



Nach dem reformierten Holländer *W. A. Visser't Hooft* und dem ebenfalls reformierten Amerikaner *E. C. Blake* wird vom 1. November an ein methodistischer Pastor, Philippe Potter, 51 Jahre, den Ökumenischen Rat in Le Grand-Saconnex bei Genf leiten. Er ist kein Außenstehender, leitete er doch bereits seit 1966 die Abteilung «Mission und Evangelisation». Trotz seiner «missionarischen» Ausrichtung, die in orthodoxen Kreisen nicht immer geschätzt wurde, wählte ihn das Zentralkomitee des Ökumenischen Rates am 16. August in Utrecht einstimmig zum neuen Generalsekretär.

Demut und Festigkeit sind die vorherrschenden Züge in der Persönlichkeit des Neugewählten. Er wurde am 19. August 1921 auf der Insel Dominica (Antillen) geboren. Seine Mutter war protestantisch und sein Vater katholisch. Potter lebte zunächst auf Jamaica und wurde dort Gerichtsschreiber. Seine Kirche berief ihn aber bald zum Prediger, und von da an widmete er sich intensiv theologischen Studien, die ihn von Kingston (Jamaica) nach London führten. 1971 erhielt er von der Universität Hamburg die Würde eines Ehrendoktors.

Philippe Potter

Da er seine Jugend in einem Teil der Welt verbrachte, der lange Zeit ein Schauplatz des Elendes und zugleich ein Kreuzungsplatz verschiedener Zivilisationen war, entstand in ihm das Verlangen nach einem besseren Verständnis unter den Christen und nach einer größeren Gerechtigkeit unter den Menschen. Pastor Potter arbeitete zunächst in der internationalen christlichen Studentenbewegung und später in einer Pfarrei auf Haiti. Die methodistische Mission berief ihn 1960 zum Sekretär für Afrika und die Antillen, und fünf Jahre später übernahm er die Abteilung «Mission und Evangelisation» im Ökumenischen Rat.

Die Wahl des neuen Generalsekretärs ist von Kardinal *Villot*, dem Staatssekretär im Vatikan, und von seiner Heiligkeit *Dimitrios*, dem neuen ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, offiziell begrüßt worden. Man darf sich mit Recht darüber freuen, daß einem Mann aus der Dritten Welt die höchsten Verantwortungen im Ökumenischen Rat übertragen wurden. Weniger als alle andern verstehen ja die jungen Kirchen die allzu langsame Annäherung unter den Christen.

Pastor Potter weiß allerdings, daß der Weg noch lang und schwer sein wird. Kurz nach seiner Wahl sagte er: «Erst wenn das Kreuz im Zentrum unseres Lebens steht, schreiten wir zur Einheit voran. ... Wir müssen nicht nur zusammen bleiben, sondern auch im Zeichen des Kreuzes miteinander leiden. ... Je mehr wir unseren Glauben vertiefen, desto mehr sind wir auch durch unsere Arbeit in unseren Gruppen, unseren Kirchen und Ländern engagiert.»

Pastor Potter hat unterstrichen, daß er gemäß den Entscheidungen des Zentralkomitees die bisherige Richtung des Ökumenischen Rates, im besondern was das Antirassismus-Programm und den Dialog mit der katholischen Kirche betrifft, fortführen werde. Er hat aber auch hervorgehoben, daß Mission und Entwicklung zwei Aspekte einer einzigen Aufgabe sind: «Wenn die Mission darin besteht, den Menschen das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit zu verkünden, dann ist die Entwicklung ein Teil dieser missionarischen Aufgabe.» Pastor *Jacques Rossel* (Basel), der Delegierte der reformierten Kirchen der Schweiz in Utrecht, hat mit Recht bemerkt, daß sich die Richtung des Ökumenischen Rates unter Pastor Potter nicht ändern werde. Der neue Generalsekretär wird aber sehr darauf achten, sie dauernd der Kritik des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe zu unterwerfen. Seine inspirierende Tat wird die eines Hirten und eines geistlichen Führers sein, dessen Eifer mit seinem Feingefühl wetteifern wird.

J. Dentan, Lausanne

Ökumenischer Rat

Der neue Generalsekretär: Schwarzer und Methodist – Ein Leben im Dienst der Mission und der Gerechtigkeit. *J. Dentan, Lausanne*

Brasilien

Ein Riese in Bewegung: Eine «starke» Hand ergreift das Steuer – Folgen für den wirtschaftlichen Prozeß – Das Mekka ausländischer Investitionen – Ringen um den Weltrekord in der Entwicklung – Hermann Kahn, der Papst der Futurologen, hat sich völlig getäuscht – Tausende von Kilometern neuer Straßen – Von den alten Schulen der Jesuiten zu den neuen Ausbildungszentren.

Paul Ammann, Natal/Brasilien

Philosophie

Phänomenologie der Schuld: Ein Hauptwerk von Paul Ricœur – Wie läßt sich Schuld beschreiben? – Nicht mit empirischen Begriffen – Wohl aber mit konkreten Mythen – Ansatz beim desillusionierten Ich von Freud – Die Mythik vom Bösen als Herausforderung des selbstgenügsamen Wissens – Das Geständnis und seine Symbole – Der Mensch als Zwischenwesen – Die Freude des Ja in der Trauer des Endlichen.

Gonsalv Mainberger, Zürich

Kirchenrecht

Ein Hindernis für die Reform? (2): Bedenkllichkeiten in der angeblichen Beruhigung – Ungeklärte Probleme motten weiter – Gewaltunterscheidung – Amt – Sexualität – Kapitalismus – Strafrecht – Lösungen die keine sind – Die herrschaftsarme Kirche und das Recht als Wegweisung – Falsche «Reformen» verderben mehr. *Horst Herrmann, Münster*

Kirchengeschichte

Bewußtseinsstörungen im Katholizismus: Zu einem Buch von Oskar Köhler – Wichtige Gestalten aus der Zeit des Modernismus – Die damalige Krise noch heute ungelöst – Ein Zwiespalt, der bereits am Ausgang des Mittelalters begann. *Konrad Farner, Thalwil*

Literatur

Aus dem Tagebuch einer Schnecke: Zum neuesten Roman von Günter Grass – Lassen sich Belletristik, Politik und Pädagogik vereinen? – Ein Dichter und Wahlredner stellt sich seinen fragenden Kindern – Willy Brandt als Schnecke – Naziherrschaft als Hintergrund – Grass mit sich selbst zufrieden.

Paul K. Kurz, München

Umfrage: Gurus heutiger Theologiestudenten.

Buchbesprechung: Mensch und Offenbarung.

ZUM 150. JAHRESTAG DER UNABHÄNGIGKEIT BRASILIENS

«Die da draußen vermischen Torturen und Todesschwadron», beklagte sich der brasilianische Kardinal und Chef der «Propaganda Fidei», Dom *Agnelo Rossi*, in einer der Pressekonferenzen, die er während seines Ferienaufenthaltes in São Paulo hielt. Er wollte damit sagen, daß die ausländische Presse sehr einseitig über die Mißstände im Lande berichtet, aber die enormen Anstrengungen und sensationellen Erfolge des wirtschaftlichen Aufbaus verschweige.

Im Gegensatz zu anderen brasilianischen Persönlichkeiten, die sich viel schärfer gegen die ausländische Berichterstattung wenden (am 3. Juli ließ der Justizminister die amerikanische Zeitschrift «Newsweek» konfiszieren), hat Dom Agnelo selbst begonnen, das Image seines Landes zu verbessern, indem er in Rom ein Dokumentationszentrum über Brasilien eröffnete, das bereits viele Besucher interessiert. Er rief die brasilianischen Journalisten auf, ihm Dokumentation zu schicken und gab ihnen gleich seine Adresse an: Via Aurelia 527, Roma ...

In diesem Artikel versuchen wir, die Entwicklung Brasiliens aufzuzeigen und zu verstehen, indem wir seine Leistungen mit denen anderer Entwicklungsländer vergleichen (1. Teil) und sie dann konfrontieren mit den Problemen, die noch nicht gelöst sind (2. Teil).

Die politische Stabilität

Die wichtigste Grundlage für den außerordentlich raschen wirtschaftlichen Aufstieg Brasiliens in den letzten fünf Jahren ist die politische Stabilität und die öffentliche Sicherheit. Während es in Lateinamerika allein im Jahre 1971 neun Staatsstriche und 24 Entführungen gegeben hat, ist Brasilien ruhig geblieben. 1972 wurde der einzige Versuch, eine Verkehrsmaschine zu entführen, von Beamten der Luftwaffe ohne Schwierigkeiten vereitelt.

Präsident General *Emílio Garrastazu Médici* hat soviel Macht, daß er von der Hauptstadt aus das ganze Land bis ins entfernteste Dorf mit sicherer Hand lenken kann.

Symbolisch dargestellt wird diese Macht in geschickten Propagandafilmen, in denen u.a. ein Schiff gezeigt wird, das steuerlos von den Wellen jämmerlich hin und her geworfen wird. Plötzlich ergreift eine starke Hand das Steuer, und das Schiff gleitet sicher durch die Wellen.

Tatsächlich greift der Präsident in schwierigen Fällen immer wieder durch. Vor einem halben Jahr haben wir das hier in Natal selbst erlebt, als eines morgens alle Zeitungen verkündeten, der Chef des Finanzgerichtes sei vom Präsidenten abgesetzt worden. Die ganze Stadt atmete auf, da es sonst niemand wagte, diesen offenbar unangenehmen Mann abzusetzen. Kürzlich hat er auch sechs Polizisten in São Paulo fristlos entlassen, und in den letzten Monaten suspendierte er gleich zweimal einen Gemeinderat, einmal im südlichsten Staat des Landes und dann in Pará, 4000 km weiter nördlich. Wie effizient diese Sonderrechte sind, bewies der Präsident drei Wochen vor dem Unabhängigkeitstag 1972, als er das Dekret über die Landreform verkündete. Niemand hätte gewagt, eine Landreform durchzuführen; erstens wegen der Macht der Großgrundbesitzer und zweitens weil Landreform sonst ein sozialistisches Mittel ist. In Rio und São Paulo reihte der Präsident offenbar absichtlich gerade diejenigen Gemeinden unter die Landreform, durch welche die neue Autobahn führen soll: dort haben Spekulant Land für 150 Cruzeiros pro Hektare gekauft und wollen es nun für Millionen von Cruzeiros an die Regierung verkaufen. Durch die Landreform muß die Regierung nicht mehr als 150 Cruzeiros pro Hektare Entschädigung bezahlen. Für diesen mutigen und genialen Schritt lobte ihn sogar die Opposition, die sonst keinen guten Faden an der Regierung läßt.

Das allgemeine Klima der Ruhe und Ordnung (oder wie die Brasilianer es nennen: *tranquilidade*) hat viel beigetragen zum ungestörten Ablauf der wirtschaftlichen Prozesse im weitesten Sinne.

Der Senator *Dinarte Mariz* sagte sogar wörtlich: «Brasilien exportiert nicht nur Kaffee und Mineralien, sondern auch Ruhe und Ordnung.» Deshalb, so fügte er hinzu, sei der Andrang an internationalem Kapital so hoch («um *fabuloso montante*»). Das internationale Kapital kenne keine feste Heimat, und so setze es sich dort fest, wo Ruhe und Friede herrsche. Die Schweiz stand 1971 mit 158,4 Millionen Dollar an dritter Stelle der in Brasilien investierenden Staaten.

Es ist nicht nur südamerikanisches Temperament, das den Fortschritt und die Ruhe Brasiliens rühmt. Auch nüchterne Zeitungen sprechen davon. Die Londoner «Times» nennt Brasilien das «Mekka ausländischer Investitionen», und die «New York Times» reiht Brasilien «unter die Länder mit dem höchsten Wirtschaftswachstum der Welt». Die Vertreter der Weltbank lobten «das dramatische, andauernde und fundierte Wachstum der brasilianischen Wirtschaft in den vergangenen Jahren, sowohl global gesehen als auch in allen seinen Sektoren».

