



Das Konzil vor seiner letzten Phase

Eine Vorschau (Mario von Galli): Drei «Schwerpunkte» der nächsten (und letzten) Session – Erklärung über die religiöse Freiheit: Eine lange Geschichte kommt zum Abschluß – «Verspätete Botschaft?» – Kirche in der heutigen Welt: Wie löst man die «Fragen der Zeit»? – «Landepisten» der Heilsbotschaft – Hoffentlich wählt man nicht den «leichteren Weg» – Kirche der Armen: Erscheinungsbild der Kirche und der Geist Christi – Kardinal Lercaros Armuts-Rede – Kurien-Reform – Armut als messianisches Zeichen – Sind die «Mächtigen» ausgeschlossen? – Zwei Arten der Armut: die untermenschliche und die evangelische – Geist des Dienstes.

Eine Überlegung (Karl Rahner): Ein vierter «Schwerpunkt»: Die Missionen – Wie ist

heute ein Dialog möglich? – Christentum als absolute Religion – Die anderen Religionen haben aber auch ihre Existenzberechtigung – Die «anonymen Christen» – Die Christen sind keine «exklusive Gemeinschaft der Heilsanwärter» – Wie wird man tolerant und bescheiden?

Wir kommentieren

den Leben-Jesu-Film von Pasolini: Ein Marxist verfilmt das Matthäus-Evangelium – Heftige Diskussion – Eine völlig neue Art der Darstellung des Religiösen – Unverstelltes Menschentum – Der bisher beste Versuch eines Filmes über Jesus.

Grenzen der Erkenntnis

Zur Entmythologisierung des exakten Beweises: Kann man die Welt messen und

ordnen? – Gibt es ein in sich geschlossenes System der Weltdeutung? – Gödel sagt Nein – Begriffe nach dem Baukastenprinzip aufgebaut – Es gibt kein System, das sich selbst total reflektiert – Das rehabilitierte Fragezeichen – Wissenschaftliche Vollendung in Selbstbeschränkung – Wo öffnet sich die heutige Wissenschaft dem Glauben? – Jede Wahrheit ist «selbstübersteigend» – Menschliche Spontaneität immer aktuell – Ergebnis: Die Welt wird immer geheimnisvoller.

Dokument

Über die arbeitende Frau: Die Zahl der ausserhäuslich erwerbstätigen Frauen wächst – Die innere Problematik der Situation – Es gibt Hilfen, die mehr schaden als nützen – Eine internationale Untersuchung.

VORSCHAU AUF DIE VIERTE KONZILSSESSION

Mit raschen Schritten nähert sich die vierte und letzte Session des Konzils. Fünf Texte (Schemata) wurden den Bischöfen des Erdkreises in den letzten Wochen auf Weisung der Koordinierungskommission zugestellt. Zunächst greife ich die beiden wichtigsten heraus. Dann möchte ich auf ein Thema zu sprechen kommen, das die Konzilsväter seit Anbeginn intensiv beschäftigt hat: auf die Frage nach der Kirche der Armut.

Erklärung zur religiösen Freiheit

Es ist das die dritte Fassung, welche die Bischöfe erhalten. Die Daten sind folgende:

Erstens der 19. November 1963. Damals handelte es sich noch um das fünfte Kapitel des Schemas über den Ökumenismus. Die Aussprache wurde aus nicht ganz durchsichtigen Gründen auf die dritte Session verschoben. Sie fand statt vom 23. bis 28. September 1964.

Gemäß den Wünschen der Väter wurde sodann – unter erheblichen Schwierigkeiten – der Text völlig umgestaltet und am 17. November 1964 den Bischöfen ausgeteilt.

Abermals wurde auf Begehren einer Minderheit die Abstimmung – unter dramatischen Umständen – auf die nächste (diesmal vierte) Session verschoben. Bis zum Stichtag, dem 17. Februar 1965, liefen noch 218 Verbesserungsvorschläge ein.

Das Sekretariat für die Einheit der Christen veränderte auf Grund dieser Eingaben den Text nochmals und übergab ihn sodann der theologischen Kommission zur Begutachtung, was weitere elf Korrekturen zur Folge hatte.

Die daraus resultierende Fassung wurde am 11. Mai 1965 von der Koordinierungskommission gebilligt. Diese gewiß leidvolle Geschichte kam inhaltlich wie stilistisch der Erklärung sehr zugute. Der Untertitel zeigt bereits, daß man sich endlich auf ein klar umrissenes Ziel geeinigt hat. Es lautet: «Das Recht

des Einzelnen wie das Recht von Gemeinschaften auf Freiheit in religiösen Belangen.» Es geht hier also nicht um eine umfassende Darlegung der Freiheit des Menschen im allgemeinen, sondern um eine Teilfrage, nämlich um die Stellung der Kirche zu dem modernen juristisch-technischen Begriff der Religionsfreiheit. Nicht als rein logische Folge aus der evangelischen Freiheit wird die bürgerliche Religionsfreiheit dargestellt, sondern als ein Ergebnis historischer Erfahrung, der allerdings eine Forderung der evangelischen Freiheit zugrunde liegt. Damit wird begreiflich, warum die Kirche erst so spät zu einer klaren Aussage in dieser Frage gelangt. Die geschichtlichen Verhältnisse zur Zeit Christi und der Urkirche waren nicht dieselben wie heute. Damals konnte die Frage nach der Religionsfreiheit nicht in der gleichen Weise gestellt werden. Unmittelbare Aussagen zur modernen Religionsfreiheit, in ihrem ganz bestimmten technisch-rechtlichen Sinn, lassen sich daher im Evangelium nicht finden. Wohl aber hat die heutige Lehre der Kirche in der Heilsgeschichte ihre Wurzeln.

Kaum ein Text des Konzils dürfte geeigneter sein, die Geschichtlichkeit der Kirche selbst aufzuzeigen. Nicht als huldigte sie einer billigen Anpassung an die öffentliche Meinung oder einem rechtlichen Positivismus, wohl aber in dem Sinn, daß das heutige Weltbewußtsein die Wahrheit von der Würde der menschlichen Person in einer Weise offenbart, welche die der Person geschuldete Freiheit erfordert. Erst in dieser Stunde findet nun auch die Kirche den rechtlichen Ausdruck ihrer viel umfassenderen Auffassung von der Freiheit der Kinder Gottes.

Eine lange Geschichte kommt damit zum Abschluss. Angefangen von den ersten Ketzerurteilungen, gegen die noch Martin von Tours protestiert hatte. Ein Gewirr von Fragen bestimmte diese Geschichte: Treue

zur absoluten Wahrheit, das Verhältnis von Moral und Recht, der Aufgabenbereich des Staates, sein Verhältnis zur Kirche, die Würde der menschlichen Person und ihre Bindung in die Gesellschaft. Sagen wir nicht, daß das leichte und einfache Fragen waren. Sagen wir auch nicht, daß sich ihre Lösung ohne weiteres aus der Hl. Schrift herauslesen ließe. Es bedurfte einer langen Geschichte – und in dieser Geschichte, gewiß, zeigte sich die Kirche nicht immer gelehrt den «Zeichen der Zeit», das heißt: den Ansatzpunkten zur besseren Lösung. Sie sah in ihnen vielmehr nur Ansatzpunkte zur Zerstörung des ihr anvertrauten Erbes; und das gewiß nicht zu Unrecht, denn die konkrete Entwicklung bot beide Möglichkeiten. Aber indem die Kirche die eine, verderbliche, abzuwehren sich mühte (wozu sie verpflichtet war), übersah sie den Anruf Gottes, der in der andern evangeliumsgemäßen Möglichkeit lag. So realisierte sich außerhalb der Kirche, was sie selber zu verwirklichen unterlassen hatte.

Aus dieser Geschichte läßt sich viel lernen! Man kann sehr wohl sagen, daß die Kirche mit ihrer Erklärung zur religiösen Freiheit heute hintanhinkt. Es wäre schöner, richtiger gewesen, wenn sie die Chance der Realisierung evangelischer Freiheit allsogleich erfaßt und leuchtend verkündet hätte, als sie sich darbot. Aber wer weiß, ob zur Zeit des aufbrechenden Individualismus diese Botschaft richtig verstanden worden wäre und man sie nicht als Preisgabe ihres Erbes mißverstanden hätte?

Wie aber auch immer, die vielleicht verspätete Botschaft zeigt trotzdem, daß die Kirche nicht erstarrt ist, daß sie nicht an einem bestimmten Punkt ihrer Geschichte Halt gemacht hat. Und was wichtiger ist, dieses eine Beispiel zeigt für viele andere, von welcher Wichtigkeit Entwicklungen der Profangeschichte für das Selbstverständnis der Kirche sein können. Damit wird diese Erklärung gewissermaßen zum Schlüssel jenes andern Konzilstextes, der nun auch in der vierten Session zu behandeln ist und der geradezu ihren Kernpunkt bilden wird, ich meine das Schema über die

Kirche in der heutigen Welt.

Die Wichtigkeit zeigt bereits die Benennung an: Seelsorgskonstitution. Nur die Texte über die Liturgie und die Kirche werden in diesem Konzil auch noch Konstitutionen genannt. Die übrigen heißen «Dekrete» oder auch nur «Richtlinien». Damit sind die drei Angelpunkte des zweiten Vatikanums deutlich hervorgehoben. Sie stehen nicht zusammenhanglos nebeneinander.

► Der zentrale Text ist derjenige über die Kirche. Er stellt keine irreparable Glaubensdefinition, aber doch eine Glaubensaussage dar, das heißt, er beansprucht nicht letzte Geschlossenheit der Formulierung, will aber doch gültiger (wenn auch nicht endgültiger) Niederschlag des Glaubensbewußtseins der Kirche sein.

► Die Liturgie bedeutet «den Gipfel, dem das Tun der Kirche zustrebt, und sie ist zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt». Damit ist sie gewissermaßen die Herzmitte der Kirche.

► Die heutige Welt hingegen ist der Ort ihres Tuns, sie stellt das «Jetzt» ihrer Aufgabe dar. So ist dieser dritte Angelpunkt eigentlich der aktuellste. Ja man kann sogar sagen, daß wegen dieses Themas «Kirche in der heutigen Welt» Papst Johannes das Konzil überhaupt begonnen hat.

Um sich davon zu überzeugen, muß man nur die Einberufungsbulle (*Humani Salutis*) vom 25. Dezember 1961 nachlesen. Dort steht: «In den Ängsten unserer Zeit wollen wir unerschütterlich auf den Erretter des Menschengeschlechts vertrauen, der nimmer verläßt, die er vom Tode erlöst hat. Aber noch mehr: Christus, der Herr, fordert uns auf, die Zeichen der Zeit (Mt 16, 4) zu deuten. Das wollen wir tun, und da ergibt eine genaue Analyse, daß in all der finsternen Nacht sich doch auch Ansätze – und zwar nicht wenige – finden, die für die Kirche und das Menschengeschlecht ein besseres Zeitalter anzukündigen scheinen.» An sich sind diese Zeichen gewiß doppeldeutig. Sie können zum Besseren führen, ja sie sind wie ein Schrei nach ihm. Sie können aber auch einen weiteren Schritt in die Gottabkehr und in die Finsternis bedeuten. Um den Anruf Gottes, der in ihnen liegt, herauszuhören, braucht es die Gabe der Unterscheidung, ein helles Ohr für den in der

Geschichte wirkenden Gott. Der Kirche ist die Gabe verheissen im Hl. Geist. Damit sie diese Stunde nicht verfehle – ich zitiere wörtlich –, «damit sie immer besser befähigt sei, die Fragen der Menschheit dieser Zeit zu lösen», dazu wurde das Konzil einberufen!

Es ist das ein unerhört kühnes Unternehmen, das hier in Angriff genommen wird. Es geht um nichts weniger als um die Geschichtlichkeit der Kirche selbst, die mit der Weltgeschichte nicht identisch, aber unlöslich verknüpft ist. Das «In-der-Welt-Sein» der Kirche wird nicht als etwas Zufälliges, Zusätzliches betrachtet, wovon ihr Wesen nicht berührt würde. Vielmehr: «Indem die Kirche die Welt sucht, indem sie den Dialog mit der Gesellschaft aufnimmt, findet sie sich selbst wieder und erneuert sie sich.» Das sind Worte Kardinal Montinis aus seiner Rede am Schluß der ersten Session.

Es gehört zum Wesen der Kirche, in die Welt hineinzuwirken, das besagt ihre Sendung. Schon darum muß sie mit größter Sorgfalt, je und je, nach den komplementären Ansatzpunkten, nach den ganz konkreten Ereignissen suchen, die eine Aufnahme ihrer Heilsbotschaft ermöglichen. Diese – wenn der Vergleich erlaubt ist – Landepisten sind in den geschichtlichen Epochen nicht immer dieselben. Sie ergeben sich nicht ohne weiteres aus der allgemeinen und überzeitlichen Menschennatur und dem theologischen Axiom: homo capax Dei, der Mensch ist Gottes fähig. Er ist ein Behälter, der Gottes Gnade empfangen kann. Aber die verschiedenen Situationen der Menschengeschichte zeigen diese allgemeine Aufnahmefähigkeit nicht immer unter derselben Rücksicht. Einmal mag der Ansatzpunkt das Erlebnis der menschlichen Begrenztheit sein, ein andermal die Verflochtenheit der menschlichen Beziehungen, die nach Liebe und brüderlicher Gemeinschaft ruft. Unser obiges Beispiel mit der Menschenwürde und religiösen Freiheit zeigt wieder eine andere Situation.

