



**S**CHON ALS KIND verlor Benjamin seinen Vater. Dann heiratete seine Mutter wieder, doch leider war sein Stiefvater ein Exhibitionist und außerdem am Pflege-  
sohn nicht interessiert. Von elterlicher Liebe hat Benjamin nichts gespürt. Dafür begann sich der Staat um den Jungen zu kümmern. Die mangelnde Liebe vermochte er ihm zwar auch nicht zu ersetzen, statt dessen versorgte er Benjamin in einem Heim. Damit begann dessen «Karriere» als Heimkind. Er wurde in ein Milieu versetzt, wo das Faustrecht regierte und der Stärkste und Gewalttätigste die Oberhand hatte.

Im Landesjugendheim lernt Benjamin nur von seinen älteren Kollegen. Was ihm beigebracht wird, sind Tricks zum Leben außerhalb der Legalität: wie man Autos knackt, einbricht und anderes mehr. So nebenbei läuft der Verlust moralischer Wertvorstellungen. Promiskuität ersetzt die mangelnde Liebe. Wo alles verboten ist, da gilt für den, der sich selber etwas erlauben will, nur ein Prinzip: Laß dich nicht erwischen. Das alles eignet sich Benjamin, der überdurchschnittlich intelligent ist, rasch an.

## Bäumchen kann man biegen

Viel mehr gibt es im Erziehungsheim nicht zu lernen, weder beruflich noch schulisch. Die Erziehung des Heimpersonals beschränkt sich vor allem auf die Wahrung einer minimalen äußeren Ordnung. Ein Kamerad von Benjamin charakterisiert das so: «Sie haben ihren Job, und alles läuft, alles ist ihnen egal geworden. Ihr Geld kriegen sie so oder so und später ihre Altersversorgung auch. Sie schließen Türen auf und zu und sagen, sie erziehen. Aber erziehen ist etwas ganz anderes, man muß ein *feeling* dafür haben, Gefühl, weißt du, man muß sich mit den Interessen des einzelnen auseinandersetzen, dann kann man ihm auch helfen.»<sup>1</sup>

Weil ihm diese erzieherische Hilfe fehlt, versucht Benjamin immer wieder auszubrechen und dieser Welt der Heime zu entfliehen. Natürlich kann er sich bei solchen Fluchtversuchen nur durch kriminelle Handlungen über Wasser halten. Folge: Er wird nach jedem Fluchtversuch in Heime mit strengerem Regime eingewiesen, was seinen Flucht-drang weiter steigert. So gerät Benjamin in einen Teufelskreis, der immer weiter in den Sumpf der Kriminalität führt. Der Staat hat Benjamin in den Erziehungsheimen selber zum Verbrecher heranwachsen lassen. Nun jagt der Staat mit seinen Polizeiorganen den Verbrecher. Gibt es für Benjamin ein Entkommen aus dem Teufelskreis? Oder bleibt am Ende nur das Zuchthaus?

Michael Holzner, 1943 geboren, hat in seinem autobiographischen Buch «Treibjagd» diese Frage offen gelassen. Mit Grund! Zwar hat er sich inzwischen als glänzender Erzähler offenbart, einen Beruf gelernt, auf dem zweiten Bildungsweg das Abitur gemacht und einen Studienplatz an einer Fachhochschule erlangt. Er hat versucht, auch aus dem persönlichen Teufelskreis auszubrechen, hat sich resozialisiert. Doch nun soll er nochmals für Jahre ins Gefängnis, um Straftaten abzubüßen, die er vor acht Jahren in einer völlig anderen Situation begangen hatte.

Damit steht für Michael Holzner wieder erneut alles in Frage. Gibt es tatsächlich kein Entrinnen, wenn jemand einmal in die Mühle unseres staatlichen Straferziehungssystems hineingeraten ist? Könnten nicht auch einmal unsere staatlichen Rechtsvertreter mithelfen, den Teufelskreis zu durchbrechen, indem sie – wo dies menschlich vertretbar ist – Gnade vor Recht walten lassen, nicht zuletzt deshalb, weil ein Rechtssystem, das Kinder für die Fehler ihrer Eltern straft und Jugendliche in Erziehungsheimen verkommen läßt, mit sich selber ja offensichtlich auch nicht zu Gerichte geht und die eigenen Schwächen stets mit dem denkbar mildesten Maßstab beurteilt?

Robert Hotz

<sup>1</sup> Michael Holzner, Treibjagd. Die Geschichte des Benjamin Holberg. Hoffmann und Campe, Hamburg 1978. 402 Seiten. Das Zitat stammt aus S. 160 dieses Buches.

### IRAN

**Die Revolution der Zwölfer-Schia (1):** Modernisierung in Iran und Zerstörung der politischen Kultur durch Korruption – Religiöse Opposition der Schiiten gegen Schah Resa Pahlewi – Was ist die Schia? – Kein theologischer Konflikt, sondern ein Sukzessionsstreit hat bei dieser islamischen Richtung Pate gestanden – Ali, vierter Kalif und Schwiegersohn des Propheten – Schiitischer Festkalender und Passionsspiele zur Erinnerung an Husseins Märtyrertod. *Pierre Rondot, Lyon*

### PUEBLA

**CELAM III – Lernprozeß auf dem Weg zu einem breiteren Konsens:** Phase der Vorbereitung zwischen Befürchtungen und Hoffnungen – Stand die Weiterexistenz des CELAM auf dem Spiel? – Papstreise: Motivation und Herausforderung – Arbeitsvorgang: Durchlässigkeit zwischen den einzelnen Kommissionen und Möglichkeit der gegenseitigen Kritik – Schwerpunkte: Evangelisation und menschliche Entwicklung, Basisgemeinden, Primat der Grundrechte des Menschen – Engagement der Befreiungstheologen und Anerkennung ihrer Arbeit durch die Konferenz – Eilige Schlußredaktion – Der Lernprozeß geht weiter und führt zu neuen Herausforderungen.

*Ludwig Kaufmann*

### THEOLOGIE

**Karl Rahner wird am 5. März 75 Jahre alt:** Meister des literarischen Wortes – Das Beispiellose eines theologischen Werkes, das sich an den alltäglichen Erfahrungen des Christen orientiert – Selbstverständnis des Menschen und Gotteserfahrung – Jesus, der endgültige Heilsbringer – Nächstenliebe, Annahme des eigenen Todes und Hoffnung als Momente des Glaubens an Jesus – Das Verstehen des Anspruchs des Christentums bleibt eine dauernde Aufgabe.

*Karl-Heinz Weger, München*

### ANTHROPOLOGIE

**Agnes Hellers Kritik an Erich Fromms psychologischer Anthropologie:** Faschismus und Konsumgesellschaft: die Erfahrung irrationaler Gewalt – Wie kann die Entstehung von Aggression und destruktiver Gewalt erklärt werden? – Jede Anthropologie ist politisch – Mittelweg zwischen Naturalismus und Milieutheorie bei Erich Fromm, Versuch einer historischen Anthropologie bei Agnes Heller – Globales Einverständnis der beiden Autoren – Arbeitsteilige Gesellschaft reißt Entwicklungsmöglichkeiten des einzelnen und Entwicklungsstand der Gattung auseinander – Aggression ist ein geschichtlich bedingtes Verhalten – Die Bedeutung anthropologischer Forschung. *Stephan Wyss, La Tour-de-Trême*

# Die Schiiten in Iran – Geschichte und Gegenwart (I)

Bis zu den jüngsten Ereignissen, die die iranische Schia auf einmal ins Rampenlicht rückten und sie mit einem revolutionären Prestige versahen, war diese islamische Richtung im Westen kaum bekannt.

Iran hat auf nationaler, kultureller und selbst dogmatischer Ebene ein eigenes Gesicht. Diese Eigenständigkeit wird nicht nur von den Deutungsmustern einer bestimmten Richtung des Islams, sondern ebenso sehr vom Festhalten an vorislamischen Elementen bestimmt. In Iran finden sich verschiedene Ebenen einer Mystik, die gelegentlich – bis hinab zur Masse des Volkes – das Alltagsleben beeinflusste, wobei sie kühn genug war, sich schon sehr früh über bestimmte charakteristische Verbote muslimischer Moralvorschriften und Konventionen hinwegzusetzen, so z. B. das Verbot des Alkoholgenusses und das Verbot der Darstellung des Menschen in der Kunst (Bilderverbot).

Die iranische Schia weist also seit alters Anzeichen eines gewissen Liberalismus oder jedenfalls eines Nonkonformismus auf. Aber diese möglichen Ansätze einer Evolution – oder gar einer Revolution – sind in eine sehr traditionelle, ja vergangenheitsbezogene Grundhaltung gekleidet. So waren beispielsweise die ersten Manifestationen der Schiiten gegen Schah *Resa Pahlewi* ausgesprochen reaktionär: untergeordnete religiöse Führer veranlaßten die Bauern der Provinz Fars zum Widerstand gegen die Agrarreform. Ihr Argument lautete, die Bauern könnten auf einem Stück Land, dessen Besitz ihnen im Widerspruch zu den Bestimmungen des islamischen Bodenrechts übertragen worden war, kein gültiges Gebet verrichten.<sup>1</sup>

So zeichnete sich seit Beginn der sechziger Jahre ein Konflikt ab zwischen einer selbstherrlichen Staatstechnokratie, die sich für ausschließlich berechtigt hielt, die Kriterien und Modalitäten des Fortschritts zu werten, und zwischen einer islamischen Hierokratie, die das höchste Schiedsrichteramt in der Frage der Übereinstimmung menschlicher Vorschriften mit dem göttlichen Gesetz beanspruchte. Aber die ersten Auseinandersetzungen erfolgten auf einem Gebiet, das den Vertretern der schiitischen Religion keineswegs günstig war. Sie erschienen als Gegner sowohl der landwirtschaftlichen Entwicklung und der sozialen Gerechtigkeit wie auch der Frauenemanzipation und der Volksbildung. Die Staatsgewalt profitierte davon und bekämpfte erfolgreich diese traditionelle Protestbewegung, welche zwar arme Landbewohner in ihren Bann zu ziehen vermochte, aber die bessergestellten Städte kaum berührte. Die schiitische Hierarchie hätte sich etwas anderes einfallen lassen müssen als konservative Argumente und rein defensive Verhaltensmaßregeln, um ihren Gläubigen in dieser Phase rasanter Entwicklung, die mit einem Schlag den Sprung vom Mittelalter zur Neuzeit mit ihrer Technik vollzog, Orientierung und Leitung zu vermitteln. Aber für so etwas waren die religiösen Führer der Schiiten kaum vorbereitet.

Ihr Einfluß schien von diesem Moment an nachzulassen. Nur wenige von ihnen ermutigten die Unternehmungen der im Untergrund agierenden Opposition, der sich allerdings junge Leute aus frommen Familien anschlossen, die denn auch mit aller Grausamkeit dezimiert wurden. Die meisten Schiitenführer vertraten die Meinung, die Zeit für den Widerstand sei noch nicht gekommen; sie predigten die Tugend der Geduld und fanden sich damit ab, warten zu müssen. Einige gingen den Weg ins Exil: so der Ayatollah *Khomeini*, der sich ins schiitische Gebiet des benachbarten Iraks zurückzog. Aber ein paar Jahre später hatte sich die allgemeine Lage verändert. Gewisse Aspekte der Reformen wurden in Frage gestellt; die Auswüchse der Modernisierung verwirrten und stießen ab. Gegenüber den augenfälligen Mißbräuchen einer «Konsumgesellschaft», die auf Profit, Pfründewesen und Betrug gründete, konnte sich die Schia als Anwalt einer geistigen, moralischen und gesellschaftlichen Ordnung fühlen, die von einer Mehrheit akzeptiert wurde, und als solche erschien sie auch in den Augen vieler Iraner, selbst bei denjenigen, deren persönliche religiöse Praxis auf ein Minimum reduziert war.

<sup>1</sup> Vgl. unseren Artikel «Diversités dans l'Islam, leurs aspects d'origine traditionnelle»: *Études* 346 (1977), S. 811–829, bes. S. 820.

Aber der Widerstand gegen die Mißbräuche der Staatsmacht bedeutete noch nicht, daß man mit allen regimfeindlichen Kräften gemeinsame Sache machte. Die schiitische Opposition faßte zuerst, in aller Stille, bei den Intellektuellen Fuß, dann beim Bürgertum, bei den Kleinhändlern – der Basar ist in jeder Hinsicht nicht weit von der Moschee! – und auch in den moderner eingestellten Geschäftskreisen. Dennoch konnten sich die Schiiten mit den Forderungen der Progressisten nicht identifizieren und blieben aufs Ganze gesehen deren gewalttätigem Kampf fern; und das Aufsehen, das die terroristischen Aktionen erzeugten, bestärkte sie nur in ihrer Zurückhaltung.

Es macht also den Anschein, als habe paradoxerweise der Schah – durch die mit den bekannten Mitteln betriebene Zerschlagung der gewalttätigen, bewaffneten Opposition der extremen Linken – den sozialen und geistigen Kräften der Schia den Boden bereitet. Wenn diese nunmehr auf den Plan treten, so brauchen sie nicht mehr zu befürchten, zu einer marxistischen Revolution beizutragen.

## Die «Zwölfer-Schia», ein Zweig des Islams

Muß man die Schia als Sekte bezeichnen? Da *šī'a* wörtlich «Absplitterung, Parteilung» (nämlich Alis, des vierten Kalifen) bedeutet, wäre der Begriff nicht unzutreffend. Aber Ali ist der Schwiegersohn des Propheten; seine Nachkommenschaft, die zur Leitung der Schiiten bestimmt ist, stammt aus Mohammeds Blut und erhält von da her ihre Würde und ihren Auftrag; die Schia läßt sich sozusagen in einer Genealogie darstellen. Statt von einer Sekte spricht man wohl besser von einem «Hauptast» des Islams, der sich in eine Vielfalt von Gruppen verzweigt.

