



ICH HABE IHNEN etwas Wichtiges mitzuteilen, sagte der Päpstliche Nuntius, Bischof Gerald Patrick O'Hara, als ihn der Bukarester Dompfarrer Schubert – von argwöhnischen Sicherheitspolizisten beschattet – am 30. Juni 1950 aufsuchte. Der Nuntius blickte auf die Uhr: «Noch heute abend, sagen wir: in zwei Stunden, werde ich Ihnen die Bischofsweihe erteilen.»

Schubert erbleichte: «Aber Exzellenz! Schon meine Ernennung zum Apostolischen Administrator von Bukarest im Mai wurde mit der Regierung nicht vereinbart; wenn jetzt die Behörden von der Bischofsweihe erfahren – und es kann ihnen nicht verborgen bleiben! –, komme ich ins Gefängnis!»

daß nämlich anderswo, in Polen, in Ungarn Kompromisse versucht wurden! Hätte mir der Heilige Vater nur ein kleines Zeichen gegeben!» sagte Schubert bitter.

Bischof Schubert ist am 4. April 1969 in München gestorben und in der Frauenkirche begraben worden. Todkrank erst durfte er Anfang 1969 Rumänien verlassen. Am 8. Februar kam er nach Rom. Zwei Wochen wartete er, bis ihn Paul VI. umarmte – jener Papst, der als Monsignore Montini Anfang der fünfziger Jahre «Prostaatssekretär für die Ordentlichen Angelegenheiten der Kirche» geworden war. Wie wenige andere kannte Montini die Versäumnisse, durch die Pius XII. den osteuro-

Ein Bischof, der nie im Verzeichnis stand

Der Nuntius, ein handfester amerikanischer Bischof, den man direkt aus seiner Diözese Savannah (Georgia) ins ferne Rumänien versetzt hatte, schaute den Dompfarrer verwundert an; dann sagte er, um einen feierlichen Tonfall bemüht: «Dann gehen Sie eben als Bischof ins Gefängnis – die Kirche braucht überall Glaubenszeugen!»...

Schon eine Woche später reiste O'Hara, von der Presse als «geistlich verkleideter Spion» beschimpft, jedoch dank diplomatischer Immunität ganz unbehelligt, für immer aus Rumänien ab...

Joseph Schubert jedoch, der Standhafte, den man sinnlos (auch für die Seelsorge ganz nutzlos) einer dreizehnjährigen Gefängnishaft aussetzte, ohne jemals etwas für seine Befreiung zu unternehmen, konnte – man begreift es – am Ende die Welt und seine Kirche nicht mehr verstehen...

«Hätte ich gewußt, was ich heute weiß,

päischen Katholizismus in eine Sackgasse geraten ließ, die den Stalinisten das Spiel nur allzu leicht gemacht hat. «Die einzige von Rom anerkannte Haltung ist die von Monsignore Schubert», schrieb Domenico Tardini (der Sekretär für Außerordentliche Angelegenheiten im Staatssekretariat) noch am 10. Mai 1951 den zweifelnden Bukarester Domkapitularen, als Schubert schon drei Monate im Gefängnis saß und kein anderer rumänischer Bischof mehr in Freiheit war. Jene «Haltung» – ehrenwert und gehorsam – hat freilich auch jenen im Westen, die mit frommem Schauer von der «Schweigenden Kirche im Osten» sprachen, ein Alibi ihrer eigenen politischen Bequemlichkeit geliefert...

Frei zusammengefügte Auszüge aus H. J. Stehle «Die Ostpolitik des Vatikans», «Der Fall Schubert und Rumäniens Tragödie». S. 291–296; vgl. die eingehende Besprechung Seite 135 ff. dieser Ausgabe.

Länderbericht

Südafrikas Zukunft (2): Eine Bresche der Hoffnung – Brennpunkte der Bewußtseinsveränderung – Die Rolle von Sport und Unterhaltung – Weißes Publikum applaudiert schwarzen Akteuren – Bessere Evangelisation als in den meisten Kirchen – Eine neue Generation – Die in gegenseitiger Rivalität der Kirchen vergehenden Jahrhunderte – Um die Vermeidung einer gewaltsamen Lösung – Jetzt muß der Sensibilisierungsprozeß unter den Weißen Priorität erhalten. *Erzbischof Denis Hurley, Durban*

Zeitgeschichte

Dreimal vatikanische Ostpolitik: Die Werke von Renate Riemeck, Eduard Winter und Hansjakob Stehle – Tausendjährige Geschichte vatikanischer Politik in kommunistischer Sicht: 1. Durch Kirchenunion Machtausdehnung auf Rußland, 2. Ignorierung und Anfeindung des sozialistischen Staates – In der Darstellung Stehles: Ein komplexer und bitterer Lernprozeß – Hypotheken der Vergangenheit – Polnisch mit katholisch, russisch mit orthodox gleichgesetzt – Nach der Oktoberrevolution zuerst noch pastorale Sicht wie zuvor – Nachdem Bolschewismus sich behauptete, begann der «Gebetsfeldzug» – Prinzipielle Härte gegenüber Kommunismus, pastorale Rücksicht gegenüber Nationalsozialismus – Die Phase des Kalten Krieges – Geheime Bischöfe, dem Gefängnis geweiht – d'Herbigny in Rußland, Schubert in Rumänien (vgl. nebenstehende Titelstory) – Neue Ostpolitik: Wahl des kleineren Übels. *Robert Holz*

Politische Ethik

Der denkerische Ansatz von Ivan Illich: Es geht um die Selbstbestimmung des Menschen in allen Lebensbereichen – Durch den Glauben an die Produktivität ist der Mensch zum Objekt seiner selbstgeschaffenen Einrichtungen geworden – Die Ideologie des industriellen Systems – Ihre Wurzeln im Wachstumsprozeß – Unterjochung des Produzenten und Süchtigkeit des Konsumenten – Das Auto als Beispiel für die «Schwellenwerte» – Wir brauchen konviviale Werkzeuge, die den persönlichen Aktionsradius erweitern – Überprogrammierung des Menschen droht die Erde in einen gigantischen Dienstleistungsbetrieb zu verwandeln – Illich versus «Club of Rome» – Des Menschen Recht auf Tradition und auf Politik – Hemmnisse einer politischen Umkehr: Vergötzung der Wissenschaft, Korruption der Alltagssprache, Verfall der formalen Rechtsstrukturen – Zukunftschancen. *Marguerite Hedin, Düsseldorf*

Christologie

Zu Walter Kaspers «Jesus der Christus»: Christologie und Anthropologie: Auseinandersetzung mit Karl Rahner – Jesus, der eschatologische Gesandte – Seine Funktion offenbart sein Wesen – Was heißt aber «Gottes eschatologisches Handeln»? *Raymund Schwager*

SÜDAFRIKAS ZUKUNFT (II): EINE BRESCHEN DER HOFFNUNG

Nach der düsteren Darstellung der Apartheid-Situation mit Gruppeninstinkt der Weißen auf der einen, der Diskriminierung der Schwarzen und der gesamt afrikanischen Befreiungsbewegung auf der andern Seite (vgl. Teil I in der letzten Nummer, Seite 124 ff.) sucht der Autor nunmehr nach Einbruchstellen eines veränderten Bewußtseins. (Dabei wäre ergänzend auf seine eigenen Bemühungen hinzuweisen. Als Weißer in Kapstadt geboren, ist Denis Hurley als Erzbischof von Durban immer wieder für die Anliegen und Rechte der schwarzen Bevölkerung eingetreten, deren Zukunft er vor allem in der Arbeiter- und Gewerkschaftsbewegung sah [Orientierung 1973/22, Seite 246]. Neuerdings geht seine Diözese daran, Gruppen von Gläubigen auszubilden, die sich der Förderung von Gerechtigkeit und Versöhnung widmen. Die Gruppen werden aus Weißen und Schwarzen bestehen und im Auftrag der Diözesan-Sektion von «Iustitia et pax» arbeiten, wie es kürzlich bei einer Begegnung mit Vertretern der Pfarreien und der Laienorganisationen beschlossen wurde.) Seine Sorge um Südafrikas Zukunft äußerte der Erzbischof in einem Vortrag auf dem «Roma-Campus» der Universität von Botswana, Sesotho und Swasiland. Die gekürzte Fassung, deren wir uns bedient haben, erschien in der englischen Wochenzeitung *The Tablet* (29. 3. 15. 4. 1975). Die Übersetzung besorgte Karl Weber. (Red.)

Eine Bresche der Hoffnung

Als Brennpunkte eines wachenden Bewußtseins im weißen Südafrika würde ich aufzählen: 1. einen großen und wachsenden Teil der Presse, sowohl die in englisch wie die in afrikaans gedruckte; 2. ein wichtiges Segment der Kirche, geführt durch den Südafrikanischen Rat der Kirchen, das *Christian Institute* und die von ihm unterstützten Projekte, wie SPROCAS und was daraus folgte; 3. die Universitäten englischer Sprache; 4. das *South African Institute of Race Relations* – ein zuverlässiger Leuchtturm von klarem und weitem Denken; 5. die *Progressive Party* und der Reformflügel der *United Party*; 6. einige Gewerkschaftler und 7. Teile der Unterhaltungs- und Sportwelt.

Die Unterhaltung und der Sport sind wichtig, weil sie an die Leute, an die Massen von Menschen herankommen, und zwar in einer Weise, wie weder die Presse, noch die Kanzel, die Universität oder ein Institut sie erreichen kann. *Peter Hain* ist keine populäre Gestalt in Südafrika, aber wenn wir es je zustandebringen, unser Problem ohne zu großes Blutbad zu lösen, dann werden wir ihm Denkmäler setzen und Rugby-Stadien nach seinem Namen nennen. Die Unterhaltungswelt ist auch wichtig. Kürzlich sah ich eine jener schwarzen Musik- und Tanz-Vorführungen, die sich derzeit in der Republik so populär erweisen. Ich fand sie herrlich. Sie hatte außergewöhnliche Vitalität und eine Qualität der Darbietung, die meine Erwartung übertraf. In echt südafrikanischem Stil wurde die Apartheid strikt beachtet. Die Zuschauer waren alle weiß, und auf der Bühne war jeder schwarz. Die schwarze Überschwenglichkeit wälzte sich über die weißen Zuschauer, entzückte sie und fesselte sie. Als es vorüber war, hatte ich Lust auf den Sitz zu stehen und zu applaudieren. Es mögen wohl 2000 weiße Zuschauer anwesend gewesen sein, und Nacht für Nacht wurde vor vollem Haus gespielt. Ich beglückwünschte den Produzenten, den Direktor und die Spieler. In Sachen Rassenbeziehung leisten sie bessere Evangelisation als die meisten Kirchen von heute.

Einige Leser werden vielleicht die zur Belustigung der Weißen auf der Bühne umherspringenden Schwarzen als einen Ausverkauf im schlechtesten Sinn des Wortes betrachten. Ich verstehe und respektiere die Gefühle solcher Leute; aber solche Gefühle wären nur dann völlig richtig, wenn die einzig annehmbare Lösung Gewalt wäre. Die schwarzen Künstler und die südafrikanischen Bühnen leisten einen speziellen Beitrag zu einer möglichen gewaltlosen Lösung; denn weiße Leute können an ihnen nicht so große Freude haben, ohne anzufangen, sie ein wenig zu lieben.

Eine neue Generation

Über all diesen Zentren des Bewußtseins und Teilbeiträgen zur Veränderung steht die Tatsache, daß eine ganze, neue Generation in den letzten zwanzig Jahren herangewachsen ist.

Südafrikas Weiße unter vierzig sind für eine Änderung viel offener als jene über vierzig. Der Grund liegt nicht nur im allgemeinen Phänomen, daß die Jugend Änderung wünscht und das Alter im Vertrauten Behaglichkeit sucht, sondern er liegt auch darin, daß jene Weißen, die seit Ende der fünfziger Jahre zur Reife gelangt sind, eindruckliche Jahre der späten Jugend und des frühen Erwachsenseins erlebten, eine Welt, die von der der früheren Generationen sehr verschieden ist.

