



Betrachtung

Meditation für den Westen: Das Bedürfnis nach Meditation wächst – Geistlicher «Osten» und Abendland – Die Westlichen als «Barbaren der Seele» – Der Weg zur Neubesinnung – Geisteshaltung des «mythischen Menschen» – Westliche Form der Meditation – Wir brauchen uns nicht zu schämen – Der Geist, den Jesus verkündete – Spaltung von «sakral» und «heilig» – Ein noch nicht gelungenes Suchen – Paradox, kein endgültiger Zustand – Meditation: die Mitte finden – Übersteigen von Zeit, Raum und sich selbst – Der integrale Mensch – Verlangen und Verzicht – Vergeistigte Welt – Eine neue Brücke wird geschlagen.

Religionskritik

Nietzsches prophetische Kritik des Christentums (2): Wohin ist Gott? – Haben wir ihn

getötet? – Nietzsches Kritik an der christlichen Moral – Gegen die Freunde Hiobs im Christentum – Götzenzertrümmerung – Gegen Gott als Lückenbüsser – Erkenntnis in Freiheit – Ereignishaftigkeit Gottes – Gegen die Schleichwege zu Gott – Verlust der jüdischen Weltfreude – Wozu ein Arme-Leute-Gott, ein Sünder-Gott und ein Kranken-Gott? – Verlust des Auf-erstandenen in der Kirche – Nietzsches «gottbildender Instinkt» – Was bleibt noch übrig zu opfern? – Bedingungen des Wachstums in der Liebe.

Dokument

Ökumenische Mischehen-Seelsorge: Handreichung einer ökumenischen Arbeitsgemeinschaft – Das theologische Fundament der christlichen Mischehenpastoration – Psychologische Hintergründe und soziale Aspekte der kirchlichen

Trautung – Echte und falsche Motive. – Unsere grundsätzliche Haltung.

Forschung

Futurologie: Modewissenschaft? – Entscheidungen verlangen eine Schau in die Zukunft – Unsere komplizierte Welt – Zukunft: vorprogrammiert oder schöpferisch gestaltet? – Utopie, das einzig Reale? – Der Computer, der unentbehrliche Gehilfe – Gemeinsame Werte in einer pluralistischen Welt – Technologie ringt um ihren Logos. – Die Gretchenfrage, wie steht es mit der Praxis?

Das aktuelle Buch

Briefe an eine Katholikin: Der auslösende Vorwurf – Tucholsky aber hat Achtung vor fremder Überzeugung – «Wir ändern, auch wir suchen» – Kampf gegen anmaßende Überschätzung der Kirche – Heilsame Konfrontation mit der Kirche.

Meditation für den Westen

Wenn heute von Meditation die Rede ist, so denkt man üblicherweise an die Meditationsmethoden und -wege der östlichen Kulturvölker. Auch wenn es darum geht, den westlichen Menschen den menschlichen und geistigen Gewinn der Meditation nahezubringen, ihnen, den vom oberflächlichen und materialistischen Geschäftsgeist verdorbenen Zeitkranken, das Meditieren beizubringen, scheint es dafür nur einen Weg zu geben: den östlichen. Das Bedürfnis nach Meditation wächst heute sehr, durchaus zu Recht, und überall in den westlichen Ländern schießen Meditationszirkel und -gruppen aus dem Boden, japanische Zenmeister und indische Yogis unterschiedlicher Qualität eröffnen ihre Lehrzentren, um dem Westen das vergessene Land der Seele wieder zugänglich zu machen.

Geistlicher «Osten» im Abendland

Aber gibt es denn wirklich nur diese meditative Möglichkeit und ist es tatsächlich richtig, den Westen diesbezüglich auf ähnliche Weise zu bekehren und zu kolonisieren, wie die europäischen Missionare einst versuchten, den östlichen «Heidenländern» auf europäisch-kirchliche Weise das Evangelium nahezubringen? Ich glaube nämlich, daß diese Parallele nicht aus der Luft gegriffen ist. Historisch sind beide Vorgänge bis zu einem gewissen Grad sogar verständlich. Der Osten hat die Meditation auf eine unvergleichlich vollkommene Art entwickelt und ihr eine Bedeutung verschafft im geistigen Leben der Menschen – wenigstens einer Elite –, von der sich ein moderner westlicher Mensch keine Vorstellung machen kann.

Hinduismus wie Buddhismus haben das innere Leben des Geistes und der Seele erkundet, während der Westen sich der Eroberung der äußeren Welt gewidmet hat. Nicht ohne Grund betrachten deshalb viele östliche Menschen die westlichen als Barbaren der Seele. Aber das traf nicht immer zu. Es gab auch einmal im Abendland einen geistigen «Osten», in dem die Meditation gepflegt wurde. Die mittelalterliche Mystik besaß eine in langer Zeit ausgebildete Schule der Meditation und Kontemplation, die in den Klöstern von Generation zu Generation weitergegeben wurde. Sie hatte viel Verwandtes mit der östlichen Spiritualität, unterschied sich aber auch von ihr. In der Neuzeit jedoch kam ein ganz anderer Menschentyp in Europa zur Geltung, und die meditative Mystik fristete in den Klöstern, erst recht in der Welt, ein eher kümmerliches Dasein abseits des sich entfaltenden allgemeinen Bewußtseins und hielt sich an der Tradition fest, ohne für die übrige Menschheit in der Welt draußen geeignete Mittel zur seelischen Vertiefung zu suchen oder zu finden. Nach einer Lücke von einigen hundert Jahren ist es nun aber schlechterdings unmöglich, direkt wieder an das Mittelalter anzuschließen und dessen einstige Methoden der Meditation neu zu beleben. Bezeichnenderweise besteht bei den Meditationsbedürftigen auch kaum ein Verlangen darnach, weil sie bei der eigenen abendländischen Tradition das Unmögliche dieses Versuchs instinktiv spüren. Aber daß die Situation in bezug auf die östlichen Traditionen ähnlich ist, wird von ihnen nicht realisiert. In Wirklichkeit trennen nicht nur Jahrhunderte und Kontinente den modernen Menschen von Mittelalter und Asien, sondern eine ganz andere Denkart und Bewußtseinsverfassung, die, von Ausnahmen abgesehen, eine organische Weiterführung nicht vollziehbar machen. Oder doch nur als Notbehelf und Übergangslösung

für solche, die sich besonders gut einfühlen können in eine fremde Lebensweise oder sich ihr verwandt fühlen. Aufs Ganze gesehen aber kann der europäische Mensch die Jahrhunderte der Neuzeit mit ihrer naturwissenschaftlichen und technischen Entwicklung nicht einfach ungeschehen machen oder überspringen. Er hat zwar eine Neubesinnung auf die Seele und die Innerlichkeit nötig, dringend sogar, aber der Weg dahin kann für ihn nicht derselbe sein wie für Menschen, die diese Entwicklung nicht gemacht und dadurch die neue Bewußtseinslage nicht erfahren haben.

Doch wie kann denn nun dieser Mensch zu einer ihm gemäßen Meditation kommen? Dazu gehört vorerst die Einsicht, daß das, was der moderne europäische Mensch mitbringt, nicht schlechthin Irrtum sei; es ist vielmehr eine echte, ja notwendige geschichtliche Errungenschaft. Nur wenn er diese sinnvoll weiterführt und verarbeitet, wenn er aus ihr eine neue Gestalt der Verinnerlichung entwickelt, kann er zu einer überzeugenden Methode der Meditation für den Westen kommen. Er bringt andere Voraussetzungen mit und muß auf ihnen aufbauen..

Geisteshaltung des «mythischen Menschen»

Die Meditation, wie sie sich in den asiatischen Hochreligionen und im mittelalterlichen Christentum ausgeprägt hatte, entspricht der Geisteshaltung des mythischen Menschen jener mythischen Zeiten, in denen die Wirklichkeit in einer großen dualistischen Trennung in einen sakralen und einen profanen, einen inneren und einen äußeren, einen unsichtbaren und einen sichtbaren Bereich geschieden wurde. Der Mensch jener Zeit lebte abwechselnd in beiden Bereichen. Meditation hatte den Zweck, ihn von der Welt draußen in die Tiefe der Seele drinnen und in Gott zurückzuholen, denn der Bereich des Sakralen wurde als die eigentliche Realität angesehen, während das Profane eigentlich nur eine Scheinwelt war, aus dem man sich, wollte man wirklich leben, hinausbegeben mußte. Diese Dualität war das Ergebnis einer großartigen Entdeckung des Menschen: der Entdeckung des Geistelementes in der Wirklichkeit. In der vorangehenden Bewußtseinsphase, die wir das magische Zeitalter nennen können, erlebte der Mensch die Wirklichkeit, die Welt, die Natur, sich selbst als ungetrennte Einheit, in der er Materie und Geist, Außen und Innen, Sichtbares und Unsichtbares nicht bewußt unterschied. Als er aus diesem «paradiesischen» Stadium heraustrat, Geist als Geist im Gegensatz zur Materie und zum eigenen Körper zu unterscheiden begann, konnte er auch mit sich selbst in Gegensatz geraten. Die Zweigung der Erkenntnis führte ihn zu einer Entzweiung mit sich selbst und mit dem Göttlichen, sobald er sich – in den untern Bereich überwechselnd – mit dem entgegengesetzten Element, der äußeren Welt, dem Profanen, übermächtig einließ. Von diesem Äußeren gefangen, fühlte er sich wiederum mit seinem eigentlichen (geistigen) Ich in Widerspruch und suchte die Einheit in der Rückkehr zum obern Bereich. Der Weg dahin führte über Askese, Meditation, Abkehr vom Irdischen und Sichtbaren, vom Ich zum Nichtich (Selbst) oder göttlichen Grund, vom äußeren Bewußtsein zu einem Unbewußten oder Überbewußten usw. Da der mythische Mensch in seiner höheren Verkörperung dem geistigen Bereich zugehörig war – er sah im Sakralen ja die eigentliche Realität –, war der Zug zur Meditation, zur Loslösung vom Irdischen bei einer Auslese von Menschen übermächtig.

Die klassische Meditation ist also eine Weise oder Methode, sich selbst und Gott zu finden, die wesentlich von der dualistischen mythischen Weltbetrachtung abhängt – während der magische Mensch mitten in der Natur mit sich und dem Göttlichen eins war.

Ich habe gesagt, daß im mittelalterlichen Christentum eine ähnliche Art der Meditation und der mystischen Versenkung (Kontemplation) in Übung war. Die Frage, ob denn der

christliche Glaube nicht andere Voraussetzungen dazu geschaffen habe als die östlichen Religionen, ist berechtigt. Das war im Prinzip auch der Fall; aber in der konkreten Geschichte ist das Christentum nach einer unmythischen Frühzeit selber wieder, aus verschiedenen Gründen, in eine mythische Phase eingetreten, die im Mittelalter kulminierte. Neben den unterschiedlichen – sie können hier nicht im einzelnen ausgeführt werden – gibt es darum die verwandten Elemente der östlichen und der mittelalterlichen Meditation. Man kann also mit Recht Beziehungen zum Beispiel zwischen der Zenmeditation und der christlichen aufzeigen, aber gemeint ist damit nicht eine allgemein christliche, sondern die mittelalterliche. Damit ist das Problem für unsere Zeit jedoch nicht gelöst.

Westliche Form der Meditation

Wie ging die Entwicklung seit dem Mittelalter denn weiter? Im Osten blieb die Kultur im wesentlichen bis heute auf der mythischen Stufe stehen, während im Westen, nicht zuletzt dank dem Impuls des Christentums, eine neue, andersgerichtete Entwicklung einsetzte. Der Osten pflegte die uralten, dort bewährten Meditationsweisen weiter, ohne sie wesentlich zu verändern, er spezialisierte sich auf die Seele und den Geist, der Westen hingegen wandte sich in einer großen Kehre zur praktischen Ratio, zur Materie, und erforschte bis zur Vergötzung die stoffliche Welt. Er ging mehr und mehr auf im rationalen, analytischen Denken und in der nützlichen Handhabung der Materie durch die Technik. Die östliche wie die westliche Haltung sind also entgegengesetzte, entzweite Einseitigkeiten, die vielleicht beide einmal einzeln durchgespielt werden mußten, und so darf man die eine nicht einmal grundsätzlich gegen die andere ausspielen, die je andere gänzlich abwerten – was so oft getan wird. Trotz der zivilisatorischen Überheblichkeit besteht auch im Westen, dicht daneben und zugleich, eine von den spiritualistischen Geisteswissenschaften geprägte Minderbewertung des Materiellen und somit ein schlechtes Gewissen gegenüber der eigenen westlichen Mentalität.

Bei diesen Tatsachen müssen wir Europäer den Hebel ansetzen. Wir brauchen uns nicht zu schämen wegen unserer Beschäftigung mit der sichtbaren und meßbaren Welt der äußeren Dinge, der Wissenschaften und der Technik, der Beherrschung der Natur; wir sollten nur die Exzesse eingestehen. Wir brauchen im Gegenteil viel notwendiger eine neue vertiefte Betrachtung unserer Arbeit mit der Materie. Daß wir uns im Abendland so intensiv mit ihr befaßt haben, kommt übrigens nicht von ungefähr, sondern aus der Struktur der christlichen Lehre, die in ihrem Zentrum die Offenbarung Gottes im Fleisch hat. Damit ist eine völlig neue Wertung der stofflichen Welt grundgelegt. Der Geist, den Jesus verkündete, ist von einer andern Art als der Geist der mythischen Spaltung von Sakral und Profan; er ist ein Geist der Einung. Grundsätzlich ist dadurch der Dualismus von Geist und Materie und damit die Herabsetzung und Entwertung des Stoffes aufgehoben. Dieses Neue wirkte vorerst noch meist unbeachtet neben – und verwechselt mit – dem Spiritualismus an der Oberfläche der Geschichte. Und als die Hinwendung zur Welt explosionsartig aus dem sakralen Käfig ausbrach, war sie sich des eigenen Wertes und Charakters noch gar nicht klar und gebärdete sich als geistloser Materialismus im üblen Sinne.

Ein noch nicht gelungenes Suchen

Heute stehen wir wohl am Ende dieser Phase, trotz der sich überschlagenden Überbordung der neuesten technischen Räusche. In ihrem Exzeß streben sie schon unbewußt nach einer Durchstoßung auf ein Absolutes hin. Ein Verlangen nach Endgültigem macht sich Luft. Auf andere Weise ist die Materie schon auf den Geist hin geöffnet; die Physiker haben zum Beispiel auf ihrem Gebiet ihre Grenzen niedergelegt. Die Materie

offenbart ihre Innenseite, die nichts mehr mit reinem Materialismus zu tun hat. Man kann diesen Vorgang in den verschiedensten Bereichen des Lebens, der Wissenschaft, der Künste, im Handeln und in der Politik aufzeigen – überall kommt ein vehementes Streben nach Einigung und ein Leiden am Noch-nicht-Gelingen zum Vorschein.

Ein Ausdruck dieses noch nicht gelungenen Suchens ist das Leben und Denken in Paradoxen. Paradoxie ist nämlich nicht ein gleichgültiges Nebeneinander von Gegensätzen, die gar nicht recht wahrgenommen werden; Paradoxie ist vielmehr ein Zerrissensein, das leidenschaftlich einen Abgrund zu überspringen begehrt, ist das Bewußtsein von einer gesollten Einheit, die erst in der Intention besteht. Paradoxie ist das Schicksal der Sprache von heute, die die Gleichzeitigkeit von zusammengehörigen Verschiedenen noch nicht – oder nicht mehr – in adäquater Logik auszudrücken vermag. Wolfgang von Schöfer hat dies in seiner geistesgeschichtlichen Sprachstudie («Was geht uns Noah an?») klar gezeigt. Die alte indogermanische Medialform des Verbs, die aktive und passive Form in sich enthält und anfänglich, ohne sie zu scheiden, in vielen Bedeutungen umgreifend aussagt, ist noch immer in der alten griechischen Grammatik zu finden, neben der dort schon ausgeprägten Zweigung von Aktiv und Passiv. Später verschwindet das Medium und der Dualismus von Aktiv und Passiv, Geist und Stoff tritt, der oben gezeichneten Entwicklung entsprechend, zur vollen Auswirkung.

Aus dieser Sprachgeschichte des Mediums erhellt die meist übersehene Tatsache, daß das Paradox kein endgültiger oder unbedingt notwendiger Zustand ist, sondern ein schlichter Mangel, den die magische Urzeit noch nicht, die vom medialen Symbol zusammengehaltene mythische Zeit erst zum Teil kannte. Ein neues Medium zu schaffen und zu erreichen, ist die Aufgabe der gegenwärtigen und kommenden Zeit.