Uns geht es hier nur um den wichtigsten Zweig der Schia, die sogenannte «Zwölfer-Schia».<sup>2</sup> Wir vernachlässigen die Besonderheiten der verschiedenen kleineren Zweige, die sich verselbstständigt haben.<sup>3</sup> Übrigens ist die von uns der Einfachheit halber verwendete Bezeichnung «iranische Schia» etwas irreführend. Gewiß, die «Zwölfer-Schia» umfaßt in Iran die große Mehrheit der Bevölkerung (mit Ausnahme der Kurden, die fast durchwegs Sunniten sind), während sie anderswo – etwa im Irak, im Libanon oder in Indien – nur eines von vielen Steinchen im religiösen Mosaik ausmacht.<sup>4</sup> Dennoch: Obwohl Iran die Schia übernommen und zudem stark bereichert hat, so ist diese doch rein arabischen Ursprungs.

Die heutigen *Sunniten* sind den Schiiten gegenüber keineswegs kämpferisch eingestellt.<sup>5</sup> In den Augen der sunnitischen Muslime, zu denen etwa 90 Prozent aller Anhänger des Islams gehören, bilden die Schiiten weit eher eine Sonderform als eine Abspaltung. Was sie charakterisiert, ist wohl weniger eine intellektuell bedingte Verschiedenheit als jenes emotionale Übermaß, das die ganze Person mitreißt. Denn Gefühle, Emotionen und Leidenschaften steigern sich bei den Schiiten gelegentlich bis zum Exzeß, was die Sunna in ihrer angestammten Nüchternheit nicht zuläßt.

Nun würden die Schiiten allerdings eine derart summarische Darstellung von der Hand weisen: sie sehen in ihrem Glauben und in ihrer religiösen Sensibilität eine Vertiefung oder auch eine Verinnerlichung; dies gilt um so mehr, als die (wie wir im 2. Teil sehen werden) historisch bedingte Notwendigkeit, ihren Glauben zu verbergen (*taqī'a*), lange Zeit hindurch zu einer geistigen Selbstbesinnung geführt hat; nichtsdestoweniger sind aus

<sup>2</sup> «Zwölfer-Schia» oder auch «imamitische Schia» heißt die schiitische Hauptrichtung, weil sie nur die Reihe der ersten 12 Imame anerkennt.

<sup>3</sup> Vgl. die Beschreibung dieser Zweige in unserem Artikel (s. Anm. 1).

<sup>4</sup> Übrigens ist die «Zwölfer-Schia» heute vermutlich die zahlenmäßig bedeutendste Religionsgemeinschaft im Libanon (etwas weniger als ein Drittel der Bevölkerung).

<sup>5</sup> Außer in einigen Gegenden der Türkei, wo sich tiefeingewurzelte Vorurteile gegen die schiitische Gruppe der *Alevīs* mit politischen und sozialen Gegensätzen verbunden haben.

diesem inneren Feuer zeitweise auch sichtbare Ausbrüche der Erregung entsprungen. So sehr die Schia also eine Vorliebe für die Verborgenheit hat, so macht sie sich doch zuweilen in geballter öffentlicher Demonstration Luft.

Die zu analytischen Zwecken vorgenommene Gegenüberstellung von Schia und Sunna kann zweifellos im Sinne eines Vergleichs klärend wirken, aber man kann dabei auch zu weit gehen. Am Ursprung der Schia steht nämlich kein theologischer Konflikt, sondern ein Streit über die Wahl des Anführers der Gemeinschaft, auch wenn sich in der Folgezeit spürbare Unterschiede im Denken herausgebildet haben.<sup>6</sup> Es wäre also übertrieben, von einer Häresie im gewöhnlichen, christlichen Sinne des Wortes zu sprechen; die Bezeichnung Schisma wäre ebenso unangebracht. Der sunnitische Islam ist nämlich nicht als Kirche organisiert. Er kennt keine einem Konzil vergleichbare Institution, die zu dogmatischen Definitionen befugt wäre, und es fehlt ihm auch eine zentrale Autorität, ein «päpstliches» Lehramt.

Mehr noch, die Verehrung des Propheten, den die Schiiten in seinen Nachkommen verherrlichen, ist im ganzen Islam sehr groß und konkretisiert sich – außer bei einigen Rigoristen wie den *Wahhabiten*<sup>7</sup> – in einem gewissen Kult, der nicht nur Mohammed, sondern auch seiner Familie erwiesen wird. Die *Imame*, die historischen Führer der schiitischen Gemeinschaft, sind aber eben Mitglieder dieser Familie. Als solche haben sie selbst bei den Sunniten ein Recht auf Verehrung, und diese wird ihnen auch tatsächlich zuteil.<sup>8</sup>

### Das Heldenepos von Ali und der schiitische Festkalender

Zur Beschreibung der Schia wird man also am besten auf ihre Annalen zurückgreifen. Die großen Daten der schiitischen Geschichte, deren Gedächtnis mit begeisterter Anteilnahme begangen wird, bestimmen in Iran den Alltag und geben in Krisenzeiten den Rhythmus für gelegentliche stürmische Kundgebungen des Volkes an. Die ersten zwei Jahrhunderte der Schia erlauben uns außerdem einen Einblick in den Geist ihrer organisatorischen Verfassung, die mehr als irgendwo sonst im Islam «klerikal» geprägt ist. Wesentlich für die Schia ist das *Imamat*, die «Führung» Alis und derjenigen unter seinen Nachkommen, die von den Gläubigen zu diesem Amt erkoren werden. Tatsächlich muß der Führer der schiitischen Gemeinschaft, der *Imam*<sup>9</sup>, dem Hause des Propheten entstammen. Im Gegensatz dazu fordern die Sunniten nur, daß der *Kalif* – wie schon die ersten dieser «Stellvertreter» des Propheten – aus den Stammesbrüdern Mohammeds, den Koreischiten, gewählt wird.

Die künftige Entwicklung zeichnete sich also zu dem Zeitpunkt ab, wo man einen Nachfolger für den Propheten finden mußte.

► Nach sunnitischer Auffassung hatte Mohammed in bezug auf seine Ablösung als Führer der Gemeinschaft nichts Näheres verfügt. Aber als er erkrankt war, hatte er seinem Schwiegervater *Abu Bekr* die Leitung des Gebetes an seiner Statt übertragen; dieser war es denn auch, der von den engsten Vertrauten Mohammeds 632 zu dessen Nachfolger gewählt wurde.

► Nach schiitischer Auffassung war dagegen *Ali* von Mohammed selber gewählt und eingesetzt, aber danach durch Intrigen und schließlich mit Gewalt entmachteten worden.

Mohammed hatte die Wallfahrt nach Mekka unternommen, die im islamischen Mondjahr mit dem 10. Tag des Monats *Dhulhidscha*<sup>10</sup> endet, und befand sich auf dem Rückweg nach Medina. Bereits leidend und sein nahes Ende voraussehend, machte er am 18. *Dhulhidscha* beim Teich von *Chum Station*. Dort verlieh er seinem Vetter und Schwiegersohn Ali, einem

<sup>6</sup> Von Bedeutung sind diese Unterschiede zwar vornehmlich bei den extremen Gruppen der *Ismailiten* und der *Nusairier* (*Alauten*) und bei den aus den Ismailiten hervorgegangenen *Drusen*, die man nicht mehr als Muslime bezeichnen kann. Aber all diese Unterschiede sind in der übermenschlichen Würde begründet, die der Person Alis zugeschrieben wird. Auch für die «Zwölfer-Schia» ist Ali im Besitz einer Inspiration, die ihn unfehlbar macht.

<sup>7</sup> Die *Wahhabiten* (ihre Lehre ist in Saudiarabien Staatsreligion) sind sunnitische Puritaner; vgl. unseren oben erwähnten Artikel, S. 814–816.

<sup>8</sup> Vgl. ebda., S. 821.

<sup>9</sup> *Imam* bezeichnet nicht nur den «Führer» der schiitischen Gemeinschaft, sondern auch – bei allen Muslimen – den «Leiter» des rituellen Gebets.

<sup>10</sup> Im vergangenen Jahr entsprach der 10. *Dhulhidscha* (das «Opferfest» oder «Große Fest») 1398 dem 11. November 1978.

seiner ersten Anhänger, «eine der seinigen gleiche Jurisdiktion». Indem er Alis Kopf mit einem Turban umwand, setzte er ihn vor aller Augen in sein Amt ein. Zum Andenken an diese Investitur wird das *Ghadir-Fest* begangen.<sup>11</sup>

Aber Ali, der wohl zu jung war und die Kunstgriffe der Politik nur ungenügend beherrschte, vermochte sich nicht durchzusetzen. «Er bewies in dieser Lage jene Unentschlossenheit, die ihm später zum Verhängnis werden sollte, und verstand es nicht, seine Anhänger zu führen».<sup>12</sup> So mußte er es erleben, daß ihm erst Abu Bekr, dann *Omar* und *Osman* vorgezogen wurden. Letzterer soll – nach den Schiiten – bei der endgültigen Festlegung des Korantexts diejenigen Stellen ausgemerzt haben, die sich auf die nächsten Verwandten des Propheten bezogen und auf die Ali sich hätte berufen können.

Nach Osmans Ermordung<sup>13</sup> im Jahre 656 wurde Ali endlich in Mekka zum Kalifen erkoren. Aber die Wahl war nicht einstimmig gewesen, und der Neugewählte mußte sofort nach Mesopotamien marschieren, um mit zwei Gegenspielern abzurechnen, die von *Aischa*, der Witwe des Propheten, unterstützt wurden. Es gelang Ali schließlich, die beiden zu schlagen. Sie fanden in der Schlacht den Tod. Aber Ali mußte nun nach Syrien eilen, dessen omajjadischer Gouverneur, *Moawija*, ebenfalls seiner Autorität trotzte; die beiden Heere gerieten bei Siffin in Ostsyrien aneinander, und es kam zu langwierigen Kämpfen, die von Verhandlungen unterbrochen wurden.

Als Moawijas Männer bereits einer Niederlage nahe schienen, hefteten sie Koranblätter an ihre Lanzen. Alis Anhänger verlor den Kampfgeist und überredeten ihren Führer, sich einem Schiedsspruch zu unterwerfen. Das führte zur Abspaltung der *Charidschiten*.<sup>14</sup> Nach schiitischer Überlieferung wurde darauf Alis Vertreter in seiner Gutgläubigkeit überlistet. Er hatte den Vorschlag gemacht, sowohl Ali wie Moawija sollten auf ihre Ansprüche verzichten und so eine geordnete Neuwahl ermöglichen. Dementsprechend erklärte er in Alis Namen den Rücktritt. Aber statt dasselbe zu tun, verkündete der Vertreter Moawijas, dieser sei nunmehr der alleinige Anführer der Gemeinschaft. Ali wich nach Mesopotamien aus, um die Charidschiten zu bekämpfen. Drei Jahre später wurde er durch einen von ihnen in Kufa umgebracht.

«Ali», so schließt Henri Massé, «hat sich durch Unversöhnlichkeit und Ungeschick ausstechen lassen, aber der Charakter eines Ritters ohne Furcht und Tadel, die idealistische Grundhaltung, welche ihm die Überlieferung nachsagt, und die Schicksalsschläge, die ihn trafen ..., all das verlieh ihm den Nimbus eines Märtyrers; und es ist kein Wunder, wenn der schiitische Islam ihn als Heiligen verehrt».<sup>15</sup>

Alis letzte Ruhestätte befindet sich in Nedschef. Sie blieb zunächst 150 Jahre lang geheim und wurde dann von einem schiitischen Sultan der Bujiden-dynastie mit einer herrlichen goldenen Kuppel überdeckt. In der Folge wurde Nedschef eine der wichtigsten heiligen Städte der Schiiten im Irak. In großer Zahl pilgern die Gläubigen an diesen Ort wie auch zu den Grabstätten der bedeutendsten schiitischen Imame, und viele lassen sich in der Nähe begraben.

Bildliche Darstellungen tragen in Iran dazu bei, Alis Verehrung beliebt zu machen. Der schmucklose Rahmen, den man auf dem Schreibtisch manches hohen Beamten bemerkt, umschließt nicht, wie man meinen könnte, das Porträt seiner Frau oder seiner Kinder, sondern dasjenige des Imams Ali. Serienmäßig hergestellte Stiche und Farb reproduktionen von Ali – gelegentlich zusammen mit seiner Frau Fatima und ihren beiden Söhnen Hassan und Hussein sowie dem Enkel Mohammed – werden an Verkaufsständen auf Straßen und Plätzen und in den Läden des Basars feilgeboten. Man findet die Bilder sogar an den Wänden im Innern der Moscheen, was bei den Sunniten unvorstellbar wäre. Die Schia hat also eine durchaus eigenständige Gefühlswelt entwickelt.

<sup>11</sup> *Ghadir* = «Teich». Am 18. *Dhulhidscha* 1398 (= 19. November 1978) verschärfen sich in Iran die gewalttätigen Auseinandersetzungen.

<sup>12</sup> Henri Massé, *L'Islam*, Paris, 6. Aufl. 1952, S. 37.

<sup>13</sup> Die Sunniten behaupten, Alis Anhänger seien in das Attentat gegen Osman verwickelt gewesen.

<sup>14</sup> Vgl. unseren oben erwähnten Artikel, S. 817f.