Die Menschen jener früheren Generationen (meine eigene Generation, also die Fünfzig- und Sechzigjährigen, ist die letzte von ihnen) wuchsen zu voller Reife in einer Welt des weißen Mannes. Indien und Südostasien erlangten bald nach dem Zweiten Weltkrieg ihre Unabhängigkeit; aber Asien war weit weg in jenen Tagen, bevor Flugreisen zur Selbstverständlichkeit wurden. Afrika war der Kontinent, den wir kannten. Abgesehen von Äthiopien war Afrika nichts als Kolonien, Mandate und Protektorate, die von Weißen regiert wurden. Es war unvorstellbar, daß andere als Weiße diese Gebiete regieren könnten. Ich erinnere mich, wie ich prophezeite, daß innert 25 Jahren ganz Afrika nördlich vom Sambesi unabhängig sein würde. Ich irrte mich nur um 20 Jahre. Aber damals gab es nur wenige Weiße, die im Jahre 1957 so etwas in Aussicht stellten. Es war die Welt, in der jene, die heute über vierzig sind, aufwuchsen. Jene, die heute unter vierzig sind, hatten eine viel bessere Möglichkeit, sich an eine Welt zu gewöhnen, die nicht mehr länger das Schutzgebiet für die Weißen ist. Das Afrika, in dem sie aufgewachsen sind, ist ein Afrika mit unabhängigen schwarzen Staaten. Die Vereinigten Staaten, die sie kannten, sind ein Land, das unter Krämpfen den schwarzen Mann als gleichberechtigt mit dem Weißen akzeptiert. Und wir können sagen, was wir wollen, die Vereinigten Staaten gelten als Schrittmacher der modernen Zivilisation. Die weißen Südafrikaner unter vierzig konnten davon nicht unberührt bleiben. Wie sehr wurden sie dadurch bewegt? Das ist die vitale Frage.

Wie immer, es gibt die oben genannten Brennpunkte des Wandels, und meine Sorge ist es, daß sie ihr Potential in jeder nur möglichen Weise verstärken, um so den Wettlauf gegen die Zeit in den nächsten Jahren zu gewinnen. (...)

Vergeudete Jahrhunderte

Zum Schluß ein paar Worte über die Kirche, die mich direkt etwas angeht. Die Kirche ist in einer schwierigen Lage, weil sie erst im letzten oder in den zwei letzten Jahrzehnten begonnen hat, sich praktisch einer sozialen Verantwortung bewußt zu werden. Man mag darüber lächeln und sich fragen, wie eine Kirche, die eine Hüterin und Führerin des moralischen Lebens sein will, so spät auf das Feld sozialer Verantwortung kommen konnte. Die Erklärung liegt in der Geschichte, im Individualismus westlicher Kultur und in den langen vergeudeten Jahrhunderten von Polemik und Religionskrieg zwischen Katholiken, Anglikanern und Protestanten. Während wir einander bekämpften, begann die westliche Welt ihren eigenen Weg zu gehen und die ihr eigenen gesellschaftlichen Strukturen mit bloß geringer Einmischung von seiten der christlichen Ethik der Kirchen zu entwickeln. Das Erwachen der Kirchen begann gegen Ende des letzten Jahrhunderts, lange nach Marx. Und jetzt, fast hundert Jahre später, werden wir uns einer Kirche bewußt, die weiß, daß sie eine soziale Sendung hat, die aber noch keine geeigneten praktischen Methoden der Durchführung entwickelt hat. Deshalb ist die Kirche in einer schwierigen Lage, wenn sie jetzt in den nächsten fünf Jahren ihren Einfluß auf Südafrika ausüben will.

Alle, die in irgendeiner Form eine Führerrolle haben, sei es auf organisatorischer, theologischer oder erzieherischer Ebene, müssen jetzt alles in Bewegung setzen, um den weißen Südafrikanern ihre Zukunft und ihre Verantwortung bewußt zu machen. Dies ist, glaube ich, eine der obersten Prioritäten für die Kirche in den Jahren, die unmittelbar bevorstehen. Es ist eine Verpflichtung der Liebe, des Mitleids und des Friedens. Wenn ich so rede, könnte ich den Anschein wecken, als ob ich

die Verpflichtungen der Kirche gegenüber den Schwarzen vernachlässigen würde. Das ist nicht meine Absicht. Bezüglich des schwarzen Mannes muß die Kirche in Südafrika viel tun, um ihre Einstellung anzupassen, ihre Methoden zu ändern und ihre Hingabe zu intensivieren. Auf was es mir aber jetzt besonders ankommt, ist das Vorantreiben der spärlichen Hoffnung, daß Südafrika sein Problem ohne zuviel Gewalt lösen kann. Und gerade in dieser Beziehung möchte ich betonen, daß die Kirche jede denkbare Anstrengung für diese Bewußtseinsbildung der weißen Südafrikaner auf sich nehmen sollte.

Die Kirche wird natürlich nicht allein sein. All die andern Brennpunkte dieses Bewußtseins, die ich erwähnt habe, werden zweifellos ihren Einsatz in den kommenden Jahren ebenfalls intensivieren.

Man mag mich auslachen, daß ich über die Möglichkeit einer friedlichen Lösung spreche. Aber die drei höchsten Werte des Christen sind Glaube, Hoffnung und Liebe. Sie verlangen, daß wir hoffend weitergehen und aus unserer Hoffnung heraus so lange handeln, bis die Situation beweist, daß alle Hoffnung verloren ist.

Denis Hurley, Erzbischof von Durban

ZUR GESCHICHTE EINES BITTEREN LERNPROZESSES

Seit Papst Johannes XXIII. das Steuer der sogenannten vaticanischen Ostpolitik¹ herumwarf und damit eine neue Epoche in den Beziehungen des Hl. Stuhls zu den kommunistischen Oststaaten wie auch – was meist übersehen wird – zur orthodoxen Kirche einleitete, hat es nicht an Kommentaren gemangelt, welche die einzelnen Etappen der neuen kirchenpolitischen Entwicklung mit kritischen und oft auch bitterbösen Worten begleiteten. In zunehmendem Maße machte sich eine Verunsicherung bemerkbar, die mit den Polarisierungstendenzen innerhalb der kath. Kirche parallel lief und auch die Spitzen kirchlicher Hierarchie nicht verschonte. Dabei offenbarte sich jedoch auch, daß es vielen Kommentatoren an einer umfassenden Kenntnis jener geschichtlichen Entwicklungen gebrach, welche zur Neuorientierung der «vaticanischen» Ostpolitik geführt hatten.

Dreimal «vaticanische» Ostpolitik

Es ist immerhin interessant festzustellen, daß eine Nichtkatholikin, *Renate Riembeck*, 1964/65 in zwei Studien «Moskau und der Vatikan»² als erste versuchte, die neue kirchliche Ostdiplomatie auf dem Hintergrund einer tausendjährigen Geschichte darzulegen, wobei sie allerdings viele wichtige Details unberücksichtigt ließ und dementsprechend in ihren Darlegungen zu oft recht schematischen und allzu vereinfachenden Schlüssen kam. Zudem ist es unübersehbar, daß sich Renate Riembeck weitgehend auf ein zweibändiges Werk abstützte, das *Eduard Winter*³, damals Professor an der Humboldt-Universität von (Ost-) Berlin, bereits in den Jahren 1960/61 unter dem Titel «Rußland und das Papsttum»

herausgegeben hatte.⁴ Daß diese umfangreiche Arbeit von insgesamt 1025 Seiten im Ostberliner Akademie-Verlag veröffentlicht wurde, zeigt in etwa das Interesse, mit welchem man auf kommunistischer Seite die päpstliche Diplomatie gegenüber Rußland verfolgte.

Im Jahre 1972 publizierte Eduard Winter als abschließende Studie einen dritten Band mit dem Titel «Die Sowjetunion und der Vatikan», die ebenfalls im Akademie-Verlag herauskam.⁵ Im Gegensatz zu Renate Riembeck hatte E. Winter für seine Arbeit eifrig in den Archiven geforscht und eine Unmenge Literatur verarbeitet, mit dem Erfolg, daß sich sein Werk durch eine Vielzahl kleiner (wenn auch keineswegs immer richtiger) Details auszeichnet, welche der Autor aus kommunistischer Sicht einzuordnen suchte. Was dabei herauskam, war nun allerdings nicht mehr eine objektive Berichterstattung über die päpstliche Ostdiplomatie, sondern viel eher eine Beurteilung kirchlicher Ostpolitik von einem kommunistischen Standpunkt aus.

Nicht umsonst faßte ein kommunistischer Rezensent Eduard Winters Darlegungen wie folgt zusammen:

«In seinem Buch zeigt E. Winter, daß die Politik des Vatikans unserem Lande gegenüber ein doppeltes Ziel verfolgte. Sie lief vor allem darauf hinaus, den geistlichen Einfluß und die Macht des «Heiligen Stuhls» mittels einer Kirchenunion auf Rußland auszudehnen. Das zweite grundlegende Prinzip der päpstlichen Diplomatie war die Ignorierung und Anfeindung des sozialistischen Staates. Die Position des päpstlichen Stuhles gegenüber der UdSSR traf sich mit der Position der aggressivsten Kräfte des internationalen Imperialismus.

Der Autor verfolgt eingehend, wie der Vatikan in den Jahren, die dem Zweiten Weltkrieg vorangingen, an den Plänen der allerreaktionärsten Kreise der imperialistischen Bourgeoisie teilnahm, welche danach strebten, eine einheitliche antisowjetische Front zu bilden. Von besonderem Interesse sind die Seiten über die antisowjetische Politik des Vatikans in den Jahren des Zweiten Weltkrieges, als dieser durch die Unterstützung der Achsenmächte hervortrat und entschieden gegen die Forderung nach bedingungsloser Kapitulation des Dritten Reiches durch die Länder der Antihitlerkoalition Einspruch erhob.

Das Buch zeigt ebenfalls die Teilnahme des Vatikans am «Kalten Krieg» gegen unser Land und die Entwicklung seiner Politik gegenüber der UdSSR in den sechziger Jahren unter den Päpsten Johannes XXIII. und Paul VI.»⁶

So primitiv und einfach, wie der Rezensent dies für die Leser der sowjetischen Atheistenzeitschrift «Nauka i religija» zusammenfaßte, sind Winters Ausführungen nun allerdings

¹ Wir sprechen von sogenannter *vaticanischer* Ostpolitik, weil dieser Ausdruck im Grunde genommen falsch ist. Natürlich steht hier niemals die Politik des Vatikanstaates zur Diskussion, sondern die Politik des Hl. Stuhls, dessen Diplomaten als Vertreter der gesamten katholischen Kirche wirken. Insofern jedoch die administrative Zentrale der katholischen Kirche im Vatikan ihren Sitz hat, läßt sich der Ausdruck «vaticanische» Politik ähnlich rechtfertigen, wie Politik des «Weißen Hauses», des «Kremls» usw.

² Renate Riembeck «Moskau und der Vatikan» (2 Bände). Stimme-Verlag, Frankfurt/M. 1964/65. Band 1 behandelt den kirchlichen West-Ost-Gegensatz und das alte Rußland (126 Seiten); Band 2 das Zarenreich, die Sowjetunion und die päpstliche Diplomatie (182 Seiten). Renate Riembeck, 1920 in Breslau geboren, war Professorin für Geschichte und ist seit 1961 als freie Schriftstellerin tätig.

³ Der 1896 geborene Eduard Winter ist österreichischer Staatsangehöriger. Ehemals katholischer Priester, war er von 1934–1939 Professor für Kirchengeschichte an der Deutschen Universität Prag sowie von 1934–1945 Dozent für Philosophiegeschichte in Prag. Von 1947–1951 als Professor für osteuropäische Geschichte in Halle tätig, wurde Winter anschließend Professor für den gleichen Fachbereich an der Ostberliner Humboldt-Universität. Von 1953 an war er daselbst auch noch als Direktor des Instituts für die Geschichte der Völker der UdSSR tätig. Seit 1964 ist er emeritiert.

⁴ Eduard Winter «Rußland und das Papsttum» (2 Bände), Band 1: Von der Christianisierung bis zu den Anfängen der Aufklärung (375 Seiten); Band 2: Von der Aufklärung bis zur Großen Sozialistischen Oktoberrevolution (649 Seiten). Akademie-Verlag, Berlin (Ost) 1960/61.

⁵ Eduard Winter «Die Sowjetunion und der Vatikan», Akademie-Verlag, Berlin (Ost) 1972, 338 Seiten.

⁶ M. Sejnman (Wonach strebt der Vatikan?), «Nauka i religija» (Wissenschaft und Religion) Nr. 5, Moskau S. 55 (Deutsche Übersetzung von R. Hotz).

nicht. Und zur Kenntnisnahme einer kommunistisch orientierten Einschätzung «vatikanischer» Ostpolitik dürfte die Lektüre von Winters dreibändigem Opus ein durchaus sinnvolles Unternehmen darstellen, auch wenn man sich dabei vor Augen halten muß, daß Winter in seinen Interpretationen alle Negativpunkte, die man auf das kommunistische Konto hätte buchen müssen, tunlichst ausklammerte, während er sich andererseits in negativen Unterstellungen zur Ostpolitik des Hl. Stuhles keinen Zwang auferlegte.

