



SCHON IN SEINEM ZARTESTEN ALTER beginnt das Kind zu fragen. Seine ganze Welt ist voller «Warum». Warum sind diese Äpfel rot, warum ist der Mond nicht immer rund, warum sinkt die Seifenschale im Wasser der Badewanne nicht, wohl aber die Seife? Die Eltern, stolz auf die aufkeimende Wißbegierde des Kindes, geben gerne Auskunft, auch wenn dieses «Warum» hundertmal am Tag ertönt. Das Kind soll ja lernen, wie die Dinge sind und warum sie so sind. Wenn das Kind größer ist, fragt es wieder warum. Nur sind diese Fragen bedeutend unbequemer als die Wißbegierde des Kleinkindes. «Warum darf ich diese Fernsehendung nicht ansehen; warum muß ich schon um 8 Uhr zu Hause sein; warum darf ich mir das nicht kaufen?» Oder die Schüler fragen ihren Lehrer: «Warum hat man Geschichte oder Religion; warum muß man Grammatik lernen, wozu dient das?» Nun sind wir Erwachsene viel weniger bereit, diese Fragen zu beantworten. «Du hast nicht zu fragen, du hast zu gehorchen», mag es etwa heißen. Oder: «Frag nicht immer warum, ich bin der Vater. Solange du noch nicht erwachsen bist, tust du, was ich dir sage.» Warum eigentlich? Weshalb fällt es uns so schwer zu begründen? Weil wir es nicht können? Dann schadet es uns nicht, unsere Maßnahmen selbst zu überdenken. Wenn wir keine Begründung haben, ist eine Regelung unberechtigt, mag sie noch so sehr durch die Tradition «geheiligt» sein. Daß etwas immer so gewesen ist oder daß man es früher mit uns auch so gehalten hat, ist kein triftiger Grund. Unmenschlich ist alles, was keine Sinnfrage zuläßt.

Recht auf Begründung

Ein Kind, ein Schüler, aber auch ein Jugendlicher, ein Lehrling, selbst ein erwachsener Untergebener hat das Recht, diese urmenschliche Frage zu stellen: «Warum?» Und wir haben die Pflicht, mit einem einleuchtenden «Darum» zu antworten.

Man hat Jesus den großen Erzieher genannt. Er war auch ein Freund der Begründung. Sehen Sie selbst in der Schrift! An jede Seligpreisung ist ein «Denn» angefügt. «Selig die Armen im Geiste, denn ihrer ist das Reich der Himmel; selig die Sanftmütigen, denn sie werden das Land besitzen ...» Mehr als dreißig «denn» sind allein in der Bergpredigt zu finden. Selbst als er Gott um Verzeihung bat für seine Feinde, hat er eine Begründung angeknüpft: «Vater verzeih ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.» Sein Beispiel soll uns Ansporn sein, Freunde der Begründung, Freunde des Denn zu werden; dem Untergebenen in seinem Recht auf das Warum zu entsprechen durch ein überlegtes, erhellendes Darum.

Erwin Geiser, Bern

Obiger Text wurde am 10. Oktober, 06.50 Uhr, vom Schweizer Radio zum «neuen Tag» gesendet.

Österreich

Synode löst Bischöfen die Zunge: Vom «Als ob» zur wirklichen Synode – Die Bischöfe gaben sich und den andern die Rede frei – Wer sich ins öffentliche Gespräch wagt, findet auch Gehör in den sakralen Hallen – Zwei heiße Eisen: Minderheiten und Abtreibung – Ein intersynodaler Funke aus der Schweiz – Appell an die Sozialisten – Tiroler Streichungsanträge provozieren Konsens – Erstes Synodenvotum für die *virii probati* im deutschen Sprachraum – Kaum in Fahrt, schon beim Stoppsignal? *Ludwig Kaufmann*

Otto Mauer †, Kritik ein Charisma: Propheten sind Männer heiligen Zornes – Sie müssen nicht besser sein als die, die sie kritisieren – Ihr Charisma richtet sich gegen Verabsolutierung menschlicher Größen.

Moral

Beamtenethos und Gewissensentscheid: Am Beispiel der Indiskretion eines Vatikanbeamten im Fall Baffle/Kempf – Ist ihr Urheber ein Übeltäter? – Prestige gegen Wahrhaftigkeit – Apparat und Zeugnis – Die Kunst des Abwägens – Was schadet der Kirche? – Ihr faktisches Gegenzeugnis ruft nach Buße – Am eingestandenem Versagen kommt Gott als der Größere zum Zug. *Raymond Schwager*

Unfehlbarkeit

Wahrheit, auf chinesisches Wahrhaftigkeit: 2000 Jahre Konfuzius ohne Unfehlbarkeitsanspruch – Europäisches Seelenheil hängt von rational rezipierten Wahrheiten ab – Die rein intellektuelle Wahrheit für Chinesen gegenstandslos – Nähe zum biblischen Denken, aber ohne dessen Absolutheitsanspruch – Um die breitere kulturelle Basis für eine universelle Ethik. *Thaddäus Hang, Taipei*

Gesellschaft

Energie, Geschwindigkeit und soziale Gerechtigkeit: II. Was kostet die gewonnene Zeit? Die Transportindustrie schafft einen neuen Menschentyp – Das Glaubensbekenntnis des Passagiers – Er träumt von Freiheit und setzt auf Abhängigkeit – Die Nutzlosigkeit der Beschleunigung – Motorisierte und metabolische Geschwindigkeit. *Ivan Illich, Cuernavaca*

Spiritualität

Mündigkeit: Freimut/Parrhesia – Sich zur Sprache bringen – Abstand und Identifizierung – Kurzschlüsse gegenüber «Alt» oder «Neu» – Existenz und Wort – Liebevoll-ironisches Verhältnis zur Tradition – Abschied vom Barockstädtchen Amorbach – «Was man nur wiederfindet, wenn man sich's vom Herzen gerissen hat» – Und das Verhältnis zu Gott?

Die Österreich-Synode ging voran

«Aus dem Österreichischen Synodalen Vorgang wurde ein österreichischer synodaler Vorgang.» Dieser nur scheinbar tautologische Kommentar zur ersten Arbeitsvollversammlung war offensichtlich auf Verblüffung angelegt. Er wurde mir am Nachmittag des dritten Tages auf der Innentreppe der zum Versammlungsraum gestalteten modernen Konzilsgedächtniskirche Wien-Lainz von einem Mann vorgesetzt, der es versteht, mit toderntem Gesicht sein Gegenüber zum Lachen zu bringen. Der witzige Mann ist der Linzer Pastoraltheologe Prof. *Wilhelm Zauner*, Präsident der «Kommission I» (über deren Vorlage «Träger kirchlicher Dienste» zu diesem Zeitpunkt gerade abgestimmt wurde), ferner Vorsitzender der ständigen Pastorkommission Österreichs (PKÖ) und einer der drei Vizepräsidenten des von ihm apostrophierten «Vorgangs», welche letztere hohe Funktion er allerdings beharrlich und geschickt verbarg und sich wie irgendeiner der 180 statutarischen Synodalen gab.

Das Verhalten der Bischöfe

Der zitierte Kommentar war keine Tautologie, weil der mit ÖSV abgekürzte Name des Unternehmens seit seiner Ankündigung ebensowenig Vertrauen eingeflößt hatte wie dieses selbst. An der konstituierenden Sitzung vom vergangenen April war es mit dem schlechten Ruf einer bloßen «Als ob»- oder «Quasi-Synode» angetreten, und die Skepsis, über die damals hier berichtet wurde (Orientierung Nr. 8, S. 90f.), hatte kurz vor der Ende Oktober fälligen ersten Arbeitsvollversammlung noch neue Nahrung erhalten. Es war die österreichische *Bischofskonferenz*, die dies mit folgender pauschal-restriktiven Erklärung zustande brachte: «Alles was auf der gesamtkirchlichen Ebene vom Konzil und seit dem Konzil entschieden wurde oder in aktueller Behandlung steht, kann nicht Beschlußmaterie des ÖSV sein.»

Die Zentralkommission, unterstützt durch ein Interview des Präsidenten der Synode, *Kardinal König*, antwortete alsbald, daß «keine Beschlußmaterie» des ÖSV durch die Erklärung der Bischofskonferenz «betroffen» sei. Es blieb aber ein übler Nachgeschmack zurück, bis die Bischöfe selber einen ersten Schritt taten, um ihre Haltung und das Image des ÖSV zu korrigieren. In Lainz angekommen, faßten sie an Ort und Stelle den Beschluß, von der Position eines stummen Gegenübers im Sinne eines unbeteiligten, geschlossenen Bischofblocks abzurücken, je einzeln in die Debatte einzugreifen und sich an den Abstimmungen zu beteiligen. Tatsächlich ließ sich jeder Bischof mindestens einmal vernehmen, mit Ausnahme von *Bischof Rusch* (Innsbruck), der dafür seine getreue Tiroler Fraktion vorschickte. *Bischof Weber* von Graz setzte sich mit einem förmlichen Antrag der Abstimmung aus, und er erntete damit den ersten großen Applaus. Er war es auch, der bei der Eröffnung die Vorbedingungen «für eine Reform, die dem Geist Gottes Raum gibt», formulierte: «Wir müssen uns gegenseitig Gutes zutrauen» und «Die Kirche muß sich den Fragen der Zeit stellen». Wo immer die Kirche das Gespräch mit einer vom Strom der Zeit so stark erfaßten Generation unterlasse, werde sie «auch stumm werden in ihren sakralen Hallen».