<sup>15</sup> H. Massé, a. a. O., S. 45.

## Husseins Märtyrertod

Nach Alis Tod wurde sein ältester Sohn *Hassan* zum zweiten Imam gemacht. Wenig später jedoch schloß er sich den Sunniten an. Sein jüngerer Bruder, *Hussein*, wurde an seiner Stelle gewählt und wartete zunächst in Medina den Gang der Dinge ab. Unter dem Eindruck eines zu optimistischen Lageberichts, den einer seiner Kuriere geliefert hatte, entschloß er sich endlich zur Reise nach Kufa. Dort wollte er sich an die Spitze eines Aufstands der Parteigänger Alis stellen. Nur ein paar Getreue begleiteten ihn, und noch bevor er die Stadt erreichte, wo die Rebellion bereits niedergeschlagen worden war, stieß er in *Kerbela* (ein wenig nördlich von Nedschef) auf einen sunnitischen Reitertrupp. Er kämpfte tapfer, mußte aber der Übermacht weichen und kam mit all seinen Gefolgsleuten um.

Dieses dramatische Ereignis fand am 10. *Muharram* im Jahre 61 der Hedschra (d.h. am 10. Oktober 680) statt. Auf dieses Datum fällt die sogenannte *Aschura*, ein Feiertag, der bei den Schiiten seinen ursprünglichen Sinn verlor und nun das «Martyrium des Imams» zum Inhalt hat.<sup>16</sup>

Die Vernichtung des jugendlichen, untadeligen und heroischen Imams und seiner Anhänger wurde zum erhabenen Opfergang

<sup>16</sup> Von der Etymologie her bedeutet *Aschura* die Feier des «zehnten» Tags (des ersten, «heiligen» Monats im Mondjahr). Mohammed hatte anfänglich auf diesen Tag ein 24stündiges Fasten angesetzt, vielleicht in Anknüpfung an den jüdischen *Jom Kippur*. Aber entsprechend der Offenbarung des Korans, als deren Treuhänder sich Mohammed verstand, schrieb er später vor, während des Monats Ramadan tagsüber zu fasten. Die *Aschura* blieb nur noch ein freiwilliger, von einigen Frommen beobachteter Fasttag. An diesem Datum wird zuweilen der rituelle Zehnte entrichtet; mancherorts hält man ein Totengedenken, oder man veranstaltet ein Kinderfest. Im Volksglauben mehrerer islamischer Länder ist die *Aschura* der Tag der Erschaffung von Adam und Eva sowie der Tag, an dem Noah die Arche verlassen konnte. All diese Motive wurden bei den Schiiten von der Erinnerung an das tragische Geschehen von Kerbela überlagert und schließlich verdrängt.

Das Bischöfliche Ordinariat sucht zum baldmöglichsten Eintritt für das Pastorseminar für ehrenamtliche Laiendienste

### eine(n) Sachgebietsleiter(in) für Gemeindegatechese

#### Aufgaben:

Unterstützung gemeindegatechetischer Arbeit auf Dekanats-, Pfarrei- und Pfarrverbandsebene.  
Konzeption von und Mitarbeit bei gemeindegatechetischen Kursen.  
Sichtung und Erstellung von Arbeitsmaterialien.

#### Voraussetzungen:

Ausbildung als Gemeindeassistent(in) oder Pastoralassistent(in);  
Praxis in gemeindegatechetischer Arbeit;  
Erfahrung im schulischen Religionsunterricht und der Arbeit mit Erwachsenen;  
Bereitschaft und Fähigkeit zur Teamarbeit.

#### Geboten werden:

Vergütung nach BAT je nach Vorbildung und Praxis sowie die im kirchlichen Dienst üblichen Sozialleistungen.

Bewerbungen sind zu richten an:

**Bischöfliches Ordinariat, Referat Gemeindegatechese,  
8900 Augsburg 11, Postfach 110349, Fronhof 4, Telefon: 0821/3166-353 oder 206**

stilisiert. Zweifellos fanden die schiitischen *Aschura*-Feierlichkeiten im Irak (besonders in Kerbela und in Kadhimain, einer Vorstadt von Bagdad) ihre dramatischste Entfaltung und ihren stürmischsten Ausdruck, jedenfalls bis zu den in jüngster Zeit durch den Staat verfügten Einschränkungen. Mit dem 1. Tag des heiligen Monats *Muharram* setzen neun volle Tage des Betens und Wehklagens ein, welche die Pilger in eine immer überschwinglichere Stimmung hineinsteigern. Vom frühen Morgen des 10. *Muharram*<sup>17</sup> an wälzt sich eine lange Prozession von Gläubigen in tranceartigem Zustand durch die Straßen. Sie stimmen Hymnen an, schwingen schwarze Fahnen mit goldgestickten Koranversen, schlagen sich mit Ketten oder Metallgegenständen auf Brust und Gesicht, fügen sich mit Messern Verletzungen zu, so daß ihre weißen Gewänder bald mit Blut befleckt sind. In der Mitte des Zuges stellt ein Schimmel Husseins Reittier dar. Flanken und Zaumzeug sind blutüberströmt, und der Sattel ist mit Pfeilen gespickt, zum Andenken an die Pfeile, die den Reiter niederstreckten. Ferner werden Nachbildungen der Grabstätte des Imams und seiner Bewaffnung zur Schau getragen. Eine dramatische Darbietung, den christlichen Passionsspielen des Mittelalters vergleichbar, setzt das letzte Gespräch des Imams mit den Seinen in Szene und läßt Ali, Mohammed und mehrere Propheten auftreten. Das Ganze ist eingerahmt von Rezitationen, Elegien und Schmerzensschreien. Zuletzt werden Kampf und Tod Husseins und seiner Gefährten aufgeführt, und es fehlt nicht einmal das mit abgeschlagenen Köpfen übersäte Schlachtfeld, dargestellt von Statisten, die bis zum Hals im Sand stecken und manchmal unter ihrer Last wirklich umkommen. Überdies versammeln sich manche Fanatiker in schwarz drapierten Räumen, wo sie sich gegenseitig den nackten Oberkörper blutig geißeln, bis sie vor Erschöpfung zu Boden sinken.

Am traditionellen «Vierzigsten Tag» der Trauerfeier<sup>18</sup> pflegte man in Kerbela «die Rückkehr von Husseins Haupt» aufzuführen. Das makabre Beutestück war von dem Kommandanten des Omajjadentrupps, der Hussein und die Seinen erschlagen hatte, in einem am Sattelknauf befestigten Beutel nach Damaskus geschafft worden. Nach schiitischer Überlieferung soll die geschändete Reliquie zum Entsetzen der Mörder auf der ganzen Wegstrecke Wunder gewirkt haben. *Jazid*, der Omajjadenkalif, habe den Mord verurteilt und Husseins Haupt seiner Witwe und seinem Sohn zurückgegeben. Diese hätten die Reliquie nach Kerbela gebracht. Doch die sunnitische Überlieferung hält daran fest, daß das Haupt des Prophetenenkels bis zum heutigen Tage in *Damaskus* verehrt werde.<sup>19</sup>

Das Drama von Kerbela hat bei den Schiiten tiefe Spuren hinterlassen. Ihre Frömmigkeit, die seither von diesem quasi göttlichen Opfer angeregt wird, inspiriert ebenso sehr die bedeutendsten Mystiker, wie sie die Emotionen der Volksmassen weckt. Die Sunniten kennen nichts Vergleichbares.<sup>20</sup>  
(2. Teil folgt) *Pierre Rondot, Lyon*

Das französische Original der beiden Teile dieses Artikels erschien in der Zeitschrift *Études*, Bd. 350 (1979), S. 149–164. Die leicht gekürzte Übersetzung besorgte Clemens Locher.

<sup>17</sup> Der 1. *Muharram* 1399 entsprach dem 1. oder 2. Dezember 1978 (und der 10. *Muharram* dem 10. oder 11. Dezember, wobei ein gewisser Unsicherheitsfaktor bei der Umrechnung besteht). In der Trauerzeit zwischen diesen beiden Daten brachen die Unruhen in Teheran und anderen iranischen Städten mit neuer Heftigkeit aus; die Volksbewegung gipfelte in einer grandiosen, friedlichen Trauerkundgebung.

<sup>18</sup> «Husseins 40. Tag», der 11. *Safar* 1399, fiel auf den 20. Januar 1979.

<sup>19</sup> Vgl. unseren Artikel, S. 821.

<sup>20</sup> Ohne die Parallelen übertreiben zu wollen, könnte man sagen, daß die Schia diejenige Form des Islams ist, die am ehesten mit dem Katholizismus vergleichbar wäre. Man denke an die Lehrautorität des Imams, die Bedeutung des grundlegenden Opfers, die Verwendung religiöser Bilder, die Vorstellung von einer «Heiligen Familie» und die (wie wir noch sehen werden) große Rolle des «Klerus».

# Puebla zwischen Befürchtungen und Hoffnungen

«Eine Hoffnung, die nicht enttäuscht»: Unter diesem Motto stellte sich die Leitung der Konferenz von Puebla in ihrer offiziellen grünen Broschüre den akkreditierten Journalisten vor. Gleichzeitig wurde aber eine in 16 Punkte gegliederte *Verteidigung* eben dieser Leitung verabreicht, die in eine Attacke gegen die Informationen über die Vorbereitungen von Puebla unter namentlicher Nennung der spanischen katholischen Wochenzeitung *Vida Nueva* mündete. Unter den rund tausend angereisten Journalisten haben viele die kirchlichen Ereignisse, Synoden usw. seit dem Konzil gemeinsam verfolgt; nie ist ihnen ein solches Papier begegnet. Und nie hat man gehört, daß wie hier in Puebla mehreren Journalisten zum voraus die Akkreditierung verweigert worden wäre. Die Berufung auf eine vatikanische Praxis bei den Zulassungsbedingungen mußte alle jene verblüffen, die seit Jahr und Tag im Vatikan ohne diese Schikanen ihren Ausweis erhalten haben. Mit anderen Worten: Puebla begann für die Vermittler zur Weltöffentlichkeit mit einem Affront, der sich im Verlauf der Konferenz nicht etwa milderte, sondern eher noch verschärfte. Zweimal wurde die Konferenzleitung umsonst aufgefordert, über die Gründe und Kriterien für den Ausschluß von sieben Berichterstatlern Auskunft zu geben. Keiner der wirklich Verantwortlichen stellte sich, und was an den offiziellen Pressekonferenzen als «Antwort» auf Petitionen und Proteste zu hören war, verschlimmerte die Sache nur noch. Nimmt man hinzu, unter welch miserablen Arbeitsbedingungen die Reporter ihr Werk zu verrichten hatten – eine Ausnahme machten die sehr ordentlichen Schreibmaschinen –, so war sozusagen alles dazu angetan, um Puebla eine «schlechte Presse» zu sichern.

Dem Unternehmen stand von Anfang an die *Angst* auf der Stirn geschrieben. Und zwar gab es Befürchtungen aus verschiedenen Richtungen.

Die Klagen oder gar Anklagen gegen die offizielle Vorbereitung, wie sie von Bogotá aus gesteuert worden war, gründeten in der Furcht, es solle in Puebla das, was seit Medellín aufgebrochen war, abgewürgt, verdreht oder gelähmt werden, sei es die als «Theologie der Befreiung» bezeichnete Reflexion, sei es die ihr zugrunde liegende und von ihr inspirierte Praxis der Basisgemeinden. Befürchtet wurde vor allem eine neue *Klerikalisierung* und eine künstliche Restauration, die der inzwischen erfahrenen Realität in keiner Weise gerecht würde. Befürchtet wurde auch eine Absage an die Beteiligung der Kirche am Kampf zur Veränderung der sozialen und politischen Verhältnisse und eine Schwächung des Zeugnisses, das die «Kirche der Armen» im Angesicht der Reichen und Mächtigen zu geben begonnen hatte.

## Gelungene Rettungsaktion

Auf seiten der Konferenzleitung, soweit sie mit dem Team von CELAM-Generalsekretär *López Trujillo* und mit dem ersten Konferenzpräsidenten, Kardinal *Baggio*, zu identifizieren war, scheint man ein «Gegen-Puebla» befürchtet zu haben, das im Sinne einer Verschwörung der Massenmedien mit den «Theologen der Befreiung» die Weltöffentlichkeit mobilisiert und die Konferenz unter Beschuß genommen hätte. Offenbar befürchtete man auch von seiten der Dachorganisation der Ordensleute CLAR sowie einiger profilierter Bischöfe, etwa aus jenem Kreis, der sich im August 1976 bei Bischof *Proaño* von Riobamba (Ecuador) getroffen hatte, sie könnten mit der «Opposition» gemeinsame Sache machen. Ja, es dürfte sogar die Angst bestanden haben, in Puebla könnte es zum großen Eklat kommen: Der vor zwanzig Jahren gegründete Dachverband der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen, der berühmte CELAM, könnte platzen und auseinanderbrechen.