Doch damit noch nicht genug. Die Kirche selbst bedeutet in der Nachfolge Christi dauernde Inkarnation, das heißt Menschwerdung. Anders gesagt: sie selbst wird die Dimensionen ihrer Botschaft erst aus dem Miterleben der jeweiligen sozialen, psychologischen, kulturellen Zeitlage richtig auszumessen vermögen.

Es ist ja nicht so, daß die christliche Botschaft sich einem Teesäcklein vergleichen ließe, das in das Glas Wasser der Menschheit getaucht wird und dieses Wasser mit seiner Essenz durchdringt. Das Wasser ändert von Generation zu Generation, das Teesäcklein bleibt sich immer gleich. So ist es nicht! Sondern die Kirche selbst wächst im Rhythmus der Welt tiefer und voller in ihre eigene Botschaft hinein, das heißt diese wird Fleisch und Blut, wird in menschliche Sprache und Lebensform umgesetzt. So wächst die Kirche selbst nicht nur quantitativ, sondern qualitativ durch die Begegnung mit jeder neuen Kultur und jeder neuen Kulturoperche. Nicht als würde sie eine neue Offenbarung erhalten, wohl aber indem ihre einmalige Offenbarung sich immer vollkommener inkarniert. Die Menschwerdung Gottes setzt sich auf diese Weise fort in und durch die Kirche derart, daß man sagen kann, immer noch nicht ist Gott ganz Mensch geworden.

Das also herauszustellen, wäre das Ziel der Konstitution «Kirche in der heutigen Welt». Nach zwei Seiten muß es geschehen:

Erstens in einem lehrhaften Teil, der die Geschichtlichkeit der Kirche und ihr In-der-Welt-Sein erklärt, und zwar aus dem Wesen der Inkarnation. Zweitens in einem praktischen Teil, der nun ganz konkret in der heutigen Zeit solche «Landepisten» aufzeigt, die wie eine Einladung, eine Bitte für das Auge des Glaubens aussehen; der das aber aufzeigt in einer Sprache, der man anmerkt, daß die Kirche ihre Botschaft zu vertiefen gewillt ist, entsprechend der Bitte, die sie vernommen hat.

Nun, die Gemischte Kommission hat fleißig gearbeitet. Sie hatte 830 Verbesserungsvorschläge zu bearbeiten. Der alte Text, so wird versichert, blieb die Basis des neuen. Im Namen der Koordinierungskommission hat Kardinal Cicognani am 2. Januar beföhlen, die 63 Seiten umfassenden «Zusätze», über deren konziliare Bedeutung man sich in der dritten Session noch gestritten hatte, in den Text des Schemas einzubauen. Damit schwoll die Konstitution nun auf 84 Seiten an.

Man hat den Lehrteil sauber vom praktischen Teil getrennt. Es haben sich auch etwa zwanzig Laien (Männer und Frauen) an den Verbesserungsaufgaben beteiligt. Ja es scheint, daß die dem ersten Kapitel vorangestellte Zeitanalyse, welche die veränderte Lage der heutigen Menschheit darlegt,

allein von Laien ausgearbeitet wurde. Man nennt den Franzosen Professor Folliet, den langjährigen Organisator der «Semaines Sociales», als Hauptredaktor. Eingehend wird nun auch, wie es heißt, vom Atheismus, und zwar in seinen verschiedenen Spielarten, gesprochen. Neben den bisher schon vorhandenen Fragen des praktischen Teiles: Ehe und Familie, Kultur, Wirtschaft und soziales Leben, Völkergemeinschaft und Bedrohung des Friedens, hat man ein neues kurzes Kapitel über das politische Leben eingefügt, während der Lehrteil um eine Abhandlung über die Tätigkeit des Menschen im Universum erweitert wurde.

Das alles ist gut und recht. Es berechtigt zur Hoffnung. Trotzdem bleibt die Angst, daß man an dem wesentlichen Anliegen dieser Konstitution vorbeigegangen sein könnte. Dies wäre dann der Fall, wenn man eine abstrakte Lehre vom Menschen, als Einzelnem und als Gesellschaft, eben wie ein Teesäcklein in die aktuellen Probleme der heutigen Welt eingetaucht hätte – oder anders gesagt: wenn man die Kardinalfrage der Geschichtlichkeit – der Zeichen der Zeit –, unter der das ganze Konzil angetreten ist, ausklammern würde. Die Versuchung ist überaus groß, denn es ist natürlich viel leichter, abstrakte Prinzipien auf konkrete Fragen anzuwenden. Schwerer hingegen, in der Geschichte zu «lesen» und die Ereignisse zu «deuten». Das eine ist die Aufgabe des Lehrers, das andere die des Propheten. Das eine Tun besagt ein Urteil, das andere hört den Appell Gottes in den «Zeichen der Zeit». Das eine warnt vor Gefahren, das andere nimmt Chancen wahr.

Die Bischöfe und der Papst wollten in ihrer Mehrheit ohne Zweifel das Zweite.

Als Beispiel für viele nenne ich den Erzbischof von Reims, Kardinal Marty. Er sagte am 2. Oktober 1964: Die Tradition darf man nicht ausschließlich als ein Anhäufen und Konservieren des Vergangenen verstehen, als die bloße Betrachtung der geoffenbarten Wahrheit. Man muß sie mit den Ereignissen der Welt, mit den verschiedenen Kulturen und Völkern, in denen sich die Kirche im Lauf der Jahrhunderte einpflanzt, in Beziehung setzen. Man zeigt wohl gern die Beziehung der Offenbarung mit der konkreten Geschichte des Volkes Israel auf; aber in gleicher Weise muß auch die Beziehung zwischen der lebendigen Tradition von heute und dem Wirken Gottes in der Geschichte gezeigt werden. Und darauf muß das Schema «Kirche in der Welt von heute» gegründet sein.

Msgr. Larrain von Chile sagte: «Man muß nicht nur auf die Lehrer hören, sondern auch auf die Ereignisse. Deuten wir die Zeichen der Zeit.» Darum also wird es in dieser vierten Session gehen: Echte Deutung des Heilssinnes der Ereignisse unserer Zeit oder Applikation abstrakter Grundsätze auf schwierige «Fälle». Hoffen wir, daß das Konzil nicht, indem es den «leichteren» Weg wählt, seinen Kairos vorbeigehen läßt.

Kirche der Armen

Ich frage mich, ob in der vierten Session noch einmal der große Tag für ein Thema anbrechen wird, das die Konzilsväter von Anbeginn viel intensiver beunruhigt hat, als die bisher verabschiedeten Texte vermuten lassen. Es ist die Frage nach der Kirche der Armut. Wer aufmerksam die Reden der Bischöfe am Konzil verfolgte, konnte feststellen, daß diese Frage immer und immer wieder auftauchte, und zwar von Bischöfen aus ganz verschiedenen Erdteilen. Tatsächlich stand hinter all diesen Interventionen eine Art internationaler Bischofskonferenz, die sich spontan gebildet hatte, und zwar bereits in der ersten Session, also 1962. Sie traf sich fast jede Woche im belgischen Kolleg zu Rom. Es gehörten ihr ungefähr dreißig Bischöfe an. Unter ihnen befanden sich auch mehrere Kardinäle, wie der Franzose Gerlier von Lyon, der Chilene Silva Henriques, die Italiener Lercaro von Bologna und Montini von Mailand, der spätere Papst. Eine gewisse Nachwirkung des berechtigten Anliegens der französischen Arbeiterpriester war unverkennbar. Man wird aber nicht sagen können, daß von Anfang an schon ein klares Konzept oder Ziel vorlag. Alles eher als das. Vielmehr hatten diese Bischöfe zunächst nur ein gewisses Gefühl, daß das heutige Erscheinungsbild der Kirche dem Geist und der Erscheinung Christi nicht recht entspre-

che. Das war zunächst etwas recht Äußerliches. Aber sie nahmen es als den Ausdruck für eine innerliche Haltung. Gerade Rom bot hier einen gewissen Anschauungsunterricht. Der feierliche Prunk der Kleidung, die goldenen Kreuze und Ringe der Bischöfe schienen ein Gegensatz zu dem armen Jesus, dem Sohn des Zimmermanns, und seiner Seligpreisung der Armen. War nicht als Kennzeichen des Messias von ihm selbst angegeben worden: Armen wird das Evangelium verkündet? Und war es glaubwürdig, wenn diese Verkündigung in prunkvollen Gewändern geschah?

► So hörte man denn in der ersten Session von Bestrebungen unter den Bischöfen, die goldenen Brustkreuze oder die Ringe abzulegen und mit einfacheren Zeichen zu vertauschen. Papst Johannes jedoch wandte sich gegen derartige Bemühungen mit der Bemerkung: Ein solches Symbol könnte jene Bischöfe, denen dieser Gestus aus berechtigten Gründen widerstrebe, unbillig beschämen. Damit endete die Werbung. Trotzdem war es Johannes gewesen, der kurz vor dem Konzil gesagt hatte: «Gegenüber den unterentwickelten Ländern erweist sich die Kirche als das, was sie ist und sein will: die Kirche aller und vornehmlich der Armen» (11. 9. 62).

Ganz am Ende der ersten Session hielt dann *Kardinal Lercaro* seine erste große Armuts-Rede, die alle Väter ergriff. Er verlangte, daß das Konzil den seinsmäßigen Zusammenhang der Liturgie (vor allem in dem Geheimnis der Messe) und der Hierarchie mit der Gegenwart Christi in den Armen ausarbeiten müsse. Die Aktualität dieser Frage sah er vor allem darin, daß heute «die Armut von zwei Dritteln der Menschheit durch den Überfluß einer Minderheit versöhnt wird». Praktisch verlangte er, daß die äußere Gestalt der Kirche diesem Erfordernis angepaßt werde.

► In der zweiten Session forderten nun in verschiedenen Interventionen Bischöfe der Armuts-Gruppe, daß in dem Text der Kirchen-Konstitution Lercaros Anregungen (zumal im ersten Kapitel) verwirklicht würden. Und auch der Papst selbst, *Paul VI.*, kam in seinen kurzen Sonntagsansprachen am Fenster des Vatikans auf dieses Thema wiederholt zu sprechen. Ein Zeichen, wie sehr ihn die Frage beschäftigte, ist auch ein Abschnitt der Programm-Enzyklika des Papstes «*Ecclesiam suam*» über den «Geist der Armut», der nach «Leitsätzen» ruft, «die wir zusammen für das kirchliche Leben aufstellen müssen», und ein weiterer Hinweis in der Eröffnungsrede zur zweiten Session. Auch in seiner Rede über die Kurien-Reform (21. September 1963) kommt der Papst mehrfach auf die Vereinfachung der äußeren Formen, auf das zu gebende Beispiel des Dienstes zu sprechen. Das sollte in der Folge noch von Bedeutung sein.

► Freilich blieb diese nicht gerade klare Theologie der Armut auf dem Konzil nicht unwidersprochen. Am 8. Oktober 1963 erhob sich der spanische *Kardinal Benjamin de Arriba y Castro* (Tarragona) und erklärte offen, daß ihm die vielen Reden über die Kirche der Armen mißfielen. Nach seiner Ansicht habe die Kirche alles in ihrer Macht liegende zu tun, damit es nach Möglichkeit keine Armen, jedenfalls keine Klasse der Armen mehr gebe. Dafür sei eine eigene römische soziale Kongregation zu errichten, und man dürfe nicht den Anschein erwecken, als brauche die Kirche Armut, um christliche Tugend zu pflegen. Dem stimmten zumal die Nordamerikaner begeistert zu. Die Kritik war berechtigt gegenüber manchen verstiegenen Äußerungen. So wollte der jugoslawische Erzbischof *Franic*, daß alle Bischöfe und Priester von ihrer Hände Arbeit leben müßten, daß die Kirche radikal auf jeden Immobilienbesitz verzichten solle. Verhältnisse hinter dem Eisernen Vorhang wurden hier zu einer evangelischen Forderung für alle Geistlichen, die sich kaum aufrechterhalten läßt.

► Die «Armutsbischöfe» waren nicht befriedigt. Sie suchten ihr Anliegen zu vertiefen. Sie luden Theologen von Rang zu sich ein, wie den Jesuiten *Daniélou* und den Dominikaner *Congar*, die sodann ihre Vorträge auch als Büchlein herausgaben. Es ging da zunächst darum, zu erforschen, was in der Heiligen Schrift (schon des Alten Testaments) unter Armen zu verstehen sei. Alle irgendwie um Gottes willen von den Hirten Israels Geschlagenen (auch die Leidenden und Kranken) gehören hierher. Es sind jene Frommen, die man nicht

glaubt, ernst nehmen zu müssen, weil sie ja bedeutungslos sind und keinen Einfluß haben. Wenn gerade ihnen die Frohbotschaft verkündet wird, ist das ein messianisches Zeichen, daß hier Gott, der nicht nach der irdischen Macht urteilt, am Werk ist. Diesem Beispiel freilich müßte die Kirche folgen. Sie darf sich nicht zum Adressaten ihrer Verkündigung vornehmlich die irdisch Mächtigen und Bedeutungs-vollen aussuchen, sondern den Maßstab ihrer Verkündigung muß einzig das innere Offensein für Gott abgeben.

