



NACH EINEM ARBEITSREICHEN Vormittag bemerkt die Praxis-hilfe zu Dr. M., daß die be-stellte Frau X. nicht gekommen ist. Der Arzt stutzt. Sein erster Besuch bei dieser Kranken lebt wieder vor ihm auf: Ein verlottertes Haus am Stadtrand, Gestank und Unordnung. «Fräulein G.», sagt er, «könnten Sie nicht bei ihr nachschauen? Sie dünkt mich sehr unbeholfen.» – Die Praxishilfe findet eine unförmig dicke Frau. Diese bekennt: «Ich traute mich nicht zum Doktor. Ich habe nichts anzu-ziehen.» Tatsächlich: Als Jupe hat sie ein Stück Stoff herumgebunden, und zum Festhalten der Strümpfe hat sie Schnüre um die dicken Beine geknüpft. Sie zeigt auf einen Haufen Kleider, die man ihr geschenkt hat: «Alles ist viel zu eng.» Auch auf ein neues Kleid, das ihr Mann gekauft hat: «Ich komme nicht hinein.»

Nur das?

Auf dem Heimweg überlegt Fräulein G.: «Für so eine Figur müßte eine Schneide-rin her. Aber ... wem kann man die An-proben zumuten, wo die Frau so stinkt?» Fräulein G. kann nicht schlafen. So nah bei uns: Jemand, der gar nichts anzuzie-hen hat und nicht aus dem Hause kann!

Plötzlich steigt ihr eine Erinnerung auf. Bei der Coiffeuse hat sie kürzlich gehört, wie man über die «dicke Sau» loszog. Der Mann gehe immer mehr ins Wirts-haus und die Kinder seien jetzt endlich versorgt worden.

Am nächsten Abend ist Fräulein G. wie-der bei Frau X. Das letztmal war sie unter der Türe stehengeblieben; diesmal tritt sie beherzt ein. Sie hat sich mit Zen-timetermaß, Stecknadeln und Schere be-waffnet und schlägt vor, aus dem Klei-derhaufen doch einmal einiges anzupro-bieren. Wohl muß sie zuerst noch gegen den Ekel ankämpfen, aber bald fasziniert sie die Aufgabe, etwas verwendbar zu machen. Schließlich zieht sie mit einem großen Pack von dannen. Es braucht etwas zusätzlich neuen Stoff und einige

Nacharbeit, aber nach drei Tagen hat Frau X. wieder etwas anzuziehen.

Nur das? Ein erster Schritt ist getan. Ihm läuft eine fortschreitende Entdek-kung nebenher: Frau X. ist geistig so schwach, daß sie nur eben ihren Namen malen kann. Fräulein G. akzeptiert sie, so wie sie ist. Sie findet unter der ab-stoßenden Hülle einen hilflosen, aber treuherzigen Mitmenschen. Dank der wachsenden Beziehungen gelangt Frau X. dazu, sich besser zu waschen und ein wenig zu pflegen: der zweite Schritt.

Damit noch mehr geschieht, sucht Fräu-lein G. nach einem Sozialdienst für Frau X. Die kompetente Feststellung einer schweren geistigen Behinderung, eine entsprechende fachgerechte Dauerbe-treuung und eine Invalidenrente zur Lin-derung der finanziellen Not sind das Er-gebnis dieses dritten Schrittes: Das heute erfreulich ausgebaute offizielle Versiche-rungswerk erreicht an dem konkreten Menschen Frau X. sein Ziel.

Das ist nicht selbstverständlich. Der So-zialstaat funktioniert nicht von selber. Es bedurfte der drei Schritte und der Hände, die zupackten, es bedurfte vor allem der sehenden Augen, die den Be-hinderten weder anstarrten noch an ihm vorbeisahen – die beiden üblichen Reak-tionen –, sondern zu den Wurzeln der Not und zu den Chancen für echte Hilfe vordrangen. Nur solche Augen werden überhaupt gewahr, daß es in unserer nächsten Nähe Menschen gibt, denen geholfen werden muß und geholfen wer-den kann.

Wir brauchen sie in der Tat gar nicht weit zu suchen, gibt es doch allein in der Schweiz 600 000 wesentlich Behinderte¹ und im Durchschnitt mindestens je zwei weitere Personen, die als Angehörige und Betreuer von solchen Schicksalen mitbetroffen sind. Jeder dritte Einwoh-ner ist demnach mit dem Phänomen we-sentlicher Behinderung befaßt. Steht das aber auch nur annähernd in unserem und im allgemeinen Bewußtsein? *L.K.*

¹ Näheres in der Synodenvorlage «Soziale Auf-gaben der Kirche in der Schweiz» (Abschn. 4.6.5).

Chile

Frage an ein «Experiment»: Gab es nur die Möglichkeit: Militärputsch oder Bürgerkrieg? – Langsame Kommunisten und ungestüme Sozialisten – Politische Ziele im Widerspruch zu wirtschaftlichen – Spruchreifer Vertrag zwischen Christdemokraten und Allende von radikalen Linken sabotiert – Für Allende günstige Wahl-ergebnisse – Entschluß der Rechten, ihn vor der nächsten Wahl zu stürzen – An einer unent-schiedenen Alternative gescheitert.

Hans Zwiefelhofer, München

Gemeindeftheologie

Gottes Handeln heute ?: Zur Theologie der «Integrierten Gemeinde» in München – Ein Glaube, der heilt – Die «Erfahrung der Ge-meinde» theologisch reflektiert – Ist die Identi-fizierung mit dem biblischen Handeln Gottes möglich? – Gruppendynamische Erklärung würde Problemstellung verschärfen – Parallele in den Exerzitien? *Raymund Schwager*

Psychologie

Die Tiefendimension neu entdeckt: Balthasar Staehelin gegen Sigmund Freud – «Gegenwart einer Wirklichkeit» statt «Die Zukunft einer Illusion» – Gesundheit und Krankheit – Das Gründen im Urvertrauen – Tieferes Leiden wegen «Enthoffnung» – Aber sind alle ent-hofften Menschen wirklich krank? – Fusion zwischen Wissenschaft und Mystik oder Dialog zweier Partner? *Kaspar Hürlimann, Immensee*

Geschichtsphilosophie

Wes Geistes Kind ist der Club of Rome? (2): Mensch als Schöpfer der Welt oder Diener der Natur? – «Geschichte» und «Zukunft» be-herrschten das Denken der sechziger Jahre – Schlägt nur das Pendel zurück, oder neue Erfahrung? – Weltsituation im Zeichen der Nemesis – Alles Maßlose ist verderblich – Ohn-macht und Unaufgebarkeit moralischer Appel-le – Mit Camus und Guardini im Bleibenden griechischer Tradition. *Heinz R. Schlette, Bonn*

Konflikt

Nuntius Bafile gegen Bischof Kempf: «Scht mit welchen Methoden!» – Ein vatikanischer Widerstandskämpfer gegen das Denunziations-wesen – Geheimer Anklagebrief des Nuntius und öffentlicher Rückzieher – Einbruch in die Freiheit der Bischofskonferenz – Es geht um die *viri probati* – Der Papst selbst bricht das Tabu – Warum schweigen die Bischofskollegen? – Solidarität im ganzen Bistum – Die falschen Anklagen sind noch nicht zurückgezogen – Konflikt bejahren, Noblesse wahren – Der Stil des Bischofs von Linburg. *Ludwig Kaufmann*

Urgeschichte

Die Tier-Mensch-Übergangsform in Südafrika: Meinungswirrwarr entlarvt die Dogmatiker unter den Wissenschaftlern – Auch sie stoßen an ihre «Grenze». *Bernard Halaszek, Myslowice*

Chile nach dem Militärputsch — Frage an ein «Experiment»

Nur wenige Wochen sind seit jenem 11. September 1973 vergangen, der in die Geschichte Chiles und unserer Welt als Meilenstein eingehen wird. Eine Handvoll Journalisten konnte in den ersten Nachtstunden dieses langen Tages die Leiche jenes Mannes besichtigen, dessen «Revolutionsstrategie des friedlichen Weges» in Blut, Rauch und Trümmern lag: *Salvador Guillermo Allende*. Sein «Modell» — er selbst sprach nie von «Experiment», weil man mit Menschen keine Experimente machen darf — des parlamentarischen und demokratischen Weges zum Sozialismus hat ein katastrophales Ende gefunden und viele offene Fragen hinterlassen. Zwar zitieren die orthodoxen Anhänger des Marxismus-Leninismus, die eine Umwälzung der bürgerlichen Gesellschaftsordnung nur in einer gewaltsamen Revolution für möglich halten, den toten Salvador Allende ebenso lautstark als Kronzeugen wie jene, die eine freiheitliche parlamentarische Demokratie mit dem Staatssozialismus für unvereinbar erklären, doch setzt sich allmählich das Bewußtsein durch, daß solche Erklärungen zu einfach sind. Gab es wirklich keine andere Alternative als Bürgerkrieg oder Militärputsch? Konnte die Politisierung und Polarisierung in Lateinamerikas ältester und bewährtester Demokratie wirklich kein anderes «Ventil» finden? Hat der Militärputsch den Bürgerkrieg verhindert, oder wird das bisherige Vorgehen der Militärjunta mehr Haß und Terrorismus provozieren als «Ordnung» schaffen? Kann die Jagd nach den Marxisten im Land in irgendeiner Weise als positiver Schritt zum Frieden und Aufbau in Chile gewertet werden, wenn man bedenkt, daß die Volksfront im September 1970 36,6% und im März 1973 43,4% der Wählerstimmen erringen konnte? Während die Zukunft Chiles immer dunkler erscheint, werden die drei Jahre Volksfrontregierung in einigen Grundzügen deutlicher.

Der Eilmarsch der Linken

Salvador Allende löste den Christdemokraten Eduardo Frei als Präsidenten ab. Mag sein, daß der Sozialist Allende durch den nur knappen Sieg über den konservativen Kandidaten Alessandri und den Christdemokraten Tomic, durch die Schwierigkeiten und Spannungen innerhalb des Wahlbündnisses zwischen Sozialisten, Kommunisten und einigen kleinen Linksparteien (Unidad Popular) und durch das ihm vom Parlament abgerungene «Statut verfassungsmäßiger Garantien» von Anfang an in seiner Bewegungsfreiheit beeengt gewesen ist; andererseits konnte er an die christdemokratische «Revolution in Freiheit» in vielen Bereichen seiner eigenen politischen Zielvorstellungen anknüpfen. Die im Vergleich zu ihren europäischen Schwesterparteien bei weitem reformfreudigere und deutlicher anti-liberalkapitalistisch eingestellte christdemokratische Partei Chiles hatte seit 1964 einen Entwicklungsprozeß eingeleitet, der unbestreitbare quantitative Erfolge aufwies und trotz der Unterschiedlichkeit in der Konzeption des Kommunitarismus und der Partizipation in entscheidenden Punkten den politischen Zielen der Sozialisten und Kommunisten entsprach; Symptom dafür war die im Juni 1971 von beiden Kammern des Parlaments ohne Gegenstimme verabschiedete volle Verstaatlichung der fünf großen Kupferminen. Aber die Wahlen des Jahres 1970 zeigten, daß Frei «dritter Weg zwischen Kapitalismus und Kommunismus» für breite Bevölkerungskreise zu langsam und zu kompromißvoll war. Diese Erfahrung und das ungestüme Drängen des radikalen Flügels seiner Volksfront trieben Salvador Allende in eine politische Eile hinein, an der er letztlich scheiterte.

Die Kommunisten waren sich während der drei Jahre Volks-

frontregierung im klaren, daß man ein antibürgerliches, systemveränderndes Programm nur auf dem Weg einer Diktatur schnell verwirklichen könnte. Die Möglichkeit einer Diktatur war aber der Regierung Allende vom chilenischen Heer versperrt, das der Regierung nur so lange Unterstützung zu geben bereit war, als sie im Rahmen der bürgerlichen Verfassung blieb und die parlamentarische Mehrheit achtete. Die Kommunisten wünschten deshalb eine langsame Politik zu machen, der ein Teil der Christdemokraten eine gesetzgeberische Zusammenarbeit nicht verweigert hätte. Auf diese Weise hätte man langsame Reformen am System durchführen und zu den Wahlen des Jahres 1976 in der Hoffnung gelangen können, eine ausreichende Mehrheit zu erreichen.

Allendes eigene sozialistische Partei jedoch wollte unter Führung des Senators Altamirano diesen Weg der Geduld vor allem aus wahltaktischer Konkurrenz mit den Kommunisten nicht beschreiten: sozialistischer Radikalismus versprach jugendliche Anhänger zu gewinnen, denen die träge Gangart der kommunistischen Führung zu langweilig war. Enteignung und Besetzung auch solcher Fabriken, die für eine sozialistische Volkswirtschaft völlig bedeutungslos waren, Landnahme zwecks Errichtung von Kolchosen statt eines ländlichen Mittelstandes wurden vom linken Flügel der Volksfront diktiert und verschreckten das Bürgertum.

Politische versus wirtschaftliche Ziele

Allende trat sein Amt im Auftrag der unterprivilegierten Massen an, um deren soziale Lage zu verbessern und ihnen einen gebührenden Einfluß in der Wirtschaft und im Staat einzuräumen. Allende war Sozialist, kein Radikaler und kein Kommunist. Die demokratischen Freiheiten wurden von ihm nicht angetastet, die Verfassung wurde gewahrt. Als echter Idealist glaubte er, Chile von der Notwendigkeit friedlicher, wenn auch einschneidender Reformen überzeugen zu können. Deswegen wurde sein Amtsantritt auch in weiter rechtsstehenden Kreisen nicht ohne Sympathie begrüßt und als Test für den freiheitlichen, demokratischen Sozialismus betrachtet. Allende wollte einen «schrittweisen und geplanten, konstitutionellen und friedlichen Übergang zum Sozialismus auf dem Weg der Demokratie, des Pluralismus und der politischen Freiheit, gestützt auf die Traditionen und Realitäten des Landes und unter aktiver Teilnahme der Bevölkerung am machtpolitischen Entscheidungsprozeß». Aber sehr bald zeigte sich, daß diese politischen und sozialen Zielvorstellungen nicht verwirklicht werden können, wenn die wirtschaftspolitischen Entscheidungen diesen radikal untergeordnet werden. Die Verdrängung ausländischer Unternehmungen aus der nationalen Wirtschaft und der Machtentzug einheimischer Oligarchien durch den konzentrierten Ausbau des «staatlichen Sektors» setzten einen Prozeß der Strukturveränderung in Bewegung, der außen- und binnenwirtschaftlich zum Chaos führte.

Im «Jahr der Produktion» (1971) standen wirtschaftspolitische Maßnahmen im Vordergrund, die dazu dienen sollten, die Nachfrage zu stimulieren. Die realen Arbeitseinkommen wurden um 28,4% erhöht, die öffentlichen Ausgaben verursachten eine Geldvolumenexpansion von jährlich etwa 120%, und die Sachgüterimporte stiegen um 22%. Das gesamtwirtschaftliche Wachstum von 8,5% wurde auf Kosten einer Verminderung der nationalen Investitionen, des Kapitalimports und der Devisenreserven erreicht.

Diese Strategie konnte im Jahr 1972 nicht fortgesetzt werden, denn die massive Redistribution des Einkommens führte zu einer solchen Belastung der Produktivität privater und öffentlicher Unternehmungen, daß die Preissteigerungsraten sehr bald den Umfang einer galoppierenden Inflation annahmen. Dazu kamen die Produktivitätsverluste durch Nationalisierung, die Schwierigkeiten der Isolation gegenüber den USA und die damit verbundene Umstellung auf neue Handelspart-

ner, die Ineffizienz der Verwaltung und der Funktionäre sowie die unvorhersehbare Flucht von Kapital und Fachkräften. Investitionen privater Herkunft gingen nicht mehr in produktive Anlagen, sondern wurden für Waren- und Devisenspekulation verwendet: Zusammen mit der galoppierenden Inflation führte dies zum Stagnieren der Produktionskapazität, zu Schwarzmarkt, Warenknappheit und sich rasch ausbreitender Korruption. Als man das Jahr 1972 zum «Jahr der Akkumulation» mit dem Ziel einer Ausweitung der Produktionskapazität erklärte, waren die Versorgungsschwierigkeiten wegen fehlender Devisen schon zu groß, die Inflation erreichte die schwindelnde Höhe von über 200%, und die Politisierung der Minenarbeiter führte zu Streiks und Protesten.

Zu dem Bruch in den außenwirtschaftlichen Beziehungen gesellte sich Dilettantismus in der Binnenwirtschaft, der eine radikale innenpolitische Polarisierung anheizte.