Bedenklich hingegen stimmt, daß sich der Europaverlag in Wien nicht scheute, im Jahre 1972 Winters dreibändiges Werk als einbändiges Schrumpfprodukt mit einer für westliche Ohren purgierten kommunistischen Diktion herauszugeben.⁷ Die Frage bleibt offen, welche Überlegungen bei dieser komprimierten und purgierten Westfassung im Vordergrund standen: Verlegerisches Kalkül, kommunistische Taktik oder der Opportunismus des Autors. Es ließen sich für alle drei Punkte gute Gründe anfügen. Jedenfalls lassen solche Machenschaften nur den Schluß zu, daß Winters Ausführungen in keiner Weise den Anspruch einer unabhängigen oder gar objektiven Geschichtsschreibung erfüllen.

Um so erfreulicher ist es, daß es *Hansjakob Stehle* 1975 mit seinem Werk «Die Ostpolitik des Vatikans»⁸ gelang, eine Darstellung päpstlicher Ostdiplomatie zu bieten, welche aus einer tiefen Kenntnis sowohl der östlichen wie auch der vatikanischen Szene heraus geschrieben⁹ weder an Oberflächlichkeit und schematischer Beurteilung noch an ideologisch bedingten Verzerrungen krankt und somit eine bestehende Lücke schloß. Stehle beschränkte allerdings seine Ausführungen bewußt auf den Zeitraum zwischen 1917 und 1975. Doch was dieser Autor auf 487 Seiten an Informationen zusammenzutragen wußte (obwohl ihm keineswegs alles Material zugänglich gemacht wurde), ist absolut erstaunlich. Und Hansjakob Stehle vermag seine Angaben auch zu belegen, wie nicht weniger als 734. Anmerkungen sowie die Faksimile-Wiedergabe einer ganzen Reihe von Dokumenten eindrucklich beweisen. Sein Buch dürfte deshalb künftig zu den Standardwerken über die «vatikanische» Ostpolitik zwischen 1917 und 1974 gehören. Zudem ist es bei aller Wissenschaftlichkeit zügig geschrieben und liest sich stellenweise spannender als ein Kriminalroman. Hinzu kommt, daß der Autor auch dort die Wahrheit nicht zu verschleiern sucht, wo sie unbequem wird und gelegentlich sogar anstößig wirkt. Was Hansjakob Stehle mit Bienenfleiß aus den verschiedensten Archiven ans Licht hob, ergibt ein höchst komplexes Bild, dessen Details den Leser bei allem Verständnis für die Schwierigkeiten päpstlicher Diplomatie oft wenig erfreuen.

Ostpolitik, mit Hypotheken der Vergangenheit belastet

Jede Politik ist ein Produkt geschichtlicher Entwicklungen, und oft erweist sich dabei die Vergangenheit als schwere Hypothek. Dies gilt nicht zuletzt auch für die Ostpolitik des Hl. Stuhls. Deshalb beginnen sowohl E. Winter wie auch Renate Riemeck ihre Ausführungen mit einer weitgespannten Darlegung über die Beziehungen zwischen dem alten Rußland und der katholischen Kirche, während sich Hansjakob Stehle mit kurzen Rückweisen begnügt, die jedoch beträchtliche Geschichtskennntnisse über den slawischen Raum voraussetzen.

⁷ Eduard Winter «Rom und Moskau» (Ein halbes Jahrtausend Weltgeschichte in ökumenischer [!] Sicht), Europaverlag, Wien/München/Zürich 1972, 490 Seiten.

⁸ Hansjakob Stehle «Die Ostpolitik des Vatikans», Piper-Verlag, München/Zürich 1975, 487 Seiten mit Abbildungen und Faksimiles von Dokumenten, Leinen, DM 29,50.

⁹ Der 1927 geborene Hansjakob Stehle promovierte in Geschichte und war viele Jahre Korrespondent in Ost- und Südosteuropa. Seit 1970 ist er für den Westdeutschen und Norddeutschen Rundfunk in Rom tätig.

Grundsätzlich gilt festzuhalten, daß bereits im Mittelalter das Zusammentreffen zweier Missionsbereiche im östlichen Raum (der von Rom beeinflusste lateinische in Polen und der von Byzanz aus dirigierte griechische in Rußland) den Keim kommender Konflikte in sich trug. Die christliche Missionierung von zwei verschiedenen Kulturzentren aus trennte den slawischen Raum nicht nur in zwei Kulturkreise, sondern – durch die Kirchenspaltung bedingt – auch in zwei kirchliche Jurisdiktionsbereiche, einen katholischen und einen orthodoxen. Und alsbald begann zwischen den jeweiligen kirchlichen Zentren (Rom, Byzanz und Moskau) ein Ringen um die Vorherrschaft, das sich mit nationalen politischen Motiven vermischte. Dadurch bildete sich eine politisch-religiöse Gegnerschaft heraus, welche polnisch mit katholisch und russisch mit orthodox gleichsetzte und die Gegensätze unheilvoll vertiefte. Der religiös Andersdenkende war somit gleichzeitig auch ein politischer Gegner. Gelang es, die politischen Grenzen über die Grenze des Kulturraumes zu verschieben, so setzte sofort der Versuch zur Bekehrung des Andersdenkenden ein, nicht etwa nur aus religiösen Überlegungen, sondern ebenso sehr aus politischem Raisonement. Die Bildung von sogenannten «unierten Kirchen» und ihre Unterdrückung, als sich das politische Geschick wendete, muß nicht zuletzt unter diesem Gesichtspunkt gesehen werden.

Die Verquickung politisch-religiöser Motive erklärt übrigens auch, weshalb die lateinischen Polen selbst den unierten Katholiken gegenüber stets mit Vorbehalten begegneten. Man dachte in Polen weit mehr an eine eigentliche lateinische Missionierung des russischen orthodoxen Gegners und suchte diese, solange man dazu in der Lage war, nach Kräften zu fördern. Des gemeinsamen christlichen Urgrundes von lateinischer und orthodoxer Kirche war man sich gar nicht mehr bewußt. Das galt übrigens auch für den Vatikan, wo man die Orthodoxie als den eigentlichen Hauptgegner einstufte und nicht zuletzt deshalb bei Beginn des Ersten Weltkrieges so entschieden für die Ziele der habsburgischen Donaumonarchie eintrat. Und diese Haltung wirkte noch Jahrzehnte nach.

Nicht erst nach der kommunistischen Machtergreifung begann der Gedanke an eine Missionierung Rußlands in den Köpfen zu geistern. Er existierte bereits, als Rußland noch mehrheitlich christlich war, und basiert gerade deshalb – selbst wenn man es noch heute ungenug zugibt – auf falschen Voraussetzungen. Es bedurfte eines langwährenden Umdenkungsprozesses, gefördert durch die gleichen bitteren Erfahrungen, die das Moskauer Patriarchat machen mußte, bis man in der russischen orthodoxen Kirche die «Schwesterkirche» erkannte, welche nicht der Missionierung, sondern der Hilfe und Unterstützung bedarf. Daß diese Erkenntnis so langsame Fortschritte machte, hing wahrscheinlich nicht zuletzt daran, daß sich nach wie vor politische und religiöse Ablehnung (im polnischen Sinne) miteinander verband, die durch die kommunistische Machtergreifung in Rußland und die damit verbundene politische Bedrohung noch verstärkt wurde.

Weltanschauliche Prinzipientreue im Widerstreit mit der Pastoral

Schon im 18. Jahrhundert, als nach der Teilung Polens plötzlich Katholiken zu Untertanen eines Reiches mit orthodoxer Staatsreligion wurden, versuchte man von Rom aus zu einer Übereinkunft mit dem Zarismus zu kommen, um den Katholiken ihren religiösen Lebensraum zu sichern. Der Preis für zaristische Zugeständnisse sollte nach Ansicht der damaligen Kirchendiplomaten das politische Wohlverhalten der polnischen Untertanen sein, zu welchem diese vom Hl. Stuhl stets neu, wenn auch nicht immer erfolgreich angehalten wurden.

Die Oktoberrevolution, durch welche 1,6 Millionen Katholiken unter kommunistische Herrschaft gerieten, schuf in dieser Hinsicht völlig andere Verhältnisse. Die päpstlichen Verlaut-

barungen von Pius IX. («Qui pluribus», 9. 11. 1846) und Leo XIII. («Quod apostolici muneris», 28. 12. 1878) ließen an der prinzipiellen Ablehnung des Kommunismus durch die katholische Kirche keinen Zweifel. Wenn man sich in Rom trotzdem nicht sofort mit einer antikommunistischen Stellungnahme engagierte, so geschah dies sowohl aus politischen Gründen wie auch aus pastoraler Klugheit. Selbst als die bolschewistische Kirchenverfolgung (vor allem aus antipolitischen Ressentiments heraus) auch die Katholiken zu treffen begann, suchte man zuerst einmal den Dialog, um das Los der Katholiken zu erleichtern, und nicht die Konfrontation. Im Zusammenhang mit Rapallo (1922) gelang auch dem Hl. Stuhl eine diplomatische Kontaktnahme mit dem Sowjetregime, die mehrere Jahre über Nuntius Pacelli weitergeführt wurde.

Da man sich an der römischen Kurie (und nicht nur dort) in den ersten Jahren nach dem Oktoberumsturz noch der Illusion hingab, der Kommunismus bilde auch in Rußland nur ein kurzes Zwischenspiel, nach dessen Ende die Kirche um so größere Missionschancen haben werde, war man um so leichter geneigt, für diese «Übergangszeit» lieber aus pastoralen Gründen Zugeständnisse zu machen, um das Überleben der Kirche zu sichern, als dieses durch kompromißlose Ablehnung zu gefährden. Erst als diese Illusionen schwanden und auch die diplomatischen Kontakte nicht die gewünschten Resultate erbrachten, ging man Ende der zwanziger Jahre durch Ausrichtung eines «Gebetsfeldzugs» auf direkten Kollisionskurs über, der in einen dreißigjährigen «kalten Krieg» zwischen katholischer Kirche und Kommunismus mündete.

Hier offenbart sich bereits ein Dilemma «vatikanischer» Ostpolitik, das bis heute besteht. Gab man aus weltanschaulicher Prinzipientreue konsequenter Ablehnung den Vorrang, so riskierte man damit Glaube und Leben der Katholiken unter kommunistischer Herrschaft, betonte man hingegen die pastoralen Rücksichten, was nicht ohne Eingehen von Kompromissen möglich war, so geriet man in den Geruch, Verrat an den eigenen Überzeugungen zu begehen. Pius XI. und Pius XII. neigten gegenüber dem Kommunismus eher zur absoluten Prinzipientreue. Doch ihr Vorgehen nach der Devise «Alles oder Nichts» führte im Endresultat zum Nichts. Mehr noch, man fing sich damit in einer anderen Schlinge.

Auch die katholische Kirche ist erpreßbar

Die Fixierung auf den Kommunismus als Hauptfeind hatte in den dreißiger Jahren zur Folge, daß dadurch der Blick für andere Gefahren, die sich im Faschismus und Nationalsozialismus ankündigten, vernebelt wurde. Zudem gab man sich neuen Illusionen hin, indem man lange Zeit meinte, man könne im Osten den Teufel mit dem Beelzebub austreiben. Und als schließlich die Gefahr des Nationalsozialismus mit all ihren Konsequenzen nicht mehr zu übersehen war, da sah sich ausgerechnet Pius XII., der gegenüber dem Kommunismus zu so prinzipieller Härte neigte, gezwungen, im Hinblick auf den Nationalsozialismus die pastoralen Rücksichten zu betonen. Um die katholischen Gläubigen unter nationalsozialistischer Herrschaft nicht zusätzlich zu gefährden, versuchte der Papst politisch zu laviieren und scheute jedes direkte Wort offener Kritik. Es ging jetzt eben um mehr als «nur» jene 1,6 Millionen Katholiken im Osten...

Daß sich Pius XII. allerdings des Dilemmas bewußt war, ergibt sich aus einem Schreiben an Erzbischof Frings in Köln am 4. März 1944:

«...Die übermenschlichen Anstrengungen, deren es bedarf, um den Heiligen Stuhl über den Parteien zu halten, und die schier unentwirrbare Verschmelzung von politischen und weltanschaulichen Strömungen, von Gewalt und Recht (im gegenwärtigen Konflikt unvergleichlich mehr als im letzten Weltkrieg), so daß es oft schmerzvoll schwer ist, zu entscheiden, ob Zurückhaltung und vorsichtiges Schweigen oder offene Reden und starkes Handeln geboten sind: all das quält uns noch bitterer als die Gefahren für Ruhe und Sicherheit im eigenen Hause...» (Stehle, S. 237)

Um so erstaunlicher, ja unverständlicher ist es, wenn eben dieser Papst in seiner Weihnachtsbotschaft vom Jahre 1948 den «sogenannten orthodoxen» Kirchen «knechtische Abhängigkeit» von den Kommunisten vorwarf. Hansjakob Stehle schreibt: «Auf eine fast manichäische Weise begann er ein zeitgeschichtliches Bild vom Kampf zwischen Gut und Böse zu entwerfen, in dem es auf der einen Seite nur die «Guten im Tugendglanze» gab, auf der anderen nur die «Machenschaften des höllischen Feindes»» (Stehle, S. 297).