Kirche und slowenische Minderheit

Nun sah allerdings unmittelbar nach dieser Eröffnungssprache eine sehr lange scheinende Anlaufzeit hindurch alles nach solcher geradezu tödlichen Stummheit aus. Und auch als endlich die breitangelegte Vorlage über die «Kirche in der Gesellschaft von heute» in Angriff genommen wurde, war noch kaum ein Ansteigen des Interesses zu verspüren. Etwas lebendiger wurde die Debatte erst, als es um die *sprachlichen Minderheiten*, vor allem um die Slowenen in Kärnten, ging. Gegenüber dem zu blaß empfundenen Text der Vorlage griff man auf die «verheißungsvollen Initiativen der Kirche Kärntens an-

läßlich der *Kärntner Diözesansynode*» zurück. Tatsächlich war hier für einmal die Kirche in einer virulenten gesellschaftspolitischen Frage beispielhaft vorangegangen, und so war es nur sinnvoll, auf der überdiözesanen Ebene das einzubringen, was auf dem «heißen Boden» schon «stärker» gesagt und gefordert worden war (zum Beispiel «die Verpflichtungen aus dem Staatsvertrag endlich und großzügig zu erfüllen») und sich über konkrete Formen des Zusammenlebens in sprachlich gemischten Gemeinden, etwa mit zweisprachigen Gottesdiensten usw., berichten zu lassen. Der Hinweis, daß ähnliche Forderungen und Modelle auch gegenüber den «neuen», durch *Gastarbeiter* gestellten sprachlichen Minderheiten anwendbar sind, illustrierte ein slowenischer Pfarrer, der seinen Gottesdienst mit Rücksicht auf die Italiener sogar dreisprachig abhält.

Die jüngste Entwicklung im Zusammenleben der deutschsprachigen Mehrheit und der slowenischen Minderheit und die Gefahr einer unheilvollen Eskalation veranlaßte die Versammlung, ihre Debatte in einer sofort veröffentlichten Resolution zusammenzufassen. Darin bezeichnete sie sich kurzerhand als «*Österreich-Synode*», wogegen niemand, auch kein Bischof, Einspruch erhob. Im Angesicht der Öffentlichkeit vergißt man kircheninterne Rücksichten und Rechtsgeplänkel, weil man sich zur Sprache bringen und situieren muß. Und gerade darum geht es ja sowohl bei dieser Vorlage wie überhaupt bei diesem synodalen Unternehmen. Niemand bestreitet nämlich in Österreich, daß es der Kirche zunehmend Mühe macht, sich im gesellschaftlichen Prozeß Gehör zu verschaffen und dafür jeweils die richtige Sprache zu finden.

Recht auf Leben: Appell an die Sozialisten

Ein Test dafür ist die *Abtreibungsfrage*. Die Synode (so sei die Versammlung auch hier fortan genannt) entsprach einem zweiten Dringlichkeitsantrag und erarbeitete eine bewußt am Nationalfeiertag verabschiedete *Resolution*, die praktisch einstimmig (nur eine Gegenstimme und eine Enthaltung) angenommen wurde. Der Text sollte gezielt in die bereits in die Endphase vor der parlamentarischen Abstimmung gelangte politische Entwicklung der Abtreibungsfrage treffen, weshalb in der Schlußfassung auf jede spezifisch religiöse Motivierung, aber auch auf polemische Untertöne verzichtet wurde. Ausdrücklich wandte sich die Synode an die «Abgeordneten zum Nationalrat, welche die Fristenlösung befürworten», und forderte sie auf, «angesichts der weittragenden staats- und gesellschaftspolitischen Bedeutung dieser Frage und der prinzipiellen Bedenken weiter Bevölkerungsschichten in Österreich von der Durchsetzung ihres Standpunktes abzusehen». Eine «Beschlußfassung mit knapper Mehrheit», so heißt es weiter, «könnte verhängnisvolle Polarisierungen zur Folge haben». Im Schlußabschnitt appelliert die Österreich-Synode an alle Parteien und gesellschaftlichen Gruppen, «durch ein Gesetz festzuhalten, daß es das Recht jeder Mutter ist, ihr Kind zur Welt zu bringen, und das Recht jedes Kindes, zur Welt zu kommen und ein menschenwürdiges Leben zu führen», worauf die wichtigsten Punkte, die ein solches Gesetz umfassen müßte, aufgezählt werden.

Der Text der österreichischen Resolution lehnt sich, wie in der Debatte betont wurde, eng an den *schweizerischen Synodenbeschluß* vom vergangenen September (Orientierung Nr. 18, S. 201) an, insofern er vom «Recht auf Leben», das «durch die Gesellschaft geschützt werden» muß, ausgeht und in die Forderung nach einem neuen Gesetz im Sinne des sozialen Schutzes der Schwangerschaft mündet. Dabei ist allerdings nochmals zu betonen, daß die politische Situation in Österreich gegenüber derjenigen in der Schweiz recht verschieden ist. In der Schweiz besteht noch die Chance, eine sozialrechtliche Rahmengesetzgebung zu lancieren, in welcher die strafrechtliche Regelung an die zweite Stelle rückt, wogegen letztere in

Österreich als solche, und zwar im Rahmen einer Reform des gesamten Strafrechts, unmittelbar vor der parlamentarischen Verabschiedung (ohne Volksabstimmung) steht. Die Aussichten, daß die Regierungspartei noch in letzter Minute von der Durchsetzung der Fristenlösung abläßt, sind gering, hat doch Bundeskanzler Kreisky sich noch kürzlich gebrüstet: «Wir Sozialisten sind stolz auf die Fristenlösung.»¹ Ferner ist dem Vernehmen nach eine Einladung hoher kirchlicher Instanzen zu einem Gespräch über die Abtreibungsfrage von den sozialistischen Parteifunktionären mit der Bemerkung abgelehnt worden, sie hätten darüber nichts zu reden. Angesichts dieser kurzfristig wenig verheißungsvollen Lage gewinnt der «an alle Parteien» gerichtete Schlußappell der Österreich-Synode langfristige Bedeutung: die Schaffung eines neuen sozialen Gesetzes zum Ausbau von Präventivmaßnahmen wäre dann eben in Österreich ein nächster Schritt nach erfolgter strafrechtlicher Regelung, während man diese in der Schweiz noch mit dem neuen Sozialgesetz begleiten zu können hofft, soweit dies der Zeitdruck, unter dem auch der Schweizer Bundesrat nach der Volksinitiative steht, noch erlaubt.²

Katholiken und politische Parteien

Betrachtet man die Abtreibungsfrage als «Testfall» für das Gehör oder Nichtgehör, das sich die Kirche in Österreich mit ihrer Synode verschafft, so wäre wohl auch nach der Einstellung zu den politischen Parteien zu fragen. Die Vorlage über die «Kirche in der Gesellschaft von heute» enthält darüber einen Satz, wonach «die Katholiken in Österreich insgesamt in demokratischen Parteien mitarbeiten» sollen, «je nach ihrer politischen Überzeugung, je nach ihren Interessen und Talenten». Der Satz war aber kein «Leitsatz», der im Plenum zur Debatte kam, und so wurde auch nicht darüber diskutiert, ob es nicht, wie in einem ersten Entwurf, heißen müßte, die Katholiken sollten in *allen* demokratischen Parteien je nach ihrer politischen Überzeugung mitarbeiten. Dies wäre ja doch die praktische Folgerung aus dem theoretisch seit dem Zweiten Weltkrieg hochgehaltenen und nicht zuletzt von Kardinal König durchgezogenen Prinzip, daß in Österreich keine Partei das Monopol für die Verwirklichung christlicher Werte beanspruchen könne.

Wie es in der Praxis aussieht, zeigt die *personelle Zusammensetzung* der Österreich-Synode: ihre Mitgliederliste weist zwei frühere Minister der ÖVP und zwei (allerdings durch Abwesenheit glänzende) Nationalräte derselben Partei, aber kein als solches bekanntes Mitglied der SP auf. In den Diözesansynoden mochte dies noch anders sein, da zumal in den westlichen Bundesländern sich eine beträchtliche Anzahl von Sozialisten als Katholiken bekennen und umgekehrt. Sie scheinen sich aber auf das «Fußvolk» zu beschränken, während es unter den führenden, prominenten Sozialisten offenbar keine «praktizierenden» Katholiken gibt (die beiden einzigen in der jetzigen Regierung, der Außen- und der Verteidigungsminister, gehören nicht der SP an). In das Bild der Praxis gehört aber auch die Verhärtung für und gegen die Fristenlösung. Wie diese auf katholischer Seite aussehen kann, zeigte ein persönliches Votum des Generalsekretärs der Synode. Für den Fall der Durchsetzung der Fristenlösung stellte er die Möglichkeit in Aussicht, daß sich die Katholiken «mit dem Staat nicht mehr identifizieren» könnten. Andere Synodalen empfanden diese Äußerung – in ihren praktischen Konsequenzen zu Ende gedacht – als absurd.

Konsens für die «viri probati»

Es war wohl typisch für die Synode, daß sie ihren Höhepunkt in der Debatte und Abstimmung eines innerkirchlichen The-

¹ Um Kreisky doch noch umzustimmen, wurde an der Synode daran erinnert, daß er noch kürzlich ein fertiges Rundfunkgesetz aufgrund einer Intervention des Gewerkschaftsbundes abgesetzt habe.