Letzte Versuche

Im August 1972 fanden zwischen den Kommunisten und den Christdemokraten Gespräche statt, die den Abschluß eines Burgfriedens zum Ziel hatten. Beide Seiten sahen deutlich, wie das Wirtschaftschao zu einer Akzentuierung der politischen Gegensätze führte, deren Aufeinanderprallen eines Tages nicht mehr zu vermeiden sein würde. Der damals noch tonangebende Christdemokrat Radomiro Tomic wollte ebenso wie die Kommunisten einen Pakt des Mittelstandes gegen Extreme sowohl der Rechten wie der Linken. Der schon fertige Vertrag wurde von den radikalen Sozialisten als reformistisch denunziert und Allende zum Abbruch der Verhandlungen gezwungen. Für Tomic bedeutete dies das Ende seines Einflusses auf die Politik der Christdemokraten; sie glitten in die Hände ihres Expräsidenten Eduardo Frei – und damit nach rechts.

Frei und die rechtsextreme Nationalpartei organisierten im Oktober 1972 den Streik der Transportunternehmer, fest davon überzeugt, daß der Zusammenbruch der Versorgung in Chile auch den Zusammenbruch der Regierung bedeuten werde. Der Masse der Industrie- und Landarbeiter, besonders den Kupferarbeitern, kam empfindlich zum Bewußtsein, daß sie vorübergehende Vergünstigungen mit Mangelerscheinungen auf allen Gebieten eingetauscht hatten. Aber Inflation und Warenmangel hinderten die Bevölkerung nicht daran, bei den Parlamentswahlen im März 1973 der Regierung der Volksfront mehr Stimmen zu schenken als drei Jahre zuvor. Für die Christdemokraten und für die Nationalpartei, die eine Koalition geschlossen hatten, bedeutete dies, daß sich die Hoffnung, der Sozialismus in Chile werde sich selbst zugrunde wirtschaften, nicht erfüllte. Vielmehr mußten sie fürchten, daß die Volksfront bei der Präsidentenwahl 1976 eine Mehrheit erhalten und das bürgerliche Zeitalter für immer zu Ende sein werde.

Nationalpartei und Frei-Flügel der Christdemokraten beschlossen, es nicht so weit kommen zu lassen, sondern Allende um jeden Preis vor 1976 zum Rücktritt zu zwingen oder zu stürzen. Zu diesem Zeitpunkt verbündeten sich ausländische Interessen mit denen der heimischen Bourgeoisie: Interesse an einer Beseitigung der Volksfrontregierung hatte das internationale Kapital, vor allem US-Firmen der Bergbau- und Fernmeldeindustrie aus wirtschaftlichen Gründen, das Pentagon aus strategisch-geopolitischen Überlegungen. Nach den Parlamentswahlen im März 1973 ist von der Koalition des bürgerlichen Zentrums das wirtschaftliche, politische und administrative Chaos systematisch geschürt worden: durch die parlamentarische Absetzung von Ministern, durch Provokation der Regierung mit Hilfe des bürgerlichen Justizapparates, durch das Schüren von Streiks, für deren Finanzierung sogar das Ausland sorgte, sowie durch psychologischen Propagandakrieg.

Zwar gingen die Christdemokraten unter der Führung Eduardo Freis noch einmal auf das Angebot Salvador Allendes ein, einen nationalen Dialog zur Vermeidung von Putsch und Bürgerkrieg zu versuchen; aber ebenso wie beim gleichzeitig von Bombenattentaten der rechtsextremen Schlägerbrigade «Patria y Libertad» begleiteten Transportunternehmerstreik wurden Forderungen nur noch mit dem Ziel gestellt, die Verhandlungen in die Länge zu ziehen.

Auch dem Erzbischof von Santiago, Kardinal Silva Henríquez, gelang es trotz intensiver Bemühungen nicht mehr, die demokratischen Kräfte an den Verhandlungstisch zu bringen. Der Rücktritt von General Prats als Oberkommandierender der Armee markierte dann den Anfang vom Ende; die traditionelle Neutralität der Streitkräfte konnte dem Verschleißprozeß zwischen rechts und links nicht länger widerstehen. Sie machten mit Waffengewalt der Regierung, die sich nicht zwischen den beiden Möglichkeiten hatte entscheiden können, ein Ende: Entweder eine schnelle Revolution mit Hilfe einer verfassungswidrigen Diktatur der Linken, oder aber eine langsame mit Hilfe des programmwidrigen bürgerlichen Zentrums.

Wohin marschiert die Militärjunta?

Konnte man zunächst noch hoffen, daß die Militärs mit Zurückhaltung und Klugheit vorgehen und sich möglichst bald aus den Regierungsgeschäften zurückziehen würden, so steht inzwischen fest: Wenn man mit dem Militär gewinnt, hat nur das Militär gewonnen. Eduardo Frei wird länger als gedacht auf geheime und demokratische Wahlen warten müssen, und es wird jeden Tag ungewisser, ob er als neuer Präsident Chiles aus diesen Wahlen hervorgehen wird. Aber auch die Generäle werden zunehmend erfahren, daß man mit Waffen allein nicht regieren kann. Ihre großen Vorbilder in Peru und Brasilien werden sie kaum nachahmen können, denn dazu haben sie wohl nicht das Format, und überdies kann man die Bevölkerung und die Verhältnisse in jenen Ländern nicht mit denen Chiles vergleichen. Den freien gesellschaftlichen Gruppen, vor allem den Kirchen, wird in unmittelbarer Zukunft große Bedeutung zukommen. Die bisher formulierten und veröffentlichten Loyalitätserklärungen für die Militärjunta klingen eher nach lästiger Pflichtübung als nach spontaner Ehrlichkeit.

Hans Zwiefelhofer, München

Gottes Handeln heute?

Zur Theologie der Integrierten Gemeinde in München

Vielen Menschen fällt es heute schwer, von Gott zu sprechen. Noch schwieriger ist das Bekenntnis zum Handeln Gottes in unserer Geschichte. Weltimmanente Gesetze und Mechanismen scheinen alles zu beherrschen. Doch die biblischen Bücher sprechen unbefangen vom Bund Gottes mit seinem Volk Israel und von seinem Handeln im Leben Jesu und in der Urgemeinde. Wie sind solche Aussagen heute zu verstehen und nachzuvollziehen?

Beim Umgang mit den biblischen Texten hat sich die Integrierte Gemeinde – die in unserer Zeitschrift bereits einmal kurz vorgestellt wurde¹ – jahrelang dieser Frage intensiv gestellt. Durch einen unerwarteten Todesfall, der die Gemeindeglieder schwer getroffen hat, wurden sie dann ziemlich plötzlich dazu geführt, ihre eigene Erfahrung als ein Handeln Gottes an ihnen zu verstehen. Seither lebten sie aus der Überzeugung, daß die biblischen Aussagen nur voll verstanden werden können, wenn sie im Zusammenhang mit ähnlichen heutigen Erfahrungen gesehen werden. Dabei geht es nicht um eine kopieartige Nachahmung. Die Integrierte Gemeinde ist

¹ Vgl. «Orientierung», 15. März 1972, S. 62 ff.

vielmehr der Überzeugung, daß in ihre eigene Geschichte die gleiche Grundstruktur wie in die Geschichte Israels und der Urgemeinde eingezeichnet ist. Sie versteht es auch, in ihren festlichen Feiern durch gestaltete Räume und gesprochene Texte, durch eigene Lieder und umfassende Tonbildschauen, durch selbstgeschaffene musikalische und bildnerische Werke Teile der alt- und neutestamentlichen Heilsgeschichte und ihre eigene Geschichte in einem zu erzählen. Durch den Zusammenklang von oft recht unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Texten und Bildern vermag sie den einzelnen Aussagen eine große Tiefendimension zu geben und so neue, aus ihrem eigenen Leben erwachsene Symbole zu schaffen. Die Theologie dieser Gemeinde bewegt sich deshalb in erster Linie nicht in abstrakten Sätzen, sondern sie gründet vorwiegend in Erzählungen.

Ein solches Deuten der eigenen Erfahrung als Handeln Gottes ist gewiß ein sehr heikles Unterfangen. Die Integrierte Gemeinde weiß darum. Sie ist aber der Überzeugung, daß es gerade die Aufgabe einer Gemeinschaft von Gläubigen ist, der immer zweideutigen menschlichen Wirklichkeit durch das deutende Wort eine klare Richtung und einen eindeutigen Sinn zu geben. In ihr findet so ein sehr intensiver wechselseitiger Prozeß zwischen spontaner Erfahrung und theologischer Interpretation statt. Entsprechend ist ihre Theologie nicht bloß die Angelegenheit einiger Spezialisten, sondern es nehmen praktisch alle Gemeindeglieder daran sehr regen Anteil. Alte und verstaubt wirkende theologische Unterscheidungen gewinnen dabei oft wieder sehr vitale Bedeutung. Die Theorie ist hier an eine sehr intensive Praxis zurückgebunden. Umgekehrt bleibt durch die ständige Interpretation der Strom der immer neuen Erfahrungen nicht dumpf und stumm, sondern er gewinnt die Klarheit und Eindeutigkeit einer Sprache, die neue Einheit zu stiften vermag.

Der starken Wechselwirkung zwischen Gemeindegliedererfahrung und theologischer Deutung lauert allerdings die Gefahr, zu einer immer engeren Spirale zu werden, die das anfangs geweckte Leben zunächst verzerrt und schließlich wieder unterdrückt. Um dieser Klippe zu entgehen, hat die Gemeinde schon vor Jahren begonnen, eine intensive Öffentlichkeitsarbeit zu betreiben und dadurch ihre eigene Erfahrung mit fremden Lebensweisen zu konfrontieren. Über diesen Weg hat sie auch entdeckt, daß die Verkündigung überhaupt der tiefste Existenzgrund einer christlichen Gemeinde ist. Zur noch weiteren kritischen Prüfung ihrer Theologie und ihrer Erfahrung veranstaltet die Gemeinde gelegentlich Symposien mit außenstehenden Theologieprofessoren und Publizisten. Bei solchen Treffen geht es nicht in erster Linie um abstrakte Diskussionen. Die Gemeinde hat vielmehr den Mut, ihr eigenes Leben und ihre Probleme Außenstehenden weitgehend offen darzulegen.

Beim letzten derartigen Symposium anfangs September dieses Jahres wurde die allgemeine Frage nach dem Handeln Gottes heute anhand des Themas «Verkündigung und Krankenheilung» durchbesprochen. Im Laufe der letzten Jahre sind Menschen zur Integrierten Gemeinde gestoßen, die hie und da psychisch stark belastet waren und ihr Leben nicht mehr richtig meistern konnten. Fast durchwegs machten diese Menschen aber die Erfahrung, daß es ihnen in der Gemeinde rasch besser ging und daß sie einen Heilungsprozeß erleben durften, den sie vorher für unmöglich gehalten hatten. Durch diese Erfahrung angestoßen, wurde die Gemeinde in ihrer theologischen Reflexion darauf aufmerksam, daß in den neutestamentlichen Schriften der Verkündigungsauftrag oft mit einem Heilungsauftrag verbunden ist. So etwa durch die Worte: «Da rief er (Jesus) die Zwölf zusammen und gab ihnen Gewalt über alle Dämonen und Macht, Kranke zu heilen, und sandte sie aus, das Reich Gottes zu verkündigen und zu heilen» (Luk 9, 1–2; vgl. Mt 10, 1; Mk 6, 6–13; Mk 16, 15–18). Es stellte sich von daher die Frage, ob die überraschenden Heilungen in der Gemeinde mit diesem Heilungsauftrag in Zusammenhang gebracht werden dürfen.

In der theologischen Diskussion während des Symposiums war man sich rasch einig, daß in der ganzen christlichen Tradition der Glaube selbst immer als eine reine Gabe Gottes und folglich die Existenz einer Gemeinde von Gläubigen als ein Zeichen und Wunder betrachtet wurde. Von daher empfand man auch keine Schwierigkeiten, die Früchte eines intensiven Glaubens- und Gemeindelebens als wunderbar zu bezeichnen und insofern als ein Handeln Gottes an der Gemeinde zu deuten. Zurückhaltender war man jedoch in der Frage, ob Heilungen, die sich auch durch Gruppenprozesse erklären lassen, unmittelbar mit den Wundern, wie sie in den Evangelien erzählt werden, in Zusammenhang gebracht werden können. Doch es erwies sich auch, daß dieser Frage keine zentrale Bedeutung zukommt. Die Wunder stehen ja in den Evangelien nicht um ihrer selbst willen da. Vor allem die Heilungswunder weisen zunächst darauf hin, daß der Glaube nicht eine rein «geistige» oder «innere» Angelegenheit ist, sondern daß seine befreiende Kraft den ganzen Menschen meint. Gerade diese umfassende Kraft des Glaubens wird nun in der Integrierten Gemeinde in ganz neuer Weise gelebt und intensiv erfahren. Kein Bereich – sei es Erziehung, Ehe, Freizeit, Kunst, Medizin, Politik oder Wirtschaft – bleibt hier autonom, sondern alles wird dem zur Kritik und Entscheidung rufenden Glaubenswort unterworfen.

Gemeinde gegen Kollektiv

Die umfassende Integration macht diese Gemeinde – verglichen mit der üblichen Pfarrei – sehr reich. Sie wirkt entsprechend faszinierend auf viele Außenstehende. Dennoch ist diese Gemeinde (noch) nicht zu einem Modell für die vielen anderen geworden. Dies dürfte einerseits – und im entscheidenden Maße – daran liegen, daß die Anforderungen an die einzelnen Glieder sehr hoch sind. Obwohl in ihr viele Ehepaare mit Kindern leben, steht sie näher bei den Orden als bei den üblichen Pfarrgemeinden. Andererseits kommt hinzu, daß gerade die Integration aller Lebensbereiche ins Gemeindeleben leicht den Verdacht aufkommen läßt, hinter allem stecke – wenn auch in neuer und subtilerer Form – wieder jener alte Integralismus, der einst die Kirche in ein selbstgenügsames Getto führen wollte. Man fürchtet, die Berufung auf das Handeln Gottes führe nicht in die Breite der ganzen Schöpfungswirklichkeit hinaus, sondern in die Enge einer kleinen Gruppen-geschichte. Die Mitglieder der Gemeinde weisen einen solchen Verdacht weit von sich. Trotzdem wird er zum Teil durch rein äußerliche Anzeichen immer wieder geweckt, so etwa, wenn im Gespräch Formulierungen wie «die Gemeinde glaubt» oder «die Gemeinde hat erfahren» fast refrainartig wiederkehren. Obwohl ein solcher Sprachgebrauch, durch den eine ganze Gemeinschaft direkt als Subjekt einer Handlung bezeichnet wird, der christlichen Tradition sehr vertraut ist, weckt er hier leicht den Anschein, es würden dadurch nicht ganz durchschaute Gruppenprozesse zugedeckt.

Die Integrierte Gemeinde ist zu dieser Sprechweise gekommen, weil sie ihre eigene Erfahrung anhand der biblischen Erzählungen deutet. Als eine Gemeinschaft von Gläubigen hat sie dazu nicht nur das Recht, sondern sie muß es auch tun, wenn sie sich nicht selbst auflösen will. Da wir heute jedoch in einer Welt leben, die sehr stark vom Bewußtsein geprägt ist, daß die Natur, die Gesellschaft und selbst die menschliche Psyche ihre immanente Eigengesetzlichkeit haben, ist auch diesem Umstand Rechnung zu tragen. Das christliche Zeugnis der Integrierten Gemeinde würde deshalb nach außen wohl an Kraft gewinnen, wenn diese wenigstens auf einer Vorstufe ihre eigene Erfahrung auch gruppenspezifisch deuten würde. Dadurch gewänne nicht nur die schwierige Verständigung zwischen innen und außen einen vorläufigen gemeinsamen Boden. Ein solches Bemühen hätte auch zur Folge, daß die theologische Problematik noch etwas schärfer hervortreten

würde. Es müßte nämlich klar gezeigt werden, wieso eine Erfahrung, die gruppenspezifisch beschrieben werden kann, auch – und mit noch mehr Recht – als ein «Handeln Gottes an der Gemeinde» gedeutet wird. Schließlich würde eine gruppenspezifische Interpretation die Aufmerksamkeit vermehrt auf interne Konflikte wenden. Eine gemeinsame Erfahrung ist ja auf die Dauer nie einfach gegeben. Sie ist vielmehr die Frucht je neu überwundener Konflikte. Dabei sind gerade aus einer christlichen Perspektive Konflikte nicht nur als die Folge menschlichen Versagens und egoistischen Eigennutzes, sondern auch als Zeichen für die Ursprünglichkeit und Einmaligkeit jeder einzelnen Person zu betrachten. Eine christliche Gemeinde kann deshalb gerade durch die Aufarbeitung ihrer Konflikte am wirksamsten dem Mißverständnis vorbeugen, ihre Einheit sei ein unpersönliches kollektivistisches Phänomen. Beispiele von christlich bewältigten Konflikten wären schließlich auch eine sehr kostbare Hilfe für eine Kirche, die innerlich sehr zerrissen ist.