Wenn es diese Befürchtung tatsächlich gab und wenn sie sich in

den drei Monaten nach der Verschiebung des Konferenzdatums (von Oktober 1978 auf Januar 1979) aufgrund immer persönlicher werdender Spannungen noch vergrößerte, so läßt sich von da aus der Entschluß des Papstes, nach Mexiko zu reisen, als «Rettungsaktion» verstehen. Die Reise war angesichts der kurzen Vorbereitungszeit des Neugewählten auf jeden Fall ein Risiko. Für die Öffentlichkeit wurde sie zunächst eher zur Ablenkung: 4000 Journalisten waren in Mexico City für den Papstbesuch angemeldet, in Puebla blieb zuerst die Hälfte, dann ein Viertel zurück. Andererseits hat der Papst mit seiner *Publicity* auch Puebla erst recht ins Rampenlicht gerückt. Die frisch gestrichenen Hauswände an den Straßen zum Seminar von Puebla strahlten noch den Glanz seines Besuches wider. Der Papst als «Fest», seine Messe mit den 100 000 Teilnehmern auf dem Feld hinter dem Seminar, der ganze Auftakt von Mexico-City und Guadalupe schufen jenes Gefühl von «Einheit» über alle Gegensätze hinaus, das offenbar gerade nötig war. Zum Abschluß der Konferenz in den späten Abendstunden des 13. Februar konnte jedenfalls *López Trujillo* den seit Mittag wartenden Journalisten mit Genugtuung mitteilen, in der Schlußabstimmung sei das «Dokument von Puebla» mit 178 von 179 Stimmen (bei einer Enthaltung), «also mit der allergrößten Einmütigkeit», angenommen worden. Auch die wenigen Kommentare abreisender Bischöfe, die in jener Nacht noch aufzuschnappen waren, ließen Zufriedenheit erkennen, und selbst einer der bekanntesten Befreiungstheologen der «ersten Generation», *Hugo Assman*, stand, nun plötzlich eingelassen, im Atrium des Seminars und gab unermüdlich auf englisch und auf deutsch höchst freundliche Kommentare zur Arbeit und zu den Ergebnissen der Konferenz.

## Der Arbeitsvorgang: Demokratie und Gruppendynamik

Was ist nun also vom 28. Januar bis zum 13. Februar dort wirklich geschehen? Ehrlicher Weise muß hier jeder Berichterstatler zunächst sein Nichtwissen eingestehen. Am Konzil in Rom sowie an den Bischofssynoden erhielt man auch auf dem Tiefststand der Information immerhin inhaltliche Angaben, worüber im Plenum gesprochen worden sei und welcher Art (wenn auch nicht immer von welcher Person) die Interventionen gewesen seien. Es ging zum Beispiel für oder gegen das Latein in der Messe, für oder gegen die Konzeption von «zwei Quellen der Offenbarung», für oder gegen eine Verurteilung des Kommunismus usw. Hier in Puebla aber gab es über die Plenarsitzungen überhaupt keine Information, und von der Kommissionsarbeit erfuhr man eher etwas über die Methode als über inhaltliche Positionen.

Eine solche Information hätte allerdings auch einige Schwierigkeiten bereitet, da 22 Kommissionen zugleich am Werk waren und da offenbar auch im Plenum die verschiedenen Themen rasch aufeinanderfolgten und ineinander übergriffen. Im Unterschied zum Konzil und zu den Synoden gab es auch keine schriftlichen Unterlagen, die zum vornherein als «Schema» der Diskussion vorgelegt hätten. Man begann vielmehr sozusagen wieder bei Null, und in diesem Punkt bewies die Konferenz der Bischöfe gleich am Anfang ihre Selbständigkeit und Freiheit. Von den verschiedensten Teilnehmern war übereinstimmend zu erfahren, daß keines der Vorbereitungsdokumente als solches in einer Kommission Verwendung fand, sondern alle vier Bände (Vorbereitungsdokumente DC und DT<sup>1</sup> sowie deren Kritik bzw. Alternativvorschläge) nur gelegentlich von einzelnen zum Nachschlagen benützt wurden.

Die Befürchtungen einer diesbezüglichen Manipulation erwiesen sich also nachgerade als übertrieben. Ja, über *López Trujillo*

<sup>1</sup> Documento de Consulta und Documento de Trabajo: vgl. «Orientierung» Nr. 2, S. 17.

war zu hören, daß er «die Stimmung im Saal sehr gut erfaßt» und sich dementsprechend zurückgehalten habe: Der Arbeitsvorgang sollte möglichst demokratisch vor sich gehen. Schon das Komitee zur Festsetzung der «Schwerpunkte» wurde nicht vom Präsidium ernannt, sondern gewählt. Sodann konnte jeder seine Vorliebe für diese oder jene Kommission anmelden. Schließlich wurde auch die Gruppe für die Koordination und Redaktion gewählt. Andererseits unterzogen sich alle willig der methodischen Beratung bzw. den Weisungen von zwei neutralen «Gruppendynamikern» (auch «Methodisten» genannt). Gruppendynamisch war vor allem die gegenseitige Kritik der um den gleichen Schwerpunkt kreisenden Kommissionen konzipiert, worüber sich jedenfalls die zwei in Lateinamerika wirkenden Schweizer Bischöfe Roger E. Aubry (Reyes, Bolivien) und Joseph Romer (Rio de Janeiro), sowie die beiden Schweizer Beobachter, Abt Henri Salina (Saint-Maurice) und Direktor Meinrad Hengartner (Fastenopfer) recht positiv äußerten.

An einem vom Fastenopfer spendierten Arbeitslunch erfuhren die Schweizer Berichterstatter (fünf Deutschschweizer und ein Romand), wie es etwa bei den gegenseitigen Besuchen von je zwei abgesandten Kommissionsdelegierten bei je drei anderen Kommissionen zugeht. Man habe sich nicht gescheut, auch die Gesamtkonzeption eines Kommissionsentwurfs in Frage zu stellen und Alternativvorschläge zu unterbreiten. Der eigentliche «Lernprozeß» sei somit in diesen Gruppen erfolgt, die aufgrund ihrer gegenseitigen Kritik eine zweite Redaktion auszuarbeiten hatten, die dann vor das Plenum kam.

Dort wurden nur noch Kurzvoten von drei Minuten zu einzelnen Texten abgegeben und Abstimmungen durchgeführt, bei denen es «modi» (Textänderungen) für die dritte und allenfalls für eine vierte Redaktion gab. Bei der ersten Abstimmungsrunde gab es sehr viele Stimmhaltungen, weil man sich nur an den bekanntesten Texten des eigenen Schwerpunktes beteiligte. Je «interessanter» ein Text war, desto weniger vorbehaltlose «Ja» (placet) und desto mehr Änderungswünsche (placet juxta modum) erhielt er. Der Eindruck der ersten Runde war aufgrund der wenigen «placet» bei den «progressiveren» Texten, daß die Mehrheit eher «konservativ» sei. Die «modi» kamen aber von beiden Seiten.

### Das Thema «Befreiung» und die Befreiungstheologie

Von der Schlußrunde im Plenum wurde ein Votum bekannt. Es betraf das Kapitel der Kommission 6 «Evangelisation und menschliche Entwicklung» (*promoción*)<sup>2</sup> – eigentlich das Thema der ganzen Konferenz. Thematisiert wurde hier aber vor allem der Begriff der «Befreiung» bzw. der «Befreiung in Christus». Und damit war man beim «heißen Eisen» der «Theologie der Befreiung». Dieses Reizwort, das die Lokalpresse von Puebla fast Tag für Tag in irgendeinem Kontext servierte – bei einer Demonstration vor Abschluß der Konferenz wurde auf Transparenten bereits die «Niederlage» der Theologie der Befreiung zelebriert –, kommt nun allerdings im ganzen Schlußdokument so wenig wie in der Eröffnungsansprache des Papstes vor. Stattdessen wählte man die Formulierung «Theologische Reflexion über Befreiung». Im letzten Abschnitt des Kapitels 6 hieß es dazu: «Wir sind dankbar für das, was die Evangelisation von der theologischen Reflexion über Befreiung, wie sie von Medellín als konstruktive Leistung ausging, gewonnen hat.» Dieser Dank war einem Votanten zuviel. Er fand, der Satz schaffe, kaum habe man die «Mißverständnisse von Medellín» überwunden, deren neue. Der Satz wurde nach einer entsprechenden Abstimmung gestrichen.<sup>3</sup>

Das Beispiel zeigt einen typischen Vorgang, wie er vom Konzil bekannt ist. Je nachdem, wie das Pendel bei der letzten Abstimmung als Reaktion auf einen so oder so beanstandeten Text ausschlägt, bleibt es bzw. bleibt der Text stehen. Man könnte auch Beispiele im umgekehrten Sinn nennen: So soll die Schlußredak-

<sup>2</sup> Der Begriff «promoción» wurde zur Vermeidung von «desarrollo» gewählt, ein Ausdruck der von einem bestimmten industriellen Entwicklungskonzept («Desarrollismus») belastet ist. Die Gesamtthematik des Kapitels wird auch mit «Pastoral social» umschrieben.

<sup>3</sup> Der Satz findet sich noch in der vorläufigen englischen Übersetzung, die an die Journalisten vor Herausgabe der spanischen Ausgabe des Schlußdokuments (246 Seiten inkl. «Botschaft») inoffiziell verkauft wurde.

tion des Kapitels über die Basisgemeinden ebenso wie ein Abschnitt über Ökumene davon profitiert haben, daß ein sehr schwacher Entwurf zuvor abgelehnt worden ist.

Doch kehren wir zum «zentralen» Kapitel der Kommission 6 zurück. Nach Auskunft eines Teilnehmers, Prälat Leo Schwarz vom deutschen katholischen Hilfswerk «Misereor», war diese Kommission weniger ob ihres Themas als ob ihrer Zusammensetzung besonders «heiß»: «In ihr saßen einige markante Persönlichkeiten.» Zum Beispiel nannte er Erzbischof Roa Perez von Maracaibo (Venezuela). Dieser machte offenbar kein Hehl daraus, wie schwer es für ihn sei, den vorgeschlagenen Text bei einer sehr reich gewordenen Schicht in seinem Land zu vertreten. (Der Text wendet sich in der Tat sehr deutlich gegen den «Götzen Reichtum», und er erklärt, alle anderen Rechte, wie das Recht auf Privateigentum und die Handelsfreiheit, seien dem fundamentalen und «absolut unantastbaren» Grundrecht untergeordnet, das – weil «die Güter dieser Welt allen zugute kommen sollen: allen und jedermann und jedem Volk» – jedem einen «Anspruch auf Verwendung dieser Güter gibt in einem für die Erfüllung des Menschseins notwendigen Ausmaß».)

Spektakulär aber war an dieser Kommission vor allem das Gegenüber von Erzbischof Helder Pessoa Câmara und López Trujillo: «Die beiden haben sich zusammengerauft und schließlich einen von ihnen gemeinsam erarbeiteten Entwurf zum Abschnitt «Befreiung» vorgelegt, der sehr viel Anklang gefunden hat, sowohl in der Kommission wie im Plenum.» (Schwarz)

Diese Zusammenarbeit der beiden «Antipoden» erhielt einen symbolischen Wert und hat möglicherweise eine personelle Krise der Konferenz vermeiden helfen. Durch eine nicht zu billigende Indiskretion der sonst als fast einziges mexikanisches Blatt anständig und auf einem gewissen Niveau über Puebla berichtenden Zeitung «uno más uno»<sup>4</sup> wurde nämlich ein Privatbrief von López Trujillo veröffentlicht, den dieser Monate zuvor einem gesinnungsverwandten Bischof in Brasilien geschickt hatte. Aus dem Brief, in dem auch eine handfest-humoristische Passage nicht fehlte, ging hervor, daß López sich als Vertreter einer Richtung in Gegensatz zu einer anderen verstand, die er u. a. in der Organisation der Ordensleute CLAR vertreten sah. Er beklagte sich über die Ernennung eines bischöflichen Suppleanten für Puebla und über die Einladung des Jesuitengenerals, die er einer «Pression» zuschrieb. Am ablehnendsten äußerte er sich über die Theologie des brasilianischen Theologen Leonardo Boff und über dessen milde Behandlung durch die brasilianischen Bischöfe, namentlich «Don Aloisio» alias Kardinal Lorscheider.

Der Abdruck des Briefes, der aufgrund telephonischer Durchgabe einige Fehler aufwies, erregte anscheinend unter den Bischöfen großes Aufsehen. López Trujillo soll ernsthaft seinen Rücktritt erwogen haben. Einem aber gelang es, ihn von diesem Vorhaben abzuhalten: Helder Câmara.

### Schritte auf einen Konsens hin

Auch wer das Glück hatte, mit dem eben siebzig Gewordenen ein Gespräch zu führen, konnte herausfühlen, wie sehr Helder Câmara, den man so gern, und manchmal leichtin, einen «Propheten» nennt, in Puebla seine Berufung darin sah, das Verbindende zu betonen und nach allen Seiten Brücken zu schlagen. Zum Beispiel gefragt, was er von der Papstrede zur Eröffnung der Konferenz und namentlich von der Äußerung gegen eine «Geburt der Kirche vom Volk her» halte, meinte Dom Helder: «Vom Volk her allein ist zu wenig, es muß heißen: «Vom Volk her unter dem Wehen des Heiligen Geistes.» Und auf die nachstoßende Frage, ob der Papst diese Formulierung unterschreiben würde, meinte er lächelnd: «Es kommt nicht nur auf Worte und Formulierungen, sondern ebenso sehr auf die Gesten an. Als ich dem Papst sagte, ich meine, wir sollten nicht nur «für das Volk», sondern «mit dem Volk» arbeiten, hielt er mich fest am Arm und sagte: «Genau so, ja genau so.» Helder ließ auch durchblicken, daß Johannes Paul II. sich unbedingt der Kollegialität verpflichtet wisse und wir in dieser Hinsicht noch auf «Überraschungen» hoffen dürften.

<sup>4</sup> Die Redaktoren dieser Zeitung verließen das große Blatt «Excelsior», als dieses der Familie von Präsident López Portillo hörig wurde.