² Vgl. den Schlußabschnitt «Die Zeit drängt» im soeben erschienenen Artikel von Bundesrichter Otto K. Kaufmann zur Begründung der Eingabe der Lausanner Studiengruppe «Recht auf Leben – ein Sozialrecht» in: *Civitas*, Oktober 1973 (Nr. 1/2 des 29. Jhgs., zu beziehen bei: Sekretariat des Schweiz. Studentenvereins, Postfach 8027, Zürich).

mas fand. Welches Interesse die Vorlage über die *Träger kirchlicher Ämter* fand, zeigte sich schon darin, daß sich dafür weit- am meisten Synodalen zum Wort meldeten und auch bei den Abstimmungen eine Höchstzahl von Anwesenden erreicht wurde. Das Interesse wurde gesteigert durch die *Streichungsanträge*, die alle von der Delegation des Tiroler Bistums stammten. Ihnen ist es zudem zu verdanken, daß die strittigen Punkte auch wirklich zur Debatte und einzeln zur Abstimmung gelangten. Dabei war es spannend, wie die Mehrheiten gegen die Streichungsanträge und für die Vorlage wuchsen. Zuerst ging es um die Einsetzung hauptamtlicher *Diakone*. Deren Befürworter (68) sahen sich 53 Gegnern und 22 Unentschiedenen gegenüber. Doch schon bei der Herabsetzung des Mindestalters für die Weihe verheirateter ständiger Diakone auf 24 Jahre (von bisher 35) stieg die Zahl der Befürworter ein wenig, um bei der *Aufhebung der Zölibatsverpflichtung für unverheiratete Diakone* bereits auf 108 (gegen 25 Gegner bei 9 Enthaltungen) zu steigen und ein fast gleichlautendes Ergebnis für die Zulassung von *Frauen* zum ständigen Diakonat zu zeitigen.

Doch auch das war erst Vorgeplänkel für das Votum, die «Bischöfskonferenz möge sich bei den zuständigen Stellen um das Recht bemühen, bewährte verheiratete Männer (*viri probati*) zu Priestern weihen zu dürfen». Es war die größte Überraschung für die Synodalen selbst, daß sich dafür ein so breiter Konsens, nämlich mehr als die Zweidrittelmehrheit, zusammenfand. Beachtlich sind auch die übrigen Leitsätze und Appelle zum Priesterberuf. Darnach sollen «alle Formen der Priesterberufung ausgeschöpft werden, etwa auch die Weihe von jenen, die im Beruf stehen und ihren Beruf neben den priesterlichen Aufgaben ausüben wollen». *Laisierten Priestern* sollen «alle kirchlichen Dienste offenstehen, die Laien übertragen werden können», und sie sollen «in ihrer eigenen Diözese eine Anstellung erhalten können, falls sie dazu geeignet sind und es wünschen».

Wenn man nach den Ursachen dieses breiten Konsenses fragt, so ist zu beachten, daß es durchaus Synodalen gab, die sich ihre definitive Meinung erst während der *Debatte* bildeten. Stark beachtet wurde u. a. die präzise Äußerung von *Bischof Zak* von St. Pölten über die Einstellung des Papstes zur Frage der «viri probati», eine Wiederholung seiner Mitteilung von Anfang Oktober (*Orientierung* Nr. 19, S. 218), die ihm dem Vernehmen nach ziemlich unsanfte Kritiken von seiten einiger Amtsbrüder eingebracht hat. Eine interessante Ergänzung betraf das Diakonat: Über die «positiven Erfahrungen», die er, Zak, von seinem Bistum habe berichten können, sei der Papst erstaunt gewesen: aus der Weltkirche habe er ein negatives Echo vernommen.

Großen Applaus erntete Bischof Weber von Graz, als er für die gesamte Vorlage einen spirituelleren Zug (im Sinne des Zeugnisses und der eschatologischen Hoffnung) verlangte. Seine Kritik verblüffte allerdings die Mitglieder der Kommission, der er selber angehört. Sie fragten sich, warum der Bischof erst jetzt vor dem Plenum dem Text der Vorlage so dezi- diert vorwarf, er wecke den Eindruck, als gelte es in erster Linie im quantitativen Sinne «den Betrieb aufrechtzuerhalten». Worum es in Wirklichkeit ging, wurde durch den Altmeister der Pastoraltheologie, Prof. *Ferdinand Klostermann*, klargestellt. Eindringlich vertrat er das Recht der Gemeinden auf die Eucharistiefeier und den priesterlichen Dienst: «Wenn die Voraussetzungen dafür in der bisher in der (lateinischen) Kirche üblichen Form des Priestertums nicht mehr gegeben sind, ist die Kirche *verpflichtet*, neue Wege zu suchen, um die Voraussetzungen zu ändern.»

Was «vorging», sollte weitergehen

Wie aber soll man sich den Dienst eines verheirateten und nebenberuflichen Priesters konkret vorstellen? Daß es dabei nicht nur um das quantitative geht, wußte ein bisher nicht geweihter «vir probatus» aus Kärnten plausibel zu machen. Was er in einer verlassenen Gemeinde, in der zuvor nur noch drei alte Weiblein zum Rosenkranz kamen, jeweils an den Week- ends zustande brachte, gelang ihm nämlich nur dank der Mitwirkung seiner ganzen Familie, vor allem seiner Kinder. Das Gespräch, das ich mit diesem Mann führen konnte, gehört zu

KONSTITUTIV FÜR DEN PROPHETEN des Neuen Testaments, wie für den des Alten ist das inspirierte Reden durch den Geist Gottes auf Grund eines inneren Auftrages zur konkreten kirchlichen und gesellschaftlichen Situation. Daß dieses Reden anlässlich der Korruption in Kirche und Gesellschaft kritischen Charakter haben wird, steht außer Zweifel, wenn auch Kritik nicht die einzige Aufgabe der Propheten sein kann, sondern die Aufgabe der Tröstung des Volkes Gottes und einer um der Sünde willen heimgesuchten Menschheit wesentlich zu dieser Funktion gehört. Die prophetische Begabung in diesem Sinne kommt prinzipiell allen Christen zu, weil alle an den Funktionen Christi, in den sie hineingetauft sind, partizipieren. Trotzdem ist dieses Charisma nicht in allen Christen gleichmäßig entwickelt, und es ist, wie die paulinischen Briefe zeigen, durchaus legitim, vom Propheten in einem speziellen Sinn zu sprechen, ohne daß damit die allgemeine charismatische Begabung des Christen zur Kirchen- und Gesellschaftskritik aufgehoben oder überflüssig gemacht würde.

Kritik – ein prophetisches Charisma

Es gehört zu den fatalsten Erscheinungen der jüngeren Kirchengeschichte, daß bestimmte, wenn auch wichtige Funktionen andere Funktionen in sich aufsaugten und dadurch nicht nur eine böse Vereinfachung im kirchlichen Sozialkörper verursachten, sondern gewisse Funktionen, wie eben gerade die prophetische, einfach stilllegten, ohne diese Funktionen selbst übernehmen zu können.

Das prophetische Charisma ist eschatologisch ausgerichtet. Es weist immer auf das Vor-der-Türe-Stehen des Reiches Gottes hin, was sich seit der grundlegenden Botschaft Jesu, «herangekommen ist die Herrschaft Gottes», immer mit dem Bußruf *metanoieite* verband. Der Sünder erfährt das Reich Gottes als Gericht, und die Buße und Selbstreform kann ihm nicht erlassen werden, wenn er der Tröstung des Reiches Gottes teilhaft werden will.

Das prophetische Charisma hat nicht gnoseologischen, sondern ethischen Charakter. Die Funktion der Propheten ist nicht die von Rabbinern, Lehrern, Exegeten und Hermeneuten. Nicht allgemeine und prinzipielle Sätze sind der Inhalt der Prophetie, sondern der konkret kritische Anruf an die konkrete Person, die konkrete Institution und Kommunität. Prophetie ist nicht identisch mit Kulturkritik oder Ideologiekritik. Der Prophet redet von Gott her, nicht aus sich selbst, ihn inspiriert der Zorn über das, was nicht sein soll in Kirche und Gesellschaft. Dieser heilige Zorn widerspricht nicht der Mahnung der Bergpredigt: «Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet», denn er dient nicht der Verurteilung, sondern ist Bekehrungs- und Bußruf, und der Prophet nimmt sich in seiner kritischen Rede nicht selbst pharisäisch aus, sondern stellt sich selbst mit unter das Gericht Gottes, dem alle unterworfen sind und niemand zu entrinnen vermag. Die prophetische Rede richtet sich aber nicht nur gegen moralische Korruption, sondern spezifisch auch gegen jeglichen «Götzendienst», der in Kirche und Welt mit der Verabsolutierung menschlicher Größen getrieben wird, sei es die Verherrlichung des Staates, der Nation oder des Fortschrittes, sei es in der Kirche das Geben maßgeblicher Personen, als besäßen sie göttliche Allwissenheit, Gottes Heiligkeit und seien sie gegenüber jeglicher Kritik von seiten der christlichen Gemeinde exempt und immun. In dieser Hinsicht darf es nicht verwundern, wenn sich die Kritik der Prophetie gerade gegen jene Personen und Institutionen wendet, die in der Kirche maßgeblich und sozusagen herrschend sind. Auf die Selbst-

kritik der kirchlichen Amtsträger zu warten ist ebenso aussichtslos wie unzweckmäßig. Die prophetische Rede muß im richtigen Augenblick erfolgen, da sie geschichtlich bedingt ist. Jedes Versäumnis in dieser Hinsicht, sei es aus Feigheit, sei es aus Mangel an geistiger Wachheit, kommt einer Sünde gleich.