Die heutige Stabilität ist das Verdienst der Militärs, die in den vergangenen 150 Jahren immer wieder Regierungswechsel provozierten und Revolutionen in Gang setzten (die brasilianischen Revolutionen sind fast immer unblutig und haben nichts zu tun mit dem, was man in Europa unter französischer oder russischer Revolution versteht). Die letzte Revolution fand am 31. März 1964 statt und rettete den Staat vor dem «Chaos der galoppierenden Inflation». Heute, nach acht Jahren, ist die Inflation unter Kontrolle gebracht, das heißt sie bleibt unter 20% und man sehnt sich wieder nach seinen demokratischen Rechten. Die Oppositionspartei findet, es sei höchste Zeit, die Sonderrechte des Präsidenten abzuschaffen, während sich die Haltung der Regierungspartei am besten in der Antwort des Senators *Rexende* widerspiegelt: «Wir alle, von der Arena (Regierungspartei) bis zum Präsidenten, wünschen die Re-Demokratisierung des Landes, der Unterschied ist nur, daß wir geduldiger sind als die Opposition.»

In der Tat ist die Geduld nicht die Nationaltugend Südamerikas. Ich habe in den zehn Jahren meines Indonésienaufenthaltes weniger Ungeduld erlebt als während der paar Monate, die ich im Nordosten wohne. Und doch ist die politische Struktur und das wirtschaftliche Entwicklungsmodell in Indonésien genau dasselbe wie in Brasilien. Auch in Indonésien konnte die neue Regierung eine noch höhere Inflationsrate auf weniger als zehn Prozent drosseln. Hier wie dort tut sich das Militär schwer, in die Kasernen zurückzukehren. Nur ist man sich in Indonésien – wie in den meisten nichtkommunistischen Staaten Asiens – dieser undemokratischen Situation kaum bewußt, während die Bewußtmachungsmethoden in Brasilien, zumindest im Nordosten, bereits alle Schichten der Bevölkerung, vom Professor bis zum Landarbeiter, erreicht haben. Wir werden auf dieses Problem im zweiten Teil zurückkommen.

Der industrielle Aufstieg

Im Gegensatz zu den afro-asiatischen Entwicklungsländern hatte Südamerika nur kurze Zeit unter dem von Europa diktierten Industriereserve zu leiden. In Brasilien war es von 1785 bis 1808 strikte verboten, irgendwelche Rohprodukte industriell zu verarbeiten. Indonésien aber, das auf Grund der Ausdehnung, der Bevölkerungszahl, der tropischen Lage sowie des enormen Reichtums an Bodenschätzen und landwirtschaftlichen Gütern am ehesten mit Brasilien vergleichbar scheint, konnte nach 350jähriger Kolonisation erst 1945 an Industriali-

sierung denken. Brasilien exportierte aber auch als unabhängiges Land hundert Jahre lang nach dem alten Schema eines Entwicklungslandes seine Rohprodukte und importierte dafür Fertigprodukte. Erst 1930 wurde Brasilien gezwungen, selber zu produzieren, da es wegen der Weltwirtschaftskrise und später wegen des Weltkrieges nicht mehr alles importieren konnte, was es nötig hatte. So baute sich Brasilien bis 1950 eine starke den Import ersetzende Industrie auf. Dennoch meint *Murilo Melo*, der Verfasser des Bestsellers «Das brasilianische Wunder», nach einem Vergleich mit den Vereinigten Staaten, die fast gleich alt und gleich groß sind wie Brasilien: «Wir müssen mit demütigem Mut zugeben, daß wir in dieser Zeit wenig geleistet haben.» «Aber jetzt beginnen wir», fährt er weiter, «das Brasilien von heute hat es eilig ... wir sind gerufen, eine faszinierende und herausfordernde Mission zu erfüllen, nämlich zu sagen, ob wir fähig sind, eine moderne und progressive Gesellschaft aufzubauen.»

Die neuesten Statistiken beweisen, daß Brasilien seine Aufgabe auf industriellem Gebiet durchaus erfüllt.

In den ersten vier Monaten von 1972 hat Brasilien für über eine Milliarde Dollar Waren exportiert, was eine Steigerung von 41,74% ausmacht (gegenüber der gleichen Periode 1971). Dieses Wachstum ist das größte aller Länder der Welt. Darunter haben die Fertigprodukte sogar eine Steigerung von 57,89% erfahren und damit einen neuen Weltrekord erreicht.

Gerade die letzte Zahl, nämlich die Steigerung der exportierten Fertigprodukte, beweist, daß Brasilien endgültig ins Reich der industrialisierten Länder eingetreten ist. Das Land exportierte Autos (u.a. Sportwagen in die Schweiz) für 26 Millionen Dollar, was gar einer Steigerung von 440% (sic) entspricht.

Zu gleicher Zeit, wo in entwickelten Ländern eher eine Krise der Automobilindustrie auftauchte und in den Vereinigten Staaten zum Beispiel der Verkauf von Volkswagen im ersten Halbjahr 1972 um 22% zurückgegangen ist, hat Volkswagen do Brasil seine Verkäufe um 23,3% gesteigert. Dabei kostet der billigste brasilianische Käfer über 10 000 Franken. Allein an Käfern wurden schon weit über eine Million Stück verkauft. Kein Wunder, daß Volkswagen Wolfsburg den Chef von Volkswagen do Brasil nach Wolfsburg gerufen hat und zum Chef des Mutterunternehmens ernannt hat. Aber auch die andern brasilianischen Autofabriken arbeiten gut (u.a. Ford, Dodge, Chevrolet, Mercedes Lastwagen) und haben die Japaner und Italiener angelockt (letzteren wird Argentinien aber zu unsicher), so daß bis 1974 Brasilien jährlich eine Million Fahrzeuge produzieren wird. Die Automobilindustrie ist entwicklungspolitisch insofern interessant, als sie eine starke Zulieferungsindustrie benötigt, also zu den sogenannten «industrialisierenden Industrien» gehört. Teile dieser Zulieferungsindustrie haben ihre Produktion von 1969 bis 1971 um 35% gesteigert und die Gewinne um 220% erhöht.

An zweiter Stelle der Exporte von Fertigprodukten steht der Kaffee, anschließend folgen mechanische Instrumente und Apparate, dann Büchsenfleisch, Textilien und Werkzeugmaschinen, alles in allem also eine hervorragende Diversifikation. Als nächste Etappe nimmt der Finanzminister die Diversifikation der Weltmärkte in Angriff. Zu diesem Zweck hat er bereits Banken in Tokio, New York, Paris und Lissabon errichtet, die den «Einheimischen» helfen sollen, brasilianische Waren zu importieren.

Dieser Fortschritt ist um so markanter, als es keinen westlichen Wirtschaftswissenschaftler gab, der Brasilien diese Leistung zugetraut hätte. Besonders der amerikanische Futurologe *Hermann Kahn* mit seinem gesamten riesigen Mitarbeiterstab des Forschungsinstitutes Hudson hat sich in bezug auf die Entwicklung Brasiliens gewaltig getäuscht, nämlich um 26 Jahre: Was nach seinen Prognosen Brasilien erst in dreißig Jahren erreichen werde, wird das Land mit Sicherheit schon in vier

Jahren erreicht haben (cf. H. Kahn, *The Year 2000*). Aber auch brasilianische Fachleute täuschten sich. *Bresser Pereira*, Professor für Wirtschaftsfragen Brasiliens, Direktor des größten Supermarktes von Lateinamerika und Verfasser mehrerer Bücher, mußte sein Buch «Entwicklung und Krise in Brasilien», das 1968 erschien, bereits zweimal revidieren, weil er in seinen Schlußfolgerungen «excessivamente pessimista» gewesen sei. Wie jede Industrierevolution, so hat auch die brasilianische ihre Schattenseiten. Wir werden darauf im zweiten Teil zurückkommen.

Das Wettrennen um die Infrastruktur

Vor ein paar Jahren noch dauerte die Reise zwischen den Hauptstädten des Nordostens: Recife-João Pessoa-Natal-Fortaleza eine gute Woche. Heute kann man diese Strecke in modernen Autobussen bequem in einem Tag zurücklegen, zu Tarifen, die fünfmal billiger sind als in der Schweiz.

Brasilien scheint keine Opfer zu scheuen, wenn es um den Ausbau des Straßennetzes geht. Ich habe auf den glänzend ausgebauten Straßen zwischen Natal und Fortaleza während insgesamt 2000 km Fahrt gezählt, wieviele Autos uns entgegenkamen: insgesamt nur 120 Fahrzeuge, das heißt auf 100 km gefahrene Strecke nur sechs entgegenkommende Autos. Kaum ein Land auf der Welt baut für so wenige Autos so gute Straßen. Aber nicht nur im Nordosten, auch im Norden werden Straßen gebaut. Das kühnste Projekt ist die Transamazonica, die auf einer Länge von 5500 km durch dichten, 20 bis 60 Meter hohen Dschungel führt und das Land mit Peru und damit der Transandina und Transamericana verbinden soll. Ursprünglich war geplant, Zehntausende von arbeitslosen Nordestinos bei diesem Straßenbau einzusetzen, aber bald zwangen die Gesetze des Urwalds die Planer, die Menschen mit modernsten und schwersten Straßenbaumaschinen zu ersetzen. Denn erstens muß der Straßenbau stoßartig schnell vorangehen, das heißt in den Perioden, da es nicht regnet – das sind etwa zehn Tage pro Monat –, und in dieser Zeit muß das gerodete Stück bereits ein gutes Fundament haben, da sonst der Tropenregen alles, was in den zehn Tagen gearbeitet wurde, wieder wegschwemmt. Zweitens sind die Maschinen immun gegen das viel schwierigere Problem der Einsamkeit und der Malaria.

Trotz dieser Schwierigkeiten wurden bereits über 2000 km Urwald gerodet, und zwar in der Rekordzeit von acht Monaten. Am Unabhängigkeitstag, am 7. September 1972, wird der Präsident das erste Teilstück von 1250 km einweihen. Der Transportminister kündigte bereits an, die restlichen 4000 km werde er am 7. September 1973 einweihen.

Auf dem Gebiet der Elektrifizierung und der Kommunikationsmittel geht die Entwicklung ebenfalls in riesigen Schritten voran. Seit der Erstellung des Kraftwerkes Paulo Alfonso im Nordosten ist diese Region systematisch erschlossen worden, Dorf um Dorf wird an das Stromnetz angeschlossen. Natal zum Beispiel, die Hauptstadt des kleinen und sehr armen Staates Rio Grande do Norte (etwas größer als die Schweiz, aber dreißigmal weniger Pro-Kopf-Einkommen), ist heute die am besten beleuchtete Stadt des Nordostens. Dasselbe gilt für die Telekommunikationsmittel. Nach der Kritik der Tageszeitung «Diario de Natal» hatte die Stadt «das schlechteste Telefon der Welt». Am 7. September dieses Jahres aber wird bereits eine neue Anlage eingeweiht werden. Das Telefonat der Stadt hat geradezu ein Wettrennen der Modernisierung unternommen und in einer Rekordzeit 4000 neue Telefonabonnenten gewonnen. Die neuen Telefonapparate wurden in weniger als zwei Stunden (pro Apparat) angeschlossen: Leitungen im Hause gelegt, Kabel an die Hauptleitung der Straße gelegt und schließlich das Telefon ausprobiert.

Im Gegensatz zu den Straßentransporten sind aber die Strom- und Wasserversorgung sowie die Telefonverbindungen sehr

teuer, etwa dreimal so teuer wie in der Schweiz und fünfmal so teuer wie in Indonesien. Allerdings hat Indonesien auf dem Gebiet des Straßenbaues in 27 Jahren praktisch keine Erweiterung aufgewiesen (außer Djakarta). Man hatte alle Not, die bestehenden Straßen einigermaßen zu unterhalten. Die Elektrifizierung erfuhr eine gewaltige Erhöhung der installierten Kapazität, in riesigen Anlagen, die durchaus vergleichbar sind mit den modernsten Brasiliens. Aber im Gegensatz zu den Brasilianern, die ihre Elektrizität sofort in den Dienst der Industrie und der Dörfer stellen, bleibt in Indonesien ein großer Teil der installierten Kapazität ungebraucht: 1966 machte die ungebrauchte Kapazität 49% aus.