Doch gleich erhebt sich die weitere Frage: Ist also der irdisch Mäch-tige ausgeschlossen? Die Antwort darauf: dem ist nicht so. Zwar schließt das Mächtigssein eine große Versuchung ein, sich an den Reichtum zu hängen; jedoch ist es nicht unmöglich, daß auch ein materiell Reicher ein innerlich nach geistigen Gütern hungernder Mensch ist, der für Gott offensteht. Doch dann wird die Armut zu einer bloßen ethischen Haltung. Sie wird etwas Innerliches, das nicht in einem äußeren Verzicht seine Aus-prägung erfahren muß. Es ist nicht zu leugnen, daß viele fromme Bücher sich mit dieser ungenügenden Lösung begnügen. Doch gerade das scheint dem, was die Heilige Schrift unter Armut versteht, nicht zu entsprechen. So sehr es also wahr ist, daß Armut im Sinn des Evange-liums in erster Linie etwas Inneres hat, muß doch auch etwas Äußeres dazukommen. So überlegten die Bischöfe der Armutsgruppe. Und was ist dieses Äußere?

Pater Congar verlegte es vornehmlich in den Dienst. Das Dienen ist dem Christen wesentlich. Denn Christus sagt: «Ich bin bei Euch wie einer, der dient.» So muß auch der Reiche seine Macht dafür verwenden, zu dienen, und nicht um zu herrschen. Manchen Bischöfen gefiel diese Lö-sung und sie sprachen von da ab nicht mehr von der armen Kirche, sondern von der dienenden. Auch der Konzilstext im Kirchendekret geht kaum über dieses hinaus. Jedes Paschatum, jede Großspurigkeit scheint damit ausgeschlossen, jedes großartige Von-oben-Herab und jedes Allernädigst-Gewähren unmöglich. Das Triumphalisti-sche, wie Bischof de Smedt es nennt, wäre demnach eine in der Kirche verpönte Haltung.

► Das ist gewiß gut und recht. Aber es gab auch Theologen und Bischöfe, die sich damit nicht zufrieden geben wollten. Auch dieser Verzicht schien ihnen allzu sehr «bloße Haltung». Es war ein großer, aber wenig beachteter Tag, als am Konzil *Kardinal Silva Henriques* (27. 10. 64) zwei Arten der Armut unterschied: die evangelische und die untermenschliche.

Die untermenschliche Armut, so meinte er, ist eine Folge mensch-licher Unvollkommenheit und Sünde. Sie ist ein Mangel an Brüderlichkeit

und Klugheit, sie beeinträchtigt die Freiheit der Person und läßt das Herz des Menschen verarmen. Sie macht die Tugend unmöglich und bedeutet ein soziales Übel, und muß daher «mit der Wurzel ausgerottet werden». Diese Armut hatte wohl auch Kardinal Arriba y Castro im Auge.

Ganz etwas anderes ist die evangelische Armut. Sie entspricht dem freien Entschluß. Sie ist ein Zeichen des vollkommenen Menschen, der nach den endzeitlichen Werten strebt. Sie ist ein Zeichen der Freiheit, ein herrscherliches Zeichen, das sich aller Dinge bedient und doch nichts Irdisches wirklich besitzt.

► Der letzte Satz war der entscheidende: Kardinal Lercaro griff ihn am 4. November 1964 wieder auf, als er zur Kultur-reform der Kirche sprach. Nach ihm gehört zum Wesen der christlichen Armut auch ein tatsächlicher Verzicht (und zwar nicht nur bei Ordensleuten, sondern auch bei der Kirche als Ganzem). Der Verzicht kann sich auf alle möglichen irdi-schen Güter, materielle wie geistige, beziehen. Er wird im-mer dann gefordert, wenn der Besitz das Zeugnis für Christus eher verdunkelt als heller erstrahlen läßt. So kann es sein, daß Kulturgüter der Kirche, wohler-probte theologische Systeme, erzieherische Grundsätze, For-schungsmethoden und so weiter – so wertvoll sie an sich sein mögen – die Kirche in einer bestimmten Situation trotzdem hindern (zum Beispiel die Errungenschaften einer neuen Kul-tur aufzunehmen oder die Werte alter, außerchristlicher Kul-turen zu verchristlichen). Dann stellen ihre, wenn auch heiß-geliebten und wertvollen, Güter das Licht Christi eher unter den Scheffel als auf den Leuchter. Also muß die Kirche sie fallenlassen, in dem Maß, als dies der Botschaft Christi dient. Das setzt ein Besitzen voraus, als besitze man nicht, und ein ständiges Verzichteleisten je nach der Situation ist die Folge.

Das bedeutet eine ganz konkrete Entäußerung, die ein wahres Geheimnis darstellt, das man natürlicherweise nicht versteht (und eher verrückt nennen möchte), das sich aber aus der Selbstentäußerung Christi erklärt, die sein ganzes Leben prägte, bis in sein Leiden und bis zu seinem Sterben am Kreuze, das man ja auch eine Torheit genannt hatte. Von diesem Geist der Entäußerung und praktischen Entblößung muß auf seine Weise jeder Christ geprägt sein. Und eben darin besteht das Heilszeichen der Armut. Vielleicht – hoffen wir es – wird im Schema, das Kirche und Welt von heute heißt, von dieser Theologie der Armut eine Spur zu finden sein.

Mario von Galli

IST DAS CHRISTENTUM EINE «ABSOLUTE RELIGION»?

Einen bedeutenden Fragenkomplex hat die kommende vierte Session unter dem Stichwort «Mission» zu behandeln. Wie verhält sich «Aus-breitung des Glaubens» zum «Dialog» mit den übrigen Religionen (und sogar mit dem Atheismus), wofür der gegenwärtige Papst eigene Sekretariate errichtet hat? Wie ist «Mission» zu begründen und zu voll-ziehen in der gegenwärtigen Stunde? Von unserer geschichtlichen Stunde heißt es sowohl in der Einleitung der (bereits promulgierten) «Konstitu-tion über die Kirche» wie auch im ersten Satz der (noch zu verabschieden-den) «Erklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen», daß sie besonders durch das Zusammenrücken der Menschheit und die im-mer engeren Bande zwischen den Völkern gekennzeichnet sei. Die Reli-gionen stehen heute einander nicht mehr in geographisch, geschichtlich und kulturell getrennten Räumen gegenüber. Andererseits: Wie ist «Dia-log» zwischen Partnern möglich, von denen beide den Anspruch auf universelle Heilsgeltung erheben? Kann überhaupt die Wahrheit (oder wenigstens ihr Kern) von einer «alleinseligmachenden Kirche» unter gleichzeitiger Bejahung des Dialogs in der pluralistischen Gesellschaft ohne «verräterische Abstriche» dogmatisch einwandfrei formuliert wer-den?

Diesen Fragen, mit denen sich das Konzil (sei es vordergründig, sei es hintergründig) noch zu befassen hat, ist *Karl Rahner* schon anläßlich einer Tagung der «Abendländischen Akademie» im Jahre 1961 nachgegangen. Obwohl er seine damaligen Antworten als «fragmentarisch» empfand, hat er sie ein Jahr später im fünften Band seiner «Schriften zur Theologie» zu veröffentlichen gewagt. Seither ist er immer wieder in Vorträgen auf das zentrale Anliegen zurückgekommen, für das er das Stichwort vom

«anonymen Christentum» geprägt hat und wofür ihm neuerdings der Konzilstext der «Kirchenkonstitution» neue Anhaltspunkte, wenn nicht gar Bestätigungen bietet. Die hier folgende Fassung seiner Darlegun-gen bezieht diese noch nicht ausdrücklich ein. Sie enthält aber unseres Erachtens einige besonders glücklich geprägte Formulierungen von allge-meiner Verständlichkeit. Wir verdanken sie der holländischen Konzils-nachrichtenagentur *do-c* (Documentatie Centrum Concilie, Via Properzio 2, Rom). Im Hinblick auf die bevorstehenden konziliaren Diskussionen und Abstimmungen, aber auch auf eine heute alle Christen betreffende «An-fechtung» bietet uns Rahner einmal mehr Klärung und Wegweisung.

Die Redaktion

Offener Katholizismus bedeutet sowohl die Tatsache, daß der katholischen Kirche geschichtliche Mächte gegenüberstehen, die sie selbst nicht als rein «weltliche» und für sie gleichgültige auf sich beruhen lassen kann, sondern die für sie eine Bedeutung haben, die aber dennoch nicht in einem positiven Verhältnis des Friedens und der gegenseitigen Be-jahung zur Kirche stehen, als auch die Aufgabe, mit diesen Mächten in ein Verhältnis zu treten, das ihre Existenz be-greift (soweit diese nicht einfach bejaht werden kann), das Ärgernis ihres Widerspruchs erträgt und überwindet und die Kirche so gestaltet, daß sie fähig ist, diesen Pluralismus, so-weit er nicht sein soll, zu überwinden, indem sie sich selbst als die höhere Einheit dieses Gegensatzes begreift.

Zu den für das Christentum schwerwiegendsten und am schwersten einzuordnenden Momenten an diesem Pluralismus gehört die Vielheit der Religionen, die es auch noch nach einer zweitausendjährigen Geschichte und Missionstätigkeit dieses Christentums gibt. Denn keine andere Religion setzt sich selbst so absolut als die Religion, als die eine und einzige gültige Offenbarung des einen, lebendigen Gottes. Dazu kommt, daß diese Anfechtung der Existenz vieler Religionen heute auch für den einzelnen Christen bedrohlicher als je zuvor ist. Denn früher war die andere Religion praktisch zugleich die Religion eines anderen Kulturkreises, einer Geschichte, mit der man selbst nur ganz am Rande seiner eigenen Geschichte kommunizierte, war die Religion der (auch in jeder anderen Hinsicht) Fremden. Kein Wunder, daß man daher diese andere Religion nicht als Frage an sich selbst oder gar als Möglichkeit für einen selbst betrachten konnte.

Heute ist das anders. Heute ist jeder jedes andern Menschen in der Welt Nachbar und Nächster, und darum von der Kommunikation aller Lebenssituationen von planetarischer Art her bestimmt. Jede Religion ist eine Frage und angebotene Möglichkeit für jeden geworden. Sie wird daher erlebt als In-Frage-Stellung des Absolutheitsanspruchs des eigenen Christentums. Hier soll nun versucht werden, einige Grundzüge einer katholisch-dogmatischen Interpretation der nichtchristlichen Religionen vorzutragen, die vielleicht geeignet sind, die Frage nach der christlichen Position gegenüber dem religiösen Pluralismus in der heutigen Welt einer Lösung näherzuführen. Wir sagen, es handle sich um eine dogmatische Interpretation, weil wir die Frage nicht von der empirischen Religionsgeschichte her, sondern vom Selbstverständnis des Christentums aus, also als dogmatische Frage, stellen.

► Die erste These, die an den Anfang zu stellen ist, weil sie die Grundlage des theologischen Verständnisses der anderen Religionen im christlichen Glauben ist, lautet: Das Christentum versteht sich als die für alle Menschen bestimmte, absolute Religion, die keine andere als gleichberechtigt neben sich anerkennen kann. Seit es Christus gibt, seitdem er im Fleisch als das Wort Gottes in Absolutheit gekommen ist und die Welt in seinem Tod und seiner Auferstehung real und nicht nur theoretisch mit Gott versöhnt, das heißt geeinigt hat, ist dieser Christus und seine bleibende geschichtliche Gegenwart in der Welt, Kirche genannt, die religio, die den Menschen an Gott bindet.

Allerdings ist dazu zu bemerken: Dieses Christentum hat als solches einen innergeschichtlichen Anfang in Jesus Christus. Damit ist aber gegeben, daß auch diese absolute Religion auf einem geschichtlichen Weg zu den Menschen kommen muß, denen sie als deren legitime, sie anfordernde Religion gegenübertritt.

Die Frage ist also diese: Ob dieser Zeitpunkt des existentiell realen Angefordertseins durch diese absolute Religion in ihrer geschichtlich greifbaren Verfaßtheit wirklich für alle Menschen im uhrzeitlich selben Moment eintritt oder ob das Eintreten dieses Momentes selbst wieder eine Geschichte hat und so uhrzeitlich nicht für alle Menschen, Kulturen und Geschichtsräume gleichzeitig ist.

Setzen wir praktisch die Richtigkeit der zweiten Theorie voraus, ergibt sich ein nuancierteres Verständnis unserer ersten These: Wir behaupten positiv nur, daß das Christentum seiner Bestimmung nach die absolute und somit einzig für alle Menschen in Betracht kommende Religion ist, lassen aber, wenigstens grundsätzlich, die Frage offen, in welchem genauen Zeitpunkt dieses Christentum jeden Menschen und jede Kultur objektiv verpflichtet. Man beachte schon hier: Es handelt sich damit um die Heilsnotwendigkeit einer gesellschaftlichen Größe. Man wird also unbedenklich

sagen dürfen, ja müssen, in dieser These sei implizit die andere enthalten, daß im konkreten Dasein des Menschen eine gesellschaftliche Verfaßtheit seiner Religion zum Wesen der Religion selbst gehört.