Es ist selbstverständlich zu erwarten, daß der prophetische Mensch als unangenehmer Zeitgenosse empfunden wird. Jeder, der kritisch, sei es gegen die Massengewohnheiten des Volkes, sei es gegen die Handlungen des gesellschaftlichen oder kirchlichen Establishment redet, geht das Risiko ein, in seinen Äußerungen behindert, beschnitten oder verfälscht zu werden. Die unangenehme Position des Propheten führt zu allseitigen spannungsreichen Beziehungen. Im allgemeinen werden ihm nur jene zustimmen, die, wieder aus einem illegitimen Affekt, als Frustrierte aus seiner Rede Nutzen zu ziehen erhoffen. Der echte Prophet kann sich mit keiner Gruppe verbünden, weder mit einer konservativen noch einer progressiven. Er darf weder den Interessen der Etablierten noch denen der Revolutionäre dienen; er muß sogar den Mut haben, die zu kritisieren, die in der gleichen Richtung mit ihm Kritik üben. Die Ausübung der prophetischen Funktion kann mit beträchtlichen Nachteilen verbunden sein, und dieses Amt kann bis zum Martyrium des Amtsträgers provokant wirken. So wird der prophetische Mensch vielfach zum Einzelgänger und zum Outsider der Gesellschaft.

Das Verhältnis der Propheten zum Amt ist diffizil; in beiden ist ein Charisma wirksam. Es ist falsch, den Propheten als geschworenen Feind des Amtes zu verstehen und umgekehrt, wenn dazu auch hinreichender geschichtlicher Anlaß wäre. Da die Kritik am Faktischen, am Unzureichenden oder sogar am verdorbenen Faktischen automatisch das *in possessione* Befindliche und damit auch speziell die herrschenden Schichten trifft, können laufend Konflikte zwischen Prophetie und Amt vorausgesehen werden. Aber der Amtsträger handelt unklug, wenn er den Propheten mundtot macht. Solche Vorgangsweisen kommen der bekannten Vogel-Strauß-Politik gleich: die Katastrophen treten trotzdem ein, auch wenn es dem Propheten verwehrt wird, sie anzukündigen. Die Buße, die Korrektur, das Aggiornamento kommen dann zu spät und können das Debakel nicht mehr aufhalten. Umgekehrt: Prophetie kann das Amt nicht ersetzen, sie darf es prinzipiell auch nicht in Frage stellen, andererseits: Es ist nicht die Aufgabe der Prophetie, Lösungsversuche anzubieten, Modelle vorzuschlagen und konstruktiv einen bestimmten Plan zu betreiben. Der Prophet darf nicht überfragt werden dadurch, daß man höhnisch feststellt, er wüßte keine Alternativlösung und erschöpfe sich in Kritik, noch weniger kann vom prophetischen Menschen verlangt werden, daß er es besser mache (auch Kunstkritiker können nicht dazu verhalten werden, Bilder zu malen, die besser sind als die, die sie kritisieren).

Der Prophet ist auch mit den engagierten Theologen nicht identisch. Theologie kann durchaus engagiert betrieben werden, da sie weder Philosophie noch Wissenschaft, sondern Exegese der Heilsoffenbarung ist, also existentielle Bedeutung besitzt. Trotzdem ist es nicht Sache des Theologen, zum Einzelfall *hic et nunc* kritisch zu sprechen, wenn auch seine Theologie von der Situation inspiriert sein wird und in die Situation sprechen wird.

Propheten müssen keine Heiligen sein, aber sie sind Männer heiligen Zornes, engagiert und exponiert für eine Gesellschaft, die sie nicht haben will. Möchte auf die Kirche der Gegenwart doch nicht das klagende, anklagende Psalmwort zutreffen: *iam non est propheta*, «es gibt keine Propheten mehr» (Ps. 73, 9).

Otto Mauer †

den plastischsten und erfreulichsten Eindrücken, die ich von dieser ersten gesamtösterreichischen Kirchenversammlung nach Hause nehmen konnte. In der Frage der Ämter ist sie sowohl der bundesdeutschen wie der Schweizer Synode vorausgegangen. Was man ihr zu danken hat. Zu vermerken, daß dabei kein Nuntius den Saal verließ: der Wiener *Nuntius Rossi* nahm an allen Sitzungen als Gast teil. Weiter zu vermerken, daß es sich in den entscheidenden Punkten nur um eine «Willensäußerung» der Synode in erster Lesung handelte. Bedauern kann man es, daß nur noch eine zweite Arbeitsvollversammlung (im kommenden Mai) vorgesehen ist, um die insgesamt vier Vorlagen in zweiter Lesung durchzupfeitschen. Nachdem es eben erst begonnen hat, daß auf nationaler Ebene etwas im Sinne einer synodalen Erfahrung und Selbstfindung «vorgeht», möchte man meinen, daß dies auch «fortgehen»³ sollte, und wäre es nur, daß so viele interessante Leute der katholischen Kirche Österreichs sich weiterhin begegnen können und für «Nachbarn» wie unsereiner im Rahmen einer so großzügigen Gastfreundschaft zu treffen sind! Einen ihrer vifsten Männer hat die Österreich-Synode allerdings noch kurz vor dem Zusammentreten verloren: Msgr. *Otto Maurer*, Domprediger, Kunstförderer und Chefredaktor von «Wort und Wahrheit». Mit seiner Darlegung über das *prophetische Charisma der Kritik*, die wir mit einigen Kürzungen (als Kastentext) wiedergeben,⁴ hat er nach Ansicht seiner Freunde, ohne es zu wollen, sich selbst beschrieben. Kein Zweifel, daß eine Synode dieses Charismas bedarf, ja davon lebt. Ihm ein geeignetes Forum zu bieten, ist eine ihrer wesentlichsten Funktionen.

Ludwig Kaufmann

³ Eine Erweiterung der Pastoralkommission Österreichs im Sinne einer Nachfolgeinstitution der Synode ist bereits im Studium.

⁴ Vollständiger Text in *Actio Catholica* 14, 1969/3: Ist Kritik ein Charisma?

Der untreue Mann im Vatikan

«Im Staatssekretariat oder in der römischen Kleruskongregation sitzt offenbar ein Mann, der weder das Vertrauen des Vatikans noch der deutschen Kirche verdient.» Solche und ähnliche Stimmen wurden laut, nachdem der Brief von Nuntius Bafilè gegen Bischof Kempf (Orientierung, Nr. 19, Seite 216ff.) an die Öffentlichkeit gedrungen war. Die Sache war bedeutungsvoll, und durch den Vorfall geriet die kirchliche Verwaltung moralisch ins Zwielficht. Nach der ersten Überraschung setzte jedoch nicht die nötige Selbstbesinnung ein, sondern die Aufmerksamkeit konzentrierte sich in manchen Kreisen auf den «Übeltäter», der die «bedauerliche Indiskretion» begangen hatte.

War da aber tatsächlich ein «Übeltäter» am Werk? Die letzten Motive, aus denen heraus der vatikanische Beamte seine Indiskretion begangen hat, sind nicht bekannt. Diesen soll hier auch nicht nachspekuliert werden. Um so mehr geben aber die Urteile zu denken, die ohne Kenntnis der letzten Motive über diesen Mann gefällt wurden. Verraten solche Urteile nicht Einstellungen, denen nachzuspüren äußerst dringend ist, wenn einem am Wohl der Kirche etwas liegt?

Die Kunst des Abwägens

In weiten Bereichen des privaten, gesellschaftlichen und politischen Lebens ist heute der Erfolg die höchste Norm. Ihm hat alles zu dienen. Das «Image» eines Betriebes, einer Institution oder der eigenen Person wird zum zentralen Wert. Man hat sich «Erfolgs-gerecht» zu verhalten. Wer den Interessen widerspricht, die durch das «Image» gedeckt werden, verdient nicht mehr das Vertrauen der entsprechenden Institution oder Person.

Und die Kirche? Sie erhebt den Anspruch, der Wahrheit, ja sogar der Wahrheit Gottes zu dienen. Ihr Grundanliegen kann deshalb nicht mit dem Erfolgsziel irgendeiner andern Institution gleichgesetzt werden. Bei ihr stellt sich in besonderer Schärfe die Frage, von welchen letzten Werten her das Streben nach Erfolg kritisch beurteilt wird.

Als Kündlerin der *Wahrheit* wirkt sie nur echt und glaubwürdig, wenn ihr Verhalten als Institution gleichzeitig von *Wahrhaftigkeit* zeugt. Dafür ist ständige und harte Selbstkritik nötig. Der Gruppenegoismus droht sich ja überall einzuschleichen, und er weiß sich hartnäckig hinter immer neuen Gesichtern zu verteidigen. Um ihn in der Kirche wirksam zu bekämpfen, braucht es Beamte, die sich nie als reine Vollzugsorgane verstehen und nicht zu «Kreaturen des Apparates» werden.