Alle diese Punkte werden von der Integrierten Gemeinde allerdings in der einen oder andern Weise bereits angesprochen. Noch sind manche Antworten aber etwas zu wenig deutlich, um den von außen kommenden Bedenken – abgesehen von jenen völlig falschen Anklagen, die in manchen Kreisen ebenfalls heraufgehoben werden – völlig die Spitze zu nehmen.

Die Integrierte Gemeinde steht mit ihrem Verständnis vom je gegenwärtigen Handeln Gottes nicht allein. Ähnliche Vorstellungen finden sich in der christlichen Tradition immer wieder. So sind etwa die ursprünglichen ignatianischen Exerzitien eine Methode zur Erfahrung des Willens Gottes, wobei dieser Wille aus seinem je gegenwärtigen Handeln gedeutet wird. Der Exerzitand hat sich ja während der dreißigtägigen Übungen nicht nur einer Reihe von Meditationen über bibli-

sche Texte zu unterwerfen. Es wird erwartet, daß er dabei zugleich sehr intensive und auch gegensätzliche Erfahrungen macht. Auf diese Erfahrungen soll der Exerzitand sehr genau achten und sie mit Hilfe einer Reihe von Regeln zur «Unterscheidung der Geister» als ein Handeln Gottes oder als ein Handeln der guten und bösen «Geister» an ihm deuten. Der Wille Gottes wird so aus dem Zusammenklang von biblischen Texten mit gegenwärtiger Erfahrung abgelesen.

Bei diesem Weg erhebt sich allerdings die Schwierigkeit, daß eine dreißigtägige bewußt intensivierte Erfahrung sehr leicht künstlich werden kann. Ferner wird gemäß der Exerzitienmethode vorwiegend auf eine individuelle Geschichte reflektiert,² während bei der Integrierten Gemeinde eine lange und vielfältige Gruppengeschichte christlich gedeutet wird. Bei ihr liegt also ein neuer Ansatz vor, dem über den Rahmen dieser Gruppe hinaus eine theologische Bedeutung zukommen kann.

Gewiß läßt sich diese Gemeinde durch die umfassende Integrierung aller Lebensbereiche zugleich auch neue Probleme auf. So hat sie zum Beispiel seit kurzem begonnen, sich vermehrt in der Wirtschaft und Politik zu engagieren, also in Bereichen, in denen die sogenannte Eigengesetzlichkeit am stärksten aufscheint. Ob und wie auch hier vom Handeln Gottes und seinem Willen geredet werden kann, ist eine neue und schwierige Frage, die von der Integrierten Gemeinde erst langsam aufgegriffen wird. An ihr wird sich deshalb der bisherige Weg nochmals – und wohl entscheidend – zu bewähren haben.

Raymund Schwager

² Zur ausführlichen Kritik: R. Schwager, Das dramatische Kirchenverständnis bei Ignatius von Loyola. Zürich 1970, S. 84–124.

DIE TIEFENDIMENSION IM MENSCHEN NEU ENTDECKT?

Ein Hinweis auf das Werk von Balthasar Staehelin

Seit 1970 gibt's das «Engadiner Kollegium». Natur- und Geisteswissenschaftler, Persönlichkeiten aus der Welt der Kunst, der Politik, der Wirtschaft, Philosophen und Theologen treffen sich zu einer Vortrags- und Diskussionswoche, in der «nach einem neuen, verpflichtenden Menschenverständnis gesucht werden soll». Vor kurzem sind die Referate der dritten Arbeitswoche «Endliches und Unendliches im Menschen» von der Editio Academica in Zürich herausgebracht worden. Der diesjährige Kurs, der rund zweihundert Teilnehmer vereinigte, stellte sich der Frage: «Was ist das Heilige?»

Gründer und Inspirator des Kollegiums ist Balthasar Staehelin (geboren 1923), Spezialarzt für Psychiatrie und Psychotherapie, Professor für Psychosomatische Medizin an der Universität Zürich. Er ist nicht nur durch fachwissenschaftliche Arbeiten, sondern durch eine Reihe von allgemein, philosophisch und theologisch relevanten Werken hervorgetreten, die er alle unter das Stichwort «Beiträge zur Wirklichkeitsanalyse» gestellt hat. Als Hauptwerk darf – wie er uns selbst bestätigte – immer noch der 1972 in achter Auflage (Editio Academica, Zürich) erschienene fünfte Beitrag «Haben und Sein»¹ gelten. Der im selben Jahr zum dritten Mal aufgelegte zehnte Beitrag «Die Welt als Du»² ist nur eine weitere Entfaltung desselben Themas. Wir halten uns im folgenden an «Haben und Sein».

¹ Aufgenommen in Ex Libris, Zürich 1969, und Siebenstern-Taschenbuchreihe, Band 170.

² Ex Libris, Zürich 1970.

Unter dem Titel *Die Zukunft einer Illusion* hatte Sigmund Freud, der Begründer der Psycho-Analyse, geglaubt, die Religion als eine infantile, neurotische Illusion, eine Art kollektiver Zwangsneurose entlarven zu können, die der um kritische Rationalität bemühte Geist überwinden müsse. Religion sei ein Produkt der Vatersehnsucht, aus dem Bedürfnis nach Schutz geboren, somit ein Ausdruck bleibender Infantilität. Solcher Unmündigkeit ist Freud entwachsen. Und er verspricht der Menschheit, sie werde sich in dem Maße aus dieser «Leibeigenschaft» herausarbeiten, in dem sie sich auf das rationale, wissenschaftliche Denken einlasse. Was Freud meint als Illusion abtun zu müssen, bezeugt Balthasar Staehelin als Realität: In der medizinpsychologischen Praxis wird diese Realität als gegenwärtig erfahren. Der «Zukunft einer Illusion» setzt er darum die «Gegenwart einer Wirklichkeit» entgegen: Die materialistische Verengung der Wirklichkeit muß aufgebrochen, der Blick auf das Ganze des menschlichen Wesens freigelegt werden. Freud sieht im Menschen nur das Triebwesen, das auf Genuß, auf Lust aus ist. Die Triebbefriedigung des in Gesellschaft Lebenden muß freilich durch Arbeit vermittelt und auf die Forderungen der Umwelt abgestimmt werden. Der Triebapparat ist in Ordnung, wenn der Mensch genuß- und arbeitsfähig und realitätsangepaßt ist. Gesundheit meint nichts anderes als «biologische und seelische Funktionstüchtigkeit in arbeitsfähiger und genußfähiger Angepaßtheit» (48, cf. 17, 48, 52).

Hinter diesem materialistischen Menschenbild steht ein materialistisches Verständnis der Wissenschaft, beziehungsweise

eine rationalistische Vernunft, die nur das als Wirklichkeit hin- nimmt, was den Charakter handgreiflicher oder doch logisch klar terminierter Gegenständlichkeit hat. Das ist nach Staehelin eine durch nichts gerechtfertigte Verkürzung der menschlichen Erkenntnismöglichkeiten. Unsere Erfahrung geht über das bloß objektivierendem Denken Zugängliche hinaus:

► Es gibt die in objektivistische Kategorien niemals einzuholende Erfahrung der eigenen und der fremden Freiheit, der eigenen und der fremden Personalität, die geistige Erfahrung von Ich und Du.

► Und es gibt die «subjektive, mystische» Erfahrung der unbedingten (göttlichen) Wirklichkeit und unserer Einheit mit ihr. Das Unbedingte ist «nicht nur eine Hypothese», «sondern ... eine medizinpsychologisch erfah- und erfassbare Wirklichkeit» (14). Der Mensch – jeder Mensch – vermag das Absolute nicht nur zu ahnen, er ist es immer schon selbst: Er «ist im Jetzt schon immer auch ein Stückchen Ewigkeit. Er ist immer schon als kleiner Teil individuelle Ausprägung des Göttlichen. Dies ist nun nicht einfach nur unsere eigene, subjektive Erfahrung, sondern darüber berichten unsere Patienten, es ist erkennbare wissenschaftliche Empirie» (27).

Wie wird nun diese mit großer Bestimmtheit vorgetragene These *wissenschaftlich* gestützt und begründet? Und wie erklärt es sich, daß so viele andere Psychologen dieser Erkenntnis nicht teilhaftig geworden sind?

Staehelin verweist konsequent auf die *Erfahrung*, freilich eine bestimmte Art von Erfahrung: Wir haben sie bereits charakterisiert als innere, subjektive, mystische Erfahrung, für die man offen sein muß, die sich nicht objektivieren, nicht dingfest machen läßt (27).

Auch für diese Art Erfahrung braucht es fortgesetzte Zuwendung und Übung. Und nur auf Grund jahrelangen Umgangs mit dieser Erfahrung ergibt sich ein dauerndes, wissenschaftsfähiges Wissen.

Eine solche Übung ist die «große Therapie», die u. U. mehrere hundert Stunden dauert. Erst einer derartigen inneren Erfahrung erschließt sich in letzter Instanz das Wesen des Menschen (28). Dieses erschöpft sich nicht in den von objektivierenden Wissenschaften festgehaltenen leib-seelischen Strukturgesetzmäßigkeiten: Staehelin nennt sie die «*erste Wirklichkeit*». Der inneren Erfahrung enthüllt sich über diese erste Wirklichkeit hinaus eine «*zweite Wirklichkeit*» (1. c.): «des Menschen individueller Anteil am Unzerstörbaren, Unbedingten» (29).

Erfahren wird diese «zweite Wirklichkeit» (die Tiefendimension des Menschen) in Grenzsituationen wie Leiden, Schuld, Tod (1. c.); aber auch in den positiven Grundakten und Grundstimmungen der Person, wie Liebe, Hoffnung, Vertrauen, Glauben, dem Gefühl des Sinnes (48), dem Willen zur Freiheit (144), dem Gewissen, in Meditation, Gebet, aber auch im tiefen Glücksgefühl (118 f.; cf. 82 f.).

All das hängt auf das engste zusammen mit dem medizinischen Kernproblem: *Gesundheit und Krankheit des Menschen*. Woran leidet der seelisch Kranke eigentlich? Was ist im Tiefsten des Menschen Krankheit? Was ist im letzten des Menschen Gesundheit, Glück, Heil?

Für Freud – wir haben es bereits vermerkt – bedeutet Krankheit Funktionsuntüchtigkeit des seelischen Apparates: Ausfall der Genuß- oder der Arbeitsfähigkeit, Unangepaßtheit gegenüber der realen Welt. Solche Krankheit als Funktionsuntüchtigkeit innerhalb der ersten Dimension des menschlichen Seins gibt es gewiß. Aber das tiefere Leiden, mit dem der Seelenarzt immer wieder konfrontiert ist, ist die «Enthoffnung» in bezug auf die zweite Dimension. Der Mensch ist seelisch krank, wenn er enthoffnet ist, wenn er vor sich nichts anderes mehr sieht als nur einen absurden Tod, wenn keine Zukunft vor ihm steht, kein Sinn sich anzeigt.

Enthoffnung ist Krankheit. Gesundheit, Leben ist Hoffnung, ist Vertrauen, ist Liebe, ist Erfahrung des Einbezogen- und Eingeborgenseins ins Unbedingte.

Privilegierte Orte oder Phänomene, an denen der Mensch seine zweite Wirklichkeit erfährt, sind nach Staehelin der Tod,

die Hoffnung, das Urvertrauen, Sexualität und Liebe, Mystik, Freiheit. Wir wollen nur zwei Beispiele seiner Interpretation andeuten:

Urvertrauen: Psychoanalytiker wie Erikson und Spitz weisen auf die Bedeutung hin, die einer guten, emotional stabilen Mutter-Kind-Beziehung in den ersten Lebensjahren für eine gesunde Entwicklung des Kindes zukommt. Durch sie wird ein Urvertrauen geweckt, auf Grund dessen sich der Mensch zuversichtlich in die Welt und in die Gesellschaft hineinwagt (54). So wichtig die psychologische Vermittlung einer Vertrauenshaltung auch ist, sie bleibt nach Staehelin unzureichend, weil vordergründig. Das wahre Urvertrauen ist tiefer fundiert. Es ist «die Stimmung, in der sich unsere Teilhaftigkeit am Unbedingten austrägt» (55). Nicht die Mutter-Kind-Beziehung produziert das Urvertrauen, «sondern sie schützt nur das schon immer Vorhandene solange, bis dieses selbst fähig ist, trotz bedrohlicher Geschehnisse im Alltag unerschütterlich zu sein» (55 f.). Das dem Urvertrauen Zugrundeliegende ist «die Erfahrung ... , letztlich unzerstörbar, dem Unbedingten zugehörig zu sein» (59).

Sexualität und Liebe: Was wahre Liebe ist, läßt sich mit einer «materialistischen Vernunft» gar nicht erfassen (68, 69, 73): es erschließt sich nur einem mystischen Erleben. Liebe, auch die «große erotische Liebe», hebt die Liebenden völlig aus Raum und Zeit, aus allem positivistisch erfahrbarem Bedingten heraus und führt sie in die Nähe dessen, was als «des Menschen ursprünglichste Heimat» umschrieben werden kann. Das große Liebeserlebnis ist eins mit dem mystischen Erleben der «Zugehörigkeit zum Unsagbaren, Ewigen» (69).

«Die große erotische, körperlich durchlebte Liebe ist für uns Gewöhnliche die vielleicht noch zugänglichste Form, unserem eigenen Anteil am Unbedingten bewußt sein zu können» (70). Als «immer uneigennütziges Hingebensein, unbedingtes Engagiertsein am andern Menschen oder auch an einer Sache» ist echte Liebe «vielleicht auch schon Religion» (84).

Wahlverwandtschaften

Staehelin nimmt Motive auf, die uns von *Paul Tillich*, *Martin Buber* und *Gabriel Marcel* her bekannt sind.

► Tillich denkt Gott als die unendliche Macht des Seins, die in allen Dingen gegenwärtig und wirksam und doch für sich selbst nicht faßbar ist: als verborgene Tiefe, deren der Mystiker innewird. Religion ist Ergriffensein vom Unbedingten.

► Buber beschreibt die Ich-Du-Beziehung als Raum, innerhalb dessen religiöse Erfahrung sich aufbaut.

► Marcel hat das Begriffspaar «Être et Avoir» thematisiert. Die Intention des «Habens» ist das Zugreifen- und Beherrschenswollen. «Sein» meint: Aus der verborgenen Tiefe heraus leben, gläubig sich einlassen auf den Anspruch, der vom transzendent-immanenten Geheimnis auf uns zukommt.

Daß die Thematik von diesen Denkern sorgfältiger angegangen und adäquater reflektiert wird, braucht nicht zu überraschen. Das Bedeutsame ist, daß hier ein Medizinpsychologe von seiner ärztlichen Erfahrung her zu denselben Einsichten gelangt wie ursprungsnahe Philosophen und Theologen. Obwohl teilweise von ihnen angeregt, fühlt er sich mit ihnen mehr geistig verwandt als durch sie bestimmt. Von Marcel, so gestand er, habe er erst gehört, als sein eigenes Buch «Haben und Sein» bereits geschrieben war.

Der theologische Widerpart

Staehelin, selber Sohn eines evangelischen Theologen, ist sich bewußt, daß er sich mit seiner Auffassung von Mystik und Religion in Gegensatz stellt zu bestimmten Richtungen der protestantischen Theologie, die durch die Namen Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer und die sogenannten «Gott-ist-tot-Theologen» gekennzeichnet ist (cf. 175 f.). Das ihnen Gemeinsame

ist die Abwertung, ja Verwerfung der Religion, insofern sie ein vom Menschen ausgehender Versuch, sich mit der Gottheit zu verbinden, sein will. Staehelin versteht Religion freilich nicht als Bemächtigung Gottes durch den Menschen. Vielmehr will er eine Erfahrung bezeugen: daß das Unbedingte, Ewige, Göttliche sich im menschlichen Dasein bekundet und auswirkt.

Kritische Anfragen

Staehelins Entwurf bringt mehrere Disziplinen ins Spiel. Verschiedene Wissenschaften und Denkmethoden sind herausgefordert.

Zunächst die *medizinisch-psychologische Wissenschaft*. Daß der freudsche Denkrahmen zu eng ist und die seelische Wirklichkeit nicht zu decken vermag, das hat die Weiterentwicklung der tiefenpsychologischen Forschung und Theoriebildung längst dargetan. Schon Adler und vor allem C. G. Jung haben den Rahmen gesprengt. Logotherapie (Frankl) und Daseinsanalyse (Binswanger, Boss, Condrau) haben auch die jungsche Psychologie auf neue Dimensionen hin ausgeweitet. Staehelins religiöse Interpretation von Gesundheit und Krankheit bringt eine letzte Dimension in Sicht, die bestimmt nicht vernachlässigt werden darf, will man den Menschen tiefer verstehen. Aber ob diese Dimension für die medizinischen Probleme, eine, so allgemeine und weitreichende Bedeutung hat, wie der Verfasser meint?