Die Revolution der technischen Ausbildung

Nachdem die Jesuiten während zweier Jahrhunderte ein hervorragendes Schulsystem in Brasilien aufgebaut hatten, brach durch deren plötzliche Vertreibung im Jahre 1759 das Erziehungswesen völlig zusammen. Als das Land 1822 die Unabhängigkeit erhielt und die Erziehung ausbreiten wollte, fanden sich keine Fachleute für die Schulplanung.

Um die Mitte des 19. Jahrhunderts versuchte der Staat zum erstenmal, Handwerkerschulen aufzubauen, aber ohne Erfolg. Ein weiterer Versuch wurde 1911 unternommen, der 1942 in einen systematischen Kurs ausmündete. Aber erst nach der Revolution von 1964 wurde die technische Ausbildung richtig vorangetrieben, etwa zur selben Zeit, als auch in Indonesien die Gewerbeschulen geplant wurden. In den Jahren 1966 bis 1970 hat die brasilianische Regierung ein Netz von über zwanzig technischen Schulen in den Hauptstädten der Staaten errichtet und mit einer Großzügigkeit ausgerüstet, die wieder-

um alle Rekorde schlägt. In einer Studie habe ich die technischen Schulen des Landes mit denen von zwölf andern Ländern Asiens, Afrikas und Europas verglichen. Das Ergebnis war, daß sie hier am ausführlichsten geplant sind. Neben diesen technischen Schulen (sie entsprechen einer Mischung von schweizerischen Handwerkerschulen und Technikum) wurde ein Netz von 220 industriellen Ausbildungszentren errichtet, die zwar kleiner, aber ebenfalls gut ausgerüstet sind. Sie erteilen kürzere Kurse für Personal, das bereits in der Industrie tätig ist. Nicht genug damit, hat das Arbeitsministerium einen weiteren Typ geschaffen, der die letzte Lücke der technischen Ausbildung schließt, nämlich Intensivkurse für die Ausführung spezialisierter und dringlicher Arbeiten.

Schließlich hat das Erziehungsministerium kürzlich durch das Gesetz Nr. 5.692 die gesamte Sekundar- und Mittelschulbildung auf praktische Berufe ausgerichtet (professionalização). Ein für jede Region eigens geschaffenes Zentrum koordiniert und orientiert die Berufsausbildung und sorgt dafür, daß genügend Fachlehrer zu diesem Zweck ausgebildet werden.

Die Berufsausbildung ist um so mehr zu würdigen, als sie keine Diskrimination macht zwischen den armen und reichen Teilstaaten einerseits und zwischen armen und reichen Bürgern andererseits. In weniger starkem Grad kann man das auch von der Infrastruktur und den Wohnbaugenossenschaften sagen, während die Industrie sich vorwiegend auf die reichen Teilstaaten konzentriert und vorläufig nur die reichen Bürger direkt von ihr profitieren können.

Über das Problem der sozio-ökonomischen Ungleichgewichte sowie deren Ursachen und Folgen sprechen wir im folgenden Teil.

Paul Ammann, Natal

DIE FREUDE DES JA IN DER TRAUER DES ENDLICHEN

Zur Phänomenologie der Schuld¹ von Paul Ricœur

Ein Mädchen wird im Wald, nahe einer Wegkreuzung, von einem Mann überfallen und erschlagen. Die böse Tat ist geschehen und sie soll festgehalten werden. Es gibt zwei Möglichkeiten, sie zu rekonstruieren. Einmal den Lokaltermin, den die Kripo veranstaltet: Es geht darum, die Wesensmerkmale der Handlung Schritt für Schritt darzustellen, um so die räumlichen und zeitlichen Umstände und Begründungszusammenhänge ermitteln zu können. Die andere Möglichkeit besteht darin, daß der Täter bei den Gerichtsverhandlungen oder ganz privat vor seinem Anwalt die Tat gesteht. Sein Handeln bricht jetzt aus dem Innern seiner Antriebe, seiner Zwänge, Vorsätze und Entschlüsse heraus. In symbolischer Rede, indirekt und nur auf dem Umweg über das Geständnis, die Tat laste auf ihm, kommt zum Vorschein, daß er einerseits frei, andererseits im Bösen verstrickt und gefangen war.

Das sind zwei unverwechselbare Wiederholungen einer bösen Tat. Sie illustrieren die fundamentale Unterscheidung, auf der das Werk von Paul Ricœur beruht. Der frühe und nicht übersetzte Teil seiner *Philosophie des Willens* ist eine neutrale Wesensbeschreibung der Faktoren, Motive, Vermögen, Bedingungen und Grenzen (I.7) des Handelns. In der Fundamentalontologie des Willentlichen bleibt die Schuld ein Fremdkörper – genau so wie beim Lokaltermin von Schuld überhaupt nicht die Rede war. Die Tatsache, daß die Leidenschaften den Menschen anfallen, daß jeder Täter irgendwie auf das Böse hereinfällt und seiner Faszination nachgibt, bleibt unberücksichtigt.

In der *Phänomenologie der Schuld*, die wir hier vorzustellen haben, wird diese Klammer nun geöffnet. Gleich zu Beginn

formuliert der Autor seine These, auf der die ganze Untersuchung beruht und die ihren Gang bestimmt:

«Der Übergang von der Unschuld zur Schuld ist auch einer empirischen Beschreibung nicht zugänglich, dafür jedoch einer konkreten Mythik. Aber warum eigentlich kann man von den (Leidenschaften), die den Willen befallen, nicht anders sprechen als in der Chiffresprache einer Mythik? Wie soll diese Mythik in der philosophischen Reflexion unterkommen? Wie kann der philosophische Gedankengang wiederaufgenommen werden, nachdem man ihn durch den Mythos unterbrochen hat?» (I.7)

Der Philosoph Ricœur gibt darauf acht, wie über Schuld gesprochen wird. Er entdeckt, daß der Mythos das sprachliche Vehikel ist, auf dem die Schuld, das Böse, die Tragik und die Versöhnung auf uns zukommen. Diese Entdeckung zwingt sein Denken, sich auf den Mythos einzulassen. Das klingt befremdlich, beinahe lächerlich im nachbultmannschen Zeitalter, das von sich behauptet, den Mythos entzaubert und abgesetzt zu haben.

Doch Ricœur nimmt den Mythos beim Wort. Er ist die Rede, die den Menschen vor das Böse stellt. Die Geschichten, so alt und fremd sie sein mögen, versetzen uns in die Situation zwischen dem Bösen und dem Heiligen. Sie erklären uns zwar nichts mehr, aber jeder Mythos behält eine ihm eigentümliche Kraft, nämlich

«das Vermögen, die Bindung des Menschen an das ihm Heilige zu entdecken, zu entschleiern. Wie paradox es auch erscheinen mag: der Mythos, im Kontakt mit der wissenschaftlichen Geschichte entmythologisiert und zur Würde des Symbols erhoben, wird zu einer Dimension des modernen Denkens» (II.11).

Ricœur ist aber nicht nur Mythenforscher oder Religionswissenschaftler. Er ist Begründer einer neuen, nachfreudiani-

¹ P. Ricœur, Die Fehlbarkeit des Menschen, Bd. I; Symbolik des Bösen, Bd. II. Verlag Alber, Freiburg 1971.

schen Ethik. Er kann es sich nicht leisten, das Problem des Bösen einfach unter den Tisch zu wischen. Die freudsche Analyse hat ein bis auf den Grund entillusioniertes Ich zurückgelassen. Kein Denker kann das mehr übersehen oder außer acht lassen. Ricœur will dieses Ich auf den Stand einer ethischen Vision bringen. Die Phänomenologie des Bösen ist die breit angelegte Vorbereitung auf die später erfolgte große Auseinandersetzung Ricœurs mit Freud.

Es gibt noch eine andere denkerische Grenze, hinter die Ricœur nicht mehr zurückgehen kann. Sie ist von der gegenwärtigen strukturalen Mythenforschung gesteckt. Die Mythen sind das sprachliche Feld, auf dem die ältesten Erfahrungen mit dem Bösen zum Austrag kommen. Aber es geht nicht mehr an, die im Mythos verhandelte und erzählte Schuldfrage auf den archaischen, grüblerischen und rohen Zustand des Menschengeschlechts abzuwälzen. Nach wie vor steht die Frage auf der Tagesordnung, wie denn das Böse in die Welt gekommen sei – und was diese Frage in einer modernen Anthropologie zu bedeuten habe.

Ricœur verschafft sich Antwort auf dem Weg über den Mythos und das Symbol. Er trifft dabei freilich eine sehr einleuchtende und bezeichnende Wahl:

«Unser Beitrag zum Problem (des Mythos) wird streng begrenzt sein auf die Mythen, die vom Anfang und vom Ende des Bösen sprechen ... Denn weil das Böse in ausgezeichneter Weise die kritische Erfahrung des Heiligen ist, gibt das drohende Zerreißen dieser Bindung des Menschen an sein Heiliges aufs eindringlichste zu verspüren, wie der Mensch von den Gewalten dieses Heiligen abhängt» (II.12).

Symbol gegen absolutes Wissen

Ricœurs Werk liegt nicht nur auf den Koordinaten der Psychoanalyse, der Mythenforschung und der modernen Hermeneutik. Es ist gekennzeichnet durch eine kraftvolle und originale Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition. Am großen Thema der Phänomenologie des Bösen und des Heiligen läßt sich das verdeutlichen.

Die konkrete Mythik vom Anfang und Ende des Bösen ist eine Herausforderung an das absolute Wissen. Hegels Phänomenologie des Geistes war der Versuch, durch die reine Reflexion einen absoluten Sinn zu erzeugen. Die philosophische Wiederholung der Mythologie des Bösen stellt nun diesen Anspruch der Vernunft, das Absolute mit eigenen Mitteln zum Entwurf zu bringen, radikal in Frage. Mit dem Symbol hebt Ricœur das absolute Wissen aus den Angeln:

«Das Symbol spricht letztlich zu uns als Index der Situation des Menschen im Sein, darin er sich bewegt, darin er existierend und wollend ist. Sonach wäre es die Aufgabe des vom Symbol geleiteten Philosophen, das Zaubergeräusch des Selbstbewußtseins zu zerreißen, das Privileg der Reflexion zu stürzen ... Alle Symbole der Schuld – Abweichung, Irrung, Gefangenschaft –, alle Mythen – Chaos, Verblendung, Fall – sagen die Situation des Seins des Menschen im Sein der Welt; die Aufgabe ist dann, von den Symbolen ausgehend, existentielle Begriffe auszuarbeiten, das heißt nicht nur Strukturen der Reflexion, sondern auch Strukturen der Existenz, insofern die Existenz das Sein des Menschen ist» (II.405f.).

Die Phänomenologie des Heiligen ist also nicht die Verlängerung einer Phänomenologie des Geistes. Diese scheiterte mit ihrem Anspruch, den Aufschwung ins Unendliche mit eigenen Mitteln zu vollenden. Der Grund dieses Scheiterns ist das Böse. Ricœurs Werk wiederholt, in sympathisierendem und imaginativem Denken, die Geschichte dieses Scheiterns. Im Zentrum steht der Adamsmythos. Er beherrscht die Dynamik der Mythenzyklen, die von Ricœurs Hermeneutik zwischen Adamsmythos, Theogonie und Verbannung der Seele hervorgerufen wird.

Man kann sich nun fragen, ob eine Philosophie überhaupt mit sich zurechtkomme, die durchwegs von den Symbolen belehrt ist, die sich entlang der mythischen Themen entfaltet und *zugleich* den Anspruch erhebt, durch und durch rational zu sein.