Andere persönliche Begegnungen seien hier nur eben gestreift: sie waren um so eindrucksvoller, als nicht so sehr das aktuelle Geschehen in der Konferenz, sondern Ereignisse und Entwicklungen auf dem Wirkungsfeld der Angesprochenen zur Sprache kamen: etwa die Basisgemeinden am Stadtrand von São Paulo («jede Woche eine neue»: Kardinal *Arns*) oder die Situation der Verfolgung in El Salvador (Erzbischof *Romero*). Gewichtige Kommentare zur Papstrede waren u. a. von Kardinal *Silva Henriquez* (Chile) und Erzbischof *McGrath* (Panama) zu vernehmen. Beide äußerten sich zur Dialektik in den Äußerungen zu «Kirche und Politik». Kardinal *Silva* meinte: «Das hilft uns in unserer Situation sehr», und man hörte heraus, daß es darum geht, daß die Kirche möglichst viel im sozialen Bereich und zugunsten der Menschenrechte tun kann, und zwar gerade dadurch, daß sie sich dagegen verwahrt, dies «Politik» zu nennen. *McGrath* erläuterte dies dahin, daß ein Priester, der glaube ins politische Geschehen eingreifen zu müssen, während dieser Zeit sein Priesteramt nicht ausüben sollte.

Neben solchen sporadischen Äußerungen bei Interviews und mehr oder weniger privaten Begegnungen konnte man den einen oder andern Bischof auch außerhalb des Seminars im Vortragsraum eines Hotels auf Einladung des unabhängigen katholischen Informationszentrums *Cencos* eine Pressekonferenz halten hören. Ebenfalls trat dort der eine oder andere Theologe auf. Am meisten Zulauf hatte der Peruaner *Gustavo Gutierrez*, der mit hinreißender Beredsamkeit von den Basisgemeinden erzählte, aus deren Leben seine theologische Reflexion herauswächst. *Gutierrez* zerstörte den Mythos eines «Gegen-Puebla», und es ging nicht lange, so wurde auch in der offiziellen Pressekonferenz im Seminar zugegeben, daß eine größere Gruppe von Theologen von der Stadt aus an den Textfindungen der Kommissionen mitwirkte. Einer der für Puebla ernannten Experten, der chilenische Jesuitenpater *Poblete*, äußerte dazu: «Besser

wäre es, sie könnten hier offen auftreten und es käme zum direkten Gedankenaustausch.»

Noch ausdrücklicher forderte der chilenische Bischof *Pinera* ein eigenes Treffen zwischen Bischöfen und Befreiungstheologen. Diese haben in aller Stille und Bescheidenheit und offenbar mit bewußt maßvollen Vorschlägen ihre Mitarbeit geleistet. So war das Verhältnis am Schluß entspannt: Beide Seiten anerkannten gegenseitig die geleistete Arbeit. Nicht auf das Wort, auf die Sache der Theologie der Befreiung komme es an. So war sowohl von *Gutierrez*, *Assman* u. a., wie auch von *Helder Câmara* zu hören. Über das Schlußdokument, dem noch eine «Botschaft» vorausging, wird die Theologengruppe alsbald eine positive Zusammenfassung ohne Polemik herausbringen. Das Charisma der Feder, das bei der Redaktion des zum Teil recht langfädigen Schlußdokuments zu kurz kam, wird also hinterher doch noch zum Zuge kommen. Unterdessen dürfte gelten, was verschiedentlich zu hören war: Nicht die verabschiedeten Texte machen das Ergebnis der Puebla-Konferenz aus, sondern der Lernprozeß, den die Bischöfe dabei mitgemacht haben. Er hat im Vergleich zu *Medellín*, wo die «Arbeit» von nur wenigen Charismatikern und Experten geleistet wurde, diesmal zu einem breiteren Konsens geführt. Wie es von diesem Grund aus weiter gehen soll, kann man nur ahnen. Bereits hat die brasilianische Delegation, die am geschlossensten auftrat, angekündigt, sie werde noch volle vierzehn Tage unter sich tagen und über die Verwirklichung der Beschlüsse von Puebla beraten. Ähnliches ist von anderen Delegationen in Aussicht gestellt worden.

Ludwig Kaufmann

## EINE THEOLOGIE FÜR UNSERE ZEIT

Karl Rahner vollendet am 5. März sein 75. Lebensjahr. Durch bahnbrechende Vorträge und Schriften, als bedeutender Konzilstheologe, durch den «Grundkurs des Glaubens» wie als Herausgeber theologischer Enzyklopädien und Nachschlagewerke wurde der in Freiburg im Breisgau geborene Jesuit weltweit bekannt. Seine Werke sind in praktisch alle europäischen Sprachen übersetzt, Teile davon ins Japanische und Koreanische. Von vielen wird Karl Rahner, zusammen mit Karl Barth und Rudolf Bultmann, zu den bedeutendsten Theologen unseres Jahrhunderts gezählt.

1973 erhielt Karl Rahner den Sigmund-Freud-Preis der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung. Wahrscheinlich hätte Freud, der sich selbst als einen ganz und gar gottlosen Juden bezeichnete, geschmunzelt, hätte er erlebt, daß ein mit seinem Namen verbundener Preis ausgerechnet einem katholischen Theologen verliehen wurde. Aber auf der Preisurkunde steht: «Der Meister des literarischen Wortes hat ein neues Gehör für das Wort der Religion ermöglicht.» Und hier mag nun mancher Leser schmunzeln. Ist es nicht eine ständig zu hörende Klage, daß Rahners Theologie schwer, fast unverständlich sei? Haben nicht viele, die sich für seine Theologie interessierten, resigniert-verzweifelt die Lektüre Rahners abgebrochen, das Buch ungelesen im Bücherschrank verschwinden lassen? Stimmt es also, daß der Meister des literarischen Wortes für die Religion ein neues Gehör ermöglicht hat?

Freilich, das sollte man nicht vergessen, Rahners Veröffentlichungen sind weithin wissenschaftliche Arbeiten, und so wenig der Normalbürger etwa die Relativitätstheorie Einsteins versteht, die dennoch die moderne Physik revolutioniert hat, so wenig braucht er sich zu wundern, wenn theologische Wissenschaft, in der Fachsprache vorgetragen und nochmals von Rahners oft eigenwilliger Terminologie geprägt, mühsame, ja vielleicht unverständliche Lektüre ist.<sup>1</sup> Rahner ist kein Volksmissionar und weiß, daß es in der Theologie Themen gibt, welche die Anstrengung differenzierten Sprechens und Schreibens erfor-

dern. Aber gerade deshalb bleibt die Verwunderung darüber bestehen, daß sich Rahner der vielen Einladungen zu Referaten, die sich ja keineswegs nur an Fachtheologen wenden, kaum erwehren kann.

Karl Rahner, und das ist eine Antwort, kann im gesprochenen Wort des Vortrags eindrucklich vermitteln, was im Druck oft schwer verständlich wirkt. Zweitens aber beherrscht Rahner auch die Kunst des literarischen Wortes, was sich anhand vieler Zitate belegen ließe. Im Gegensatz zu einer noch bis vor kurzem gängigen Theologie geht Rahner – und das charakterisiert ihn wie kaum etwas anderes – nicht von vorgegebenen Glaubenssätzen aus, die der Christ dann einfach zu glauben hätte, ob er sie versteht oder nicht. Nein, immer wieder und grundlegend setzt Rahner bei der Situation oder bei den Erfahrungen des heutigen Menschen an.

### Die fragende Offenheit des Menschen

Natürlich werden in diesen Analysen auch jene Aspekte genannt, die für unser heutiges Daseinsverständnis kennzeichnend sind. Aber Rahners Analysen reichen tiefer; es geht ihm auch um das Bleibende im Menschen: «Der Raum, die Scheune, in die Erfahrung, Leben, Wissen, Glück, Schmerz und so fort eingefahren wird, ist unendlich und bleibt so immer halb leer – viel zu optimistisch gerechnet!»<sup>2</sup> Unendlich und halb leer! Da haben wir Angst und suchen doch Sicherheit. Wir sind einsam und suchen Geborgenheit. Wir stoßen überall an die Grenzen des menschlich Machbaren und wünschen uns ein besseres Morgen. Wir erfahren Glück und hoffen auf ein unvergängliches, ganz erfüllendes Glück. Wir lieben und werden geliebt und sehnen uns nach bleibender Liebe. Wir sehen die tausend Ungerechtigkeiten dieser Welt und denken dabei an eine letzte Gerechtigkeit.

<sup>1</sup> Zur Klärung der Terminologie vgl. *K.-H. Weger*, Karl Rahner. Eine Einführung in seine Theologie (Herder-Bücherei 680), Freiburg 1978.

<sup>2</sup> *K. Rahner*, Wagnis des Christen, Freiburg 1974, 17.

Wir spüren oft genug die Leere und Trostlosigkeit unseres Daseins, wir sind, wie Rahner dies einmal formulierte, eingesperrt im Kerker unserer Endlichkeit und warten letztlich nur darauf, bis der Tod die Tür öffnet. So schauen wir aus nach einer Wirklichkeit, die tröstet, auch über den Tod hinaus. Wir tun, recht und schlecht, die Pflichten unseres Alltags, tragen die Verantwortung für unser Tun und fragen uns, vor wem wir eigentlich verantwortlich sind. Kurz, wir sind als Menschen Wesen unbegrenzter Offenheit, Wesen, die ständig ihre Grenzen erfahren und über diese Grenzen hinausgehen möchten.

In den negativen Erfahrungen der Angst, des Leids, der Not, der Einsamkeit und des Verlorenenseins, im Angesicht des Todes und vor der letzten Frage nach dem Sinn unseres Lebens wünschen wir uns die bessere Zukunft, das schönere Morgen, eine unvergängliche Seligkeit. Aber auch von den Stunden des Glücks, der Liebe, der Zufriedenheit, von den Erfahrungen des Geborgenseins, der Treue, des Schönen wissen wir, daß sie vorübergehen, daß sie nur Schatten sind, Schatten, die wie eine Verheißung wirken. Und wo uns Wahrheit und Verantwortung unerbittlich fordern, wo wir dies nicht mehr verdrängen können, da möchten wir Wahrheit in absoluter Wahrheit und unsere Verantwortung in einem absoluten Wert verankert wissen. So könnte man fortfahren. Wichtiger aber als die Beschreibung solcher Erfahrung ist, daß wir sie ausgraben unter dem Schutt des Alltagsbetriebs. Dann nämlich, wenn wir das tun und darüber nachdenken, kann uns aufgehen, daß wir es in solchen Erfahrungen mit Gott zu tun haben, daß wir Gott erfahren.

Wir erfahren Gott? Jeder Mensch erfährt Gott? Ist das nicht eine kühne, vielleicht allzu kühne Behauptung? Kein Zweifel: Rahner hat uns Menschen von heute, die ja nicht selten vor der Frage der Existenz Gottes von einer müden Ratlosigkeit befallen sind, den Weg zum Glauben an Gott neu gewiesen. Wie sieht es denn normalerweise aus? Zunächst einmal sind wir der Meinung, daß wir es in unserem Leben nur mit den alltäglichen Dingen zu tun haben, mit den konkreten Sorgen, der Arbeit und ihrer Last, den Freuden und Vergnügungen, die wir erleben. Und so leben wir – oder doch sicher die meisten von uns – das Leben mit der vermeintlichen Selbstverständlichkeit, daß wir von Gott nur wissen, weil wir es halt gelernt haben, so wie man lernen kann, daß es in Australien Beutelratten und schwarze Schwäne gibt. Über Gott wird man belehrt. Daß es Gott gibt, wird einem gesagt. Aber gerade gegen diese Vorstellung wehrt sich Rahner: Gott kann nicht von außen andoziert werden, Gott kann nie wie eine vorher nicht gewußte Wirklichkeit plötzlich in unser Dasein treten. Gott ist in unserem Leben immer schon da. Der Weg zu Gott führt über die Straßen unserer inneren, geistig-personalen Erfahrung. Gott wird schon immer – in allem was wir tun, denken, sehnen, leiden – mit-erfahren.

Was heißt nun aber: Gott wird in unserem Tun und Denken mit-erfahren? Ich möchte das Gemeinte nur an einem von zahllosen möglichen Beispielen verdeutlichen, an der Freiheit. Wir sind frei und sind es trotz aller möglichen und wirklichen Grenzen unserer Freiheit. Wir müssen wählen, uns entscheiden und tun dies laufend. Wir besitzen also das, was wir in einem Wort Wahlfreiheit nennen. Warum besitzen wir nun aber diese Wahlfreiheit? Was muß eigentlich gegeben sein, damit wir frei wählen, uns frei entscheiden können? Einmal das Undenkbare angenommen, es würde uns ein höchstes Gut, ein höchster Wert begegnen, von dem wir sicher wissen, daß er uns ganz und gar, für Zeit und Ewigkeit erfüllt und beglückt. Was geschähe dann? Einem solchen Wert gegenüber hätten wir gar keine Freiheit der Wahl mehr. Wir könnten ihn nicht ablehnen, weil uns ihm gegenüber alle geringeren und begrenzten Werte gestohlen bleiben könnten. Aber: so ist es eben nicht. Wir können es drehen und wenden, wie wir wollen, in dieser unserer Welt finden wir keinen absoluten, ganz erfüllenden und ganz beglückenden Wert. Demnach stehen wir also nur deshalb vor der Möglichkeit und Notwendigkeit freier Entscheidung, weil alle Werte, denen wir konkret in unserer Welt begegnen, begrenzte Werte sind, und in dieser Tatsache liegt schon die Antwort nach dem Warum unserer freien Wahlmöglichkeit: Aus den begrenzten Werten unserer Welt und unseres Lebens wählen wir aus, was uns als das Bessere, Wertvollere, Notwendige erscheint, und wir wissen dennoch, daß auch das alles begrenzt ist, daß «die Scheune» noch immer offen ist für Neues, Höheres, Größeres und Schöneres.