Ist es nicht eine Tatsache, daß viele Menschen sich diese letzten Fragen vom Leibe halten oder im Sinn des Agnostizismus oder Atheismus beantworten und doch das Leben erstaunlich meistern? Müßte nicht gerade das Beispiel und die Lebensgeschichte von Sigmund Freud zur Vorsicht mahnen? Als ungläubiger Rationalist war Freud im staehelinschen Sinn ein «Enthoffener». Und doch macht Freud zumindest nicht im Ganzen den Eindruck eines kranken Menschen. Sein wissenschaftliches Werk zeugt von einem bewundernswerten Willen und Mut zur Rationalität, der bekanntlich bis in sein hohes Alter angehalten hat und der doch als Ausdruck seelischer Gesundheit gelten darf. Auch war er doch offensichtlich bemüht, seinen Patienten und der Menschheit insgesamt einen Dienst zu erweisen. Sein Leben hatte also einen Inhalt auch ohne Religion. Man könnte andere Beispiele nennen: Nicolai Hartmann, Albert Camus ...

Nach D. Bonhoeffer haben heute viele Menschen eine solche Autonomie erreicht, daß sie imstande sind, zu leben und zu sterben – und gemeint ist doch wohl: gesund zu bleiben – ohne Gott. «Der Mensch hat gelernt, in allen wichtigen Fragen mit sich selbst fertig zu werden, ohne Zuhilfenahme der <Arbeits-hypothese: Gott>.»³

Staehelin glaubt nicht an eine solche Mündigkeit des Menschen und nimmt energisch Stellung gegen Bonhoeffer (cf. 165, 175). Ohne Zweifel wird er sich dabei auf seine ärztlichen Erfahrungen stützen. Aber, so muß doch um der redlichen Auseinandersetzung willen gefragt werden: Ist die hier ange-deutete Problematik wirklich genügend gesehen und theoretisch aufgearbeitet?

Ein anderes Bedenken bezieht sich auf das, was Staehelin die «subjektive, mystische Erfahrung» nennt. An der Tatsache soll hier in keiner Weise gerüttelt werden. Aber läßt sich diese Erfahrung in die «medizinisch-psychologische Wissenschaft» einholen, ohne daß der Begriff «Wissenschaft» strapaziert, beziehungsweise gesprengt wird?

Nun fordert Staehelin tatsächlich eine Erweiterung des Wissenschaftsbegriffes. Ähnlich wie nach Teilhard de Chardin die Physik durch den Einbezug des Geistigen in ihre Forschung

zu einer «Hyperphysik» werden muß, so hat auch die medizinisch-psychologische Wissenschaft Philosophie und Theologie in sich aufzunehmen, weil ja der Mensch ohne Philosophie und Theologie nicht auskommt. Ob eine solche Integration leistbar ist? Ob es den Wissenschaften nicht besser bekommt, wenn sie auf methodisch sauber getrennten Wegen ihre Forschung vorantreiben, aber, ihrer Grenzen bewußt, offenbleiben für Fragestellungen und Erkenntnisse, die von andern Erfahrungs- und Denkmethoden her vorgetragen werden? Mit andern Worten: Wäre die Partnerschaft und der Dialog nicht dienlicher als die Fusion?

Eine zweite Fragenreihe betrifft gewisse *philosophische Konzeptionen und Kategorien*, deren sich Staehelin bedient. Möglicherweise sind die Schwierigkeiten mehr terminologischer als sachlicher Natur. Da ist zuerst die Unterscheidung von «erster» und «zweiter Wirklichkeit». Staehelin spürt selber sehr deutlich das Unbeholfene und Vorläufige dieses Versuches, das begrifflich noch Unbestimmte wenigstens zu nennen. Der Versuch mag als solcher hingenommen werden. Wenn wir die gemeinte Sache mit traditionellen Kategorien wiedergeben, so wäre die «erste Wirklichkeit» gleichzusetzen mit dem empirischen Sein («Dasein» im Sinn von Jaspers), die «zweite Wirklichkeit» mit dem metaphysischen Sein des Menschen. Aber auch diese Begriffe führen in Aporien hinein, so daß man wenig Lust verspürt, sie als Ersatz besonders zu empfehlen.

Etwas verwirrend ist in der Folge besonders die Redeweise von «primärem und sekundärem Seinscharakter», «primärer und sekundärer Grundstimmung», wobei die Priorität diesmal umgekehrt ist: Die primär gute menschliche Natur, die primäre Grundstimmung entsprechen der zweiten Wirklichkeit, nicht der ersten.

Wichtiger als das terminologische Unbehagen ist die sachliche Frage, ob der Mensch primär tatsächlich immer gut und das Böse nur die sekundäre Folge des Verstellteins gegenüber seiner eigenen Wesenseite ist, beziehungsweise was mit diesen Begriffen eigentlich gemeint ist. Sind hier die Dinge nicht doch etwas zu einfach und zu optimistisch gesehen? Jedenfalls möchte man wünschen, daß der Verfasser die Fragestellungen und Einsichten von Kant (das «radikal Böse», Nabert und Ricœur⁴ aufgreifen und aufarbeiten würde.

Ungewohnt, für manche wohl befremdlich, sind Staehelins *ontologische Aussagen*: Nicht nur vermag der Mensch das Absolute zu ahnen, er ist es auch schon (14, 71, 88, 94). Jeder Mensch hat nicht nur Religion, er ist Religion (94, 99, 165). Wir sind Urvertrauen (55, 80). Urvertrauen ist Sein (99). Wir sind Hoffnung (81), Liebe (39, 50).

Daß des Menschen Wesensanlage eine Anlage zur Religion, zum Urvertrauen, zur Liebe usw. ist, und daß der Mensch erst in diesen Akten wirklich zu sich selber kommt, wirklich ist, was er ist, sei unbestritten. Aber ist der Mensch auch immer schon das Absolute, das Unbedingte? Diese Formel ist schon arg mißverständlich. Wir sollten jedoch nicht sofort Pantheismus dahinter vermuten. Man muß die verschiedenen Umschreibungen mithören: «Des Menschen Wesen ist auch unbedingtes, unzerstörbares Sein. Er ist im Jetzt immer auch schon ein Stückchen Ewigkeit. Er ist immer schon individuelle Ausprägung des Göttlichen» (27). In dieser Auslegung verliert sich das Anstößige. Unser Absolutsein ist von Staehelin als partizipatives gemeint, was natürlich immer noch eine begriffliche Paradoxie ist. Aber auch die mittelalterliche Metaphysik kam um das Paradox nicht herum, wenn sie den Menschen als ein finitum capax infiniti bezeichnete.

Theologische Fragen: Für den christlichen Theologen ist hier der wichtige Problemkreis der natürlichen Religion und ihres Ver-

³ D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Siebenstern-Taschenbuch 1, 159.

⁴ I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. – J. Nabert, Essai sur le mal, Paris 1957. – P. Ricœur, Die Fehlbarkeit des Menschen, Bd. I: Symbolik des Bösen, Bd. II, Freiburg 1971.

hältnisses zur Christus-Offenbarung, zum Christusgeschehen (traditioneller ausgedrückt, des Verhältnisses «Natur – Gnade») angeschnitten.

Daß ein evangelischer Psychotherapeut, der selber Theologenblut in sich hat, von der ärztlichen Erfahrung her dem allzu ungnädigen und dogmatischen Verdikt Barths und Bonhoeffers über die Religion mit aller Entschiedenheit entgegentritt, ist doch wohl ein Ereignis, das unsere Beachtung verdient. Umgekehrt ist in Staehelins Buch das eigentliche Anliegen dieser Theologen, die Unverfügbarkeit und Ungeschuldetheit der gnädigen Zuwendung Gottes zum Menschen, wie sie sich in Jesus Christus ereignet, überhaupt nicht aufgenommen und nicht realisiert. Wäre es nicht an der Zeit, daß Theologen und Psychotherapeuten hierüber ins Gespräch kommen?

Abschließend möchte ich meinen Eindruck von Staehelins Leistung dahin zusammenfassen: Ein Werk, das einem echten

Anliegen dient, das den Verengungen der heutigen Wissenschaft mutig entgegentritt und einen substantiellen «Beitrag zur Wirklichkeitsanalyse» (vgl. zweiter Untertitel) bietet. Der Entwurf hat indes, um es etwas spitz zu sagen, zu sehr noch den Charakter einer «Eruption»: Einsichten, Grunderfahrungen, Intuitionen brechen elementar und wuchtig durch. Aber in diesem raschen Durchbruch bleibt manches in der Formulierung ungeschützt, unausgewogen. Und die Polemik gegenüber Philosophen und Theologen vereinfacht die Dinge allzu sehr und wirkt darum oft ungerecht. Zu hoffen aber ist, daß die «neue Neuzeit» (62, 138, 176 f.), für die Balthasar Staehelin prophetisch einsteht und die den Materialismus des 19. und 20. Jahrhunderts resolut hinter sich läßt, sich auf breiter Basis durchsetzt.

Kaspar Hürliemann, Immensee

DER AUTOR ist Dozent für Philosophische Anthropologie an der Theologischen Fakultät Luzern.

ZUR «GESCHICHTSPHILOSOPHIE» DES CLUB OF ROME (II)

Wir fragen noch einmal¹ nach dem im Bericht des MIT und dem Votum des Club of Rome implizierten, besser noch: elegant verborgenen (Vor-)Verständnis von Geschichte. Dieses unreflektierte Verständnis faßt Geschichte schlicht als den gesamten Bereich menschlicher Wissens- und Machtentfaltung, einzig begrenzt durch die Realität des uns (Vor-)Gegebenen, das heißt der «Natur», und einzig gefährdet durch die Menschen selbst. Das heißt aber, daß sich jenseits der Konflikte zwischen marxistischen und nicht-marxistischen Geschichtsinterpretationen die Ebene einer neuen Meta-Theorie zu eröffnen scheint, dergemäß Geschichte im Sinne eines wissenschaftlich-technologisch fundierten Neo-Idealismus und einer entsprechend optimistischen Einschätzung des Menschen auszulegen sei. Es ist indes keineswegs sicher, daß eine solche idealistische Meta-Theorie der Geschichte wirklich die überzeugende Antwort jenseits der bisherigen Auslegungsmöglichkeiten sein kann,² doch es ist glücklicherweise ebenso unsicher, daß der MIT-Bericht und die ihn würdigende Stellungnahme des Club of Rome als die gute Botschaft eines solchen Idealismus verstanden werden wollen, denn beide tragen ja keine prinzipiellen Aussagen über die bisherige Geschichte vor, sondern beschränken sich auf eine pragmatische Prognose, ohne die bedrohliche Zukunft anders als wissenschaftlich-technologisch mit Vergangenheit und Gegenwart zu vermitteln. Der Bericht will also wohl eine «Botschaft», nicht aber eine Geschichtsphilosophie sein. Dennoch kann nicht darüber hinweggesehen werden, daß wir hier mit einer Implikation konfrontiert werden, die auf einen allzu kühnen anthropologischen und geschichtsphilosophischen (Neo-)Idealismus schließen läßt.

¹ Vgl. den *ersten Teil* in «Orientierung» Nr. 18, Seiten 198 ff. Darin wurden einige Textproben geboten aus: D. Maedows u.a., Die Grenzen des Wachstums, Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit (Frankfurt 1972), im folgenden meist nur (nach dem mit der Studie beauftragten Technologischen Institut) «MIT-Bericht» genannt. Die Analyse des ersten Teils führte zu einem ersten Schluß: Obwohl der Bericht umwälzende Änderungen fordert, wird weder über deren politischen Charakter eindeutige Auskunft gegeben, noch die Problematik der Revolution auch nur beim Namen genannt (Red.).

² Dagegen spricht vor allem die zunehmende Einsicht in die doch sehr weitreichende Determinierung der Menschen. Bezeichnenderweise ist es kein Geringerer als Jean-Paul Sartre, der gegenüber der strukturalistischen Destruktion des Humanen die, wenn auch begrenzte, Freiheit der Individuen verteidigt; vgl. zum Beispiel: «Sartre über Sartre». Ein Interview. In: J.-P. Sartre, Das Imaginäre. Reinbek 1971, Seite 13. (Das Interview stammt aus dem Jahre 1969.)

Das Bewußtsein der Grenze und die Einschätzung der Natur

Obwohl wir also diesem Idealismus, der uns hier entgegentritt, ohne daß er kritisch befragt oder gar positiv begründet würde, mit Zurückhaltung gegenüberstehen, gibt es dennoch eine beachtliche Relevanz des MIT-Berichtes und seiner «Botschaft» in bezug auf jeden Versuch, Geschichte zu denken; eben diese Relevanz ergibt sich aus jener neuartigen Erfahrung, die die Botschaft von den Grenzen des Wachstums erschließt, insofern sie uns verweist auf die *Grenze* überhaupt, auf die Endlichkeit unserer Erde, auf die uns (vor-)gegebene *Natur*. Geschichtsphilosophie ohne eine Reflexion der Natur war schon bislang nicht möglich, nicht einmal bei Marx selbst,³ aber im Philosophieren über die Geschichte kann Natur eine unterschiedliche Wertigkeit erhalten. Natur kann sich als Mächtigkeit, als «Bestand»⁴ so sehr in den Vordergrund drängen, daß Geschichte als eine Dokumentation menschlicher Ohnmacht und Ausgesetztheit sich erweist, so daß geschichtsphilosophischer Pessimismus die Konsequenz ist; dazu können durchschaute und undurchschaute *Wertungen* treten, aufgrund derer der Natur der Vorzug gegeben wird. Umgekehrt kann das Bewußtsein des menschlichen «Schöpfungstums» so sehr dominieren, daß Natur zum bloßen Material wird, an dem die Menschheit sich selbst verwirklicht – fortschreitend nicht unbedingt im Bewußtsein der Freiheit, wohl aber in dem der Wissenschaft und einer schier unbegrenzten Machbarkeit; der Mensch begreift sich als ein zweiter «Schöpfer der Welt»,⁵ als der eigentliche «Täter» der Geschichte. Ja, gerade dieses Bewußtsein, er sei selbst der Täter der Geschichte, und dies sei nicht (oder nicht mehr) der «Gott» bzw. die Providenz, brachte Geschichtsphilosophie als solche am Beginn der Neuzeit, genauer: um die Mitte des 18. Jahrhunderts, erst hervor.⁶

Sowohl bei geschichtsphilosophischem Pessimismus oder entsprechender Skepsis wie auch bei einer aufgeklärt-selbstbewußten Fortschrittsphilosophie bleibt Denken über die Geschichte abhängig von der Einschätzung der Natur. Deswegen darf nun gesagt werden, daß die Bedeutsamkeit des MIT-Berichtes für die Geschichtsphilosophie darin liegt, daß und wie

³ Vgl. A. Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx. Frankfurt 1967.

⁴ Vgl. M. Heidegger, Die Frage nach der Technik, in: Vorträge und Aufsätze. Pfullingen 1954, Seiten 13–44.

⁵ Vgl. Der Mensch als Schöpfer der Welt. Formen und Phasen revolutionären Denkens in Frankreich 1762 bis 1794. Hrsg. von T. Schabert, München 1971.

⁶ Vgl. O. Marquard, Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein? In: Philosophisches Jahrbuch 79 (1972), Seiten 241–253.

er das *Bewußtsein der Grenze* neu aktualisiert. Daß gegenüber einem aufklärerischen Fortschrittsdenken jene Skepsis angebracht ist, die in Ansehung der *Natur* darauf insistiert, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen, war schon von Spengler und Nietzsche sowie von dem sogenannten Kulturpessimismus ausgesprochen worden.⁷ Auch als «konservativ» geltende Kulturphilosophen, die der wissenschaftlich-technischen Zivilisation grundsätzlich nicht ablehnend gegenüberstanden, wie zum Beispiel Heidegger und Jaspers, Buber und Guardini und andere, haben die Zweideutigkeit, ja die Zweiseitigkeit des Fortschrittes hervorgehoben.⁸ Die als Neo-Marxisten nur oberflächlich charakterisierten Hauptvertreter der Frankfurter Schule sprachen programmatisch von der «Dialektik der Aufklärung» und erkannten sehr wohl die legitimen Rechte der Natur, die sich gefahrlos nicht beliebig ausbeuten läßt, sondern ihrerseits die verschiedenartigen Gefahren unbeherrschter und unverständener Ausplünderung signalisierte. «Heute, da Bacons Utopie, daß wir <der Natur in der Praxis gebieten>, in tellurischem Maßstab sich erfüllt hat, wird das Wesen des Zwanges offenbar, den er der unbeherrschten zuschrieb.»⁹ Nicht zuletzt wurde durch die Philosophie Karl Löwiths¹⁰ und Albert Camus¹¹ freilich von einem verschiedenen Ansatz aus das Erbe der griechischen Überlieferung als die Anerkennung der Welt als Natur erneut zur Geltung gebracht.