Der Papst schlug nach dem Zweiten Weltkrieg erneut, ohne jede pastorale Rücksicht, den Weg der totalen Konfrontation mit dem Kommunismus ein, obwohl inzwischen 61,3 Millionen Katholiken, die damals immerhin 9,1% aller Katholiken repräsentierten, unter kommunistische Herrschaft geraten waren. Und da scheint die Frage erlaubt, weshalb Pius XII. denn eine ebensolche Konfrontation mit dem Nationalsozialismus so ängstlich vermieden hatte. War er tatsächlich der Ansicht, der Kommunismus sei viel böser?

Rückzug in die Katakomben

Es paßt durchaus ins allgemeine Bild «vatikanischer» Ostpolitik nach 1947, daß man im Vatikan auf eine alte Idee zurückgriff, die bereits einmal gescheitert war, nämlich auf die Weihe geheimer Bischöfe und die Errichtung einer illegalen Parallelhierarchie. Während der Verfolgung sollte die Kirche in einem Katakombendasein überleben können.

1926 hatte Pater d'Herbigny während zweier Rußlandreisen als «geheimer» Bischof in Moskau vier Amtsbrüder geweiht, wobei sein Eifer allerdings weit größer als seine «konspirativen» Fähigkeiten war. Natürlich wußte die sowjetische Staatspolizei alsbald alles über diese «Geheimaktion». Und wie es ihr gerade ins Konzept paßte, wurden die Bischöfe verhaftet. Den Vorwand hatte die Kirche mit dieser illegalen Aktion selber geliefert. Und Bischof d'Herbigny fiel nach einem kurzen, kometenhaften Aufstieg zu hohen Ehren wenige Jahre später in völlige Ungnade beim Vatikan. Man schickte ihn in ein Jesuitennoviziat in die Verbannung, eine Verfügung, die nie mehr zurückgenommen wurde.

Nichtsdestoweniger wurden in Ungarn, der Tschechoslowakei und Rumänien¹⁰ erneut «geheime» Bischöfe geweiht, übrigens mit dem gleichen negativen Resultat. Man hätte ebenso gut Märtyrer weihen können, denn das Gefängnis war ihnen, sofern sie nicht in den Westen flohen, sicher. Eine Ausübung des Amtes jedoch, für das sie geweiht worden waren, kam gar nicht in Frage. Und manche standen deshalb nach jahrelanger Gefängnishaft wie der rumänische «Geheimbischof» Schubert vor dem Problem, weshalb man sie ohne Sinn und auch für die Seelsorge nutzlos geopfert hatte (vgl. Stehle, S. 296). Für diese standhaften Männer kam die Einsicht vatikanischer Kreise zu spät, daß sich der Weg in die Illegalität als eine Sackgasse erwiesen hatte (vgl. das Beispiel von Geheimbischof Schubert auf der Titelseite dieser Ausgabe).

Neue Ostpolitik: Wahl des kleineren Übels

Es ist kein Zufall, daß die Wende der «vatikanischen» Ostpolitik¹¹ ausgerechnet von Papst Johannes XXIII. vollzogen wurde. Bei diesem Charismatiker auf dem Petrusthron stand das pastorale Moment im Vordergrund. Eine «dienende, liebende Kirche» war ihm wichtiger als eine «streitende». Und so ergriff er die Gelegenheit zu einer Neuorientierung der kirchlichen Ostdiplomatie, als sich ihm diese bot. Dies war übrigens nicht nur sein Verdienst. Die weltpolitische Situation

¹⁰ Man vergleiche die Ausführungen über das Schicksal von Bischof Schubert auf der Titelseite.

¹¹ Eine eingehendere Darstellung und Begründung zu diesem Thema findet sich im Artikel von R. Hotz «Läßt sich die vatikanische Ost-Politik auch positiv deuten?» in Orientierung Nr. 5/1975, S. 51 ff.

hatte sich inzwischen ebenfalls gewandelt. Im Kreml saß kein Stalin mehr, sondern Nikita S. Chruschtschow. Dem «kalten Krieg» war das Tauwetter der Entspannung gefolgt. Ein Waffenarsenal, das anstelle von Siegen nur noch totale Zerstörung in globalem Ausmaß androhte, legte friedliche Koexistenz und damit eine Verständigung zwischen den verfeindeten Parteien nahe. Sollte da die Kirche abseits stehen? Ein Gespräch schien möglich zu werden, das das Los von gegen 70 Millionen Katholiken erleichtern konnte. Durfte eine solche Gelegenheit nach den gemachten Erfahrungen der vergangenen dreißig Jahre vertan werden?

Johannes XXIII. hat hierauf als Seelsorger seine Antwort gegeben, und Paul VI. ist ihm hierin weitgehend gefolgt. Es galt das Überleben der Kirche zu sichern, indem man sich an den Verhandlungstisch setzte. Ohne Kompromisse ging es dabei nicht ab, und neben Erfolgen wie in Jugoslawien mußten auch schwere Rückschläge wie in der Tschechoslowakei in Kauf genommen werden. Jedenfalls waren im Verlaufe der vergangenen zehn Jahre diverse positive Resultate zu verzeichnen, auch wenn sie manchen gering oder allzu gering scheinen mögen. Doch welche Alternativen bieten sich denn zur neuen «vatikanischen» Ostpolitik überhaupt an? Wer einen Rückzug auf die alten Positionen der Konfrontation befürwortet, was sämtliche Erleichterungen für die Katholiken im Osten illusorisch machen würde, von den Rückwirkungen auf die orthodoxen Christen ganz zu schweigen, dem sei eine aufmerksame Lektüre von Hansjakob Stehle's Buch «Die Ostpolitik des Vatikans» besonders eindringlich empfohlen. Was sich darin an menschlicher Größe und menschlicher Schwäche, an Konflikten zwischen kirchlicher Loyalität und

staatlicher Legalität, an Schwankungen zwischen starrer Prinzipienfestigkeit und pastoralem Opportunismus widerspiegelt, ergibt ein Bild, das sowohl die Möglichkeiten wie auch die Grenzen päpstlicher Diplomatie aufzeigt und als ein Lehrstück dient, das kaum zu Kohlhaasschem Gerechtigkeitsfanatismus ermuntert. Denn, was ist Gerechtigkeit ohne Liebe, welche die andern für die eigene Gerechtigkeit zahlen läßt? Hansjakob Stehle erklärt in der Einleitung zu seinem Werk:

«Diplomatie war für die Papstkirche immer schon *Mittel* ihres Apostolats; die Behauptung, sie habe dieses Apostolat im Osten durch Diplomatie *ersetzt*, ist absurd, weil ihr für andere als pastorale Zwecke – Divisionen fehlen. Zu fragen ist also allein, ob diese Politik ihrem Zweck entsprechend verfährt.

Auch gegenüber dem Osten, wo heute 70 Millionen Katholiken von atheistischen Kommunisten regiert werden, verhält sich vatikanische Politik, die sich selbst nie als solche bezeichnet, vor allem (konservativ): Sie ist auf Bewahrung und Schutz des Bestehenden, auf Restauration des Beschädigten oder gar Vernichteten gerichtet. Darüber mag man sich mokieren, doch so hat die Papstkirche in Jahrhunderten alle jene Stürme überstanden, die ihre hochgemuten Gegner *und* ihre verzagten Anhänger für tödlich hielten. Als stärker erwies sich bislang stets das eigentliche (römische Prinzip): das Überleben Wollen – auch um einen hohen Preis» (Stehle, S. 9).

Und gegen Ende seiner Ausführungen zitiert Stehle einen Satz, der von allen kritischen Betrachtern «vatikanischer» Ostpolitik bedacht werden müßte: «Haben sich die Kritiker jemals gefragt, in welcher Lage sich die Kirche befände, wenn der Heilige Stuhl es unterlassen hätte, das zu unternehmen, was er tatsächlich getan hat?» (Stehle, S. 404).

Robert Hotz

DER DENKERISCHE ANSATZ VON IVAN ILLICH

Illich gehört zu den scharfsinnigsten kritischen Beobachtern dessen, was in der Industriegesellschaft vor sich geht und worauf ihre Entwicklung hinausläuft. Seine allseitig gründlich durchdachte Analyse ist gleichviel ein Ärgernis für Reaktiönäre und für linke Ideologen.

Es geht Illich *in allen Lebensbereichen um die Selbstbestimmung des Menschen*. Obwohl es den meisten Menschen in unseren Breitengraden besser geht als je zuvor und der materielle Wohlstand zunimmt, wächst allerorts ein seelisches Unbehagen.

Der Mensch ist – so Illich – zum Objekt der Einrichtungen geworden, die er selbst geschaffen hat; die Kritik gilt dem Automatismus und der Grenzenlosigkeit der Industriegesellschaft. Unbegrenztes Wachstum organisiert sich auf ebenfalls unbegrenztes Hervorrufen neuer Bedürfnisse hin. Eingeschleust in dieses Geleise, gibt es auch keine Grenzen für die Industrialisierung aller Werte.

Währenddem der Club of Rome den Schutz der Umwelt in einem organischen Wachstum sieht (das das jetzige dynamische ersetzen soll), sieht Illich den Ausweg aus den technologischen Sachzwängen in einem notwendigen Bewußtseinswandel, der in Selbstbeschränkung münden muß. Denn zerstörerisch wirkt der Glaube an die Produktivität als Maßstab aller Dinge. An seine Stelle sollte der autonome Umgang der Menschen miteinander und mit der Umwelt treten: die «konviviale», die dem menschlichen Leben gerechte Gemeinschaft. Illich gibt keine Rezepte, wie die heutige Tendenz geändert werden kann. Er ist ein Mahner – in der Wüste, möchte man sagen – und wird wegen der Radikalität seiner Kritik häufig mißverstanden. Denn wer nimmt sich schon Zeit und Mühe, Gedankengänge nachzuvollziehen, die die «Errungenschaften des Fortschritts» in ihren komplexen Interdependenzen auf die gemeinsamen Quellen ihrer pervertierenden Fehlleistungen zu durchleuchten versuchen. Seine völlig ungewohnten und

nicht selten übersteigert anmutenden, krassen Situationsanalysen und Folgerungen können fast abstoßend wirken. Zur «Medizinischen Nemesis» meinte die «Orientierung» (15. 2. 75), daß die vom brillanten Geist von Illich geprägte Untersuchung die Gefahr in sich berge, «daß man entweder das Ganze abtut und nicht ernst nimmt, weil es einem zu radikal erscheint... oder daß man einer irrationalen Wissenschaftsfeindlichkeit verfällt, was aber auch nicht Illichs Absichten entspricht...»

Am ehesten bietet der kleine Band «Selbstbegrenzung» (Tools for conviviality)¹ Zugang zu dieser ungewohnten Denkweise. Jedenfalls gestatten die darin vorgetragenen prinzipiellen Überlegungen ein leichteres Verstehen der kritischen Auseinandersetzungen mit der Entwicklungshilfe, mit dem Bildungswesen², mit dem Energie- und Verkehrsproblem³ und neulich auch mit dem Gesundheitswesen.

Die Ideologie des industriellen Systems

Für Illich ist das «industrielle System» in seiner Ganzheit zu einer Ideologie geworden, die die Menschheit in eine planetarische Krise stürzt. Denn alle Lebensbereiche sind in seinen Sog geraten. Um der Situation Herr zu werden, müssen die Momente erkannt werden, die sich zu dieser Ideologie verhärten haben – nur so kann eine heilende Veränderung in die Wege geleitet werden.

Die Wurzeln dieser Ideologie sind beim Wachstumsprozeß zu suchen, der dem industriellen System immanent ist. Dieses

¹ Ivan Illich: Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik. Reinbek: Rowohlt 1975.

² Vgl. Orientierung 35 (1971), S. 221–224.

³ Vgl. Orientierung 37 (1973), S. 223–225, 240–242, 246–248.