Meditation: «Die Mitte finden»

Und Medium hat es mit Meditation zu tun. Meditieren heißt eine Mitte finden, die Mitte, wo zwei Welten zusammentreffen. Die Mitte teilt mit, bringt Austausch und Begegnung von Innen und Außen, von Geist und Materie, Jenseits und Diesseits. Doch diese Begriffe gehören eigentlich noch der Sprache des Dualismus an, sie gelten im Medium nicht mehr real: sie, das heißt die von ihnen bezeichneten Sachen, gibt es einzeln nicht mehr wirklich, es sind Aspekte einer gemeinsam einigen Sache. Der eine (geistige) der beiden Aspekte war im Zeitalter des Dualismus Repräsentant eines Transzendenten (oft dessen Idol), in Zukunft wird die Einheit aus beiden durchscheinendes Medium des Transzendenten. Also etwa dies: Nicht mehr das sakral Geistige gilt es zu suchen als Zugang zum Absoluten, sondern die vergeistigte oder vom Geist erfüllte Materie, die im *ganzen* Menschen präsenste Innerlichkeit seiner Seele.

Damit ist die westliche Weise der Meditation umrissen. Sie braucht nicht mehr vom abgespaltenen Element Materie, vom Außen, Sichtbaren, oder wie man es nennen will, abzusehen, es zu verleugnen, zu fliehen. In der mit neuen Augen geschauten, in ihre eigene Tiefe geöffneten Materie trifft der Meditierende das angezielte Absolute oder Transzendente schon. Das konkrete Wirkliche ist Medium, in dem der Mensch das Göttliche schaut (Kontemplation). Während die mythische Meditation der Ablösung in Einsamkeit führte, Vereinzelung erforderte, so wird die neue Meditation den Charakter einer Gemeinschaft mit den konkreten Dingen der Schöpfung haben. Sie wird ein Durchgang durch die Dinge, nicht ein Umweg an ihnen vorbei sein. So klingt sie gewissermaßen an die magische Urzeit an, um auf einer höheren Oktave des Bewußtseins die Erkenntnis der komplexeren Vielheit zu integrieren. Welt und Mensch, Mensch und Gott, Mensch und Mitmensch, Ich und Selbst bleiben zwar als Eigenheiten bewußt, sind aber auf einer höheren Ebene zu

einer qualitativ andern Erlebniseinheit verbunden. Die Vereinzelung ist überwunden. In der Welt selber, nicht fern von ihr, wird die Welt überstiegen, im Ich selber geschieht der Vorstoß zum Selbst, im Menschen selbst wird der Zugang zu Gott, in der Person des mitmenschlichen Du der Zugang zum göttlichen Du erfahren. Das Durchkosten der Welt – nicht die Abtötung der Welt – ist das Medium, um den göttlichen Grund zu erleben.

Das gewöhnliche Erleben selbst soll – in erleuchteten Augenblicken wenigstens – zur Meditation und Kontemplation werden, sowohl genießend in der Freude als auch leidend im Schmerz. Übrigens muß man hier die in der westlichen Mystik bekannte Unterscheidung von Meditation und Kontemplation in Erinnerung rufen, auch wenn man sie in der neuen Medialität nicht mehr scharf auseinanderhalten kann und soll. Meditation bedeutete bisher: Dinge und Ereignisse denkend überlegen, darüber nachsinnen und sich von ihnen zu religiösen Gedanken und Taten anregen lassen. Kontemplation sah von solchem Denken und von allen geschaffenen Dingen und Ereignissen ab und zielte in einem bloßen geistigen Liebesakt des Herzens auf das nackte unsichtbare Absolute oder Gott. (Darin wird übrigens der dualistische Charakter dieser Mystik besonders deutlich sichtbar.) In unserem Sinne gehen Meditation und Kontemplation in einem einzigen Akt vor sich. Das konkrete Erleben erfährt man mitten in aller Konkretheit, Greifbarkeit, Sinnlichkeit, aber man stößt in eben diesen konkreten Dingen und Tätigkeiten zugleich auf das dahinter und darin liegende Ungreifbare; der Erlebende erfährt, insofern und insoweit er sich für ein Absolutes offen macht und hält (sonst nicht), im Konkreten schauend (kontemplativ) das Absolute. Er wird von einem Ding oder von einer Person so ergriffen, wie es durch das bloße äußere Ding für sich niemals möglich ist. Der Mensch kommt in der Welt außer sich, über die Sache oder Person hinaus in eine Ekstase, in der er des Absoluten innewird.

In solchem Schauen oder Erfahren eines Lustvollen, das heißt im Genießen, erfährt er Seligkeit höherer Art, übersteigt er Zeit, Raum, sich selbst, die Natur, den seelisch-sinnlichen Liebesvollzug, den Mitmenschen in eine Fülle und Absolutheit hinein, die transzendent ist, obschon er dies nur im Erleben *dieser* Welt erleben kann. Das Zufällige sozusagen, das den vordergründigen Dingen Eigne wird dabei verwandelt und überströmt. Das wird beim Schmerz zwar noch augenfälliger wahrnehmbar als bei der Lust – was aber keine Wertung sein darf –, weil beim Leiden im Übergang vom Immanenten zum Transzendenten (die jedoch nicht praktisch trennbar sind) gewissermaßen die Richtung geändert wird: denn es gibt kein eigentliches Absolutes von Schmerz, das Leiden erhält aus der transzendenten Welt eine – allerdings meist kaum wahrnehmbare – Kraft der Bejahung, eine Art verborgener Freude (Freude am Absoluten, nicht am Schmerz), sogar mitten in der blinden Verzweiflung. Die Erfahrung von Schmerz, zum Beispiel in Krankheit, an den Gebrechen der Menschheit, den Schrecken der Geschichte, der Ungerechtigkeit usw., und die Erfahrung von Lust treffen sich also im Transzendenten, und diese transzendente Erfahrung als menschliches Tun ist ein zugleich aktives und passives Medium, ist Einheit von Meditation und Kontemplation.

Der integrale Mensch

Der Aspekt dieser medialen Erfahrung sei noch in einer ergänzenden Analyse des Genießens beleuchtet. Auch das mediale Genießen ist nicht zu verwechseln mit der eingleisigen Genußsüchtigkeit des vom Geistigen gespaltenen körperlichen Tuns. Dieses Genießen ist, um es mit unserer auf das Paradox angewiesenen Ausdrucksweise zu sagen, eine Einheit von Genießen und Verzichten. Ich führe da einen Gedankengang von Denis Vasse in seiner theologischen Psychoanalyse weiter. Primär ist das reale, konkrete Genießen als Antwort auf ein Triebbe-

dürfnis, das im integralen Menschen befriedigt werden *muß*. Aber der Mensch weiß, nein, erfährt, daß im Menschen ein Trieb nie ganz befriedigt werden kann, weil er bzw. der Mensch schlicht unersättlich ist. Befriedigen bedeutet also gleichzeitig verlangen nach einem Unerreichbaren. In diesem Verlangen ist Verzichten schon inbegriffen. Im Verlangen greift der Mensch ins Leere oder Absolute, ins Nichts oder ins Alles – das Gegenteil vom östlichen Weg der Aufhebung des Verlangens und jeder Triebbegierde. Das verlangende Ausgreifen nach dem Absoluten oder Göttlichen aber ist ganz und gar nicht zu erfahren oder zu verwirklichen ohne die konkrete Befriedigung des konkreten Bedürfnisses. Also weder spirituelle noch materielle Ausschließlichkeit, sondern ein wesentliches Zugleich von Dingen scheinbar unvereinbarer Ordnungen. Aber durch ein Genießen, das immer auch Verzicht ist, wird gerade dank der Intensität des transzendenten Verlangens bzw. des absoluten Ziels der Genuß unendlich verstärkt. Dieses über sich hinauslangende Genießen – oder Leiden – ist die eigentliche meditative Bewegung des Menschen, meditative Tätigkeit. Hier ist Meditation und Kontemplation keine Weltflucht, sondern Eingehen in das Medium Welt, ein Aufschließen ohne Zerstören, ein Verweilen und Bejahen und zugleich ein Durchgang ins Absolute.

Es kann darum nicht wundern, daß für das mehr oder weniger bewußte Bedürfnis nach Meditation in unseren Tagen die herkömmliche spiritualistische Methode mythischer Prägung strukturell unangepaßt, gleichgültig, fremdartig ist oder zumindest ihm nicht unmittelbar entgegenkommt mit ihrer strengen Spaltung in Zeiten und Räumlichkeiten des Meditierens und solche des Handelns, der Versenkung nach innen und der Zuwendung zur Welt. Einfach gesagt: der moderne westliche Mensch weiß im Grunde mit der klassischen Meditation nichts anzufangen. Nach einigen mehr oder weniger gelungenen Versuchen historischer Einfühlung werden die großen örtlich oder zeitlich fernen Vorbilder verblasen, so wie etwa in der Kirche die sakrale Ästhetik der Liturgischen Bewegung ihren Zauber und ihre Wirkung nach einem kurzen romantischen Aufleben verlieren mußte. Gewiß ist ein mehr oder weniger sichtbarer rhythmischer Wechsel der Lebensäußerungen, wie Ein- und Ausatmen, in Schwingungen nach außen und innen, im Bewußten und Unbewußten, in Besinnung und Tätigkeit immer noch möglich und relativ sinnvoll, aber ebenso wichtig und viel überzeugender ist eine gegenseitige Durchdringung der scheinbaren Gegensätze in einer schwebenden Gleichzeitigkeit. Im neuen medialen Bewußtsein – das Aktiv und Passiv nicht als ausschließend trennt, sondern vereint – liegt der wesentliche Unterschied gegenüber der Armut dualistisch beschränkter Teilkonzentration. Um ein Beispiel zu bringen: So wünschbar heute etwa eigentliche Meditationsräume sind als Gegenpole zur ungebändigten Zerfahrenheit des äußeren Betriebs aller Art, sie gehören immer noch der alten dualistischen Struktur an und sind insofern vorübergehende Notlösungen. Dem neuen Bewußtsein gemäß müßte mehr Bedacht darauf gelegt werden, daß jeder Raum ein mediales Fluidum zugunsten einer unaufdringlichen transparenten Innerlichkeit ausstrahlt.

Auf diese Weise verschwinden ehemalige Paradoxe: Erkennen als Meditation wird zum Schauen, Arbeiten als Meditation wird zum schöpferischen Tun – was nichts anderes bedeutet, als daß es keine scharfen Gegensätze von *vita contemplativa* und *vita activa* mehr geben muß im medialen Zeitalter der Zukunft. Es ist übrigens nicht zu bezweifeln, daß alle großen Meditierenden und Kontemplativen trotz dualistischer Theorie in der Praxis meist aus einer Ganzheit lebten.

In solchem Sinne von Meditation können alle Errungenschaften der westlichen Zivilisation – einst in titanischer Sonderung angestrebt – in ein neues Medium, ein göttliches Milieu, hingeleitet und dadurch humanisiert Gegenstände der Meditation werden; die körperliche, leibliche, sinnliche, technische, ge-

stige, rationale Weltwirklichkeit wie die Natur sind in ihr eingeschlossen, werden Möglichkeiten der Gotteserfahrung.

Vergeistigte Welt

Ihr vollkommenstes Medium findet diese Meditation in der personalen Begegnung zweier Menschen. «Wenn der Mensch <Gott> erlebt, dann erlebt er ihn im Menschen; aber nicht in sich selbst, wie die Mystiker meinen, sondern im andern, in dem er das wahre Du seines Ichs erlebt» (Ferdinand Ebner). Personalität ist die höchste Verwirklichung des Lebendigen. Im Personalen ist transzendente Einheit – Ziel der Meditation – am tiefsten erlebbar bei gleichzeitiger Wahrung stärkster Selbständigkeit der Beteiligten, denn in der dialogischen Distanz des Andersseins erfährt der Mensch, daß Einheit nur im Verlangen Absolutheit erreicht, und daß die größte Erfüllung dem Verlangen nicht gerecht und dennoch von diesem erhöht wird. Das schauende Erleben der Unergründbarkeit angesichts einer andern Person kann – in blitzartigen Augenblicken – zum überwältigenden Innewerden des transzendenten Urgrundes werden. Die meditierende Person erfährt vor dem Du aber auch, was Freiheit ist, da die erfüllteste personale Begegnung keine totale Vereinnahmung des einen durch den andern – etwa von Mensch und Mensch, oder von Mensch und Gott – sein kann und darf. Personalbeziehung als Begegnungsfeld verlangt zwar höchste geistige Intensität, aber keine spiritualistische Verengung auf eine abstrakte Geistigkeit; sie ist Anruf und Antwort im konkreten gesamt menschlichen Sosein. Überaus vielfältig ist das Medium personaler Begegnung und Schau: obwohl immer ganz menschlich, können doch die Berührungspunkte je nach Gegebenheit unterschiedlich stark betont sein, bald mehr den leiblichen, bald mehr den psychischen oder intellektuellen Aspekt aufglühen oder als Zündstelle der Einheit wirken lassen.

Durch all dies unterscheidet sich diese Meditation von der östlichen, obwohl beide Weisen im letzten auf dieselbe Mitte zielen. Und weil der neue westliche Weg keineswegs eine leichte, selbstverständliche Arbeit ist – zu nahe liegt die billige Illusion einer oberflächlichen Be-Lustigung –, ist die vergleichende Besinnung auf die so ganz andersartige östliche Meditationsweise heilsam. Das ernste Pathos der asketischen Bemühung jener Welten kann eine eindrucksvolle Mahnung und ein wichtiger Impuls werden, das Eigene mit der gleichen Lauterkeit zu vollziehen. Die Verbundenheit mit dem Osten wird in einer gemeinsamen Intention, nicht in einer methodischen Imitation verwirklicht. Wenn der Westen die äußere Welt durch *seine* Meditation «vergeistigt», «verklärt», damit sie durchscheinend, diaphan oder transparent wird, so mag auch der Osten seine Seele im Westen wiedererkennen. Ein exemplarischer Bereich dieser meditativen Daseinserhöhung ist der Liebes-Eros in allen Gestalten, der als gebend-nehmendes Medium der Vereinigung die Weltwirklichkeit durchglüht. Die westliche Meditationsweise darf sich jedoch nicht nur im Erkennen der Welt vollziehen (also Kontemplation als bloßes Schauen), sondern ebenso in dem vom selben Eros beseelten Tun, das heißt in der Veränderung und Umgestaltung der Welt, damit das Reich Gottes Wirklichkeit werde. Die westliche Zivilisation ist zwar in ihrem Ansatz, wenn auch nicht schon in reifer Bewußtheit, Zeugnis dafür, ihre unwiderstehliche planetare Ausbreitung hat mehr als zufällige technische Bedeutung. Alle Völker der östlichen mythischen Menschheit greifen nach ihr, werden von ihr ergriffen, verlangen nach ihr, ob sie wollen oder nicht, ob sie es wissen oder nicht. Wenn der Westen diese Gabe einmal ohne Beimischung von tödlichen Giften der Sonderung zu schenken versteht, dann ist eine neue Brücke geschlagen. Dazu muß eben das Handeln selbst Meditation werden – was der Osten noch nicht verstehen kann –, und diese dem Westen aufgetragene neue Eigenart der Meditation ist noch fast ein unbekanntes Neuland.