Auch Ricœur stellt sich selbst diese Frage und muß sie vorläufig noch offen lassen. Entscheidend jedoch ist, daß das Werk uns zeigt, an welchem Ort sich diese Philosophie überhaupt aufhält und an welchem zentralen Punkt der menschlichen Existenz sie verweilt. Der Mythos ist der Ort, an dem das Rätsel des bösen Willens aufgegeben ist, und Ricœur versucht, dieses Rätsel zu entschlüsseln. Der böse Wille als *servum arbitrium*, als gefesselter Wille, ist kein Prinzip, sondern ein durchaus undenkbarer Begriff. Ein böser Wille ist nichts anderes als sein eigenes Gefängnis und seine eigene Qual. Aber – und das ist die Entdeckung Ricœurs – er bedient sich einer besonders verschlüsselten Redensart, nämlich des Geständnisses, um zu sagen, worum es ihm geht. Geständnisse aber werden in Form von symbolischer Rede abgelegt. Es ist die Aufgabe des imaginativen und sympathisierenden Nachdenkens, diese Symbole zu deuten. Makel, Sünde und Schuld sind die drei Grundsymbole, die hinter den Mythenerzählungen liegen. Mit Hilfe einer kritischen Symbolik ist es möglich, die konkrete Mythik des Bösen zu rekonstruieren. Diese Mythologie hat nicht etwa nur historischen Wert, sie bereitet vielmehr die Selbsterkenntnis des Menschen vor:

«Die Eigentümlichkeit der Bekenntnissprache erschien nämlich mehr und mehr als eines der merkwürdigsten Rätsel des Selbstbewußtseins: wie wenn der Mensch zu seiner eigenen Tiefe nur auf dem königlichen Weg der Analogie gelangte und wie wenn das Selbstbewußtsein sich nur im Rätsel auszudrücken vermöchte und einer Hermeneutik grund- und nicht zuzätzlich bedürfte» (I.8).

Die Schuld und das Gewissen

Der Stachel des Bösen und die Last der Schuld, das Nichts der Sünde und ihre Knechtschaft halten somit das ganze Werk in Schwung. Es ist eine Anthropologie, also eine Lehre vom Menschen, die gegenüber den herkömmlichen Darstellungen des sogenannten Menschenbildes eine ganz besondere Note hat. Sie ist nämlich unter dem Diktat einer Ethik geschrieben. Unter der ethischen Vision versteht Ricœur

«das Bemühen, die Freiheit und das Böse immer enger wechselseitig zu erklären. Die Größe der ethischen Weltanschauung ist, in dieser Richtung so weit wie möglich zu gehen» (I.11).

Parallel zur Mythik des Bösen verläuft also stets die Reflexion über die Freiheit, über Innerlichkeit und Verantwortung. Das Schuldbewußtsein erweist sich in dieser Perspektive als die verinnerlichte, dem Subjekt anheimfallende Form des Bösen:

«Das letzte Wort einer Reflexion über das Schuldgefühl ist dies: Die Ausbildung des Schuldgefühls bezeichnet den Eintritt des Menschen in den Zirkel der Verdammnis; der Sinn dieser Verdammnis geht erst nachträglich dem «gerechtfertigten» Gewissen auf; diesem Gewissen ist es gegeben, seine in der Vergangenheit liegende Verdammung als Erziehung zu verstehen; aber dem Gewissen, das noch im Gewahren des Gesetzes steht, ist sein eigentlicher Sinn unbekannt» (II.173).

Das Schuldgefühl läßt sich also nicht einfach auf die Verworfenheit der Affekte, auf Entfremdung durch Herrschaft oder auf die Tabuvorschriften der archaischen Sippenhaft zurückführen. Genau so wenig wie «ein Lustprinzip und ein Wahnprinzip zusammen noch keine Leidenschaft ergeben» (I.169). Das Bewußtsein, schuldig zu sein, leistet nämlich etwas durchaus Positives, nämlich die Beförderung des Bewußtseins zum Gewissen (II.121).

Man muß sich freilich hüten, die Schuld als eine eindeutige Kategorie zu brauchen. Wer immer von eigener Schuld spricht oder gar einem andern Schuld anlastet, hat es mit einem äußerst differenzierten Begriff zu tun. Ricœur faltet ihn in drei Hauptmomente aus: in die Individualisierung des Vergehens im strafrechtlichen Sinn, ins feine Gewissen des Skrupels und schließlich in die Hölle der Verdammnis (II.122). Wie frei ein Geständnis auch sein mag, es ist immer auf die eine oder andere Seite hin gefesselt und deshalb erscheint es stets gebro-

chen. Denn entweder mündet es in die Tragik, in das Unausweichliche der Verschuldung. Der Typus dieses Schuldgefühls ist die Theogonie. Sie verlegt den Ursprung des Bösen in die Göttergeschichte zurück. Die äußerste Spitze dieser mythischen Auffassung ist die Theologie des Krieges, wie sie die Babylonier entwickelt haben und von der wir auch im 20. Jahrhundert noch nicht losgekommen zu sein scheinen.

Die andere Form von Geständnis der Schuld geht in Richtung einer Rationalisierung. Es gibt eine ganz bestimmte Theologie, die mit allen Mitteln einer scheinbaren Vernünftigkeit versucht, das Verhältnis von Freiheit und Bosheit in theologischen Sätzen, das heißt in ein Dogma, aufzurechnen. Diese Theologie ist die Erbsündetheologie. Ricœur sagt dazu:

«Es ist falsch, den Adamsmythos als den Schlußstein des jüdisch-christlichen Gebäudes aufzufassen ... Es kann nie genug vom Schaden gesprochen werden, der in so vielen christlichen Jahrhunderten den Seelen angetan wurde, zuerst durch die wörtliche Interpretation der Adamsgeschichte, dann durch die Vermengung dieses wie ein historischer Bericht behandelten Mythos mit der späteren, und zwar vor allem mit der augustinischen Spekulation über die Erbsünde; mit der Zumutung an die Gläubigen, diesen mythisch-spekulativen Block zu bekennen und ihn als eine selbstgenügsame Erklärung hinzunehmen, haben die Theologen ungebührlicherweise ein *sacrificium intellectus* (eine Art Selbstverbrennung) gerade da gefordert, wo es galt, die Gläubigen zu einer durch Symbolik vertieften Einsicht in ihre gegenwärtige Verfassung zu erwecken» (II.272 f.).

Der Mensch steht zwischen Gut und Bösem, dem Heiligen und dem Verletzten, zwischen Unschuld und Schuld, zwischen Versuchung und Freiheit. Diese Verfassung des Menschen ist zerbrechlich, zweideutig und doppelseitig. Die Rechnung zwischen Freiheit und Bosheit geht nicht auf, aber sie wird vom Mythos präsentiert. Ricœur zeigt, daß die Rede des Mythos aufgeschlüsselt, artikuliert und klassifiziert werden kann. Dies geschieht mit Hilfe des Symbols.

Der Mensch als Ja und Nein

Der *Symbolik des Bösen*, dem Band II der *Phänomenologie der Schuld*, ist der Band I mit dem Titel *Die Fehlbarkeit des Menschen* vorangestellt. Er gibt einen Aufriß der philosophischen Anthropologie in ethischer Vision. Die zentrale Frage, auf die eine ethische verfaßte Lehre vom Menschen antworten muß, lautet: Wie ist es denn überhaupt möglich, daß es zu einer bösen Tat kommen kann?

Die Philosophie begnügt sich nicht mit Tatsachen – schon gar nicht damit, daß es Böses gibt. Wie war es denn möglich, daß das Böse in die Welt kommen konnte? Diese Frage trifft die Lehre vom Menschen an ihrem Kern: Sie fragt nämlich so weit wie nur möglich in die menschliche Realität zurück, um aufzudecken, wie diese selber das Einfallstor des Bösen ist:

«Um diese Frage zu beantworten, gibt der Band I den Aufriß einer philosophischen Anthropologie; die Studie kreist um das Thema der Fehlbarkeit, das heißt der konstitutionellen Schwäche, die das Böse erst möglich macht» (I. 8f.).

Die ethische Vision gibt wiederum den entscheidenden Einsatz. Sie gibt zu erkennen, daß die Freiheit und das Böse zwei Seiten ein und derselben Münze sind. Der Mensch *ist* diese zwei Seiten; das Zwischenwesen von Ja und Nein, von Rein und Unrein, von Unschuld und Schuld. Kann die Philosophie diese Zwischenstellung auf den Begriff bringen? Ricœur definiert:

«Ich denke den Menschen nicht geradehin, sondern ich denke ihn durch die Zusammensetzung, als das *Mixtum* der Urbejahung und der existenzialen Verneinung. Der Mensch, das ist die Freude des Ja in der Trauer des Endlichen» (I.182).

Die Freude des Ja ist eine Frucht der Freiheit. Einer Freiheit, die so frei ist, daß sie sich auch noch das Böse anzulasten vermag. Ein freies Geständnis ist jedoch mehr als die bekümmerte Betrachtung über das eigene Scheitern; es bringt die Gewiß-

heit einer möglichen Erneuerung und Versöhnung mit sich. Deshalb dringt in der Freude des Ja – auch zum schon begangenen Bösen – ein ungewöhnlich sinn geladenes Selbstverständnis durch. Es ist freilich von der Trauer des Endlichen begleitet. Denn der Bruch, den jeder Erkenntnisakt mit sich bringt, und der Konflikt, den jede Wahl heraufbeschwört, ist der menschlichen Verfassung eigen. In ethischer Vision und mit moralischen Begriffen ausgedrückt heißt das: Das Böse ist das Nicht-zu-Rechtfertigende (I.15). Es ist und war immer schon da. Die Freiheit aber genügt sich selbst. Das Böse ist eine Art absoluter Grenze – und dennoch vermag es aus dem Menschen nichts anderes zu machen als einen Menschen: er bleibt frei – zum Bösen! Wenn der Mensch abirrt, sich verfehlt, entgleist, dann kommt er «von etwas herunter», nämlich von einer uranfänglichen Freiheit: Er tastet sich selbst an, legt Hand an an seine eigene Freiheit. Aber durch alle Verfehlung hindurch, über alle Bosheit hinweg eröffnet sich im Geständnis eine Verfassung, die aller Bosheit vorausliegt. Doch wie heißt der Begriff, der diese Zwischenstellung, dieses Hin und Her als Möglichkeit des Fehlen-Könnens genau anzeigt?

Ricœur behauptet, die reine Reflexion biete einen Begriff an, der einen Teilaspekt der menschlichen Realität und zugleich ihren Gesamtcharakter erfasse; einen Begriff, der zudem deutlich mache, daß dieser Gesamtcharakter darin bestehe, der Mensch sei in sich selbst und mit sich selbst geteilt, ein heimlicher Riß spalte ihn mit sich selbst und er sei der gelebte und verinnerlichte Konflikt. Das ist nun freilich eine alte, fast banal klingende Wahrheit. Ricœurs originaler Beitrag besteht darin, diesen Begriff zu seiner Arbeitshypothese zu machen. Der Begriff heißt die *Fehlbarkeit* oder *Hinfälligkeit*, und Ricœur macht ihn zum Gegenstand der philosophischen Reflexion. Im Durchgang durch die Analyse des Denkens, des Wollens und des Fühlens wird dann gezeigt, was der Begriff Fehlbarkeit hergibt, nämlich:

«... der Zwist, den der Mensch lebt und leidet, gelangt in die Wahrheit logischer Rede erst am Ausgang einer konkreten Dialektik, welche die zerbrechliche Synthesis des Menschen als das Werden einer Gegensetzung erscheinen läßt: der Gegensetzung von Urbejahung und existenzialer Differenz» (I.183).

Auf dieser Disproportion des Denkens und auf der Zerbrechlichkeit des Fühlens beruht die philosophische Anthropologie in ethischer Vision. Die reine Reflexion bringt kein «reines», sauberes, harmonisches Menschenbild hervor. Vielmehr zeigt sie, daß die menschliche Realität selbst das Einfallstor für das Böse ist. Das Problem des Bösen kann also gar nicht anders angegangen werden als durch die «enge Pforte der menschlichen Realität» (I.12). Das ist wiederum nicht so zu verstehen, als wäre der Mensch von Anfang an und von der Wurzel her böse und gänzlich verblendet und verdorben. Denn wäre er sich selbst das Prinzip des Bösen, dann könnte er gar nicht anders als nur böse handeln.