Wachstum hat bekanntlich in manchen Gebieten den Takt exponentieller Beschleunigung angenommen. Dem Wachstumsprozeß unterliegt nicht nur die Produktion von «Werkzeugen», sondern auch die Produktion von «Dienstleistungen». Wollte man nur die Produktion von «Werkzeugen» einschränken, würde sich nichts Wesentliches ändern. Denn die Sachzwänge, die der technologischen Gesetzmäßigkeit entspringen, sind systemimmanent. Die Welt droht zu einem einzigen, gigantischen Dienstleistungsbetrieb auszuarten. «Die industrielle Überproduktion einer Dienstleistung, sei diese nun Erziehung, Pflege oder Beförderung, hat ebenso katastrophale und zerstörerische Nebenfolgen wie die Überproduktion von Gütern» (S. 11). Die Charakteristiken dieses Geschehens sind eben Automatismen und Grenzenlosigkeit.

Diesem Prozeß, der die Autonomie der Individuen verknecdet, stellt Illich «das Konzept eines multidimensionalen Gleichgewichts des menschlichen Lebens» (S. 11) gegenüber. Ein solches Gleichgewicht kann sich nur in einer Gesellschaft entfalten, die «lebensgerecht» ist; «in der der Mensch das Werkzeug durch politische Prozesse kontrolliert» (S. 14).

Für die verschiedenen Gebiete – meint Illich – gibt es sehr verschiedene Schwellen-Werte, bei deren Überschreiten das Werkzeug und/oder die Dienstleistung die der menschlichen Natur innewohnenden Gleichgewichtsfaktoren überrundet und unterjocht.

Die Krise entspringt dem Versuch, «unbegrenzt den Menschen durch den Robot zu ersetzen» (S. 30). Anstatt den Menschen zu befreien, hat die Macht der Bürokratie und die Kraft des Motors «die Unterjochung der Produzenten und Süchtigkeit der Konsumenten bewirkt» (S. 30).

Wie ist der zerstörerischen Ideologie beizukommen?

Wir müssen uns bewußt sein: «Es war die Hypothese der weltweiten Experimente, den Sklaven durch den Motor zu ersetzen; es ist aber offenbar geworden, daß das zu diesem Zweck eingesetzte Werkzeug umgekehrt den Menschen zu seinem Sklaven macht. Die Diktatur des Proletariats und die Freizeitzivilisation sind zwei politische Varianten der gleichen Beherrschung durch einen in dauernder Expansion begriffenen industriellen Apparat.»

► Die Beziehung des Menschen zum Werkzeug ist neu zu konzipieren:

«Der Mensch braucht ein Werkzeug, um damit zu arbeiten, nicht aber einen Apparat, der an seiner Statt arbeitet» (S. 31). Wir brauchen «konviviale» Werkzeuge. Illich meint damit eine Technologie, die den *persönlichen* Aktionsradius erweitert und dem Menschen erlaubt, den besten Nutzen aus seiner persönlichen Energie und Phantasie zu ziehen. Ein konviviales Produktionssystem muß die Dimensionen der Person und der Gemeinschaft wiederfinden.

Die «Konvivialität» ist das Gegenteil der industriellen Produktivität. Sie ist «die individuelle Freiheit, die sich in einem Produktionsverhältnis realisiert, das in eine mit wirksamen Werkzeugen ausgestattete Gesellschaft eingebettet ist» (S. 32/33). – Die Produktivität als oberstes Ziel durch Konvivialität zu ersetzen, heißt einen technischen Wert durch einen ethischen Wert ersetzen.

► Das industrielle System hat weitgehend die Mittel zu Zwecken gestempelt.

Illich versucht die Indikatoren zu bestimmen, die jeweils signalisieren, wann das «Werkzeug» den Menschen manipuliert. Das größte Hindernis hiezu sieht er darin, daß wir große Mühe haben, uns eine Gesellschaft vorzustellen, die über anders geartete, einfache Werkzeuge verfügt; eine Gesellschaft, in der «der Mensch seine Ziele durch die Betätigung einer unter seine persönliche Kontrolle gestellten Energie erreichen könnte» (S. 39).

Es kann dem aufmerksamen Beobachter nicht entgehen, daß die Struktur des Werkzeuges «industrielles System» überall die gleichen Schäden zeitigt: die zunehmende Angleichung aller an alle führt zu kultureller Entwurzelung und zur Standardisierung der persönlichen Beziehungen. – Die Führer der heute herrschenden Institutionen bilden eine neue Men-

schenklasse, die ja geschult worden ist, nolens volens «gleichzeitig das Wachstum des Bruttosozialproduktes und die Konditionierung des Kunden zu gewährleisten» (S. 42).

Da Beschränkungen und Begrenzungen innerhalb des jetzigen Systems zwangsläufig zu noch drastischeren Ausbeutungserscheinungen führen müssen, kann nur eine «radikal politische Ökonomie» zu einem Machtgleichgewicht in einer industriell beschränkten, aber autonom leistungsfähigen Gesellschaft führen.

► Unsere Einstellung der Produktion gegenüber ist seit jeher im Meß- und Quantifizierbaren verankert.

Diese Weise des Bewertens hat dazu geführt, daß es die Institutionen sind, die unsere Bedürfnisse bestimmen und die «Form unserer Logik, das heißt unseren Sinn für das Maß» prägen. So wird zu guter Letzt «das persönliche Bedürfnis zum meßbaren Mangel prostituiert» (S. 46).

Illich erachtet die Erziehung als das erste durchrationalisierte Produkt der industriellen Produktionsweise. Das Individuum werde durch den Geist dieser Schulung auf die Verbraucher/Benutzer-Mentalität abgerichtet und bleibe deshalb blind «für das Ausarten der Mittel und Zwecke, das der Struktur der industriellen Produktionsweise selbst innewohnt» (S. 48).

Wie ist die Struktur von menschengerechten Werkzeugen zu denken?

Werkzeug ist jeder Gegenstand, der als Mittel zu einem Zweck eingesetzt wird. Auszugehen ist aber von der Beziehung des Menschen zu seinem Hilfsmittel. «Insoweit ich das Werkzeug beherrsche, erfülle ich die Welt mit Sinn, insofern das Werkzeug mich beherrscht, prägt mich seine Struktur und zwingt mir meine Vorstellungen von mir selbst auf» (S. 51). In diesem Sinn braucht der Mensch konviviale Werkzeuge – Werkzeuge also, die jeder ohne Schwierigkeiten benutzen kann, wann er will und zu Zwecken, die er selbst bestimmt. Solche Werkzeuge räumen dem Menschen den größten Spielraum und die größte Macht ein, die Welt nach seiner Absicht zu verändern. «Was das Werkzeug konvivial prägt, ist seine Brauchbarkeit im Rahmen persönlicher Zielsetzung» (S. 55). Im Prinzip hängt dies nicht von seinem Komplexitätsgrad ab.

«Die Kriterien der Konvivialität sind keine mechanisch anzuwendenden Regeln, sie sind Wegweiser für das politische Handeln; sie geben an, was vermieden werden muß» (S. 58). Wenn eine Institution einen gewissen Schwellen-Wert überschreitet, begibt sie sich in die Zone der Manipulation: Sie dient dann nicht mehr ihrem ursprünglichen Zweck, sondern beherrscht ganze Lebensbereiche. – Das Auto ist ein illustratives Beispiel für das Verständnis solcher Schwellen-Werte. Es dient eigentlich dem Transport von Menschen und Gütern. Aber heute bestimmt es, wie wir Städte bauen, wie wir unsere Zeit einteilen, wieviel Geld wir dafür verdienen müssen und wie wir unser Budget gestalten. Schließlich müssen Autos wegen der Arbeitsplätze in der Autoindustrie gebaut werden. – Ähnlich integrierte Ketten, die die Autonomie der Person ausschalten und die als Ganzes akzeptiert werden (müssen), findet man im Schulwesen, im Gesundheitswesen, u. a. m. Eine konviviale Gesellschaft sollte ein Gleichgewicht anstreben zwischen einem Apparat, der eine befriedigende Nachfrage erzeugt, und stimulierenden Werkzeugen, die zur persönlichen Verwirklichung führen. Der Apparat materialisiert abstrakte, die Menschen nur im allgemeinen betreffende Programme. Die konvivialen Werkzeuge fördern die Fähigkeiten der Individuen, indem sie deren eigene, personennahe Ziele verfolgen können. Denn wenn der Apparat dominiert, «lähmt die Institutionalisierung der Werte die Fähigkeit zur persönlichen Leistung» (S. 57).

Die industrielle Ideologie, die die manipulierende Produktivität bejaht, beherrscht in gleicher Weise die kapitalistischen wie die sozialistischen und kommunistischen Gesellschaften der entwickelten Länder, indem sie die antihumane Struktur des Werkzeuges fördert. Früher war das Werkzeug durchwegs dem Rhythmus des Menschen angepaßt. Heute haben wir den im Rhythmus der Maschine agierenden Menschen. Die Folgen

davon sind: Ohnmacht des Menschen, Uniformierung, Abhängigkeit und Ausbeutung.

Die Forschung steht heute beinahe ausschließlich im Dienste der industriellen Entwicklung und sieht den erstrebenswerten Fortschritt darin, die menschliche Initiative durch einen programmierten Apparat zu ersetzen. Eine fortgeschrittene Technik – meint Illich – könnte ebensogut die Mühsal der Arbeit in konvivialer Weise verringern und «auf hunderterlei Weise der Entfaltung persönlich produzierter Werke dienen» (S. 73). Was vor allem not tut, ist die Entideologisierung des Zwecks, damit der Mensch befähigt wird, seine unmittelbare Umwelt zu formen und sein Leben mit Sinn zu erfüllen.

Im Gesundheitswesen stellt sich die Frage, «ob Fortschritt eine vermehrte Unabhängigkeit oder eine wachsende Abhängigkeit bedeuten muß» (S. 75). – Das moderne System der Verkehrsmittel ist deshalb nicht weiter leistungsfähig, «weil man jeden Geschwindigkeitszuwachs mit einem Fortschritt im Verkehr gleichsetzt... in den übereffizienten Gesellschaften ist die Geschwindigkeit ein neuer Faktor der sozialen Hierarchie» (S. 79).

Die wichtigsten Gefahren für die weitere menschliche Entwicklung

Illich meint, daß das Industriesystem das Gleichgewicht der menschlichen Entwicklung ganz besonders deshalb bedroht, weil es der Industrialisierung der Werte keine Grenzen setzt. Schon steigen die Kosten der Programmierung (und Anpassung) des Menschen für sein Werkzeug ins Unermeßliche – was im raschen Wachstum des tertiären Sektors zum Ausdruck kommt.

Illich sieht die Bedrohungen hauptsächlich in fünf Dimensionen.

► «Das übersteigerte Wachstum bedroht das Recht des Menschen auf Verwurzelung in der Umwelt, mit der zusammen er entstanden ist» (S. 88). Denn die Perversion des «Werkzeugs» drohe das physische Milieu auszuplündern.

Um das ökologische Gleichgewicht wiedergewinnen zu können, sei es – neben der Beschränkung der Geburten, des Konsums und der technischen Verschwendung – weit wichtiger, daß der Sozialkörper die Fähigkeit wieder erlange, «der progressiven Materialisierung der Werte, ihrer Verwandlung in technische Aufgaben entgegenzuwirken» (S. 94). Die Menschen müssen lernen zu begreifen, daß sie glücklicher wären, wenn sie miteinander arbeiten, verzichten und für einander sorgen. Denn «wirksame Beschränkung verlangt nach multidimensionaler Entsagung» (S. 93).

► «Die Industrialisierung bedroht das Recht des Menschen auf Autonomie des Handelns» (S. 88). Und «das radikale Monopol droht die Kreativität erstarren zu lassen» (S. 140).

Illich spricht dann von radikalen Monopolen, wenn ein industrieller Produktionsprozeß die ausschließliche Kontrolle über die Befriedigung eines dringenden Bedürfnisses ausübt und eine nicht-industrielle Aktivität zur Erreichung des gleichen Zwecks ausschaltet. So können Transportsysteme das Monopol über den Verkehr besitzen, eine Stadt nach ihrem Bild formen und den Fußgängerverkehr einengen. Solche Systeme können letzten Endes den Menschen zu Untätigkeit und Hilflosigkeit verdammten.

Allmählich wird sich die Gesellschaft überentwickelter Länder gewisser schwerwiegender Symptome solcher Art bewußt. So «übersteigt die Wachstumsrate der Frustration bei weitem jene der Produktion» (S. 103).

► «Die Überprogrammierung des Menschen im Hinblick auf seine neue Umwelt bedroht seine Kreativität» (S. 88) und droht überdies die Erde in einen gigantischen Dienstleistungsbetrieb zu verwandeln.