Eines sei noch angemerkt: Wenn das Entscheidende im Begriff des Heidentums nicht die faktische Ablehnung des Christentums ist, sondern das Fehlen einer Begegnung mit ihm von ausreichender geschichtlicher Mächtigkeit, dann hört in diesem Sinn durch den Aufbruch des Abendlandes in eine planetarische Weltgeschichte das Heidentum auf zu existieren, oder vielleicht vorsichtiger gesagt: Es kommt in eine ganz neue Phase der einen Weltgeschichte, in der als einer die Christen und Nichtchristen in derselben Situation leben, sich dialogisch gegenüberstehen.

► Bis zu jenem Augenblick (dies ist unsere zweite These), in dem das Evangelium wirklich in die geschichtliche Situation eines bestimmten Menschen eintritt, enthält eine nichtchristliche Religion nicht nur Elemente einer natürlichen Gotteserkenntnis, vermischt mit erbsündlicher und menschlicher Depravation, sondern auch übernatürliche Momente aus der Gnade, und sie kann von da her, wenn auch in verschiedener Gestuftheit, als legitime Religion anerkannt werden.

Der erste Teil der These besagt zunächst, daß schon a priori in den nichtchristlichen Religionen durchaus übernatürlich-gnadenhafte Momente angenommen werden können. Diese Meinung beruht auf der grundsätzlichen theologischen Erwägung, daß wir den Glaubenssatz vom allgemeinen und ernsthaften Heilswillen Gottes allen Menschen gegenüber, und zwar auch innerhalb der nachparadiesischen, erbsündlichen Heilspause, zu bekennen haben, wenn wir Christen sein wollen. Wenn wir das Heil als ein spezifisch christliches begreifen, wenn es kein Heil an Christus vorbei gibt, wenn aber anderseits Gott dieses Heil wirklich, wahrhaft und ernsthaft allen Menschen zugedacht hat, dann kann beides nur so vereint werden, daß gesagt wird, der Mensch sei dem Einfluß der göttlichen, übernatürlichen, eine innere Gemeinschaft mit Gott und eine Selbstmitteilung Gottes anbietenden Gnade ausgesetzt, mag er zu dieser Gnade im Modus der Annahme oder der Ablehnung stehen.

Unsere zweite These aber geht weiter und sagt in ihrem zweiten Teil, daß von da her auch die konkreten Religionen der «vorchristlichen» Menschheit nicht einfach von vornherein als illegitim betrachtet werden müssen, sondern durchaus einen positiven Sinn haben können. Das gilt auch dort, wo solche Religion in ihrer konkreten Gestalt viele Irrtümer theoretischer und praktischer Art aufweist, wie unter anderem eine theologische Analyse der Struktur des Alten Bundes zeigt. Es gab nämlich im Alten Bund als einer konkreten, geschichtlichen, religiösen Erscheinung Richtiges, von Gott Gewolltes, und Falsches, Irrtümliches, Fehlentwickeltes, Depraviertes, ohne daß es eine institutionelle und so bleibende, unfehlbare Instanz der Scheidung dieser Elemente gegeben hätte. Man muß sich also von dem Vorurteil freimachen, als dürften wir eine Religion außerhalb des Christentums vor das Dilemma stellen, entweder mit allem an ihr von Gott zu stammen oder einfach nur menschliches Gebilde zu sein. Ist der Mensch in diesen Religionen auch unter der Gnade, dann muß sich diese übernatürliche Gnadenhaftigkeit des Menschen auch dort bemerkbar machen, wo dieses Leben die Beziehung auf das Absolute thematisch macht, also in der Religion. Nun soll und muß der einzelne Mensch die Möglichkeit haben, einer echten, ihn rettenden Gottesbeziehung teilhaftig zu sein. Bei der sozialen Natur des Menschen, bei der in früheren Zeiten noch viel radikaler bestehenden gesellschaftlichen Gebundenheit des Menschen, ist es undenkbar, daß der konkrete Mensch diese Gottesbeziehung konkret in einer absolut privaten Inner-

lichkeit und außerhalb der faktischen, sich ihm anbietenden Religion seiner Umwelt habe vollziehen können. Denn die Eingebettetheit der individuellen Religionsausübung in eine gesellschaftliche, religiöse Ordnung gehört zu den Wesenszügen wahrer, konkreter Religion, wie wir schon vorhin sagten. Das von Gott ihm heilschaffend Zugesagte erreicht ihn also nach dem Willen und der Zulassung Gottes in der konkreten Religion seines konkreten Daseinsraumes, seiner geschichtlichen Bedingtheit, was ihm Recht und beschränkte Möglichkeit der Kritik und der Aufmerksamkeit auf religiöse Reformimpulse, die durch Gottes Vorsehung immer wieder sich innerhalb einer solchen Religion erhoben, nicht abnahm.

► Wenn die zweite These richtig ist, dann tritt das Christentum dem Menschen außerchristlicher Religionen nicht einfach als dem bloßen und schlechthinnigen Nichtchristen gegenüber, sondern als einem, der durchaus schon in dieser oder jener Hinsicht als ein anonymer Christ betrachtet werden kann.

Wenn es wahr ist, daß der Mensch, der «Objekt» des missionarischen Bemühens der Kirche wird, schon im voraus dazu ein Mensch ist oder sein kann, der sich auf sein Heil zubewegt und es unter Umständen findet, ohne daß er von der Verkündigung der Kirche erreicht wird, wenn es gleichzeitig wahr ist, daß dieses Heil, das ihn so erreicht, das Heil Christi ist, weil es ein anderes Heil nicht gibt, dann muß man nicht nur ein anonymer Theist, sondern auch ein anonymer Christ sein können. Und dann ist eben wahr, daß die Verkündigung des Evangeliums im letzten Verstand nicht einen absolut von Gott und Christus Verlassenen zu einem Christen, sondern einen anonymen Christen zu einem Menschen macht, der um dieses sein Christentum in der Tiefe seines begnadeten Wesens nun auch gegenständlich reflex und in einem gesellschaftlich verfaßten Bekenntnis (in der Kirche) weiß.

Damit ist mitgesagt, daß dieses ausdrückliche Zusichselberkommen seines zuvor anonymen Christentums eine von seinem Wesen her geforderte höhere Entwicklungsphase dieses Christentums ist. Man kann also aus dieser Auffassung in keiner Weise den Schluß ableiten, diese ausdrückliche Predigt des Christentums sei überflüssig, weil der Mensch ja auch ohne sie schon anonym Christ sei. Denn das reflexive Zusichselberkommen des vorher anonymen Christentums ist gefordert (erstens) aus der inkarnatorischen und gesellschaftlichen Struktur der Gnade und des Christentums, und (zweitens) darum, weil seine deutlichere und rein reflexive Erfassung an sich auch wieder die größere Heilchance für den einzelnen Menschen bietet, als wenn er nur ein anonymer Christ wäre.

► Wenn einerseits nicht gehofft werden kann, daß der religiöse Pluralismus in absehbarer Zukunft verschwinden werde, wenn andererseits diese Nichtchristenheit vom Christen selbst dennoch durchaus als eine Christenheit anonymer Art aufgefaßt werden

darf, dann wird sich die Kirche heute nicht so sehr als die exklusive Gemeinschaft der Heilsanwärter betrachten, sondern vielmehr als den geschichtlich greifbaren Vortrupp, als die geschichtlich und gesellschaftlich verfaßte Ausdrücklichkeit dessen, was der Christ als verborgene Wirklichkeit auch außerhalb der Sichtbarkeit der Kirche gegeben erhofft. Die Kirche ist nicht die Gemeinschaft derer, die besitzen, zum Unterschied von jenen, die Gottes Gnade entbehren, sondern die Gemeinschaft derer, die ausdrücklich bekennten können, was sie und die anderen zu sein hoffen (wobei dieses ausdrückliche Bekenntnis und die geschichtliche und institutionelle Verfaßtheit dieses allen angebotenen Heiles Christi natürlich auch von Gott gewollt, Gnade und Teil des Heiles ist). Es mag dem Nichtchristen anmaßend erscheinen, daß der Christ das Heile und geheiligt Geheilte in jedem Menschen als Frucht der Gnade seines Christus wertet und den Nichtchristen als einen noch nicht zu sich selbst gekommenen Christen betrachtet. Aber auf diese Anmaßung kann der Christ nicht verzichten. Und sie ist eigentlich die Weise seiner größten Demut für sich und die Kirche. Denn sie läßt Gott nochmals größer sein als den Menschen und die Kirche. Die Kirche wird den Nichtchristen mit der Haltung des Paulus entgegentreten, der sprach: «Was ihr nicht kennt und doch verehrt (und doch verehrt!), das kündige ich euch.» Von hier aus kann man tolerant, bescheiden sein gegenüber allen nichtchristlichen Religionen.

Univ. Prof. Karl Rahner S. J.

Nachbemerkung: Im Festvortrag, den Karl Rahner anlässlich der Verleihung des Reuchlin-Preises der Stadt Pforzheim am 26. Juni 1965 gehalten hat (siehe *Stimmen der Zeit*, 90. Jg., August 1965, S. 321-330), gab der Verfasser eine überraschende Paraphrase des Paulustextes 1 Kor 13, 1, die seine hier angeführten Überlegungen ergänzt: «Der Christ weiß, daß die Liebe allein das höchste Licht der Erkenntnis ist und daß darum auch vom Dialog gelten muß, was Paulus sagt: wenn ich mit Menschen- und Engelszungen rede und habe die Liebe nicht, bin ich ein tönendes Erz und eine gellende Zymbel. Er weiß, daß man von seinem Dialog müßte sagen können, was der Apostel von der Liebe sagt: Im wahren Dialog ist man langmütig, gütig, nicht eifersüchtig, da prunkt man nicht, überhebt man sich nicht, heuchelt man nicht, sucht man nicht das Seine, wird man nicht verbittert, trägt man das erlittene Böse nicht nach, hofft man alles, duldet man alles; denn man weiß, auch in der Überzeugung der eigenen Wahrheit, daß man jetzt noch wie durch einen Spiegel und in Rätseln schaut» (S. 329). Nur in diesem Geist ist heute ein Dialog möglich. Denn (und da spricht Rahner eine undiskutable, wenn auch bittere Wahrheit aus): «Heute haben wir es im Dialog unendlich viel schwerer. Das heute gegebene geistesgeschichtliche und naturwissenschaftliche Wissen ist so differenziert und so unübersehbar, daß die Menschheit und Gesellschaft im ganzen unabsehbar wissend und der einzelne, gemessen relativ am Ganzen dieses Wissens, immer ‚dümmer‘ geworden ist ... Der heutige Dialog ist nicht nur dadurch charakterisiert, daß die Dialogpartner verschiedener Ansicht sind, entgegengesetzte Standpunkte vertreten, sondern im voraus dazu dadurch, daß keiner mehr alles weiß und wissen kann, was sein Gesprächspartner weiß. Das macht den Dialog heute unsagbar schwerer» (S. 328).

KOMMENTAR

Ein neuer Leben-Jesu-Film

In verschiedenen Kinos der Schweiz läuft gegenwärtig der Leben-Jesu-Film des marxistischen Schriftstellers *Pier Paolo Pasolini* unter dem Titel *Il vangelo secondo Matteo*¹ an. Die Diskussion um diesen Film wird das schweizerische Publikum – hof-

fentlich – noch beschäftigen. Wir halten es deshalb für angebracht, bereits jetzt, bevor noch die eigentliche Auseinandersetzung richtig begonnen hat, einige grundsätzliche Diskussionshinweise zu geben. Das Werk verdient es aus vielen Gründen.

► Einmal natürlich ob des Umstandes, daß sein Autor sich als Marxist bekennt. Allerdings ist gleich eine Unterscheidung zu notieren. Auf die Frage: «Sind Sie Kommunist?» antwortete er: «Nein, Marxist.» Ebenso muß man sich zur Antwort: «Ich kann nicht glauben, unmöglich», ergänzend merken: «Alle meine Werke sind im Grunde religiöse Werke.

¹ Produktion: Arco-Film, Rom/Lux, Paris; Verleih: Europa; Regie: Pier Paolo Pasolini, 1964; Kamera: T. Delli Colli; Musik: Bach, Mozart, Prokofeff, Webern, Bacalov; Darsteller: E. Irazoqui, S. Pasolini, M. Caruso, M. Morante, M. Socrate, S. di Porto, A. Gatto, M. Galdini und andere.

Ich stehe in der irrationalen Versuchung, an Gott zu glauben, aber bisher bin ich nicht so weit gekommen.» Trotzdem: vom Herausgeber der Zeitschrift «Officina» und dem Polemiker, als der er sich in seinen zahlreichen Veröffentlichungen und Filmen erwiesen hat, erwartete man alles andere als eine Verfilmung des Matthäus-Evangeliums. Pasolini selbst hat innere und äußere Gründe dafür anzugeben versucht. «An jenem Tage, als ich das Matthäus-Evangelium wieder las und ich mich unerwarteterweise angetrieben fühlte, einen Film darüber zu machen, war dies einzig die Entdeckung einer künstlerischen Notwendigkeit ... eine Explosion des Nicht-Realen, die ich nur teilweise erklären kann. Es handelte sich offenbar um eine Art innerer Krise, die ich, gemäß meiner alten Gewohnheit der Selbsttherapie, durch einen ästhetischen Prozeß meistern wollte.» Als hauptsächlichsten äußern Grund nennt er die Absicht, «ein Werk zu schaffen, das auf die Möglichkeit eines Dialogs zwischen Marxisten und Katholiken hinweisen könnte ... Aus diesem Grunde ist der Film Papst Johannes XXIII. gewidmet» (ein anderes Mal: «... dem Papst, der für alles Verständnis hatte, selbst für die Ungläubigen»).