«Die Entscheidung, in das Problem des Bösen durch die enge Pforte der menschlichen Realität einzutreten, besagt also nur die Wahl eines Bezugspunktes: Selbst wenn das Böse von einem andern Herd auf den Menschen zukäme und ihn ansteckte, wäre uns dieser andere Herd nur zugänglich durch seine Beziehung zu uns, nur durch diesen Zustand von Versuchung, Verirrung, Verblendung, davon wir *affiziert* sind; die Menschennatur des Menschen ist jedenfalls der Erscheinungsraum des Bösen» (I.12).

Das Böse geht aus der Urschwäche des beschränkten Wesens Mensch hervor; er gleitet unmerklich irgendwo hinab und biegt auf dunklen Wegen von der Unschuld ein in die Schuld. Warum und wann etwas Böses dann aber tatsächlich entspringt und in welchen Formen es konkret hervorgeht und sich zeigt, das steht auf einem andern Blatt. Hiefür gibt es keine rationale, logisch stringente Ableitung. Das Böse ist gesetzt. Weil es gesetzt wird, und erst nachdem es gesetzt wurde, kann darüber geredet werden. Doch dann ist es schon so weit. Dem Menschen, durch den das Böse erscheint, bleibt dann nur noch das

Geständnis. Damit sind wir aber wieder bei jener Sprachform, die paradox ist, die das Rätsel des menschlichen Selbstbewußtseins darstellt. Ricœur löst es auf in einer Symbolik des Bösen.

Wie tief und wie weit zurück eine Archäologie des Bewußtseins auch gehen mag, wie schwer der Mensch auch immer angelastet werden mag und wie weit der Vorhang seiner Illusionen, seiner libidinösen Verwechslungen auch aufgerissen werden kann, das Böse vermag den Menschen nie ganz zu korrumpieren. Es ist mit dem Guten und Heiligen symmetrisch. Freilich macht Ricœurs Werk deutlich, daß die Harmonie von Sein und Sollen, wie sie etwa ein *Thomas von Aquin* lehrte, nicht mehr der Horizont ist, auf dem die Problematik einer modernen Anthropologie verhandelt werden kann. Der Schuldbegriff, der sich

am bloßen Fehlen des Guten, das die Kreatur haben sollte, orientiert, greift zu kurz. Der Mensch selbst ist die dynamische Symmetrie von Disproportion und Mischung. Sie wird von Ricœur in einer von den Symbolen ausgehenden Philosophie auf ihren Sinn hin befragt. Am Symbol wird deutlich, was der Mensch eigentlich denkt und will, was der Sinn des Existierens ist. Sinnvoll ist es jedenfalls, so weit als möglich zurückzugehen in die Anfänge, um von dort her die Hinweise zu empfangen, wie weit der Mensch von einem Letzten, einem Eschaton, einer Verheißung schon erreicht ist, bevor er zu sich selbst gekommen ist, um seine Endlichkeit zu erfahren. Der Mensch ist eben die Freude des Ja in der Trauer des Endlichen.

Gonsalv Mainberger, Zürich

MUSS DIE REFORM AM KIRCHENRECHT SCHEITERN?

Die derzeitige Periode der Beruhigung¹ weist schon verschiedene Symptome auf, die eigentlich recht beunruhigend wirken müßten. Einige von ihnen seien kurz skizziert:

► Eine von modernen Fragestellungen überforderte, ja vielleicht seit langem denkentwöhnte Schultheologie sucht ihre letzte Daseinsberechtigung in einem harten Kern des «Unaufgebaren» zu finden. Ihre Suche kann sich darin äußern, daß eine Überorthodoxie angepriesen und gleichzeitig versucht wird, das bei vielen Kirchengliedern nie ganz überwundene Potential an Angst vor Unglaube, Häresie und Schisma zu mobilisieren. Der Rechtsordnung wird dabei gerne – und das scheint eine geradezu tödliche Gefahr für das Kirchenrecht zu werden – der Charakter eines uneinnehmbaren Bollwerkes zugeschrieben, obwohl sie trotz aller Sehnsüchte gerade das nicht sein kann. Ein solchermaßen angeschärfte Anspruch an das kirchliche Recht wird dieses einfach überfordern, zumal er viele Strukturen zementieren will, welche kaum etwas anderes als institutionalisierte Verlegenheitslösungen früherer Zeiten darstellen.

► Der an sich berechtigte und erforderliche Ruf nach neuer «Radikalität» des Glaubens oder der Mitmenschlichkeit (die Begriffe sind hier austauschbar) übertönt sehr schnell die viel zaghafter geäußerte Überlegung, ob denn nicht auch rechtliche Formen – und welche – als Basis eines solchen Engagements für die Kirche vorstellbar seien.

► Der gegenwärtig spürbare Trend zur Meditation läßt bei vielen wieder die Meinung aufkommen, kirchenrechtlich verbindliche Festlegungen seien eben doch nur dritt-rangig oder ganz überflüssig, weil sie sich störend zwischen den Menschen und seinen Gott drängen. So muß es bei halb fertigen Lösungen bleiben, wenn reformerische Ansätze erklärtermaßen «niederbetet» werden sollen.

Das Kirchenrecht und sein Anliegen wird jedenfalls durch diese sich abzeichnenden Fehlhaltungen gleichermaßen zwischen zwei Mahlsteinen zerrieben: Einerseits beginnt sich eine Auffassung durchzusetzen, welche an die schon überwunden geglaubte These von der «Liebeskirche» erinnert, andererseits begünstigt gerade die Glaubensschwäche starke juristische Strukturen. Beide Interpretationen, Kirchenrecht als letzte Machtbastion der Orthodoxie bzw. als *quantité négligeable* in der heilen Welt einer Spiritualität, müssen letztlich jedes Recht ad absurdum führen. Eine Beruhigung mag sich abzeichnen, Ruhe aber stellt sich so nicht ein.

Ungeklärte Probleme

Das wird durch eine recht einfache Überlegung klar: Es gibt noch viel zu viele ungeklärte Probleme in der Kirche und

ihrem Recht, als daß man schon einen Zustand erreichter Ruhe feiern dürfte. Wiederum seien nur einige Beispiele genannt, welche schlagartig die wirkliche Situation der sogenannten «Konsolidierungsphase» erhellen und unsere Auffassung unterstreichen, am Typ der vom CIC vor über fünfzig Jahren gezeichneten Gesellschaft habe sich nicht gerade etwas Wesentliches geändert.

1. Im *Verfassungsrecht* moderner Staaten versteht man unter «Gewaltenunterscheidung» die Teilung der Herrschaftsgewalt innerhalb eines Staates in mehrere, wenn auch wieder in sich zusammengefaßte Gewalten. Auf verschiedene staatsrechtlich gleichgeordnete wie einander zugeordnete Gewaltenträger im gleichen Staatsgebilde ist die eine, vom souveränen Volk ausgehende Gewalt verteilt, um jeder Hypertrophie oder Willkür von Einzelgewalt in einem das Gleichgewicht stabilisierenden Kontrollsystem wirksam begegnen zu können. Das kirchliche Recht nun geht davon aus, daß Christus seiner Kirche zur Erfüllung ihrer Sendung eine besondere Leitungsbefugnis verliehen hat. Die nähere Ausformung dieser Gewalt, die man mit einem weniger umstrittenen Ausdruck auch «Dienstvollmacht» nennen könnte, stößt jedoch zunehmend auf Schwierigkeiten. Schon daß das erwähnte staatsrechtliche Muster von Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung zur Erklärung innerkirchlicher Verhältnisse und Vorgänge benutzt wird, macht die Frage nach Einheit und Unterscheidung der Kirchengewalt in der Praxis nicht gerade leichter. Zudem bleibt die Grundfrage, die sich der dem CIC zugrundeliegenden Theologie noch kaum in dieser Schärfe gestellt haben dürfte, nach wie vor die, ob Vollmacht in der Kirche als eine von Gott, nicht aber vom Volk ausgehende Gewalt nun auch schon in sich so unteilbar mit einem Kirchenamt verbunden sein müsse, daß der (menschlich immer mehr überforderte) Amtsträger im eigentlichen letztentscheidende legislative, exekutive und richterliche Instanz bleibe und somit jeglicher wirksamer Kontrolle seitens gleichgeordneter Funktionsträger entzogen sei. Eine Neuordnung kirchlicher Vollmachtausübung müßte sich doch wohl mehr als bisher um eine theologisch saubere Vorklärung der Frage nach der Gewaltenunterscheidung bemühen und könnte erst danach Einzelregelungen treffen.

2. Die Frage nach der rechtlichen Ausgestaltung des *geistlichen Amtes* der Zukunft bleibt von ähnlichen Unklarheiten überschattet. Der CIC hatte einen gesetzlich fixierten Standardtyp des «Klerus» vorgestellt: der im tridentinischen Seminar formte (cc. 972, 976 § 3, 1352–1354, 1363–1371), mit Rechten und Pflichten einheitlich ausgestattete (cc. 118–144), hauptberuflich tätige Amtsträger, der sich zu einem nach göttlichem Recht von den Laien abgegrenzten Stand zählt (cc. 107, 108 § 3, 948). Der Befund ist also recht eindeutig: Der Klerus ist gleichsam als eine rechtlich gegen die Welt abgesicherte

¹ Erster Teil siehe Nr. 15/16, S. 185 f.

(cc. 120f.) und streng nach innen disziplinierte (cc. 127, 130, 132f., 135f., 138–142) Elitetruppe konzipiert. Um eben dieses exklusive Rechtsmodell geht es aber in der heutigen Auseinandersetzung. Vorschläge zu einer Neugestaltung des geistlichen Amtes, welche eine grundsätzliche Offenheit für alle sich anbietenden Charismen bei gleichzeitiger Sorge um einen angemessenen Schutz für die auf Grund ihrer natürlichen Unterlegenheit benachteiligten Gaben (wie etwa diejenige der Ehelosigkeit), eine Rahmengesetzgebung mit genügend Raum für partikuläre Entwicklungen und experimentelle Weiterformungen sind juristisch gesehen nach wie vor unaufgearbeitet. Im Gegenteil, der Eindruck verstärkt sich auch hier, als solle der traditionelle Amtstyp unter allen Umständen, nicht zuletzt mit den Mitteln eines geistlichen Zwangsrechtes, aufrechterhalten werden.

3. Auf dem wichtigen Gebiet dessen, was man mit «*menschlicher Sexualität*» umschreiben kann, weist die nachkonziliare Gesetzgebung genau in dieselbe Richtung wie das Rechtsbuch von 1917. Die vorherrschende Tendenz läßt sich in etwa ablesen am Dekret über die Laisierung: Weitschweifig ist noch im Jahre 1969 die Rede von Verfehlungen gegen das Zölibatsgesetz; die Rückversetzung in den Laienstand trifft in der Praxis vor allem, wenn nicht ausschließlich, heiratswillige Priester; auf die entsprechenden Sanktionen gegen Geistliche, die sich außerhalb des Sextums etwas zuschulden kommen ließen (wie etwa finanzielle Unstimmigkeiten, berufliche Trägheit, seelsorgerliche Unbeweglichkeit, subtile Formen moderner Simonie, Ämterhäufung nach Art eines Managers), wartet man vergebens.

4. Das Verhältnis der Kirche zum Staat bzw. zur jeweiligen Gesellschaftsform wird auf weiteste Strecken hin vom kirchlichen Recht geprägt. Nun ergibt sich heute jedoch die bedenkenswerte Situation, daß große Teile des CIC mittelalterlich-feudalistische bis barock-absolutistische Züge aufweisen, während die meisten Christen im Kapitalismus leben.² Andererseits sind wichtige Teile der kirchlichen Organisations- und Finanzstruktur kapitalistisch ausgerichtet, obwohl auf der welthistorischen Tagesordnung als nächstfolgende Gesellschaftsformation der Sozialismus steht. Die daraus resultierenden Folgerungen für das gegenwärtige Rechtssystem sind zwar noch nicht abzusehen, doch wäre ein Verharrenwollen in der gesellschaftlich überholten Restwelt des CIC von noch größerer Tragweite – und das durchaus zum Schaden für die Kirche und ihr Recht.