Dieser Widerstand gegen den Apparat läßt sich zunächst durch allgemeine ethische Überlegungen begründen. Wie jeder Mensch, so hat auch ein Beamter nach seinem Gewissen zu handeln, und dieses steht letztlich höher als die Spielregeln eines Amtes. Ein Beamter muß folglich grundsätzlich das Recht haben, aus der Reihe zu tanzen, ja notfalls ist dies sogar seine Pflicht. Eine amtswidrige Gewissenstat kann dabei um so größer und öffentlicher sein, je grundlegender und weittragender die Folgen möglicher Fehlhaltungen sind.

Gewiß – und dies bleibt ebenso zu bedenken –, eine einseitige Betonung der Gewissensverantwortung kann leicht zur Willkür führen. Jeder tut dann, was ihm gerade als recht erscheint. Eine normale Verwaltungsarbeit würde dadurch gelähmt, ja sogar verunmöglicht. Ein Beamter hat deshalb seine Gewissensverantwortung im Einklang mit einem Betriebs- und Beamtenethos wahrzunehmen. Er braucht die Bereitschaft, kleinere Fehler zugunsten eines umfassenderen Zieles dulden und ertragen zu können. Würde er alle Fehlhaltungen kritisieren, würde er den guten Fortgang der Arbeit ständig stören.

Dieses Beamtenethos darf nun umgekehrt aber nie dazu führen, daß die individuelle Gewissensverantwortung von einer unpersönlichen und kollektiven Betriebs- oder Institutionsnorm aufgesogen wird. Dadurch bliebe nicht nur der drohende Gruppenegoismus unkontrolliert, er würde indirekt sogar heiliggesprochen.

Die Kunst des Gewissensurteils besteht demnach im Abwägen, und zwar erstens im Abwägen zwischen den kleineren unvermeidlichen Fehlern und dem weitergreifenden Ziel, und zweitens im Abwägen zwischen den Gruppen- oder Institutionsinteressen einerseits und den letzten ethischen und religiösen Werten andererseits. Es geht darum, abzuschätzen, was geduldet werden muß, um einen größeren Schaden für die Institution abzuwehren, und welcher vorläufige Schaden bewußt in Kauf genommen werden muß, um den letzten Werten treu zu bleiben.

Was schadet der Kirche?

An diesem Punkt stößt die Frage, die durch die Indiskretion des römischen Beamten aufgeworfen wurde, aus dem Rahmen einer allgemeinen Gewissensethik in den spezifisch christlichen und theologischen Bereich vor. Im kirchlichen Raum kann ein Gewissen nur dann einigermaßen richtig abwägen, wenn es klar sieht, wo der eigentliche – und nicht bloß ein vermeintlicher – Schaden für die Kirche beginnt. Gerade hier trübt die Erfolgsideologie aber nur zu leicht die Sicht.

Die Kirche versteht sich selber als die «heilige» und sie bezeichnet sich gern als das «Licht der Völker» und als «Lehrerin der Menschheit». Gegen dieses Selbstverständnis steht jedoch, daßes im kirchlichen Raum von Anfang an immer auch sehr viel Dunkles und viel Versagen gab. Je nach seinem Standpunkt kann ein Beobachter zwar eher das Helle oder das Dunkle sehen. Die Grenze zwischen dem Positiven und dem Negativen mag sich entsprechend verschieben. Es gibt jedoch keinen

Standort, von dem aus man das Dunkle einfach zum Verschwinden bringen könnte. Diese für jede menschliche Institution selbstverständliche Tatsache wird für die Kirche zu einem grundsätzlichen Problem, weil sie ihre Existenz und ihre Botschaft nicht auf ihren «Eigenwillen», sondern auf ein Handeln Gottes zurückführt. Kann nämlich die Berufung auf eine Offenbarung, ja sogar auf eine Selbstmitteilung Gottes angesichts des Versagens zu Recht bestehen? Gleich die Kirche nicht eher einem menschlichen Werk mit seinen üblichen Licht- und Schattenseiten? Müßte man andernfalls nicht annehmen, daß in ihr ein ziemlich erbärmlicher und schwacher Gott am Handeln ist, der anscheinend nur ein halbes Werk zustandebringt?

Solch bohrenden Fragen ist angesichts des hohen Anspruchs der Kirche und der weit dahinter zurückbleibenden sichtbaren Wirklichkeit nicht auszuweichen. Sie sind der eigentliche Grund, weshalb die Glaubwürdigkeit der Kirche heute in weiten Kreisen stark angeschlagen oder gar ganz erschüttert ist. Die Schwierigkeiten lassen sich auch nicht dadurch lösen, daß man einerseits das Versagen der Kirche mit allen möglichen Gründen zu entschuldigen sucht und das Positive möglichst dick herausstreicht. Solche Versuche verstärken eher den gegenteiligen Verdacht. Eine befriedigende Antwort läßt sich nur dann finden, wenn gezeigt werden kann, daß von einem christlich verstandenen Handeln Gottes her selbst dem menschlichen Versagen eine positive Bedeutung zukommt, und daß Gottes Tun nicht nur im Guten, sondern auch am Bösen offenbar wird.

Die biblischen Schriften bezeugen nun tatsächlich, daß sich das Wirken Gottes im Laufe der alt- und neutestamentlichen Geschichte nicht nur in glanzvollen Werken erwiesen hat. In überwiegendem Maß hat es sich angesichts des Versagens des erwählten Volkes gezeigt. Ein Grundthema der biblischen Schriften besteht ja darin zu zeigen, wie der Plan und das Handeln Gottes vor dem menschlichen Versagen nicht zum Stillstand gekommen sind. Als Höhepunkt in dieser Geschichte erweist sich das Ereignis am Kreuz, weil in ihm das radikale Urteil über die Sünde mit der vollen Offenbarung der Barmherzigkeit Gottes zusammenfällt.

Die Botschaft vom Kreuz wird vielfach ausgefaltet, so etwa im Wort Jesu: «Ich bin nicht gekommen Gerechte zu berufen, sondern Sünder», oder in der Erzählung vom verlorenen Sohn oder im Wort des Paulus: «Gott hat alle in die Sünde eingeschlossen, um sich aller zu erbarmen» (Röm 11, 32). Paulus wagt sogar einen provokatorischen Komperativ: «Wo die Sünde größer wurde, erwies sich die Gnade noch überschwänglicher» (Röm 5, 20). Mit all diesen Aussagen wird umschrieben, daß nach christlichem Verständnis das Handeln Gottes nicht in augenfälligen Taten, sondern in einem unbe-

greiflichen Ja zur menschlichen Freiheit – mit all ihren Verirrungen – offenbar wird.

Alle Einwände, die auf das kirchliche Versagen zielen, können eine grundsätzliche Antwort erhalten, wenn sich die Kirche selbst im Lichte dieser eben aufgezeigten Botschaft sieht. Hält sie sich nur einseitig für die «Heilige» und für das «Licht der Völker», dann werden gerade diese Heiligkeit und dieses Licht – wegen der nicht wegzudisputierenden Verfehlungen – äußerst verdächtig. Stellt sie sich jedoch als die Versagende selber unter das Kreuz und scheut sie sich nicht, sich in der Gestalt des verlorenen Sohnes (oder der verlorenen Tochter) darzustellen, dann wird jedem Einwand grundsätzlich die Spitze gebrochen.

Dunkles hat es in der Kirche immer gegeben und wird es auch in Zukunft geben. Etwas mehr oder weniger an Versagen kann für ihre grundlegende Glaubwürdigkeit nicht ausschlaggebend sein. Wohl aber ist entscheidend, ob die Kirche auf allen Stufen eindeutig zu ihren Fehlern steht und ob sie das Wort des Paulus: «Gott hat alle in die Sünde eingeschlossen, um sich aller zu erbarmen», konsequent auch auf sich selber anwendet. Geschieht dies, dann wird gerade das Dunkle in ihr zum Ort, wo die noch größere Gnade Gottes in besonderer Weise offenbar wird.

Das Böse ist so weit wie möglich zu überwinden. Daß es trotzdem immer wieder vorkommt, kann nach dem Gesagten der Kirche nicht zu einem eigentlichen Schaden gereichen. Dieser ergibt sich nur dort, wo das Versagen zunächst zuge deckt oder wegdisputiert wird und dann später doch zutage und den Menschen ins Bewußtsein tritt. Nie zu fürchten ist jedoch das eingestandene Versagen. Durch das Schuldbekenntnis zeigt die Kirche vielmehr an sich selbst auf, wie auch der einzelne Mensch mit seinem Versagen fertig werden kann und wie er gerade über diesen Weg das Handeln Gottes erfahren darf.

Das Typische einer Gewissensentscheidung

Von diesem theologischen Hintergrund her kann nun ein neues Licht auf die «indiskrete» Tat im Vatikan fallen. Wie bereits erwähnt, geht es hier nicht um kriminalistische Einzelheiten, sondern um das Typische an diesem Fall. Es kann angenommen werden, daß der «Täter» die internen Verhältnisse im Vatikan gut kennt und kaum wegen eines bedauerlichen Einzelfalles so gehandelt hat. Er dürfte genügend Gelegenheit gehabt haben, sich über gewisse Methoden ein genaues Bild zu machen. Weiter ist anzunehmen, daß der beunruhigte Beamte genau wußte, welche Chance ein interner Vorstoß haben konnte. Er dürfte folglich in einen echten Gewissenskonflikt geraten sein. Einerseits stand er vor einem Vorgehen, das er zutiefst für unchristlich hielt, und andererseits sah er keine andere Möglichkeit zur Abhilfe, als den Weg in die Öffentlichkeit. Beim Überlegen dieser letzteren Möglichkeit konnte er mit Recht von der Voraussetzung ausgehen, daß ein gewisser äußerer Image-Verlust der Kirche weit weniger schadet – sofern nicht nachher wieder alles zuge nebelt wird – als ein Vorgehen, das grundlegende Werte verletzt.