Dr. Karl Ledergerber, Olten

NIETZSCHES PROPHETISCHE KRITIK DES CHRISTENTUMS (2)

Wir würden Nietzsches Entschlossenheit zu einem «unbedingt redlichen Atheismus» weit unterschätzen, wenn wir in der Besinnung auf die Fragen, die sie auslöste, uns bloß an die Destruktion der metaphysischen Gottesbeweise hielten. Christliche Interpreten seines Werkes haben sich bisher zumeist auf diese Perspektive beschränkt und sich dabei gern auf den Aphorismus 125 aus der Schrift «Die fröhliche Wissenschaft» berufen, wenn sie nicht gar Nietzsches Lehre vom Übermenschlichen, ohne ihren tragisch-dionysischen Grundzug ins Auge zu fassen, in eine Entsprechung zur christlichen Gnade setzten. Nietzsche spricht in diesem erschütternden Text das Wort «Gott ist tot» aus, und er versteht sich als den Vorboten dieses Ereignisses, für dessen Erfahrung die Menschen noch nicht vorbereitet sind. Auf die Frage: «Wohin ist Gott» lautet die Antwort des tollen Menschen: «Ich will es euch sagen: *Wir haben ihn getötet* – ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder!» Die Leitworte, welche Nietzsche dann zur Erläuterung dieses Geschehens verwendet, weisen in die Richtung eines metaphysisch gedachten Gottesideals: «Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir die Erde von ihrer Sonne losketteten?» Aber es wäre töricht zu meinen, daß sich Nietzsches Angriff auf das Christentum nur auf *diese* Entstellung der Sache des Christlichen richte oder daß er den Finger auf die Unhaltbarkeit einer glaubenslosen Theologie legen wollte, die einer philosophischen Sicherung bedarf. In diesem Fall stünde unser Denker Pascal näher als allen Philosophen der Vermittlung und Versöhnung. In Wirklichkeit aber will er Pascal *und* Hegel überwinden! Den einen will er ob seiner un menschlichen Selbstverachtung und ob seines bedrückten Gewissens im Versuch, das Christentum glaubwürdig zu erhalten, hinter sich lassen, den andern ob seiner Verzögerung des «aufrichtigen Atheismus». Hegel, so formuliert Nietzsche, sei dies deshalb vorzuwerfen, weil er versucht habe, «uns zur Göttlichkeit des Daseins noch mit Hilfe unseres sechsten Sinnes, des (historischen) Sinnes, zu überreden». Im Gegenzug zu dieser Position erkennt Nietzsche seine Aufgabe gerade darin, «eine Art Krise und höchste Entscheidung im Problem des Atheismus heraufzuführen».

Nietzsches Kritik an der christlichen Moral

Die Stoßrichtung der Kritik des Christentums in den Schriften der achtziger Jahre führt auf Fragen, die die überlieferte christliche Moral ins Wanken bringen. Ja, der Atheismus ist eine notwendige Folge ihres Systems, und aus ihm spricht die Erfahrung, daß mit dem dualistischen Weltverständnis des Christentums die künftige Welt nicht eingerichtet werden kann und deshalb der Menschheit eine neue Zielsetzung angesichts der sich anbahnenden Herrschaft über die ganze Erde gegeben werden muß. Dazu ist aber der Mensch erst in der Lage, wenn er sich von den über-natürlichen Idealen des Christentums befreit hat. Dieser Akt setzt seinerseits den Mut zur Aussprache von lange unterdrückten, den Menschen in seinem Existenzgrund treffenden Fragen, er setzt eine Ehrlichkeit voraus, die als Tugend wenige auszeichnet. Nietzsche stellt mit religiöser Energie die Selbstverständlichkeit in Frage, mit der innerhalb der christlichen Moralität von Gottes Vorsehung gesprochen wurde, obwohl die Welt voll unausgleichbarer Widersprüche ist.

Er klagt das Christentum in erster Linie nicht an, insofern es die *Erlösungsbedürftigkeit* des Menschen wahrnimmt und verkündet, denn sie ist eine von Geschlecht zu Geschlecht immer neu gemachte elementare Erfahrung, sondern weil die Christen und ihre Theologen gegenüber dem faktischen Zustand der Welt sich zu idealistisch verhalten, als ob Gott schon über alles

Leid und allen Terror gesiegt, das Unglück der Unschuldigen aufgehoben und die Sehnsucht der Enttäuschten erfüllt hätte. Deshalb erhebt sich nach Jahrtausenden in Nietzsches Pochen auf Wahrhaftigkeit unüberhörbar die Stimme Hiobs, wenn er uns zu bedenken gibt, was das christliche Gewissen übergeht oder wonach zu fragen es sich ängstigt:

«Die Natur ansehen, als ob sie ein Beweis für die Güte und Obhut eines Gottes sei; die Geschichte interpretieren zu Ehren einer göttlichen Vernunft, als beständiges Zeugnis einer sittlichen Weltordnung und sittlicher Schlußabsichten; die eigenen Erlebnisse auslegen, wie sie fromme Menschen lange genug ausgelegt haben, wie als ob alles Fügung, alles Wink, alles dem Heil der Seele zuliebe ausgedacht und geschickt sei; das ist nunmehr vorbei, das hat das Gewissen gegen sich, das gilt allen feineren Gewissen als unanständig, unehrlich, als Lüge, Feminismus, Schwachheit, Feigheit – mit dieser Strenge, wenn irgendwomit, sind wir eben *gute Entropäer* und Erben von Europas längster und tiefster Selbstüberwindung.»

Gegen die Freunde Hiobs im Christentum

Die Freunde Hiobs haben genau das behauptet, wogegen sich Nietzsches Fragen richten. Ihr Gott ist der Gott der Selbstverleugnung, der Selbstgerechtigkeit, des moralischen Ausgleichs in der Sprache des beständigen Richtens und Verurteilens, es ist der Gott einer schauderhaften Sicherheit, der, in völligem Gegensatz zur prophetischen Glaubenserfahrung, in kein Dunkel gehüllt ist. Ein Glaube, der sich solchermaßen auf die Begriffe «Sünde», «Vergebung», «Strafe», «Belohnung» reduziert, ist für Nietzsche eine Verzerrung der ursprünglichen christlichen Botschaft, wie sie schlimmer nicht sein kann. Dasselbe gilt für die Verdächtigung des hiesigen Lebens vom Blickpunkt der «ewigen Seligkeit» aus. Die Logik des Glaubens an das Über-sinnliche und an die ideale Unsterblichkeit verlegt das wahre Leben in den Glauben. Das aber ist ein Selbstbetrug und vor allem eine Entwürdigung des leibhaftigen, sterblichen Lebens in seiner Größe und in seinem Perspektivenreichtum. Die Konsequenz des Jenseitsglaubens ist dann gemäß Nietzsche: «Das ganze ringende, kämpfende, wirkliche Dasein voll Glanz und Finsternis nur ein schlechtes, falsches Dasein: von ihm *erlöst* werden ist die Aufgabe.»¹

Als ein von den Bindungen der christlichen Moral befreiter Denker steht Nietzsche im «Zarathustra» vor uns. Es kann nicht die Absicht dieses Beitrags sein, nun zu fragen, in welchem Maße ihm dieser Absprung überhaupt gelungen ist und um welchen Preis er erkauft wurde. Für uns ist die Frage innerhalb des gestellten Hauptthemas die, welche Haltepunkte Nietzsche in diesem Werk, das er in einem *Brief an Peter Gast* vom September 1884 sein «Erbauungs- und Ermutigungsbuch» nennt, auf dem Weg seiner *Gottsuche* findet oder mindestens erspäßt. Daß es sich im tiefsten darum handelt, scheint uns um so mehr evident zu sein, als die *Götzenzertrümmerung* nur das Ziel hat, dem Menschen nach dem Tod Gottes eine neue Dimension des Göttlichen zu erschließen. Aber auch den Umkreis dieser Frage müssen wir noch einmal beschränken, indem wir nur kurz jene Stellen erläutern, die unmittelbar zur prophetischen Kritik des Christentums gehören.

Gegen Gott als Lückenbüßer

Nietzsche macht im zweiten Teil des «Zarathustra» eine Selbstaussage von großer Bedeutung. Dort, wo Zarathustra mit seinen Jüngern von den Priestern spricht, nennt er sie «Gefangene» und «Abgezeichnete», die noch von ihrem Erlöser erlöst werden müssen. Doch hier steht auch der Satz: «Aber mein Blut ist mit dem ihren verwandt; und ich will mein Blut auch noch in dem ihren geehrt wissen.» In Nietzsches Philosophie ist ein «gottbildender Instinkt» wirksam, der alles aufspürt, was den Zugang zu einer möglichen neuen Gotteserfah-

Erster Teil siehe Orientierung Nr. 13/14, S. 144ff.

rung ohne hinterweltlerische Fluchtbilder götzenhaft verstellt. Die unterscheidende Kraft der *Erkenntnis in Freiheit* ist für dieses Unternehmen eine Grundbedingung. Ein Erlöser kann diesen Rang nicht beanspruchen, wenn er im Universum oder in der Moral nur das fehlende Schlußstück einer allzumenschlichen Logik ist. «Aus Lücken bestand der Geist dieser Erlöser; aber in jede Lücke hatten sie ihren Wahn gestellt, ihren Lückenbüsser, den sie Gott nannten.»

Die unaufgebbare Ereignishaftigkeit Gottes

Zur Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der Geschichte gehört aber noch ein anderer Begriff auf alten Tafeln, die Nietzsches Zarathustra zerbricht. Er betrifft unmittelbar den Glauben, in dessen Sprache es den Gott der Metaphysik nicht gibt. «Der, welcher sprach (Gott ist ein Geist), der machte bisher auf Erden den größten Schritt und Sprung zum Unglauben: solch Wort ist auf Erden nicht leicht wieder gut zu machen!» Diese *philosophische* Bestimmung Gottes, die von einem spekulativen Interesse durchgeführt wird, steht in der Tat in hartem Widerspruch zur biblischen Erfahrung. Die Geschichte dieser Verkennung Gottes beginnt schon in der hellenistischen Religionsphilosophie eines Philo und Origenes, sie setzt sich in der philosophischen Theologie des Nikolaus von Kues und in den Gewißheitsanalysen des Descartes fort, und sie erreicht ihren Gipfelpunkt in Hegels Dialektik des absoluten Wissens, welche die Geistigkeit Gottes zum letzten Weltprinzip erhebt, so daß von den *unaufgebbaren* biblischen Anthropomorphismen nichts mehr übrig bleibt. Der Wille zur Aufhebung der Einzigartigkeit der Offenbarung in eine totale «Geist-Philosophie» ist vom *Glauben* weiter entfernt als der radikalste Atheismus. Die spekulative Frage nach dem Wesen Gottes gibt es für die Bibel ebensowenig wie den Begriff der Immanenz und Transzendenz. Sie erzählt nur von dem Gott, der als *Bundespartner Israels* in der Geschichte spricht und handelt und der deshalb Gott in Menschengestalt ist. Die *Inkarnation* bestätigt dieses alttestamentliche Zeugnis von Gott in seinem menschlichen Partnersein als ein *sichtbares* Ereignis und als ein Zeichen, dem widersprochen wird (Jes 8, 14; Luk 2, 34). Der Prüfstein in der jüdisch-christlichen Erfahrung der Gottesbegegnung ist und bleibt demzufolge die unabdingbar konkrete Gegenseitigkeit, das Ja oder Nein eines bei seinem Namen gerufenen, freien Partners (Jes 43, 1), der in kein «höheres» geistiges Verhältnis «aufzuheben» ist.²

In dem Gespräch, das Zarathustra mit dem letzten Papst führt, gibt Nietzsche eine denkwürdige Selbstkennzeichnung seines Atheismus. Sie führt diesen Mann der «großen Sehnsucht» über die Möglichkeiten des philosophischen Fragens hinaus in einen Bereich, wo wieder einmal «Segnungen» empfangen werden könnten. Im Stachel seines Unglaubens, in der Wüsteneinsamkeit, in die er sich ausgesetzt weiß, nach Liebe dürstend in einem regenlosen Land, steckt eine übermenschliche Erwartung.

«O Zarathustra, sprach der alte Papst, du bist frömmere als du glaubst, mit einem solchen Unglauben! Irgendein Gott in dir bekehrte dich zu deiner Gottlosigkeit.

Ist es nicht deine Frömmigkeit selbst, die dich nicht mehr an einen Gott glauben läßt? Und deine übergroße Redlichkeit wird dich auch noch jenseits von Gut und Böse wegführen.»

Gegen die Schleichwege zu Gott

Ein Jahr vor dem geistigen Zusammenbruch in den ersten Januartagen 1889 in Turin vollendet Nietzsche seine Schrift «Der Antichrist», die er als «Fluch auf das Christentum» verstanden wissen will. Sie wird erst 1895 veröffentlicht, als ihr Verfasser nicht mehr imstande war, ihre Wirkung wahrzunehmen. In welcher Grundstimmung sich Nietzsche befand, als er diese ungeheuerliche Anklage des Christentums vorbe-

reitete, geht aus einigen Briefstellen hervor. Aus ihnen spricht die prophetische Gewißheit, die Nietzsche in der Ausführung seiner Aufgabe trägt und ihn als einen Menschen hervortreten läßt, der weiß, daß er «ein Verhängnis» ist. Dazu gehört eine Vereinsamung, «gegen die es kein Heilmittel mehr gibt». In diesem Bewußtsein weiß sich aber Nietzsche mit den wenigen Menschen tief verbunden, die die Sprache des Schweigens verstehen und sich selbst, in der erschütternden Erkenntnis, geopfert zu werden, nicht verraten. «Mein liebster Trost ist immer noch der», schreibt Nietzsche im November 1887 an seinen hochverehrten Freund Jacob Burckhardt, «der wenigen zu gedenken, die es unter ähnlichen Bedingungen ausgehalten haben, ohne zu zerbrechen, und sich eine gültige und hohe Seele zu bewahren gewußt haben.» Als er sich in einem andern Brief auf kritische Stimmen zu seinem Werk seitens der deutschen Kritik bezieht, die ihm «exzentrisches Verhalten» vorwirft, wendet sich Nietzsche entschlossen gegen «diese Herren, die keinen Begriff von diesem Zentrum, von der großen Leidenschaft haben, in deren Diensten ich lebe». Diese «werden schwerlich einen Blick dafür haben, wo ich bisher außerhalb meines Zentrums gewesen bin, wo ich wirklich «exzentrisch» war. Aber was liegt daran, daß man sich über mich und an mir vergreift? Schlimmer wäre es, wenn man's *nicht* täte ...»

Verlust der jüdischen Weltfreude

Nietzsche trägt seinen letzten Angriff auf das Christentum mit äußerster Schärfe und «absurd allein» vor. Er spricht in einem Brief vom Februar 1888 von seinem «unerbittlichen und unterirdischen Kampfe gegen alles, was bisher von den Menschen verehrt und geliebt worden ist ...» Dieser Tendenz, alles Verehrens-werte zu zerbrechen, alle lebensfeindlichen «Schleichwege» zu Gott als solche zu entlarven und allen bisherigen Idealen abzuschwören, liegt der Wille zugrunde, das menschliche Denken und Handeln «moralinfrei» zu machen und es endlich ohne Gott auf sich selbst zu stellen, was aber bei Nietzsche den Wunsch und die Begierde nach dem «*Übermenschlichen*» einschließt. Angestrebt wird also nicht der atheistische Selbststand im Sinne der Aufklärung oder eines marxistischen Humanismus, sondern der Entwurf eines neuen Menschentums, indem gemäß Zarathustras Rundgesang die Ewigkeit der Lust triumphiert. Das Christentum hat die Erreichung eines solchen Zieles bisher am meisten verstellt. Nietzsche greift im Zusammenhang der «Kritik des *christlichen Gottesbegriffs*» noch einmal die Sache Israels im Verhältnis zur *Reduktion* des Göttlichen im Christentum auf. Wir zitieren dazu den bezeichnendsten Text aus dem «Antichrist»:

«Wie kann man heute noch der Einfalt christlicher Theologen so viel nachgeben, um mit ihnen zu dekretieren, die Fortentwicklung des Gottesbegriffs vom (Gotte Israels), vom Volksgotte zum christlichen Gotte, zum Inbegriff alles Guten, sei ein *Fortschritt*? ... Das Gegenteil springt doch in die Augen. Wenn die Voraussetzungen des *aufsteigenden* Lebens, wenn alles Starke, Tapfere, Herrische, Stolz aus dem Gottesbegriffe eliminiert werden, wenn er Schritt für Schritt zum Symbol eines Stabs für Müde, eines Rettungsankers für alle Ertrinkenden heruntersinkt, wenn er Arme-Leute-Gott, Sünder-Gott, Kranken-Gott *par excellence* wird, und das Prädikat (Heiland), (Erlöser) gleichsam *übrigbleibt* als göttliches Prädikat überhaupt: *wovon* redet eine solche Verwandlung, eine solche Reduktion des Göttlichen?»