Schlägt nur das Pendel zurück?

Doch trotz dieser zumeist mahnenden Stimmen konnte in den sechziger Jahren ein sehr pointiertes Interesse an der Geschichte als ein Interesse an der von uns zu verantwortenden Zukunft die Szene beherrschen und darüber hinaus, inspiriert durch wissenschaftlich-technische und politische Entwicklungen, in Gestalt von Futurologie und Friedensforschung beträchtliche Wirksamkeit entfalten. Innerhalb der Philosophie kam, im deutschsprachigen Bereich vor allem unter dem Einfluß Ernst Blochs, eine Renaissance des Marx'schen Denkens zum Zuge, bei welcher der humane und humanistische Gehalt dieses Ansatzes gegenüber den diktatorischen und bürokratischen Interpretationen und politischen Verwirklichungen zu Recht in den Vordergrund gerückt wurde. Das umfassende Werk Jean-Paul Sartres ist in dieser Perspektive ebenso zu würdigen wie die philosophischen Anstrengungen im jugoslawischen Marxismus.¹² Doch auch an Hegel und an Heid-

egger anknüpfende Philosophen sowie die Vertreter des sogenannten kritischen Rationalismus¹³ befaßten sich mit den geschichtsphilosophischen und politischen Problemen des Themas Zukunft.

Auf der politischen Ebene regten die zunehmende Entspannung zwischen der Sowjetunion und den USA, das Modell des Prager Frühlings, die Situation in Lateinamerika, vor allem aber die Rolle Chinas in eminenter Weise dazu an, über die zukünftige Gestalt eines weltweiten geordneten Zusammenlebens der Menschheit mit besonderer Intensität nachzudenken. Themen wie Planung, Prognose, Friedensstrategien usw. wurden, wie schon angedeutet, auch von nicht-marxistischer und von nicht-philosophischer Seite behandelt; auch die Theologie nahm an dieser verbreiteten Zukunftsorientierung des Denkens teil, indem sie die traditionelle christliche Eschatologie mit den konkreten Anstrengungen für eine bessere geschichtliche Zukunft zu verbinden suchte.¹⁴ Schließlich wurden unter den Stichworten Strukturalismus und Systemtheorie Versuche unternommen,¹⁵ Erklärungen und Lenkungsverfahren zu finden, mit deren Hilfe das Ganze der menschlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit zwar nicht im Sinne Hegelscher Spekulation begriffen werden könne, jedoch rational und pragmatisch als Einheit zu erkennen und zu steuern sei. Der Widerspruch gegen diese Konstruktionen, Deutungen und Strategievorschläge entzündete sich an der Vernachlässigung der spezifisch gesellschaftlichen Vorgänge und Konflikte in diesen Modellen¹⁶ oder aber an einem unzureichenden Begriff von Aufklärung, dem das Moment der Überwindung der bleibenden Negativität durch ein Sich-offen-Halten für Transzendenz fehle.¹⁷

Diese Auseinandersetzungen um die wahrhaft fundamentalen Fragen der Geschichtsphilosophie und politischen Theorie, aber auch der Metaphysik und der Religionsphilosophie wurden mit Ernst, Leidenschaft und hohem intellektuellem Niveau ausgetragen. Deswegen wäre es eine schlechte Simplifikation, wollte man behaupten, nach der Dominanz des Interesses an Geschichte und vor allem an Zukunft sei nun das «Pendel» bereits nach der anderen Seite hin ausgeschlagen, wo also die Ansprüche der Natur ihr Recht verlangten. Mit einer solchen «Pendeltheorie» würde man es sich entschieden zu leicht machen. Es kann, wie gesagt, nicht übersehen werden, daß das Moment der Natur in der Diskussion über die Geschichte auch bisher nicht einfach abwesend war: «Natur» wurde überwiegend thematisiert als das Material, das Substrat unserer geschichtlichen Zukunft, als das Vorgegeben-Sinnlose, dem ein Sinn nur in der menschlichen Deutung und Tat «gegeben» werden könne,¹⁸ oder aber als in sich lebendige,

⁷ Vgl. F. Stern, Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland. Bern/Stuttgart/Wien 1963; M. Greiffenhagen, Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland. München 1971, Seiten 122–137.

⁸ Vgl. etwa M. Heidegger, Die Frage nach der Technik, a.a.O.; K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. München 1949, Seiten 109–193; M. Buber, Ich und Du (1923). In: M. Buber, Werke I. München/Heidelberg 1962, Seiten 77–160; R. Guardini, Briefe vom Comer See (1927). Mainz ⁶1965; ders., Kultur als Werk und Gefährdung, in: Sorge um den Menschen. Würzburg 1962, Seiten 14–39.

⁹ M. Horkheimer und Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (1944). Frankfurt 1969, Seite 49; vgl. Seiten 38, 46 u. ö.

¹⁰ Es möge genügen, hier auf die drei Sammelwerke K. Löwiths zu verweisen: Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz. Stuttgart 1960; Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung. Stuttgart 1966; Aufsätze und Vorträge 1930–1970. Stuttgart 1971; vgl. S. Hosoya, Zwischen Natur und Geschichte. Eine unzulängliche Bemerkung zu K. Löwith, in: Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag. Stuttgart 1967, Seiten 156–177.

¹¹ Vgl. etwa «Hochzeit des Lichts» und «Heimkehr nach Tipasa», in: A. Camus, Literarische Essays. Hamburg o. J., Seiten 76–180; Der Mensch in der Revolte (1951). Reinbek 1969 (rororo 1216–1217), Seiten 226–248, sowie: D. Papamalamis, Albert Camus et la pensée grecque. Nancy 1965.

¹² Vgl. Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart. Hrsg. von G. Petrovič. Freiburg 1969; G. Petrovič, Philosophie und Revolution. Modelle für eine Marx-Interpretation. Reinbek 1971.

¹³ Vgl. K. R. Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. 2 Bände. Bern ²1970; H. Albert, Traktat über kritische Vernunft. Tübingen ²1971.

¹⁴ Vgl. J. B. Metz, Zur Theologie der Welt. Mainz/München 1968; J. Moltmann, Theologie der Hoffnung. München ⁸1969.

¹⁵ Vgl. C. Lévi-Strauß, Strukturelle Anthropologie. Frankfurt 1967; ders., Das wilde Denken. Frankfurt 1968, bes. Seiten 282–310, sowie G. Schiwy, Der französische Strukturalismus. Mode – Methode – Ideologie. Mit einem Textanhang. Reinbek 1969; J. M. Broekman, Strukturalismus. Moskau – Prag – Paris. Freiburg/München 1971. – Zur Systemtheorie vgl. die Beiträge von N. Luhmann in: J. Habermas/N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung? Frankfurt 1971.

¹⁶ Vgl. z. B. das Interview mit J.-P. Sartre in: G. Schiwy, Der französische Strukturalismus, a.a.O. Seiten 208–213; sowie die Darlegungen von J. Habermas in: J. Habermas/N. Luhmann, a.a.O., insbesondere Seiten 270–290.

¹⁷ Vgl. W. Oelmüller, Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel. Frankfurt 1969; ders., Was ist heute Aufklärung? Düsseldorf 1972.

¹⁸ Vgl. K. R. Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, II, a.a.O. Seiten 320–347. Poppers Kritik trifft zwar in erster Linie den «Historizismus», bestreitet also den Sinn in der *Geschichte*, doch erklärt er ausdrücklich, daß für ihn auch in der *Natur* ein «Sinn» nicht zu finden ist. «Wir

dialektische Materie.¹⁹ Jene Stimmen waren die leiseren, die in der Natur Ansprüche der Wirklichkeit oder des Seins selbst vernehmen zu können meinten, eines Seins, dessen Hirt der Mensch sei,²⁰ und einer Natur, die sehr nüchtern den Menschen immer schon eine Grenze gezogen habe.²¹

Es wäre vermessen, die Tragweite und die Perspektiven all dieser Diskussionen und Spekulationen voreilig zu kritisieren. Eine solche Kritik wäre nur in detaillierter Erörterung der an diesem Gespräch beteiligten Positionen möglich und bleibt eine Aufgabe für künftige (Philosophie-)Historiker und Philosophen. Doch es liegt auf der Hand, daß diese Reflexionen über Sinn und Ziel der Geschichte, über die Gestalt der künftigen Gesellschaft, über Strategien einer Friedenspolitik usw. noch nicht unter dem Eindruck jener neuartigen Erfahrung der Grenzen des Wachstums entfaltet worden sind, das heißt unter dem Schock, den der Club of Rome aufgrund des MIT-Berichtes der Öffentlichkeit versetzen wollte. Obwohl auch vor der Veröffentlichung dieser Studie die Probleme der Überbevölkerung, der Rohstoffvorräte, der Umweltverschmutzung und andere nicht unbekannt waren, läßt sich doch kaum bestreiten, daß die Konsequenzen solcher Feststellungen noch nicht in derart bedrängender Weise ins Bewußtsein getreten waren, daß sie eine neue Erfahrung zu konstituieren vermocht hätten, die jetzt den Horizont kennzeichnet, in dem nicht mehr nur Wissenschaft, Technologie und Politik sich zu vollziehen haben, sondern eben auch Philosophie prozedieren muß, die sich nicht subjektivistisch und parasitär ihrem Wesen, die Zeit in Gedanken zu erfassen, entzieht.

Was nun aber neu in das Bewußtsein auch des Philosophierenden sich eingeschrieben hat, ist nicht so sehr die Aufforderung, Natur gegenüber Geschichte nicht in Vergessenheit geraten zu lassen, als vielmehr die Erkenntnis, daß wir bewußter und klarsichtiger denn je mit *Grenzen* zu rechnen haben. Diese Erfahrung der Grenze betrifft – anders als die auf das Subjektiv-Existentielle bezogene Jaspers'schen Grenzsituationen²² – gleichermaßen das Denken über Natur und Geschichte und macht damit aufs neue deren Verschränktheit und wechselseitige Vermitteltheit bewußt.

Um ein pragmatisches Verständnis von Natur

Geschichte als das auf Zukunft gerichtete Handeln der Menschen im ganzen (um hier bei dieser durchaus fragmentarischen Bestimmung zu bleiben) hängt nicht nur zusammen mit Vergangenheit und Gegenwart als «geistesgeschichtlich», «kulturell» oder rein «idealistisch» deutbaren Größen, sondern hängt sehr konkret von den jeweiligen Möglichkeiten ab, die uns aufgrund unserer Herrschaft über die Natur geschichtlich zur Verfügung stehen. Geraten wir jedoch vor die Grenzen des Wachstums, so steht auch Geschichte nicht mehr vor einer unbegrenzten Zukunft, sondern wird auf die der Menschheit allenfalls noch zu einem menschenwürdigen Dasein auf der Erde eingeräumte Zeit verwiesen. Der Mensch stehe – so schließt (auf Seite 176 des «Berichts») die Stellungnahme des Club of Rome – «nicht nur vor der Frage, ob er als biologische

sind es, die Zweck und Sinn in die Natur und in die Geschichte einführen» (ebd. Seite 344).

¹⁹ Vgl. I. Fetscher, Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung, in: I. Fetscher, Karl Marx und der Marxismus. München 1967, Seiten 123–144.

²⁰ Vgl. M. Heidegger, Brief über den «Humanismus» (1946). In: M. Heidegger, Wegmarken. Frankfurt 1967, Seite 172.

²¹ Vgl. Anm. 10 sowie unten Anm. 29.

²² Vgl. K. Jaspers, Philosophie II: Existenzerhellung. Berlin/Göttingen/Heidelberg 1956, Seiten 201–254; siehe auch den Abschnitt «Grenzen der Geschichte», in: K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, a.a.O. Seiten 292–298, in dem jedoch der Begriff «Grenze» nur insoweit reflektiert wird, als menschliche Geschichte auf dieser Erde «ein verschwindendes Geschehen im Weltall» sei (Seite 298).

Spezies überleben wird, sondern ob er wird überleben können ohne den Rückfall in eine Existenzform, die nicht lebenswert erscheint».

Doch die Erfahrung der Grenze offenbart uns keineswegs Natur als das Heile, zu dem man zurückkehren könnte als zu dem Ursprung bleibender Orientierung im Wechsel der Zeiten²³ oder aber zu verlässlicher Heimat, deren Schein uns immer noch leuchtet als Vor-Schein besserer Zukunft.²⁴ Vermittelt durch die Erfahrung der Grenzen des Wachstums gibt sich vielmehr Natur wieder deutlicher zu erkennen als das, was sie, pragmatisch betrachtet, stets war: Als Bedrohlichkeit, die uns zerstört, wenn wir uns nicht sie beherrschend und ordnend zur Wehr setzen,²⁵ und als das andere, das uns einschränkt, abhängig macht und zur Solidarität miteinander drängt, um «menschlich» in ihr leben zu können, ja um in ihr auf Dauer jene Menschenstadt errichten zu können, in der allein wir unser menschliches Wesen zur Darstellung und Erfüllung bringen können.²⁶ So verführen uns die Grenzen, die die beherrschte und ausgeplünderte Natur uns spüren läßt, keineswegs zur Rückkehr zu der früheren, phantasmagorischen Romantik der Natur oder gar zu ihrer Numinisierung als «Kosmos», vielmehr vermittelt die geschichtlich entstandene, das heißt durch uns mithervorgebrachte Erfahrung der Grenzen uns ein pragmatisches und säkulares Verständnis von Natur, deren Schönheit uns nicht mehr blendet.

Die neue Erfahrung der Grenze betrifft also unser Verständnis von Geschichte und Natur. Deswegen ist zu erwarten, daß die Grenze künftig in jeder Geschichtsphilosophie deutlicher präsent werden wird, als sie es bisher war.²⁷ Da aber die Erfahrung der Grenze selbst wiederum nicht ungeschichtlich (oder undialektisch) als bloßes Gewahrwerden vorhandener Begrenzungen aufzufassen ist, sondern als eine Bedrohung der Menschheit als ganzer in einer speziellen Situation ihrer Gesamtgeschichte, eine Bedrohung, die die Menschheit selbst bei der notwendigen Anstrengung um die vollkommene Herrschaft über die Natur als den uns zur Verfügung stehenden Lebensbereich hervorgebracht hat, vermittelt die neue Grenzerfahrung in eins das Bewußtsein, daß die Nichtachtung und Verachtung der Grenzen nicht ungestraft bleibt, sondern sich rächt.

Die späte Stunde der Nemesis

Der Mythos der Griechen bezeugte eine derartige Erfahrung in der Gestalt der Göttin Nemesis. Eckart Peterich schreibt: «Die Gottheit des rächenden Schicksals ist Nemesis, der heilige Zorn, der jede Verletzung der ewigen Ordnung der Dinge, das übermäßige Glück, die Gewalttätigkeit der Mächtigen straft.»²⁸ Daß unsere Weltsituation die späte Stunde einer

²³ Es sei hier nur verwiesen auf: H. Rommen, Die ewige Wiederkehr des Naturrechts. München 1947; J. Messner, Das Naturrecht. Innsbruck/Wien/München 1958; F. Böckle, Das Naturrecht im Disput. Düsseldorf 1966; Naturrecht in der Kritik, hrsg. von F. Böckle und E.-W. Böckenförde. Mainz 1973; sowie auch: T. Schabert, Natur und Revolution. Untersuchungen zum politischen Denken im Frankreich des achtzehnten Jahrhunderts. München 1969.

²⁴ Vgl. E. Bloch, Naturrecht und menschliche Würde. Frankfurt 1961.

²⁵ Jakob Burckhardt erklärt, «Natur» von «Geschichte» abgrenzend, die Natur biete «die größte Gleichgültigkeit gegen das Individuum», die Geschichte sei «der Bruch mit dieser Natur vermöge des erwachenden Bewußtseins» – eine immer noch gültige Warnung, Natur unkritisch gegen Geschichte auszuspielen! Vgl. J. Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen, hrsg. von R. Marx. Stuttgart 1969, Seiten 24 f.

²⁶ Vgl. J. Ritter, Die große Stadt, in: J. Ritter, Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Frankfurt 1969, Seiten 341–354.

²⁷ Auf die religionsphilosophische Erfahrung und Deutung der «Grenze» kann hier nicht eingegangen werden; vgl. R. Guardini, Religion und Offenbarung I. Würzburg 1958, Seiten 78–80.