Wie sich das kanonische Recht in der Übergangszeit einrichten soll, ist ebenfalls noch ziemlich ungeklärt. Privilegien des mittelalterlichen Ständestaates fallen, und Konkordatspositionen werden von innen her ausgehöhlt. Könnte man aber nicht doch schon versuchen, einen von Land zu Land verschiedenen gangbaren Weg zu finden, um nicht völlig von der von außen aufgedrängten Entwicklung überrascht zu werden? In diesem Zusammenhang sei für die Verhältnisse speziell in der Bundesrepublik an das noch offene Problem einer Neuorientierung in der Kirchensteuerfrage erinnert.³

5. Auch das kirchliche *Strafrecht* stellt verschiedene Probleme. Hatte noch der CIC von der Konzeption ausgehen dürfen, daß ein festgefügtes Gebäude von Glaube und Disziplin mit aller Schärfe gegen isolierbare Abweichler zu verteidigen sei, um die traditionelle Ordnung aufrechterhalten zu können, so stellt man heute zunehmend fest, daß die bisher geübten und in Jahrhunderten eingeschliffenen Methoden der Konfliktbewältigung keine wirkliche Abhilfe mehr schaffen, sondern alte wie neue Auseinandersetzungen eher noch verschär-

fen.⁴ Der eigentliche Grund für diese Entwicklung, welche das Strafrecht mehr und mehr auszehren muß, liegt wohl darin, daß das frühere Ordnungsdenken von der Vorstellung ausging, der «normale» Zustand einer Gesellschaft sei der einer Integration, welche jedem einzelnen, jeder Gruppe und jeder Institution ihren Platz und ihre Aufgabe im ganzen zuwies. Konflikte durften in diesem System dann nur als Störung empfunden werden und waren damit von vornherein negativ zu bewerten. Eine als Uniformität mißverständene Einheit konnte also dazu dienen, Konflikte kurzerhand als Spaltpilze zu interpretieren und sich damit auch von einer Sachdiskussion für dispensiert zu halten.

Surrogatlösungen

Gegenüber diesen wenigen Beispielen, die beliebig erweitert werden könnten, kann man nun versucht sein, auf die verschiedenen Ansätze einer konkreten Revision kirchenrechtlicher Strukturen zu verweisen. Denn, so ist zu hören, es sei doch allerhand geschehen, so daß man sich eine Ruhepause der Reform redlich verdient habe. Untersucht man diesen Einwand gründlich genug auf seine Stichhaltigkeit, so kann man nicht leugnen, daß vieles revidiert wurde, allerdings auch nicht übersehen, daß so gut wie nicht reformiert worden ist. Soll hier auch das vernichtende Wort von den «Alibireformen» vermieden werden, so kann man doch ruhigen Gewissens vom *Dauerangebot kirchenrechtlicher Surrogatlösungen* sprechen. Beispiele solcher Halbmodelle und Verlegenheitslösungen sind etwa:

▷ Die Neuregelung des Mischehendispenswesens aus dem Jahre 1970.⁵ Die grundsätzliche Trennung der ehewilligen Partner durch das Ehehindernis der «mixta religio» und die kanonische Formpflicht bleiben bestehen; spürbare Erleichterungen ergeben sich lediglich im Dispensverfahren. Unter den gegebenen Umständen kann man sich schon über eine solche Revision freuen, eine theologisch befriedigende Lösung stellt diese aber kaum dar.

▷ Die Änderung von 1971 im kirchlichen Eheprozeßverfahren.⁶ Auch hier sind nur Verfahrenserleichterungen gewährt worden, während die Grundsatzfrage nach der prinzipiellen Anwendbarkeit eines prozessualen Systems auf innersakramentales Geschehen nicht angegangen wird.

▷ Das Dekret zur Laisierung von Priestern (1969), welches sich an keiner Stelle mit der theologischen Legitimationsbasis der kirchenrechtlichen Praxis, durch einen Rechtsakt die durch eine sakramentale Weihe Berufenen wieder aus ihrer konkreten Berufung zu entlassen, auseinandersetzt.

▷ Die Neuregelung des päpstlichen Gesandtschaftswesens aus dem Jahre 1969,⁷ die kaum Rücksicht nimmt auf die theologische Weiterentwicklung der Lehre von den Ortskirchen. Hier ist – im Gegensatz zum vorherigen Fall – schon vom Konzil eine gewisse theologische Vorarbeit geleistet worden, aber die kirchenrechtlichen Konsequenzen lassen sie außer acht: auch das bedeutet keine Empfehlung für das «nachkonziliare» Recht.

▷ Die Einführung von sogenannten Bischofsvikaren anstelle von Bischöfen, welche den territorial entsprechend reduzierten Ortskirchen vorstehen müßten; das Angebot von Gemeindeleitern und Pastoralassistenten anstelle von Priestern, die auch der Eucharistiefieier im Vollsinn vorstehen könnten; die Einrichtung einer Vielzahl von Räten und synodalen Organen, welche jedoch insgesamt an ihrer Beschlußfähigkeit kranken, weil die theologische Frage nach dem spezifischen Wesen der kirchlichen Dienstvollmacht und ihrer Weitergabe nicht geklärt worden ist.

▷ Das wohlüberlegte Beibehalten wie das Ausbauen des gegenwärtigen Systems von unzähligen Dispensen,⁸ eine fragwürdige Lösung schon zu

⁴ I. Hermann, Konflikte und Konfliktlösungen in der Kirche, in: Concilium 8 (1972), 207f.

⁵ Motuproprio «Matrimonia mixta» Pauls VI. vom 31. März 1970, in: AAS 62 (1970), 257–263.

⁶ Motuproprio «Causas matrimoniales» Pauls VI. vom 28. März 1971, in: AAS 63 (1971), 441–446.

⁷ Motuproprio «Sollicitudo» Pauls VI. vom 24. Juni 1969, in: AAS 61 (1969), 473–484.

⁸ Vgl. etwa das Motuproprio «Pastorale munus» Pauls VI. vom 30. November 1963, in: AAS 56 (1964), 5–12, sowie das Motuproprio «De episcoporum muneribus» Pauls VI. vom 15. Juni 1966, in: AAS 58 (1966), 467–472.

² Vgl. auch zum folgenden: G. Nanning, Der Zustand der römisch-katholischen Kirche. Eine Enquête unter Christen, in: Wort und Wahrheit 27 (1972), 182.

³ Vgl. H. Herrmann, Kirchensteuer als Mandat? Eine Anfrage an Staat und Kirche, in: Stimmen der Zeit 97 (1972), 58–60.

Zeiten des Konzils, welche auf sanfte Art abgestufte Abhängigkeiten in der Kirche schafft, statt zunächst einmal an die Wurzel des Übels zu gehen: die vielen überflüssigen Gesetze und Anordnungen, von denen niemand mehr zu dispensieren brauchte, wenn es sie nicht mehr gäbe.

In der skizzierten Situation, die voll von unausgereiften und verzögerten Problemen, wenn nicht gar von verweigerten Fragestellungen ist, von einer «Phase der Beruhigung» sprechen zu wollen, erscheint nachgerade unverantwortlich. Die Rede vom «Sicherungsrecht» müßte eigentlich vor so viel theologischer und juristischer Ungesicherheit verstummen. Was aber bietet sich noch an?

Vom Risiko einer Neuorientierung

Ohne den geringsten Anspruch auf Vollständigkeit oder auch nur auf eine gewisse Patentrezeptur erheben zu wollen – ein solches Vorhaben wäre zum gegenwärtigen Zeitpunkt Ausdruck schierer Vermessenheit –, sei hier nur ein einziger Vorschlag zur Neuorientierung des nachkonziliaren Kirchenrechtes gemacht, der freilich in der Praxis weitreichende Konsequenzen mit sich bringt und schon deswegen vom Risiko des Mißverständnisses und des Scheiterns überschattet bleiben muß.

Gleichwohl sind wir der Ansicht, daß kirchenrechtliche Regelungen lediglich einen Übergangscharakter haben können, und daß es an der Zeit wäre, diese Tatsache mit allen ihren Folgerungen prinzipiell anzuerkennen. Theoretisch mag dies zwar so mancher zugestehen, in der Praxis aber sind kirchenamtliche Erlasse noch immer von einem Flair umgeben, als seien sie von zeitloser Gültigkeit und auf Ewigkeit hin konzipiert. Durch die praktizierte Einsicht in die Vorläufigkeit aller juristischen Regelungen (auch diejenigen sind nicht ausgenommen, welche eine lange Tradition für sich ins Feld führen können) wird den Vorschriften, welche zur Ordnung des kirchlichen Alltags unerläßlich erscheinen mögen, nun aber keineswegs ihre Verbindlichkeit aberkannt. Im Gegenteil, sie erhalten eine neue zugesprochen: Lassen sie offen erkennen, daß sie nur das von Fall zu Fall Mögliche – und nicht mehr – anstreben und es in gesetzlicher Fixierung darlegen wollen, so können sie, falls sie in etwa auch die zur jetzigen Stunde theologisch mögliche Legitimation nicht übergehen, einsichtigen Gehorsam beanspruchen.

Um den gewünschten Prozeß der Umkehr auf ein «Recht der Wegweisung» hin zu unterstützen, wäre an eine gründliche Durchforstung verschiedener Strukturen zu denken, welche so viel an Herrschaftsgewalt von Menschen über Menschen in der Kirche mit sich bringen, daß man auch beim besten Willen zur Interpretation nicht mehr von einer «diakonia» sprechen kann. «Arme Kirche», ein mit viel Aufwand gepflegtes Wort der nachkonziliaren Reform, besagt nämlich auch «herrschaftsarme» Kirche. Konkretisieren könnte sich die Forderung etwa in der schrittweise vorgenommenen Rücknahme von Macht, und zwar in deren sichtbaren Formen wie in ihren verschleierte Auswirkungen. Öffentlich erkennbare Macht erscheint beispielsweise im Überengagement der Kirche in bestimmten Ländern und Gesellschaftsformen, beim Auftreten evangelischer Charismen im Kleid des gesetzlichen Anspruchs mit all seinen rechtlichen Konsequenzen, bei der Drohung, mit dem Kirchenbann gegen kirchliche Steuersünder vorzugehen.

Man könnte sich zusammenfassend doch eher fragen, ob wirkliche Zeichen für die arme Kirche von heute nicht am ehesten dadurch gesetzt werden, daß Veränderungen auf kirchenrechtlich relevantem Gebiet eingeleitet werden, Veränderungen, welche so gründlich sind, daß auf absehbare Zeit niemand mehr in Versuchung geraten kann, mit Hilfe des geltenden Rechtes persönliche Macht auszuüben. In diesem Zusammenhang täte grundsätzlich ein ständiger Legitimationszwang not: bereits die Vorbereitung eines Systems institutionalisierter Rechenschaftsablegung, zu der alle Amtsträger – die Vertreter des theologischen Lehramtes nicht ausgenommen – verpflichtet

wären, könnte heilsam wirken. Ähnlich verhielte es sich mit der Begründung einer wissenschaftlichen Konfliktforschung seitens kirchenamtlicher Stellen als eines ersten Schrittes der Vorbereitung eines praktikablen innerkirchlichen Widerstandsrechtes.