Das Abwägen in einem Gewissenskonflikt ist immer eine risikoreiche Sache. Mit äußeren Normen kommt man an einen solchen Konflikt nie ganz heran. Von christlichen Überlegungen her dürfte es aber eindeutig ungerecht sein, jemandem bereits deshalb das Vertrauen abzusprechen, weil er die Spielregeln seines Amtes übertreten hat. Jeder Mensch, bei dem der Apparat oder die Gruppenhaftung das Gewissen noch nicht abgestumpft haben, kann in diese Situation kommen, und die Kirche braucht gerade solche Menschen, bei denen die Werte der Wahrhaftigkeit höher stehen als Image-Gründe. Nur mit solchen Verwaltern und Amtsleuten bleibt sie glaubwürdig.

Raymund Schwager

22 mal geistige Anregung im Jahr 1974

schenken Sie Ihren Freunden in aller Welt mit einem Abonnement der ORIENTIERUNG.

Rechtzeitig zu Weihnachten

wird Ihre Geschenkkarte mit der Dezembernummer aber nur ankommen, wenn Ihre Bestellung uns bis spätestens 7. Dezember erreicht. Benützen Sie womöglich die von uns versandte Bestellkarte und geben Sie auf jeden Fall mit den Adressen der von Ihnen Beschenkten auch Ihre eigene genau an! Unsere Administration möchte Ihre Aufträge sorgfältig ausführen und dankt Ihnen zum voraus für Ihr

Geschenkabonnement der Orientierung

UNFEHLBARKEIT AUS CHINESISCHER SICHT

In der guten Zusammenfassung des Werkes Brian Tierneys («Orientierung» 15./31. August 1972) fällt mir seine ausgesprochene Hoffnung auf: «Daß sich die Kirche vielleicht eines Tages stark genug fühlen werde, die Unfehlbarkeitslehre abzulegen» (S. 184). Mir scheint aber, daß hier Tierney das Problem zu vordergründig als Aufgeben bzw. Festhalten von päpstlichen Machtpositionen sieht. Ich sehe hinter der Unfehlbarkeitsdefinition ein echtes, wenn auch einseitig überbetontes Anliegen für das Heil der Menschen.

Als ich aber vor einiger Zeit mit einer ganz in chinesischer Atmosphäre aufgewachsenen und erst auf dem Gymnasium getauften Katholikin über diese Frage diskutierte, bekam ich folgende Bemerkung zu hören: «Es ist doch merkwürdig, daß jemand auf Erden jemals eine solche Unfehlbarkeit für sich beansprucht hat. Die Chinesen haben zweitausend Jahre mit größter Ehrfurcht auf Konfuzius gehört, ohne daß je der Gedanke überhaupt aufgetaucht wäre, seine Doktrin für unfehlbar zu erklären. Das ist für Chinesen überflüssig.»

Ihre Worte wirkten auf mich wie eine Erleuchtung. Obwohl ich auch ein Chinese bin, war ich durch die katholische Erziehung seit meiner Kindheit einem starken westlichen Einfluß ausgesetzt. Besonders die lateinisch vorgetragene scholastische Philosophie und Theologie (was sicherlich nicht ohne Vorteil ist) haben mich in eine andere geistige Welt versetzt. So ist mir zunächst kaum aufgefallen, daß diese geistige Haltung gewöhnlichen Chinesen völlig fremd war. Aber jetzt ist mir einsichtig geworden, daß so etwas wie eine Unfehlbarkeitsfrage nur auf einem europäischen geistigen Nährboden wachsen konnte. Anders ausgedrückt: Die rationale und dogmatische Überbetonung (damit stelle ich den Wert einer sachlichen Kenntnis keineswegs in Frage, wenn sie in richtiger Proportion zu den anderen Wirklichkeiten steht: eine sachliche Kenntnis der Heilswahrheit ist Vorbedingung für eine persönliche und heilbringende Begegnung mit Gott) ist ein Nebenprodukt der europäischen Kultur und Geschichte. Ich möchte deshalb die Frage stellen, ob mit der Überwindung dieser einseitigen Überbetonung durch eine weltweite kulturelle Ergänzung die Unfehlbarkeitsproblematik zwar nicht gelöst, aber doch in ihrer Bedeutung entschärft und sozusagen überholt werden könnte.

Unter rationaler und dogmatischer Überbetonung verstehe ich die Tendenz der europäischen Christenheit, das Seelenheil mindestens teilweise von rein rational aufgenommenen Wahrheiten abhängig zu machen: Wer so und so denkt, der wird heil werden; wer aber anders denkt, der sei Anathema oder für das Feuer der Hölle verurteilt. Nur aus einer solchen Überbetonung und ähnlichen weiteren Überspitzungen wird verständlich, weshalb im europäischen Christentum (sowohl in Byzanz als auch in Rom) direkt ein Fanatismus für die rein intellektuelle Wahrheit herrschen konnte: es ging ja um ewiges Heil oder Verdammnis. Deshalb war auch eine Instanz notwendig, die die Irrtumslosigkeit der Kirche garantieren konnte, denn sonst wäre es ein Sieg der Hölle, wenn jemand wegen Irrtums auf Ewigkeit verdammt würde. Jetzt nach dem Zweiten Vatikanum wird jedoch das Heil sogar denen nicht abgesprochen, die ohne ihre eigene Schuld nicht an die Existenz Gottes glauben (Lumen gentium, n. 16). Wenn also Giordano Bruno ohne Schuld nicht mehr an einen personalen Gott glauben konnte, dürfte er trotzdem von Gott das Heil erlangt haben, auch wenn die damalige kirchliche Autorität ihn für das Feuer dieser Erde und der Hölle bestimmt hat. Seine Aburteilung durch die Inquisition war die typische Folge einer rationalen und dogmatischen Überbetonung (wobei auch politische und andere Gründe mitgespielt haben).

Eine solche Überbetonung ist nun auf dem Hintergrund der chinesischen Kultur kaum denkbar. Damit gehe ich nicht etwa

von irgendeinem Überlegenheitskomplex aus: es ist dies eine wertfreie, sachliche Feststellung. Übrigens bin ich mir völlig bewußt, daß wir es in China sicherlich mit anderen Einseitigkeiten zu tun haben. Aber in der traditionellen chinesischen Gedankenwelt ist die Frage nach einer rein intellektuellen Wahrheit nie aufgetaucht. Diese Feststellung wirkt gerade auf mich selber befremdend, da ich ja so lange Jahre mit der abendländischen Philosophie beschäftigt war und noch bin. Trotzdem ist dies eine Tatsache. Für einen Laien genügt es, in einem Sachregister irgendeines gängigen Handbuchs der chinesischen Philosophie nachzuschlagen.¹ Man findet das Schlüsselwort «Wahrheit» nicht, wohl aber Wahrhaftigkeit. Bei meinen Vorlesungen über die Geschichte der abendländischen Philosophie habe ich große Schwierigkeit, den «Sitz im Leben» vieler Probleme den chinesischen Studenten einleuchtend zu machen; manche dieser Probleme erscheinen ihnen zu lebensfern. Damit will ich nicht sagen, daß die rein intellektuelle Wahrheit für Chinesen gegenstandslos ist. Sie ist aber in einer Gesellschaft, in der die chinesische Kultur vorherrscht, in bezug auf Lebensprobleme weniger interessant. Allerdings stimmen heute alle Chinesen zu, daß im technologischen und organisatorischen Bereich solche Wahrheiten notwendig sind. Aber selbst diese letzte Überzeugung ist erst in den zwanziger Jahren Allgemeingut geworden. Im traditionellen China wäre also eine Unfehlbarkeitsdefinition undenkbar gewesen.

Chinesisches und biblisches Denken

Hier wäre nun am Platz, einige Vergleiche zwischen biblischem und chinesischem Denken herzustellen.² Wer sich in der chinesischen Kultur und in der Welt der Bibel etwas auskennt, dem fallen einige Parallelen auf und er fragt sich, ob sich diese chinesische Denkweise dem von seinen Ursprüngen teilweise so weit entfernten europäischen Christentum nicht als Brücke anbieten könnte. Kommen wir auf das Beispiel «Wahrheit» zurück. In dem großen Werk über die Theologie des Alten Testaments von Gerhard von Rad wird der Wahrheitsbegriff nirgendwo ausschließlich behandelt. Erst im Sachregister des zweiten Bandes taucht das Wort auf; und wenn man die angegebene Seitenzahl nachschlägt, stellt man fest, daß von Rad das Wort Wahrheit nur nebenbei erwähnt.³ Nach Johannes Bauer⁴ bedeutet Wahrheit in der Bibel kein abstraktes Wissen, sondern die Treue und Zuverlässigkeit Gottes. Für den Gläubigen hat das bestimmte religiöse und soziale Pflichten zur Folge.

Hier findet sich ein Anknüpfungspunkt zwischen biblischem Denken und chinesischer Philosophie. Man wird bei Konfuzius, Menzius und anderen chinesischen Klassikern vergebens nach einer Begriffsbestimmung von Wahrheit suchen. Wohl wird dort öfters unterstrichen, daß das, was man als richtig erkannt hat, in die Tat umzusetzen sei. Die Wahrheit tun, wie es öfters in der Schrift heißt, wird auch im chinesischen Denken ähnlicherweise betont.