Woher nun aber dieses Wissen? Nun, eine Grenze als Grenze erkennen heißt doch, daß man immer schon über die Grenze hinaus ist. Ein Gartenzaun begrenzt ja nur deshalb, weil es dahinter oder daneben noch anderes Land gibt. Wenn ich mir sagen muß: mein Wissen ist begrenzt, dann muß ich indirekt auch wissen, daß es mehr Dinge gibt, als ich tatsächlich weiß. Wenn wir uns nun aber umschaun, dann sehen wir – und diese Überlegung ist entscheidend –, daß wir uns nichts in unserer Welt denken oder vorstellen können, das uns ganz erfüllt. Alles ist begrenzt. Und wenn wir das einsehen, dann muß – bildlich gesprochen – unser Blick auch über alles Endliche hinausgehen, er muß über den Gartenzaun der Welt hinaus, er muß alle Grenzen des begrenzten Endlichen übersteigen. Das Endliche ist nur vor dem Hintergrund des Unendlichen, das Begrenzte nur vor dem Horizont eines Unbegrenzten überhaupt erkennbar, so daß wir nicht frei wären, würde nicht das Unendliche das Endliche begrenzen und wäre uns nicht ein Hintergrundwissen gegeben, das wir, weil es anders sein muß als wir und unsere Welt, Gott nennen.

Dies ist freilich nicht mehr als ein erster Hinweis, der dennoch ein Nachdenken wert ist. Gotteserfahrung bei Rahner ist keine mystische Erfahrung, in der wir Gott wie in einer Vision sehen oder erfahren. Gott wird in dem, was wir tun und denken, als die notwendige und deshalb wirklich existierende Voraussetzung miterfahren, als der meist nicht beachtete Horizont im Alltag unserer Erfahrungen, in denen der Mensch immer, wie Rahner einmal schreibt, «mit den Sandkörnern des Strandes beschäftigt am Rand des unendlichen Meeres des Geheimnisses wohnt».<sup>3</sup> Niemand muß uns sagen, daß es Gott gibt. Wir wissen es schon immer.

In diesen Überlegungen Rahners ist eigentlich schon jeder Atheismus widerlegt und dennoch – so paradox das klingen mag – auch erklärbar. Denn die genannte Gotteserfahrung – als Miterfahrung, als Hintergrund und Horizont – muß ja noch in Begriffe und Worte gebracht werden, und da ist es dann möglich, entweder solche Erfahrungen nicht wahrhaben zu wollen oder sie anders zu interpretieren. Doch das nur nebenbei.

Gehen wir einen Schritt weiter auf dem Weg der Theologie Rahners, einem Weg, der hier natürlich nicht in seiner ganzen Länge und Breite ausgesprochen werden kann. Gotteserfahrung ist für Rahner eine Wirklichkeit in *allen* Menschen. Aber als solche darf sie nicht als eine bloß statische Gegebenheit verstanden werden, sondern sie ist Anruf und Angebot der übernatürlichen Gnade Gottes, der Gnade, die Gott selbst ist. Davon ist Rahner zutiefst überzeugt. Es ist dies der Mittelpunkt und das Herzstück seiner Theologie. Denn war man in der früheren Theologie – von wenigen Ausnahmen vielleicht abgesehen – der Meinung, der Mensch komme erst und nur mit dem Gott des Heils in Berührung, wenn ihm das christliche Evangelium verkündet wird, so urteilt Rahner nun: Nimmt man den von der Kirche immer verkündeten Heilswillen Gottes gegenüber allen Menschen wirklich ernst, dann kann die Heilsmöglichkeit der Menschen nicht ausschließlich an die Verkündigung des Evangeliums gebunden sein, dann muß Gott auch jenen sein Heil und – was dasselbe ist – seine Gnade anbieten, die, aus welchen Gründen auch immer, entweder das Evangelium gar nicht kennen oder nicht annehmen können. Da auch der Nichtchrist diesem Angebot der Gnade Gottes folgen kann, sieht Rahner in den nichtchristlichen Religionen nicht einfach nur Dummheit, Bosheit oder Teufelszeug am Werk, sondern in jeder Religion wird zumindest der Versuch gemacht, die unausdrückliche, aber wirkliche Erfahrung Gottes in Lehre und Kult auszudrücken, zu institutionalisieren.

Die praktischen Folgerungen aus der Theologie Rahners, die Gnade auch schon im Innern eines jeden Menschen gegeben sein läßt, sind weitreichend. Sie gehen uns alle an: Bei unseren Bekannten und Verwandten, ja nicht selten im engsten Familienkreis gehen die Wege auseinander, hat der eine oder andere den Weg des Glaubens verlassen, und er ist doch – so sehen und erfahren wir es – nicht besser und nicht schlechter als wir selbst. Sind sie also, die Nicht- oder Nicht-mehr-Christen, die zur ewigen Verdammnis Verurteilten?

Rahners Antwort, die übrigens vom II. Vatikanischen Konzil abgesichert ist, lautet: Laßt sie nur! Eines Tages vielleicht, wenn sie unter dem Staub der

<sup>3</sup> Ders., Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln 1970, 170.

Geschichte und hinter der Kirche der Sünder die eigentliche Botschaft des christlichen Glaubens entdecken, wenn Gott ihnen, freilich nicht ohne eigenes Zutun, die Gnade des Betroffenseins von seinem eigenen Heilsereignis Jesus von Nazaret schenkt, dann werden sie schon zum Glauben finden. Und sollte das auch nicht geschehen, dann genügt es, dem Gewissen ehrlich zu folgen, denn dann folgt man ja schon dem Anruf der Gnade Gottes, man glaubt, hofft und liebt, auch wenn man den Namen nicht nennen kann, an den man glaubt, auf den man hofft, den man in allem liebt.

### Jesus, der endgültige Heilsbringer

Eine Bilanz der *Christologie* Rahners läßt sich nicht in wenigen Worten ziehen. Neulich erklärte mir jemand, Rahner habe auf die im Rahmen einer Tagung gestellte Frage, ob Jesus der Sohn Gottes sei, einfach geschwiegen. Ich war bei dieser Tagung nicht dabei. Dennoch kann ich mit approximativer Sicherheit sagen: Er hat bestimmt nicht geschwiegen. Es ist selbstverständlich für Rahner, daß Jesus als Künder des kommenden Reiches Gottes, das Reich Gottes, das Gott selbst ist, mit seiner Person verband. Es ist selbstverständlich für Rahner, daß Jesus einen Machtanspruch stellte, der in der Religionsgeschichte einmalig ist. Es ist ihm auch selbstverständlich, daß Jesus Mensch und deshalb in seinem ausdrücklichen Wissen nicht allwissend war, daß er hoffte und enttäuscht wurde, sich irren konnte (Jesus wußte nichts von Evolution oder moderner Atomphysik) und dennoch die letzte Wahrheit verkündete als die Wahrheit Gottes selbst, die sich von seinem Leben, seinem Sterben und seiner Auferstehung nicht trennen läßt. Die Auferstehung als das endgültige Angenommensein durch Gott über den Tod hinaus, ist das Ja Gottes zum Anspruch des irdischen Jesus. Rahner, so sagte ich, hat auf die obengenannte Frage sicher nicht geschwiegen, wohl aber wird er darauf hingewiesen haben, daß die ersten Konzilsformulierungen über Christus aus dem 4. und 5. Jahrhundert die ursprünglicheren Aussagen des Neuen Testaments in die griechische Sprache, in griechische Begriffe und deren Denkweise übersetzt haben. Sie sind bleibende Norm unseres Glaubens, können jedoch nach fünfzehnhundert Jahren – und was ist in dieser Zeit nicht alles geschehen – leicht mißverstanden werden (was im übrigen auch für andere überlieferte Glaubensaussagen gilt). Deshalb sucht Rahner immer wieder einen neuen Zugang zu Christus, nicht um das Dogma der Vergangenheit abzuschaffen, sondern um es neu und für uns heutige Menschen verständlich zu interpretieren.

All das kann hier nur kurz genannt werden. Rahner hat nichts dagegen, andere Religionsstifter als Propheten oder gar Heilige zu würdigen. Aber alles Prophetenwort, sei es das des Alten Testaments, sei es das nichtchristlicher Religionsstifter, bleibt überholbar durch neue Propheten oder eine neue Offenbarung Gottes. Für Jesus aber gilt das nicht mehr. Er ist nicht einer unter vielen. Er ist das letzte Wort Gottes an uns, weil er, der als Gott Mensch wurde und in alle Ewigkeit Mensch sein wird, sein eigenes Wort der Heilzusage nie mehr zurücknehmen kann. Somit ist Jesus der endgültige Heilsbringer. Er ist die vom Menschen notwendig gesuchte Antwort auf die Fragen, die das Leben an uns selbst stellt, auf die Frage, die wir uns selbst sind.

Denn – bei aller Anerkennung einer Heilsmöglichkeit der Nichtchristen –: Was wüßten wir von Gott ohne Christus? Würden wir uns nicht wünschen müssen, daß uns Gott aus den tausend Ungewißheiten durch sein Wort erlöst? Wären wir nicht diejenigen, die zwar immer hoffen müßten, ohne jedoch dieser Hoffnung einen Namen geben zu können, unfähig, auf einen Ort der Weltgeschichte zu verweisen, an dem sich erfüllt hat, was jedes Erwarten übersteigt? Müßten wir nicht ständig, zweifelnd und resigniert, fürchten, daß all unser Glauben, Hoffen, Lieben, ohne das sich ein Menschenleben nicht leben läßt, ein durch nichts bestätigtes Wunschenken wäre, das in den Abgrund der Nichtigkeit und Vergessenheit stürzt und so letztlich doch umsonst war? An der Stelle, an der Rahner schreibt, Buddha etwa könnte unter bestimmten Voraussetzungen ein anonym christlicher Heiliger sein, fährt er fort:

«Aber bei ihm, Buddha, würde ich eben nicht wissen, ob sich das bei ihm wirklich und durch den Tod hindurch bis in die Endgültigkeit seiner freien Existenz hinein zugetragen hat; ich wüßte nicht, weil er sich ja nicht mit mir und allen anderen nicht elitären Sündern identifiziert hat, ob sein nur vermutbares Endschicksal für mich selber eine Heilzusage bedeutet; ich wüßte nicht, ob Gottes Tat, auf die schließlich doch allein Verlaß ist, über alle Versenkungstechnik hinaus die Ankunft Gottes bei mir garantiert; kurz, für mich könnte Buddha ein Heiliger, vielleicht ein Prophet, aber nicht das unwiderrufliche Zusagewort Gottes selbst an mich sein.»<sup>4</sup>

### Momente des Glaubens an Jesus

Von daher auch die Appelle, die Rahner an das heutige Daseinsverständnis des Menschen richtet, um darauf zu verweisen, was der Glaube an Christus – und sonst kein anderer Glaube – zu geben vermag.<sup>5</sup> Da ist die *Nächstenliebe*. Aber warum soll ich den Nächsten lieben, wenn ich nicht im Nächsten (nicht an ihm vorbei) gleichzeitig den Gott meines Heils liebe? Da ist der *Tod*. Ist er Erscheinung des Sinnlosen und Absurden schlechthin? Rahners Antwort: «Auf der Suche nach Auflichtung des dunkelsten Momentes der menschlichen Existenz tritt Jesus Christus vor den Menschen hin und versöhnt ihn durch sein eigenes Sterben und seine Auferstehung mit der Todesverfallenheit seines Daseins.»<sup>6</sup> Und dann die *Hoffnung*, von der der französische Philosoph Gabriel Marcel sagt, sie sei der Stoff, aus dem unsere Seele gemacht ist. Worauf sollten wir hoffen, wüßten wir nicht, daß in Jesus unsere Hoffnung Wirklichkeit ist, daß die Gegenwart seiner Auferstehung unsere Zukunft sein wird? Jesus Christus ist Antwort auf die Fragen, denen kein Mensch entrinnt. Wer sich solche und ähnliche Gedanken auch mit dem Herz durch den Kopf gehen läßt, wird spüren, daß der christliche Glaube befreiende, erschreckend beseligende Sicherheit ist, auch wenn keinem von uns, wie Rahner gleichfalls betont, der Kelch von Enttäuschung und Verzweiflung, von Leere und Hoffnungslosigkeit, von Unverstehen und Zweifel erspart bleibt.

### Der Glaube muß immer neu gesucht werden

Für die Traditionalisten in der katholischen Kirche war Rahner nie ein bequemer Partner. Die traditionalistische Amtskirche umgekehrt hat Rahner lange genug das Leben schwer gemacht. Seine Rechtgläubigkeit wurde offiziell angezweifelt, und wer die leidenschaftliche Liebe Rahners zu seiner Kirche kennt, wird ermessen können, was das, was heute nur noch eine Episode seines Lebens ist, ihm damals bedeuten mußte. Die Kirche gehört mit zu den Grundthemen der Theologie Rahners.