Was bleibt, wenn wir hier eher abbrechen als abschließen, von unserer Eingangsfrage? Vielleicht nur dies: Die Feststellung, daß nicht das Kirchenrecht die nachkonziliare Reform zum Scheitern bringen muß, sondern umgekehrt, daß in erster Linie Ausrichtung und Ausführung der seit Jahren geübten sogenannten «Reform» das eigentliche Anliegen des Rechtes mehr und mehr verderben, so daß weder Notwendigkeit noch Not des heutigen wie des künftigen Gesetzes einsichtig gemacht werden können. Es ist – zugegeben – nicht gerade viel, was bleibt, doch ist es vielleicht ein Stückchen von jener Wahrheit, die im Recht stecken mag. *Horst Herrmann, Münster*

Bewußtseinsstörungen im Katholizismus

Die Ältern unter uns werden sich noch gut erinnern an den sogenannten «Modernismus»-Streit, der zur Hauptsache unter dem Pontifikat Pius X. um die Jahrhundertwende die katholische Theologie – und nicht nur diese – aufs stärkste beschäftigte und die Gemüter in und außerhalb der katholischen Kirche erhitzte. Die Jüngern werden sagen: Es ist bereits weitgehend vergessene Geschichte, die bloß noch die Kirchen- und Dogmenhistoriker zu interessieren vermag. Daß dem nicht so ist, ja, im Gegenteil, daß diese Auseinandersetzung gerade heute, in der Umbruchzeit nach dem II. Vatikanum, große Aktualität besitzt, daß sie in ihren menschlichen und theologischen, aber auch sozialen und politischen Bezügen von brennender Direktheit ist, das beweist eindrücklich das neue Buch¹ des Freiburger Kirchenhistorikers *Oskar Köhler*. Mit wissenschaftlicher Gründlichkeit, überragend menschlicher Einfühlungsgabe, in sprachlicher Vorbildlichkeit und nicht zuletzt in tiefverankertem Glauben hat er es unternommen, die wichtigsten Gestalten, die damals mit dem Vatikan in Konflikt gerieten, abseits jeder manichäischen Sicht vorzuführen: *Jedin* und *Dupanloup*, *Döllinger* und *Hefele*, *Erbard* und *Schell*, *Hügel* und *Tyrrell*, *Lagrange* und *Loisy*, *Janssen* und *Krauss* und zuletzt *Buonaiuti*.

Ein jedes Kapitel besteht aus drei Teilen: Kurzbiographie, Spiegelung der Persönlichkeit in fingierten Briefen, Notizen und Reden und einer ausgezeichnet konzentrierten Dokumentation. Einige dieser Porträts sind von selten einprägsamer Deutung und etliche, wie dasjenige Döllingers, Loisy's oder Schells, aber auch Pius' X. oder Ludwig Pastors, sind wirklich Höhepunkte historischer Darstellung. Dazu würden die tief-schürfende Einleitung und das offene Schlußkapitel des Buches allein schon eine eingehende Besprechung rechtfertigen.

Der Konflikt zwischen Theologie und Lehramt, zwischen Volk Gottes und Hierarchie, zwischen exakter Wissenschaft und Dogmatismus, zwischen Forschergeist und Institution, zwischen Kritik und Verpflichtung wird im wahren Sinne des Wortes dialektisch vorgebracht und erläutert als Ergebnis eines ungemein komplexen historischen Geschichtsprozesses des Geistes, in dessen Darstellung sowohl die Exkommunizierenden wie die Exkommunizierten zu Wort kommen, abseits jeglicher Anekdotik und Skandalchronik, sondern getragen aus tiefem Wissen um die Diastase von In-der-Welt-Sein und Christ-Sein, hier Katholik-Sein. Aber nicht nur bietet

¹ Oskar Köhler, *Bewußtseinsstörungen im Katholizismus*. Verlag Josef Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt a.M. 1972.

Köhlers Arbeit eine vorbildlich abgewogene Wertung historisch gewordener Vorgänge, sondern ebenfalls eine solche der jetzigen Situation und der Möglichkeit des Morgen. Hier ist geradezu der Kernpunkt dieses wichtigen Buches zu finden.

Zum Schluß dieses Hinweises – und es ist nicht mehr als ein Hinweis – jedoch noch Fragen eines außenstehenden Historikers an den katholischen Kirchenhistoriker: Tritt der Zwiespalt zwischen Kirche und sich säkularisierender Welt als «Störung des historischen Bewußtseins des Katholizismus» erst mit dem 19. Jahrhundert in den Vordergrund? Ist nicht bereits dieser vorhanden anläßlich des Tridentinums, oder sogar zur Zeit der Spätscholastik und der Frührenaissance – man denke an Dante? Ist er nicht schon offensichtlich anläßlich der Auseinandersetzung des genialischen Dreigestirns *Thomas von Aquin*, *Siger von Brabant* und *Joachim de Fiore*? Klappt er nicht auf nach dem Zerfall des mittelalterlichen Kosmos mit dem Aufstieg der rationalistischen und empiristischen, im Grunde materialistischen Klasse des Bürgertums, also in dem Moment, wo sich das Individuum selbst setzt als autonomes, schöpferisches Subjekt? Seit *Giordano Bruno* und *Francis Bacon* und dann besonders seit dem 16. Jahrhundert hat sich diese Kluft zwischen christlichem und bürgerlichem Geist stets erweitert – man denke an *Montaignes* Essays –, *Pascal* hat ihr im 17. Jahrhundert ein unnachahmliches Denkmal gesetzt und dessen Zeitgenosse *Hobbes* hat sie endgültig politisiert; die Französische Revolution hat

sie hundert Jahre später geschichtlich etabliert. Noch eine weitere Frage: Ist diese «Bewußtseinsstörung» heute nicht noch eklatanter geworden durch die gesellschaftlichen und individuellen Problemstellungen von *Marx* und *Freud*?

Abgesehen davon, daß die katholische Kirche diesen Zwiespalt noch nie durch ablehnenden radikalen Rigorismus zu beseitigen vermochte – der gewaltsame Tod Sigers und Brunos, die Verurteilung *Galileis* sind Beispiele dafür wie die Indizierungen im 19. und 20. Jahrhundert –, kann sie diese «Bewußtseinsstörung» allein überwinden durch Bewußtmachen dessen, was säkularisierte Welt bedeutet. Wie heißt es doch in einem Brief *Simone Weils* an *Pater Perrin*: «Wie sehr würde sich unser Leben ändern, wenn man einsähe, daß die griechische Geometrie und der christliche Glaube der nämlichen Quelle entspringen!» So ist der christliche Glaube grundsätzlich nicht gefährdet durch die Verweltlichung der Welt, im Gegenteil, er kann durch sie gestärkt werden, weil er eben mehr zu bieten hat als bloße Rationalisierung und Verwissenschaftlichung des Denkens, als einseitige Technifizierung und Materialisierung des Menschen. Hier müßte das christliche «Bewußtsein», das zuletzt in der Gewißheit des Glaubens verankert ist, bewußter und auch offener – als offenere Selbstsicherheit – gemacht und der Verängstigung entrissen werden. – Ganz im Sinne Oskar Köhlers.

Konrad Farnert, Thalwil

Die episierte Wahlreise

Günter Grass: «Aus dem Tagebuch einer Schnecke»¹

Das Dreieck Belletristik – Politik – Pädagogik hat noch kein deutscher Schriftsteller mit Bravour durchgestanden. Nicht *Heinrich Heine* und nicht *Bertolt Brecht*. Vielleicht *Günter Grass*? Die politische Überzeugung eines *Hans Magnus Enzensberger* oder *Martin Walser* blieb elitär. Sie haben den magischen Kreis der Intellektuellen nicht aufgesprengt. Unters Volk gegangen, in die Überredungsversuche und den Schlagwortabtausch der Wahlredner eingelassen hat sich Günter Grass, zum erstenmal 1965, zum zweitenmal 1969. Er hat öffentlich gesagt, mit wem er sich identifiziert, wer seine Freunde sind, welche Parteien er bekämpft, welche Politiker er als böse betrachtet.

Was lag näher, was war schwieriger als dies, die Wahlreise selbst zum Thema eines Romans zu machen, Literatur und Politik nicht nur in der Person, sondern im Werkstück zu verbinden? Was solcher Verbindung entsprang, heißt «Aus dem Tagebuch einer Schnecke» und muß, auch wenn der Verlag nicht sicher zu sein scheint, Roman genannt werden. Noch nie in der deutschen Literatur hat sich Autobiographisches bis zur namentlichen Nennung der Ehefrau und der Kinder so unverfremdet mit fiction verbunden. Noch nie wurde ein Ausschnitt kaum geronnener Biographie so ungehemmt in epische Form gegossen. Günter Meister erteilt seinen heranwachsenden Kindern und seinen Deutschen eine Schneckenlehre, väterlich und schelmisch, politisch und formal erfahren.

Der *Einsfall*, der die biographische Situation ins Epische und Öffentliche verwandelt: Von der Wahlreise durch bundesdeutsche Städte und Gaue kommt der Dichter-Wahlredner am Wochenende nach Hause zu seiner Familie. In Berlin-Friedenau muß Vater Grass die Fragen seiner Kinder (1969 zwischen zwölf und vier Jahren) über seine Abwesenheit, Tätigkeit, berühmte Person beantworten. Mit den Kindern als Fra-

gern und Zuhörern hat der Autor Grass die «klassische» Erzählsituation geschaffen. Die Anrede «Liebe Kinder» stiftet ein fast betörendes Vertrauen zum Leser. Das Erzähl-Ich balanciert gefährlich dicht am Autobiographischen. Faktisches, Biographisches, Schnecken- und Danzig-Materialteile schneidet der Autor nach Filmschnitt-Verfahren in epische Form.

Daß eine Wahlreise, wenn sie pittoreske Histörchen und Anekdoten nicht reiht und eine essayistische Auseinandersetzung mit dem Wahlgegner auch nicht enthält, auf konkrete Argumente verzichtet und den Glauben an die gute Sache voraussetzt, daß eine solchermaßen, trotz einiger Bonmots, freundlicher Mitarbeiter-, Landschafts- und Wahlbusdetails, beschnittene Wahlreise episch nicht trägt, muß dem Autor früh deutlich geworden sein. Grass gewinnt episch Raum, indem er dem wahlredenden Helden einen zweiten, der unmittelbaren Vergangenheit eine entferntere entgegensetzt. Diese zweite Vergangenheit berichtet die Geschichte der Vertreibung und Ausrottung der Danziger Juden. Das faschistische Böse damals als Warnung gegen Faschismus, Intoleranz, Gewalt einer bösen Herrschaft morgen. Das Politische ist das Pädagogische, das Pädagogische das Politische, Erinnerung ein Widerhaken gegen eine ideell patentierte Zukunft.

Der zweite Held, Hermann Ott mit bürgerlichem Namen, mit Spitznamen «Zweifel», konzentriert das historisch aufbereitete Danzig-Material. Was der Wahlhelfer-Held mit seiner affirmativen und programmierenden Vernunft nicht auf den Tisch bringen kann, bringt er unter episches Dach und Fach. Als neuer Nathan «verkündet er den Zweifel als neuen Glauben» (24). Kontrastierend vertritt er das Schelmische, die Perspektive nicht von Wahltribünen und Mikrofonen herab, sondern aus Danziger Keller-Gewölben. Lehrer für Deutsch und Biologie, variiert er die Figur des skeptischen, aber tätig um Aufklärung bemühten Studienrates Starusch aus «Örtlich betäubt». Plastischer als dieser, weniger rätlich trotz seiner gelegentlichen Mentorrolle («Zweifel rät mir», 66f.) ist er ein alter Ego des Erzählers, diesem nicht nur romantisch durch den Danzig-Stoff, sondern auch durch seine Sinnenfreudigkeit, seine Affinität zu «*Melancholia I*» von Dürer, und vor allem als Sammler und Liebhaber von Schnecken verbunden.

Die *Schnecke* ist, wie bei allen Grass-Romanen, das zentrale, in den Titel genommene Bild. Das biologisch-terrarisches, zur

¹ Günter Grass, Aus dem Tagebuch einer Schnecke. Luchterhand-Verlag, Neuwied und Darmstadt 1972.

Schneckologie aufbereitete Interesse des Lehrers Zweifel wird vom Erzähler in eigener Sache vor allem als Metapher eingesetzt. «Ich bin die zivile, die menschengewordene Schnecke. Mit meinem Drang nach vorne, nach innen, mit meinem Hang zum Wohnen, Zögern und Haften, mit meiner Unruhe und Voreile im Gefühl bin ich schneckenhaft. Weil immer noch unbestimmt, werde ich langsam zum Schneckenprinzip» (76). *Willy Brandts* «niemals sprunghafter Aufstieg» wird «eine Schneckenkarriere» genannt, die SPD eine «Schneckenpartei» (49). Das mühsame Maß der Schnecke soll den Helden, seine Partei, ihren Chef, die Wahlreise charakterisieren. Das Tempo der Schnecke gegen ideologische Sprünge, das Kontinuierliche gegen Geschwindigkeitsfanatiker, das Graue und Orange-farbene gegen die blauäugig roten Kultfarben und gegen das CDU-Schwarze, das nachprüfbar Reale gegen die alten und neuen idealistischen Schwärmer. Die Schnecke verneint den Hegelschen «Weltgeist» und seine neomarxistischen Söhne. Das heißt politisch: Reform statt Revolution. Die Schnecke ist auch «Mittlerin zwischen Melancholie und Utopie» (108, 341), in ihrer niedrigen Bescheidenheit, anders als die stolzen Wappentiere, nicht zu beleidigen. Und weil die Schnecke das geleitende, ja versöhnende und heilende Bild ist, darf sie, zärtlich belegt durch der Gattin Schweizerdeutsch und wissenschaftlich belegt als antikes Fruchtbarkeitssymbol, auch die vagina der Frau bezeichnen. Mit den Tastorganen des Tieres und den Schnecken-tugenden eines Mannes heilt Zweifel auf dem Kellerbett des Danziger Fahrradhändlers Stomma dessen Tochter Lisbeth von ihrem stummen Schrecken.