Der Mensch eignet sich zwei Arten von Wissen an, die von einander zu unterscheiden sind:

- a) das Wissen, das aus den schöpferischen Beziehungen des Menschen zu seiner Umwelt herrührt,
- b) «das verdinglichte Wissen über die Umwelt», das dem Menschen durch Erziehung und Schulung vermittelt wird.

«Das Gleichgewicht des Wissens ist durch das Verhältnis dieser beiden Variablen bestimmt» (S. 106).

Für den Erwerb jenes ersten Wissens ist die Struktur des Werkzeugs von primärer Bedeutung: «Je weniger (konvivial) unsere Werkzeuge sind, desto mehr fördern sie Unterweisung und Unterricht» (S. 107). Jedermann weiß, daß die Wachstumsrate des zweiten Wissens ungeheuer angestiegen ist. Doch das Verhältnis zwischen erstem und zweitem Wissen kann nicht beliebig verschoben werden. Denn wenn die Ansprüche des zweiten Wissens zu hoch geschraubt werden, wird das Wissen des Einzelnen zu einer Folge des Wollens und Könnens anderer degradiert. Der Mensch wird «überprogrammiert» und Objekt der (erzieherischen) Manipulation. Er wird vom natürlichen Geschehen abgeschnitten, schöpferische Arbeit und Neugier verkümmern, die Kultur ist gefährdet, der Mensch enturzelt.

Es gilt also – meint Illich – die konvivialen Schwellen-Werte zu erkennen, die die autonome Entwicklung des Menschen und sein Verhältnis zum Werkzeug gewährleisten. Denn «das radikale Monopol des übereffizienten Werkzeugs nötigt dem Sozialkörper eine zunehmende (und teure) Konditionierung seiner Kunden ab» (S. 117).

► «Die zunehmende globale Verbündelung aller Produktionsprozesse bedroht sein (des Menschen) Recht auf Mitsprache, das heißt auf Politik» (S. 88). – Die Polarisierung der Macht wird zur großen Gefahr und droht «eine strukturelle, irreversible Despotie aufzubauen» (S. 141).

Illich meint, daß das vorhin genannte Ungleichgewicht des Wissens die grundlegende Ursache dafür ist, daß der Benutzer des industriellen Systems die anonyme Macht, die sich im «radikalen Monopol» der Güter und Dienstleistungen zusammenballt, kaum erkennen kann. Es sei also die Struktur dessen, was der westliche Mensch an eigenem Erfahren und Wissen besitzt, das ihn daran hindert, beurteilen zu können, wohin die industrielle Expansion führt. Er sei frustriert, weil er nicht weiß, wo er die Korrektur ansetzen soll. Dieses Unvermögen, Wirklichkeiten wahrzunehmen und zu erkennen, läßt es zu, daß Dysfunktionen nicht verändert werden.

An dieser Nahtstelle vollzieht sich die Polarisierung der Macht: Denn das industrielle System, das seiner unentrinnbaren Gesetzmäßigkeit folgen muß, expandiert zur «Mega-Maschine» und konzentriert die Macht in den Händen einiger weniger. «Aber die Angst, die uns beklemmt, darf uns um keinen Preis daran hindern, die mörderische Grundstruktur der Macht-Polarisation zu erkennen, denn dies ist die vierte Dimension, in der das Überwachstum seine zerstörerischen Wirkungen zeitigt» (S. 126).

Hier nur einige solcher diffusen Knotenpunkte, die zu Macht-Polarisation führen müssen:

- ▷ die Abhängigkeit vom Lebensmittel-Weltmarkt
- ▷ die «Modernisierung» der Armut in den Entwicklungsländern infolge der Struktur des industriellen Produkts
- ▷ der wachsende Abstand im Entscheidungsvermögen zwischen den Armen und den Reichen infolge der Struktur des Werkzeugs. «Die Umverteilung des Produkts ist kein Heilmittel für die Polarisierung der Kontrolle» (S. 127). In diesem Sinne verliert auch das Geld seinen Wert als Herrschaftsinstrument. Vielmehr ist es die industrielle Produktivität, die Macht und Privilegien in den Händen einiger weniger konzentriert: «In dem Maß, wie das Werkzeug sich aufbläht, verringert sich die Zahl seiner potentiellen Operatoren» (S. 129).

Illich geht noch einen Schritt weiter und sagt, daß jede Auflehnung nur zu verstärkter Polarisierung führt, solange die Strukturprobleme nicht erkannt und einer Lösung zugeführt werden.

► «Die Verstärkung von Verschleißmechanismen bedroht das Recht des Menschen auf seine Tradition, seinen Rückgriff auf das Vorhergegangene durch Sprache, Mythos und Ritual» (S. 88). Damit droht der vom industriellen System geplante Verschleiß die menschliche Gattung zu entwurzeln (S. 141).

Die Übereffizienz hat zu künstlichem Mangel und zu Zwangsverschleiß geführt, der zerstörerische soziale Folgen zeitigt:

- ▷ Der Glaube, daß das Neue auch das Bessere sei, ist zum integrierenden Bestandteil der modernen Mentalität geworden. Dieser Glaube ersetzt «das Gute» als strukturierendes Element des Handelns.
- ▷ Das natürliche, fortlaufende Verhältnis zwischen dem Heutigen und der Tradition löst sich auf. Da die industrielle Innovation programmiert ist, stimuliert sie die Spontaneität nicht.

▷ Der beschleunigte Wechsel treibt auch die rechtlichen Regelungen einer Gesellschaft ins Absurde. Recht gründet bekanntlich auf Präzedenz. Jenseits einer gewissen Schwelle der Beschleunigung ist der normsetzenden Präzedenz der Boden unter den Füßen entzogen.

▷ Der Verschleißgrad des Konsums zeigt die soziale Stufenleiter an.

▷ Die Ursache der sozialen Polarisierung kann in der Hauptsache zwei ineinander verflochtenen Momenten zur Last gelegt werden: «dem Anstieg der Kosten für die von der Industrie produzierten und verpackten Güter und Dienstleistungen und der wachsenden Knappheit der als hochproduktiv geltenden Berufe» (S. 135).

▷ Der Mensch muß sich dem vom industriellen System erzwungenen beschleunigten Wechsel seines Milieus ständig anpassen und verliert ab einer gewissen Schwelle seine Eigenschaften als Mensch.

▷ «Im gegenwärtigen System des großangelegten programmierten Verschleißes nötigen einige Entscheidungszentren der gesamten Gesellschaft Neuerungen auf und entziehen den Gemeinschaften die Grundlagen der Entscheidung über ihre Zukunft» (S. 134).

Dagegen setzt eine konviviale Rekonstruktion des Produktionssystems zwar «die Schleifung des heutigen Monopols der Industrie voraus, nicht die Abschaffung jeglicher Industrieproduktion. Sie erfordert, daß die durch das Werkzeug bedingte soziale Polarisierung reduziert wird, damit eine dynamische Pluralität der komplementären Strukturen in der Produktivkraft und somit eine Pluralität der Milieus und der Eliten nebeneinander bestehen kann» (S. 134).

In den vorgehend skizzierten fünf Kreisläufen bedroht das übereffiziente «Werkzeug» (des industriellen Systems) jeweils das Gleichgewicht im Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt. «Tödlich» wirkt bei allen die Umwandlung von Mitteln zu Zwecken. Illich deutet jeweils auch die Schwellen an, bei deren Überschreiten die Menschen dem System machtlos ausgeliefert seien und zu seinem Arbeitsmaterial werden.

Die Notwendigkeit, die jeweiligen (ineinander verwobenen) Schwellen zu erkennen und der Entwicklung Schranken zu setzen, gilt für alle Gesellschaften in gleicher Weise. Natürlich bedürften solche Schranken rechtlicher Verankerung.

Damit solche Schranken überhaupt wirksam werden können, braucht die Forschung eine andere Ausrichtung. Sie sollte ihre Orientierung in der Dimensionsanalyse der Beziehung des Menschen zu seinem «Werkzeug» finden. Dies bedeutet im Prinzip, daß die Forschung

▷ die Kriterien erarbeiten sollte, die besagen, wann ein «Werkzeug» die Schwelle der Schädlichkeit erreicht, und

▷ «Werkzeuge» bauen sollte, die das Gleichgewicht des Lebens optimieren.

Die «radikale Forschung» – wie Illich sie nennt – ist bestrebt, die Beziehungen des Menschen zu seinem Werkzeug sichtbar und durchschaubar zu machen, nachdem sie die Störung der Gleichgewichte sichtbar gemacht hat. – Solches Procedere würde zu «konvivialen Produktionsweisen» führen und damit zu Selbstbegrenzung und Entwöhnung vom Wachstum.

Gleichgewichtsstörungen gehen auf verschiedene Grade von Dysfunktionen zurück:

▷ «Wenn das Mittel den Zweck beherrscht, dem es dienen sollte, dann wird der Benutzer die Beute einer tiefen Unzufriedenheit» (S. 145).

▷ «Der Stein des Sisyphos ist das pervertierte Werkzeug» (ebenda).

Hemmnisse einer politischen Umkehr

Drei Hemmnisse, meint Illich, versperren in ganz besonderer Weise den Weg, das Überleben in Freiheit zu wählen.

▷ Die Vergötzung der Wissenschaft

«Die Perversion der Wissenschaft beruht auf der Annahme zweier Arten von Wissen, dem unterlegenen des Individuums und dem überlegenen der Wissenschaft» (S. 153).

«Die Regeln des gesunden Menschenverstandes, die den Menschen erlaubten, die Erfahrungen auszutauschen und zu

teilen, sind zerstört» (S. 155). Denn der Mensch mißtraut heute seinem eigenen Urteil und klammert sich an ein vorausgesetztes Wissen. «Die wachsende Unfähigkeit des Individuums, allein Entscheidungen zu fällen, beeinflusst sogar die Struktur seiner Erwartungen» (S. 154).

Die Wissenschaft ist heute eine Dienstleistungs-Agentur, die «besseres» Wissen produziert. Doch in einer «Gesellschaft, die sich durch den Konsum von Wissen definiert, wird die Kreativität verstümmelt, die Phantasie ausgezehrt» (S. 153). – Wissenschaft und Politik produzieren eine überall als selbstverständlich akzeptierte Abhängigkeit von hochqualifiziertem Wissen.

Die Unfähigkeit, sich ein eigenes Urteil zu bilden, und die Abhängigkeit, in die die Gesellschaft geraten ist, führen dazu, daß sie auch die vordringliche Aufgabe, die Grenzen des Wachstums festzusetzen, den Wissenschaftlern als Experten eines Mythos überläßt.

▷ Die Korruption der Alltagssprache

Die industrielle Produktionsweise etabliert ihre Monopolstellung nicht nur «über Ressourcen und Werkzeuge, sondern auch über die Phantasie und die Wünsche einer wachsenden Zahl von Individuen» (S. 159).

Das gleiche Phänomen vollzieht sich in analoger Weise in Ländern mit Planwirtschaft und mit Marktwirtschaft, in armen und reichen Nationen und wird nur durch die Antagonismen des politischen Systems oder des Entwicklungsstandes überdeckt.

Überall reflektiert die Sprache das Monopol, «welches die industrielle Produktionsweise über Wahrnehmung und Motivation ausübt» (S. 159). Sie reflektiert die Materialisierung des Bewußtseins. «Das funktionelle Übergleiten vom Verbum zum Substantiv macht die Verarmung der sozialen Phantasie deutlich» (S. 160). – Die Sprache schrumpft und paßt sich der Verbraucher/Benutzer-Funktion des industrialisierten Menschen an. «Die Veränderung der Sprache stützt die Ausbreitung der industriellen Produktionsweise: die durch industrialisierte Werte gelenkte Konkurrenz spiegelt sich in der Nominalisierung der Sprache wider» (S. 161).

Auch die Sprache hat eine konviviale Funktion – wir erreichen diese Funktion jedoch nur durch einen neuen Grad des Bewußtseins.

▷ Der Verfall jener formellen Verfahren, welche die sozialen Entscheidungsprozesse strukturieren

«Der Prozeß, durch den die Menschen darüber entscheiden, was getan werden soll, wird heute durch die Ideologie der Produktivität beherrscht» (S. 163). Legislative und Justiz sind in diesem Sinne ebenfalls Werkzeuge des Industriestaates geworden, weil sie der Ideologie der Produktivität unterworfen sind. Denn die grundlegende Struktur, die Entscheidungsprozesse organisiert, dient auch dem Weiterleben des institutionellen Verhaltens. – «Bald wird es der Computer sein, der über die für das Wachstum unentbehrlichen Ideen, Gesetze und Techniken entscheidet» (S. 165).