²⁸ E. Peterich/P. Grimal, Götter und Helden. Die klassischen Mythen und Sagen der Griechen, Römer und Germanen. Olten/Freiburg 1971, Seite 34.

säkular gewordenen Nemesis sein könnte, wußte Albert Camus. Er hat nicht eine Philosophie der Natur restituiert, sondern prospektiv eine «Philosophie der Grenzen» entworfen.²⁹ Ohne Kenntnis der «Grenzen des Wachstums» hat Camus für die Geschichtsphilosophie bereits jene Konsequenzen gezogen, die erst recht heute, *nach* dieser neuartigen Erfahrung, sich uns aufdrängen. Camus kennt nicht nur Sisyphos und Prometheus, sondern auch die Göttin des Maßes.³⁰ «Die Welt ist nicht reine Starrheit, aber auch nicht nur Bewegung. Sie ist Bewegung und Starrheit (*mouvement et fixité*). Die historische Dialektik zum Beispiel flieht nicht unaufhörlich auf einen unbekanntem Wert zu. Sie kreist um die Grenze, den ersten Wert. Heraklit, der Erfinder des Werdens, setzte jedoch diesem endlosen Ablauf eine Schranke. Nemesis, die Göttin des Maßes, verderblich den Maßlosen, war das Symbol dieser Grenze. Ein Denken, das die heutigen Widersprüche der Revolte einbeziehen will, müßte seine Inspiration bei dieser Göttin holen.»³¹ Das, wozu Nemesis inspiriert, ist nicht eine neue Romantik,³² sondern «die aufreibende Unnachgiebigkeit des Maßes».³³ «Das Maß ist nicht das Gegenteil der Revolte. Die Revolte ist das Maß, sie befiehlt es, verteidigt es und erschafft es neu durch die Geschichte und ihre Wirren hindurch. Gerade die Herkunft dieses Wertes bürgt dafür, daß er nicht anders sein kann als zerrissen. Das Maß, der Revolte entstammend, kann nur durch die Revolte erlebt werden.»³⁴ Dies ist die Grundlegung einer ernüchterten politischen Ethik,³⁵ die unter dem Eindruck der neuartigen Grenzerfahrung jene Dringlichkeit noch einmal bekräftigt, die sie bei Camus angesichts der metaphysischen Revolte und des historischen Terrors gewonnen hatte.³⁶

Der moralische Appell: Geschichtsphilosophie und Ethik

Es steht also am Ende dieser Überlegungen ein nachdrücklicher Hinweis auf das Denken Albert Camus'. Das soll nicht ausschließen, daß manch anderer ähnliche Positionen bezogen hat wie er. Der Name Camus' wird hier jedoch nicht deswegen herausgestellt, weil Camus am 13. November 1973 sechzig Jahre alt geworden wäre – immerhin ein bemerkenswertes Datum, das einem die Eigenart der qualitativen Zeit, das soziale und kulturelle Altern (J. Améry) und damit die vielfältige Bedingtheit unserer Einsichten erneut zum Bewußtsein bringen mag –, vielmehr weil er das Dilemma des Verhältnisses von Geschichtsphilosophie und Ethik besonders deutlich erkannt hat – ein altes Dilemma freilich, vor welches uns die Erfahrung der Begrenztheit des «Wachstums» abermals und mit größerer Dringlichkeit stellt.

²⁹ A. Camus, *Der Mensch in der Revolte* (1951). Reinbek 1969, Seite 234, vgl. Seiten 235–239.

³⁰ Vgl. A. Camus, *Tagebuch 1942–1951*. Reinbek 1967, Seiten 278 und 289.

³¹ A. Camus, *Der Mensch in der Revolte*, a.a.O. Seite 240. ³² Vgl. ebd. 248. ³³ Ebd. Seite 245 («l'intransigence exténuante de la mesure»).

³⁴ Ebd. Seite 244.

³⁵ Vgl. F. H. Willhoite jr., *Beyond Nihilism. Albert Camus' Contribution to Political Thought*. Baton Rouge 1968; R. Neudeck, *Die politische Ethik bei Jean-Paul Sartre und Albert Camus*. Diss. Münster 1973. Es ist keineswegs ein Nachteil, daß sich die politische Ethik, die Camus entworfen hat, nicht in exakte Anweisungen übersetzen läßt. Politische Ethik kann überhaupt nur als «Grundriß-Wissen» sinnvoll sein, d.h. als die Festlegung einer Zielrichtung des Politischen und einer dieser entsprechenden Spiritualität und Verantwortung. Selbst die (politische) Ethik des Aristoteles ist als «Grundriß-Wissenschaft» zu verstehen, ja als solche ist sie für das freie Handeln erst von Bedeutung; wer den Grundriß durch Instruktionen auffüllen will, verkennt das Spezifische ethischen Handelns ebenso wie das der Geschichte. Zur praktischen Philosophie des Aristoteles als «Umriß- oder Grundriß-Wissenschaft» vgl. O. Höffe, *Wissenschaft «in sittlicher Absicht»*. Zu Aristoteles' Modell einer eminent praktischen Philosophie, in: *Philosophisches Jahrbuch* 79 (1972), Seiten 288–319.

³⁶ Vgl. A. Camus, *Der Mensch in der Revolte*, a.a.O. Seiten 22–86 und 87–204.

Es dürfte nützlich sein, sich die praktische Bedeutung eben dieses Dilemmas immer wieder konkret zu vergegenwärtigen. Dies gelingt vielleicht am besten, wenn wir von der naheliegenden Frage ausgehen, ob nicht die vorgetragenen Überlegungen einen Widerspruch enthalten: Würde nicht auf der einen Seite der moralische Appell des Club of Rome als unzureichend angesehen, und wird alsdann nicht doch die Anerkennung der Grenze und des Maßes gefordert, was zweifellos der Aufforderung zu moralischem Handeln gleichkommt? Nun, es wurde bereits (am Schluß unseres ersten Teils) gesagt, daß auch der Club of Rome Vorbehalte gegenüber der Wirkung moralischer Ermahnungen und Anstrengungen anmeldet. Moral allein genügt nicht, ja sie hat im Grunde noch nie die Menschheit vor drohenden Gefahren bewahrt. Man wird also versuchen müssen, politisch-organisatorische und strukturelle Lösungen zu finden, die das unzuverlässige menschliche Verhalten «stabilisieren». Indes ist es – trotz der bedauerenswerten Ineffizienz moralischer Adhortationen – äußerst gefährlich, ja unmöglich, auf Appelle an das sittliche Handeln überhaupt zu verzichten; ein solcher Verzicht und die darin zum Ausdruck kommende Resignation wären nur die Indizien eines brutalen Nihilismus, weil sie eine «Anthropologie» implizieren, die letzten Endes deterministisch und mechanistisch ist. Würde man eine solche Grundhaltung auf die geschichtlich-politische Ebene projizieren, so könnte das Ergebnis nur die rigorose, zynische Herrschaft von Funktionalen, Technologien und Systemen sein.

Wenn man demgegenüber bedenkt, daß zwar das Wort «Freiheit» heute sehr viel behutsamer zu verwenden ist als im Rahmen der früheren, zumeist idealistischen Anthropologien, daß aber das Treiben der Menschen – trotz aller Negativität und allen Scheiterns – ohne die Annahme eines (konkret noch so verborgenen) Prinzips Freiheit sich als völlig widersinnig, lächerlich und nichtig erweist, so kommt man nicht daran vor-

Reisen ins HEILIGE LAND

Planen Sie für 1974 eine Reise mit Ihrer Pfarrei, Ihrem Verein oder Ihren Freunden nach Israel? Mit nur 20 Teilnehmern ist die Durchführung gesichert! Sollte die Gruppe aber nicht zustandekommen, so entstehen Ihnen dadurch keinerlei Kosten, weder für das von uns kostenlos gelieferte vierfarbige Programm noch für andere Vorbereitungsarbeiten.

Wir haben uns auf die Durchführung von Studienreisen und Wallfahrten nach Israel spezialisiert und stützen uns dabei auf eine langjährige Erfahrung. Zudem erhalten wir von unserem Agenten in Jerusalem dank großem Umsatz besonders preisgünstige Konditionen – ein weiterer Vorteil für Sie.

Für Fr. 1400.— pro Person offerieren wir Ihnen z.B. eine zwöftägige Rundfahrt inkl. Flug, Vollpension an allen Tagen, Unterkunft in guten Mittelklass-Hotels (Doppelzimmer mit Bad/WC), Taxifahrt auf den Tabor, Bootsfahrt über den See Genesareth, örtliche Reiseführung, Taxen, Gebühren usw. Der 21. Platz ist gratis.

Die Reisen werden in enger Zusammenarbeit mit Swissair, El Al und anderen IATA-Gesellschaften durchgeführt.

Bitte setzen Sie sich mit unserem Herrn F. Christ in Verbindung. Er wird Sie als Fachmann bei der Gestaltung Ihrer Rundreise gerne beraten.



ORBIS-REISEN

9001 St. Gallen, Bahnhofplatz 1, Telefon (071) 22 21 33

bei, gleichzeitig mahnen, appellieren, erziehen zu müssen und doch auch anzuerkennen, daß ein gewisser Druck der Realität, der Verhältnisse, der Umstände – oft geleitet von dem naturhaft fundierten Willen des Menschen und der menschlichen Gattung zu ihrer *Selbsterhaltung* – nicht selten eher zu Einsichten und Änderungen führt als gutes Zureden, guter Wille und gute Vorsätze. So gesehen ist es keineswegs widersprüchlich oder sinnlos, das Bewußtsein der Grenze und der Begrenztheit zu verbreiten, auf noch so «egoistisch» motivierte Konsequenzen zu warten, die moralischen Ermahnungen immer neu zu wiederholen und sich dennoch ein kritisch-skeptisches Bewußtsein zu bewahren, und zwar sowohl im Hinblick auf ethisch-pädagogische Optimisten, die mit sträflichem Leichtsinne eine Fülle von Aufgaben an die praktische Pädagogik weiterschieben und offenbar voraussetzen, ihr könnte die Verbesserung der Menschheit gelingen, sofern sie nur korrekt und fehlerfrei arbeite, wie auch im Hinblick auf jene Geschichtsphilosophien, die im Prinzip alles zu wissen vorgeben.

In einer komplexen und delikaten geschichtlichen Situation wie der unsrigen kann freilich auch nicht so getan werden, als sei das Heil von der schlichten Rückkehr zum griechischen Maß zu erhoffen. Um zu verstehen, was überhaupt gemeint ist, wenn Camus, Löwith und andere in der Diskussion über geschichtsphilosophische und ethische Grundfragen an das Griechische – und das «Mediterrane»³⁷ – erinnern, muß man den präzisen Stellenwert eines solchen Verweises beachten. Es gibt nicht nur säkular-kulturelle Folgen der hebräisch-christlichen, sondern eben auch der «griechischen» Tradition.

In den jüngsten Auseinandersetzungen wurde oft hervorgehoben, daß das Interesse an Geschichte und Zukunft sich letztlich der prophetisch-jüdischen und in vergleichbarem Sinne auch der christlichen Überlieferung verdanke. Wenn man dem zustimmt (und ich sehe keinen Grund, es nicht zu tun), so ist demgegenüber das Insistieren auf dem Bleibenden, dem Kosmisch-Wesenhaften, der Natur und der durch sie gegebenen Begrenzungen als das uns vermittelte Erbe der griechischen Überlieferung anzusehen. Was immer von der weiten Problematik der Unterscheidbarkeit von Hebräisch-Christlichem und Griechischem zu sagen und zu halten ist, man sollte sich nicht davor fürchten, sich auch von den Griechen bzw. durch eine gezielte Erinnerung an sie noch belehren zu lassen, zum Beispiel eben durch den Camus'schen Hinweis auf die Göttin Nemesis; für die gegenwärtige Situation der Menschheit ist ohnehin nicht entscheidend, *wer* uns Heutigen etwas sagt oder zu sagen hat, sondern *was* wir uns, von wem auch immer, sagen lassen, weil wir es selbst einsehen oder weil wir es aus Gründen, die wir zu verantworten haben, akzeptieren.

Heinz Robert Schlette, Bonn-Beuel

³⁷ Es würde sich lohnen, eine eigene Untersuchung über den Geist des Mediterranen anzustellen. Valéry, Jean Grenier (der Lehrer Camus'), Camus, Löwith und andere haben ihn bezeugt und empfohlen. Auch Proudhon, dessen Bedeutung in politisch-theoretischer (und auch theologischer) Hinsicht im deutschsprachigen Bereich nicht immer erkannt wird, steht für ihn ein; so notiert Camus in seinem Tagebuch bezeichnenderweise den Satz Proudhons: «Die Freiheit ist eine Gabe des Meeres» (A. Camus, Tagebuch 1942–1951. Reinbek 1967, Seite 290).

NUNTIUS BAFILE GEGEN BISCHOF KEMPF

«Ich hoffe, daß Sie sehen, wie wichtig das Dokument ist, das ich mir erlaube, Ihnen zu senden. Ich weiß mich solidarisch mit der Arbeit des Bischofs und des Priesterrates und des Pastoralrates. Ich will nicht, daß ein Nuntius alles zerstöre, ohne jede Liebe und apostolischen Geist.»

Mit diesen drei Sätzen, gefolgt von einer unleserlichen Unterschrift, hat ein unbekanntes Glied in der Kette der vatikanischen Diplomatie die Aufdeckung des vom päpstlichen Nuntius in Bonn und seinen Informanten betriebenen Anschlags gegen den Bischof und die Räte der deutschen Diözese Limburg begründet.

Dem kurzen Begleitbrief lag die siebenseitige Fotokopie eines ebenfalls italienisch verfaßten Schreibens an Kardinal *Villot* als «Präfekt des Rates für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche» bei. Datiert vom 26. August 1973 und unterzeichnet von *Conradus Bafile*, Apostolischer Nuntius in Bonn, schlug es eine radikale Intervention vor, um die Leitung des Bistums Limburg dem amtierenden Bischof zu entreißen, dessen Mitwirkung in der Deutschen Bischofskonferenz ab sofort zu stoppen, die diözesanen Räte von Limburg aufzulösen und so anzustreben, daß schließlich auch die «Schlüsselstellungen» des Bistums von «Progressisten» gesäubert werden könnten.

Der Begleitbrief war an die Redaktion der Limburger Bistumszeitung «Der Sonntag» (Ausgabe Frankfurt) adressiert und vermerkte noch beiläufig, daß «Kopien des Vorliegenden» auch an die Zeitschrift «Der Spiegel» geschickt worden seien. Die Adressaten wurden durch diesen Hinweis unter Druck gesetzt, selber für eine angemessene Veröffentlichung besorgt zu sein, was denn auch nach manchem Hin und Her geschah: am Mittwoch, 3. Oktober, erschien – mit sofortigem Echo in der Nachbarpresse – in der «Frankfurter Allgemeinen» ein großer Bericht und tags darauf in der «Süddeutschen Zeitung» (4. 10.) der volle Wortlaut des Nuntiusbriefes, bevor schließlich der «Spiegel», dessen Redaktion offenbar eine Verifizierung der Echtheit abgewartet hatte, am 8. 10. mit größeren Auszügen herauskam.

Eine dritte Sendung ging an den Priesterrat der Diözese Limburg. Der Begleitbrief ist im Alarmstil eines Widerstandskämpfers geschrieben:

Liebe Freunde!

Ich bin mit Eurem Bischof und mit Eurer priesterlichen und pastoralen Arbeit solidarisch: Seht, wie der Nuntius mit schlechteren als den sowjetischen Methoden Eure Institutionen zerstören will: Intervenierte sofort, auch bei der Bischofskonferenz, und informiert die anderen Priester!

Einer Eurer Freunde, der das Pech hat, in der Vatikanischen Diplomatie zu arbeiten, ohne das System gutzuheißen.

Worum geht es?

Wenn wir die beiden Kurzbriefe eines in der «vatikanischen Diplomatie» Arbeitenden an den Anfang stellen, so vor allem ob ihrer direkten, ehrlichen und unverblühten Sprache. Ein solches Zeugnis aus dem «anderen Rom» *gegen* das «Zerstören» und *für* «Liebe und apostolischen Geist» ist uns ein Lichtstrahl angesichts des entarteten Diplomatenstils, der nicht nur den zum «internen Gebrauch» verfaßten Denunziationsbrief Bafiles kennzeichnet, sondern auch dessen öffentliche Erklärung zum nachträglichen Herunterspielen eben dieses Briefes. Diese Erklärung, das einzige, das in manchen Zeitungen aufgrund der entsprechend verfaßten KNA-Meldung über den «Fall Kempf» bzw. den «Fall Bafile» erschienen ist, wurde nach unseren Informationen von Nuntius Bafile unter dem Beistand des Sekretärs der Deutschen Bischofskonferenz *Homeier* formuliert. Was da von «Hochschätzung seiner (des Bischofs) Person und seines redlichen Bemühens in der Amtsführung durch den Apostolischen Nuntius» gesagt wird, das konnte von solchen, die den Denunziationsbrief und dessen Anklagen gegen «unrechtmäßiges» Vorgehen usw. gelesen hatten, nur schwer anders als eine jeder personalen Beziehung hohnsprechende Floskel empfunden werden. Ja, wir dachten unwillkürlich an den Satz: «Doch Brutus ist ein ehrenwerter Mann.»