Dem Drängen der Kinder stattgebend, setzt der Erzähler, weniger verlegen als der Leser vermuten möchte, zu einem umfassenden Selbstporträt an. Er weiß, wer er ist und was er wert ist mit dem «Ruhm als Untermieter» (90): Freundlich zu sich selbst und zu anderen (Brecht klagte, daß er's oft nicht sein konnte), zurechtkommend mit den Verhältnissen, er, den «keine Lehre trägt» (177), ausgestattet mit der Lust am Leben; kein Liebhaber des Halbschattens, keinem Dämon verfallen, gesund wie jener berühmte Hofrat in Weimar. Unser Autor und Erzähler, der überall dabei sein und sein berühmtes Wort dazu geben darf, kann ob solcher Gesundheit die Unvernunft, Irre, das Scheitern des Tübinger Apothekers Augst, der sich beim Kirchentag in Stuttgart das Leben nahm, offenbar nicht verstehen. Der im «Tagebuch» geschilderte Besuch bei der hinterbliebenen Familie gerät in den Verdacht der public relations-Pflege. Er weiß zu früh und zu gut, daß und warum ein unglückliches Ende so kommen mußte, auch im Fall des berühmten Polit-Soziologen Adorno. Der «wurde beim Wort genommen ... Hatte eine Krankheit, die anders hieß. Starb an Hegel und den studentischen Folgen» (226). Was hier mit Prophetengebärde diagnostiziert wird, konnte man in den Nachrufen angesehener Feuilletons differenzierter, mit Vorgeschichte und Anteil nachlesen.

Mit schöner Direktheit erklärt das «Tagebuch», wer ein Schriftsteller ist. Melancholisch: «Ein Schriftsteller, Kinder, ist jemand, der gegen die verstreichende Zeit schreibt» (169). Mutig: «Ein Schriftsteller, Kinder, ist jemand, der gegen den Sog schreibt» (290). Mit herkulischer Spürnase, der aufruft zur großen Entmiefung: «Ein Schriftsteller, Kinder, ist jemand, der den Mief liebt, um ihn benennen zu können, der vom Mief lebt, indem er ihn benennt; eine Existenzbedingung, die der Nase Schwielen trägt» (265). Der Mief ist jener der Bundesrepublik. Er kann ihn, ohne Nasenschwielen, direkt benennen. «Proben aus Bayern und dem Münsterland: der älteste Mief ist der religiöse. Eine Verdichtung aus Weihrauch, Gipsstaub, Dummheit und Armsünder-schweiß. Der Kommunismus, zum Beispiel, könnte als Religion Zukunft haben. Schon rieche ich, wie es ihm gelingt, einen Großmief aus Mystik und Materialismus zu züchten» (292). So rhetorisch mag ein Wahlredner reden. Einem Schriftsteller steht das allgemeine Gericht über die andern weniger an. Hat er sich nicht gegen die

Verteufelung der eigenen Person gewehrt? Übrigens gäbe es, wenn alle die Partei des Wahlredners wählten, keinen Mief mehr – oder wenigstens nur mehr «Reformmief» (294).

Im Kontrast zum missionierenden Wahlrednerton steht ein Märchentön, der sachliche und personelle Auseinandersetzungen unserer politischen Bühne herunterspielt, verharmlost. *Wehner* gerinnt zum «Onkel Herbert», der Bundespräsident zum «Gustav Gustav». Des Autors Ruhm wird als netter «Begrüßgustav beschäftigt». Auf der andern Seite wiederholt er mit pädagogischem Zeigefinger eine Chronik, wo er früher die Tragödie des Geschehens szenisch vergegenwärtigte. Man ist überrascht, daß Zweifel als Jude so idyllisch sich verstecken kann und niemals ernstlich gefährlich ist. Keine bedrängenden inneren Monologe, sondern eine fast unbeschwert olympische Erzählperspektive, von oben herab und quasi-allwissend. War vielleicht die episch genutzte Erzählsituation der Kinder als Zuhörer und Leser auch eine epische Falle? Oder denkt der erfolgreiche Autor, das Gewissen der Nation, wirklich so schlicht affirmativ, so allgemein idyllisch und onkelhaft? Die reisende und publizistische Viel-Gegenwart des politischen Tagebuch-Autors komplettiert am Ende die kulturelle Gegenwart, sein Festvortrag über Dürers «Melancholia I» beim Dürer-jahr in Nürnberg 1971. Das amerikanische Magazin «Time» und *Max Frisch* im «Tagebuch 1966–1971»: «*Germany's Günter Grass*». Ein Stück von Frischs Zweifel könnte Grass als Schriftsteller möglicherweise helfen.

Der neue Grass wird wahrscheinlich viel Zustimmung erfahren. Man kann ihn unter Genossen als parteipolitischen Heimatroman lesen. Eine positivere und versöhntere Selbstdarstellung hat es in der neueren deutschen Literatur nicht gegeben. Eine geradezu olympische Erzählperspektive im Olympia-Jahr. *Paul Konrad Kurx, München*

Umfrage

Die Gurus der päpstlichen Theologiestudenten!

In einer Umfrage an der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom wurde unter anderem gefragt: Welche Theologen haben Sie am meisten beeinflusst? – Die Antwort war:

Karl Rahner	48%
Thomas von Aquin und Schillebeeckx	20%
Augustinus und Küng	17%
Mit weiteren Abständen: Bonhoeffer, von Balthasar, Lonergan, Congar ...	

Von 1077 eingeschriebenen Theologiestudenten haben 413 geantwortet, und zwar von den Westeuropäern (ohne Spanier und Engländer) zirka 70%, von den Nordamerikanern zirka 60%, von den Engländern zirka 55%, von den Lateinamerikanern 25–30%, von den Spaniern 20%.

Buchbesprechung

Eugen Biser: GOTT VERSTEHEN – Erwägungen zum Verhältnis Mensch und Offenbarung. Erich Wewel Verlag, München und Freiburg i.Br. 1971, 144 Seiten, broschiert.

Wie kann der Mensch den sich offenbarenden Gott verstehen? Dieser Frage geht der Autor sehr behutsam nach. Dabei grenzt er sich sowohl von der alten Theologie ab, die das Bibelwort oft mit dem Wort Gottes unmittelbar identifiziert hat, wie auch von Pannenberg, der die Offenbarung mit der Geschichte in eins setzt. *Pannenberg* und sein Kreis (*R. Rendtorff, T. Rendtorff, U. Wilkens*) betonen, Gott könne nur indirekt durch seine Taten in der Geschichte erkannt werden. Es brauche zudem die ganze Geschichte, damit Gott wirklich offenbar werde. In Jesus Christus sei insofern die endgültige Offenbarung geschehen, als in seinem Geschick das Ende der Zeiten vorweggenommen wurde. Gegenüber dieser Auffassung hält E. Biser entschieden an einer direkten Offenbarung und damit am Wortcharakter dieses Geschehens fest. Allerdings ist auch für ihn das Wort durch die Geschichte vermittelt. Er umschreibt dies durch die Aussage, das Leben Jesu sei als «Metasprache» zu lesen. Der Mensch kann diese Sprache verstehen, weil er – im Gegensatz zu den Dingen, die ihn umgeben – nicht etwas dumpf Vorhandenes, sondern in sich selbst eine Frage und deswegen von außen ansprechbar ist. Ein Du muß ihm zusagen, wer er ist. Ein menschliches Du kann aber keinem Menschen ein endgültiges Selbstsein

zusprechen. Darum ist dieser über alle menschlichen Worte hinaus grundsätzlich offen für jenes Wort, das ihn aus dem Leben Jesu absolut anspricht. Durch die Selbstentfremdung wird diese grundsätzliche Offenheit allerdings verschüttet. Die erste Aufgabe der Kirche ist es deshalb, jenen befreienden Raum zu schaffen, in dem der Mensch wieder zu sich selbst kommen und damit hörfähig werden kann.

Biser hebt hervor, daß man im Leben Jesu «zwischen den Zeilen» zu lesen hat. Hier würde aber besonders die Frage interessieren, *wie* «zwischen den

Zeilen» zu lesen ist. Wenn Biser auf diesen Punkt näher eingegangen wäre, hätten seine – sonst scharfsinnigen – Analysen noch bedeutend an Wert gewonnen. Es wäre dann auch klarer geworden, wie sich die Offenbarung von den vermeintlichen Offenbarungen unterscheidet. Es hätte dabei gezeigt werden müssen, wie Jesus gerade dadurch Gott ganz geöffnet hat, daß er in eine bis zum letzten gehende Auseinandersetzung mit den vermeintlichen Vertretern der Offenbarung getreten ist.

Raymund Schwager

Herderbücherei

Ein aktuelles, handliches Schreibtischlexikon, das in ca. 450 Großartikeln die theologische Diskussion unserer Zeit transparent macht:

Herders Theologisches Taschenlexikon

in acht Bänden. Herausgegeben von Karl Rahner.

Eine Quintessenz der traditionsreichen theologischen Lexikonarbeit des Verlags Herder. Neueste Literaturangaben zu jedem Artikel in Band 8.

Ab September erscheint Monat für Monat ein Band von 400 Seiten zum Subskriptionspreis von DM 9.90, sFr. 12.90, S 75.25.

Band 1 steht jetzt zur Ansicht in allen Taschenbuchständen.

Nutzen Sie den Service Ihres Buchhändlers: regelmäßige Zusendung der Folgebände bei Garantie des Subskriptionsvorteils.

So sparen Sie Geld und Zeit.

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen

Redaktion: Mario von Galli, Ladislaus Boros, Jakob David, Albert Ebner, Robert Hotz, Ludwig Kaufmann, Josef Renggli, Raymund Schwager, Karl Weber

Anschriften von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (01) 36 07 60

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842 – Deutschland: Postscheckkonto: Stuttgart 62 90 (Orientierung), Zürich – Österreich: Sparkasse der Stadt Innsbruck, Scheckkonto Nr. 133.629 (Vermerk 0001/268499 (Orientierung)) – Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065, (Orientierung) C. E. Suisse No 020/081.7360 – Italien: Postscheckkonto: Roma 1/28545 (Orientierung) Zürich

Abonnementspreise: Ganzes Jahr: Fr. 22.— / Ausland: sFr. 25.— / DM 22.— / öS 145.— / FF 33.— / Lit. 3700.— / US \$ 7.—

Halbjahresabonnement: Fr. 12.50 / Ausland: sFr. 14.— / DM 12.50 / öS 75.—

Studenten-Abonnement: Schweiz Fr. 13.50 / Ausland: sFr. 15.— / DM 13.50 / öS 80.— / Lit. 2100.—

Gönnerabonnement: sFr./DM 30.— (Der Mehrbetrag von sFr./DM 8.— wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzel exemplar: sFr./DM 1.50 / öS 9.—

Referent im Bischöflichen Ordinariat Rottenburg am Neckar sucht

Sachbearbeiter

Erforderlich: Kirchliche Gesinnung und Engagement, akademischer Abschluß mit Theologie, Berufserfahrung (Pastoral; evtl. publizistischer Bereich und Erwachsenenbildung).

Bewerbungen erbeten an Weihbischof Dr. Moser, D-7407 Rottenburg am Neckar, Postfach 9, mit Bild, Zeugnissen und Angaben über Gehaltsvorstellungen.