Der prophetische Zug in Nietzsches Kritik des Christentums zeigt sich im «Antichrist» noch einmal darin, daß er die einzigartige Beziehung des ursprünglich Christlichen zur Gotteserfahrung Israels erwähnt. Wenn er sie auch selbst verzerrt darstellt und das Fluchen auf die lebens- und weltfeindliche Moral des Christentums Nietzsche in Gefahr bringt, das jüdische Existenzbewußtsein ebenfalls zu verdammen, so hält sich all dem zum Trotz ein Unterscheidungsvermögen durch, das uns aufhorchen läßt. Einerseits sind die Juden nach der Einsicht des Philosophen «das merkwürdigste Volk der Weltgeschichte, weil sie, vor die Frage von Sein und Nichtsein gestellt, mit ei-

ner vollkommen unheimlichen Bewußtheit das Sein um jeden Preis vorgezogen haben ...» Gewiß ist damit ein Wesensmerkmal des Judeseins getroffen, aber ebenso gewiß ist, daß Nietzsche fehlgeht, wenn er behauptet, das Judentum habe diese «Widerstandskraft um den Preis der radikalen *Fälschung* aller Natur, aller Natürlichkeit, aller Realität» erkaufte. Der Schöpfungsbericht, Jeremia und Deuterijosaja wie die Weltfrömmigkeit des nachbiblischen Judentums, die noch im spezifisch jüdischen Atheismus des 19. und 20. Jahrhunderts (Marx, Freud, Bloch, Marcuse) lebendig ist, sind ein einziges Zeugnis gegen diese Unterstellung. Doch dieser Verkenning der jüdischen Weltfreude steht eine andere Erfahrung gegenüber, nämlich der geschichtliche Vorgang der Reduzierung der großen Zeit in der Geschichte Israels. Nietzsche macht dafür die «jüdischen Priester» verantwortlich. «Sie haben aus dem mächtigen, *sehr frei* geratenen Gestalten der Geschichte Israels, je nach Bedürfnis, armselige Ducker und Mucker oder «Gottlose» gemacht, sie haben die Psychologie jedes großen Ereignisses auf die Idiotenformel «Gehorsam oder Ungehorsam gegen Gott» vereinfacht.» Die letzte Konsequenz der Unterdrückung der widerspruchsvollen Größe Gottes, also die äußerste Folge des auf eine Lohn-Strafe-Moral abgezogenen Glaubens, liegt dann darin, daß das Christentum sich *gegen seinen eigenen Ursprung* kehrt:

«Es vermeinte, (als *Christentum*), noch die letzte Form der Realität, das «heilige Volk», (das Volk der Ausgewählten), die *jüdische* Realität selbst.»

Verlust des aufständischen Jesus in der Kirche

Schließlich und endlich spitzt sich Nietzsches Kampf gegen das Christentum auf die entscheidende Frage zu, ob nicht die Kirche den aufständischen Jesus von Nazareth verleugnet, ob man nicht «aus dem Gegensatz zum Evangelium die *Kirche* aufgebaut» habe. Das ist eine Erkenntnis, die einen biblisch vielfach bezeugten Hintergrund hat, geht doch die Stimme von dem beim Hause Gottes selbst und seinen Verwaltern anhebenden Gericht durch die ganze Schrift! In der Analyse der folgenreichen Differenz zwischen dem Anspruch Jesu und der kirchlichen Verkündigung seiner Botschaft trifft sich Nietzsche mit Kierkegaard und mit Dostojewskijs «Großinquisitor» dergestalt, daß für den «Einsiedler von Sils Maria» nicht das Heidentum oder irgendeine gottlose Philosophie die Sache Jesu als eines «freien Geistes» bedroht und entstellt, sondern die Kirche als streng institutionalisierte, moralisch urteilende Heilsmittlerin. Damit weist die Frage nach dem *antichristlichen* Element in der europäischen Geschichte auf das Christentum selbst, auf den in ihm versteckten Nihilismus, zurück:

«Wer nach Zeichen dafür suchte», heißt es in der Schrift «Der Antichrist», «daß hinter dem großen Welten-Spiel eine ironische Göttlichkeit die Finger handhabe, er fände keinen kleinen Anhalt in dem *ungeheuren Fragezeichen*, das Christentum heißt. Daß die Menschheit vor dem Gegensatz dessen auf den Knien liegt, was der Ursprung, der Sinn, das *Recht* des Evangeliums war, daß sie in dem Begriff «Kirche» gerade das heiliggesprochen hat, was der (frohe Botschafter) als *unter* sich, als *hinter* sich empfand – man sucht vergebens nach einer größeren Form *welthistorischer* Ironie.»

Die radikale Destruktion des kirchlichen Christentums mit seinen dogmatischen Tröstungen führt bei Nietzsche zu einer Herausstellung der Praxis im institutionsfreien Raum. Sie anerkennt die «mißlungene Erlösung», und gerade indem sie zu dieser bitteren Erkenntnis steht, wird sie, die Praxis des auf Jesus Blickenden, jenem *einen* Christen ähnlich, der am Kreuze starb. Nach Nietzsche ist einzig eine solche Christlichkeit wahrhaftig und immer möglich:

«Bloß die christliche *Praktik*, ein Leben, so wie der, der am Kreuze starb, es *lebte*, ist christlich ... Heute noch ist ein *solches* Leben möglich, für *gewisse* Menschen sogar notwendig: das echte, das ursprüngliche Christentum wird zu allen Zeiten möglich sein ...»

Nietzsches «gottbildender Instinkt»

Friedrich Nietzsche ist am 25. August des Jahres 1900 in Weimar umnachteten Geistes gestorben. Seinen Kampf gegen das Christentum in der Gestalt einer weltflüchtigen Jenseitsreligion hat er unbeirrbar bis zu seinem Zusammenbruch weitergeführt. Auch darin hat er ein Zeichen der Treue gegen sich selbst gesetzt, wie es deren wenige gibt. Wir haben erkannt, wie sich bei Nietzsche «die tiefe Abneigung, in irgendeiner Gesamt-Betrachtung der Welt auszuruhen», mit der Gewißheit verbindet, daß, «wer ein Erstling ist, immer geopfert wird». Das macht die *religiöse* Qualität seines Denkens aus, die nicht nur jede philosophische Beweisführung übersteigt, sondern sich aus der Unterscheidungskraft und Unruhe des «gottbildenden Instinkts» heraus von vornherein *andere* Ziele setzt. Der prophetische Zug in Nietzsches Kritik des Christentums und die Geistesschärfe, mit der er dessen *moralische* Weltauslegung bis in die feinsten leiblich-seelischen Auswirkungen hinein analysiert, ist ohne seine mächtige *Gottesehnsucht* schlechthin nicht erfahrbare. Nietzsche hat sich geweigert, «die Moral-Hypothese zum Zweck der Rechtfertigung Gottes» anzunehmen. Die Frage ist nur, was an die Stelle dieser Überlieferung tritt und inwiefern die Befreiungsversuche des Menschen nach dem Tode Gottes der Ambivalenz und dem Widerspruch ausgesetzt *bleiben*, die jedes menschliche Unternehmen kennzeichnen. Auch darin läßt sich Nietzsche nicht täuschen, obwohl er in seiner Philosophie des Willens zur Macht eine neue, nicht metaphysische Bestimmung der Welt postulativ entwirft. Aber sie gerät in den zermalmenden Gegensatz, der sich für Nietzsche darin anzeigt, daß im allgemeinen Treiben jeder einzelne geopfert und zum Werkzeug gemacht wird, während es sein Gedanke ist, «eine Opferung von Freiheit, eine Versklavung selbst zur Hervorbringung eines *höheren Typus*» in Kauf zu nehmen. Wir haben erfahren, daß die Theorie von der individuellen Machtsteigerung in unserem Jahrhundert in einen menschenfeindlichen Totalitarismus umgeschlagen hat, dessen blutige Spur bis heute nicht ausgelöscht ist. Es gibt Anzeichen dafür, daß Nietzsche, der große Selbstkenner, auch dem Wunsch nach dem Übermenschen mißtraute.

«Wir wissen», heißt es in einer Nachlaßnotiz, «daß die Zerstörung einer Illusion noch keine Wahrheit ergibt, sondern nur ein *Stück Unwissenheit* mehr, eine Erweiterung unseres (leeren Raumes), einen Zuwachs unserer «Öde».»

Doch von der unheimlichen Tiefe des Göttlichen und der Gottesmacht im Menschen, von der Transformation dieses unaustilgbaren Anspruchs in der Geschichte bis zu den extremsten Formen der Selbstanbetung und der Selbstzerstörung, also von der *Gottgebürtigkeit* des Menschen, die zu seinem Segen oder zu seinem Fluche wird (5 Mos, 15–20), weiß schon ein Aphorismus aus der Schrift «Jenseits von Gut und Böse»:

«... was blieb noch übrig zu opfern? Mußte man nicht endlich einmal alles Tröstliche, Heilige, Heilende, alle Hoffnung, allen Glauben an verborgene Harmonie, an zukünftige Seligkeiten und Gerechtigkeiten opfern? Mußte man nicht Gott selber opfern und, aus Grausamkeit gegen sich, den Stein, die Dummheit, die Schwere, das Schicksal, das Nichts anbeten? Für das Nichts Gott opfern – dieses paradoxe Mysterium, der letzten Grausamkeit blieb dem Geschlecht, welches jetzt eben heraufkommt, aufgespart: wir alle kennen schon etwas davon.»

Die Glaubenskrise, von der das heutige Christentum geschüttelt wird, hat Nietzsche in entscheidenden Punkten vorausgesehen und diagnostiziert. Und wer wollte im Ernst behaupten, daß das christliche Denken die Analysen Nietzsches wirklich aufgenommen, geschweige denn verarbeitet hätte! Immerhin ist der Zusammenbruch des Christentums als einer jenseitigen Trostreligion und die aus dieser Grundhaltung entspringende Moral offenkundig geworden und die geschichtlichen Folgen dieses Untergangs beginnen sich erst abzuzeichnen.³ Nietzsches Bedeutung für eine fundamentale Besinnung auf das Biblisch-Christliche scheint uns siebzig Jahre nach seinem Tod beson-

ders darin zu liegen, daß er uns helfen könnte, dem «Zeitgeist» in der heutigen Verwirrung zu widerstehen und den schwindenden Sinn für die Unterscheidung des Christlichen und des Antichristlichen wiederzugewinnen. Daß dazu ein mutiges, spannungsreiches, oft auf sich allein gestelltes, vor keinen Anfechtungen zurückweichendes Menschentum voll Lust und Leid gehört, auch das hat Nietzsche in einer Notiz aus dem Nachlaß bezeugt. Sie gehört zu den ganz wenigen Stellen in seinem Werk, aus denen das Wort von der streitenden *Liebe* aufleuchtet:

«Eine volle und mächtige Seele wird nicht nur mit schmerzhaften, selbst fürchtbaren Verlusten, Entbehungen, Beraubungen, Verachtungen fertig; sie kommt aus solchen Höllen mit größerer Fülle und Mächtigkeit heraus und, um das Wesentlichste zu sagen, mit einem neuen Wachstum in der Seligkeit der Liebe. Ich glaube, der, welcher etwas von den untersten Bedingungen jedes Wachstums in der Liebe erraten hat, wird Dante, als er

über die Pforte seines Inferno schrieb: (auch mich schuf die ewige Liebe), verstehen.»

Dr. Walter Strolz, Freiburg i. Br.

Anmerkungen

¹ Vgl. G. G. Grau, Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit (Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche), bs. III. Teil: Die Hiob-situation des religiösen Denkens, 201/291, Frankfurt a. M. 1958.

² Vgl. H. Kuitert, Gott in Menschengestalt (eine dogmatisch-hermeneutische Studie über die Anthropomorphismen der Bibel), München 1967.

³ Péguy ist unter den Christen bisher wohl der einzige, der auf Nietzsches Destruktion des platonischen Christentums eine umfassende irdisch-zeitliche Antwort aus der Erfahrung gegeben hat, daß Jesus von Nazareth «die schönste Frucht der Erde» ist. Vgl. P. Duployé: Die religiöse Botschaft Charles Péguy's (Schriften zum Weltgespräch, Bd. 4, Freiburg i. Br. 1970).

ÖKUMENISCHE MISCHEHEN-SEELSORGE

Vorbemerkung: Die «Ökumenische Arbeitsgemeinschaft für Mischehen-pastoration» in Zürich, deren Vorsitzende Pfarrer Paul Frehner, Boldern, und Prof. Johannes Feiner, Paulus-Akademie, sind, hat in zahlreichen Beratungen zu grundsätzlichen Fragen der so dringlichen Mischehenseel-sorge Stellung genommen. Als erste Frucht dieser gemeinsamen Über-legungen legt sie hier einige grundsätzliche Thesen und Aspekte theo-logischer, psychologischer und soziologischer Art vor. Der vorliegende Text ist gedacht als kleine «Handreichung» für alle in der Mischehenseel-sorge Engagierten. Die Arbeitsgemeinschaft ist sich der Schwierigkeit des vielschichtigen Mischehenproblems bewußt und dankt zum voraus für jeden guten Ratschlag und jede konstruktive Kritik.

I. Theologische Grundsätze

Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe (Eph 4, 4). Dieses Schriftwort enthält ein Programm für jede Ehe, auch für die Mischehe.

1.

Ein Herr: Christus ist nicht geteilt.

Christus ist Fundament und Haupt der Ehe. Mann und Frau sind in der Ehe unterwegs zu ihm als dem einen, wiederkom-menden Herrn.

Er ruft die Ehegatten in seiner Liebe zur Gemeinschaft mit ihm, und als Christen antworten sie gemeinsam auf diesen Ruf, indem sie einander die Liebe schenken, die sie von ihrem Herrn erhalten haben, und so werden sie eins.

Die Einheit im Herrn ist stärker als die Verschiedenheit der Bekenntnisse.

Daraus folgt:

▷ das gemeinsame Hören beider Ehegatten auf ihren gemein-samen Herrn auf Grund des Wortes Gottes, wie es ihnen in der Heiligen Schrift begegnet. Vor jeder Rücksichtnahme auf ein bestimmtes Bekenntnis haben beide ihren Herrn nach dem zu fragen, was für sie als Mann und Frau, als Familie in Jesu Namen richtig ist;

▷ das gemeinsame Reden beider Ehegatten mit Gott durch unseren Herrn Jesus Christus im Gebet;

▷ das gemeinsame Bekennen zu Jesus Christus als dem einen und einzigen Mittler zum Vater. Der lebendige Herr aber überragt unsere Bekenntnisse, denn all «unser Erkennen ist Stückwerk». Ihm bleibt alles untergeordnet: Theologien, Kultformen, Heiligengestalten, selbst die Heilige Schrift.

2.

Ein Glaube: Der eine Herr ruft uns zur gemeinsamen Antwort des Glaubens.

Der Grund unseres Glaubens ist Jesus Christus (1 Kor 3, 11), der unser Bruder geworden ist, der sein Leben für uns gelassen und von Gott neu empfangen hat.

Die Ehegatten leben den Glauben an Christus als ihren per-sönlichen Glauben in der Einmaligkeit ihrer Lebensgemein-schaft. Dieser Glaube bewährt sich darin, daß er jeden Tag neu Gestalt gewinnt:

▷ in der eigenen Familie in gegenseitiger Liebe und Treue, in der Bereitschaft, einander zu helfen und zu verstehen, im ge-genseitigen Vergeben und Vertrauen;

▷ über die eigene Familie hinaus im Wirken für die Verständi-gung unter den Menschen in Kirche und Welt. Das ist ihr besonderer Auftrag innerhalb des Dienstes (der Christen) in der Welt und an den Mitmenschen. Die Not konfessioneller Verschiedenheit kann und darf das Ausstrahlen des einen Glaubens an den Herrn Christus nicht verhindern, noch darf dadurch unser gesellschaftliches Engagement beeinträchtigt werden. Im Gegenteil: Gerade das gemeinsame gesellschaftliche Engagement trotz konfessioneller Verschiedenheit – bei Hilfsaktionen und in Bemühungen um die Dritte Welt und für den Frieden unter den Völkern – kann und darf zu einem unübersehbaren Zeugnis für den einen Herrn werden, durch das der Name des Herrn unter den Menschen geheiligt wird (Matth 6, 9, Joh 17, 21 f.).

Wir erachten es für notwendig,

▷ im gegenseitigen Hören aufeinander zwischen zentralen (grundlegenden) und nicht zentralen (nicht grundlegenden) Glaubenslehren zu unterscheiden;

▷ die Gatten zur Fähigkeit heranzubilden, selbst verantwort-lich zu entscheiden und auf diese Weise zu mündigen Gliedern am Leibe Christi heranzuwachsen.

Die Freiheit der Gatten ist die Voraussetzung zu solchem Wachstum. Sie darf nicht eingeschränkt werden,

▷ weder durch juristischen Druck eines Kirchen- oder Diszi-plinarrechtes

▷ noch durch gesellschaftlichen Druck (Einfluß der Familie, soziales Prestige, materielle Gründe)

▷ noch durch das Ausnützen bestehender, gefühlsmäßiger Bindungen.