Vorgängig der inhaltlichen Anklagen und unabhängig davon, wie ernst diese allenfalls in Rom – wenn nicht von Kardinal Villot (der Bischof Kempf als Mit-Untersekretär des Konzils persönlich kennt), so allenfalls von interessierten Instanzen – genommen werden, müßte deshalb das Vorgehen des Nuntius, seine Sprache und sein Stil (oder wie der vatikanische Briefschreiber es sagt, seine «Methoden») als Ganzes den Protest all jener herausfordern, denen etwas daran liegt, daß Worte wie «redlich», «zu Recht» bzw. «zu Unrecht» usw. noch etwas bedeuten. Wir sind uns auch bewußt, daß wir, um die genannten Methoden vor allen unseren Lesern bloßzustellen, nichts Besseres tun könnten, als den an Kardinal Villot gerichteten Brief des Nuntius – direkt neben dessen späteren öffentlichen «Rückzieher» – hier nochmals vollinhaltlich abzu- drucken.

► Es geht uns aber nicht um Nuntius Bafile, den man gewiß früher oder später von Rom aus abberufen wird: es geht uns um Bischof *Wilhelm Kempf*, der seit seinem österlichen Bußbrief «Mit Konflikten leben» (vgl. Orientierung 1972/5, Seite 54 f.) weit über seine Bistumsgrenzen hinaus ein Zeichen der Hoffnung ist.

► Es geht uns auch um das Bistum Limburg, in welchem der Bischof immer wieder beweist, wie er selber seinen obgenannten Brief lebt und eine Vertrauensbasis schafft, die sich nicht nur in den diözesanen Gremien und Instanzen im Sinne von mehr Fairness und Kooperation auswirkt, sondern der gesamten Seelsorge zugute kommt.

► Es geht uns aber vor allem um die für die Gesamtkirche bedeutungsvolle Frage nach den Rechten und Freiheiten der Bischöfe, nicht zuletzt in ihrem kollegialen Zusammenwirken als Bischofskonferenz. Der Brief von Nuntius Bafile ist, wie wir zeigen werden, ein Anschlag auf diese Freiheiten, der zuerst einmal offen aufgedeckt und klar beim Namen genannt und dann – auch im Hinblick auf die Zukunft – mit aller Entschiedenheit abgewehrt werden muß. Bis zur Stunde, d.h. eine volle Woche seitdem der Nuntiusbrief publik ist, ist dies, soweit wir wissen, durch keine öffentliche Erklärung weder eines deutschen Bischofs noch der deutschen Bischofskonferenz oder eines ihrer Ausschüsse geschehen.

Der Inhalt des Nuntiusbriefes

Der Nuntiusbrief vom 26. August «informiert» gemäß seinem Ingreß über zwei Gegenstände: 1. die «anormale Situation in der Diözese Limburg», und 2. «über die Initiative, der der Diözesanbischof Msgr. Kempf ergriffen hat, um die Frage der eventuellen Erteilung der Priesterweihe an verheiratete Männer (*viri probati*) wieder aufleben zu lassen.»

Von dieser sogenannten «Initiative», die angeblich durch eine (auf über zwei Seiten des Briefes dramatisierte) personelle Maßnahme präjudiziert oder psychologisch unterstützt werde, betont Bafile, daß sie Bischof Kempf *innerhalb der Bischofskonferenz* ergriffen habe. Sie ist als «Aktion gegen das Zölibatsgesetz», zusammen mit angeblich «in rascher Folge sich aneinanderreihenden willkürlichen (!) Maßnahmen», für Bafile der Grund, «daß jetzt der Augenblick gekommen ist, dieser Situation ein entschlossenes Ende zu bereiten».

Wie dieses «Ende» am besten zu «bereiten» ist, darüber handelt der 2. Teil des Briefes. Darnach sollte Kempf durch einen direkt von Rom eingesetzten, mit den «Rechten eines Residentialbischofs» ausgerüsteten «Apostolischen Administrator» ausgeschaltet werden. Die Mitteilung über ein «so schweres Vorgehen» müßte allerdings «mit Vorsicht und Rücksicht» erfolgen, dem Bischof müßte man «nicht nur Zeit geben, sich zu verteidigen, sondern auch dafür, freiwillig auf den Bischofsstuhl zu verzichten, wenn er das will». Auch im Falle eines solchen Rücktritts empfiehlt Bafile die Bestellung des Administrators (wofür er den Weihbischof von Münster, Dr. Lettmann, vorschlägt), damit nicht das (Dom)-Kapitel «die vom Preußenkonkordat und von den «Normen zur Ernennung von Bischöfen

Der noble Bischof

Wortlaut des Briefes, den der Bischof von Limburg, Wilhelm Kempf, an alle Gemeinden seines Bistums richtete und der am Sonntag, 8. Oktober, von den Kanzeln verlesen und vielerorts von den Gläubigen mit einem im Gottesdienst ungewöhnlichen Applaus beantwortet wurde:

In dieser Woche haben Pressemeldungen, denen zufolge der Apostolische Nuntius in Deutschland, Erzbischof Bafile, mit Schreiben vom 26. August 1973 dem Hl. Stuhl einen Wechsel in der Leitung unseres Bistums vorgeschlagen hat, in weiten Kreisen Unruhe und Aufsehen erregt.

Zu den Vorwürfen, die gegen meine Amtsführung und gegen unser Bistum in diesem Brief erhoben werden, werde ich nur gegenüber der obersten Kirchenleitung, an die der Brief gerichtet ist, Stellung nehmen. Jedenfalls weise ich diese Vorwürfe mit Entschiedenheit als unberechtigt zurück.

Inzwischen hat jedoch der Herr Nuntius, wie aus einer Erklärung der Nuntiaturs vom 3. 10. 1973 hervorgeht, die Vorschläge seines damaligen Schreibens selbst als überholt bezeichnet und erklärt, daß er die Person des Bischofs von Limburg und dessen «redlichen Bemühen in der Amtsführung» hochschätze. Ich bitte die Gemeinde, diese Erklärung der Apostolischen Nuntiaturs zu respektieren. Durch sie dürfte eine Basis gefunden sein, *den entstandenen Konflikt in einer Weise zu lösen, wie sie Christen geziemt. Das setzt freilich voraus, daß man bei Meinungsverschiedenheiten den Gesprächspartner zu Wort kommen läßt, seine Motive und Argumente zu verstehen sucht und höhere Instanzen erst dann angeht, wenn sich eine Verständigung als unmöglich erweist.*

Schwierigkeiten und Enttäuschungen wie diese können mich nicht verunsichern und sollten Sie nicht beunruhigen; sie sind für mich kein Grund zu resignieren oder gar mein Amt aufzugeben, solange ich die Kraft habe, es auszuüben.

Ich werde sie tragen mit der Festigkeit, zu der mich das Amt verpflichtet, und mich auch in den kommenden Jahren um einen Leitungsstil bemühen, der einerseits den konkreten Menschen und der seelsorglichen Situation in unserem Bistum Rechnung trägt – und für den andererseits die Treue zu Glauben und Kirche selbstverständlich ist.

in der Lateinischen Kirche» vorgeschriebenen Schritte tun müßte». Gleichzeitig mit der Ernennung wäre die Auflösung des Pastoralrats und anderer Synodalorgane zu verfügen.

Der Schluß des Briefes wägt die «heilsame» Auswirkung der vorgeschlagenen «Regelung» gegen die *nicht* zu erwartenden Reaktionen der öffentlichen Meinung, das jedenfalls nicht lange andauernde Aufsehen seitens der Presse und den höchstens «bei einem Teil des Klerus und des Volkes» allenfalls ausgelösten Protest ab. Dabei wird insinuiert, durch die eventuelle Regelung «*Einfluß auf die deutschen Bischöfe*» zu nehmen, «indem man ihnen die Unsicherheit bezüglich der *viri probati* nimmt». Wenn man das wolle, müßte die «Anregung» schon bis zum 18. September «in Kraft» sein, dem «Zeitpunkt, in dem die *Deutsche Bischofskonferenz* das nächste Mal tagt, bei der das Problem der kirchlichen Berufe – also auch die Initiative von Msgr. Kempf – Gegenstand besonderer Überlegungen sein wird».

Dieser Überblick zeigt, daß vom ersten bis zum letzten Satz des Briefes tatsächlich die Bischofskonferenz mit ihrem Traktandum der eventuell neu zu bedenkenden Frage der «*viri probati*» im Blickfeld des Nuntius steht. Der ganze Brief ist auf den Eindruck angelegt, dieser Punkt sei allein durch die «Initiative» von Bischof Kempf aufs Programm gekommen: deshalb sei diese treibende Kraft zu eliminieren.

Um die Freiheit der Bischöfe

Nehmen wir einmal (methodisch) an, die Darstellung des Nuntius stimme, so bedeutet sie folgendes: Die bloße Tatsache, daß ein Bischof im vertraulichen Rahmen der Bischofskonferenz eine durch keinen Beschluß (weder des Konzils noch des Papstes) endgültig entschiedene, aber durch neue Daten (Zunahme priesterloser Gemeinden) virulent erscheinende pastorale Frage seinen Kollegen zur Prüfung oder Diskussion

unterbreitet, gibt dem Nuntius anscheinend das Recht zur Anklage und zum Vorschlag eines «schweren Vorgehens». Wie soll da überhaupt noch irgendwelche Freiheit der Diskussion, geschweige denn unbefangene Prüfung von Sachverhalten durch die Bischofskonferenz möglich sein? Die Frage, scheint uns, müßten sich die Bischöfe formell und juristisch stellen, unbekümmert darum, ob ihnen der konkrete Programmpunkt selber behagt oder nicht. Verteidigen sie nicht heute die Freiheit ihres Kollegen, haben sie ihre eigene Freiheit für morgen verkauft.

Die Wirklichkeit sieht aber erheblich anders aus, als der Nuntius sie darstellt, und sie ist nicht nur jedem Mitglied der Bischofskonferenz, sondern darüber hinaus einer Reihe wohlinformierter Leute bekannt, die darüber, trotz der im allgemeinen gewährten Diskretion, mindestens auf Anfrage keinerlei Geheimnis machen: Es handelt sich nicht um eine «Initiative» des Limburger Bischofs, sondern um einen von ihm übernommenen *Auftrag*, der ihm als Mitglied der zuständigen Kommission der Bischofskonferenz zugefallen ist.

Soweit es eine «Initiative» gab, stammte sie von der Konferenz der *Pastoraltheologen* des deutschen Sprachraums. Diese richtete letztes Jahr «erneut», d.h. im Hinblick auf die (seit der mit dem Problem befaßten Bischofssynode von 1971 verschärften) gegenwärtige Situation, die Bitte an die Bischofskonferenzen (also nicht nur an die deutsche), sich für die Priesterweihe von *virii probati* zu verwenden, damit so auch Verheiratete, die sich durch pastorales Wirken und eine entsprechende Ausbildung qualifiziert haben, die Leitung von Gemeinden übertragen werden könne. Die Eingabe gelangte zur Bearbeitung an die «Kommission 5» der Deutschen Bischofskonferenz. Jemand sollte dazu einen Bericht machen, und auf die Frage des Vorsitzenden, wer dies tun könne, übernahm Bischof Kempf diesen Auftrag. Die Arbeit nahm ihren Lauf, es gab einige Verzögerungen, aber schließlich war ein Memorandum da; es wurde von einer dazu bestellten Gruppe (neben Kempf noch Weihbischof Averkamp und ein als Berater beigezogener Pfarrer) überarbeitet, in der Neufassung an alle Kommissionsmitglieder versandt, in einer Vollsitzung nochmals diskutiert, und schließlich nach weiterer Überarbeitung und Kürzung im September dieses Jahres als Vorlage der genannten Kommission 5 dem Sekretariat der gesamten Bischofskonferenz zwecks Versendung an die Mitglieder abgeliefert: Das Ganze ein völlig normaler Vorgang, wie er sich in jeder Kommission abspielt.

Nachdem Bischof Kempf nun für seine Arbeit unter Anklage steht, hätte man sich vorstellen können, daß sich die Kollegen der Kommission, die mit Bischof Kempf zusammengearbeitet, seiner Arbeit zugestimmt oder sie ihm überlassen haben, vor ihn hinstellen, um falsche Gerüchte zunichte zu machen. Als Kommissionsvorsitzender ist Kardinal *Höffner* gewiß nicht dafür verdächtig, eine «Aktion gegen das Zölibatgesetz» zu lancieren, sich dafür zu erwärmen oder sich davon erweichen zu lassen. Um so nobler und überzeugender wäre es, wenn er sich jetzt – nach Kenntnisnahme der irreführenden Darstellung des Nuntius – vor Bischof Kempf hinstellen und die Dinge auch für die Öffentlichkeit richtigstellen würde. Bisher ist dies nicht geschehen.

Viri probati: Der Papst bricht das Tabu

Was übrigens das Thema der *virii probati* betrifft, so ist das für Nuntius Bafile einzig legitime *Tabu* neuerdings durch den Papst selber gebrochen worden. Einem Mitglied der österreichischen Bischofskonferenz, die sich schon seinerzeit vor der römischen Bischofssynode 1971 mehrheitlich *zugunsten* der Priesterweihe von *virii probati* ausgesprochen und dies der Öffentlichkeit auch nicht verhehlt hatte, erklärte sich Paul VI. auf die Frage, ob die Zeit nicht reif sei, persönlich an der Frage der Zulassung Verheirateter zur Priesterweihe interessiert. «Viele Bischöfe» trügen sie an ihn heran und er sei nicht grundsätzlich dagegen. Wörtlich erklärte der Papst:

«Ich bin kein Nein-Sager, muß diese Sache aber in ihren Auswirkungen für die Gesamtkirche, für Gemeinden wie für Familien und Einzelpersonen gewissenhaft überprüfen. Wir überlegen das sehr ernstlich, doch dürfte beim Blick auf die Gesamtkirche die Stunde für die Entscheidung noch nicht da sein.»

Diese Auskunft des Bischofs von St. Pölten, Dr. Franz Zak (56) brachte die Kath-Press/Kipa ausgerechnet am 5. Oktober, als gerade die ersten Presse-Kommentare zum Konflikt Bafile-Kempf erschienen waren.

Daß es sich um einen wirklichen Konflikt handelt, versuchte das eingangs erwähnte Communiqué der Nuntiatur herunterzuspielen, indem es betonte, der veröffentlichte Bafile-Brief sei «überholt», weil «zwei Tage nach seiner Absendung» der Nuntius mit Kardinal Döpfner gesprochen und darnach in einem neuen Schreiben nach Rom auf seine «Vorschläge» verzichtet und nur noch gebeten habe, daß seine «Sorgen» überprüft würden. Kempf äußerte dazu in einem Interview, das der Chefredakteur der Limburger Bistumszeitung «Der Sonntag» für die Ausgabe vom 15. Oktober auf Grund verschiedener KNA-Meldungen mit ihm führte, daß man unterscheiden müsse:

«Überholt sind laut Mitteilung der Nuntiatur die Vorschläge hinsichtlich meiner Ablösung in der Leitung des Bistums; nicht überholt, weil nicht zurückgenommen, sind die schweren Vorwürfe gegen meine Amtsführung und gegen das Bistum.»

Dieses klare Wort gilt es neben den Brief an die Gemeinden (vgl. Kasten) zu stellen, um von der Haltung des Bischofs eine Vorstellung zu bekommen. Auf die Vorwürfe (wegen «zu Unrecht errichteter Strukturen», womit die verschiedenen Räte gemeint sind, und wegen angeblicher Nachgiebigkeit des Bischofs solchen Gremien gegenüber) kann hier im einzelnen nicht mehr eingegangen werden. Es erübrigt sich auch, weil der Bischof, selbst andersgerichteten Vorhaltungen engster Mitarbeiter zum Trotz, darauf beharrt, seine Verteidigung für seinen in Kürze fälligen ad limina-Besuch in Rom aufzusparen. Er beweist damit gerade jene Festigkeit, die ihm nicht nur vom Nuntius, sondern auch von dessen Informanten abgesprochen wird. Die umfassende Welle von Solidarität aus allen Gemeinden des Bistums und die selbst von einer ihm sonst wenig freundlichen konservativen Priestergruppe (PKE) mitbejahten, einstimmigen Vertrauensresolution des Priesterrates (9. Oktober) gibt dem Bischof mit diesem seinem Stil recht: Noblesse, wie sie «Christen geziemt».