Wenn wir die europäische Kultur mit der chinesischen vergleichen und an der Heiligen Schrift messen, fällt ein weiterer Umstand auf: Während sich die europäischen Philosophen und Theologen immer sehr viel Mühe gegeben haben, Gott

¹ Etwa: Fung Yu-lan, A short History of Chinese Philosophy. Collier-Macmillan, Toronto 1966. – Wing-tsit Chan, A Source Book in Chinese Philosophy. Princeton University Press, Princeton 1963. – Heinrich Hackmann, Chinesische Philosophie. München 1927.

² Die Überlegung über die Bibel folgt Pater Erwin Schawe OP.

³ Gerhard von Rad, Theologie des Alten Testaments. München 1965.

⁴ Johannes B. Bauer (Hrsg.), Bibeltheologisches Wörterbuch. Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1962.

und den Menschen und verschiedene andere Dinge möglichst exakt zu definieren, war dies in der chinesischen Philosophie nie zentrales Thema. Man bemühte sich vielmehr, die Pflichten des Menschen und seinen Wert in der Gesellschaft in kreisender Denkrichtung zu beschreiben und von verschiedenen Seiten zu erhellen. Der logischen Argumentation wurde dabei wenig Beweiskraft zugeschrieben.

Verhält sich das biblische Denken nicht ähnlich? Nirgends in den Schriften des Alten und Neuen Testaments findet man eine Definition Gottes oder des Menschen. Es wird nur berichtet, wie Gott gehandelt hat und wie der Mensch darauf zu antworten habe. Dabei spielt das vorwärts- und wieder rückwärtsschreitende Schildern (in den Psalmen zum «Parallelismus Membrorum» verfeinert) eine wichtige Rolle.

Absolutheitsanspruch und Absolutismus

Ich muß allerdings sofort hinzufügen, daß neben den genannten Gemeinsamkeiten die chinesische Mentalität von der biblischen andererseits auch verschieden ist. In der Bibel, vor allem im Alten Testament, tritt der Absolutheitsanspruch Gottes so sehr in den Vordergrund, daß sich daraus eine absolutistische, ja sogar eine fanatische Haltung entwickeln konnte, die auch ins Christentum hineingewirkt hat. Das führte dazu, daß die Israeliten sich als ein auserwähltes und deshalb «heiliges» Volk fühlten und alle «Heiden» als unrein hielten. Die geographisch-geschichtliche Lage verstärkte den Antagonismus, wenn nicht sogar Haß zwischen den Israeliten und den Nachbarvölkern. Dieser aggressive und fanatische Aspekt der israelischen Religion hat sowohl den Islam als auch das Christentum beeinflusst. Denken wir zum Beispiel an die Mahnung des hl. Johannes, den Irrlehrer nicht einmal zu begrüßen: «Wer ihn nämlich begrüßt, der macht sich teilhaftig seiner bösen Werke» (2. Joh 11). Vergessen wir auch nicht, daß das Prinzip der religiösen Toleranz erst im Zweiten Vatikanum von der katholischen Kirche, und zwar nicht ohne Widerstand, eindeutig anerkannt wurde. Heute sind wir uns alle darin einig, daß der Absolutheitsanspruch Gottes nicht eine absolutistische Haltung mit sich bringen muß. Die absolute Forderung, Gott allein anzubeten und über alles zu lieben, schließt die ebenso wichtige Forderung ein, die Nächsten zu lieben und deshalb ihr Gewissen zu respektieren. Hier sehen wir ein typisches Beispiel, wie geschichtlich-kulturelle Faktoren beim Verständnis der Offenbarung Gottes, in unserem Fall beim Verständnis des Gebotes, Gott allein anzubeten und über alles zu lieben, mitgespielt haben.

Vom Judentum geerbt, ist der religiöse Absolutismus im geschichtlichen Christentum stets lebendig gewesen. Sowohl

die erste christliche Generation jüdischer, griechischer und römischer Abstammung, als auch die späteren europäischen Völker haben diesen Absolutismus aufgenommen und ihm, wahrscheinlich durch griechischen Einfluß, teilweise eine intellektualistische Prägung gegeben. Die absolute Forderung, Gott allein anzubeten, wandelte sich langsam in eine absolutistische Forderung, Gott intellektuell richtig, das heißt so wie die kirchliche Autorität es lehrt, zu erkennen: «Qui aliter senserit, anathema sit.» Von der biblischen Orthopraxis wurde der Akzent auf die Orthodoxie verlegt.

Die chinesische Tradition aber ist ganz anders. Wohl herrschte in China zeitweilig ein politischer Absolutismus, nicht aber ein intellektueller. Die konfuzianische Orthodoxie ist längst nicht so anspruchsvoll wie etwa der christliche Anspruch auf Orthodoxie in Europa (die Sorge um die marxistisch-leninistische Orthodoxie im heutigen chinesischen Kommunismus ist ja europäischen Ursprungs).⁵ Die chinesische, hauptsächlich konfuzianische Ethik basiert auf der zwischenmenschlichen Zuneigung, nämlich «Jen», die ich mit «Dianthropie» übersetzt habe.⁶ Diese wurde als natürliche Anlage (hsin) und als «himmlisches Gebot» (t'ien-ming) erkannt. Meines Erachtens kann diese ethische Auffassung als Ergänzung der europäischen Ethik gelten (wobei auch die chinesische Ethik durch das Christentum und die europäische Ethik bereichert werden soll). Einer primär auf universeller, zwischenmenschlicher Sympathie basierenden Ethik fehlt jedoch jeglicher Ansatz zum Absolutismus.

Für eine gesunde Entwicklung des Christentums und für eine wirkungsvollere Erfüllung seiner wesentlichen Aufgabe, die Menschwerdung Christi fortzusetzen und seine Güte und Menschenfreundlichkeit (Titus 3, 4) zu verkünden, wäre es ideal, sich nicht auf eine vergangene, möglicherweise einseitige Haltung festzulegen, sondern eine breitere kulturelle Basis anzunehmen. Es ist nicht sehr wichtig, in nebensächlichen liturgischen Einzelheiten (wie z.B. Stempelgebrauch bei der Trauung) kulturelle Anpassungen zu suchen, wohl aber ist eine grundsätzliche *Metanoia* erforderlich. Würde die europäische, einseitig intellektuelle Haltung und der religiöse Absolutismus jüdischer Herkunft durch eine breitere kulturelle Bereicherung überwunden werden, dann bräuchte die Unfehlbarkeitsdefinition zwar nicht außer Kraft gesetzt zu werden, sie würde aber in einer neuen Sicht erscheinen.

Thaddäus Hang, Taipei

⁵ Auf das Problem, wie der Kommunismus auf dem chinesischen Festland Fuß fassen konnte, kann ich hier nicht weiter eingehen. Etwas ausführlicher habe ich dieses Thema behandelt in: Die katholische Kirche im chinesischen Raum. Verlag Anton Pustet, München 1963, Seiten 85–92.

⁶ Existenzphilosophie und chinesisches Denken. Königsteiner Studien, 1. Heft 1973, Seiten 1–18.

DIE KOSTEN FÜR DIE ZEIT

Sobald eine bestimmte Schwelle* im Energieverbrauch überschritten wird, bestimmt die Transportindustrie die Grundstrukturen des sozialen Raumes. Die Autobahnen haben zur Folge, daß die Felder für den Bauern, der zu Fuß gehen möchte, unerreichbar werden, und die Ambulanzen bringen es mit sich, daß die Spitäler an Orten gebaut werden, wohin man ein krankes Kind nicht mehr tragen kann. Die Ambulanzen machen den Arzt auch immer mehr von den Straßen und Spitälern abhängig und entfernen ihn aus der Umgebung seiner Kranken. In einer Welt, in der die Geschwindigkeit regiert, wird ja ein Hausbesuch zu einem Privileg für Reiche. – Wenn die Lastwagen ein Dorf in den Anden erreichen, dann verschwindet

ein Teil des örtlichen Marktes. Wenn über die geteerte Straße eine Mittelschule ins Dorf kommt, dann ziehen immer mehr junge Leute in die Stadt, und bald gibt es keine einzige Familie mehr, die nicht zu jemandem ziehen möchte, der einige hundert Kilometer weiter unten an der Küste wohnt.

Die Transportindustrie schafft so durch ihren Eingriff in den geographischen Raum einen neuen Menschentyp: den *Passagier*. Dieser lebt in einer Welt, in der es keine autonomen Wesen gibt. Der Passagier weiß, daß die Zeit eine Mangelware ist, weil er täglich – um immer die gleichen Distanzen zu überwinden – auf den Zug, das Auto oder die Metro angewiesen ist. Er kennt auch die «Abkürzungen», die den Privilegierten offenstehen, um der täglichen Monotonie zu entgehen. Der Passagier ist an den Fahrplan gebunden, und er sieht zugleich, wie die «Herren des Hofes» reisen, wann und wie es sie gut

* Vgl. den ersten Beitrag dieser Artikelfolge in Nr. 20, S. 223 ff.: Eine verhängnisvolle Illusion.

dünkt. Er zahlt sein Auto aus der eigenen Tasche, während die Direktoren großer Firmen alle möglichen Privilegien genießen.