► Bei dieser Sachlage kann es nicht wundernehmen, daß die verschiedensten Kreise an der Diskussion um Pasolinis Werk teilnehmen. Dieses Faktum ist in sich wieder von solcher Bedeutung, daß es Interesse wecken muß. Am meisten fällt eine gewisse Erregung auf, die sich nichtgläubiger Kreise bemächtigt hat. Fast ebenso verwunderlich erschien vielen die Zuerkennung des «Großen Preises» 1964 des Internationalen Katholischen Filmbüros (OCIC) an den religiösen Film eines «Ungläubigen». Die Reaktionen gehen von der Verhöhnung («Paris-Presse», 5. März 1965) bis zur (unseres Erachtens sachlichsten) Feststellung: «Der Autor hat einen Schlüssel gefunden, um das Evangelium darzustellen und uns zur Wirklichkeit hinzuführen, ohne mit historisierenden Rekonstruktionen zu belasten» (OCIC-Preisbegründung).

► Vor allem aber sollte nun die Art der Gestaltung, mit der Pasolini den Bericht des Matthäus angeht, unsere Aufmerksamkeit wecken. Die Fragen, die hier aufzuwerfen sind, weisen weit über den Film hinaus. Im Grunde geht es nicht allein um den Stil eines mit künstlerischem Anspruch gestalteten religiösen Films, sondern um den heutigen Stil des Religiösen überhaupt. Wir sind hier vor einer grundlegend anderen Situation als im Falle der religiösen Monsterfilme Hollywoods. Dort war die Situation zum vornherein klar: Man wollte – ohne jede geistig-kritische Absicht – im Stil des großen Schauspiels breiten Massen religiöse Geschichten «vor Augen» führen. Hier fragt sich ein Außenseiter des Religiösen, wie er das Evangelium darstellen könne. Er kommt, als Marxist, wie selbstverständlich auf eine sozialkritisch akzentuierte Darbietung. Die Lokalisierung der Geschehnisse in Süditalien hat hier ihren einen Grund. Er kommt, als Philo-

loge und Künstler, der sich in eigenen Studien mit den italienischen Dialekten beschäftigt hat, wie von selbst auf eine dem schlichten Laienspiel verwandte Form. Vor allem schöpft er aus dieser Orientierung das Vertrauen in die Ausstrahlung unverstellten Menschentums. Er wählt lauter Laiendarsteller. Einen katalanischen Studenten (der als Bewunderer seiner Werke nach Italien gekommen war) als Jesus, seine eigene Mutter als Mutter des Herrn (in der Passion). Bemerkenswert die Beschränkung auf eine «objektive», das heißt hier, die Fakten naiv-getreu nachbildende Darstellung. So wird der Text des Matthäus wörtlich übernommen (bei einigen wenigen, verständlichen Auslassungen – Stillung des Sturmes zum Beispiel). Ebenso stark zeigt sich allerdings dann der Drang des Künstlers, auf ästhetische Weise der Hintergründigkeit der Gestalt und Verkündigung Jesu inne zu werden. So erscheinen die Personen und Orte vorwiegend in transparenzschaffenden Gegenlichtaufnahmen.

► Die Grenzen des Werkes, die nicht zu übersehen sind, liegen auf verschiedenen Ebenen. Rein stilistisch bringt die Beschränkung auf den reinen Evangeliumstext (der ja kein Drehbuch und keine Dialogliste ist) die Gefahr eines «literarischen» Films mit sich. Pasolinis Werk macht gelegentlich den Eindruck eines Rezitativs mit untergelegten Bildillustrationen. Ferner zeigt es sich, daß ein Lateiner, selbst wenn er Marxist ist, sich nur schwer von den überkommenen, versüßlichten Darstellungen des Heiligen lösen kann. Der Christus Pasolinis bleibt, im Gegensatz zu einigen seiner Apostel etwa, zu stark dieser Tradition verhaftet. Er wirkt zu wenig inkarniert, erscheint oft als eine Art sanfter Neurotiker. Die Schmerzensmutter ist, nach Pasolinis eigener Bemerkung, dem Jacopone da Todi zugeschriebenen «Stabat Mater» nachgebildet. Man kann sich selbst fragen, ob die Absage an die historische Rekonstruktion durch die Wahl von süditalienischen Schauplätzen, die der landläufigen Vorstellung des alten Palästina entgegenkommen, nicht wieder teilweise rückgängig gemacht wird. – In einer geistig-religiösen Perspektive endlich scheint dem Werk Pasolinis die metaphysische Transparenz zu fehlen. Sein Jesus mag wohl «der größte aller Revolutionäre» sein, der «Sohn Gottes» ist er nicht. Die christlich-eschatologische Dimension wird durch die ästhetisch überhöhte Darstellung zwar ahnbar gemacht, aber gleichzeitig durch ein nichtkünstlerisches Apriori (die marxistische Geschichtsschau) wieder ausgeblendet.

Das Gesamturteil kann indes durch die eben gemachten Einschränkungen nicht beeinträchtigt werden: Pasolinis Film bleibt der erregende Versuch eines geistig-künstlerisch belebten, zeitaktuellen Christus-Films. Er ist nicht «der beste aller mißlungenen Jesus-Filme» (weil ein Jesus-Film grundsätzlich nicht gelingen kann), sondern der bisher tatsächlich beste Versuch eines Films über Jesus. SB

ZUR ENTMYTHOLOGISIERUNG DES EXAKTEN BEWEISES

Mit diesem Aufsatz wollen wir den Dialog fortsetzen, der in den Spalten unserer Zeitschrift seit Jahren zwischen Naturwissenschaft und Glaube sich vollzieht. Unser Mitarbeiter für Fragen der Kybernetik und der modernen naturwissenschaftlichen Methode bietet in diesem Artikel eine grundsätzliche Überlegung: Die Wissenschaft vermag kein vollständiges System der Weltdeutung auszuarbeiten; dies ist keine zufällige Unzulänglichkeit, sondern eine grundsätzliche Unmöglichkeit; der Mensch sieht sich darum zu immer neuen Ansätzen gezwungen und vor eine wesentlich geheimnisvolle Welt gestellt; es gibt kein System, das sich selbst «total reflektiert». Somit öffnet sich die heutige Wissenschaft dem Glauben, gerade indem sie sich als Wissenschaft begreift. Die menschliche Wahrheit ist immer «selbstübersteigend», also grundsätzlich offen auf das Geheimnis. Diesen Gedankengang nachzuvollziehen, selbst wenn es besondere Anstrengung verlangt, lohnt sich die Mühe. Die Redaktion.

Es ist wohl nicht besonders erstaunlich, daß in einer geistig pluralistischen und zur Kommunikation neigenden Zeit wie

der unsrigen auch immer wieder das Verhältnis von Glauben und Wissen die Geister bewegt. Es geht zwar heute weniger mehr um «Widersprüche», die man von der einen oder andern Seite sehen will. Man hat etwas gelernt und bemüht sich, den Kompetenzbereich nicht zu überschreiten. Indes zeigt das Gespräch zwischen Theologen und Naturwissenschaftlern immer wieder das Vorhandensein zweier sehr verschiedener Denkmethoden, die beide Absolutheitsanspruch erheben und sich darum, früher oder später, doch widersprechen müssen. Der Glaube erscheint dabei zunächst durchaus im Nachteil, denn die Wissenschaft stellt anspruchsvolle Forderungen: Intersubjektive Überprüfbarkeit (wenigstens prinzipiell), Exaktheit in Messung, Formulierung und Beweisführung, geschlossene Systematik, Voraussagbarkeit. Diese Vorzüge sind zweifellos handgreiflich und imposant.

War früher einmal die Theologie die Königin der Wissenschaft, so ist es heute in den Augen vieler die Mathematik. Der exakte Beweis ist damit zum obersten Kriterium der Wahrheit aufgerückt, ja zu einem eigentlichen Mythos.

Utopisches Wissenschaftsideal

Die im 17. Jahrhundert aufgekommene moderne wissenschaftliche Methode war gekennzeichnet durch Messen und Zählen. Sie stellte sich damit in ausdrücklichen Gegensatz zur früheren Wesensbetrachtung, die die Eigenschaften der Objekte aus ihrer inneren Konstitution abzuleiten trachtete. Der Erfolg der neuen Methode war so eindrücklich, daß man glaubte, die sinnhafte Erfahrung als die einzige Quelle wissenschaftlicher Erkenntnis erklären zu müssen. Nur was der Prüfung irgend eines kompetenten Forschers zugänglich ist, sollte wissenschaftlichen Wert haben.

Zur exakten Methode gehörte jedoch auch die ordnende Verarbeitung der Meßresultate, die Formulierung mathematischer Gesetzmäßigkeiten, die dann erlaubte, Voraussagen zu machen. Dieses formale Element der neuen Methode wurde bald auch unabhängig von seiner Anwendung Gegenstand theoretischer Überlegungen, besonders als sich herausstellte, daß die Prüfbarkeitstheorie sich gar nicht halten ließ. Denn obwohl diese die Erfahrung als die ausschließliche Quelle wissenschaftlicher Erkenntnis erklärte, ging sie selbst doch nicht aus dieser Quelle hervor: Es ist keineswegs eine Erfahrungstatsache, daß nur die Erfahrung zu echter Erkenntnis führe. Wenn nun die wissenschaftliche Methode dennoch ihren Anspruch auf innere Geschlossenheit aufrechterhalten wollte, so blieb ihr nur noch die Hoffnung auf ein geschlossenes Ordnungssystem. «Wenn schon nicht das Erheben, dann mußte doch das Ordnen der Beobachtungen einen verlockenden wissenschaftstheoretischen Traum erfüllen. Wenn schon die Prüfbarkeitstheorie selbst an der Erfahrung nicht zu prüfen war, mußte wenigstens die Widerspruchsfreiheit der jeweils in Anspruch genommenen Systeme logischer Sätze sich an sich selbst erweisen. Ein System logischer Prinzipien müßte mit eigenen Mitteln zeigen können, daß es stehe.»¹

Ein geschlossenes logisches System besteht in der Gesamtheit der Aussagen einer Wissenschaft, die alle entweder Axiome, das heißt nicht weiter zurückführbare, unter sich widerspruchsfreie und zugleich voneinander unabhängige Sätze sind, oder aber von solchen abgeleitet werden können. Da aber die Widerspruchsfreiheit in komplizierteren Systemen nicht ohne weiteres ersichtlich ist, muß sie bewiesen werden, und zwar, soll das System in sich geschlossen sein, mit den diesem System eigenen Mitteln.

Dieser Hoffnung haben große Mathematiker ihre Kraft gewidmet. Und dies um so mehr, als zu Beginn unseres Jahrhunderts im nicht-formalisierten Denken Widersprüche auftraten, die nicht mehr vernachlässigt werden durften, sondern für die Wissenschaft und vor allem die Logik eine Herausforderung darstellten. Es entstand deshalb der Wunsch nach einer umfassenden Formalisierung des ganzen mathematischen Denkens. Das bedeutet, zu Ende gedacht, nichts Geringeres als ein System, das den ganzen Bereich der Intuition enthielte und so von diesem unabhängig wäre; ein System, das ein für allemal festgelegte Methoden anwenden, für jedes Problem eine mechanische Lösung vorsehen und damit jede denkerische Initiative überflüssig machen würde; ein System, das über alle Methoden zur Formulierung und Lösung der es betreffenden Fragen verfügte, einschließlich die Begründung seiner eigenen Sinnhaftigkeit; ein System also, das sich selbst total reflektiert.

Aber gerade dies hat sich nun als unmöglich erwiesen. Im Jahre 1931 gelang es nämlich dem Wiener Logiker Kurt Gödel, in seiner epochemachenden Arbeit «Über formal unentscheidbare Sätze der ‚Principia mathematica‘ und verwandter Systeme» exakt zu beweisen, daß es ein sich selbst begründendes, geschlossenes System nicht gibt. Mit der exakten Methode hat er innere Grenzen eben dieser Methode aufgezeigt – ein Ergebnis, das nicht nur von hoher wissenschaftlicher Vollendung Zeugnis ablegt; es ist ein Ereignis von unabsehbarer Konsequenz! Damit ist nämlich entschieden, daß die positiven Wissenschaften sich letztlich nicht selber begründen können, daß sie niemals geschlossen, sondern wesentlich offen sind – für Überlegungen höherer Art! Mit der Erkenntnis Gödels ist eine Entwicklung zum Abschluß gekommen, die schon in Euklid ihren Anfang genommen hatte, das Bestreben nämlich, zu formalisieren, das heißt den Erkenntnisprozeß mit rein formalen Mitteln, unter Absehung von seinem Inhalt, weiter-

zuführen – so daß man hat sagen können, einer spreche um so wissenschaftlicher, je weniger er wisse, wovon er rede! Bis zu Gödels Entdeckung konnte man sich der Hoffnung hingeben, die totale Formalisierung der (entsprechend formulierten) wissenschaftlichen Erkenntnisse eines Tages zu verwirklichen. Diese Möglichkeit ist nun endgültig vorbei. Da es Gödel gelang, eine Eigenschaft der formalisierenden Methode als solcher bloßzulegen, sind alle Entwicklungsstufen, die der Formalismus in Zukunft noch erreichen mag, bereits überstiegen. Es wird nie gelingen, ein total reflektierendes System zu konstruieren oder formal dessen Widerspruchsfreiheit zu beweisen. Man wird immer auf einen logisch vorausliegenden, nicht formalisierbaren Rest angewiesen sein.

In einem früheren Artikel dieser Zeitschrift² wurde mit metaphysischen Überlegungen zu zeigen versucht, daß die exakte (objektive) Methode infolge einer grundsätzlichen Selbstbeschränkung nicht für den ganzen Bereich der Wirklichkeit zuständig sein kann. Hier soll nun ein Gedankengang skizziert werden, der nicht auf metaphysischem, sondern exaktem Weg zum gleichen Ziel führt. Von einer exakten Durchführung des Beweises kann hier allerdings nicht die Rede sein. Doch wird die nachfolgende Darstellung vielleicht einen Begriff von seinem wesentlichen Mechanismus geben. Das Resultat selber, das Gödelsche Theorem, mag dann zu einer metaphysischen Nachdenklichkeit anregen!

Das Resultat

Das von Kurt Gödel 1931 aufgestellte *Unentscheidbarkeitstheorem* besagt, daß es in formalen Systemen Sätze gibt, die, obwohl unmittelbar als wahr oder falsch erkennbar, in diesem System nicht entschieden (bewiesen oder widerlegt) werden können.

Das Korollarium dazu sagt, daß der Satz, der im System die Widerspruchsfreiheit des Systems aussagt, in diesem, das heißt mit den Mitteln des Systems, nicht ableitbar ist.

Es handelt sich dabei nicht um eine zufällige Unzulänglichkeit von gewissen Systemen, sondern um eine grundsätzliche Unmöglichkeit. Sie wird ohne Zuhilfenahme von philosophischen Überlegungen mittels exakter Methoden bewiesen.

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt A. M. Turing, der zeigt, daß es im Bereich der Arithmetik (exakt formulierte) Fragen gibt, die von keiner Maschine gelöst werden können.

Begriffe

Für das Verständnis der Theoreme brauchen wir folgende Begriffe:

► *Formales System, Formalismus*: Die herkömmlichen Definitionen und Beweise im mathematischen Denken genügten eines Tages nicht mehr, weil sie sich zu weitgehend auf die Intuition stützten, die in gewissen Fällen (Antinomien) offensichtlich versagte. Klarheit der Begriffe und Sicherheit der Argumentation schien nunmehr dann umfassend realisierbar, wenn das intuitive Material in strenger Analyse auf das Elementare, Kontrollierbare, jedermann unmittelbar, sinnhaft Einsichtige reduziert würde – in einem Formalismus. Dies ist ein System von Symbolen mit exakten Manipulationsregeln, eine künstliche Sprache mit Buchstaben, logischen Zeichen und Regeln, nach welchen die Zeichen zusammengesetzt sind, damit sie sinnvoll seien oder gar eine wahre Aussage entstehe. Alle Begriffe und Regeln werden exakt definiert. Nichtbeweisbare Voraussetzungen, die als einsichtig betrachtet werden, sind genau festgestellt, so daß keine Unklarheit bleibt. Der Formalismus erweist sich damit als ein konkretes Objekt, dessen Struktur erschöpfend studiert werden kann. Er erlaubt die Konstruktion von Ausdrücken, Sätzen und Argumenten rein formaler Natur, das heißt unter Absehung von ihrem Inhalt (ähnlich der Algebra). Es entstehen dabei allgemeingültige Formeln mit Veränderlichen, in die man konkrete Werte ein-

setzen kann.³ Wenn es gelingt, die zu untersuchende mathematische Theorie mittels eines Formalismus darzustellen, führt man das Studium der Eigenschaften dieser Theorie (zum Beispiel der Arithmetik) zurück auf das Studium der Eigenschaften des Formalismus und kann so zu den erforderlichen exakten Ergebnissen gelangen.

► **Konstruktion:** Ausgehend von der ganzen Zahl und von so elementaren Intuitionen wie der «unbegrenzten Teilbarkeit» und «Wiederholbarkeit» baut man sämtliche Begriffe, Prädikate und schließlich Sätze, Beweise, Theorien auf. Dabei kommt die «rekursive Methode» in Anwendung, die sich ihrerseits auf die «Arithmetisierung» des Formalismus stützt.

► **Arithmetisierung:** Es ist entscheidend, daß sämtliche in einem System ausdrückbaren Formeln, Sätze, Beweise objektiv nummeriert werden können, daß ihnen somit ein bestimmter Rang zugewiesen werden kann. Das ist möglich mittels der Arithmetisierung. Diese ordnet jedem einzelnen Zeichen im System (Buchstabe, Zahl, log. Zeichen) eine Nummer (Gödelnummer) zu, durch welche es ein-eindeutig⁴ bestimmt wird. So entspreche zum Beispiel (es gibt verschiedene Möglichkeiten) dem Zeichen «~» (nicht) die Nummer 5, dem Zeichen «v» (oder) die Nummer 7, den Klammern «(» und «)» die Nummern 11 und 13, usw. Den sich durch Aneinanderreihung ergebenden Ausdrücken, Sätzen lassen sich wieder ein-eindeutig Nummern zuordnen; ebenso einem ganzen Beweisgang. Man verwendet dabei die von 1 verschiedenen Primzahlen⁵ in der Reihenfolge ihrer Größe sowie ihre Potenzen. Diese werden zu einem Produkt zusammengestellt.⁶ Der Grund ist, daß die Primzahlen eine nachherige Zerlegung des Produktes in seine Faktoren ermöglichen, die eindeutig zu den gleichen Elementen zurückführt, aus denen das Produkt aufgebaut worden war. Damit ist eine eindeutige arithmetische Übersetzungsmöglichkeit für alle im System möglichen Ausdrücke gewonnen.⁷ Während umgekehrt metasprachliche (das heißt außerhalb des Formalismus) Formulierungen auf Aussagen der Arithmetik abgebildet werden können, die sich ihrerseits im System ausdrücken lassen.⁸

► **Rekursive Methode:** Im Beweisgang werden Begriffe verwendet, die zunächst im Formalismus nicht vorkommen, zum Beispiel «unentscheidbar». Sie müssen daher aus schon bekannten Elementen schrittweise aufgebaut werden. Diese sind entweder als nicht zu definierende Elementarbegriffe im Verzeichnis des Formalismus aufgeführt oder aus solchen bereits konstruiert worden. Für die rekursive Methode ist wesentlich, daß sie mittels des durch das System genau definierten Mechanismus – der sich maschinell durchführen läßt – nach einer endlichen Anzahl von Schritten zum Ziele führt. «Ein Satz ist ‚beweisbar‘, wenn es eine (unter Umständen verzweigte) Kette von deduktiv verbundenen Aussagen gibt, die mit Axiomen des Systems beginnt und in dem ‚bewiesenen‘ Satz endet.»⁹

Wenn nun ein Satz von sich selbst die Unableitbarkeit (in dem gegebenen System) aussagt und andererseits rekursiv konstruiert ist, liegt die Vermutung nahe, daß er tatsächlich unableitbar ist. Er eignet sich also für einen Beweisversuch.

Statt zu sagen «Der Satz ist unentscheidbar», sagt man dann: «Es gibt keine Serie von Sätzen, die ein Beweis wäre für den genannten Satz». Genauer: «Es gibt keine Nummer, die die Gödelnummer einer Serie von Sätzen wäre, deren Schlußsatz die Gödelnummer des genannten Satzes hätte.» Dann muß aber, da der Satz konstruiert werden soll, zuerst definiert werden, was ein Beweis für diesen Satz ist; was ein Beweis überhaupt ist; was ein Satz ist, der aus einem oder zwei anderen folgt; was eine Serie ist, usw. zurück über eine ziemlich lange Reihe von Begriffen, wobei jeder durch die vorausgehenden einfacheren definiert wird, bis man auf jene stößt, die absolut einfach und undefinierbar sind.¹⁰

► **Turingmaschine:** Im Bemühen um ein effektives Verfahren zur Entscheidung, ob eine bestimmte, mathematisch formulierbare Eigenschaft einem

bestimmten Objekt zukomme oder nicht, zeigt Turing, daß es ein solches Verfahren dann und nur dann gibt, wenn eine Maschine (grundsätzlich) konstruiert werden kann, die das Problem automatisch löst.

Eine solche T-Maschine besteht aus folgenden wesentlichen Teilen: einem Band, das in Einheitsabschnitten je ein Zeichen enthält und um je eine Einheit verschoben werden kann; einer Lesevorrichtung; einer Befehlsvorrichtung, die auf Grund des gelesenen Zeichens nach eigenem Programm operiert, das heißt ein in der Maschine vorhandenes und durch das gelesene Zeichen gewähltes Schema anwendet; einem Ausführungsorgan und einem Gedächtnis, das durch Lesung erhaltene Informationen in begrenztem Umfang speichern kann und das Programm enthält.

Das Programm kann als Tabelle dargestellt werden, die angibt, was für Operationen in jeder Konfiguration der beweglichen Maschinenbestandteile auszuführen sind und welche Wirkungen diese Operationen auf die von der Befehlsvorrichtung angenommenen Schemen haben. Die T-Maschine in unserem Sinn ist somit eine Maschine, die nach bestimmtem Programm eine Folge von Zahlen schreiben kann, ohne sie zu wiederholen.

Man kann nun das Programm einer Maschine durch eine Folge von Zeichen auf einem Band darstellen. Man kann ferner eine Universalmaschine UM bauen, die die Arbeit irgend einer T-Maschine leisten kann, wenn deren Programm auf den Anfang des Bandes der UM geschrieben wird. UM schreibt dann die dieser Maschine zugeordnete Folge. Umgekehrt ist die Maschine durch ihr Programm eindeutig charakterisiert: Wenn man die Zeilen der Tabelle hintereinander schreibt und durch ein Konjunktionszeichen verbindet, kann man das Programm in Form einer Symbolfolge darstellen. Indem man jedem Symbol eine Zahl ein-eindeutig zuordnet, kann man die ganze Symbolfolge durch eine Zahl ersetzen, die dann die Maschine eindeutig bestimmt – eine «Definitionsnummer».

Turing zeigt nun, daß es kein effektives Verfahren gibt, das entscheiden könnte, ob eine gegebene Zahl die Definitionsnummer einer T-Maschine ist oder nicht. Es ist unmöglich, eine Entscheidungsmaschine zu konstruieren, die in jedem Fall «0» oder «1» schreibt, je nachdem, ob die ihr eingegebene Zahl die Definitionsnummer einer T-Maschine ist oder nicht.

Unmögliche Hypothesen

Der Grundgedanke der Unentscheidbarkeitstheoreme ist in der Cantorsche Diagonalmethode enthalten. Sie zeigt, daß man zu jeder effektiven (das heißt rekursiven) Aufzählung von Zahlenmengen immer noch mindestens eine Menge aufstellen kann, die sicher nicht zur Aufzählung gehört. Das ist gleichbedeutend mit dem Gödelschen Ergebnis, daß zu irgendeiner Aufzählung von Zahlenmengen immer noch mindestens eine aufgestellt werden kann, deren Zugehörigkeit zur Aufzählung nicht entscheidbar ist.

Jeder echte Bruch zwischen Null und Eins ist mit einem unendlichen Dezimalbruch darstellbar (wobei $0,5 = 0,49999 \dots$). Wenn man annimmt, es sei gelungen, alle diese Brüche in einer unendlichen Folge zu ordnen, das heißt den ganzen Zahlen eindeutig zuzuordnen, ergibt sich das Schema:

$0, a_1 b_1 c_1 d_1 e_1 f_1 \dots$
 $0, a_2 b_2 c_2 d_2 e_2 f_2 \dots$
 $\dots \dots \dots$
 $0, a_n b_n c_n d_n e_n f_n \dots$
 $\dots \dots \dots$

(wobei die einzelnen Buchstaben ganze Zahlen von 0–9 bedeuten).

Man kann jetzt eine neue Dezimalzahl bilden nach dem Rezept: $0, a_1 + 1 \ b_2 + 1 \ c_3 + 1 \ d_4 + 1 \ e_5 + 1 \dots$ also indem man diagonal die erste Ziffer aus der ersten Dezimalzahl, die zweite aus der zweiten Dezimalzahl usw., die n-te Ziffer aus der n-ten Dezimalzahl nimmt und um 1 verändert (+ oder –). Dann ist diese neue Zahl sicher verschieden von jeder, die in diesem Schema vorkommt – und trotzdem ein echter Bruch zwischen Null und Eins!

Die Entscheidungsmaschine Turings

Turing benutzt nun dieses Verfahren, um zu zeigen, daß die Annahme einer Entscheidungsmaschine zum Widerspruch führt. Sämtliche Folgen, die von T-Maschinen geschrieben werden können, seien nach der Größe der Definitionsnummer der entsprechenden Maschinen geordnet, die n-te Folge sei F_n , die m-te Zahl von F_n sei Z_{nm} :

Dann definiert man eine Folge F_D :

Die n -te Zahl von F_D ist die n -te Zahl der Folge F_n , nämlich Z_{nn} (Diagonale). Wenn die Entscheidungsmaschine möglich ist, kann man sie mit einer UM zusammensetzen zu einer ZM, die dann die Folge F_D ausrechnet.