Viele Denkanstöße hat er gegeben, viele Wünsche angemeldet. So etwa seine Forderung, die Kirche zu «entklerikalisieren», so sein Wunsch, den «einfachen» Christen auf seine Gewissensentscheidung zu verweisen, die ihm auch die Amtskirche nicht abnehmen kann. In einem Absatz eines 1967 erschienenen «Lehrschreibens» der Deutschen Bischofskonferenz, dessen Inspirator Rahner ist, heißt es sinngemäß, daß jeder Christ, wenn auch nach sorgsamer Prüfung seines Gewissens, das Recht hat, von einer nicht unfehlbaren Entscheidung des Papstes abzuweichen.<sup>7</sup> Durch dieses Prinzip wurden viele Christen aus ihrer Gewissensnot befreit, wie sich in der nachfolgenden Diskussion um die Enzyklika «*Humanae Vitae*» (1968) gezeigt hat. Sie konnte als das gewürdigt werden, was sie ist: eine grundsätzlich auch revidierbare, veränderbare, also nicht unfehlbare Aussage. Was Rahner als die Zukunft der Kirche vorschwebt, ist eine Kirche des Pluralismus, die sich in den entscheidenden Fragen einig ist, dennoch aber in den nicht unfehl-

<sup>4</sup> K. Rahner/K.-H. Weger, Was sollen wir noch glauben? Theologen stellen sich den Glaubensfragen einer neuen Generation (Herder-Bücherei 700), Freiburg 1979, 121f.

<sup>5</sup> Vgl. K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976, 286–291.

<sup>6</sup> Vgl. Weger (a. a. O., Anm. 1), 144.

<sup>7</sup> Vgl. die entscheidenden Abschnitte des Dokuments bei K. Rahner, Schriften zur Theologie X, Einsiedeln 1972, 324–327.

baren Aussagen des Glaubens den Spielraum des persönlichen Gewissens zuläßt.

Man kann Rahner in dieser oder jener Weise würdigen. Sicher ist, daß er manchen Theologen und viele Christen im Glauben bewahrt und bestärkt hat. Das ehrt ihn sicher mehr als alle Orden, Ehrungen, Auszeichnungen. Denn es stimmt, der Meister des literarischen Wortes hat ein neues Gehör für das Wort der Religion ermöglicht. Am Schluß eines Aufsatzes, der den Titel trägt: Ich glaube an Jesus Christus, bekennt Rahner: «Ich finde, Christ sein ist die einfachste Aufgabe, die ganz einfache und darum so schwere leichte Last, wie es im Evangelium steht. Wenn man sie trägt, trägt sie einen. Je länger man lebt, um so schwerer und leichter wird sie. Am Ende bleibt das Geheimnis. Es ist aber das Geheimnis Jesu. Man kann verzweifelt, ungeduldig, müde, skeptisch oder bitter werden, weil das Geheimnis so lange nicht als Seligkeit aufgeht. Aber es ist besser, in Geduld zu warten auf den Tag, der keinen Abend mehr kennt.»<sup>8</sup>

Karl-Heinz Weger, München

Es sei hier noch auf zwei (in den Anmerkungen bereits zitierte) Veröffentlichungen von Karl-Heinz Weger hingewiesen, einmal auf das im Herbst 1978 erschienene Taschenbuch «Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken» (Herder-Taschenbuch 680). Außerdem erscheint Anfang März von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger eine Sammlung von Fragen und Stellungnahmen zu Grundfragen gegenwärtigen christlichen Glaubens unter dem Titel «Was sollen wir noch glauben? Theologen stellen sich den Glaubensfragen einer neuen Generation» (Herder-Taschenbuch 700).

<sup>8</sup> Vgl. Rahner/Weger (a. a. O., Anm. 4), 207.

## Aggression und Entfremdung

Die Erfahrung der beiden Weltkriege war es vor allem, die in unserem Jahrhundert zu einer vermehrten wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Phänomen destruktiver Gewalt führte. Seither aber ist es mit schmerzhafter Deutlichkeit allgemein ins Bewußtsein gedrungen, daß Gewalt und aggressive Tendenzen nicht auf kriegerische Ereignisse beschränkt sind – wenn solche auch nach wie vor den katastrophalen Gipfel ihrer Eskalation markieren –, sondern beinahe jeden Bereich menschlichen Zusammenlebens in modernen Gesellschaften mehr oder weniger offen, mehr oder weniger zerstörerisch mitbestimmen. Die Dringlichkeit einer Erklärung der Entstehungsbedingungen dieser gefährlichen Entwicklung hat eine Reihe theoretischer Entwürfe auf den Plan gerufen. Deren Spektrum reicht von der Behauptung genetischer Unausweichlichkeit aggressiver Tendenzen bis zur Behauptung ihrer totalen technisch-manipulativen Verfügbarkeit.

Eine kritische Sichtung der bestehenden Konzepte und einen umfassenden alternativen Versuch der Erklärung menschlicher Destruktivität hat 1973 der Psychologe *Erich Fromm* vorgelegt.<sup>1</sup> Fromms Denken, wie jenes anderer US-Emigranten der «Kritischen Theorie» wesentlich gezeichnet von den beiden Grunderlebnissen des deutschen Faschismus und der amerikanischen Konsumgesellschaft, entdeckt einen tiefen Zusammenhang zwischen irrationaler Gewalt und Supermarkt: Faschistoide Destruktivität ist Folge gehemmter Persönlichkeitsentfaltung unter dem zunehmend unausweichlichen Zwang rein konsumorientierter Lebensführung.

In der lebhaften Diskussion, die Fromms These ausgelöst hat, muß besonders ein Echo aus dem linken Lager aufhorchen lassen, da sich die Frommsche Beweisführung in zentralen Punkten auf marxistische Theoreme stützt. Die ungarische Philosophin, Anthropologin und Psychologin *Agnes Heller*, ehemalige

Schülerin und Assistentin von *Georg Lukács*, unbequem-systemkritische Vertreterin der sog. «Budapester Schule», publizierte 1977 eine Interpretation und Kritik von Fromms Versuch, die in eigener Alternative der Analyse zu einer überraschenden Konvergenz der beiden Ansätze führt.<sup>2</sup>

### Gegen naturalistische und behavioristische Deutungen

Gemeinsam zunächst ist beiden die *Front*. In den Konsequenzen verwerflich und wenig überzeugend in der Argumentation sind für Fromm wie für Heller Aggressionserklärungen rein naturalistischer bzw. behavioristisch-environmentalistischer (milieutheoretischer) Art.

► Der herkömmliche *Naturalismus*, namentlich repräsentiert durch das Werk von Konrad Lorenz<sup>3</sup>, behauptet in jedem Einzelmenschen eigenes, natürliches Triebsystem mit Drives zur Ernährung, Begattung, Flucht wie schließlich zur Aggression. Solche Triebe seien Resultate der Entwicklungsgeschichte des Menschen, in deren Verlauf Verhaltensweisen, die die mehr und mehr abgebauten Instinkte zu ersetzen begonnen hätten, allmählich in den genetischen Code eingebaut und auf diesem Weg dann vererbt worden wären.

Nun konnte allerdings – Agnes Heller zufolge – auf experimentellem Weg im biopsychischen Organismus des Menschen kein biogenetischer Aggressionstrieb nachgewiesen werden, der sich auf Schädigung bzw. Vernichtung von Artgenossen richtet. Ja, es gibt anscheinend überhaupt keine affektspezifischen biochemischen Prozesse im menschlichen Organismus, d. h. solche, die ohne Rücksicht auf äußere Handlungsbedingungen einen bestimmten Affekt auslösen würden. Es lassen sich aber auch keine stichhaltigen sozialhistorischen Tatsachen für das genannte natürliche Verhalten anführen (die z. B. erklären müßten, warum sich bestimmte soziale Gruppen bzw. Individuen in aggressionserzeugenden Konflikten durchaus friedlich zu verhalten wissen). Die (vorausgesetzte) biologische Notwendigkeit – d. h. historische Unaufhebbarkeit – menschlicher Aggressivität ist jedenfalls eine Implikation des Naturalismus, der sich eine marxistische Wertpräferenz (wie die von Agnes Heller vertretene) nicht anschließen kann.

► Den extremen Gegenpol zu Lorenz markiert J. Dollards *Behaviorismus*<sup>4</sup>. Wissenschaft kann den Menschen nur als weder natur- noch geschichtsdeterminiertes Reiz-Reaktions-System begreifen, in dem – mit prinzipiell beliebigen und beliebigen vielen Manipulationsmöglichkeiten – bestimmte Funktionalismen mit kausaler Notwendigkeit ablaufen, ohne daß Wert und Inhalt der jeweiligen Stimuli eine modifizierende Wirkung hätten. Im Klartext bedeutet das für unsere Problematik: Aggression ist eine notwendige Reaktion auf den Stimulus Frustration – in der Diktion Hellers das «Abblocken des rationalen Ziels eines Menschen»<sup>5</sup> –, so sehr notwendig, daß jeder Hinweis auf eine mögliche Frustrationstoleranz (*E. Erikson*) gegenstandslos ist. Die Konsequenz teilt Dollard mit dem Naturalismus: Aggressivität bleibt ein notwendiges und unaufhebbares Übel, nachdem eine schlechthin frustrationsfreie Gesellschaft nicht oder nur als schlechte Utopie zu denken wäre.

► Eine gemäßigte und optimistischere Variante des behavioristischen Manipulierbarkeitsglaubens liefert der neofreudianische *Environmentalismus* (Milieutheorie). Dieser Theorie zufolge hängt eine aggressive oder nichtaggressive Persönlichkeitsstruktur so ausschließlich von der frühkindlichen Umgebung (Familie) ab, daß bei optimal frustrationsfreiem Aufwachsen des Kleinkindes eine nichtaggressive Gesellschaft herstellbar

<sup>2</sup> Agnes Heller, *Instinkt, Aggression, Charakter. Einleitung zu einer marxistischen Sozialanthropologie*. Verlag für das Studium der Arbeiterbewegung, Hamburg 1977, DM 15,90.

<sup>3</sup> Konrad Lorenz, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*. Wien 1963.

<sup>4</sup> J. Dollard, *Frustration and Aggression*. New Haven/Yale 1963.

<sup>5</sup> Heller, S. 135.

<sup>1</sup> Erich Fromm, *Anatomie der menschlichen Destruktivität*. New York 1973 (deutsch: Stuttgart 1974).

wäre. Mit Recht, so scheint es, billigt Agnes Heller dem neofreudianischen Idealtyp wenig Überlebenschancen zu, da ihm außerhalb der Familie entsprechende Abwehrmechanismen gegen eine faktisch frustrierende Gesellschaft vollständig abgehen würden.

Unisono lautet insgesamt die Kritik Fromms und Hellers: Außer mangelnder Schlüssigkeit ist behavioristischer wie naturalistischer Ursachenforschung<sup>6</sup> zur menschlichen Aggressivität vorzuwerfen, daß beide das bestimmte historisch-gesellschaftliche Eingebettetsein menschlicher Individuen unterschätzen. Damit stellen sie faktisch ein ideologisches Alibi für Wissenschaft und Gesellschaft in bezug auf Aggressivität bereit. Hinzu kommt eine z. T. fatalistische Haltung gegenüber dem Vorhandensein von Aggressivität. Umgekehrt stellt sich damit den Kritikern selbst das Problem, wie eine Erklärung menschlicher Aggressivität geliefert werden könnte, die weder in der Argumentation historische und gesellschaftliche Verfaßtheit des Menschen auszuschließen, noch in den Konsequenzen bezüglich der Zukunft vor dem Phänomen der Gewalt zu kapitulieren bräuchte.

### Aggressivität als historisch bedingtes Verhalten

In der *Lösung* gehen Hellers und Fromms Wege zunächst auseinander. – Mit der Aufspaltung der Aggression in eine naturgegebene gutartige (vitale Bedrohung abwehrende) und eine gesellschaftsbedingte bösertige (rein destruktive) eröffnet *Fromm* einen Mittelweg zwischen Naturalismus und Milieutheorie. Der positive Endzweck, sein *biophiler* Trend, ist jedem Einzelmenschen natürlich vorgegeben. Von Natur aus wohnt ihm eine lebensbejahende Disposition zur einheitlichen Persönlichkeit, d. h. zu einem kommunikativen, kooperativen, solidarischen Wesen inne. Sein Charakter aber, d. h. Art und Grad der Aktualisierung dieser Disposition, hängt von den Strukturen der entsprechenden Gesellschaft ab, ob diese nämlich die Entfaltung seines vorgegebenen Persönlichkeitsmusters fördern oder behindern. Zwingt die Gesellschaft das Individuum zu Verhaltensweisen, die seiner natürlichen Dynamik (*Fromm* spricht von «vitalen Interessen») zu einem Sein in Freiheit, Wachstum, Liebe und Vernunft zuwiderlaufen – Selbstbehauptung durch Besitz- und Machtanhäufung beispielsweise –, wird es seiner wahren Bestimmung *entfremdet*, wird ihm der Grund seiner wahren Selbstachtung entzogen. Die fatale Folge solcher Entfremdung ist eine aggressive Reaktion: als *Sadismus* – zerstörerische Machtausübung als Kompensation konkret erfahrener Ohnmacht – oder als *Nekrophilie* – vergangenheitsfixiertes Abblocken lebendigmachender Zukunftsperspektiven.

*Agnes Heller* ist in einem entscheidenden Punkt mit *Fromm* nicht einverstanden. Sie teilt mit ihm die Überzeugung, durch bestimmte gesellschaftliche Wirklichkeit verhinderte Selbstachtung verursache recht eigentlich den aggressiven Menschen; durch entsprechende Umstrukturierung könne die aggressionsauslösende Frustration verhindert werden. Sie teilt mit ihm die Begeisterung für die Vision einer «biophilen» Menschheit, in der – mit Kant gesprochen – kein Mensch dem andern mehr zum bloßen Mittel dient. Sie lehnt die These aber ab, daß dieses positive Endziel der Geschichte in der *Natur* jeder *Einzelpersönlichkeit* grundgelegt sei und daß es in einer Art Selbstentfaltung unter günstigen gesellschaftlichen Bedingungen von jedem einzelnen aktualisiert werden könne. Vielmehr ist für sie das wahre Wesen des Menschen ein historisches, das auf dem Wege der gattungsgeschichtlichen Entwicklung für alle gefunden und realisiert werden muß. Nicht gegen die Resultate also ist Hellers Kritik gerichtet, sondern gegen deren theoretische Begründung durch *Fromm*; die auf einem naturalistisch-persönlichkeitstheoretischen Wesensbegriff und einer vermeintlich, aber nicht

<sup>6</sup> Ich verzichte auf die Darstellung von Hellers Auseinandersetzung mit gruppentheoretischen Erklärungsversuchen, da ihr für die Kritik an *Fromm* bloß Randbedeutung zukommt.