Wir bleiben im Gespräch über die Frage der Sakramentalität der Ehe, wissen uns aber eins darin, daß die Ehe und die Familie als Glaubensgemeinschaft die Liebe und die Gnade in dieser Welt sichtbar zu bezeugen haben.

3.

Eine Taufe: Die Zugehörigkeit zum Leib Christi in der Vielfalt der Bekenntnisse ist *eine* (1 Kor 12, 13).

Wir sind alle hineingetauft in Tod und Auferstehung Christi (nach Röm 6, 4).

Ob unsere Taufe Zeichen der Einheit in Christus oder eine bloße Zeremonie ist, hängt von der Gegenwart des Heiligen Geistes ab, der all denen verheißt wird, die an ihn glauben.

Auf dem Grund dieser Einheit baut sich die Kirche Christi auf, der wir als Glieder verschiedener Gemeinden und Bekenntnisse angehören. Die heutige, schuldhaftige Trennung reicht nicht bis auf den Grund, den Christus gelegt hat. Die Mannigfaltigkeit der Bekenntnisse ist aber nicht nur ein Merkmal unseres Ungehorsams, sondern auch ein Hinweis auf den Reichtum und die unerschöpfliche Fülle von Gottes Herrlichkeit in der kommenden Welt.

Die Zugehörigkeit zum Leib Christi gewinnt sichtbare Gestalt,

▷ indem beide Ehegatten sich ihrer eigenen Kirchengemeinschaft zugehörig wissen, treu am Leben ihrer Kirche teilnehmen und sich gleichzeitig aufrichtig für die Glaubensgemeinschaft ihres Partners interessieren;

▷ indem sie offen sind für den gemeinsamen Glaubensweg, den Christus sie in ihrer Verschiedenheit führen möchte, und bereit, ihren eigenen Standpunkt im Blick auf diesen gemeinsamen Weg immer wieder zu überprüfen.

Der Glaube, aus dem heraus solche Offenheit erwächst, kann auf vielfältige Weise genährt und gestärkt werden. Wir weisen auf folgende Möglichkeiten:

▷ das freimütige Gespräch über Glaubensfragen; dabei sollen alle Probleme und selbst auftauchende Zweifel ohne Scheu angegangen werden;

▷ das gemeinsame Gebet; zur Einübung können neben dem Gebet des Herrn verschiedene ökumenische Gebetssammlungen hilfreich sein;

▷ das gemeinsame Studium der Bibel: dabei sind mit Vorteil verschiedene, moderne Übersetzungen beider Konfessionen zu benutzen;

▷ den gegenseitigen Besuch des Gottesdienstes, wobei auf das Gewissen des einzelnen Rücksicht zu nehmen ist;

▷ die Teilnahme an ökumenischen Veranstaltungen in der Gemeinde. Wo solche noch fehlen, könnte die Anregung dazu gerade von bekenntnisverschiedenen Ehepaaren ausgehen.

Bei all diesen Vorschlägen ist zu bedenken, daß es kein allgemeines Rezept für alle Ehepaare und Situationen gibt. Keinem Ehepaar bleibt die Erfahrung erspart, daß der gemeinsame Weg immer wieder im Sande verläuft und neu gesucht werden muß.

Wo aber zwei nicht müde werden, immer neu zu suchen, werden sie die Verheißung Jesu erfahren: Wer sucht, der findet (Luk 11, 10).

II. Psychologische Hintergründe und gesellschaftlich-soziologische Aspekte der kirchlichen Trauung in Fällen einer Mischehe

1. Zur Geschichte der Eheschließungsform

Für das Zustandekommen einer gültigen Ehe ist nach katholischem Verständnis einzig und allein die freie und wohlüberlegte Willensäußerung der Partner konstitutiv. Bis ins 16. Jahrhundert gab es bezüglich der Eheschließung keine weiteren verbindlichen Vorschriften. Die Ehe erhielt Rechtsgültigkeit durch die Willensäußerung nach den völkisch verschiedenen Trauungsbräuchen, das heißt nach den Volksrechten. In den von germanischen Rechtsvorstellungen bestimmten Ländern war das Eingehen der Ehe vornehmlich ein weltliches Rechtsgeschäft. Die so nach den ortsüblichen Bräuchen (Volksrechten) öffentlich und rechtmäßig geschlossene Ehe wurde dann in der Kirche gesegnet. Doch war dieser kirchliche Akt keineswegs zur Gültigkeit der Ehe notwendig.

Im Spätmittelalter trat eine neue Situation ein: Die völkischen Eheschließungsbräuche, die bislang den unabdingbar notwendigen Öffentlichkeitscharakter der Ehe garantierten, verfielen immer mehr. So entstand das Problem der sogenannten *kländestinen*, das heißt der formlosen, unter Ausschluß der Öffentlichkeit geschlossenen Ehen. Zwar waren sie verboten, aber doch für gültig gehalten. Weil diese Ehen keinen Öffentlichkeitscharakter aufwiesen, konnten sie nachträglich vor der Öffentlichkeit auch wieder gezeugnet werden: eine Gefahr, auf die auch Martin Luther hinwies (« Von Ehesachen », 1530).

Um das Chaos der klandestinen Ehen aus der Welt zu schaffen, beschloß die katholische Kirche auf dem Trienterkonzil 1563, daß zur Gültigkeit der Ehe eine bestimmte kirchliche Trauungsform beachtet werden muß, das heißt, daß Katholiken im Normalfall eine gültige Ehe nur dann eingehen, wenn sie sich das Eheversprechen vor ihrem eigenen Pfarrer (oder einem von ihm delegierten Priester) und zwei Zeugen geben. Die Verpflichtung zur kirchlichen Trauung wurde 1918 ins neue Kirchengesetz übernommen und hat bis heute Rechtsgültigkeit. Zuständig für alle Eheschließungen auf seinem Gebiet ist der Ortspfarrer.

2. Verschiedene Motive, die zur kirchlichen Trauung führen

2. 1. Die theologischen Voraussetzungen und Begründungen für eine kirchliche Trauung werden in den folgenden Ausführungen nicht mehr hervorgehoben und besonders erwähnt. Wir fragen nach verschiedenartigen Motivierungen psychologischer und soziologischer Art, die nicht selbstverständlich auf den ersten Blick vom Standpunkt klarer theologischer Voraussetzungen aus positiv gewertet werden können, vielleicht aber doch tiefer begründet sind, als es oberflächlich betrachtet der Fall zu sein scheint. Diese Motivierungen können bewußt sein, aber auch unbewußt bleiben. Die Grenzen zwischen bewußt und unbewußt mögen sehr fließend sein, und in manchen Fällen können die verschiedenen Motivierungen ineinander übergehen und nicht klar voneinander zu scheiden sein.

2. 2. Die kirchliche Trauung wird oft aus dem Bedürfnis heraus gewünscht, daß man auf den kirchlichen Segen nicht verzichten will. Darunter kann etwas Einmaliges verstanden werden vom Empfinden her, man sei ohne kirchliche Trauung « nicht richtig » verheiratet. Es ist aber auch möglich, daß Ehepaare diesen kirchlichen Segen als etwas Dauerndes, als eine sie begleitende Kraft empfinden.

2. 3. Hinter diesem Bedürfnis kann ein bewußtes oder unbewußtes Vertrauen auf die Wirkung des Segens Gottes stehen, ohne den man sich ausgeliefert fühlt unvorhergesehenen Schicksalsschlägen gegenüber. So wird die Trauung im Sinne eines Schutzes vor einer allgemeinen Lebensunsicherheit und Angst gewünscht.

2. 4. Eine bedeutsame Motivierung liegt im Bewußtsein, vom Empfang der Sakramente ausgeschlossen zu sein, was oft den Entscheid für die römisch-katholische Trauung mitbewirkt, während die Tatsache, daß eine evangelische Trauung leichter

Bewusster glauben durch Bildung

Katholischer Glaubenskurs

2 Jahre Einführung und Vertiefung in die Schriften des Alten und Neuen Testaments für Damen und Herren mit abgeschlossener Volksschule.

Abendkurse in Luzern, Basel, Bern und Fernkurs.

Beginn des 9. Kurses 1970/72: Oktober 1970.

Theologische Kurse für Laien

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

Abendkurse in Zürich und Luzern und Fernkurs.

Beginn des 8. Kurses 1970/74: Oktober 1970. (Zwischeneinstieg jedes Jahr im Oktober.)

Prospekte und Auskünfte: Sekretariat TKL/KGK, Neptunstrasse 38, 8032 Zürich, Telefon: 051/47 98 86.

zu erreichen ist und doch eine gewisse Sakralität mit sich bringt, zur evangelischen Trauung führen kann.

2. 5. Die Ziviltrauung wird als rein institutionelle Formalität betrachtet. Aus dieser Auffassung wächst der Wunsch nach einer Ergänzung des nüchternen zivilen Aktes durch eine kirchliche Feier.

2. 6. Auch bei Ehepaaren, die sich sonst weithin von der Kirche gelöst haben, kann eine bestimmte Form der Tradition wirksam sein. Die Ehepartner wissen um den Kampf mit bewußten und unbewußten inneren und äußeren Kräften. Sie erhoffen «Glück» für ihre Zukunft, zu welchem irgendwie auch Gott gehört. Also ist Gott bei der Trauung miteinzubeziehen. So wird das Ehepaar die «Treue» zu Gott und zur Kirche in einer kirchlichen Trauung zum Ausdruck bringen. Diese «Erfüllung» kann aber auch aus einem echten positiven Motiv, vor Gott nicht schuldig werden zu wollen, entspringen. Das kann bis zur überraschenden «Entdeckung» einer bisher schlummernden Beziehung zur Kirche und zum Glauben führen.

2. 7. Der Wunsch nach kirchlicher Trauung kann einen meist unbewußten Versuch darstellen, begangene Fehler in der gegenseitigen Begegnung entweder wieder gutzumachen oder nicht wieder gutzumachende Fehler durch Gottes Segen aufzuheben. Dies gilt vornehmlich dann, wenn die Partner die Art und Weise, wie sie sich gefunden haben, bewußt oder unbewußt als fragwürdig empfinden, oder wenn eine unerwünscht eingetretene Schwangerschaft die Partner zur Heirat veranlaßt.

2. 8. Die Treue zur Familientradition im Sinne des Sippengedankens kann sehr bestimmend sein. «In unserer Familie ist es seit Jahrhunderten so, daß ...» «In unserer Familiengeschichte ist eine <katholische>, eine <protestantische> Trauung nie vorgekommen ...» Die Macht dieser Familientradition kann verstärkt werden durch noch lebende Träger einer besonderen Familienehre. Man könnte ausgestoßen werden und einer besonderen Einsamkeit verfallen, wenn die Familienehre verletzt würde.

2. 9. Wer nicht kirchlich heiratet, setzt sich dem Verdacht aus, sich nicht in die Sittenordnung der Gesellschaft einfügen zu wollen, als deren Faktor und Garant die Kirche häufig betrachtet wird. Dabei spielen die örtlichen Gegebenheiten eine nicht unwesentliche Rolle.

3. Die grundsätzliche Haltung gegenüber diesen Motivationen

3. 1. Vom Standpunkt der Seelsorge aus handelt es sich darum, in einem offenen Gespräch die halb- oder unbewußten Motive der Brautleute für eine kirchliche Trauung ins Bewußtsein zu heben, ohne sie im voraus zu bewerten. Nur auf dieser Grundlage kann der Seelsorger seine Aufgabe erfüllen, positive Ansätze zu entfalten und Motive, die vor dem Evangelium nicht bestehen können, möglichst abzubauen.

3. 2. Es muß klar gemacht werden, daß die kirchliche Trauung nicht als isolierter Akt zu verstehen ist. Es geht vielmehr darum, daß die Brautleute sich als Glieder der Kirche Christi unter den Segen Gottes stellen zum Zeichen ihres gemeinsamen Bemühens, mit Gott zu leben.

3. 3. Das natürliche menschliche Bedürfnis nach Sicherheit soll vom Seelsorger ernstgenommen werden. Die kirchliche Trauung darf jedoch nicht als automatisch wirkende Sicherung mißverstanden werden. Sie ist vielmehr eine Bestätigung dafür, daß die Eheleute auf Gottes begleitende Liebe und Treue zählen dürfen, wie immer ihr Schicksal sich gestalten möge.

3. 4. Falls ein Brautpaar sich für die katholische Trauung entscheidet, weil der katholische Partner andernfalls den Ausschluß von den Sakramenten befürchtet, soll der evangelische Seelsorger Verständnis dafür aufbringen, daß es sich selbst für

einen mit der Kirche nicht eng verbundenen Katholiken um ein existentielles Problem handelt.

Wenn die Brautleute eine Trauung in der evangelischen Kirche wünschen, muß ihnen zum Bewußtsein gebracht werden, daß die kirchliche Trauung auch von den evangelischen Kirchen nicht als eine bloße Formalität aufgefaßt wird, sondern als eine verantwortungsvolle Handlung, welche die Beziehung der Ehe zu Gott und zur christlichen Gemeinde zum Ausdruck bringt.

In der Wertung der katholischen Kirche ist die evangelisch getraute Ehe ebenso gültig und sakramental wie die katholisch getraute, sofern für den katholischen Partner die nötige Dispens eingeholt wurde.

Selbstverständlich ist der Katholik, der mit Dispens evangelisch getraut wurde, wie jeder andere Katholik zu den Sakramenten seiner Kirche zugelassen.

3. 5. Von beiden Seelsorgern sollte die Ziviltrauung nicht entwertet, sondern in ihrer Bedeutung für die menschliche Gesellschaft gewertet werden. Vom evangelischen Standpunkt aus ist die Ziviltrauung als gültige Eheschließung zu betrachten. Vom katholischen Standpunkt aus ist sie bei der gegenwärtigen Gesetzgebung zwar keine gültige und sakramentale Eheschließung. Sie hat aber dennoch ihre Bedeutung als Erklärung des Willens zu lebenslänglicher ehelicher Gemeinschaft dem Staat und der Gesellschaft gegenüber. Bei kirchlicher Dispens von der Formpflicht ist auch die standesamtliche Trauung eine gültige und sakramentale Eheschließung.

Der Wunsch nach einer feierlicheren Gestaltung der Trauung durch die Kirche ist als durchaus legitim zu betrachten, er muß aber vertieft werden durch den Hinweis, daß die kirchliche Trauung nicht als rein äußerliche oder folkloristische Festlichkeit aufgefaßt werden darf, sondern als Feier, in der der Mensch sich in seiner ganzen leib-seelischen Einheit und vor allem auch in seiner sozialen Dimension vor Gott stellt und von Gott in Anspruch genommen wird. Der evangelische Partner wird darauf hingewiesen werden müssen, daß nach katholischer Auffassung die kirchliche Feier besonders auch dem sakramentalen Charakter der Eheschließung entspricht.

3. 6. Die in 2. 6. und 2. 7. dargelegten komplexen Motive, die zur kirchlichen Trauung führen können, bedürfen des differenzierten seelsorgerlichen Gesprächs, damit unbewußte Empfindungen ins Bewußtsein gehoben und vom Evangelium her geläutert und geklärt werden können. Gott ist weder einer von vielen Faktoren des menschlichen «Glücks» noch sein Garant, sondern verheißt die Erfüllung und Ganzheit des Daseins.

3. 7. Gegenüber allen berechtigten und unberechtigten Schuldgefühlen muß das Mißverständnis abgebaut werden, die kirchliche Trauung sei ein Mittel zur Wiedergutmachung begangener Fehler. Vielmehr sollen die Brautleute dazu ermutigt werden, im Vertrauen auf Gottes vergebende Gnade in die Ehe zu treten.

3. 8. So sinnvoll eine gewisse Bindung an die Familie und ihre Tradition sein kann, ist doch auch die freimachende Kraft des Evangeliums und die Freiheit des Gewissensentscheidens der Brautleute zu betonen. Dies kann das Gespräch der Seelsorger mit den betroffenen Familien nötig machen.

3. 9. Von der gesellschaftskritischen Funktion der Kirche her kann der Seelsorger die Aufgabe haben, gegen eine herrschende Sittenordnung Stellung zu nehmen und die Brautleute und ihre Familien in dieser Richtung zu orientieren und zu stützen.

Die heutige Ausgabe ist eine Doppelnummer 15/16. Die nächste Nummer 17 wird wieder Mitte September erscheinen.