Ludwig Kaufmann

Die Tier-Mensch-Übergangsform in Südafrika

Wer – der Mehrzahl heutiger Anthropologen folgend – die große Auseinandersetzung vergangener Jahre um die Ortsbestimmung des Vormenschen (*Australopithecus*) als eindeutig zugunsten Afrikas abgeschlossen betrachtet und nun genaueres über seine afrikanischen Ahnen erfahren möchte, muß sich auf mancherlei Enttäuschungen gefaßt machen. In der umfangreichen Literatur über den um 1000 km entfernten Geschehensort wird er nämlich nicht nur viele Unklarheiten, sondern auch bis zu Widersprüchen gesteigerte Differenzen vorfinden.

Die Verwirrung setzt bereits bei der Benennung und dem damit verbundenen Problem der Ein-, bzw. Vielzahl dieses Vormenschen ein. Nach R. A. Dart und R. Broom – den Entdeckern des südafrikanischen Vormenschen – war er zumindest in drei Arten und fünf Gattungen gespalten: *Australopithecus africanus* und *prometheus*, *Paranthropus crassideus* und *robustus*, *Plesianthropus transvalensis*. Mit den später dazugekommenen *Meganthropus*, *Telanthropus*, *Zinjanthropus* und *Tschadanthropus* bildete somit der Vormensch ein nicht leicht überschaubares Labyrinth von Arten.¹

¹ J. Biegert: Der Mensch, seine Herkunft, sein Werden, in: H. Aultrum und U. Wolf (Hrsg.): Humanbiologie. Ergebnisse und Aufgaben. Springer, Berlin/Heidelberg/New York 1973.

Einen Ausweg fanden viele Anthropologen der siebziger Jahre. Unter anderen der Nachfolger Darts am Lehrstuhl für Anatomie an der University of the Witwatersrand in Johannesburg: Die Vielzahl der Arten wurde auf eine einzige, *Australopithecus*, mit nur zwei Gattungen *africanus* und *robustus* reduziert.² Allerdings vertritt der frühere Mitarbeiter Brooms und ein guter Kenner der afrikanischen Menschengeschichte, J. T. Robinson, auch heute die Ansicht, daß unbedingt zwei Arten zu unterscheiden sind: der bereits menschliche *Australopithecus* und der noch äffische *Paranthropus*.³

Wenn die Verständigungsbasis schon am Ausgangspunkt so schmal ist, kann nicht verwundern, daß mit näherer Beschreibung des südafrikanischen *Australopithecus* der Meinungswirrwarr nur weiter wächst. So werden die bei ihm vorgefundenen Steinwerkzeuge von Robinson als Beweis seines Menschseins, von R. L. Holloway⁴ dagegen als Hinweis auf einen zur gleichen Zeit lebenden *Homo* (*habilis*) gewertet. Beiden zum Trotz schreibt E. L. Simons die Herstellung von Werkzeugen *Australopithecus* zu, ohne jedoch in dieser Fähigkeit ein Kriterium des Menschseins zu sehen.⁵ Nach S. L. Washburn hat eben der Gebrauch von Werkzeugen und Waffen die Entwicklung der spezifisch menschlichen Eigenschaften (Zweibeinigkeit, Reduktion des Vordergebisses) bewirkt.⁶ Nach C. J. Jolly dagegen ist allein die Veränderung der Ernährung, namentlich – im Zusammenhang mit dem Klimawechsel – der Übergang von Früchten zu Korn und später zu Fleischspeisen für die menschliche Evolution verantwortlich.⁷ Die Zweibeinigkeit von *Australopithecus* war gemäß W. E. Le Gros Clark, J. R. Napier und H. Preuschoft noch nicht vollkommen,⁸ gemäß C. O. Lovejoy, K. G. Heiple und A. H. Burstein dagegen ebenso gut wie beim heutigen Menschen entwickelt.⁹ Schließlich versichert G. H. R. von Koenigswald, daß auch die ältesten Funde des *Australopithecus* kein tertiäres (nicht über zwei Mio Jahre) Alter aufweisen,¹⁰ D. R. Pilbeam dagegen, daß sie eben bis ins Tertiär, also bis auf über drei Mio Jahre, reichen.¹¹

Dogmatiker unter den Wissenschaftlern

Während der einstündigen Autofahrt von Johannesburg nach Sterkfontein, der heute ausgiebigsten Fundstätte von hominiden Überresten, konnte ich eine unübliche Erklärung für die Verwirrung um die Anfänge der Menschheit vernehmen. A. R. Hughes, der im Auftrag des Anatomischen Instituts der University of the Witwatersrand in Johannesburg seit 25 Jahren Ausgrabungen in Südafrika leitet, meinte dazu: «Es gibt eben zu viele Dogmatiker unter den Wissenschaftlern. Darum wird zuviel als geklärt dargestellt; deshalb wird auch auf Unbeantwortbares geantwortet. Dabei läßt der heutige

² Ph. V. Tobias: Progress and problems in the study of early man in Sub-Saharan Africa, in: R. Tuttle (Ed.): The functional and evolutionary biology of Primates. Aldine-Atherton, Chicago/New York 1972.

³ J. T. Robinson: Early hominid posture and locomotion. Univ. Chicago Press, Chicago/London 1972.

⁴ R. L. Holloway: Australopithecine endocasts, brain evolution in the Hominoidea, and a model of hominid evolution, in: R. Tuttle (Ed.): The functional and evolutionary biology of Primates. Aldine-Atherton, Chicago/New York 1972.

⁵ E. L. Simons: Primate evolution. An introduction to Man's place in nature. Macmillan Co., New York 1972.

⁶ S. L. Washburn: Tools and human evolution; Sci. Amer. 203 (1960). Ebenfalls: J. T. Robinson: The origin and adaptive radiation of the Australopithecines, in: G. Kurth (Hrsg.): Evolution and Hominisation. Fischer, Stuttgart 1968.

⁷ C. J. Jolly: The seed-eaters: a new model of hominid differentiation based on a baboon analogy; Man, 5 (1970).

⁸ W. E. Le Gros Clark: Man-apes or ape-men? Holt, New York 1967. J. R. Napier: The antiquity of human walking; Sci. Amer. 216 (1967). H. Preuschoft: Body posture and mode of locomotion in early pleistocene hominids; Folia primat. 14 (1971).

⁹ C. O. Lovejoy, K. G. Heiple and A. H. Burstein: The gait of *Australopithecus*; Am. J. Phys. Anthropol. 38 (1973).

¹⁰ G. H. R. von Koenigswald: Die Geschichte des Menschen. Springer, Berlin/Heidelberg/New York 1968.

¹¹ D. R. Pilbeam: The ascent of Man. An introduction to human evolution. Macmillan Co., New York 1972.

Stand unseres Wissens die Mehrzahl der sich stellenden Fragen noch völlig offen.»

Die auf einem zirka 20 m hohen Hügel gelegene Höhle von *Sterkfontein*, aus deren Gestein zehn festangestellte Schwarze jeden Tag neue fossile Knochen herausmeißeln, wirkt im Sinne Hughes ernüchternd und zugleich klärend auf den Besucher. Nur zwei, doch genug charakteristische Beispiele dafür:

In der anthropologischen Literatur wird sehr oft von zwei unterschiedlichen Schichten in Sterkfontein gesprochen: einer älteren (*lower breccia*) und einer jüngeren (*middle breccia*). Tatsache ist, daß nur in der ersten «älteren» Schicht *Australopithecus*-Reste, in der zweiten, 5–10 m entfernten «jüngeren» Schicht nur Steinwerkzeuge gefunden worden sind. Die Zweischichten-These macht somit die Annahme möglich, daß ein späterer *Homo* der Werkzeughersteller war. Aber weder mein geologisch ungeschultes Auge noch der aus den USA gerade angereiste erfahrene Geologe K. W. Butzer können in dem Gestein eine klare Trennung erblicken. Hätten also P. V. Tobias und A. R. Hughes recht, daß das ganze Ablagerungsmaterial der Höhle ungefähr gleichen Alters ist?¹² Dann fällt natürlich die Annahme eines späteren Menschen dahin. Die Trennung von Knochenüberresten und Werkzeugen muß anderswie geklärt werden. Das «wie» bleibt allerdings im Bereich von Vermutungen, und Vermutungen kann es so viele geben wie es selbständig Denkende gibt: Jeder Wissenschaftler hat das Recht, eine eigene, seiner Meinung nach bessere, Erklärung zu geben.

Das zweite Beispiel ergibt sich aus dem Besuch der nur um zirka 1 km entfernten Ausgrabungsstätte *Swartkrans*. Nicht nur in ihrer Lage, sondern auch in der Gestaltung der Höhle und deren Ablagerung ist sie kaum von Sterkfontein zu unterscheiden. In der Literatur verbreitete sich jedoch die Ansicht C. K. Brains, wonach Swartkrans jüngerer Datums ist.¹³ Dies vielleicht deswegen, weil sie eine plausible Erklärung der Tatsache ermöglicht, daß in Swartkrans eine andere, viel robustere menschliche Übergangsform lebte. Die beiden Formen, der *Australopithecus africanus* aus Sterkfontein und der *Australopithecus robustus* aus Swartkrans, können dann nämlich leicht in eine Verwandtschaftslineie oder sogar in ein zeitliches Fortpflanzungskontinuum gebracht werden. Unmöglich wird dies bei der nicht schlechter begründeten Annahme eines gleichen Alters beider Fundstätten. Eine Erklärung für die Trennung dieser beiden nebeneinander lebenden, in der Körpergröße unterschiedlichen, sonst aber in vielem sich ähnelnden Formen ist dann auch schwerer zu finden und wird wiederum den Vermutungen der einzelnen Wissenschaftler überlassen. Folglich wird die Darstellung der menschlichen Vorgeschichte jeweils ein wenig anders ausfallen.

Viele Ungereimtheiten würden natürlich ausbleiben, könnte das absolute Alter der Funde bestimmt werden. Dies ist jedoch bis heute nicht möglich gewesen. Die bekannten Methoden der Altersbestimmung erwiesen sich wegen der Verschmelzung der Knochen mit kalziumhaltigem Grundwasser und Erde als ungeeignet für eine genauere Datierung der südafrikanischen Funde. Und die Faunaüberreste gestatten lediglich eine grobe, zwischen 1½ Mio und 3 Mio Jahren schwankende Zeitschätzung.

Grenzen wissenschaftlicher Erklärung

Wenn bereits das «wann» des Vormenschen nur so unpräzise erfaßt werden kann, dann ist sein «wie», seine Lebensweise

¹² P. V. Tobias and A. R. Hughes: The new Witwatersrand University excavation at Sterkfontein; S. Afr. Archaeol. Bull. 24 (1969).

¹³ C. K. Brain: The Transvaal ape-man-bearing cave deposits; Transvaal Mus. Mem., No. 11, Pretoria 1958.

erst recht eine große Unbekannte. Nur ein bis dahin völlig ungelöstes Rätsel sei in diesem Zusammenhang erwähnt: Die Anhäufung von lediglich gewissen Skelettelementen an den Wohnstätten der Vormenschen. Hat zum Beispiel Australopithecus africanus die vielen in seiner Nähe gefundenen Oberarmknochen von Antilopen absichtlich selbst – wie es Dart erklärt¹⁴ – gesammelt, um sie als Jagdwaffe im Kampf gegen Großtier und vielleicht auch gegen seinen robusten «Bruder», den Australopithecus robustus (Paranthropus), einzusetzen? Dann bleibt allerdings geheim, warum in Sterkfontein auch von relativ kleinen Tieraffen nur bestimmte, als Waffe kaum brauchbare Knochelemente akkumuliert vorkommen. In dem mir zur Bearbeitung überlassenen fossilen Material von Pavianknochen konnte ich zum Beispiel auf 47 obere Fragmente des Oberschenkels nur drei untere finden. Kommt also eher die Ansicht Brains, wonach Raubtiere die fehlenden Knochenstücke verspeist hätten, der Wahrheit näher? Wie konnten jedoch diese an den Wohnstätten des Vormenschen ihre Mahlzeiten halten? Müßte dann der Australopithecus nicht selbst zu den verspeisten gehören? In diesem Fall konnte er jedoch nicht – wie sonst vermutet – ein sehr erfolgreicher Jäger gewesen sein.

In einem persönlichen Gespräch meinte Prof. Philip Tobias, daß der Fehlschlag vieler früherer Anschauungen über den Verlauf der menschlichen Evolution aus der Vorliebe zur monofaktoriellen, auf eine Ursache und eine einzige Entwicklungslinie reduzierten Erklärung herrührt. Je mehr jedoch neues Material ans Tageslicht kommt, desto vielschichtiger und komplizierter erweist sich das Bild menschlicher Stammesgeschichte.

Die südafrikanische Entwicklungsgeschichte des Menschen ist also heute noch weniger geklärt, als dies viele Berichte über Australopithecus vermuten lassen.¹⁵ Eindeutig gesichert ist eigentlich nur, daß in der Zeitspanne zwischen 2 bis 3 Mio Jahren in Südafrika ein Wesen lebte, das, bei einem noch äffischen Schädel, sich in mehreren morphologischen Merkmalen, vor allem in der Bezahnung und Gestaltung der Gliedmaßen, vom modernen Menschen nicht grundlegend unter-

schied. Alles andere, seine Vergangenheit und weitere Entwicklung, ebenso seine Lebensweise bleiben zurzeit im Bereich der erst noch zu verifizierenden Hypothesen. Es ist möglich, daß er der Nachfolger des vor 14 Mio Jahren lebenden Ramapithecus war, nicht auszuschließen ist jedoch, daß er sich von anderen, vielleicht erst späteren Menschenaffen abgespalten hat. Es ist auch möglich, daß er der Vorläufer von Homo sapiens ist, nicht auszuschließen ist jedoch, daß er nur einen blind endenden Nebenzweig der menschlichen Entwicklung darstellt. Es ist möglich, daß er – wie der spätere Mensch – ein Aufrechtgänger, ein Fleischfresser und erfolgreicher Jäger war, nicht völlig auszuschließen ist jedoch, daß er als ein unbeholfen sich fortbewegender Vegetarier von einem zur gleichen Zeit lebenden Menschen gejagt wurde.

Je nach Autor wird diese oder jene Möglichkeit hervorgehoben, ausgebaut, in der Hierarchie des Wahren höher eingestuft. Die unterschiedlichen Darstellungen der menschlichen Vergangenheit hängen somit eng mit den spezifischen wissenschaftlichen Erfahrungen, Voraussetzungen und Beweismöglichkeiten des einzelnen zusammen. Dieser Umstand zeugt zwar von der Unzulänglichkeit, diskriminiert jedoch keineswegs die Wissenschaftlichkeit der konkurrierenden Erklärungsversuche. Sie alle stellen nämlich ein in der Wissenschaft durchaus bewährtes Ringen um eine rationell durchsichtiger Einordnung der einzelnen Tatsachen in die rationell bereits gut gesicherten biologischen Theorien und Hypothesen dar. Dieses vielfach schon mit Erfolg belohnte Vorgehen weist zugleich die Grenzen aller wissenschaftlichen Erklärungen auf. Sollte beispielsweise die räumliche Trennung des menschenähnlichen Australopithecus das Resultat eines irrational begründeten Verhaltens sein, wird sie für uns immer geheim bleiben. Auch diese Möglichkeit kann einem wohl erst beim Besuch Südafrikas in den Sinn kommen.

Bernhard Halaczek, Myslowice/Polen

¹⁴ R. A. Dart: The osteodontokeratic culture of Australopithecus prometheus; Transvaal Mus. Mem., No. 8 (1957).

¹⁵ Vgl. B. Halaczek, Streit um den ersten Menschen, «Orientierung» 1973, S. 74 f.

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Raymund Schwager, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebnetter, Mario v. Galli, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin

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

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842 – Deutschland: Postscheck Stuttgart 62 90-700 «Orientierung», Zürich – Österreich: 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 160.— / FF 38.— / Lit. 5300.— / US \$ 9.—

Halbjahresabonnement: Fr. 12.50 / Ausland: sFr. 14.— / DM 12.50 / öS 85.—

Studenten-Abonnement: Schweiz Fr. 13.50 / Ausland: sFr. 15.— / DM 13.50 / öS 95.— / Lit. 3300.—

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

Einzelexemplar: sFr./DM 1.50 / öS 9.—

**Karwochenpredigten
der
Maihof-Pfarrei
Luzern
zum Thema
«Gefangene»**

Gefangene

Karwochenpredigten
Für das Team
A. Beeli
A. Stadelmann
N. Schiffers
J. Schuh
herausgegeben von
Norbert Schiffers

patmos-papers-books
ppb

124 Seiten, DM 13.50

Die hier zur Diskussion gestellten Beiträge sind ein Report von Karwochenpredigten, wie sie 1972 in der Maihof-Pfarrei Luzern gehalten wurden. Ueber das Thema «Gefangene» referieren ein Kriminologe, ein Psychologe und ein Theologe.

Patmos-Verlag · D-4 Düsseldorf 1 · Postfach 6213

AZ Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich