



Als bei der letzten Arbeitssitzung der Schweizer Synoden von seiten der Bischöfe Einspruch erhoben wurde gegen einen bereits in erster Lesung verabschiedeten Text über die Zulassung der wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten, verbreitete sich das Gerücht über eine «römische Intervention». Inzwischen hat sich herausgestellt, daß von der römischen Glaubenskongregation mit Datum vom 11. April 1973 tatsächlich ein Schreiben zu dieser Frage versandt wurde, und zwar auch an die Bischöfe anderer Länder. Wir sind nun in der Lage, dieses Dokument (in Übersetzung) zu veröffentlichen. Seine Vorgeschichte liegt ziemlich im Dunkeln. Erwähnt werden kann, daß bereits am 30. Dezember 1971 Kardinal Staffa, Leiter des höchsten vatikanischen Gerichtes, in einem Schreiben an die holländischen Bischöfe die offenere Praxis der kirchlichen Einsegnung von Zweitehen gerügt hat (vgl. Orientierung, 1972, S. 56). Auch verschiedene Bischofskonferenzen haben zu Zurückhaltung bei der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener gemahnt.

Einerseits – Andererseits

Exzellenz,

Diese heilige Kongregation, deren Aufgabe es ist, die Lehre über Glauben und Sitten im ganzen katholischen Erdkreis zu schützen, beobachtet mit wachsender Sorge die Verbreitung neuer Meinungen, welche die vom kirchlichen Lehramt unabänderlich vorgetragene Lehre über die Unauflöslichkeit der Ehe entweder leugnen oder in Zweifel ziehen.

Diese Meinungen werden nicht nur schriftlich in katholischen Büchern und Zeitschriften propagiert, sondern sie fangen an, sich auch in Seminarien und katholischen Schulen, ja sogar in die Praxis mancher kirchlicher Gerichte der einen oder andern Diözese einzunisten.

Solche Meinungen werden überdies noch, zusammen mit anderen doktrinären und pastoralen Gründen, als Argument gebraucht, um die Mißbräuche gegen die bestehende Disziplin bezüglich der Zulassung jener zu den Sakramenten, die in einer irregulären Verbindung leben, zu rechtfertigen.

Deshalb hat dieses heilige Dikasterium in einer Vollversammlung im Jahre 1972 die Sache geprüft und ermahnt nun gemäß seinem vom Papst approbierten Beschluß Ihre Exzellenz zu eifriger Wachsamkeit, damit alle jene, denen ein Lehrauftrag für Religion an Schulen, gleichgültig welcher Stufe, oder an Instituten, oder denen das Amt eines Offizials an einem kirchlichen Gericht anvertraut ist, der kirchlichen Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe treu bleiben und sie in der Praxis bei den kirchlichen Gerichten zur Geltung bringen.

Was die Zulassung zu den Sakramenten betrifft, mögen die Ortsbischöfe einerseits auf der Beobachtung der geltenden Kirchendisziplin bestehen, andererseits aber dafür sorgen, daß die Seelenhirten mit besonderer Aufmerksamkeit auch jenen, die in irregulärer Verbindung leben, nachgehen, wobei sie zur Lösung dieser Fälle, nebst andern rechten Mitteln, die bewährte Praxis der Kirche im Gewissensbereich (probatam Ecclesiae praxim in foro interno) anwenden sollen.

Indem ich Ihnen dies mit gebührender Hochachtung mitteile, verbleibe ich Ihr ergebenster

Franc. Card. Seper, Präfekt
F. Hieronymus Hamer, O.P., Sekretär

Ehe

Dokument der Glaubenskongregation: Unauflöslichkeit der Ehe und wiederverheiratete Geschiedene.

Kommentar: Keine Antwort auf aufgeworfene Fragen – Befürchtung, die bisherigen Normen könnten ins Schwimmen geraten – Ein vieldeutiger Satz – Was ist eine pastorale Lösung?
Raymund Schwager

Glaubensleben

Lebendiges Denken und Glauben: Trend zum «Praktischen» aus Resignation am Fragen – Antworten und nicht Lösungen – In der Antwort klingt die Frage weiter – Die Lösung löscht sie aus – Dreiklang im menschlichen Denken – Unschuld und Gefährlichkeit der Frage – Jeder Gedanke hat ein «Rücklicht» – Das Feinste bleibt nicht privat – Die Sache muß eine dem Denkenden verwandte Saite zum Schwingen bringen – Verantwortung vor dem Partner – Und die Sätze? – Glaubenswahrheit als Christusgeschehen – Ruf, sich selbst zu finden – Zwischen zwei Polen.

Herbert Kappes, Neuf

Literatur

Martin Walsers Roman «Der Sturz»: Drei Romane und drei verschiedene Anselm Kristlein – Die kapitalistische Blomich-Welt – Die Gallistische Krankheit – Edmund, der parasitäre Intellektuelle – Sturz der Blomich-Welt – Und Gott? – Unsere Not erzeugt ihn von Sekunde zu Sekunde – Es bleibt die aggressive Resignation.
Paul K. Kurz, Unterhaching

Solidaritätsgruppen

Europas SOG in Genf: Kluft zwischen Nord und Süd – Weiterhin Trend zum politischen Engagement – Politisch, weil christlich – Und die linke Krankheit?
August Thalhamer, Salzburg

Theologie

Theologie der Befreiung im Gespräch: Südamerikanische Theologie gewinnt in Europa Interesse – Hoffnung nach der Überwindung falscher Gegensätze – Ist die europäische Theologie kapitalistisch? – Die Mühe des Verstehens – Das Ungenügen der Theorie.
Christian Modehn, St. Augustin

Diskussion

Abtreibung: Die Natur eliminiert etwa 70% ihrer Fehler – Darf der Mensch bei den restlichen 30% nachhelfen?

Produktion und Umwelt: Der Mensch produziert Verbindungen, die nicht mehr abgebaut werden – Und die Folgen?

«Heinrich Heine und die Abschaffung der Sünde»: Ständiges Auf-der-Schwelle-sein.

Zum römischen Mahnschreiben

Das auf unserer Frontseite veröffentlichte Dokument der römischen Glaubenskongregation bemerkt mit Recht, daß es heute eine breite theologische Diskussion über die Unauflöslichkeit der Ehe gibt. Dabei wird allerdings in katholischen Kreisen die Weisung Jesu «Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen» keineswegs in Frage gestellt. Wohl aber macht man sich Gedanken, wie dieses Gebot zu verstehen ist. So zieht man Vergleiche mit jenen Aufforderungen der Bergpredigt, die sich gegen das Schwören richten oder zur strikten Gewaltlosigkeit anhalten, und man leitet daraus die Konsequenz ab, daß solche Normen nicht im Sinne rechtlicher Regelungen, sondern als Gesinnungsgebote verstanden werden müssen. Eine Bekräftigung für diese Ansicht findet man darin, daß bereits der Evangelist Matthäus und der Apostel Paulus Ausnahmen zum Gebot der Unauflöslichkeit kannten. Auch die Praxis der Ostkirche weist in die gleiche Richtung.

Neue Überlegungen drängen sich ebenfalls auf, wenn man im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil die Ehe nicht mehr in erster Linie als einen Vertrag, sondern als eine Lebens- und Liebesgemeinschaft betrachtet. Eine solche Gemeinschaft kann wohl nur dort geschaffen und eine das ganze Leben bindende Entscheidung wohl nur dort getroffen werden, wo ein Mensch fähig ist, sich ganz zu engagieren. Es zeigt sich jedoch immer mehr, daß viele junge Menschen, wenn sie eine Ehe schließen wollen, noch nicht diese psychische Ehreife erlangt haben. Muß da nicht die Möglichkeit des Scheiterns viel realistischer einberechnet werden? Erschwerend tritt heute außerdem hinzu, daß die öffentliche Meinung die Entscheidung des einzelnen normalerweise nicht mehr stützt, sondern eher auf die Probe stellt.

Auf all diese Fragen und Schwierigkeiten geht das Dokument der Glaubenskongregation mit keinem Wort ein. Es führt das Problem nicht weiter, sondern es weckt eher den Eindruck, die «neuen Meinungen», die es beanstandet, seien aus Launenhaftigkeit und nicht aus einer pastorellen Notsituation entstanden. Dies ist zu bedauern. Gerade wenn einem nämlich daran gelegen ist, daß die kirchliche Autorität im angemessenen Rahmen voll glaubwürdig bleibt, hätte man sich ein anderes Vorgehen gewünscht. Ein Punkt der kirchlichen Lehre, der breiten Kreisen zu einem ernsthaften und schmerzlichen Problem geworden ist, kann doch nicht durch bloße disziplinarische Maßnahmen neu und überzeugend gesichert werden. Müßte nicht vielmehr die bereits begonnene Diskussion auch auf amtlicher Ebene aufgegriffen und in einem möglichst breiten und ausgewogenen Rahmen weitergeführt werden, um so zu einem neuen, die ganze Kirche umfassenden Konsensus zu kommen?

Enthält das Dokument der Glaubenskongregation keine neuen klärenden Hinweise für die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe, so fällt mindestens bezüglich der pastorellen Praxis ein Satz auf. Die Ordinarien werden nämlich ermahnt, einerseits die geltende Praxis der Kirche bezüglich der Zulassung zu den Sakramenten neu zu urgieren, andererseits sollen sie aber auch darauf achten, daß die Seelsorger sich mit besonderer Aufmerksamkeit jener annehmen, die in «unregulären Verbindungen» leben. Als Lösung wird dabei – neben anderen rechten Mitteln – auf «die bewährte Praxis der Kirche im Gewissensbereich» verwiesen. Was ist unter dieser vieldeutigen Formulierung zu verstehen?

Die alte und allerstrengste Interpretation lautet: Bei jenen irregulären Verbindungen, die wegen der Kinder nicht aufgelöst werden können, dürfen die Partner dann zu den Sakramenten im geheimen zugelassen werden, wenn sie versprechen, wie «Bruder und Schwester» zu leben. Eine solche Lösung ist nun aber für die größte Zahl der wiederverheirateten Geschie-

denen keine Lösung. Es ist deshalb kaum denkbar, daß das römische Dokument nur diesen Weg gemeint hat. Selbst die Praxis des römischen Ehegerichtes (Rota) hat sich nämlich bezüglich der Nichtigkeitserklärungen in letzter Zeit etwas gewandelt. So wird nun auch ein durch psychologische Hinweise belegter mangelhafter Eheentscheid als Nichtigkeitsgrund anerkannt.

Mit der Lösung im Gewissensbereich (in foro interno) dürften folglich wohl jene Fälle gemeint sein, bei denen sich ein mangelhafter Entscheid bei der ersten Ehe zwar nicht gerichtlich belegen läßt, für die Beteiligten selber aber doch klar ist. Unter diesen Umständen kann die zweite Verbindung von den beiden Partnern im Gewissen als echte Ehe betrachtet werden, auch wenn eine kirchenrechtliche Anerkennung nicht möglich ist.

Was ist aber zu jenen vielen Fällen zu sagen, bei denen für die erste Verbindung zwar ein dem Alter entsprechender «normaler» Entscheid vorlag, die Ehe dann aber doch aus schuldhaften oder anderen Gründen gescheitert ist und eine neue Verbindung eingegangen wurde? Wenn das römische Dokument von einem Mißbrauch bei der Zulassung zu den Sakramenten redet, dann scheint es sich wohl gegen eine allgemeine Toleranz in diesem Bereich zu wenden. Welche Lösung soll dann aber hier gefunden werden? – Warum ist das Dokument überhaupt nicht klarer in der Frage der pastorellen Lösung?

Das Problem scheint im folgenden zu liegen: Die römische Doktrin hat – wenigstens prinzipiell – die Epikie immer anerkannt, das heißt jene Interpretationsregel, nach der kirchenrechtliche Normen aus schwerwiegenden Sondergründen in Einzelfällen übertreten werden dürfen. Durch den Hinweis auf die «bewährte Praxis im Gewissensbereich» dürfte nun das Dokument der Glaubenskongregation diese Epikie einerseits auch auf Ehefragen anwenden. Andererseits stellt sich aber gerade dadurch ein besonderes Problem. Hier werden nämlich die Einzelfälle leicht so zahlreich, daß im öffentlichen kirchlichen Bewußtsein die feste Norm langsam zu verschwimmen droht. Gerade dies möchte die Glaubenskongregation wohl in erster Linie bekämpfen.

Wie ein früheres Dokument¹ einer andern römischen Kongregation im Zusammenhang mit «*Humanae vitae*» zeigt, ist man auch in vatikanischen Kreisen wohl bereit, die subjektiven Umstände bei der Beurteilung menschlicher Handlungen anzuerkennen. So heißt es dort zum Beispiel: «Wenn die besonderen Umstände, die in einen objektiv schlechten menschlichen Akt einfließen, diesen nicht in einen objektiv tugendhaften Akt zu verwandeln vermögen, so können sie ihn doch nicht schuldhaft oder weniger schuldhaft oder subjektiv vertretbar machen.»² Nach dieser Aussage ist eine sehr große Spannung zwischen einer abstrakten objektiven Norm und einem konkreten, aus dem Gewissen heraus zu verantwortenden Einzelentscheid möglich. Das Anliegen dieser Unterscheidung besteht darin, einerseits die objektive Norm strikt aufrechtzuerhalten und andererseits in der *Anwendung* der Norm entgegenkommend und verständnisvoll zu sein. Diese Unterscheidung erweist sich dort als befriedigend, wo die «besonderen Umstände» wirkliche Ausnahmen bleiben. Sie wird aber ungenügend, sobald die Fälle mit den besonderen Umständen sich häufen. Gerade aus diesem Ungenügen heraus mußte wohl der pastorelle Hinweis im Dokument der Glaubenskongregation recht vage ausfallen.

Die Zahl der wiederverheirateten Geschiedenen ist auch unter den Katholiken bereits recht hoch und sie wird in Zukunft vermutlich noch weiter ansteigen. Eine befriedigende pastorelle Lösung kann deshalb nicht mehr darin bestehen, daß einerseits

¹ Document de la S. Congrégation du Clergé sur «*Humanae vitae*», in: Documentation catholique, 1972, S. 457 ff.

² Ebenda, S. 459.

das Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe starr verteidigt und andererseits vage auf geheime Lösungen im Gewissensbereich verwiesen wird. Wenn man eine wilde Praxis vermeiden will, sollte man sich über diese Lösungen im Gewissensbereich innerhalb der Kirche *öffentlich* verständigen. Nur so könnte jenes öffentliche kirchliche Bewußtsein geschaffen werden, das einerseits die Forderung zur lebenslangen Treue voll ernst nimmt und gleichzeitig ebenso um die dauernde Schwäche des Menschen und um die Barmherzigkeit Gottes weiß. Diese

Barmherzigkeit Gottes ist ja in der biblischen Botschaft so zentral, daß alle abstrakten Normen an ihr sich brechen müssen. Die konkrete Not und Schwäche des Menschen und das entsprechende Vertrauen in die Barmherzigkeit Gottes machtvoll zur Sprache zu bringen, ist Aufgabe der verschiedenen Synoden. Es ist zu hoffen, daß auch möglichst viele Bischofskonferenzen diese Stimmen aufgreifen und zu einem echten Dialog mit dem zentralen kirchlichen Amt weiterführen.

Raymund Schwager

LEBENDIGES DENKEN UND GLAUBEN

In den letzten Jahren war in den katholischen Pfarreien eine neue Bewegung spürbar. Der Glaube schien wieder einer Frage würdig, und fragend suchte man sich seiner zu vergewissern. Diese Bewegung ist, wenn mich nicht alles täuscht, zu einem Stillstand gekommen. Geblieben ist das Interesse an den «praktischen Themen»: Ehe und Familie, Erziehung, Eucharistiefeier, Taufe, Buße usw. Sosehr es zu begrüßen ist, wenn nach neuen Wegen und Ausdrucksformen gesucht wird, so ist doch andererseits die Frage, ob nicht hinter dieser Einschränkung aufs Praktische eine Resignation steckt: Was sollen uns die vielen «rein theoretischen» Fragen, wen interessieren sie? Gewiß, einige Fachleute müssen sie interessieren, aber doch nicht «die breite Masse». Der Glaube selbst steht doch fest, fraglich sind allenfalls Einzelheiten. Was soll also weitere «Verunsicherung»?

In dem Wort «Verunsicherung» liegt eine deutliche Qualifizierung des Fragens. Viele können sich offenbar nicht vorstellen, daß das Bekannte und doch fragwürdig Gewordene in Frage gestellt wird, nicht in dem Bestreben, es zu zerstören, sondern es sich neu zuzueignen. Ist aber das leidenschaftliche Interesse an größerer Nähe, an Aufhebung der Fremdheit, des unerträglichen Abstandes das Motiv des Fragens, dann muß sich dies gerade auf das Grundlegende, auf den Kern beziehen. Stattdessen aber liegt jenem Mißtrauen gegenüber der Frage die Auffassung zugrunde, das Fragen sei zwar unentbehrlich, aber doch nur bis an seine Stelle die Gewißheit getreten sei. Wenn also diese Gewißheit vorliege, warum dann noch unnötiges Fragen? Wie aber, wenn Fragen eine Haltung wäre, die sich auch im Glauben durchhält? «Ich glaube, hilf meinem Unglauben!» (Mk 9, 24). Fragen aber, «radikales Fragen» (Weisedel) ist der Grundzug des Philosophierens. Sollte es also so sein, daß Philosophie und Glaube unablösbar voneinander sind?

Man begegnet heute häufig dem sicherlich echten Bedürfnis, «sich zu engagieren»; man begegnet auch häufig «singenden Gemeinden» – aber sind die Praxis einerseits, das Gefühl andererseits für den Glauben tragfähig, wenn nicht an seiner Schwelle klare Besonnenheit wacht? Wird nicht sonst, wie neuerdings wohl auch bei den Jesus People, Gott zu einem dunklen, statt zu einem lichten Abgrund? Man verstehe recht: Es ist nicht die Frage, ob «Abgrund» oder nicht, das heißt ob Vernunft allein oder notwendig Über-Vernunft-hinaus, sondern die Frage ist, ob sie in diesem Hinaus-über-sie ausgelöscht wird oder nicht.

Ich darf hier, am Anfang der Erörterung, noch auf eine Beobachtung hinweisen, die für unser Thema aufschlußreich ist: Auch «progressive» Katholiken nehmen heute gern die Bibel als letzte, kritische Instanz des Glaubens in Anspruch. Doch diese Orientierung an der Bibel, höchst begrüßenswert auf der einen Seite, ist in sich zweideutig: sie kann auch bedeuten, daß man dem Fragen ausweichen und sich auf einen «ehernen Felsen» zurückziehen möchte, der dann aber «in der Luft hängt» – gerade weil man ihn für die letzte Grundlage hält. Auch hier möchte ich nicht mißverstanden werden: Ich wende

mich nicht gegen die Bibel, sondern gegen einen Bibelpositivismus, der sich dem Fragen verschließt. – Es gibt eine Theologie, die ein freundliches Verhältnis nicht nur zur biblischen, sondern zu jeglicher Wissenschaft (einschließlich der Naturwissenschaften) unterhält, aber ein sehr gespanntes zur Philosophie. Ist nicht diese Freundschaft sehr zu begrüßen? Sie wäre es noch mehr, wenn nicht das («puristische») Bestreben zugrundeläge, die Wirklichkeit sauber in Zuständigkeitsbereiche zu zerlegen, die sich nicht überschneiden. So gesehen, ist die Wissenschaft für die Theologie ein bequemerer Nachbar als die Philosophie, besonders wenn jene sich ebenfalls als «reine» Wissenschaft versteht. Die Philosophie aber, als sich durchhaltende radikale Frage, übergreift alle diese Grenzziehungen. Insofern ist sie immer schon Gast im Hause der Theologie, und diese wird sich damit abfinden müssen.

Nicht Lösungen, sondern Antwort

Wie ist nun das Verhältnis von Philosophie und Glauben, ist es ein freundliches, ein feindliches oder ein gleichgültiges? Ich bin mir der Vergrößerung im folgenden Satz durchaus bewußt – trotzdem läßt sich mit aller Vorsicht vielleicht sagen: Das protestantische Denken neigt dazu, das Verhältnis als feindlich, das katholische eher dazu, es als gleichgültig aufzufassen (mit sauberer Trennung der Zuständigkeitsbereiche). Demgegenüber bin ich der Meinung (und werde sie im folgenden erläutern), daß Philosophie und Glaube in einem freundlichen Verhältnis stehen (sollten): Philosophie hat durchaus eine Tendenz zur Anerkennung jenes Höheren, für sie nicht Erreichbaren, das wir am besten Glauben nennen – umgekehrt setzt der Glaube in jedem Augenblick die Haltung des Philosophierens (im weitesten Sinne, der noch zu verdeutlichen ist) voraus.

Die Wahrheit dieser These gründet sich darauf, daß ich die Philosophie als Fragen, als radikales Fragen verstehe, den Glauben jedoch als eine Antwort. Ich muß aber sofort, um nicht mißverstanden zu werden, hinzufügen, daß ich «Antwort» meine und nicht «Lösung» – ein kleiner Unterschied, wie es scheint; in Wahrheit aber ein großer. Denn die Lösung unterscheidet sich dadurch von der Antwort, daß sie die Frage ablöst, auf sie folgt – die Frage ist also hier nur Vorstufe, eine Phase, die mit der Lösung überwunden ist. Die Lösung verdrängt die Frage; die Öffnung, die in der Frage entstanden ist, wird vollständig gestopft durch die Lösung. (Man denke an die Lösung mathematischer Probleme.) Nach Lösungen streben die Wissenschaften insgesamt. Die Philosophie aber strebt zur Antwort. Die Antwort verdrängt nicht die Frage, sondern ist nur insoweit Antwort, als sie die Frage präsent hält. Sie ist gebunden an die Vorausgegebenheit der Frage – während die Lösung von ihr ablösbar ist, darum situationsentoben, von allgemeiner Geltung. Ich hoffe mich klar genug ausgedrückt zu haben, so daß der Sinn des Satzes verständlich wird: Glaube, als Antwort, setzt Philosophieren, als Frage, dauernd voraus. Ohne diese Voraussetzung, ohne das Nachzittern der Frage, ist der Glaube nicht mehr er selbst. Er wird zu etwas Wissens-

mäßigem – zu etwas, über das wir verfügen können. Der Glaubende drückt dieses Meiner-Verfügung-Entzogenheit auch so aus, daß er vom «Geschenk» des Glaubens spricht – und meint damit dasselbe.

Ich vertrete (mit welchem Recht, muß sich im folgenden noch zeigen) ein freundliches Verhältnis von Philosophie und Glauben. Wer sich *einseitig* auf den «philosophischen» Standpunkt stellt, wird mir entgegenhalten: Der Glaube möchte eindeutig machen, was philosophisch in der Schwebe der Frage bleiben muß. Der Glaube also zwingt uns ein Gesetz auf, er ist «heteronom». Wer sich ebenso *einseitig* auf den «gläubigen» Standpunkt stellt, wird umgekehrt sagen: Die Philosophie macht vieldeutig, zerstört die Festigkeit des Glaubens; sie behauptet die Autonomie des Menschen, wo er doch ein «Hörender» sein sollte. Was jede der beiden Seiten von der andern behauptet, kann von dieser durchaus akzeptiert werden – nur, daß man gerade für wesentlich hält, was der andere als Vorwurf meint. Aber derjenige, der nicht den einen Standpunkt gegen den andern ausspielen möchte (der also beiden als «Insider» angehört), wird sich davor hüten, Philosophie und Glauben auf etwas festzulegen, was ihnen nicht gerecht wird; man muß in Richtung aufs Dialektische weiterdenken. Die Philosophie läßt sich nicht festlegen auf «Vieldeutigkeit» – sie strebt, als Frage bereits, zur Antwort. Der Glaube wiederum ist auch nicht «eindeutig», er ist Antwort und nicht Lösung – die Wissenschaft (die Theologie vielleicht gelegentlich) ist «eindeutig», nicht der Glaube. Der «Outsider» versucht das ihm Fremde auf etwas einzugrenzen, was diesem nicht gemäß ist, um sich dann besser dagegen absetzen zu können. Wem es ernst ist mit beidem, mit Philosophie und Glauben, der denkt sie nicht auseinander, sondern aufeinander zu.