FUTUROLOGIE

Viele seltsam klingende Worte haben sich während der letzten Jahrzehnte in unserer deutschen Sprache eingebürgert. Manche von ihnen sind kaum zu übersetzen. Für «Futurologie» bietet sich indessen der ziemlich treffende deutsche Ausdruck «Zukunftsforschung» an. In letzter Zeit ist diese neue «Wissenschaft» zu einer Modesache geworden. Besonders durch sensationell-scurrile Prophezeiungen hat sie sich der Phantasie breiter Volksschichten bemächtigt. So verkündete vor kurzem der «Papst» der Futurologen, *Hermann Kahn*, vor dem amerikanischen Parlamentsausschuß für Wissenschaftsfragen: «Am Ende dieses Jahrhunderts wird es uns möglich sein, auf unserer Brust eine kleine Schalttafel zu tragen, auf der wir mit einfachem Knopfdruck unsere Lustempfindungen wecken können.»¹

Eine «Wissenschaft», die mit solch marktschreierischen Mitteln arbeiten kann, erntet nicht nur Bewunderung. Sie weckt spontan auch Widerstände.

Werden der Futurologie

Eine rudimentäre Erforschung der Zukunft gab es schon immer. Wo verantwortungsbewußte Menschen die wahrscheinlichen Folgen ihrer Taten in die Entscheidungsfindung selbst einbeziehen wollten, mußten sie über die Gegenwart hinaus schauen. Solange die Welt verhältnismäßig einfach und übersichtlich war, genügte für eine solche Erforschung der Zukunft ein gesunder Spürsinn und ein bestimmtes Maß an persönlicher Erfahrung. Seit aber die Verhältnisse komplexer wurden und seit sich die Welt so rasch zu ändern begann, daß gemachte Erfahrungen nicht mehr für die Dauer eines Menschenlebens gültig bleiben, sondern oft gerade zu einem Hindernis für neue Erfahrungen werden, ist der natürliche Spürsinn des Menschen überfordert. So entstand das Bedürfnis, die Bemühungen um die Zukunft methodisch aufzugreifen.

Unter dem Namen «operations research»² begann man während des Zweiten Weltkrieges in England und Amerika mit ersten systematischen Forschungen.

Im Laufe des Krieges wurden nämlich die kriegerischen Unternehmungen so komplex, daß der gesunde Menschenverstand und auch die reiche Erfahrung eines einzelnen Kommandanten für eine übersichtliche Führung nicht mehr ausreichten. Vor allem für die Invasion der Normandie waren eine sehr hohe Zahl von Einzeloperationen zu planen und zu koordinieren. Die möglichen Ergebnisse dieser Unternehmungen mußten vorausberechnet, die Reaktion auf Erfolg oder Mißerfolg vorausgeplant werden. Es waren zudem alle Vorbereitungen zu treffen, damit diese Reaktionen nicht leere Befehle blieben, sondern im gewünschten Zeitpunkt mit der nötigen Stärke an Mannschaft und Material ausgeführt werden konnten. Diese Aufgaben konnten nur dank einer systematischen Erforschung der komplizierten Gesetzmäßigkeiten einer großen Organisation geleistet werden.

Nach dem Weltkrieg wurden die begonnenen Forschungen vor allem in den USA zielbewußt weitergetrieben. Die RAND-Corporation vereinigt seit 1948 ein großes Heer von Spezialisten, das alle Aspekte militärischer Strategie und Rüstung konsequent durcharbeitet und vorausplant. In diesem Institut war ein großer Teil der bekanntesten Zukunftsforscher der ersten Generation, unter ihnen der bereits erwähnte Hermann Kahn, tätig.

Die «operations research» eroberte ziemlich rasch auch die staatliche und politische Planung. In diesem Bereich waren inzwischen die einzelnen Fragen ebenfalls so komplex geworden, daß selbst scharfsinnige Politiker die möglichen Folgen von wichtigen Entscheidungen nicht mehr richtig abschätzen konnten. Spezialisten bekamen die Aufgabe, die vielfältigen Möglichkeiten von Interaktionen zu analysieren. *J. F. Kennedy* ließ zum Beispiel während der Kubakrise die möglichen und wahrscheinlichen Reaktionen Rußlands und der internationalen Welt auf seine einzelnen Entscheidungsschritte «vorausberechnen». Seine Entschlüsse konnte er danach im Wissen

um die wahrscheinlichen Folgen fassen. Wie der Ausgang der Krise gezeigt hat, haben seine «Zukunftsforscher» nicht schlecht gearbeitet.

Noch in einem weiteren Bereich, in der Wirtschaft und Industrie, begann man, zukünftige Entwicklungen systematisch zu erforschen und zu planen. Die industrielle Produktion hat sich nämlich zu einem so verzahnten und vielschichtigen Prozeß entwickelt, daß sie meistens nicht mehr kurzfristig auf die Bedürfnisse des Marktes umgestellt werden kann. Die nötigen Investitionen müssen oft Jahre zuvor gemacht werden. Eine solche Planung ist jedoch nur möglich, wenn die künftige Marktlage mit hoher Wahrscheinlichkeit zum voraus festgestellt werden kann.

Ob alle diese Arten, sich um die Zukunft zu bemühen, bereits zur eigentlichen Futurologie gehören, kann nicht entschieden werden, da der entsprechende Begriff bis jetzt nicht genau abgegrenzt ist. *Georgi Schischkoff* spricht zum Beispiel in seinem Artikel «Wissenschaftstheoretische Betrachtungen über Gegenstand, Methodenlehre und Grenzen der Futurologie»³ von einer allgemeinen Futurologie und teilt diese auf in Naturfuturologie und Kulturfuturologie. Nach dieser Begriffsbestimmung würden selbst die Vorausberechnung von Sonnenfinsternissen oder Wetterprognosen zur Futurologie gehören. – Gewöhnlich wird der Begriff aber enger gebraucht. So verstehen manche darunter die technisch-wirtschaftliche Vorausplanung, ein Anliegen also, das zum Beispiel Prof. *Steinbuch* mit großem publizistischem Erfolg verfechtet.⁴ Doch dagegen wenden sich Leute, die sich gern als die eigentlichen Futurologen verstehen. Sie betreiben Zukunftsforschung, um gerade gegen die technische Verplanung die eigentlichen Anliegen des Menschen bei der Gestaltung der künftigen Gesellschaft zu verteidigen.

Kritische gegen wirtschaftlich-technische Futurologie

Die Planung der Zukunft hat sich in manchen Bereichen als nötig erwiesen. Trotzdem hat sie Kritiker auf den Plan gerufen. Anhand dieser Auseinandersetzung soll nun vor allem die kritische Futurologie etwas ausführlicher dargestellt werden. Zunächst wollen wir jedoch auf einen Vorwurf kurz eingehen, der oft gegen alle Formen der Futurologie erhoben wird. Es wird gesagt, sie sei eine Flucht vor den Aufgaben der Gegenwart in eine unbestimmte Zukunft. Bilder von großartigen kommenden Entwicklungen versuchten die Menschen darüber hinwegzutäuschen, daß sie in der Gegenwart nicht viel erreichen können. Ferner wird eingewendet, die Zukunft sei wesentlich offen und unbestimmt. Dadurch wecke sie ein Gefühl der Unsicherheit, ja sogar der Angst. Die Zukunftsforschung wolle diese grundlegende menschliche Situation überspielen. Da Wissen Sicherheit bedeute, lulle sie die Menschen durch ein Scheinwissen in eine falsche Sicherheit ein.

Diese Vorwürfe treffen auf gewisse futurologische Publikationen zu, die eher zur «Science-fiction» gehören. Aber selbst da gelten sie nur teilweise. Die meisten «Bilder der Zukunft» sind nämlich, sobald sie mehr als technische Entwicklungen prophezeien, so düster, daß sie die Menschen kaum mit einer falschen Sicherheit zu trösten vermögen. Für die eigentliche Futurologie, sowohl die technisch-wirtschaftliche als auch die kritische, ist der Vorwurf der Täuschung jedoch deshalb unbegründet, weil sie gar nicht ein sicheres Wissen von der Zukunft liefern will. Sie versucht nur, die wahrscheinlichen Folgen von gegenwärtigen Entscheidungen oder Nichtentscheidungen in den Griff zu bekommen. Sie will nicht sagen, was sein wird, sondern was heute zu tun ist, wenn in der Zukunft bestimmte Ziele erreicht oder Katastrophen vermieden werden sollen. Dieses Anliegen kann aber nur von jemandem ernsthaft abgelehnt werden, der dem menschlichen Handeln jede echte Rationalität absprechen und es ganz einer irrationalen Führung überantworten will.

Wenn also ein Bemühen um die Zukunft angemessen und

notwendig ist, so folgt daraus keineswegs, daß alle Formen der Forschung richtig gelagert sind. Die kritische Zukunftsforschung verneint dies im Blick auf viele Arten der bisherigen technischen Zukunftsplanung sogar entschieden. Sie wirft diesen Planungen vor, der gegenwärtige Zustand werde dabei stillschweigend zur Norm erhoben. Die Planung bemühe sich nur, die heutigen Verhältnisse und Institutionen in die Zukunft hinein zu verlängern, sie quantitativ zu steigern und höchstens system-immanent zu verbessern. Eine schöpferische Gestaltung der Zukunft werde dadurch verunmöglicht. Die Gegenwart werde für unbestimmte Zeit «einzementiert». Konkrete Beispiele können diese Kritik veranschaulichen:

▷ In der Sorge um die nationale und internationale Sicherheit bemühe man sich, im Rahmen der gewohnten militärischen Vorstellungen die Strategie zu verfeinern und neue Waffen zu entwickeln. Man verdränge jedoch die Frage, ob nicht der Teufelskreis des Wettrüstens bereits heute eindeutig zu einer gigantischen und neurotischen Fehlentwicklung geworden sei. Man schließe die Augen vor den unweigerlichen Folgen dieser Entwicklung. Wegen unmittelbarer wirtschaftlicher Interessen und wegen affektiver Bindung an überholte Modelle lasse man den Gedanken, das Wohl der Menschheit erfordere vielleicht bereits in naher Zukunft ein ganz anderes System gegenseitigen Schutzes, überhaupt nicht aufkommen. Wegen Phantasieangel halte man so etwas für undenkbar.

▷ Bei den Bemühungen um die Ernährungsprobleme versuche man, neue Weizen- und Reissorten zu züchten. Dadurch hoffe man, die sechs oder sieben Milliarden Menschen ernähren zu können, die für das Jahr 2000 zu erwarten sind. Der entscheidendsten Frage werde gerade auf diese Weise ausgewichen. Das Ernährungsproblem sei nämlich nur zu lösen, wenn die wirtschaftlichen und politischen Beziehungen zwischen den reichen und armen Nationen neu überdacht und wenn der Begriff der nationalen Souveränität tüchtig kritisiert werde.

▷ Die Zukunftsplaner der Automobil- und Mineralölindustrie haben für verschiedene Industrieländer vorausgerechnet, wie viele Autos in 10 oder 15 Jahren von der Bevölkerung wahrscheinlich gekauft werden können. Von den entsprechenden Konzernen wird nun ein Druck auf die einzelnen Regierungen ausgeübt, damit die nötigen Straßen gebaut werden. Die kritische Zukunftsforschung greift dieses Vorgehen an. Dadurch werde stillschweigend eine sehr wichtige Vorentscheidung getroffen. Man überspiele die Frage, ob es sinnvoll sei, daß immer mehr Autos herumrollen. Alles spreche ja dafür, daß man ein neues Verkehrssystem konzipieren müsse, das sowohl den kommenden Bedürfnissen entspreche als auch die Luftverschmutzung, den Lärm und die Städte- und Landschaftsverbauung in einem erträglichen Rahmen halte. Einen oder wenige Menschen mit einem gesonderten Gerät zu transportieren sei eine solche Verschwendung, daß notwendigerweise überproportionierte schädliche Nebenwirkungen eintreten werden.

Die Vorwürfe der kritischen Futurologie gegen die wirtschaftliche und militärische Planung sind scharf. Sind sie ebenso begründet? – Die Kritik gegen die kritische Forschung sagt, was diese wolle, sei zwar schön und ideal, aber völlig unrealistisch. Sie verkenne die eigentliche Natur des Menschen. Nur eine wirtschaftliche Planung, die sich auf ganz massive Gruppeninteressen stütze, könne effektiv die Zukunft gestalten und sei darum allein der Realität angepaßt.⁵ Einzig eine militärische Strategie, die mit einem Feindschema und entsprechenden Drohungen arbeite, könne die eigenen Volksmassen zusammenhalten und eine effektive Rolle im Spiel der Kräfte spielen. – Solche Einwände kann die kritische Zukunftsforschung nicht mit rein theoretischen Argumenten entkräften. Ihre Bedenken haben letztlich nur so viel Gewicht, als sie selbst realistische Gegenentwürfe zu erarbeiten vermag. Solche Entwürfe liegen bis jetzt; da die kritische Futurologie ihre Arbeit erst aufgenommen hat, kaum oder nur in rudimentären Ansätzen vor. Ein Blick auf ihre Arbeitsweise vermag hingegen deutlich zu machen, ob diese Bemühungen wenigstens eine reelle Chance haben.

Methoden

Die kritische Futurologie hat noch keine fixe und einheitliche Methode. Folgende Punkte sind aber für sie wichtig:

▶ Sie bemüht sich, die schöpferische Phantasie in hohem Maße zu aktivieren. Sie ist überzeugt, daß mancher Gedanke, der zunächst utopisch klingen mag, Elemente zu einer realistischen Bewältigung der anstehenden Probleme enthalten kann. Das Utopische von heute wird oft zum Realistischen von morgen.

Wie ein Buchtitel von G. Picht programmatisch sagt, verteidigt darum die kritische Zukunftsforschung den «Mut zur Utopie».⁶ Gemäß einer Formulierung von N. Sombart gilt: «Fortschritt ist die Verwirklichung von Utopien.»⁷ Gegen eine Verketzerung der Utopie wendet sich R. Behrendt, wenn er sagt: «Die hier skizzierte Entwicklung setzt also nicht die Umwandlung der (menschlichen Natur) zu der von Engeln oder Heiligen voraus, sondern projiziert lediglich eine längst in Gang befindliche Entwicklung von gesellschaftlichen Gestaltungsformen grundsätzlich gleichbleibender menschlicher Verhaltensweisen konsequent in die Zukunft.»⁸

▶ Die kritische Futurologie versteht sich ferner als eine interdisziplinäre Wissenschaft. In ihre Entwürfe sollen möglichst viele Aspekte, die von den Einzelwissenschaften erarbeitet werden, Aufnahme finden. Sie steht damit vor dem großen methodologischen Problem, wie die sehr verschiedenen Arbeitsweisen der Natur- und Geisteswissenschaften aufeinander abgestimmt werden können. Sie hat auch das schwierige menschliche Problem zu lösen, wie Wissenschaftler mit verschiedenen Denkhorizonten und oft starken affektiven Verengungen auf ihr Fachgebiet konstruktiv an einem Projekt arbeiten können.

▶ Für die kritische Zukunftsforschung sind elektronische Datenverarbeitungsmaschinen ein unentbehrliches Arbeitsinstrument. Dem menschlichen Gehirn ist es nicht mehr möglich, all die vielen Faktoren und ihre wechselseitigen Abhängigkeiten zu übersehen, die zur Erarbeitung eines größeren Entwurfs nötig sind. Nur noch im Computer kann zum Voraus durchgespielt werden, welche Folgen eine Entscheidung auf eine Vielzahl von anderen Entscheidungen notwendig haben wird. Dazu ist allerdings erfordert, daß alle nicht-quantitativen Faktoren eines Fragenkreises so weit durchgearbeitet werden, bis sie sich – mindestens indirekt – in Zahlen umsetzen lassen.

Das Lehrer-Schülerverhältnis muß zum Beispiel so weit analysiert werden, bis es aufgegliedert werden kann in Fragen wie: Wie viele Schüler unterrichtet ein Lehrer am besten? Welcher Raum oder welche Räume sind für eine Klasse nötig? Wie viele Stunden pro Tag soll ein Lehrer unterrichten? Wie viele Stunden sind für die Schüler am günstigsten?...

Dank der zahlenmäßigen Verklammerung all dieser Fragen kann in der Maschine durchgerechnet werden, welche Folgen eine Einzelentscheidung auf andere Fragen innerhalb des gleichen Fragenkreises hat. Auf höherer Ebene kann ebenfalls durchgespielt werden, welche Folgen zum Beispiel eine Entscheidung im Bildungssektor auf andere Sektoren wie etwa die Fürsorge, die Verkehrssanierung, das Militär, die Umweltschutzpflege und vor allem auf den Steuerzahler haben wird.