In der k -ten Etappe schreibt die ZM die Zahl k , und die Entscheidungsmaschine bestimmt, ob k die Definitionsnummer einer Maschine ist.

Es sei N_j die Anzahl der Zahlen zwischen 0 und j , die Definitionsnummern einer Maschine sind.

Während der $(k-1)$ ersten Etappen hat also die Entscheidungsmaschine $N(k-1)$ solche Zahlen herausgegriffen (wobei $N[k-1]$ gleich Null sein kann!). Wenn k die Definitionsnummer einer Maschine ist, dann ist $Nk = N(k-1) + 1$, die UM tritt in Aktion und rechnet die Nk ersten Zahlen der Folge aus, die bestimmt ist durch die Maschine mit Definitionsnummer k . Die letzte Zahl der Folge ist die (Nk) -te Zahl der Folge F_D und wird von der ZM geschrieben, anschließend an die ersten $N(k-1)$ schon gefundenen Zahlen.

Wenn k keine Definitionsnummer einer Maschine ist, dann ist $Nk = N(k-1)$. Es beginnt die nächste Etappe, Prüfung von $(k+1)$, usw. Wenn nun die Definitionsnummer z der ZM berechnet werden soll, kann die Entscheidungsmaschine als Resultat nicht «1» geben, weil die ZM eine Definitionsnummer besitzt, was voraussetzungsgemäß mit «0» angegeben werden muß. Sie kann aber nicht «0» geben: Dann müßte nämlich die UM in Aktion treten und die (Nz) -te Zahl jener Folge berechnen, die durch die Maschine mit Definitionsnummer z bestimmt ist, das heißt durch die ZM selber. Diese wird also den Befehl nicht ausführen können, sondern immer wieder die gleiche Folge von Operationen durchführen. Es gibt also mindestens einen Fall, den die Maschine nicht entscheiden kann. Die Entscheidungsmaschine ist eine unmögliche Hypothese.

Der selbstreflektierende Satz Gödels

Gödel benutzt, um sein Theorem zu beweisen, einen Satz, der eine Aussage über sich selber macht. Solche «selbstreflektierende» Sätze führen zwar leicht zu Widersprüchen, etwa zu der bekannten Antinomie des Lügners:

«Was ich jetzt sage, ist eine Lüge!»

Worauf zu antworten ist: «Wenn das wahr ist, dann lügst du eben jetzt nicht, und deine Behauptung ist eine Lüge; ist es aber falsch, dann lügst du, und deine Behauptung ist wahr!»

Der Fehler liegt darin, daß die Hierarchie von Aussagetypen mißachtet wird, daß nicht unterschieden wird zwischen der Aussage über die Sache und der Aussage über die Aussage, die nicht auf gleichem Niveau stehen. Die Aussage über die Aussage kann nur in einer Metasprache (Sprache, die Aussagen über eine Sprache gestattet) gemacht werden. So wird auch das Theorem, das sich auf die Formalsprache bezieht, in der Metasprache bewiesen. Dank der Arithmetisierung gelang es Gödel jedoch, diese Schwierigkeit zu umgehen.

Zum Beweis zieht man alle jene Sätze des Formalismus in Betracht, die eine Variable ersten Typs aufweisen, das heißt eine Variable, die durch individuelle Größen, konkrete Zahlen ersetzt werden kann. Diese Sätze werden nun mittels der Arithmetisierung ein-eindeutig der Folge der ganzen Zahlen zugeordnet, so daß man metasprachlich jeden Satz des Systems mit einer bestimmten Nummer bezeichnen kann. Dank der rekursiven Methode läßt sich jetzt die folgende metasprachliche (noch zu beweisende!) Aussage in Form eines arithmetischen Satzes¹¹ aufstellen:

«Der Satz mit der Nummer n ist im System nicht entscheidbar.»

Dieser Satz wird nun in den Formalismus übersetzt, was dank der Arithmetisierung möglich ist. Dann wird die Zahl n so gewählt, daß sie mit der Nummer eben dieses Satzes übereinstimmt und so der Satz mit seiner Aussage sich selber meint. Der so konstruierte Satz wird nun – in starker Anlehnung an das Paradox vom «Lügner», aber widerspruchsfrei – wie folgt bewiesen:

Die Annahme, der Satz sei entscheidbar, führt zum Widerspruch: Wäre der Satz nämlich beweisbar, so würde er zutreffen – er wäre also gerade nicht beweisbar (weil er ja seine eigene Unbeweisbarkeit aussagt)! Wäre er aber widerlegbar, so würde seine Negation auch zutreffen, der Satz selber aber

nicht zutreffen. Da er aber inhaltlich seine Unbeweisbarkeit aussagt, trüfe diese nicht zu; er wäre beweisbar, also nicht widerlegbar. Damit ist die Annahme der Entscheidbarkeit als eine unmögliche Hypothese erwiesen (Becker 138).

Das Korollarium des Gödelschen Satzes, daß nämlich die Widerspruchsfreiheit des Formalismus mit den diesem zur Verfügung stehenden Mitteln ebenfalls unentscheidbar ist, wird wie folgt bewiesen:

Für den Beweis des Unentscheidbarkeitstheorems wurde die Widerspruchsfreiheit vorausgesetzt, was sich so formulieren läßt: Wenn das System widerspruchsfrei ist, ist der Satz n im System nicht entscheidbar. Beide Aussagen, «Das System ist widerspruchsfrei» und « n ist im System nicht entscheidbar», sind im System formulierbar. Wenn also die Widerspruchsfreiheit des Systems im System selber beweisbar wäre, so würde obiger Bedingungssatz – jetzt im System – die Beweisbarkeit (im System!) des Satzes n ergeben (denn der Satz n lautet ja: «Der Satz [mit Nummer] n ist im System nicht entscheidbar») – was dem Theorem widerspricht!

Rehabilitierte Fragezeichen

Die Unentscheidbarkeitstheoreme Gödels (und verschiedener Forscher nach ihm) haben auf Grenzen hingewiesen, die mit jedem System wesentlich verbunden sind und ein totales System als einen nie zu verwirklichenden Grenzfall erkennen lassen. Welches System man auch in Betracht zieht, gibt es immer Überlegungsformen, die ihm fremd sind. Wenn es möglich ist, für die Lösung einer Frage in ein umfassenderes System auszuweichen, so ergeben sich dort neue unentscheidbare Fragen. Es gibt keine exakten Universalmethoden, weil die formalisierten Begriffe verschiedene Interpretationen zulassen, weil nicht alles inhaltliche Denken formalisierbar ist, weil die intuitive Erfahrung unersetzlich ist, weil auch die virtuose Begriffsanalyse immer hinter einem künstlerischen Verständnis zurückbleibt, weil der Bereich des Sinnvollen nicht identisch ist mit dem Bereich des effektiv Ausführbaren. Gödel hat somit exakt bewiesen, daß es keine totale Exaktheit gibt, daß es kein in sich selbst geschlossenes System von logischen Sätzen gibt und daß die exakte Methode nicht ausreicht, sich selbst zu begründen.¹² Der Formalismus ist wesentlich mitbestimmt durch den Begriff der *Konstruktion*. Dieser besagt einerseits Vergegenständlichung (Objektivierung), andererseits Nacheinander und damit Zeitlichkeit. Er spiegelt somit die Charakteristik unseres Bewußtseins, das ihn begründet, aber auch die totale Reflexion ausschließt, weil es selbst nicht auf sich total reflektieren, sondern immer erst nachträglich einen Bewußtseinszustand beleuchten kann, der schon vollzogen ist.

Formalismus bedeutet «Konstruktion», diese aber *Auswahl* von Elementen und Strukturen. Darin liegt einerseits seine Wirksamkeit: er erlaubt, das Objekt zu durchschauen und zu beherrschen; darin liegt aber auch seine Selbstbeschränkung, die in zweifacher Weise über ihn hinausweist: auf die Intuition, die immer wieder das unerläßliche Ausgangsmaterial bildet, und auf den Horizont von objektiven Möglichkeiten, der als Möglichkeitsbedingung immer vorausgesetzt wird. Die Wissenschaft hat also hier mit ihren eigenen Methoden gewisse Grenzen erkannt. Sie ist damit in gewissem Sinne zu sich selbst gekommen, was eine Stufe hoher Vollendung bedeutet.¹³ Der Mensch erscheint dabei deutlich als der Besitzende und Beherrscher seiner Methode, die er durchschaut und deren Grenzen er erkennt. Er ist immer größer als jede seiner Methoden. Er «kann immer mehr leisten als das noch so weit entwickelte Gefüge seiner Verfahrensweisen» (Köster). Andererseits aber wird er in eindrücklicher Weise – ohne Zuhilfenahme metaphysischer Erwägungen – auf eine Grenze seines eigenen systematisierenden und konstruierenden Geistes aufmerksam, auf eine Grenze, die nicht auf einen Mangel an Exaktheit zurückgeführt werden kann, sondern grundsätzlich ist. Man wird also nie alles Denken auf

Rechnen reduzieren können. Es wird auch nie der Fall eintreten, daß der Mensch auf Grund einer neuen Wissenschaft von der Zukunft, der «Futurologie», in eine total geplante Geschichte hinein «verplant» würde, womit dann das «Ende der Geschichte» ohne das Ende der Welt gekommen wäre. Es wird immer auch das Unvorhergesehene geben.

Die Grenze ist freilich nur insofern absolut, als sich ein totaler Formalismus nicht verwirklichen läßt. Das schließt nicht aus, daß immer umfassendere Systeme geschaffen werden können, die auch immer umfassendere Aufgaben lösen. Ein unentscheidbarer Satz kann eventuell in seiner Metatheorie entschieden werden. Der unbegrenzte Horizont der Möglichkeiten garantiert gewissermaßen trotz aller Grenzen auf je einer höheren Stufe wieder die Freiheit. Der Mensch sieht sich darum durch immer neue Fragen zu immer neuen Ansätzen gezwungen, auf die Intuition verwiesen und vor die Ahnung einer unerschöpflichen und damit wesentlich geheimnisvollen Welt gestellt.

Wolf Rohrer

Hauptsächlich benützte Literatur:

Becker Oskar, *Größe und Grenze der mathematischen Denkweise*. Karl Alber-Verlag, Freiburg/München, 1959.

Gödel Kurt, *Über formal unentscheidbare Sätze der «Principia Mathematica» und verwandter Systeme*. Monatshefte für Mathematik und Physik, vol. 38, 1931.

Goodstein R. L., *Recursive Number Theory*. North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1957.

Ladrière Jean, *Les limitations internes des formalismes*. Verlag E. Nauwelaerts, Louvain, 1957. Dieses etwas umfängliche Werk (444 Seiten, ohne Anhänge und Verzeichnisse) bietet eine systematische Einführung, die keine logistischen Kenntnisse voraussetzt und daher jedem interessierten Mittelschulabsolventen zugänglich ist.

Anmerkungen:

¹ Wilhelm Köster, *SJ*, in einer Artikelreihe unter dem Stichwort «Glaubenswissen» in «Der große Entschluß», Sept.–Dez., 1963. Etliche Gedanken aus dieser Reihe wurden hier übernommen. Es sei nachdrücklich auf diese wertvolle Darstellung hingewiesen, die die Entdeckung Gödels in einen

größeren geistesgeschichtlichen Zusammenhang stellt. Siehe auch: W. Köster, *Positivismus – Traum und Erwachen*, Stimmen der Zeit, April, 1963.

² Ist der Mensch konstruierbar? in «Orientierung», 31. Oktober 1964.

³ Zum Beispiel $r \supset p \vee q$ heißt: «Wenn (der Satz) r gilt, dann gilt auch (der Satz) p oder (der Satz) q oder beide.»

⁴ Das heißt: Jedem Zeichen entspricht genau eine Zahl und umgekehrt.

⁵ Zahlen, die nur durch 1 und sich selber teilbar sind.

⁶ Zum Beispiel: $2^{11}, 3^{17}, 5^7, 7^{19}, 11^{13}, \dots$

⁷ Weil der Formalismus alle Mittel zur Formalisierung der Arithmetik enthält: Negation (nicht), Konjunktion (und), Disjunktion (oder), Implikation (wenn-dann), Äquivalenz (wenn und nur wenn – dann), Gleichheit, Induktionsprinzip und rekursive Definitionen.

⁸ So wird zum Beispiel die metasprachliche Aussage « T ist ein Theorem» durch die arithmetische Aussage dargestellt: «Es existiert eine Nummer x , die die Gödelnummer eines Beweises ist derart, daß die Gödelnummer von T die Potenz der größten Primzahl ist, wenn x in ein Produkt von Primzahlpotenzen zerlegt wird.»

⁹ Becker, a. a. O., S. 134.

¹⁰ Zum Beispiel die individuelle Konstante Null, die Nachfolgefunktion (die jeweils die nächstfolgende ganze Zahl bezeichnet), usw.

¹¹ Der arithmetische Satz lautet: «Es gibt keine Folge von Sätzen im System, die eine Herleitung des Satzes (mit der Nummer) n wären», in Symbolen: $(x) \sim Bx$.