Der Dreiklang im philosophischen Denken

Versuchen wir, ein lebendiges Bild der Philosophie zu entwerfen! Philosophie ist, so sagten wir schon, «radikales Fragen». «Radikal» heißt einmal, daß dieses Fragen vor nichts haltmacht, daß von diesem Fragen nichts ausgenommen ist – zum andern aber auch, daß das einzelne in Frage Gestellte nicht nur «bis zu einem gewissen Grad» in Frage gestellt wird, während gewisse Grundvoraussetzungen bestehen bleiben. Dies wäre die Art der Einzelwissenschaften, die auch fragen, aber eben nicht radikal, sondern stets so, daß von festen Voraussetzungen ausgegangen wird. Diese Radikalität des Fragens macht die besondere «Anstrengung des Begriffs» aus, die in dieser Form und in diesem Maße nur der Philosophie eigen ist; denn es ist klar, daß zu ihr eine ganz andere Kraft nötig ist, gegen den Strom des Gewohnten zu schwimmen, als wenn die Frage sich in einem bestimmten Rahmen hält, sozusagen feste Konturen hat.

Freilich strebt die Philosophie auch die Antwort an – keine Frage ohne Tendenz auf Antwort –, aber das Eigentümliche ist, daß die Frage, anders als in den Wissenschaften, gewissermaßen «größer» ist als die Antwort, daß diese sie nicht ganz zudecken kann; die Frage hält sich in der Antwort durch.

Auf der andern Seite ist es so, daß die Frage nicht einfach «machbar» ist; philosophische Fragen sind nicht «planmäßig durchzuführen» (deshalb gibt es hier auch keine Teamarbeit). Sie werden nicht willkürlich gestellt, sondern ihnen geht etwas voraus (das sich ebenfalls in ihnen durchhält), das die alten Philosophen «das Staunen» nannten. «Staunen» ist die Ermöglichung der Frage. Es muß gewissermaßen «zuteilwerden», es ist ein «Geschehen im Sein», ein «philosophisches Licht», das sich über die Dinge breitet, das Gewohnte erschütternd, aber andererseits ein neues, ungewohntes Erkennen anbahnend. Staunen (in dem ein Stück Sein «fragwürdig», der Frage würdig, wird), Fragen (in dem die Fragwürdigkeit nur ausdrücklich gemacht wird) und Antworten bilden den philo-

sophischen Dreiklang – aber dominierend ist darin die Frage. Sie steckt schon im Staunen und noch in der Antwort. Fragen ist die philosophische Art, das Sein «zur Sprache zu bringen» – in der Frage geht es «aus sich heraus».

Hinzuzufügen ist vielleicht noch, daß hier «Fragen» wirklich Fragen bedeutet und nicht etwa verstecktes Zufallbringenwollen. Die Frage «will» gar nichts; darin liegt ihre «Unschuld», die ihre Gefährlichkeit freilich nicht aufhebt. Nur unter der Voraussetzung dieser seiner «Unschuld» kann das Fragen und damit die Philosophie offen zum Glauben hin sein.

Fragen im echten, philosophischen Sinn ist heute erschwert durch die Herrschaft des Wissenschaftlich-Technischen, denn die Wissenschaft strebt nach eindeutigen Lösungen und läßt nur diese gelten; die Technik aber «stellt her» und macht daher leicht blind für das Geheimnis, der technische Apparat ist nicht «geheimnisvoll», höchstens «unverständlich». Andererseits legt die Pluralität der Auffassungen heute das radikale Fragen besonders nahe, es wäre die einzige gemäßige Antwort auf diese Herausforderung – das Fragen, das «Gott und die Welt» in Frage stellt. Denn auch Gott ist von der Frage nicht ausgenommen; Gott ist, da verborgen und in keiner Weise zwingend erweisbar, sogar «das Fragwürdigste».

Alles Feinste bleibt (nicht) privat

Wenn so alles – Gott und die Welt – radikal in Frage gestellt wird, so ist nicht damit zu rechnen, daß wir, die Fragenden, von der Bewegung der Frage verschont bleiben. Die Frage ist eine Flüssigkeit, die auch uns nicht am festen Ufer stehen läßt, sondern in den neuen Aggregatzustand der Frage mit hineinreißt. Wäre das anders, so könnte man nicht von wirklich «radikalem» Fragen sprechen. Auch dies ist ein Punkt, an dem sich die Philosophie von den Wissenschaften unterscheidet. Der Wissenschaftler lebt (vom Standpunkt des Philosophierenden her betrachtet) in der Illusion, als könnte er die Frage sozusagen «außer sich», «sich gegenüber» halten, ohne von ihr angesteckt zu werden. Echtes Philosophieren hat darin eine Unwahrhaftigkeit erblickt und andererseits einen komischen Zug – so Sokrates im Verhältnis zu dem «objektiven» Anaxagoras, an dem er die «menschliche Weisheit» vermißte; so auch (mit welchem Recht auch immer) Kierkegaard im Verhältnis zu Hegel. In der Tat, was ist es für eine schiefe Situation, alles in Frage zu stellen, aber sich selbst nicht in Frage stellen zu lassen! Es ist die Haltung eines Mannes, der zwar mit allem spielt, aber sich selbst nicht «ins Spiel bringt», abseits stehenbleibt. Paradoxe Weise wird das Spiel Ernst, wenn ich, der Spielende, mich dem Spiel hinzufüge. In der Hinzufügung meiner selbst – des Unabgeschlossenen, der sich gleichwohl fragend, philosophierend orientieren möchte – zur Fraglichkeit des Daseins sühne ich gewissermaßen das Abseitsstehen, in das ich mich durch mein Fragen gebracht habe, und stelle dadurch das Gleichgewicht wieder her. «Quaestio mihi factus sum» – so drückte es Augustinus aus, und das Geheimnis der Ironie des Sokrates liegt darin, daß sie die Fragwürdigkeit des Philosophierenden vor der Wahrheit, sein Maß vor dem Gott, ausdrückt, der zwar für uns fragwürdig ist, aber nicht für sich selbst. Vor ihm kann der Mensch nur «spielen» – Allgemeingültigkeit und Situationsenthobenheit sind nur der Wissenschaft möglich (die nicht «spielt», sondern vom Menschen abstrahiert), und deshalb sagt Morgensterns Palmström:

«Komm», spricht Palmström, «Kamerad,
alles Feinste bleibt – privat!»

Und doch ist dieses In-die-Frage-Hineingezogenwerden echtes Spiel, kein Anlaß zur Verzweiflung, denn, wie schon gesagt, die Frage ist «unschuldig», hält sich wirklich offen und ist so voller Glaube und Hoffnung.

Das Rücklicht jedes Gedankens

Der philosophische Gedanke verabscheut die bloße Objektivität. Ihm genügt nicht, was ein Gedanke «an sich» bedeutet; er fragt nach der Bedeutsamkeit für den Philosophierenden selbst. Jeder Gedanke blickt für ihn nach zwei Richtungen: nach vorn, zu den «Objekten», und rückwärts, zu mir selbst. Ich selbst möchte in ihm hell werden. Das philosophierende Ich ist weniger das «Objekt» seines Erkennens, nicht so sehr «sich» möchte der Philosophierende erkennen, als sich im anderen, im Gedanken. Das philosophisch Bedeutsame ist das «Rück-Licht» jedes Gedankens, in dem ich nicht «etwas», sondern mich selbst verstehe. Daher ist der philosophische Gedanke nie ganz abstrakt; er hat stets eine bildhafte Seite, die zur Existenz zurückblickt und sie aufschließen kann. Denn menschliche Existenz ist an sich dunkel – das rein Abstrakte reicht nicht in diese Dunkelheit hinab, nur im Bild vermag sie sich zu fassen.

Nehmen wir das Beispiel der Liebe im Neuen Testament. «Gott ist die Liebe», heißt es im 1. Johannesbrief. Die Theologie neigt dazu, den Gedanken im Objektiven zu halten; sie wird Parallelstellen beibringen, vergleichen und zu sagen versuchen, was das Neue Testament meint. Philosophisches Denken blickt immer *auch* zurück auf die eigene Existenz und versucht sie hell werden zu lassen. Sie hört auf das Echo, das der Gedanke, die Botschaft in der eigenen Existenz hervorbringt, und dieses Echo wird ihr zum Erkenntnisorgan, in dessen Licht sie die Botschaft zu lesen versucht.

So versucht sich der philosophierende Mensch aus sich heraus ans Licht zu machen. Er versucht zu seiner Wahrheit zu kommen, und diese Wahrheit ist eine Brücke, die auf zwei Pfeilern ruht und sie zu verbinden sucht: die Existenz des Philosophierenden, die sich hell werden möchte, und das Allgemeine, in dem sie sich hell werden möchte.

Der Weg zum Partner

Am Schluß dieses Versuchs, die Philosophie zu charakterisieren, möchte ich zu den beiden bisher angedeuteten (Sachbeziehung und Ichbeziehung) noch eine dritte Dimension hinzufügen: die auf den mitphilosophierenden Partner. Monologische Wahrheit ist immer unvollständig – sie bedarf der Fragen und Einwände des andern, dem ich zu antworten, vor dem ich mich zu bewähren habe. Sein aus ganz anderen Wurzeln aufsteigendes Bewußtsein stellt meines in Frage, und ich muß ihm standhalten. Dabei geht es mir nicht darum, *meine* Sache gegenüber seiner «durchzusetzen». Das würde einen Glauben in die Personunabhängigkeit der Wahrheit voraussetzen, den man heute, angesichts der bunten Vielfalt der Auffassungen, kaum noch haben wird. Es geht nur darum, vor dem andern die eigene, die zu mir passende Antwort zu finden und sie als eine mögliche, in sich selbst zusammenhängende, mit sich selbst nicht im Widerspruch stehende auszusprechen. Es ist nicht unsere Aufgabe, unseren Standpunkt zu verallgemeinern, sondern ihn zu läutern, durchsichtig zu machen. Andererseits bedeutet dies bei allem Verzicht auf schlechthinnige «Objektivität» dieses Standpunktes doch mehr als bloße «Subjektivität» – insofern nämlich, als mein Wort den andern in Frage stellt, aber auch ich bereit sein muß, mich von ihm in Frage stellen zu lassen.

Aus diesen drei Dimensionen baut sich das Ganze philosophischen Denkens auf. Es ist da (einmal) eine «Sache», an die ich mich hingeebe – aber andererseits nicht so, daß ich mich an sie verliere. Sie muß so beschaffen sein, daß sie in mir eine verwandte Saite zum Klingen bringt, so daß ich (zweitens) mich selbst in ihr verstehen, in ihr zum Ausdruck bringen, in ihr hell werden kann. Und (drittens) geschieht dies vor dem andern, vor dem ich das Ausgesprochene zu verantworten habe. Dieses in drei Dimensionen sich erstreckende Bewußtsein ist der Lebensraum philosophischer Wahrheit. Auf es sind wir angewiesen, wenn wir zu uns selbst kommen, wenn wir mündige Menschen werden wollen.

Von den Glaubenssätzen zum «Christusgeschehen»

Wie aber steht es nun mit dem *Glauben*, dessen Verhältnis zum Philosophieren uns hier interessiert? Vorläufig haben wir ihn als «Antwort» auf das Fragen der Philosophie aufgefaßt. Aber läßt sich dies halten? Ist Glaube wirklich «Antwort auf alle Fragen»? Wir spüren sofort, daß hier der Ausdruck «Antwort» mindestens in bedenklicher Nähe zu «Lösung» kommt – was ja, wie sich zeigte, keineswegs dasselbe ist. «Antwort» bedeutet hier keine einzelne, isoliert zu vergegenständlichende Satz-Antwort (deren man so habhaft werden könnte), und auch kein «System von Sätzen». Denn er ist stets schon Deutung, stets vermittelt durch die Denk- und Sprechweise einer Zeit und bestimmter Individuen, «Zeugen», die ihn uns aufgeschrieben haben. Was da gedeutet wurde, liegt also «tiefer». Man möchte zunächst sagen: es liegt im «Sein» und nicht im «Wort» – aber richtiger sagen wir: es liegt im «Geschehen». Und dieses «Geschehen» muß den Charakter der Sprachlichkeit haben, muß «uns angehen», uns herausfordern, uns in Frage stellen, sonst würde es nicht gedeutet. Wir können dieses Geschehen hier kurz «das Christusgeschehen» nennen, um nicht ausführlich werden zu müssen. Wir fügen, um es nicht beim rein Formalen zu lassen, zur Verdeutlichung des Inhalts hinzu: Dieses Geschehen ist der Sieg der Liebe über Sünde und Tod; die «Auferstehung aus dem Grab» – müssen uns aber bewußt sein, daß auch in dieser Verdeutlichung (in Ausdrücken wie «Sieg», «Auferstehung», «Tod») eine Deutung liegt (die aber ein-, nicht ausschließt, daß ihr auch «etwas zugrundeliegt»).

Aber ist nicht der Begriff einer nicht auf der Ebene des Satzhaften, sondern des Geschehens liegenden «Antwort» problematisch? Was heißt hier noch «Antwort»? Jedenfalls dürfte schon hier klar sein, daß es mit dieser Verlagerung von der Satz- auf die Geschehensebene schwieriger wird, von einem Widerspruch zwischen Philosophie und Glauben zu sprechen: Denn einmal bleibt auf seiten der Philosophie auch in der Antwort die Frage gegenwärtig – ein Widerspruch setzt aber eine feste Behauptung voraus, gegen die er sich richtet; zum andern ist nun auch der Glaube von der Ebene des Satzhaften, also fest zu Behauptenden, hinabgestiegen auf die des Geschehens. Wobei freilich hier die Frage offenbleibt, ob nicht diesem Geschehen eine Art «Tendenz» innewohnt hin zu einem bestimmten Ausdruck.

Der im Vorangegangenen beschriebene Weg von der christlichen Botschaft her könnte als ein Ausweichen angesehen werden. Man könnte einwenden: Was dort als «Geschehen» bezeichnet wurde, sei doch nicht überzeugend genug; man müsse doch sagen können, was Glaube, von der Existenz her gesehen, bedeute – wie er sich in ihr erweise.

Von «Glauben» können wir überall da sprechen, wo wir auf eine Bindung stoßen, die wir nicht selbst geschaffen haben, sondern die uns vorgegeben ist – wo wir auf ein Letztes stoßen, über das wir nicht mehr verfügen können und das uns «beansprucht». Wie der letzte Ausdruck erkennen läßt, entdecken wir auch hier die Struktur der «Sprachlichkeit».

Aber das Wort «Bindung» in diesem Zusammenhang scheint noch einer Klarstellung zu bedürfen. Es ist nämlich zweideutig: «Bindung» kann einmal ein mir Fremdes, nicht Gemäßes sein, zum andern kann es gerade als «Heimatliches», mich zu mir selbst Führendes verstanden werden. Jenes wird häufig dem Glauben von Außenstehenden nachgesagt, als dieses, als Bindung an ein «Heimatliches», wird er sich selbst verstehen. Wir können also den Glauben als den *Ruf* an uns bezeichnen, *dem folgend wir zu uns selbst finden*. Die Formulierung will besagen, daß der Ruf nicht direkt zu definieren ist oder sich definiert, sondern sozusagen im Echo, in der Antwort. Und das muß so sein, denn wir sprechen hier nicht von einem irgendwie «gegenständlichen», objektivierten Ruf, der auf einen bestimmten Inhalt schon festgelegt wäre, sondern von dem

ursprünglichen Ruf an uns. Das bedeutet freilich, daß wir diesen Sinn für uns nur experimentierend, in immer neuen Versuchen, in immer neuem Irren langsam Gestalt zu geben vermögen – und darin eben liegt die lange Aufgabe unseres Lebens. Aber andererseits geht daraus hervor, daß, bei allem Nicht-Festliegen eines Inhalts dieses Rufes, doch die Richtung, das «Vonwoher» vorgegeben ist. Und schließlich muß betont werden (wenn es noch nötig ist), daß dieser Ruf alles andere bedeutet als eine Beendigung unseres Fragens, sondern daß er dieses Fragen geradezu herausfordert, in Gang bringt.

Es erheben sich nun zwei Einwände. Der erste: Wir haben «Glauben» einerseits als «Antwort» bezeichnet, andererseits als «Ruf». Aber läßt sich beides vereinigen? Liegt hierin nicht ein Widerspruch?

Aber könnte es sich hierbei nicht um eine wesentliche Spannung handeln? Man könnte hinweisen auf Bubers Verständnis des Glaubens, das einerseits, entsprechend der hebräischen Wortwurzel 'aman, ein «Sichvorfinden in einem Glaubensverhältnis», einen «Status» meint, andererseits einen «Akt» – also eher das, was wir «Antwort» nannten (Buber, *Zwei Glaubensweisen*).

Wie verhalten sich Ruf und Antwort zueinander? Könnte es nicht sein, daß eben das intensive Hören auf den Ruf – unsere Antwort ist? So daß genau in diesem intensiven Hinhören und nicht sonst noch etwas anderem unsere Unruhe gestillt wurde von der «unruhigen Ruhe» der Antwort? Ich frage deshalb, weil auf dieser Spitze unseres Gedankens es so schwerfällt, den gewohnten Unterschied festzuhalten, aber auch, auf ihn zu verzichten.

Der zweite Einwand läßt sich so formulieren: Wenn wir oben im Ruf dasjenige erblickten, «dem folgend wir zu uns selbst kommen» – was hat das noch mit christlichem Glauben zu tun? Fällt es nicht schwer, beides zu verbinden?

Und doch ist diese Schwierigkeit nur scheinbar. Denn freilich läßt sich manch ein Ruf denken, der den Menschen «über sich hinausführt», ohne daß er damit wieder zu sich selbst zurückfindet. Freilich läßt sich manch ein Ruf denken, der ihn von sich selbst entfernt, manch ein Geist, der ihn zur Unseligkeit, zum Tode führt und darin festhält. Aber ist nicht der Gott des christlichen Glaubens in seinem Herzen menschlich, so daß sein Geist «aufwärts und hinab» den Menschen nicht nur über sich hinaus, sondern darin zu sich führt?

Zwischen zwei Polen

Wenn wir zurückblicken auf den durchmessenen Weg, wenn wir uns das auf ihm entstandene Bild der Philosophie einerseits, des Glaubens andererseits vergegenwärtigen und nun die Frage nach dem Verhältnis beider zueinander erneut stellen, so zeigt sich, daß wir von einem freundlichen Verhältnis sprechen dürfen. Und zwar in beiden Richtungen. Denn:

Die Antwort des Glaubens setzt die Frage der Philosophie wesentlich voraus. Ohne Frage ist die Antwort nicht Antwort, ohne Frage wird die Antwort zu etwas «Unvermitteltem» (unvermittelt mit unserer Existenz), zu etwas in der Luft Hängendem. Sie fällt zusammen zur situationsunbezüglichen «Lösung». Die Philosophie aber ist und bleibt wesentlich «Frage», und solange sie dies bleibt, solange sie nicht ihrerseits sich einschließt ins «Fertige», in die Lösung der von ihr gestellten Fragen, bleibt sie offen für den Glauben.

Umgekehrt: Nicht nur setzt der Glaube die Philosophie voraus – er setzt sie auch geradezu in Gang, ist ein besonders günstiger Boden für sie. Denn nur ein Mißverständnis sieht im Glauben die Aufhebung der Frage; nur ein Mißverständnis führt dazu, im Glauben die Verfestigung ins Fraglose zu sehen. «Du bist die Antwort nicht auf unsere Fragen» – sagt gar ein verbreitetes modernes Gebetbuch. Gott, selbst höchst fragwürdig, stellt auch menschliche Existenz in höchstem Maß in Frage.

So leben wir irgendwo auf dieser gleitenden Skala zwischen Philosophie und Glaube, der eine mehr zum einen, der andere mehr zum anderen Pol hin; bald mehr hier, bald mehr dort. Vielleicht – vielleicht! – ist es das Größere, sich dem Pol des Glaubens in unbedingter Hingabe zu nähern. Aber andererseits: Wer ist so weit? Auch demütig unsere Grenzen sehend und aussprechend, in der Sehnsucht Ausschau haltend nach dem andern, erfüllen wir den Sinn unseres Menschseins.

Herbert Kappes, Neuß

ANSELM KRISTLEINS AGGRESSIVE RESIGNATION

Zu Martin Walsers Roman «Der Sturz»¹

Nach Anselm, dem Vertreter und Werbefachmann der «Halbzeit», nach Anselm, dem Schriftsteller, der von der Schweizer Verlegerin Melanie Sugg den Auftrag erhält, ein Sachbuch über die Liebe zu schreiben («Das Einhorn»),² tritt Anselm im dritten Teil der Kristlein-Trilogie als Gelegenheitsarbeiter auf und als Leiter des Erholungsheims der Firma Blomich am Bodensee. Nach dem aphorismenhaften und neuideologischen Kurzroman «Die Gallistlsche Krankheit» mit seiner Absage an die elende bundesdeutsche Profitgesellschaft und ihre parasitären «Kulturschaffenden», sprich Intellektuellen, mußte die in die herkömmliche Romanform eingebettete Kristlein-Gestalt zum Problem werden. Würde Anselm wiederum privat seine Lust in erotischen Abenteuern suchen und nicht-privat über die «Verhältnisse» lamentieren? Oder könnte der melancholische Anselm wie Josef Georg Gallistl gesunden, den Frühling erleben, in einer Gemeinschaft kommunistischer Freunde auferstehen, offen oder im Underground Basisarbeit leisten? Oder mußte die Kristlein-Gestalt, belletristisch gehrt und ideologisch bestraft, zu Grabe getragen werden?

Zum drittenmal im Bett liegend, erinnert Anselm Kristlein als Ich-Erzähler seinen Fuß- und Fluchtweg aus der Metropole München ins heimische Allgäu Richtung Bodensee (auch

Gottfried Kellers «Grüner Heinrich» floh aus München in dieser Richtung). In einer schwindlerischen Hotel-Transaktion hat Anselm das Gelderbe seiner Frau verloren. Als listiger Gelegenheitsarbeiter und amouröser Liebhaber pilgert Anselm durch die Allgäuer Auen. Als letzter Fußgänger, halb Simplizius und halb Satyr, erlebt er Arbeiterbaracken, die naive Erotik eines taubstummen Mädchens, die raffinierte eines in ihrem Holzhäuschen geradezu professionellen Weibes. Anselm gerät in eine «Feld-Wald-und-Wiesenkommune», wird des Raubmords an einem wohlhabenden Ehepaar verdächtigt. Aus dem Untersuchungsgefängnis und von der Anklage befreit ihn die detektivistische Energie seiner Frau Alissa.

Dank Alissas Tüchtigkeit wird Anselm im zweiten Teil des Romans Leiter des Erholungsheims der Firma Blomich am Bodensee. Auch dieser Romanteil heißt, wie der erste und der dritte, «Geldverdienen». Anselm gleitet jetzt als Erzähler in die Gegenwart. Einen beträchtlichen Teil des Personals, die kapitalistische Blomichwelt und den intellektuellen Freund Edmund kennt der Walserleser aus dem «Einhorn» und «Halbzeit»-Roman. *Blomich* vertritt den *Gegentyp*, die Gegenwart. Er ist der typische westdeutsche Kapitalist.

«Er hat etwas Babyhaftes, Weiches, Männliches, Konservatives, er gehörte immer schon zur Avantgarde, was er 1956 sagte, hat sich bestätigt, die Verhältnisse geben ihm ununterbrochen recht, bzw. er ihnen. Er hat einen unheimlich gesunden Menschenverstand, er strotzt vor Einleuchtendem. Er rächt sich allenfalls an Frauen, die ihm Schwierigkeiten machen. In

¹ Martin Walser, «Der Sturz». Suhrkamp-Verlag, Frankfurt 1973. 360 Seiten, Ln. DM 26.—.

² Vgl. «Orientierung» 1972, S. 149 f.

seiner Branche gehört er zur Spitze. Weltklasse. Von Jahr zu Jahr wird er mehr geehrt ... Er ist für die SPD. Ist aber auch gern mit der FDP und trifft sich im Urlaub mit der CDU, hat allerdings Einwände gegen die CSU, obwohl, sagt er, frech seufzend, Strauß ist schon der Intelligenteste, den wir haben ... Er ist ein Norddeutscher und ein Süddeutscher ... Er könnte «Christ und Welt» gegründet haben ... Er leidet nicht an Entscheidungsparanik. Er wird nicht verfolgt von immer mehr Folgen früherer hastiger Fehlentscheidungen.»

Dieser «Superdemokrat» und «Antifaschist» ist vom Autor recht eindeutig gedacht, wirtschaftlich mächtig, kein politisches Engagement riskierend, sich privat schadlos haltend mit Frauen und Segelboot und Lyrik. Marionettenhaft bewegt sich Blomich inmitten seiner Betriebshierarchie, «dröhnend vor Rechtschaffenheit», Selbstsicherheit, Prestige.

Die Untergebenen wissen, wie sie sich ihrem Herrn, Blomich, gegenüber zu verhalten haben. Anselm Kristlein – der Autor Walser leiht ihm sein kritisches Bewußtsein – durchschaut dies alles. Aber auch er muß sich ducken, wenn er seinen Posten behalten, sein Geld verdienen will. Während seine Frau für den laufenden Betrieb sorgt, muß Anselm als männliches Haupt im Blomichschen Ferienhaus die Hausordnung durchsetzen. Die Hausordnung dient der effektiven Erholung von Firmenangehörigen. Sie sind nicht zum Vergnügen da, sondern damit ihre Gesundheit wieder in Ordnung kommt und anschließend neu verschlissen werden kann. Anselm erlebt die Angeschlagenen und Untertänigen des Betriebs. Sie haben ihre persönliche Lebensgeschichte mit den dazu gehörigen Wunden und Narben. Betrieblich sind sie nur vorhanden, insofern sie funktionieren. Es ist nur ein einziger, der nicht privatistisch klagt, sondern klassenbewußt aufmuckt und anstelle des Tischsegens den Kommunismus verheißt.

Im privaten Haushalt unterhält Anselm seinen allerältesten Freund, den gescheiterten Schriftsteller Edmund, und den noch im Amateurhaften steckenden Jungschritsteller Elmar. Edmund, der keinen Ausweg sieht, bringt sich als Transvestit einsam und orgiastisch, mit einer eigens dafür konstruierten Apparatur, um. Zuvor schlägt er nach dem Vorbild des Fußball-Toto «Das Deutsche Börsenspiel» vor, das zum «Welt-Aktien-Spiel» avancieren könnte. Dieser Edmund war im «Halbzeit»-Roman Mundstück für das wichtigste theologische Gespräch über die Existenz Gottes.

«Christus hat nur sich selbst erlöst, nicht uns. Entweder wie er, oder gar nicht ... Denn wenn es Gott gäbe, wie könnte es dann noch etwas Wichtigeres geben als Gott? Und doch probiert jeder, ein bißchen zu handeln. Wir rechnen es uns hoch an, daß uns unsere Glaubenslosigkeit dann und wann ein bißchen juckt ... Nein, mein Lieber, es hat seit Christus keinen Christen mehr gegeben. Ich habe mich abgestrampelt, ein Gläubiger zu werden, aber jetzt ist Schluß, Schluß, Schluß. Gott gibt es nicht, das ist jetzt klar, und ich bin nicht der Mann, mir einen zu basteln» («Halbzeit», I. Teil, 1. Kap.).

Warum läßt der Autor Walser Anselms «allerältesten Freund» im dritten und letzten Kristlein-Roman so solipsistisch enden? Weil Edmund den «alten» Glauben verloren und einen neuen, den Gallistlichen, den kommunistischen Glauben nicht gefunden hat? Und also zur bürgerlichen und intellektuellen Dekadenz gehört? Warum hat ihm Anselm nicht besser geholfen? Weil Anselm selbst kein Gallistl, kein Neuerwecker wird, sondern melancholisch, passivisch der alten Welt zugehörig bleibt und deshalb selbst untergehen muß? Es scheint. Deshalb kann Anselm das übliche schulische Desinteresse der eigenen Kinder auch nur zitieren. Dazwischen fabuliert Anselm Amouröses aus dem Schäferkarren; neue «Heimatkunde» aus der Feder eines Intellektuellen. Anselms Lust und Erkenntnis bleiben privat. Sie schlagen nirgends in öffentliches Handeln um.

Der Höhepunkt, der *Sturz* der Blomichwelt und aller an ihr Beteiligten, war vom Autor von vornherein beabsichtigt. Die Sturzhöhe des Gegendyps wurde planmäßig aufgebaut. Sie erfolgt plötzlich, von außen her als bloßes Faktum, von innen her konsequent, als Enthüllung, Gericht. Blomich verkauft

seine Firma an einen amerikanischen Konzern, entläßt seine Angestellten. Nun schließen sich an die Irrenhausaufenthalte – Metaphern für die Sinnlosigkeit des Lebens –, der Reihe nach Selbstmorde und tödliche Unfälle. Sie sind wie aus dem Schnürboden der theatralischen Bühne gezogen. Ausweglos bei den sozial Unteren, aus Langeweile oder zur gerechten Strafe durch den Autor bei den sozial Oberen. Blomich erstickt mit einem halben Dutzend Freunden und Freundinnen im eigenen Party-Keller. Man denkt an den Gott, der die Bösen zur rechten Zeit bestraft. Aber eben diesen olympischen Gott, den auktorialen Erzähler, der souverän über seine Figuren waltet, hatten die Literaturkritiker schon vor Jahren abschaffen und beerdigt sehen wollen. Zumindest an dieser Stelle lebt er bei Walser fort. Offenbar sollen die Selbsttode aus Ausweglosigkeit auf ihre Weise «die Gallistische Krankheit» spiegeln, nämlich die völlige Abwesenheit von Hoffnung, Freiheit, Sinn. Die Blomich-Herren und -Damen, die eine solche Krankheit nicht zugeben würden, werden durch die plot-Führung des Autors hingerichtet.

Auch Anselm ist nach dem Sturz der Firma arbeitslos. Er versorgt seine Kinder und fährt im dritten Romanteil mit seiner Frau Alissa und dem von Blomich gestohlenen Segelboot über die Alpen nach Süden. Unterwegs verdienen sie Geld als Gelegenheitsarbeiter in Schweizer Hotels. Im Dezember, mit Sommerreifen, die Jacht auf dem Trailer, will Anselm den schon gesperrten Splügenpaß überqueren. Das muß schief gehen. Dem Sturz der Blomichwelt folgt der eigene Absturz, doch nur im Konjunktiv, in der Zukunft, als Vorstellung erzählt.

Für Blomichs Welt und Anselms Ende erscheint «der Sturz» mehr als Metapher denn als Bild. Der Denkvorgang des Autors scheint durch, der bildliche Entsprechungen für das Gedachte sucht. Sehr viel mehr als in den beiden ersten Kristlein-Romanen hat Walser etwas gewollt, nämlich den fälligen Sturz der bösen Blomich-Welt und den Mitsturz derer, die sich aus ihr als einzelne nicht befreien können. Der Sturz der Herren also und der Sturz der Opfer. Aber stellt der zähneknirschende erkennende Kristlein-Erzähler den schelmisch potenten Kristlein-Helden nicht auch als Mitläufer dar, als Opfer und Feigling zugleich? Anselm der Erzähler: «Unsere Generation hat sich überhaupt nicht gewehrt. Rasch und scheinheilig hat sich jeder verabschiedet, ist losgerannt und hat sich salviert. Eine Generation von Überläufern.» – Edmund ging mit einigen Sätzen in die gleiche Richtung. Und es ist die Gallistische, wenn er erklärt, «daß das absolut Höllenhafte unserer Existenz, wenn man es genau aufschreibe, das pure Feuilleton ergebe», wenn er erklärt, wer die Gegensätze in ihrer Zuspitzung wahrnehme, könne zwar «jede Menge Kunst produzieren, aber eben dadurch desertiere er aus dem wirklichen Verhältnis und lasse die ändern in der jetzt noch vernichtender gewordenen Banalität zurück».

Zwischen den Zeilen wird etwas gesucht, das an die Stelle des alten Gottes tritt. Alissa spiegelt in ihrem Tagebuch ziemlich direkt die Veränderung des Autorenbewußtseins im Religiösen. In der «Halbzeit» beunruhigte sie der Gedanke an Gott, sprach sie von der Erschöpfung des traditionellen Gottesbildes. Im «Sturz»-Roman führt sie «ihr Innenleben in Wachstum weiter»:

«Gott. Ganz genau die Entsprechung unseres Zustands. Unser weißer Schatten. Gott ist haargenau so groß wie unser jeweiliges Unglück. Daß jemand, obwohl die Bedingungen des Unglücks überhaupt noch nicht abgeschafft sind, Gott für tot erklärte, ist tapfer und dumm. Springt einer mitten im Ozean von Bord, weil er, behauptet er, selber schwimmen könne. Zum Glück will jetzt keiner mehr Gott beweisen. Unsere Not erzeugt ihn von Sekunde zu Sekunde. Das ergibt den Anschein einer Existenz.»

Tatsächlich anwesend also sei unsere Not, die Gott als Anschein einer Existenz erzeuge. Ungelöst aber seien die Bedingungen des menschlichen und gesellschaftlichen Unglücks.

Erledigt erscheint Alissa wie Kristlein wie ihrem Autor Walser Gott, unerledigt der Mensch, das menschliche Unglück.

Max Frisch zog sich in seiner Büchnerpreis-Rede (1958) auf die Formel «kombattante Resignation» zurück. Die Formel und Stimmung des Autors Walser für den abschließenden Kristlein-Roman heißt «aggressive Resignation», Frischs Formel ist, schon von der Sprache her, schweizerisch. Walsers Gefühle sind heftiger. Sie suchen politische Aktivität, kommen aber vorerst von Kunst nicht los. Walser weiß, daß man Ästhetik und Politik bis auf weiteres nicht in seinem Sinn knoten, sondern allenfalls Geknotetes zerschlagen kann. Die Entscheidung des Autors Walser steht noch aus. Eine Seele in Anselm möchte privat genießen, die andere erhebt öffentlichen Anspruch auf Gerechtigkeit, ohne daß sie von der eigenen Ungerechtigkeit lassen will. Das bleibt im Bereich der üblichen Schizophrenie, unserer, des Bürgers. Weiter kamen nur die Heiligen und die Revolutionäre. Kristlein hilft mit, die Räder zu bewegen, verhält sich punktuell schelmisch und bleibt Täter und Opfer seiner Welt. Der Absprung, sinniert Anselm gegen Ende des «Sturzes», «wird aussehen wie eine Art Selbstmord oder Auferstehung». Eine Auferstehung ist es nicht geworden. Wird Walser nach dem Tod Anselms die Auferstehungsgeschichte Josef Georg Gallistls weiterführen? Die romanhafte Demonstration des lebendigen Gallistl steht noch aus. Walser lehnt Bölls «guten Menschen» polemisch ab. Sucht er den «guten Menschen» Brechts? Der ist gescheitert. Also den eigenen? Der Prozeß des Schriftstellers Walser ist noch nicht abgeschlossen. *Paul Konrad Kurz, Unterbaching*

Europas SOG in Genf

Ende April versammelten sich die Sprecher der europäischen Solidaritäts- und Priestergruppen in Genf, eingeladen durch *R. Davezies* (Paris) und *F. Cavadini* (Rom). 14 Gruppen waren vertreten. 43 Leute. Nach längerer Pause war man zusammengekommen, um zu schauen, was aus den andern geworden war, und auch um von der eigenen Lage zu berichten.

Wie bei den früheren Treffen war auch diesmal wieder die Nord-Süd-Kluft sehr deutlich zu erleben. Die sozioökonomische Lage ist eben in den romanischen Ländern anders als bei uns. Nicht, daß es in der BRD, in der Schweiz, in Holland, England oder Österreich keine Unterdrückung gäbe. Beileibe nicht! Doch ist sie bei uns nicht so offensichtlich. Sie ist viel subtiler.

Aus diesem verschiedenen «Sitz im Leben» verstehen sich auch die Unterschiede der Gruppen. Während bei uns am Anfang das Zölibatsproblem, die liturgische Erneuerung usw. ziemlich isoliert im Mittelpunkt der Aktionen standen, war bei den meisten Gruppen in den romanischen Ländern von vornherein ein politisches, soziales Moment mit dabei. Man kann nicht seelenruhig gegen die Zölibatsverpflichtung kämpfen, wenn im Nachbarhaus jemand dahinsieht, weil er sich keinen Arzt leisten kann.

Ein weiterer Unterschied besteht in der Haltung zum Marxismus. Während den meisten Teilnehmern in Genf marxistische Formeln schon völlig selbstverständlich über die Lippen gingen, existiert dazu in unseren Ländern noch weitgehend eine Hemmung. Es scheint, daß das Wort «Kommunismus» im Munde der meisten Franzosen einen andern Geschmack hat als bei uns, wurde uns doch systematisch schon mit der Muttermilch der Antikommunismus eingegeben, und dies gerade auch den Priestern.

Freilich läßt sich unbeschwerter von einem Ideal-Sozialismus träumen, wenn man eine völlig entgegengesetzte Praxis nicht so nahe vor der Tür hat. Denkt nicht jeder Österreicher unwillkürlich sofort an die CSSR, wenn er das Wort hört, an den

Ungarnaufstand, an russische Panzer oder an die russische Besatzung? Assoziiert ein Deutscher nicht sofort mit «Kommunismus» die DDR?

Im Ringen um die Formulierungen fürs gemeinsame Communiqué wurde diese Kluft besonders deutlich. Es fiel den deutschsprachigen Delegationen nicht leicht, verständlich zu machen, daß viele unserer Mitglieder durch den marxistischen Jargon eher abgeschreckt werden. Dieser erinnert sie ja unangenehm an vereinfachende und ideologieträchtige Flugblätter von linken Gruppen, in denen bestimmte Phrasen genauso routinemäßig wiederholt werden wie früher das «Gelobt sei Jesus Christus».

Aber es besteht nicht nur ein Problem der Sprache. «Deine Sprache verrät dich ja», möchte man fast sagen. Unsere Gruppen sind noch lange nicht so politisch und gesellschaftsändernd ausgerichtet wie die romanischen Gruppen. Erst allmählich kommen wir über eine kirchliche Restauration hinaus. Immer mehr Mitglieder erkennen, daß der Marxismus eine wesentliche, zeitgemäße Präzisierung des christlichen Liebesgebotes bringt: nämlich, daß die Ursache für Mißstände nicht nur in der Schuld einzelner, sondern in gesellschaftlichen Strukturen zu suchen ist, und daß daher Liebe immer auch Ablösung unmenschlicher Systeme bedeuten muß.

Aber unsere Gruppen brauchen Zeit. Wir können nicht über den eigenen Schatten springen. Die Welle der Resignation, die wir erleben, macht uns nachdenklich. Sie zeigt uns, daß wir noch immer viel zu viel von «oben» erwartet haben. Daß wir hauptsächlich re-agierten, statt eigenständig und mit Phantasie neue Wege einzuschlagen.

Die Frage, die während der ganzen Tagung im Raume stand, war also: *Politische* oder *christliche* Gruppen? Selbstverständlich sollte das kein Widerspruch sein. Aber während es Teilnehmer gab (zum Beispiel der Vertreter Portugals), die eine «christliche Verbrämung» angesichts der krassen Mißstände und des Versagens der Kirchen für irrelevant hielten, wurde – und das war neu – gerade von italienischer Seite (zum Beispiel *P. Orlando* aus der Gemeinde Oregina in Genua) wie auch von einem Franzosen (*B. Besret* aus der Kommunität von Boquen in der Bretagne) die christliche Motivation besonders betont. Laut wurde die Frage aufgeworfen, wie man heute christlich leben und glauben könne, was Gebet und Sakramente für eine Funktion haben.

Daß die Versammlung hier mitging («politisch, weil christlich»), zeigen das offizielle Communiqué sowie der verabschiedete Text zur Vorbereitung eines größeren Treffens im Herbst (in Lyon), zu dem 600 Teilnehmer erwartet werden.

Auch bezüglich der Ausrichtung der Gruppen schien sich gegen Ende der Tagung ein breiter Consensus abzuzeichnen: Auf Grund ihrer kirchlichen Herkunft sind gerade unsere Gruppen berufen, innerhalb des Kampfes für die Befreiung des Menschen die Sparte Kirche aufzugreifen (hier engagiert sich ohnehin keine der linken Gruppen, andererseits sind sie auch kaum so kompetent wie wir). Und zwar

- durch Einsatz gegen jede innerkirchliche Repression
- und überall dort, wo die Kirche als Hüterin bestehender Mißverhältnisse auftritt,

«ohne selbst weder Partei noch politische Organisation zu sein», wie es in einem Dokument formuliert wurde. Das heißt allerdings nicht, daß die einzelnen Mitglieder nicht in einer Partei oder Gewerkschaft mitarbeiten sollten.

Die österreichische Gruppe fühlt sich durch die Versammlung in ihrem kürzlich eingeschlagenen Weg bestärkt. Wenige Tage zuvor hatte sich die Vollversammlung in Salzburg vorgenommen, ihre Arbeit auch auf politische Tätigkeit auszuweiten.

Genf hatte also zusammengeführt. Emotional war dies allerdings nicht so stark zu spüren. – Lag es an dem, daß man mit gewohnter Selbstverständlichkeit französisch sprach und dem einzelnen kaum Zeit ließ, sich Unverstandenes übersetzen zu lassen? – Lag es an dem, weil man nicht die Zeit fand, gemeinsam still zu werden oder Eucharistie zu feiern? Auch die liebevoll vorbereitete «fête» in einem schönen Kirchenraum im ersten Stock konnte die Atomisierung nicht aufheben. Die typisch linke Krankheit, daß man nicht mehr gelöst feiern kann?

Bedauerlich war, daß außer den «Christen der Bewegung», die die Mühe der Administration auf sich genommen haben, keine einzige Schweizer Gruppe vertreten war.

Trotz allem: Genf hat sein Ziel nicht verfehlt. Wir sind uns wieder einmal begegnet und haben erneut zusammengefunden. Ein Schritt auf dem Weg der SOG Europas. Der nächste Schritt: Lyon. *August Thalhammer, Salzburg*

Theologie der Befreiung im Gespräch

Die Diskussion über die Theologie der Befreiung scheint über den lateinamerikanischen Raum hinaus nun auch in Deutschland intensiver zu werden.¹ Das läßt jedenfalls das rege Interesse an einer Tagung über Theologie der Befreiung in St. Augustin bei Bonn vermuten. Dort versuchte man während einiger Tage (14.–17. Juni) die Theologie der Befreiung selbst zur Sprache kommen zu lassen, mit ihr in ein kritisches Gespräch einzutreten und nach ihrer Relevanz für Deutschland zu fragen. Wie die Veranstalter sagten, hatte man alle Mühe, Vertreter dieser Theologie zu einer Tagung in St. Augustin zu verpflichten; Deutsch ist eben nicht (noch nicht?) die Sprache der Theologie der Befreiung. Immerhin wurde es begrüßt, daß eine erste größere Befreiungstagung in Deutschland überhaupt stattfinden konnte.

Der mit der lateinamerikanischen Szene eng verbundene *Jules Girardi* (Paris) – er war einer der wenigen europäischen Teilnehmer des Treffens «Christen für den Sozialismus» im Frühjahr 1972 in Santiago de Chile – sprach zuerst. Schon die theologischen Randbemerkungen seines philosophischen Referates über «Wahrheit und Praxis» waren als Einstimmung in das qualitativ «Andere» lateinamerikanischer Befreiungstheologie geeignet. Subjekt der Theologie der Befreiung sei nicht der Spezialist, sondern die militante Gemeinschaft. Es sei die Theologie von Christen, die gegen die große kirchliche Mehr-

heit die Grundentscheidung für die unterdrückte Klasse getroffen haben und innerhalb dieses (revolutionären) Engagements ihre Glaubenserfahrungen aufzuarbeiten suchen.

Grundentscheidung – das ist die zentrale Kategorie Girardis, die er auch als Klassenwahl bezeichnet, eine Wahl, die deswegen gerechtfertigt ist, weil sie eine Entscheidung für die Freiheit und Selbstverwirklichung eines jeden ist (und nicht bloß einiger weniger Kapitalisten). Girardi ist sich bewußt, daß diese Wahl die revolutionären Christen gegen die herrschende Mehrheit und auch gegen die herrschende Theologie stellt, jedoch ist diese Entscheidung die einzige Alternative gegen die kapitalistische Welt und ihre theoretischen Systeme (einschließlich aller sich noch so progressiv gebenden Theologie des nordatlantischen Raumes). Damit ist Stellung bezogen auch gegen die politische Theologie westeuropäischer Herkunft. Denn sie gebe sich als Kritik aller Systeme, «bleibe aber dadurch in jener Exterritorialität, die es ihr erlaubt, zu richten, ohne Partei zu sein» (Girardi).

Miguel Manzanera SJ, Diplomvolkswirt und Rechtsanwalt in Bolivien, zurzeit zu theologischen Spezialstudien in Deutschland, dachte in der gleichen Richtung. Auch für ihn kommt die politische Theologie oder die Theologie der Hoffnung als Hilfe für Lateinamerika nicht in Frage. «Diese Theologien der üppigen Länder» betrachtet man heute in Lateinamerika und in der Dritten Welt im allgemeinen als Subprodukt des Kapitalismus, deren Ausfuhr zu einer Verlängerung und Verstärkung des Imperialismus beitragen könnte» (Manzanera). Manzaneras Vortrag «Theologie der Befreiung – Ansatz, Ziel, Methode» bot eine gute Übersicht über Tendenzen dieser lateinamerikanischen Theologie. Theologie der Befreiung ist deswegen nach Manzanera eine verheißungsvolle Sache, weil sich hier die Überwindung europäischer theologischer Engpässe anzukündigen scheint, etwa die Isolierung der Theologie vom Leben der Gesellschaft, die Irrelevanz dogmatischer Aussagen für den Kampf des einzelnen und der Gruppe, der Bruch zwischen Dogmatik und Moral usf. Besonders interessant waren seine Vorschläge, aus der Perspektive der Befreiungstheologie den Zusammenhang von Liebe und Klassenkampf zu bedenken:

1. Den Feind zu erkennen und gegen ihn zu kämpfen ist auch ein evangelisches Gebot, nämlich das der geistlichen Unterscheidung und der radikalen Bekämpfung des Bösen und der Bösen.
2. Nachdem der Feind als die unterdrückende Klasse und Struktur erkannt ist, soll man auch im Licht des Geistes und in der Prüfung der Liebe eine christliche Entscheidung treffen.
3. Die Christen sollen immer bereit sein zur Versöhnung und Vergebung, aber unter der Bedingung der Bekehrung des Unterdrückers, womit aber in der gegenwärtigen strukturellen Situation nicht zu rechnen ist.

¹ Vgl. «Orientierung» 1973, Nr. 1, S. 2 ff.

GLAUBEN HEUTE

Katholischer Glaubenskurs (KGK)

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

Abendkurse in Aarau, Bern, Fribourg, Glarus, Pfäffikon SZ, Seewen SZ, St. Gallen, Zürich sowie Fernkurs.

Beginn des Kurses 1973/75: Oktober 1973.

Anmeldeschluß für beide Kurse: 15. September 1973.

Prospekte, Auskünfte und Anmeldungen:

Theologische Kurse für Laien (TKL)

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

Abendkurse in Zürich und Luzern sowie Fernkurs.

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

Sekretariat TKL/KGK, Postfach 280, 8032 Zürich
Neptunstraße 38, Telefon (01) 47 96 86

4. Die resignierte Haltung, die Wange hinzuhalten, ist von einzelnen anwendbar, aber schwieriger dort, wo die Rede von einem Konflikt zwischen Klassen ist. Die solidarische Liebe treibt dazu, nach wirksamen Lösungen zu suchen, um die ungerechte Unterdrückung unschuldiger Nächster abzuschaffen. Besonders beeindruckend war der Vortrag von *Hans Füllenbach SVD*, Fundamentaltheologe in Tagaytay bei Manila, nicht nur weil man hier zum erstenmal einer philippinischen Variante der Befreiungstheologie begegnete, sondern weil ein Mann sprach, der selbst an vorderster Front kämpft und aus der Praxis heraus Theologie zu machen sucht. Mit einigen philippinischen Theologen wie *P. A. Arevalo*, *P. de la Costa*, *P. Abisamis* ist er dabei, eine der philippinischen Situation angemessene Theologie der Befreiung zu konzipieren. Füllenbach ist sich bewußt, daß «bisher nur fragmentarische Ansätze da sind, Versuche, oft nicht einmal theologisch zu Ende gedacht». Es finde sich selten gedruckte Literatur. Das meiste seien vervielfältigte Vorlesungen oder Konferenzen, die man weiterreiche und häufig als Textbücher benutze. Einig ist sich Füllenbach mit lateinamerikanischen Befreiungstheologen, daß zu Beginn der theologischen Arbeit eine gründliche, wissenschaftliche Analyse der Situation der Gesellschaft stehen müsse. Dann stelle sich die Frage: «Bin ich bereit, mein Christsein von der analysierten Situation her zu verstehen? Das ist wohl die Frage, da sich die Theologie der Befreiung bewußt nicht als Stubentheologie verstehen will, sondern als eine Theologie des Handelns.» Im Gegensatz zu lateinamerikanischen Entwürfen hielten sich die Befreiungstheologen der Philippinen stärker noch an das Denken der «offiziellen» Kirche. Dabei seien ihre Antworten vorsichtiger ausgefallen als die ihrer südamerikanischen Kollegen.

Europäische Reaktion

Von seiten der neutestamentlichen Exegese und der Systematik versuchten *Karl Kertelge* (Trier) und *Hans Waldenfels* (Düsseldorf/Frankfurt) erste Stellungnahmen zu Äußerungen der Theologie der Befreiung aus dem Horizont europäischer Theologie. Dabei zeigte sich als Basisproblem die mit der Sprachendifferenz gegebene Schwierigkeit. Nur wenig Befreiungsliteratur ist in deutscher Sprache zugänglich, was kaum zu kritischen Stellungnahmen ausreicht. Daß so wenige Übersetzungen zur Verfügung stehen, ist sicher nicht nur auf verlegerische oder drucktechnische Schwierigkeiten zurückzuführen.

Wenn auch Kertelges Ausführungen von Girardi als Ausdruck «herrschender» Theologie kritisiert wurden, zeigten sie doch mindestens das Bemühen, besonders am Beispiel des historischen Jesu, Anregungen für eine befreiende Praxis zu geben.

Diskussion

Abtreibung

Wenn ich als Arzt die kommende Zeit recht sehe, glaube ich, daß sich die Theologen mit einem weiteren «heißen Eisen» auseinandersetzen müssen.

Die medizinische Forschung beschäftigt sich seit einigen Jahren mit einer neuen genetischen Familienplanung. Es handelt sich dabei nicht um konventionelle Verhütungsmaßnahmen der Schwangerschaft, sondern um eine Untersuchungsmethode in einer postkonzeptionellen Periode, nämlich um die pränatale Zytogenetik und um die pränatale Geschlechtsbestimmung.

Um den dritten Schwangerschaftsmonat herum läßt sich heute mit einer genetischen Untersuchung des Fruchtwassers das Geschlecht des Fetus bestimmen und, was noch wichtiger ist, man kann mit dieser Methode eine eventuell vorliegende,

Die Dämonenaustreibungen wurden als befreiende Taten dargestellt – zugleich als Zeichen der Gottesherrschaft; hingewiesen wurde auf die Unbekümmertheit Jesu im Umgang mit dem Gesetz um der Menschen willen. Fraglich bleibt, ob damit nicht für lateinamerikanische Exegeten Selbstverständliches gesagt wurde, manch einer hätte sich lieber eine Auseinandersetzung mit der Exodus-Theologie dortiger Exegeten gewünscht.

Hans Waldenfels SJ hatte gewisse Sympathien für die Theologie der Befreiung, insofern hier der Erlösungsgedanke wieder zu praktischer Relevanz gelange und durch die Verbindung mit empirischen Sozialanalysen aus der innertheologischen Problemstellung herausgeführt werde. Grundsätzlich sei die Vermehrung von Freiheit eine christliche Aufgabe, ja im Blick auf Jesus sei schöpferischer Ungehorsam um der Freiheit der Menschen willen notwendig. Von jüngsten Äußerungen von Metz und Moltmann herkommend hatte Waldenfels jedoch Bedenken, den im neuzeitlichen Emanzipationszusammenhang stehenden Begriff Befreiung mit Erlösung zu identifizieren. Dem Optimismus mancher Befreiungstheologen hielt er entgegen, daß Revolutionsgeschichte zu neuer Unterdrückungsgeschichte ausarte, daß Emanzipationsgeschichte neue Leidensgeschichte entstehen lasse. Waldenfels' Anfrage an die Befreiungstheologen: «Wird hier nicht in gewissem Sinn auf naive Weise christlich abgesegnet, was vielleicht doch insofern nicht christlich werden kann, als es jeden Widerspruch von vornherein ausschließt? Erweist sich das Politische wirklich, wie Scannone meint, als eine jede menschliche Tätigkeit umfassende Dimension? Ist Revolution zu bejahen, wo sie im angestrebten Bruch mit der geschichtlich bedingten Abhängigkeit in all ihren Dimensionen besteht, auch wenn eine schöpferische Öffnung zu einem Menschen, einer Gesellschaft und Kultur in qualitativ neuer Form hinzukommt?»

Die Diskussionen zeigten, welch große Anstrengung des Verstehenswillens gerade auch von Europäern aufzubieten ist. Die Angst, die eigene gesicherte theologische Position zu verlieren, schwächte oft genug die Hörbereitschaft. Offen bleibt die Frage, ob wir in einer relativ gesicherten Situation in Westeuropa überhaupt die Theologie der Befreiung adäquat verstehen können. Kann einer, der nicht kämpft auf seiten der Unterdrückten, Theologie der Befreiung überhaupt nachvollziehen? Allein durch Theorie kann Theologie der Befreiung sicher nicht in Deutschland eingepflanzt werden, vielmehr muß man auf der Suche nach einer Theologie der Befreiung für Deutschland nach militanten christlichen Gemeinschaften suchen, die vielleicht nach längerem Kampf darlegen können, wie es um ihre Glaubenserfahrung bestellt ist.

Christian Modehn, St. Augustin bei Bonn

vererbte Mißbildung oder einen lebensbedrohenden angeborenen Enzymdefekt, der den Tod oder eine künftige Idiotie des Kindes zur Folge hat, mit einiger Wahrscheinlichkeit – in einzelnen Fällen mit Sicherheit – feststellen.

Die häufigste Form einer Mißbildung ist die mongoloide Idiotie. Mit Hilfe der Zytogenetik, der Chromosomenanalyse der Amnionflüssigkeit läßt sich die Diagnose in utero feststellen, denn diese Mißbildungen zeigen eine typische Chromosomenanomalie.

Relativ neu und überraschend ist nun die allgemeine Feststellung, daß die Natur selbst ihre Fehler zu beseitigen respektive durch Spontanaborte zu eliminieren versucht. Nach den vorliegenden Forschungsergebnissen gelingt es der Natur, in zirka 70 % die Mißbildungen auf diese Weise zu eliminieren, offenbar durch eine natürliche Selektion. Die Natur hat eine Tendenz, minderwertige Nachkommen frühzeitig zu eliminieren. Man spricht hier von einem Fehler in der Kernanlage, von einem fehlerhaft

programmierten Chromosomenteil, der schon bei der Befruchtung oder bei den ersten Kernteilungen entsteht.

Wenn nun 70% solcher Fehlanlagen von der Natur durch Spontanaborte beseitigt werden, so scheint offenbar ein biologisches Grundgesetz zu bestehen, das Programmfehler selbst korrigieren will.

Meine Frage an den Theologen lautet nun, ob die Ansicht vertreten werden könnte, der Natur sei mit unserem von Gott gegebenen Verstand bei dieser Selektion behilflich zu sein, das heißt die Tendenz sei zu unterstützen, die restlichen 30% der Mißbildungen durch einen artifiziellen Abort zu eliminieren?

Muß das biologische Denken und Handeln unbedingt mit den theologischen Ansichten in Widerspruch stehen? Aus der Geschichte sind ja genügend Beispiele bekannt, wo die Kirche naturwissenschaftliche Gesetze falsch interpretiert hat.

Die pränatale Chromosomenanalyse wird heute schon in vielen Universitätskliniken (auch in der Schweiz) bei streng indizierten Fällen vorgenommen und dementsprechend werden prophylaktisch-therapeutische Maßnahmen getroffen.

Ist es noch zu früh, solche Fragen in der «Orientierung» zur Diskussion zu stellen?

Dr. med. E. Villiger, Baden

Produktion und Umwelt

In dem Interview («Orientierung» 1973, S. 117) bezüglich Wirtschaftswachstum und Umweltprobleme meint Prof. Hans Christian Binswanger: «Die Produktion kreiert daher, stofflich gesehen, nichts Neues, sondern transformiert die Rohstoffe in Waren, und der Konsum vernichtet nichts, sondern transformiert die Waren in Abfall.»

Diese Feststellung mag wirtschafts-theoretisch interessant sein. Religiös dürfte sie tröstlich sein (Schöpfer-Modell). Stofflich ist sie aber sehr abstrakt, und ökologisch könnte sie gefährlich sein.

Eine zeitgemäße Diskussion muß davon ausgehen, daß bei der Produktion Neues tatsächlich entsteht, stofflich gesehen. Hier ein paar Vorschläge zu empirischer Begründung.

Die atomare Ebene: Durch die «Produktion» wird die Gesamtmasse instabiler Teile der Elemente (Radioisotope) erheblich vermehrt. Teilchen der Rohstoffe ändern sich also in ihrer innersten Beschaffenheit. Hieraus resultieren Transformationen verschiedener Art, materienmäßige und energetische. Ein Beispiel ist Radioaktivität: Strahlungen korpuskulärer und elektromagnetischer Art. Einige von diesen, besonders alpha, sind als Zerstörer von Protoplasma bekannt.

Die molekulare Ebene: Die sogenannte organische Natur ist evolutionsgeschichtlich eine Produktion von a) neuen und b) zahlreicheren Verbindungen der Grundstoffe. Unser Verständnis ist mit einem neuen Aspekt bereichert worden: Für jede komplexere (Molekül-)Verbindung in der organischen Natur gibt es wahrscheinlich eine entsprechende Matrize (Enzym) zum ent-Schalten derselben (das eigentliche Recycling).

Viele vom Menschen fabrizierten Verbindungen sind neu: strukturell gab es sie noch nie, sie sind oft viel komplexer, und ihre ent-Schaltung ist nirgends vorgesehen. Das Vorhandensein solcher Verbindungen widerspricht somit einem evolutionären Hauptprinzip: dem Aufbau trophischer Strukturen.

Die bio-energetische Ebene: Was der Mensch auch produziert, so ist der Energie-Input nur durch die Produktivität der Biomasse zugänglich. In jedem produktiven Augenblick ist nur ein winziger Teil der Produktion abiotisch. Damit der Mensch einen Tag arbeiten kann, braucht er etwa 1/2 kg Dorsch. Zur Herstellung von 1/2 kg Dorsch sind ganze 50 000 kg Plankton

notwendig. Noch ungleicher dürfte das Verhältnis zwischen maschineller Produktion und biotischer Produktion hinter dem Energie-Input sein. Was eine Maschine auch leistet, so ist der Energie-Bedarf zu ihrer Herstellung und dem Betrieb von einer enormen biotischen Produktion abhängig.