Mit der Quantifizierung möglichst vieler Faktoren will die kritische Futurologie keineswegs menschliche Fragen auf rein mathematische Probleme zurückführen. Eine totale Quantifizierung ist ja selbst für mathematische Probleme unmöglich. Gödel hat dafür 1931 den entscheidenden Beweis geliefert. Als er auf die Idee kam, logische Aussagen durch ein bestimmtes Zuordnungsverfahren in arithmetische Aussagen zu verwandeln, ergab sich bekanntlich folgendes Resultat: In einem widerspruchsfreien System, das gewissen minimalen Bedingungen genügt, ist mindestens ein Satz konstruierbar (d. h. er kann im System selber ausgedrückt werden), der in eben diesem System weder bewiesen noch widerlegt werden kann. Man kann darum sagen, daß die Mathematiker mit rein mathematischen Methoden gezeigt haben, daß es mathematische Probleme gibt, welche nicht mit dem Rüstzeug der rechnenden Mathematik behandelt werden können. «Es wird nie gelingen, ein total reflektierendes System zu konstruieren oder formal dessen eigene Widerspruchsfreiheit zu beweisen. Man wird immer auf einen logisch vorausliegenden, nicht formalisierbaren Rest verwiesen werden.»⁹ Bei Rechenmaschinen zeigt sich dieser Sachverhalt darin, daß jede ihrer Operationen auf Voraussetzungen (Programm, Parameter, bauliche Struktur der Maschine selbst) ruht, die ihr notwendig vorgegeben sind.

Wenn die Unvollständigkeit eines Systems bereits auf mathematischer bzw. rechnerischer Ebene gilt, dann trifft dies um so mehr für jene Entwürfe zu, welche die kritische Futurologie erarbeiten will. Die Zahlen, die dafür in die Maschine hineingegeben werden, sind nämlich nicht ihrerseits aus einem anderen formalen System deduzierbar. Sie können nur aus der Alltagserfahrung intuitiv gewonnen werden. Schließlich ist auch darauf zu achten, daß die Futurologie in keiner Weise den Anspruch erhebt, die ganze Zukunft schöpferisch zu gestalten. Sie beabsichtigt zum Beispiel nie, den idealen Lehrer von morgen zu produzieren. Sie versucht nur, die Bedingungen möglichst in den Griff zu bekommen, die zu realisieren sind, damit ein künftiger Lehrer unter guten Voraussetzungen arbeiten kann.

► Die kritische Zukunftsforschung stellt sich schließlich bewußt die Frage nach den Werten des menschlichen Lebens. Dieses Anliegen braucht sie nicht künstlich zu den mathematisch durchgespielten Modellen hinzuzufügen. Wie eben kurz gezeigt wurde, sind die mathematischen Spielregeln nicht voraussetzungslos. Die futurologischen Modelle stützen sich sogar dauernd auf bereits getroffene Wertentscheidungen. Die Wertfrage ist für die kritische Zukunftsforschung nur insofern sehr schwierig, als sie in einer pluralistischen Gesellschaft mit verschiedenen und oft sogar widersprüchlichen Werten zu rechnen hat. Sie versucht dieses delicate Problem dadurch zu lösen, daß sie ihre Arbeit auf die ganz allgemein formulierten Werte der abendländischen Tradition gründet. So richtet sie sich etwa nach dem Grundsatz: Erhöhung der Freiheit und der Rationalität des menschlichen Verhaltens. Von dieser Voraussetzung her sucht sie konkrete Alternativen zu entwickeln, damit das «politische Subjekt» zwischen den verschiedenen Möglichkeiten wählen kann. Die kritische Futurologie versteht sich also keineswegs als eine Prophetin oder gar eine neue Lehr- und Entscheidungsinstanz. Sie will nur einen Dienst leisten, damit das «politische Subjekt» wichtige Entscheidungen mit einem möglichst klaren Wissen um wahrscheinliche Folgen treffen kann.

Im Sinne der industriellen Zukunftsforschung arbeitet in Deutschland das «Industrie-Institut zur Erforschung technologischer Entwicklungslinien» (ITE) in Hannover. Der kritischen Zukunftsforschung ist hingegen das «Zentrum Berlin für Zukunftsforschung» verpflichtet. Es wurde 1968 gegründet und finanziert sich durch Aufträge. Es nimmt jedoch nur solche Aufträge an, die dem Institut völlige Freiheit in der Forschung garantieren. Im Augenblick arbeitet es an einem Simulationsmodell für Berlin (Großstadt mit sozialen Interaktionen). Der kritischen Zukunftsforschung möchte auch das von C. F. v. Weizsäcker gegründete Institut dienen. Es wird von der Max-Planck-Gesellschaft finanziert und hat vor kurzem seine Arbeit in Starnberg aufgenommen.

Wissenschaftscharakter

Die Frage nach dem Wissenschaftscharakter der neuen Forschung muß, obwohl sie bereits berührt wurde, noch schärfer gestellt werden. Als Futurologie soll sie doch einem Logos, einer Vernunftsordnung gehorchen. Wie findet sie diese Ordnung? Es wird gesagt, die Zukunft sei wesentlich offen und deshalb nicht berechenbar. Die Futurologie könne folglich nicht deduktiv arbeiten. Da die künftige Wirklichkeit noch nicht existiere, könne die Forschung andererseits auch nicht induktiv von ihr ausgehen. Sie sei folglich überhaupt keine Wissenschaft. Sie könne nur Phantasieprodukte liefern.

Dieser Einwand, so zwingend er zu sein scheint, verkennt den genauen Ansatzpunkt der Futurologie. Diese will ja nur die wahrscheinlichen Folgen von heutigen Entscheidungen in den Griff bekommen. Durch solche Entschlüsse kann aber nie nach der heutigen Wirklichkeit plötzlich eine völlig andersartige Zukunft geschaffen werden. Vielmehr vollzieht sich im Entscheiden das tätige Subjekt selbst in die Zukunft hinein. Da dieses Subjekt erkennbare Strukturen hat, können auch die wahrscheinlichen Folgen seines Selbstvollzugs erkannt werden. Da sich nun die Futurologie mit den Entscheidungen des «politischen Subjektes», also mit der Zukunftsrichtung größerer menschlicher Gemeinschaften befaßt, ist ihr Logos,

ihre Vernunftsordnung nichts anderes als der Logos dieser Gemeinschaften. Von der Zukunftsforschung kann darum, die nötigen Ergänzungen vorausgesetzt, gesagt werden, was N. Sombart uneingeschränkt von der Friedensforschung sagt: «Sie ist der jüngste Name für die Soziologie.»¹⁰

Wird die Soziologie auf diese Weise als Futurologie verstanden, dann muß ihr Begriff allerdings stark ausgeweitet werden. Sie hat mehr zu sein als nur eine allgemeine Theorie der Gesellschaft. Als möglichst umfassende Wissenschaft einer konkreten Gesellschaft muß sie Bereiche wie Religion, Politik, Militär, Wirtschaft, Technik, Bildung, Fürsorge, Verkehr usw. einschließen. Dabei hat sie erst noch dem einzelnen Menschen in all diesen Strukturen die nötige Aufmerksamkeit zu schenken. Sie muß also eine interdisziplinäre Wissenschaft sein, wie es die kritische Futurologie bereits zu sein versucht.

Eine als Futurologie verstandene Soziologie hat ferner nicht alle Elemente einer konkreten Gesellschaft gleich einzuordnen. Sie muß lernen zu unterscheiden zwischen jenen Kräften und Strukturen, die zukunftsfruchtig sind, und andern, die nur von der Vergangenheit zeugen und damit langsam am Absterben sind. Dabei soll sie allerdings sehr scharfsichtig sein. Vieles, was überholt erscheint, kann in erneuerter Form gerade das Zukunftsfruchtige sein.

Mit diesen Hinweisen auf eine umfassende, zukunftsgerichtete Soziologie ist die Frage, wie die Futurologie eine echte Wissenschaft sein kann, noch nicht gelöst. Es stellt sich nämlich nur die nächste Frage: Wie kann der Logos einer konkreten Gesellschaft erfaßt werden? Eine solche Gesellschaft ist nicht bloß äußerst komplex. Im Tiefsten ist sie ein spontaner Lebensprozeß und kann darum von keinem rationalen System adäquat beschrieben werden. Diese Antinomie stellt sich jedoch nicht nur der Futurologie. Sie gilt für alle Humanwissenschaften. In unserem Rahmen kann darum auf diese schwierige Frage nicht näher eingegangen werden.

C. F. v. Weizsäcker sagt zu dieser Frage: «Das Institut wird in einer ersten, mehrjährigen Phase genötigt sein, seinen eigenen weiteren Arbeitsplan selbst erst zu entwickeln. Es wird in dieser Phase gut tun, auf die Untersuchung von Einzelfragen in Projektform zu verzichten und seine ganze Anstrengung auf die Ausarbeitung eines ersten Bildes des Zusammenhangs der vorliegenden Problemkreise zu richten.»¹¹

Praxis

Die kritische Futurologie hat noch eine weit größere Sorge, als nur ihre legitime Zugehörigkeit zum auserlesenen Stand der Wissenschaften zu verteidigen. Da sie sich wesentlich als Entscheidungshilfe für größere menschliche Gesellschaften versteht, muß sie mit einem «politischen Subjekt» rechnen können, das ihre Entwürfe aufgreift, sie abwägt und die als gut befundenen auch verwirklicht. Die militärisch-wirtschaftliche Zukunftsplanung hat in dieser Beziehung keine besonderen Schwierigkeiten. Wirtschaft und Militär sind genügende Machtfaktoren, um auch weitreichende Projekte verwirklichen zu können. Mit welchem «Subjekt» kann aber die kritische Futurologie rechnen? – Die Regierungen der einzelnen Länder kämen dafür in Frage. Ihnen gegenüber verhält sich aber die kritische Zukunftsforschung reserviert. Sie sieht, wie diese Regierungen im Schnittpunkt konkurrenzierender Interessen stehen und darum meistens nur kurzfristige Kompromisse aushandeln können. Es ist ihnen weitgehend unmöglich, die langfristigen Interessen einer ganzen Bevölkerung entschieden und konsequent aufzugreifen.

Ein mögliches Subjekt ist in den demokratischen Staaten auch die öffentliche Meinung. Ihr Druck könnte bewirken, daß die von der kritischen Zukunftsforschung zu erarbeitenden Alternativen ernsthaft ausdiskutiert und verwirklicht werden. Das öffentliche Bewußtsein ist zudem in einigen Punkten bereits so weit gereift, daß es selbst auf diffuse Weise spürt, was die kritische Futurologie systematisch als Anliegen verfehlet.

In immer weiteren Kreisen entsteht nämlich ein Unbehagen, daß Wirtschaft und Technik fast ausschließlich unsere Gesellschaft und unsere Zukunft bestimmen. Diesem Unbehagen ist aber nicht spontan zu trauen. Wirtschaft und Technik sind ja zunächst keineswegs Feinde des Menschen. Sie haben vielmehr in mancher Beziehung erst ein menschenwürdigeres Leben ermöglicht. Sie müssen darum in ihren echten Anliegen gefördert werden. Andererseits ist das diffuse Unbehagen auch kein sicheres Kriterium, um leicht feststellen zu können, wo die Wirtschaft schädliche Eigengesetzlichkeit zu entwickeln beginnt. Da diese Fehlentwicklungen nicht selten in den unmittelbaren Bedürfnissen der großen Masse geheime oder sogar offene Komplizen haben, ist die Reaktion dieses Unbehagens oft zu langsam und zu wenig energisch. Eine größere Lohntüte und eine reichere Auswahl von Konsumgütern mögen viele Menschen selbst dann weitgehend zu gewinnen, wenn sie dafür einen beträchtlichen Teil ihrer Freiheit und ihrer Fähigkeit, die Zukunft zu bestimmen, opfern müssen.

Die kritische Futurologie darf sich darum nicht allein auf das Unbehagen gegen die wirtschaftliche Vorherrschaft verlassen. Sie hätte damit einen zu zweifelhaften Bundesgenossen. Sie muß vielmehr eine Zusammenarbeit mit all jenen Menschen suchen, denen die Zukunft unserer Gesellschaft wirklich am Herzen liegt. Dabei sollte es nebensächlich sein, von welchem Gebiet solche Menschen herkommen oder welche persönliche Überzeugungen sie vertreten. Zur Zusammenarbeit würde

folgender Grundsatz genügen: langfristige Bedürfnisse stehen vor kurzfristigen; Interessen einer größeren Gemeinschaft haben den Vorrang vor denen einer kleineren oder vor Gruppen- und Klassenvorteilen. Eine kritische Futurologie, die sich nicht bloß als interdisziplinäre Wissenschaft versteht, sondern auch in diesem Sinne die «politische» Zusammenarbeit sucht, dürfte Chancen haben, auf die wirtschaftlich-technische Planung korrigierend einwirken zu können.

R. Schwager

Anmerkungen

¹ «Die Tat», Zürich, 12. Februar 1970.

² Für diesen englischen Ausdruck hat sich noch keine deutsche Übersetzung eingebürgert. – ³ Futurum 2 (1969), S. 362.

⁴ Falsch programmiert, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1969. – Programm 200, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1970.

⁵ Wie gemäß dieser Auffassung die sozialen Probleme zu lösen sind, hat ein Mitarbeiter des brasilianischen Finanzministers, Delfin Neto, klar formuliert: «Nous sommes persuadés que l'expansion économique apportera d'elle-même une solution aux problèmes sociaux.» «Le Monde», Paris, 24./25. Mai 1970, S. 5.

⁶ Piper Verlag, München 1969. – ⁷ Civitas, Luzern, 24 (1968), S. 244.

⁸ Der Mensch im Licht der Soziologie, Kohlhammer-Verlag, Stuttgart 1966, S. 107.

⁹ W. Rohrer, Ist der Mensch konstruierbar?, Verlag Ars sacra, München 1966, S. 67–68. – ¹⁰ Civitas, Luzern, 24 (1968), S. 247.

¹¹ Futurum, 2 (1969), S. 597.

Briefe an eine Katholikin

Im Frühjahr erschien bei Rowohlt ein Bändchen mit 27 Briefen, die *Tucholsky* anfangs der dreißiger Jahre an die Berliner Publizistin *Marierose Fuchs* geschrieben hatte.¹ Vierzig Jahre später sind die Blätter keineswegs verstaubt. Man muß die Lektüre sogar empfehlen als Beispiel eines tatsächlichen «Dialogs mit der Welt», von dem heute viel die Rede, aber auch nur die Rede ist.

Ein Briefwechsel ...

Am Anfang stand ein Aufsatz «Journalistik im Buch», den die junge *Marierose Fuchs* für die literarische Beilage des Zentrumsblattes «*Germania*» verfaßt hatte. Über *Tucholskys* «Mit 5 PS» und «Das Lächeln der Mona Lisa» schrieb sie in schön katholischen Treuen:

«Es ist da ein Schuß Bosheit zuviel, der ihm bei aller Begabung eigentliche Größe verwehrt. Eine Lust am Niederreißen, Zersetzen ... Und dann trennt ihn eines tief von uns. Ich meine nicht seine völlig andere (kommunistische?) Weltanschauung. Manches, das uns in seinen Schriften verletzt, abstößt, indiskutabel ist, kommt freilich aus dieser ganz anderen Perspektive zur Welt. Aber das ist es nicht. Das läßt sich abgrenzen. Aber da ist, wesentlicher, ein anderes: Ein erschreckender Mangel an Ehrfurcht vor fremder Überzeugung ...»

Tucholsky besaß aber Achtung vor fremder Überzeugung. Deshalb schrieb er, der immerhin jemand war im Vergleich zum journalistischen Küken, einen persönlichen Brief an die Rezensentin. Ob man denn nicht hinter der Frechheit des gesellschaftskritischen Essayisten Mentalität spüre? «Ist nicht überall sauber unterschieden zwischen der Kirche als Hort des Glaubens, über den ich mich niemals lustig gemacht habe – und der Kirche als politische Institution im Staat? Über die letztere allerdings ... da gibt es wohl keinen guten Witz, den ich jemals ausließe.» Am Schluß des Briefes steht das Thema, welches den ganzen Briefwechsel durchzieht und anhand der Tagesereignisse konkret wird. «Ich gebe Ihnen privat zu be-

denken: nicht alle Wege führen über Rom. Wir ändern – auch wir suchen. Und lachen nur über die, die versuchen, die Lehre eines großen Revolutionärs und reinen Menschen mit den Bedürfnissen spießiger Kleinbürger in Einklang zu bringen.»