Es ist nicht das Recht selbst und die Verfahren, die ihm zur Verfügung stehen, die pervertiert sind, sondern ihre formale Struktur unter dem Einfluß der allumfassenden Wachstumseuphorie. «Der Korpus von Gesetzen, der eine Industriegesellschaft lenkt, reflektiert unvermeidlich deren Ideologie, soziale Merkmale und Klassenstruktur, wobei er diese verstärkt und ihre Reproduktion sichert. Jede moderne Gesellschaft, welches ideologische Etikett sie auch tragen mag, begreift das Gute in der Dimension des «Mehr»: mehr Macht für Wirtschaftsunternehmen und Experten, mehr Konsum für die Benutzer» (S. 166). Es ist aber kaum denkbar, daß diejenigen, die das Recht anwenden, «die Unabhängigkeit des Rechts gegenüber ihrem vorgefaßten Begriff vom Guten anerkennen werden» (S. 173).

Es dürfte außerordentlich schwer halten, meint Illich, in «rechtmäßigen» Verfahren konvivialen Leitbildern und Schranken, die dem Wachstum um des Überlebens willen gesetzt werden müssen, zum Durchbruch zu verhelfen.

Ist die notwendige politische Umkehr denkbar – ist sie möglich?

Das schwerste Hindernis einer Rekonstruktion der Gesellschaft ist die Macht der politischen Mythologie. Ein jeder hat heute einerseits Gründe, das industrielle Wachstum zu wünschen und andererseits Gründe, es als eine Bedrohung zu empfinden. Das, was die Mehrheit in einer bloß latenten Krise zusammenhält, ist der Mythos «einer gegen Selbstbegrenzung eingestellten politischen Mehrheit» (S. 178). Das Vereinende ist nicht die gemeinsame Ideologie. Denn konfrontiert mit einer schweren sozialen Krise, wird es nicht die Ideologie sein, die das politische Handeln der Person bestimmt, sondern zwei Faktoren anderer Natur:

▷ der Stil des Übergangs vom latenten Konflikt zur offenen Krise,

▷ ein plötzliches Auftreten einer Vielzahl neuer Eliten.

Wenn die Entwicklung in den heute eingefahrenen Geleisen weiterfährt, wird – so meint Illich – die synergetische Lähmung der Versorgungssysteme über kurz oder lang zu einem allgemeinen Zusammenbruch der industriellen Produktionsweisen führen müssen.

Eine Katastrophe globalen Ausmaßes kann vermieden werden, wenn die Menschen – also jeder einzelne – die Verantwortung für die Beachtung der menschengerechten Schwellenwerte übernehmen. Der Weg hiezu wäre, daß die einsichtigen Kräfte – und solche sind zweifellos vorhanden – die vorhin angeführten Hindernisse für eine gesundende Veränderung auf politischem Wege ausräumen. «Nur der konviviale Gebrauch krisenbewußter Verfahrensweisen könnte sichern, daß auch die hier vorausgesagte institutionelle Revolution lediglich Werkzeug bleibt, durch dessen Handhabung die Ziele auch tatsächlich verwirklicht werden» (S. 184).

Eine von Technokraten «verordnete» Begrenzung ist keine echte Alternative. Heute wird jeder Aspekt der globalen Krise von den andern isoliert, selbständig erklärt und einzeln behandelt. Mit der Systemanalyse meint man zwar die institutionellen Krisen miteinander zu verbinden, aber dies führt nur zu noch mehr Planung, Zentralisierung und Bürokratisierung. Dabei steigen die Kosten für die Verteidigung des Status quo blitzartig. Mit Sicherheit kann man bei technokratischem Vorgehen voraussehen, daß dann die «erste Weltkrise ausbricht», die nicht nur im Innern des industriellen Systems lokalisiert ist, sondern die dieses System selbst in Frage stellt» (S. 181).

Illich weist verschiedentlich auf die Gefahren hin, die sich ergeben würden, wenn die heute Anti-Wachstum predigende Elite durchdringen würde. Sie zielt nur auf eine Begrenzung der Güterproduktion und nicht der Dienstleistungen. Er meint, eine solch einseitige Begrenzung, «ohne die Grundstruktur der Industriegesellschaft in Frage zu stellen», würde «zwangsläufig den Bürokraten, die das Wachstum qualifizieren, mehr Macht geben und sich ihnen ausliefern» (S. 185).

Unvorsehbar ist, ob nicht ein wahrscheinlich geringfügiges Ereignis als «Zündkapsel» eine akute Krise auslösen könnte. Solches kann von heute auf morgen der Mehrheit die Augen für den Mythos des jetzt herrschenden Weges zum «besseren» Leben öffnen: «Von heute auf morgen könnten wichtige Institutionen jede Respektabilität, jede Legitimität und ihren Ruf verlieren, dem öffentlichen Wohl zu dienen. Dies ist es, was der römischen Kirche während der Reformation und der französischen Monarchie 1793 widerfuhr. Über Nacht wurde das Undenkbare offenbar» (S. 179).

Marguerite Hedin, Düsseldorf

Christologie heute

Zu «Jesus der Christus» von Walter Kasper

In der Kirche wird heute viel gestritten. Die einzelnen Auseinandersetzungen laufen aber nicht je isoliert für sich. Hinter ihnen steht mehr oder weniger deutlich fast immer die Frage nach dem wahren Verständnis der Person Jesu.

Durch das aufklärerische Denken geriet das christliche Bekenntnis, Jesus ist der Sohn Gottes, in Verdacht, ein Überbleibsel mythologischen Weltverständnisses zu sein. Diese äußere Kritik wurde durch eine innertheologische Entwicklung verstärkt. Die historisch-kritische Exegese zerstörte viele traditionelle Vorstellungen bezüglich der Gestalt Jesu. Bei manchen Forschern wurde die kritische Forschung zu einem eigentlichen Angriffsinstrument gegen das kirchliche Christusbild. Der Gedanke konnte sich selbst in theologischen Kreisen breit machen, hellenistisches Denken habe aus dem Prediger Jesus eine göttliche Gestalt gemacht.

Diese Kritik traf tief. Sie regte aber zugleich zu neuer theologischer Arbeit an. Versuche wurden unternommen, neue Verstehenshorizonte aufzuzeigen, um von ihnen her das überlieferte Bekenntnis dem modernen Empfinden zu erschließen. Dabei wurden bald sehr bewußt, bald mehr indirekt die Ergebnisse der kritischen Exegese aufgearbeitet.

Teilhard de Chardin entwarf eine Christologie im Rahmen einer universellen kosmischen und geschichtlichen Entwicklung. *Karl Rahner* bemühte sich darum, «Christologie als sich selbst transzendierende Anthropologie und diese als defiziente Christologie»¹ verständlich zu machen. *Hans Urs von Balthasar* erarbeitete ästhetische Kategorien, um damit Christus als die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes zu umschreiben.²

Im protestantischen Raum unternahmen es in neuester Zeit vor allem *W. Pannenberg* und *J. Moltmann*, das Christusereignis von der Geschichte her zu bedenken. Sie schlugen dabei etwas unterschiedliche Wege ein. Pannenberg versteht die ganze Geschichte als indirekte Selbstoffenbarung Gottes, die jedoch erst von ihrem Ende und ihrer Vollendung her ganz verständlich wird. Das Besondere der Person Jesu sieht er darin, daß sich in ihr und in ihrem Geschick das Ende aller Geschichte im voraus ereignet hat. Von der Person Jesu her fällt deshalb das entscheidende Licht auf die Geschichte und damit auf den sich offenbarenden Gott.³

Demgegenüber urteilt Moltmann, das Eigentümliche der Geschichte bestehe darin, daß sie von einer Verheißung Gottes und damit von der Erwartung einer kommenden Erfüllung bewegt wird. Diese entscheidende Spannung zwischen Verheißung und Erfüllung hat nach ihm ihren endgültigen Ausdruck im Kreuz und in der Auferstehung Jesu gefunden. Nur von diesem Geschehen her kann deshalb verstanden werden, wer Gott letztlich ist. Das Kreuz bringt eine Revolution in den Gottesbegriff, und nur dadurch wird verständlich, was das Bekenntnis zu Jesus als dem Sohn Gottes meint.⁴

Christologie und Anthropologie

Der vorliegende neueste Entwurf einer Christologie, «*Jesus der Christus*» von *Walter Kasper*,⁵ setzt die kurz erwähnten theologischen Arbeiten voraus. Kasper vermeidet es aber, sich dem einen oder anderen Autor voll anzuschließen. Er zieht

¹ K. Rahner, Schriften zur Theologie I, S. 184, Anm. 1.

² Hans Urs v. Balthasar, Herrlichkeit (3 Bände), Einsiedeln 1961–69.

³ W. Pannenberg, Grundzüge einer Christologie, Gütersloh 1969. ders., R. Rendtorff, U. Wilckens, T. Rendtorff, Offenbarung als Geschichte, Göttingen 1965.

⁴ J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, München 1968. ders., Der gekreuzigte Gott, München 1972 (vgl. Orientierung 37 [1973], S. 190 ff.).

⁵ Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1974.

nicht einen der bereits erarbeiteten Ansatzpunkte geradlinig weiter aus, sondern er versucht in seine Darlegungen möglichst viele Perspektiven zu integrieren (vgl. 1. Teil: Die Frage nach Jesus Christus heute).

Besonders deutlich setzt sich Kasper mit Karl Rahner auseinander. Er anerkennt die entscheidende Bedeutung seiner anthropologisch gewendeten Christologie. Danach ist der Mensch dank seines Erkennens und dank seiner Freiheit auf ein unfaßbares Geheimnis verwiesen. Er wagt in seinen kühnsten Träumen zu hoffen, daß dieses Geheimnis nicht ein in unendlicher Ferne bleibender Fluchtpunkt der Erwartungen sei, sondern ihm ganz nahe komme. Der christliche Glaube sagt nun, daß Gott durch seine Selbstmitteilung in Jesus die menschliche Erwartung tatsächlich in unüberbietbarer Weise erfüllt hat. «Die Menschwerdung Gottes ist daher der einmalig höchste Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit.»⁶

Bei aller Anerkennung der großen theologischen Arbeit K. Rahners findet Kasper, in solchen Aussagen werde zu wenig beachtet, daß die Verwiesenheit auf das unfaßbare Geheimnis für den Menschen nicht eine inhaltliche Gegebenheit, sondern nur die formale Bedingung seines innerweltlichen Verstehens sei. Die Christologie könne deshalb nicht als Höchstfall einer allgemeinen menschlichen Ausrichtung auf das Absolute, sondern müsse als «inhaltliche Determination der als solche offen bleibenden Anthropologie» (S. 61) verstanden werden.

Diese Kritik von Kasper kann jedoch wiederum kritisiert werden. Die entscheidende und unaufgebbare Einsicht von K. Rahner besteht ja gerade darin, daß der neue christliche Inhalt nicht ohne eine entsprechende transzendente Struktur, d.h. nicht ohne eine im Gläubigen vorgegebene Verstehensmöglichkeit, aufgenommen werden kann. Transzendente Struktur meint hier allerdings nicht eine naturhafte Gegebenheit, sondern den auf das Absolute offenen menschlichen Geist, insofern er vom göttlichen Geist durchwirkt und «neugeschaffen» wird.

Die eigentliche Schwierigkeit der Christologie Rahners dürfte darin liegen, daß sein Denkstil – trotz ausdrücklicher gegenteiliger Aussagen – immer wieder die Vorstellung nahelegt, die der christlichen Botschaft entsprechende «transzendente Struktur» könne durch bloße Selbstreflexion erfaßt werden. Sie werde also nicht erst mit dem christlichen Inhalt (d.h. auf dem Weg der Nachfolge) erschlossen. Dieser Denkstil bewirkt weiter, daß für Rahner Christus vor allem der «absolute Heilbringer», d.h. eine dem Menschen gegenüberstehende und auf ihn zukommende Gestalt ist. Im Hintergrund bleibt dabei – was D. Wiederkehr in seinem «Entwurf einer systematischen Christologie» besonders deutlich ausspricht –, daß Jesus nicht nur als Mensch, sondern gerade auch als Sohn Gottes zugleich ein Bruder der Menschen ist und damit in einer Reihe mit ihnen dem Vater gegenübersteht. So eröffnet er gerade als Sohn Gottes das neue Verhältnis der Welt zu Gott von der Seite der Welt her.⁷

Der eschatologische Gesandte

Die tragende Grundidee der Christologie von Kasper – darin in völliger Übereinstimmung mit Pannenberg, Moltmann und Wiederkehr und in weitgehender mit Rahner und Balthasar – ergibt sich aus seinem eschatologischen Ansatzpunkt (vgl. 2. Teil, «Geschichte und Geschick Jesu Christi»). Er begründet seine Darlegungen über die Person Jesu als des Christus weder von den dogmatischen Formulierungen der Kirche noch von den neutestamentlichen Hoheitstiteln her, sondern entfaltet sie aus dem eschatologischen Handeln Gottes in Jesus. Dieses eschatologische Handeln Gottes erschließt er sowohl aus dem unerhörten Anspruch des vorösterlichen Jesus wie auch aus dem Kreuzes- und Ostergeschehen.