Weil Energie in Protoplasma gespeichert wird, und weil die Biosphäre sie durch Hunderte von Jahrtausenden speicherte, steht dem Industriemenschen viel Treibstoff zur Verfügung. Er zehrt vom Lager der Vergangenheit.

Die ökologische Ebene: Biotische Produktion (Stoffe) und Produktivität (Vermehrung) sind als ein Netz von Zyklen der Grundstoffe zu verstehen. Diese entstanden durch die Lebensbedingungen und Notwendigkeiten der Biomasse, und sie werden dadurch aufrechterhalten. Alle Biome (Ökosysteme) entwickeln sich in einer Richtung: zu maximaler Vielfalt und optimaler Entfaltung der einzelnen Spezies. Die Entfaltung verläuft innerhalb von verschiedenen Begrenzungen, deren Summe die sogenannte ökologische Nische der einzelnen Spezies ist.

Dies bedeutet, daß jede von der Biomasse hergestellte Molekülverbindung als ein Ergebnis bestimmter Notwendigkeiten (Nahrung, Abwehr) entstanden ist. Daher kann jedes System mit seinen Stoffen «fertig werden». Es bedeutet auch, daß jeder Stoff, der zufällig in die Materie kommt, einen komplizierten Prozeß hervorrufen muß: die Adaption. Adaption bedeutet u. a. eine Änderung des genetischen Materials der betroffenen Spezies.

Durch seine Produktion schafft der Mensch neue Stoffe, die die Struktur der lebenden Materie ändern. Von dieser Materie ist er selbst ein Teil, und seine Nische ist von der Lebensentfaltung vieler Spezies definiert und begrenzt. Es ist anzunehmen, daß die Primärproduktion der Biomasse durch die Produktion des Industriemenschen erheblich beeinflußt wird. Eine Herabsetzung der Primärproduktion ist auch anzunehmen. (Etwa die Minderung der photosynthetischen Kapazität des Planktons durch chlorierte Hydrocarbone.) Daß der Mensch die Bedeutung ungestörter gegenwärtiger Primärproduktion verstanden hat, scheint nicht der Fall zu sein.

Guri Refsnes, Oslo

Zuschrift

Zu «Heinrich Heine» (Orientierung 1973, S. 85 f.)

Wenn der Poet «unter dem Gesichtspunkt seines Glaubens» und in einer Erlösungssehnsucht betrachtet wird, läßt das Porträt wohl noch einige weitere Pinselfrichen zu. In der bestehenden Dialektik von Leben und Tod versucht Heine Klarheit in die ihn bewegenden Motive zu bringen, wobei er die Bezeichnung «Hellenentum» für den lebensbejahenden Sensualismus und «Nazarenentum» für den dem Tode zugewandten jüdisch-christlichen Spiritualismus prägt, eine Formel, die Thomas Mann das Beste nennt, was Heines Denken hervorgebracht habe. Allerdings weist Cuno Ch. Lehmann auf die Fragwürdigkeit derselben besonders in bezug auf Heines späteres Leben und sein Sterben hin.¹ In einem Leben, in dem sich Verstand und Gefühl widersprechen, kann Heines Stellung wohl am ehesten als ein «ständiges Auf-der-Schwelle-Sein» bezeichnet werden. So nennt Wilhelm Raabe ihn einen «semitschen Hellenen». Hellenen - und - Nazarenentum: Wie in der Geschichte der Menschheit, so auch in Heines gegensätzlichem Denken und Fühlen besteht «jene Feindschaft, die seit achtzehn Jahrhunderten zwischen zwei ganz heterogenen Weltanschauungen waltet ... ja schon seit achtzehn Jahrhunderten dauert der Groll zwischen Jerusalem und Athen, zwischen dem heiligen Grab und der Wiege der Kunst, zwischen dem Leben im Geiste und dem Geist im Leben ...»² Als Verfechter des Sensualismus will Heine sich im Geiste eines Hellenentums, das keine Gegenwart, nur Erinnerung einerseits, eine Ahnung eines Möglichen andererseits ist, verstanden wissen: der Mensch, der aus allumfassendem pantheistischem Gefühl den Deismus in parodistischem Ausfall verspottet:

Droben in dem Sternenzelte,
Auf dem goldnen Herrscherstuhl,
Weltregierend, majestätisch,
Sitzt ein kolossaler Eisbär.³

Dieser Mensch ist auch die leidende Kreatur, die selbst da Züge des Nazareners⁴ trägt, wo sie sich selbst melancholisch ironisiert wie in der «Gedächtnisfeier»:

Keine Messe wird man singen,
Keinen Kadosch wird man sagen,
Nichts gesagt und nichts gesungen
Wird an meinen Sterbetagen.⁵

Die heidnische Sinnlichkeit dessen, der alle Freuden bei Frau Venus genießt, und das Ungesättigte, das nie zur Befriedigung kommen kann und alle Gefühle sich in Sehnsucht verwandeln läßt, nimmt Gestalt an in der Person des «Tannhäuser», eines der bedeutendsten Gedichte Heines, das hier wie eine Parodie der Legende des Tannhäusers aufgefaßt werden kann. Den Widersprüchen seiner Existenz entspricht die Zwiespältigkeit seines Wesens. Der Tod ist im Kern des Lebens; ein tiefes Mißtrauen ist spürbar gegen alles, was das Leben verspricht. Der Beginn ist ein Anruf an die «guten Christen», eine Warnung an die Seelen:

Ihr guten Christen laßt euch nicht
Von Satans List umgarnen.
Ich sing' euch das Tannhäuserlied
Um eure Seelen zu warnen.

Klang und Ausdruck machen es unmöglich, Satans List ernst zu nehmen. Der Bitte um Urlaub hält Frau Venus ihm das Bild der Süße des Lebens mit ihr entgegen:

... hab' ich nicht mit Rosen dir
tagtäglich das Haupt bekränzet?

Doch Tannhäusers Entgegnung ist der Ausdruck seines Überdrusses:

Frau Venus, meine schöne Frau,
Von süßem Wein und Küssen
Ist meine Seele geworden krank;
Ich schmachte nach Bitternissen.

Hier findet die Absage an den Lebensgenuß, die Heine doch für die gefährlichste Seite des Nazarenertums ansah, einen Ausdruck so tiefen Grauens, wie dies kaum in der deutschen Romantik zu finden ist.

Die für Heine so bezeichnende Antinomie Antike – Mittelalter, der die Dialektik Weltkindschaft – Gottesehnsucht entspricht, ist hingegen das Wesentliche. Hier treffen die romantische Tradition und der Zweifel an allem Überlieferten, die dem 19. Jahrhundert eigen sind, aufeinander.

Zu Rom, zu Rom, in der heiligen Stadt,
Da singt es und klingelt und läutet,
Da zieht einher die Prozession,
Der Papst in der Mitte schreitet.

Hinter all dem Klingeln und Läuten wird eine Sehnsucht spürbar, bei all diesem Aufwand ein Stück Ewigkeit zu finden, hinter dem Papst die ver-

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Raymund Schwager, Karl Weber, Ladislaus Boros, Jakob David, Albert Ebnetter, 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 160.— / FF 35.— / Lit. 4300.— / US \$ 8.—

Halbjahresabonnement: Fr. 12.50 / Ausland: sFr. 14.— / DM 12.50 / öS 85.—

Studenten-Abonnement: Schweiz Fr. 13.50 / Ausland: sFr. 15.— / DM 13.50 / öS 95.— / Lit. 2600.—

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.—

zehende Güte Gottes. Doch statt einer reuevollen Beichte bringen Tannhäusers Lippen einen Hymnus auf Frau Venus hervor.

Die Romantik durchlief den Weg, der im Bereich der Psychologie seinen Anfang nahm und in die Metaphysik mündete – «Heine parcourt le chemin inverse» für Albert Béguin, aber ohne dabei einer geraden Linie zu folgen, wie dieser meinen könnte, er hat aber zweifellos recht, wenn er ausführt: «... qu'il est significatif que l'existence de ce poète s'achève sur une solution qui sans donner réponse à aucune interrogation essentielle – n'a de valeur qu'individuelle et subjective.»⁶ Die Lösung für Heine war die «Rückkehr zu einem persönlichen Gott», die er etwas spöttisch eine «Rückkehr zu dem alten Aberglauben» nennt,⁷ zu einem Gott, der an keine Kirche oder Synagoge gebunden war, sondern im eigentlichen Sinn *sein* Gott, Heines Gott war. «Ja, ich bin zurückgekehrt zu Gott, wie der verlorene Sohn, nachdem ich lange Zeit bei den Hegelianern die Schweine gehütet.»⁸

Vera Deblüé, Zürich

¹ C. Lehrmann, Heinrich Heine, Kämpfer und Dichter, Francke-Verlag, Bern 1957.

² H. Heine, Shakespeares Mädchen und Frauen, Band X–XII.

³ H. Heine, Atta Troll (Parodie zu Schillers «Brüder, überm Sternenzelt muß ein guter Vater wohnen»).

⁴ H. Heine, Die Stadt Lucca, Kap. VI.

⁵ H. Heine, Romanzero, Lamentationen, «Gedächtnisfeier».

⁶ Albert Béguin, «L'âme romantique et le rêve», Libr. José Corti, 1960.

⁷ H. Heine, Nachwort zum Romanzero. — ⁸ Ebd.

INTERKO-REISEN HERBST 1973

Biblisch-archäologische und landeskundliche Studienreisen unter wissenschaftlicher Führung

für anspruchsvolle, interessierte Menschen, die in der Gemeinschaft Gleichgesinnter das Außerordentliche suchen.

Heiliges Land (Israel und Sinai)

(88. und 89. Wiederholung)

vom 30. September bis 18. Oktober: 19 Tage, Israel und Sinai. Wissenschaftliche Leitung: Univ.-Prof. Dr. Hans Wildberger, Zürich (es sind nur noch wenige Plätze verfügbar).

Vom 6. bis 22. Oktober: 17 Tage, Israel-Reise von den Quellen des Jordan am Hermon bis Eilat am Roten Meer.

Wissenschaftliche Leitung: Prof. lic. theol. und lic. rer. bibl. Georg Schelbert, Luzern und Fribourg.

Äthiopien

Faszinierende Studienreise in das Land des «Löwen von Juda», in die Geschichte einer über 3000 Jahre alten Kultur, mit einer reichen christlichen Tradition inmitten des heidnischen Afrika.

5. Wiederholung vom 21. September bis 7. Oktober (17 Tage). Wissenschaftliche Leitung: Dr. Walter W. Müller, Universität Tübingen.

Algerien und Tunesien: das Afrika der römischen Antike

Eine Studienreise in die Kulturgeschichte des antiken Rom und des frühen Christentums in Nordafrika.

Vom 5. bis 21. Oktober (17 Tage).

Wissenschaftliche Leitung: Univ.-Prof. Dr. Peter Stockmeier, München.

Für 1974, das zwanzigste Jahr unserer Tätigkeit, sind in Vorbereitung

(Flugpauschalreisen mit Kursflugzeugen):

Fünf Studienreisen ins Heilige Land (Israel)

von 14, 17 und 19 Tagen (letztere mit Sinai). Reisebeginn: 8., 15. und 22. April, 30. September und 6. Oktober.

Drei Reisen auf den Spuren des Apostels Paulus:

Türkei (4. bis 20. April), *Griechenland* (4. bis 20. April), *Malta-Sizilien-Neapel-Rom* (3. bis 20. April).

Studienreise in die *Ost-Türkei* (16. September bis 6. Oktober), nach *Ägypten* mit Nilkreuzfahrt (1: 21. Febr. bis 7. März, 2: 14. bis 28. März), nach *Äthiopien* (21. September bis 6. Oktober), nach *Persien* (29. September bis 13. Oktober), nach *Indien und Nepal* (vom 20. Dezember 1974 bis 12. Januar 1975).

Interessenten erhalten nähere Auskunft, Detailprogramme und Anmeldeformulare von

INTERKO

Geschäftsstelle Eugen Vogt, Postfach 616, CH-6002 Luzern
Telefon (041) 36 55 38

Die Reisen stehen unter dem Protektorat des Interkonfessionellen Komitees für biblische Studienreisen (gegründet 1953).