## Studienreise nach Syrien

vom 16.–28. April 1979

Der Schweizerische Heiligland-Verein (Präsident: Prof. Dr. theol. Raymund Erni, Luzern) führt im April diesen Jahres eine Studienreise nach Syrien durch. Als wissenschaftlicher Leiter konnte Herr Professor Dr. theol. Herwig Aldenhoven, Bern, gewonnen werden.

Der Schwerpunkt dieser Studienreise liegt beim christlichen Syrien, das seit jeher in enger Beziehung zum Heiligen Land stand. Daneben besuchen wir auch die wichtigsten Stätten der Antike und des Mittelalters sowie das heutige moderne Syrien.

### Das Programm in Stichworten:

Damaskus – Bosra (Antike) – Saidnaya (griechisch-orthodoxes Frauenkloster und größtes Muttergottesheiligtum Syriens in der Nähe von Damaskus) – Homs – Craque des Chevaliers (Kreuzfahrerburg aus dem 12. und 13. Jh., eine der besterhaltenen Burgen dieser Zeit) – Tartus (Kathedrale «Notre Dame de Tortose» aus der Kreuzfahrerzeit) – Lattakiya – Aleppo (hier Teilnahme an der Einweihung der griechisch-katholischen St.-Georgs-Kathedrale) – Simeonsklosterburg mit Basilika des hl. Simeon des Säulenstehers (5. Jh. n. Chr.) – Er-Resafa (Ruinenstadt Sergiopolis aus spätantiker und byzantinischer Zeit mit St.-Sergius-Basilika) – Thaura-Stauwerk am Euphrat (modernes Syrien) – Palmyra (Antike) – Damaskus.

Wir fliegen mit Swissair und Austrian Airlines. Die Organisation dieser Reise erfolgt durch das Reisebüro ORBIS, St. Gallen. Richtpreis ca. sFr. 2300.–.

Verlangen Sie detaillierte Prospekte bei der **Geschäftsstelle des Schweizerischen Heiligland-Vereins, Postfach 2478, 6000 Luzern 6, Tel. (041) 23 56 76**

authentisch marxistischen Interpretation von Entfremdung beruhe.

Die konfliktfreie Eigentlichkeit des Menschen in der Natur festzumachen, entspricht der Tendenz einer bestimmten Aufklärungsphilosophie (Rousseau), verträgt sich aber nicht mit der Hauptforderung der Aufklärung nach der Autonomie menschlicher Subjektivität. Denn deren Freiheit ist nach dem Verständnis der Aufklärung nicht möglich, wo sie in der Natur gründen soll, und deren Geschichte – einem natürlichen Endzweck subordiniert – wird als Prozeß spontaner Selbstverwirklichung depotenziert. Um seiner Freiheit willen ist die *Wesensbestimmung* des Menschen mit Marx nicht in der Natur, sondern in seiner Absetzung von der Natur bzw. seiner Auseinandersetzung mit ihr zu suchen, d. h. in der Geschichte der menschlichen Gattung selbst. Sie ist die «wahre Naturgeschichte» des Menschen (Marx), worin er Ziele und Zwecke seines Daseins selbst und bewußt bestimmt, indem er sich im Zurückdrängen seiner «ersten», biologischen Natur als Gesellschaft zu formieren beginnt, sich eine prinzipiell unendliche Vielfalt an Zukunftsmöglichkeiten schafft, sich von Natur in Freiheit setzt. Durch Arbeit schafft sich die menschliche Gattung so ihr Wesen, produziert und reproduziert es als *Welt* (während Tieren *Umwelt* gegeben ist), objektiviert es in der Form von Gütern, industriellen, technischen, kulturellen. Erst mittelbar dann gelangt der Einzelmensch zu seinem Wesen in schaffender, wählender und aneignender Auseinandersetzung mit den Objektivationen des Gattungswesens, der Welt; das menschliche Individuum ist ein «kompliziertes Miteinander von – distanzierter – Interiorisierung und der Intention nach ständiger Veränderung der gegebenen Objektivationen und Werte». <sup>7</sup> Je höher der Grad solcher Partizipationsmöglichkeit am akkumulierten Gattungsreichtum «Welt», um so tragfähiger die Identität des Individuums als Grundlage respektvoller Selbstachtung.

<sup>7</sup> Heller, S. 153.

Eine bestimmte historische Entwicklungsstufe dagegen markiert den gegenteiligen Fall: Jede Gesellschaft baut ihre Produktionsweise arbeitsteilig auf. Je differenzierter sie wird, je mehr sie sich der bewußten Steuerung durch alle beteiligten Individuen entzieht, desto mehr entzieht sich auch der akkumulierte Reichtum «Welt» der wesenskonstitutiven Verfügung und Aneignung durch die Einzelmenschen. Die Entwicklung der sogenannten Gattungskräfte auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene hat die Verarmung der Individuen zur Folge, «zwischen den Entwicklungsmöglichkeiten des einzelnen und dem Entwicklungsstand der Gattung tut sich eine immer tiefere Kluft auf».<sup>8</sup> Der Einzelmensch wird außerstand gesetzt, ein bewußtes Verhältnis zu seiner «Gattungsmäßigkeit» zu erreichen; er wird der Möglichkeit *entfremdet*, in Korrespondenz mit dem Ganzen selbst ein Ganzer – wenn auch nicht ein perfekter, ein «kompletter» Mensch in Goethes Sinn – zu werden. Zwangsläufig wird sich das Individuum deshalb bewußt, daß es bloß partikulares Mittel, Durchgang, niemals Zweck ist. Es vermag ein solches kümmerliches Selbst nicht zu achten und reagiert frustriert mit aggressivem Verhalten.

Hier wird die Differenz zwischen Hellers *Aggressionsbegriff* und jenem naturalistischer, behavioristischer oder persönlichkeits-theoretischer Konzeptionen feststellbar. Aggression ist weder im gut- noch bössartigen Sinne angeboren, noch ist sie notwendige Folge jeder Form von Frustration; sie ist vielmehr als solche ein historisch qualifiziertes Verhalten, das Menschen auf einem bestimmten Entwicklungsniveau der Gattungsgeschichte – nämlich am Punkt einer als Entfremdung festgestellten Verhältnisbestimmung von Gattungsgeschichte und Einzelschicksalen – an den Tag legen. Freilich liegen diesem Verhalten bestimmte biopsychische Prozesse zugrunde, die dem Menschen in dieser Qualität immer eignen und eignen werden; aber nur unter bestimmten historisch-kognitiven Bedingungen äußern sie sich als Affekt, der in negativer Wertung als aggressiv eingestuft wird.<sup>9</sup> Ein *Wertbegriff* also ist «Aggression», d. h. ein wertendes Ideenmuster oder, in Hellers Definition, die Kant

<sup>8</sup> Heller, S. 75f.

<sup>9</sup> Heller weist mit einem Experiment von *St. Schachter* eindrücklich nach, wie gleiche biopsychische Reize je nach äußerer Situiertheit der Versuchspersonen ganz unterschiedliche Affekte hervorrufen. Vgl. Heller, S. 100f.



ORIENTIERUNG

*Herausgeber:* Institut für weltanschauliche Fragen  
*Redaktion:* Ludwig Kaufmann, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebnetter, Mario v. Galli, Robert Hotz, Clemens Locher, Josef Renggli, Josef Rudin  
*Ständige Mitarbeiter:* Paul Erbrich (Feldkirch), Raymund Schwager (Innsbruck), Pietro Selvatico (Fribourg)

*Anschrift von Redaktion und Administration:*  
Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎(01) 201 07 60

*Bestellungen, Abonnemente:* Administration

*Einzahlungen:* «Orientierung, Zürich»

*Schweiz:* Postcheck Zürich 80-27842

Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge Konto  
Nr. 0842-556967-61

*Deutschland:* Postscheckkonto Stuttgart 6290-700

*Österreich:* Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

*Italien:* Postscheckkonto Rom Nr. 29290004

*Abonnementspreise 1979:*

*Schweiz:* Fr. 30.- / Halbjahr Fr. 16.50 / Studenten Fr. 22.-

*Deutschland:* DM 33.- / Halbjahr DM 17.- / Studenten DM 24.-

*Österreich:* öS 250.- / Halbjahr öS 150.- / Studenten öS 170.-

*Übrige Länder:* sFr. 30.- plus Versandkosten

*Gönnerabonnement:* Fr./DM 40.-. (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

*Einzel exemplar:* Fr. 1.70 / DM 1,90 / öS 15,-

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich

zu Hilfe nimmt, eine «regulative theoretische Idee», der wir «alle – in hohem Maße heterogenen – Handlungs- und Verhaltenstypen» unterordnen, «die wir heute vom Gesichtspunkt der Entwicklung oder des bloßen Fortbestandes der Menschheit als gefährlich bewerten, ferner ihre subjektiven Vorbedingungen in der psychischen Konstitution des Menschen, in verschiedenen Charakterstrukturen respektive im Verhältnis dieser oder jener Art der Individuen zur Welt».<sup>10</sup>

Hat der biologisch-psychologische Befund Hellers These ermöglicht, so hält sie sie auf wissenschaftsgeschichtlichem Wege für positiv beweisbar. Denn nicht nur taucht die Rede von aggressiven Trieben, Instinkten usw. zu einem fixierbaren historischen Termin auf, die entsprechenden Formulierungen spiegeln auch Probleme einer Zeit wider. Bis zum Ende des Ersten Weltkrieges, da die dominante historische Erfahrung auch der Forscher Wirtschaftskonkurrenz und Hunger waren, führte der Selbsterhaltungstrieb die Anthropologien an. Bis 1918 war in Freuds Libido-Theorie der Ego-Instinkt bestimmend; nach dem Krieg verdrängte ihn der Todestrieb, der Hang zu Aggression und Destruktivität. Erich Fromms Beschäftigung schließlich mit dem Zerfall der modernen Persönlichkeit, seine Analyse des inneren Zusammenhangs zwischen Destruktivität und manipuliertem Marketing-Menschen betreffen Zeitgenossen, nicht «Wesen als solche».

### Zur Bedeutung anthropologischer Forschung

In dieser aktualisierenden Perspektive nun findet Agnes Heller zum globalen *Einverständnis mit Fromm*. Das erschreckende Resultat sowohl einer psychologischen wie einer sozial-anthropologischen Analyse menschlicher Destruktivität macht es primär zur *Pflicht*, den «biophilen» Menschen unter allen Umständen als regulatives Handlungsprinzip kontrafaktisch zu behaupten. Angesichts der Wichtigkeit dieser Verpflichtung wird die Art ihrer Formulierung sekundär, was es der Kritikerin gestattet, Erich Fromms Naturalismus als Taktik im Sinne Immanuel Kants auszulegen: «Man tut am besten anzunehmen, daß die Natur im Menschen nach demselben Ziel hinwirkt, wohin die Moralität treibt, besser, als wenn man, um Menschen, die mit Macht bekleidet sind, zu schmeicheln, die Menschheit verleumdet.»<sup>11</sup>

Doch nicht genug mit der gemeinsamen Absicht: auch auf formaler Ebene stellt sich die Konvergenz her, da Heller den Status ihrer eigenen Sätze kantisch expliziert. An der Frage nach dem Wie einer Aufhebung des frustrierenden, gewalterzeugenden Zustandes der Entfremdung findet die Anthropologie ihre Grenzen. Denn nicht nur ihre Beantwortung, sondern selbst die nach der bloßen Möglichkeit des Wie erfordert Untersuchungen wissenschaftlicher Spezialdisziplinen, die außerhalb des anthropologischen Kompetenzbereichs liegen. Die bis an dessen äußerste Grenzen getriebene Aussage, eine tragfähige Selbstachtung der einzelnen sei durch die prinzipielle Möglichkeit uneingeschränkter Partizipation am Reichtum der Gattung möglich, meint bloß die *abstrakte* Möglichkeit einer nicht aggressiven Gesellschaft, setzt aber als solche ein unentbehrliches handlungsanleitendes *Prinzip*, denn «wenn wir nicht wissen, wo wir ankommen wollen, können wir gar nicht erst losgehen».<sup>12</sup> Ein Prinzip, nicht weniger als das Fromm unterstellte «Als-ob eines gegebenen Naturzweckes» – aber auch nicht mehr, denn Agnes Heller weiß wohl, daß empirisch-real vorgestellte Paradiese nicht weniger frustrierenden Effekt haben als der Verzicht auf ihr Denken. Dazwischen liegt die Forderung der «Menschenpflicht, in jedem Augenblick zu untersuchen: Sind wir tatsächlich dahin aufgebrochen, wo wir ankommen wollen?»<sup>13</sup>

Stephan Wyss, *La Tour-de-Trême* (Kt. Freiburg)

<sup>10</sup> Heller, S. 21.

<sup>11</sup> Heller, S. 53 (Zitat nicht nachgewiesen).

<sup>12</sup> Heller, S. 164.

<sup>13</sup> Ebd.