Mit dieser Zuordnung von «historischem Jesus» und Ostergeschehen hebt sich Kasper einerseits von der liberalen protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts und gewissen

⁶ K. Rahner, Schriften zur Theologie IV, S. 142.

⁷ Vgl. D. Wiederkehr, Entwurf einer systematischen Christologie, in: Mysterium Salutis 3/1, Einsiedeln 1970, S. 502–504.

allerneuesten auch katholischen Tendenzen⁸ ab, die darauf zielen, die christlichen Glaubensaussagen ausschließlich vom vorösterlichen Wirken Jesu her zu bestimmen. Andererseits tritt er ebenso in Distanz zu Bultmann, den der «historische Jesus» überhaupt nicht interessierte und der den christlichen Glauben allein im Ostergeschehen (= Verkündigung des Kreuzes als Heilereignis) begründen wollte.

Von seinem doppelten Ansatzpunkt her kann Kasper mit fortschreitender Deutlichkeit sagen: «Angesichts von Jesu Auftreten und Verkündigung fällt also die eschatologische Entscheidung; an ihm entscheidet man sich gegenüber Gott. Ein solcher Ruf zur Entscheidung impliziert eine ganze Christologie» (S. 121).

Weiter: «Der Tod Jesu am Kreuz ist die letzte Verdeutlichung dessen, um was es ihm allein ging: das Kommen der eschatologischen Herrschaft Gottes» (S. 140).

Und: «Die Auferweckung Jesu ist nicht nur die entscheidende eschatologische Tat Gottes, sondern seine eschatologische Selbstoffenbarung; in ihr wird endgültig und unüberbietbar offenbar, wer Gott ist: derjenige, dessen Macht Leben und Tod, Sein und Nichtsein umgreift, der schöpferische Liebe und Treue ist, die Macht des neuen Lebens, auf den deshalb auch noch im Zerburchen aller menschlichen Möglichkeiten unbedingter Verlaß ist» (S. 169).

Schließlich zusammenfassend: «Weil sich in Jesus Christus Gott selbst definitiv, rückhaltlos und unüberbietbar offenbart und mitgeteilt hat, gehört Jesus in die Definition des ewigen Wesens Gottes hinein. Aus dem eschatologischen Charakter des Christusereignisses folgt also, daß Jesus von Ewigkeit her Sohn Gottes und Gott von Ewigkeit her der «Vater unseres Herrn Jesus Christus» ist» (S. 207).

Weil Gott nicht irgendwelche Gaben, sondern *sich selbst* in Jesus rückhaltlos mitgeteilt hat, deshalb ist er zugleich Vater und Sohn. Das Ich Jesu, das dem Vater gegenübersteht, diesem letztlich gleichwertig.

Bei der detaillierten Erarbeitung der zitierten zusammenfassenden Aussagen folgt Kasper der konservativeren oder vielleicht besser gesagt der gemäßigten Richtung innerhalb der kritischen Exegese. In Einzelpunkten vertritt er dabei ohne eigene weiterführende Begründungen Positionen, die in der Forschung – auch wenn man von extremeren Richtungen absieht – keineswegs einhellig feststehen. So wird bei ihm z.B. das Offene und Unbestimmte, das in der Verkündigung Jesu noch vorhanden war, wohl etwas zu geradlinig von Ostern her verdeutlicht. Desgleichen behandelt er das schwierige Problem der sogenannten Naherwartung, d.h. die Frage, ob sich Jesus mit seiner Verkündigung vom nahen und anbrechenden Reich Gottes nicht geirrt habe, ungebührnd rasch.

Um solche Fragen weiter zu klären, müßte wohl die Zuordnung von Verkündigung und Geschick Jesu noch deutlicher herausgearbeitet werden. Es wäre zu zeigen, daß das Kreuz die durch die Verkündigung Jesu selbst provozierte Probe seines Anspruches war. Diese Probe lief an ihm nicht folgenlos ab. Sie traf ihn vielmehr zuinnerst. Der Widerstand, den er erfuhr, «nötigte» ihn, mit einer Hingabe bis in den Tod zu antworten und gerade dadurch den Grundgehalt seiner Verkündigung unzweideutig zu offenbaren. Damit deckte er in einem auf, welche zeit- und milieubedingten Vorstellungen in seiner Verkündigung vom nahen Reich Gottes noch mitgeschwungen haben. Er war ganz Mensch und folglich auch ein Kind seiner Zeit. Durch das Kreuzesgeschehen wurden aber die mißverständlichen, mythologischen, ja irrigen Reste, die in seiner Verkündigungssprache vorhanden wären, ausgeschieden und entmythologisiert.⁹

Wahrer Mensch und wahrer Gott

Im dritten Teil seiner Arbeit (Das Geheimnis Jesu Christi) legt Kasper noch ausführlicher dar, wie die *Funktion* Jesu sein

⁸ Vgl. R. Pesch, Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu, Theol. Quartalschrift 153 (1973), S. 201–241.

⁹ Vgl. R. Schwager, Jesus-Nachfolge, Freiburg 1973, S. 77–85.

Wesen offenbart. Der eschatologische Gesandte, in dem sich Gott selbst definitiv und unüberbietbar den Menschen mitgeteilt hat, war nicht eine ihm äußerliche Gestalt. Sie gehört in Gottes Wesen hinein. Jesus als dieser Gesandte ist deshalb Sohn Gottes von Ewigkeit her. Zugleich ist er ganz Mensch. Das Wort ist Fleisch geworden. Kasper verdeutlicht diese johanneische Aussage mittels moderner anthropologischer Analysen über die Leiblichkeit des Menschen. Dabei sucht er vor allem durch die Gedanken des Mitseins und der Solidarität die Vorstellung vom stellvertretenden Leiden zu klären.

Zur inneren Einheit zwischen dem Menschen Jesus und dem Logos sagt Kasper, sie komme «im Neuen Testament nur indirekt als innerer Grund der Einheit zwischen dem Vater und Jesus zur Sprache» (S. 274). Er zeigt jedoch, wie der Gehorsam als äußere Manifestation dieser inneren Einheit zu verstehen ist. Der Gehorsam ist in einem radikale Hinordnung des Menschen Jesu auf den Schöpfergott und Selbsthingabe des einzig geliebten Sohnes an den Vater. In ihm realisiert sich sowohl ein innergöttliches Verhältnis wie auch die intensivste Beziehung eines Geschöpfes zum Schöpfer. Entsprechend sagt Kasper: «Die innergöttliche Trinität ist sozusagen die transzendente Möglichkeitsbedingung der heilgeschichtlichen Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist. Sie ist nichts anderes als die konsequente Auslegung des Satzes «Gott ist die Liebe». (1. Joh 4, 8, 16)» (S. 218).

Diese Aussage wird dahin verdeutlicht, daß Gott in sich selbst wesensnotwendig Liebe ist. Diese wesensnotwendige Liebe hat aber einen «Überschuß» und damit eine Freiheit. Die über die Notwendigkeit hinausgehende Liebe und Freiheit hat sich in der Selbsthingabe Gottes an die Menschen verwirklicht, d.h. im eschatologischen Handeln Gottes in Jesus Christus.

Durch diese Verankerung des eschatologischen Handelns Gottes in der Trinität stellt Kasper die Beziehung her zu den dogmatischen Formulierungen der kirchlichen Christologie. Er vermag dabei sowohl die Berechtigung (und Notwendigkeit) der Aussagen der ersten großen Konzilien zu würdigen wie auch ihre Einseitigkeit nachzuweisen.

Aufs ganze gesehen dürfte das vorliegende Werk von Kasper eine gelungene Arbeit sein, die heutigen Anforderungen

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen

Redaktion: Ludwig Kaufmann, Raymund Schwager, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebnetter, Mario v. Galli, Werner Heierle, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin

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: Postscheck Wien Nr. 2390-127 «Orientierung» Zürich - Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065, «Orientierung» C.E. Suisse No 020/081.7360 - Italien: Postcheckkonto: Roma 1/28545 «Orientierung» Zürich

Abonnementspreise: Ganzes Jahr: sFr. 27.— / DM 27.— / öS 185.— / Lit. 7300 / FF 50.— / US\$ 12.— / übriges Ausland: sFr. 27.— + Versandkosten.

Halbjahresabonnement: sFr. 15.50 / DM 15.50 / öS 100.— / übriges Ausland: sFr. 15.50 + Versandkosten.

Studentenabonnement: Schweiz sFr. 18.— / Ausland: DM 18.— / öS 110.— / Lit. 4500 / übrige Länder: sFr. 20.—

Gönnerabonnement: sFr./DM 35.— (Der Mehrbetrag von sFr./DM 8.— wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzellexemplar: sFr./DM 1.70 / öS 10.—

Ferien- und Urlaubszeit ...



bringt uns mit anderen Menschen in Kontakt. Gesprächsstoff gesucht? — Ein paar Nummern der ORIENTIERUNG in der Reisetasche werden sich als hilfreich erweisen. Und warum nicht ein paar Fischzüge versuchen? Schreiben Sie uns eine Karte, so senden wir Ihnen gerne Probenummern an Ihre Ferienadresse! Vor allem aber freuen wir uns, wenn Sie uns, sobald jemand anbeißt, die Adresse des Interessenten bzw. Neuabonnenten mitteilen.

Mit allen guten Wünschen und herzlichem Dank zum voraus
Ihre ORIENTIERUNG

Die nächste Ausgabe der ORIENTIERUNG erscheint als
erste Feriendoppelnummer (13/14) am 22. Juli.

standhält und als solide theologische Grundlage für die Verkündigung dienen kann. Neben einigen kleineren Punkten, die durch eine weitere Diskussion zu klären sind, spürt man ein größeres Ungenügen nur, wenn man die Frage stellt, wie die Rede vom «eschatologischen Handeln Gottes» für ein heutiges Empfinden besser verständlich gemacht werden kann. Die meisten Menschen haben heute ja keineswegs den Eindruck, ihr Handeln sei ganz im Endgültigen verwurzelt, sie empfinden vielmehr, ihr Tun sei von vielen innerpsychischen und gesellschaftlichen Faktoren bestimmt und bleibe ständig im Vorläufigen. Bei einem solchen Verständnis des eigenen Handelns droht aber die Rede vom «eschatologischen Handeln Gottes» zu einer Unbekannten X zu werden.

Zur Lösung dieser schwierigen Aufgabe bietet zwar Kasper selber einige wertvolle Hinweise. Im Zusammenhang mit der Verkündigung Jesu schreibt er: «Jesu Botschaft vom Kommen der Herrschaft Gottes muß also verstanden werden im Horizont der Menschheitsfrage nach Frieden, Freiheit, Gerechtigkeit und Leben» (S. 85). Solche und ähnliche Aussagen bleiben aber sporadisch und strukturieren zu wenig die ganzen Ausführungen. Mit der Erwähnung der großen Menschheitsfragen weisen sie dennoch auf den richtigen Einstieg hin. Gerade die mit den Stichworten Friede, Freiheit, Gerechtigkeit und Leben angedeuteten Probleme haben heute ein solches Ausmaß angenommen, daß sie oft fast nur noch mit apokalyptischen Bildern beschrieben werden können. Die christliche Eschatologie kann zwar keineswegs mit dieser modernen Form der Apokalyptik identifiziert werden. Diese letztere weist aber mit Nachdruck darauf hin, daß die ganze Menschheit heute in eine unvergleichliche Entscheidungssituation gestellt ist.¹⁰ Daraus ergibt sich für die christliche Verkündigung und Theologie nicht nur eine neue Aufgabe. Diese dürfte zugleich einen neuen Verstehensrahmen für die Rede vom eschatologischen Handeln Gottes bieten. Dieses Handeln hat sich bereits in Jesus als unbedingter Ruf in die Entscheidung manifestiert.

Raymund Schwager

¹⁰ Vgl. etwa: «Wir stehen in diesem Augenblick der Geschichte vor einer beispiellosen Entscheidungssituation. Zum erstenmal, seit der Mensch überhaupt existiert, wird er herausgefordert, sich gegen das vom wirtschaftlichen, technologischen Standpunkt aus Machbare zu entscheiden und sich dafür einzusetzen, was seine Moral und Verantwortung für alle kommenden Generationen von ihm verlangen» (Mesarovic/Pestel, Menschheit am Wendepunkt, Stuttgart 1974, S. 132).