«Erschrocken und beschämt» setzte *Marierose Fuchs* eine Entschuldigung auf; sie hatte kein Unrecht zufügen wollen. Wohl auch, weil sie die Besonderheit dieses Mannes spürte. Zu ihrem – und der späteren Leser – Gewinn. Im «Ungläubigen jenseits des Grabens» fand sie eine heilsame Konfrontation mit der Welt, vor der sich die Kirche allzu leicht abriegelte, und zudem einen geistig-geistlichen Berater. Wer einen Funken Sprachsinn besitzt, genießt die treffenden Ratschläge, welche der präzise Literat der jungen Journalistin gibt. Genau sitzen Urteile über Publizisten, denen man im eigenen Lager mangelnde Fähigkeit und Leistung nachsah.

... Ueber die Würde des Menschen ...

Tucholsky war ein Meister des Wortes, der politisch polemischen Leitartikel und gesellschaftskritischen Essays, der Rezensionen, Aphorismen, Anekdoten, Chansons, politischen Briefe. Wenn Staat und Kirche falsch beleidigt Au und Weh schrien, verteidigte er sich: «Die Satire muß übertreiben und ist in ihrem tiefsten Wesen ungerecht. Sie bläst die Wahrheit auf, damit sie deutlicher wird.» Er erforschte sich aber auch das Gewissen. «Ich habe dieser Tage von einer sehr klugen Frau, einer Protestantin, einen Brief bekommen, in dem sie mich ... wegen meiner «kurzsichtigen Helligkeit» zurechtgestoßen hat. Das saß.»

Als engagierter Autor schrieb er ausschließlich in Auseinandersetzung mit dem Staat, der Kirche, den Menschen. Selbstbe Spiegelung oder l'art pour l'art gab es für ihn nicht. – 1933 warfen die Nationalsozialisten seine Bücher auf den Scheiterhaufen und der Reichsminister des Innern erklärte den Reichsangehörigen *Dr. Tucholsky*, Kurt, geb. am 9. Januar 1890, der deutschen Staatsangehörigkeit für verlustig. – Er floh nach Schweden. Der notwendigen Gegenspieler beraubt, nahm er sich zwei Jahre später das Leben.

Tucholsky kämpfte konsequent für die Würde und das Recht des Menschen. Und das aus der Position des Glaubenslosen.

¹ *Kurt Tucholsky*, Briefe an eine Katholikin 1929/31. Rowohlt Verlag, 1.–4. Tausend, Februar 70.

Diesen Ansatz des vom Glauben befreiten Menschen hält er folgerichtig durch. Das bedeutet keineswegs Freiheit als Willkür oder leichtes Leben, sondern innerweltliche Ordnung, die radikal absieht von Übernatur. – Eine weitere Voraussetzung für sein Menschenbild: Wie jeder das Maß an den eigenen Füßen nimmt, setzt Tucholsky einen anspruchsvollen, künstlerisch sensibilisierten Menschen voraus. Dafür ein Beispiel: «Unsittlichkeit wird nur überwunden, wenn sie ausgelacht wird. Ich sehe mir keine unanständigen Bilder an, weil sie mich langweilen. Ich bin fertig mit ihnen. Aber ich fange nicht an zu kollern, wenn welche da sind.» (Ob man für den Normalverbraucher so hoch ansetzen kann?)

Wegen der ersten Voraussetzung – der glaubenslose Mensch – geriet Tucholsky mit der katholischen Kirche in den eigentlichen Konflikt. Zwar ärgert ihn auch der betschwesterliche Vulgärkatholizismus; er läßt sich aus über die Dummheit der Katholiken: «In fast allen katholischen Zeitschriften wird die Psychoanalyse bedeutend dümmere beurteilt, als es der ödteste Freidenker mit dem Dogma tun kann»; und er greift vehement die Kirche an, welche rückständig auf der Seite des kapitalistischen Systems steht. Aber die eigentliche Auseinandersetzung geht um die Anerkennung des ungläubigen Menschen gegen eine Vereinnahmung von seiten der Kirche. «Solange sich die Kirche damit begnügt, zu sagen: «Wir beerdigen keinen geschiedenen Mann kirchlich; wir erkennen eine zweite Ehe nicht an; wir halten Ehebruch für eine schwere Sünde», solange haben wir andern zu schweigen. Weil man nämlich aus der Kirche austreten kann. Und wer darin bleibt, der hat sich zu unterwerfen. In dem Augenblick aber, wo die Kirche sich erdreistet, uns andern ihre Sittenanschauungen aufzwingen zu wollen – unter gleichzeitiger Beschimpfung der andern als «Sünder» –, in dem Augenblick halte ich jede politische Waffe für erlaubt ...»

So bekämpft er mit allen Mitteln eine ungerechtfertigte Sonderstellung, die sich der Bischof und die Zentrumsparterie anmaßen, als ob sie allein die rechten Maßstäbe für alle Menschen besäßen. Dabei bricht der ganze Spott auf falsche Empfindlichkeit los. «Die Kirche rollt durch die neue Zeit dahin wie ein rohes Ei ... Ein scharfes Wort, und ein ganzes Geheul bricht über uns herein: «Wehe! Sakrileg! Unsrer religiösen Empfindungen sind verletzt!» – Und die unsern? ...

Halten Sie es für richtig, wenn fortgesetzt eine breite Schicht des deutschen Volkes als «sittenlos», «angefressen», «lasterhaft», «heidnisch» hingestellt und mit Vokabeln gebrandmarkt wird, die nur deshalb nicht treffen, weil sie einer vergangenen Zeit entlehnt sind? Nehmt ihr auf unsere Empfindungen Rücksicht? Ich zum Beispiel fühle mich verletzt, wenn ich einen katholischen Geistlichen vor Soldaten sehe, munter und frisch zum Mord hetzend, das Wort der Liebe in das Wort des Staates umfälschend – ich mag es nicht hören. Wer nimmt darauf Rücksicht? Ihre Leute nicht, gnädige Frau.»

Der totalitäre Anspruch ist ihm «Stärke aus Borniertheit» und Schwäche. Die Kirche möge gefälligst ihren gläubigen Elan zugunsten einer besseren Welt überzeugend vorleben.

Heute verstehen wir diesen Kampf um Recht und Würde des Ungläubigen besser und fangen an, ihn ernst zu nehmen.

... und den Grund des Unglaubens

Ist der Unglaube bei Tucholsky zu erklären? Die Briefe geben einige Hinweise. Einmal zitiert er Lichtenberg: «Die Geistlichen machen einen Lärm, wenn sie einen Mann sehen, der frei denkt, wie Hennen, die unter ihren Jungen ein Entchen haben, welches ins Wasser geht. Sie bedenken nicht, daß diese Leute in diesem Element so sicher leben als sie im Trockenen.»

Ein andermal schlägt Tucholsky auf eine Bemerkung von Marierose Fuchs, Religion und Glaube gehen doch alle an, zurück: «... Ihr müßt euch schon daran gewöhnen, daß es sehr

vergnügte Heiden gibt – die geht das gar nichts an. Feuerländer sind keine Widerlegung gegen die französische Grammatik – sie beweisen aber, daß es auch ohne diese Grammatik geht ... In mir ist nichts, das erlöst werden muß ... Vielleicht bin ich, wie jener sagt, religiös unmusikalisch – mein Herz schlägt nicht schneller, wenn einer Orgel spielt –, die kirchlichen Einwände gegen Nietzsche scheinen mir dünn ... aber da lasse ich mich belehren.»

Derselbe Tucholsky führt aber den Briefwechsel mit dem gläubigen Mädchen über das Katholische ernsthaft und ohne Hintergedanken. «Über die Religion kann ich nur sehr vorsichtig mitreden. Meine Kenntnisse sind nicht die eines Theologen; ich bin nicht in diesem Glauben aufgezogen ... ich darf also nur tastend sprechen. Resultat: Ablehnung des Grundgehalts, mit dem ich nichts anfangen kann, dem ich nur verstandesmäßig nahe (oder weit) komme – große Bewunderung vor dem Denkgebäude, der Architektonik dieser Gehirne und des Aufbaus ... Beziehungslosigkeit zum Kern.»

Bevor in der «Weltbühne» der offene «Brief an eine Katholikin» erscheint, macht er Marierose Fuchs, die sich in dem Aufsatz selber erkennen muß, mit seinen Spielregeln bekannt. «... ich werde mir an keiner Stelle den unritterlichen Vorteil verschaffen, der darin liegt, daß Sie kein dialektisch geschulter Priester sind ... Ich halte es für kindlich, so etwas auszunutzen; als ob damit etwas bewiesen ist, daß bei einer Disputation Kaplan Hintermoser aus Niedertupfingen gegen H. G. Wells der Engländer siegt. Dergleichen besagt für und gegen den Katholizismus gar nichts. Also so wollen wir das nicht machen.» Obwohl Sprachkraft und treffende Formulierung Überlegenheit verschaffen, erliegt Tucholsky nicht dem Fehler versteckter Proselytenmacherei. Seine Offenheit ist ehrlich. Mehr kann man von ihm nicht verlangen.

Vielleicht gibt der Brief vom 21. 2. 31 einen «Schlüssel» zur Beurteilung von Tucholskys Unglauben. Dort braust der Berliner vorerst frech auf; dann bricht das Herz durch: Anmaßende Selbstüberschätzung der Kirche, die beiden großen Fronten der Auseinandersetzung Bolschewismus und Katholizismus zu nennen! «Die Fronten heißen Bolschewismus und Kapitalismus. Ja, ich weiß schon ... det Jeistige. Erzählt mir doch nichts: die Leute wollen essen, keine Tuberkulose haben ..., liebe Fuchs, ich habe einen Einwand gegen das Christentum: Es hat noch nie etwas geholfen.

Wie sieht die Geschichte der christlichen, der allerchristlichsten Staaten aus? Bluttriefend. Also? Also ist es nichts, nützt nichts, hilft nichts – nach so einem Krieg wollt ihr noch was erzählen? Wunden gehabt ... ja doch. Wer so versagt hat, hat zu schweigen.

Es ist nicht recht, daß ich mich – heute wie vor beinahe zwei Jahren – polternd gehenlasse; jeder einigermaßen geschickte Theologe, der an Ihrer Stelle säße, würde mit mir abfahren, daß es nur so raucht; denn er hat doch für alles siebenund-siebzig Beweise an der Hand ... Welch langweiliges Spiel. Ich mag nicht mehr. Ich spiele es nicht mit. Es geht ums Sein. Nicht ums Rechthaben.»

Aus diesen Sätzen spricht die Enttäuschung eines Menschen, der an sich und die Welt hohe Forderungen stellt. Ihm erscheint die Kirche nicht als weltverwandelnde, sondern als eine, die nur Recht haben will mit Hilfe gewandter Theologen.

Die von Tucholsky vorweggenommene Frage an die Kirche steht heute breit im Raum: Wie weit glauben die Gläubigen persönlich, so daß sie fähig sind, zu den Ungläubigen gläubig-würdig von ihrem Gott zu reden? Oder: Verwandeln sie aus ihrer Gotteserfahrung heraus die Welt der Menschen?

Willi Schnetzer, Zürich

Nachwort: Die Gesamtauflage der Werke Tucholskys beträgt allein in den rororo Taschenbüchern über 1,7 Millionen. Die Leser sind hauptsächlich junge Menschen.

Subskription

Kirche 1985

KIRCHE 1985 ist ein Studienbericht, mit dem die Prospektivgruppe der Pastoralplanungskommission (im Auftrag der Schweizer Bischofskonferenz) ihre Forschungsergebnisse vorlegt. In 13 Fachgruppen analysierten rund 70 Vertreter verschiedenster Disziplinen Entwicklungstendenzen der Gesellschaft.

KIRCHE 1985 will weder Enzyklopädie noch Handbuch sein, sondern Arbeitsinstrument, um Aufgaben von heute aus der Sicht von morgen anzugehen. Ihr Wert liegt in der Zusammenordnung von Zukunftsperspektiven verschiedener Gesellschaftsbereiche zu einer Gesamtschau.

KIRCHE 1985 ist ein vorzügliches Mittel für prospektive Bewußtseinsbildung und bietet wichtige Informationen für Planmodelle. Die Studie wendet sich an alle prospektiv Interessierten, insbesondere an Führungskräfte und Institutionen. Sie hilft Verbänden, Pfarreien, Bistümern usw. pastorale Einzelprobleme bewußt zukunftsorientiert zu lösen.

KIRCHE 1985 (290 Seiten Manuskript) mit Tabellen und Grafiken kann bestellt werden bei SPI, Postfach 909, CH-9001 St. Gallen, Telefon (071) 23 23 89. Versand: Ende Oktober 1970. Bis 15. September beträgt der Subskriptionspreis DM/sFr. 35.— (öS 210.—); späterer Verkaufspreis ca. DM/sFr. 45.— (öS 270.—).

Nach der Drucklegung erreicht uns die Nachricht vom Tod Seiner Exzellenz Bischof Franciscus von Streng. Unseren Freund und Gönner werden wir in der nächsten Nummer würdigen.

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen

Redaktion: Mario von Galli, Ladislav Boros, Max Brändle, Albert Ebnetter, Robert Hotz, Ludwig Kaufmann, Josef Renggli, Raymund Schwager

Anschriften von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (051) 36 07 60

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842
Deutschland: Postscheckkonto: Stuttgart 6290
(Orientierung), Zürich - Österreich: Sparkasse der Stadt Innsbruck, Postscheck 60.675 (Vermerk (Orientierung) 26849) - Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065 (Orientierung) C. E. Suisse No 020/081.736 - Italien: Da Libreria Editrice della Pont. Università Gregoriana den Abonnentenzahlungsdienst aufgegeben hat, Zahlungen direkt auf unser Postcheckkonto Zürich 80-27842 erbeten.

Abonnementspreise: Ganzes Jahr: sFr. 19.— / DM 19.— / öS 125.— / FF 28.— / bFr. 250.— / Lite 3000.— / dan. Kr. 35.— / US \$ 5.—
Halbjahr- und Studentenabonnement: sFr. 11.— / DM 11.— / öS 70.—

Gönnerabonnement: sFr. 25.—

Einzelexemplar: sFr./DM 1.50 / öS 9.—

ENGADINER KOLLEGIUM

Vom 31. August bis 5. September 1970
findet in

SCUOL-TARASP-VULPERA
Schweiz

eine Arbeitswoche von Vertretern
wichtiger Wissensgebiete statt
mit Vorträgen, Round-Tables und Diskussionen
zur Frage eines adäquaten,
verpflichtenden Menschenbildes.

Das Bild vom Menschen wie ist es heute — wie soll es werden?

Mitwirkende:

- Prof. E. BENZ, Theologie, Marburg;
Prof. L. DELIUS, Medizin, Bad Oeynhausen;
Dr. F. DILGER, Pädagoge, Luzern;
Prof. W. HEITLER, theor. Physik, Zürich;
D. HELL, Student, Zürich;
Dr. J. HOFFMANN-NOWOTNY, Soziologie, Zürich
Prof. G. HUBER, Philosophie, Zürich;
Dr. S. JENNY, Medizin, Zürich;
Prof. A. JORES, Medizin, Flensburg;
A. KELLERSBERGER, dipl. Ing. ETH, el.-Industrie,
Baden;
Prof. E. LÜTHY, pharm. Industrie, Basel;
Prof. N. LUYTEN, kath. Theologie, Fribourg;
S. OMKARANANDA, indischer Meister, Winterthur;
Dr. R. PESTALOZZI, Küsnacht;
N. SIDLAKOW, Künstler, USA;
Prof. M. SCHÄR, Sozial- und Präventivmedizin, Zürich;
PD Dr. B. STAEHELIN, Medizinpsychologie, Zürich;
F. STEINBRÜCHEL, dipl. Arch. SIA, Zürich;
Dr. L. STUCKI, Schriftsteller, Zürich;
Prof. F. VISCHER, Rechtswissenschaft, Basel;
Prof. P. WASER, Pharmakologie, Zürich;
Prof. K. WEZLER, Physiologie, Frankfurt;
Prof. G. YASARGIL, Neurochirurgie, Zürich.

Tagungsort:

HOTEL SCHWEIZERHOF
CH - 7552 VULPERA
Engadin/Schweiz

Tageskarte Fr. 10.—
Wochenkarte Fr. 50.—

Reservierungen:
Kongress-Sekretariat, Hotel Schweizerhof
CH - 7552 Vulpera, Tel. 084 - 9 13 31