¹² Vergleiche hierzu: Wolfgang Stegmüller, *Metaphysik, Wissenschaft, Skepsis*. Humboldt Verlag, Frankfurt a. M., 1954, S. 241: «Die Diskussion der Grundlagen von Logik und Mathematik hat unsere Grundthese aufs neue bestätigt. Eine ‚Selbstgarantie‘ des menschlichen Denkens ist, auf welchem Gebiet auch immer, ausgeschlossen. Man kann nicht vollkommen ‚voraussetzungslos‘ ein positives Resultat gewinnen. Man muß bereits an etwas glauben, um etwas anderes rechtfertigen zu können. Mehr könnte sinnvollerweise nur dann verlangt werden, wenn wir die Endlichkeit unseres Seins zu übersteigen vermöchten. Aber der archimedische Punkt außerhalb unserer endlichen Realität bleibt, zumindest für uns, eine Fiktion.»

¹³ Eine formale Ähnlichkeit der Schlußweise Gödels mit der transzendentalen Methode in der Metaphysik sollte beachtet werden: Die Leugnung des Gödelschen Satzes hebt sich implizit selber auf, weil auch die Leugnung in ihrem Vollzug noch einmal den Satz (implizit) bejaht.

Die arbeitende Frau in einer sich wandelnden Welt

Bericht VI zur 48. Tagung 1964 der Internationalen Arbeitskonferenz, Genf. Internationales Arbeitsamt 1963/64, zwei Bände, Preis je Fr. 6.—.

Der Bericht der Internationalen Arbeitskonferenz über «die arbeitende Frau in einer sich wandelnden Welt», der in zwei sich ergänzenden Bänden vorgelegt wird, enthält eine Fülle von wertvollem Material aus aller Welt. Er bestätigt, daß die Erwerbstätigkeit der Frauen in steigendem Maße zunimmt, legt aber auch die damit verbundenen Probleme dar.

Der erste Teilband bietet den zusammenfassenden Bericht des Internationalen Arbeitsamtes, der zweite die Regionalberichte der verschiedenen Regierungen, auf denen der Gesamtbericht fußt. – Der Bericht des Arbeitsamtes gliedert sich in vier Kapitel: 1. Die gegenwärtige Lage und Entwicklungstendenzen. – 2. Die Beschäftigung von Frauen mit Familienpflichten. – 3. Probleme der arbeitenden Frauen in den Entwicklungsländern. – 4. Verwaltungsverfahren zur Behandlung von Fragen der Frauenarbeit.

Besonders interessiert hier das 2. Kapitel über die «Beschäftigung von Frauen mit Familienpflichten». Seinem Auftrag gemäß berichtet das Arbeitsamt möglichst objektiv, ohne Wertung. Ferner wurden die Unterlagen nicht von den Betroffenen, sondern von den Regierungen geliefert, was bisweilen mehr deren Auffassungen als die Nöte und Wünsche der Leidtragenden selbst widerspiegelt. Trotzdem tritt die Problematik und Warnung deutlich hervor. Es seien daraus einige Abschnitte zitiert:

«Es dürfte sich empfehlen, zunächst einige allgemeine Grundsätze betreffend die Beschäftigung von Frauen mit Familienpflichten festzuhalten. – Der erste Grundsatz lautet, daß das Recht auf Arbeit wirksam gewährleistet werden sollte. Keine Frau sollte durch die wirtschaftlichen Verhältnisse gezwungen werden, außer Haus zu arbeiten, doch sollte es ihr freistehen und ihr die Möglichkeit gegeben werden, dies zu tun, wenn sie es wünscht. Die wirkliche Freiheit der Frau liegt in ihrem Recht, selbst zu wählen, ob sie außer Haus zu arbeiten wünscht oder nicht. Diese freie Wahl muß gewährleistet und geachtet werden. Dieser Grundsatz gilt für Frauen mit Familienpflichten ebenso wie für alle anderen Frauen.

Andererseits sollten aber Frauen mit Familienpflichten, und insbesondere solche mit kleinen Kindern, die Möglichkeit haben, zu Hause zu bleiben, wenn sie dies wünschen. Schon oft wurde betont, daß das unbestreitbare Recht jeder Mutter, ständig in ihrem Heim und Familienkreis zu bleiben und ihre Kinder selbst aufzuziehen, geachtet und geschützt werden sollte. Daraus geht hervor, daß es im allgemeinen wünschenswert ist, eine Steuer- und Sozialpolitik aufzustellen und zu verfolgen, die es solchen Frauen ermöglicht, zu Hause zu bleiben, wenn sie dies vorziehen. Dieser Grundsatz wurde vom gemeinsamen Sachverständigenausschuß der Vereinten Nationen und der Weltgesundheitsorganisation für die Betreuung von Kindern in Tagesheimen und Anstalten (Genf, 23. Oktober bis 1. November 1962) bestätigt. In seinen Empfehlungen ersuchte der Ausschuß die Regierungen, die erforderlichen finanziellen und sozialen Maßnahmen zu treffen, damit die Familien ihren Pflichten gegenüber ihren Kindern gerecht werden und Mütter von kleinen Kindern bei

diesen während der ersten Jahre zu Hause bleiben können, wenn sie dies vorziehen.

Wenn schließlich Frauen mit Familienpflichten aus irgendeinem Grund außer Haus arbeiten, sollten Maßnahmen getroffen werden, die es ihnen ermöglichen, ohne Furcht vor Diskriminierung zu arbeiten und ihren Pflichten ohne Schaden für Gesundheit und Wohlbefinden ihrer selbst, ihrer Familie im allgemeinen und ihrer Kinder im besonderen nachzukommen ...»

Hinsichtlich der Frage, ob der Ausbau der Einrichtungen für die Kinderbetreuung forciert werden sollte oder ob man eher versuchen sollte, die Tendenz zur verstärkten Beschäftigung von Müttern mit betreuungsbedürftigen Kindern umzukehren, gehen die Meinungen auseinander. Auf der einen Seite wird angeführt, daß das Bestehen von Einrichtungen für Kinderbetreuung mehr Mütter veranlassen wird, außer Haus eine Beschäftigung zu suchen, was nicht wünschenswert sei, vor allem, wenn kleine Kinder da sind. Auf der anderen Seite hingegen wird darauf hingewiesen, daß sich die Tendenz zur verstärkten Beschäftigung von verheirateten Frauen nicht rückgängig machen lasse, daß sie eine gesunde soziale Entwicklung darstelle, in vielen Fällen für die Wirtschaftsentwicklung unerlässlich sei, und daß die Allgemeinheit sich mit ihren praktischen Auswirkungen abfinden und die erforderlichen Einrichtungen für die Betreuung der Kinder aller berufstätigen Mütter schaffen müsse.

Wie man auch zu dieser wichtigen Frage eingestellt sein mag, bleibt doch die Tatsache bestehen, daß immer mehr Frauen mit unmündigen Kindern berufstätig sind, daß sich diese Erscheinung jetzt in vielen Ländern aller Entwicklungsstufen beobachten läßt und daß die im Schoße der Familie selbst getroffenen Vorkehrungen zur Beaufsichtigung und Betreuung der Kinder daheim, während die Mutter außer Haus arbeitet, nicht genügen, besonders deswegen nicht, weil die Großfamilie im Verschwinden begriffen ist und die Familie heute in zunehmendem Maße nur aus den Eltern und Kindern besteht und von den anderen Verwandten immer mehr isoliert wird.

«Die allgemeinen Bemerkungen enthalten u. a. die folgenden Gesichtspunkte: Die Regierungen Irlands und Zyperns verlangen, daß die Bestimmungen der Urkunde keine schädigenden Auswirkungen auf das Familienleben haben dürfen. (Den

gleichen Standpunkt vertreten die Regierungen mehrerer anderer Länder – Belgien, die Niederlande und die Schweiz – in ihren Antworten zu einzelnen Fragen.) Die Regierungen Dänemarks und Schwedens ziehen die Gleichbehandlung aller auf dem Arbeitsmarkt vertretenen Gruppen vor; sie verkennen jedoch nicht, daß berufstätige Frauen mit Familienpflichten besondere Probleme haben, die besondere Maßnahmen erheischen. Dabei müsse aber Bedacht darauf genommen werden, daß diese Sondermaßnahmen keine nachteiligen Folgen in bezug auf Beschäftigungsgelegenheiten für diese Frauen (Dänemark und Finnland) oder in bestimmten Fällen für andere Arbeitnehmergruppen haben, insbesondere für die männlichen Haushaltsvorstände (Zypern, Allgemeine Bemerkungen; Portugal, Antwort zu Frage 1).

Endlich wird darauf hingewiesen, daß einige der auf die Beschäftigung von Frauen mit Familienpflichten bezüglichen Probleme und Lösungsvorschläge auch für andere Gruppen von Frauen – z. B. Maßnahmen zur Erleichterung der Arbeit im Haushalt (Malaysia) – oder für andere Gruppen von Arbeitnehmern – z. B. die Teilzeitbeschäftigung (Belgien) – gelten. Ähnliche Bemerkungen wurden von einer Anzahl von Regierungen in ihren Antworten zu den entsprechenden Abschnitten des Fragebogens gemacht.»

Die wichtigste Konsequenz freilich wäre zweifellos: Man muß zunächst alles tun, daß Mütter mit unmündigen Kindern überhaupt nicht auswärts auf Arbeit zu gehen brauchen. Und ferner ist alles zu tun, um diesen Müttern ihre Verantwortung um die Kinder möglichst deutlich vor Augen zu stellen. Falsche Sozialpolitik, die die außerhäusliche Erwerbsarbeit der Mutter möglichst erleichtert, kann auch zum sozialen Schaden der Kinder und der Familien ausschlagen, indem nämlich die Bedenken, die solcher Erwerbsarbeit von Müttern unmündiger Kinder entgegenstehen, beschwichtigt, aber nicht beseitigt werden.

J. David

Herausgeber: Apogetisches Institut des Schweizerischen Katholischen Volksvereins, 8002 Zürich, Scheideggstrasse 45, Tel. (051) 27 26 10/11.

Abonnements- und Inseratenannahme: Administration «Orientierung», 8002 Zürich, Scheideggstrasse 45, Tel. (051) 27 26 10, Postcheckkonto 80-27842.

Abonnementspreis: Schweiz: Jahresabonnement Fr. 15.–; Halbjahresab. Fr. 8.–; Gönnerabonnement Fr. 20.–. Einzahlungen auf Postcheckkonto 80-27842. **Studentenabonnement für alle Länder ist Halbjahresabonnement.** – Belgien-Luxemburg: bFr. 190.–/100.–. Bestellungen durch Administration Orientierung. – Deutschland: DM 16.–/8.50, Gönnerabonnement DM 20.–. Best.- und Anzeigenannahme durch Administration Orientierung, Scheideggstr. 45, 8002 Zürich. Einzahlungen an Volksbank Mannheim, Konto Nr. 785, Psch. A. Ludwigshafen oder Nr. 17525 Mannheim, Orientierung. – Dänemark: Kr. 25.–/13.–. Einzahlungen an P. J. Stäubli, Hostrupsgade 16, Silkeborg. – Frankreich: Fr. 18.–/10.–. Best. durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Crédit Commercial de France, Paris, C. C. P. 1065, mit Vermerk: Compte Etranger Suisse 621.603. – Italien-Vatikan: Lire 2200.–/1200.–, Einzahlungen auf c/c 1/14444 Collegio Germanico-Ungarico, Via S. Nicola da Tolentino, 13, Roma. – Oesterreich: Auslieferung, Verwaltung und Anzeigenannahme Verlagsanstalt Tyrolia AG, Innsbruck, Maximilianstrasse 9, Postcheckkonto Nr. 142 181. Sch. 90.–/50.–. – USA: jährlich § 4.–.

GERALD VANN

Wort des Adlers

Einführung in das Johannesevangelium

Tyrolia-Geschenktaschenbuch Nr. 29, 144 Seiten, glanzfoliekaschiert Fr. 5,80

«Diese neuartige Einführung eines englischen Dominikaners in das Johannesevangelium versucht die symbolträchtige Reflexion des Lieblingsjüngers bei seiner Christusverkündigung aus der Umwelt des Vorderen Orients zu verstehen. ... Ein mutiges und einleuchtendes Buch!»

MICHAEL PFLIEGLER

Kerygmantik

Verkündigung des Wortes

248 Seiten, Leinen Fr. 19,80. Kompendienreihe

«Pfliegers Gedanken werden zum konkreten warmen Leben, weil er von einer Anschaulichkeit ist, die aus einem echten Sehen der Dinge und Menschen kommt ... Dabei ist alles klar und gestrafft gesagt für den jungen und den alten Prediger, und es ist wirklich gesagt, gültig gesagt.» (Seckauer Hefte)

LAURENZ VOLKEN

Die Offenbarungen in der Kirche

Aus dem Französischen. 300 Seiten, Leinen Fr. 19,80

Kompendienreihe

«In dieser Studie behandelt der Autor die Rolle und den Sinn der privaten Offenbarungen, das Verhältnis der Kirche zu ihnen, die Kriterien zur Unterscheidung zwischen dem, was echt und falsch ist. Er zeigt, wie wir im Geiste der Kirche urteilen müssen und wie man sich verhalten soll. Es geht nicht um das außergewöhnliche, sondern um das rechte Leben mit der Kirche in der Welt von heute, die uns aufgegeben ist.» (Welt in Christus, Feldkirch)

Bei Ihrem Buchbändler

TYROLIA-VERLAG INNSBRUCK – WIEN – MÜNCHEN