Der Passagier ist unzufrieden wegen der wachsenden Ungleichheit, wegen des Mangels an Zeit und wegen seiner eigenen Ohnmacht. Er setzt aber in törichter Weise seine einzige Hoffnung auf ein «noch mehr» in der gleichen Richtung, auf noch mehr an Verkehr durch die gleiche Art von Transportmitteln. Er erhofft sein Heil von technischen Erneuerungen an den Transportmitteln, den Verkehrswegen und der Regulierung des Verkehrs – oder er erwartet eine Revolution, durch die der Privatbesitz an Transportmitteln an die Kollektivität übergehen und ein Verkehrsnetz geschaffen würde, das allen kostenlos in gleicher Weise zur Verfügung stünde. Er vergißt dabei, daß die schnellsten und kostspieligsten Transportmittel wiederum nur für die Mächtigen in der neuen Gesellschaft da wären.

Der Passagier träumt nachts in seinem Bett. Er träumt von riesigen Verkehrswegen und von mehrspurigen Bahnen, über die in einem ständigen Fluß ungezählte Verkehrseinheiten gleiten. Er träumt von einem Transportmittel, das, geführt von einem Computerprogramm und bewegt von Magnetfeldern, über alle Weichen eines Netzes von titanenhafter Größe schwebt. Er träumt davon, daß die Spezialdienste eines umfassenden Verkehrssystems sich eines Tages ganz seiner annehmen werden.

Das Glaubensbekenntnis des Passagiers

Der Passagier hat keine Einsicht in die Schizophrenie eines Verkehrssystems, das auf dem Transport beruht. Seine ursprüngliche Wahrnehmung von Raum und Zeit ist das Opfer einer industriellen Verdrehung geworden. Er hat die Fähigkeit verloren, sich anders denn als Passagier zu sehen. Vergiftet durch den Transport hat er das Bewußtsein für jene physischen, sozialen und psychischen Möglichkeiten verloren, über die der Mensch dank seiner Füße verfügt. Der Passagier betrachtet als seinen Lebensraum, was in der Tat nur eine durch das Fenster seines Transportmittels eilig gesehene Landschaft ist. Er hat es verlernt, den Umkreis seines Lebensraumes durch die Spur seiner eigenen Schritte zu markieren und ändern auf dem gleichen Weg zu begeben.

Der Passagier glaubt nicht mehr, daß er einem andern wirklich begegnen oder allein in seinen vier Wänden bleiben könnte. Woran er aber wirklich glaubt, ist dies:

► Ich glaube an die vereinte Entwicklung der politischen Macht und des Transportsystems.

► Ich glaube, daß es keine andere Bewegungsfreiheit gibt als die, transportiert zu werden.

► Ich glaube, daß es keine andere Demokratie gibt als die demokratische Kontrolle des Verkehrs, des Transportes und der Kommunikation über weite Distanzen unter all ihren Formen.

Seine Rechtserklärung lautet: Das Recht des Passagiers auf eine bessere Verkehrsmöglichkeit ist das Recht eines Klienten auf einen besseren Dienst. So ist es auch vorteilhafter, ein teures Produkt zu kaufen als aufzuhören, ein Produkt überhaupt nötig zu haben.

In Wirklichkeit ist es jedoch äußerst dringend, daß der Passagier gerade zur gegenteiligen Einsicht kommt. Je mehr er nämlich fordert, der Verkehrsfluß müsse sich beschleunigen, desto mehr fördert er die endgültige Zerstörung der Gleichheit, der freien Zeit und der persönlichen Autonomie. Der Fortschritt, von dem er träumt, ist nur eine noch vollendetere Zerstörung.

In jeder Gesellschaft, in der der Satz gilt «Zeit ist Geld», herrscht auch das Gesetz: Je größere Verkehrsgeschwindigkeit, um so weniger Gleichheit und umgekehrt. Die Reichen sind diejenigen, die am schnellsten reisen, die dort hingehen und

dort anhalten können, wo es ihnen gefällt. Die Geschwindigkeit ist nämlich viel zu teuer, als daß alle gleichmäßig an ihr Anteil haben könnten. Jede Erhöhung der Geschwindigkeit bringt mit sich, daß auch die Menge der Energie steigt, die ein Gerät pro Kilometer verzehrt. Im gleichen Maß nimmt außerdem der Raum zu, den jeder Passagier für seine Bewegung braucht. So benötigen die Bewohner der USA für ihre Ortsveränderungen und für den Transport ihrer Güter eine Energiemenge, die höher ist als die Summe aller Energie, über die Indien und China zusammen verfügen.

Sobald nun die Energie, die ein Passagier benötigt, eine bestimmte Schwelle übersteigt, wird die Zeit von einigen sehr teuer, während diejenige aller andern an Wert verliert. In Bombay genügen verhältnismäßig wenig Autos, um die Bewegungen der Tausende von Fahrrädern und Handwagen zu stören und deren Geschwindigkeit zu verringern. Die wenigen Automobilisten können sich dafür an einem Vormittag in eine andere Provinzhauptstadt begeben und dabei einen Weg zurücklegen, für den man zwei Generationen früher noch eine ganze Woche brauchte. Was von Indien gilt, gilt auch von Boston. Hier ist der Verkehr langsamer geworden als zur Zeit der Pferdewagen. Aber einige Bewohner von Boston können dafür das Flugzeug nehmen, um nach New York frühstücken zu gehen. Auf's Ganze gesehen gilt aber: Sobald eine bestimmte Schwelle überschritten wird, verlangen die Transportunternehmen und die Transportindustrie mehr Zeit, als sie einsparen helfen. Wer unter diesen Bedingungen noch *Zeit gewinnen* kann, bewirkt unweigerlich, daß viele andere *Zeit verlieren*.

Es ist kaum ein Jahrhundert her, seit die Menschen begonnen haben, sich in großer Zahl rascher als 20 km pro Stunde zu bewegen. Die ersten Eisenbahnen waren noch langsam. Sie veränderten bereits den menschlichen Lebensraum in beträchtlicher Weise. Sie führten aber noch zu keiner spektakulären Diskriminierung. Allmählich befreiten sie den Arbeiter aus dem engen Horizont seiner Arbeitervorstadt und schufen so den Passagier. Sie trugen aber auch zur Entwicklung der Slums um die Großstädte bei. Doch im großen und ganzen schuf der Transport am Anfang noch keine neuen Privilegien, er bestätigte höchstens die alten durch die verschiedenen Klassen von Eisenbahnwagen. Am Ende des letzten Jahrhunderts war hingegen der teuerste Expresszug bereits dreimal schneller als der «Bummelzug».

Schon zwanzig Jahre später begann der Mann von der Straße sein eigener Chauffeur zu sein. Der allgemeine Gewinn an Geschwindigkeit wurde aber zur Grundlage von sehr teuren Privilegien einer neuen Elite. Wegen der höheren Geschwindigkeit haben sich die Städte – mit Büro-, Arbeits- und Wohnquartieren – verändert. Gleichzeitig entstanden neue «Luxusinseln», die nur den Leuten mit noch höheren Geschwindigkeiten zugänglich sind.

Heute können wir die Entstehung einer Hierarchie von verschiedenen Transportsystemen verfolgen. Jedes ist durch seine Geschwindigkeit bestimmt und schafft je eine eigene Klasse von Passagieren. Jedes neue Transportsystem hat außerdem die Verschlechterung der langsameren Systeme zur Folge. Wer heute nur seine eigenen Füße zur Fortbewegung besitzt, wird als Randexistenz oder als Kranker betrachtet. Sag mir, mit welcher Geschwindigkeit du dich bewegst, und ich sage dir, wer du bist. Seit einem halben Jahrhundert ist das Fahrzeug das Zeichen sozialen Erfolges, wie die Diplome die Zeichen sozialer Auswahl sind.

Die Kumulierung von Macht schafft überall auch ihre eigene Rechtfertigung. So ist heute ein Mensch in jenem Maß gerechtfertigt, öffentliche Gelder für sein jährliches Quantum an Reisen zu verbrauchen, wie öffentliche Gelder zur Verlängerung seiner Schulzeit investiert wurden. Weil er das Wissen kapitalisiert, deshalb garantiert ihm sein möglicher Wert als besseres Produktionsmittel auch das Recht, die Kilometer auf der Straße und in der Luft zu kapitalisieren. Ideologische Fak-

toren können außerdem den Weg zur Flugzeugkabine öffnen oder schließen. Wenn es stimmt, daß heute die «Rechte Linie» von Mao Düsenflugzeuge braucht, um sich in China auszuweiten, dann kann dies nur bedeuten, daß auch dort für das Kader ein Raum/Zeit-Verhältnis entsteht, das verschieden ist von dem der großen Masse. Die Ausschaltung der mittleren Geschwindigkeiten im kommunistischen China hat gewiß die Konzentration der Macht wirksamer und rationeller werden lassen. Trotzdem unterstreicht gerade sie, daß die Zeit eines Menschen, der sich vom Büffel tragen läßt, viel weniger gilt als diejenige eines Funktionärs, der durch den «Jet» transportiert wird. Die Geschwindigkeit konzentriert die Energie und die Macht unter dem «Hinterteil» einiger weniger und schadet der Masse der andern, denen die Zeit immer mehr fehlt.

Die Nutzlosigkeit der Beschleunigung

Aus den Informationen, die wir sammeln konnten, ergibt sich, daß überall in der Welt mit der Entwicklung des Transportwesens der Mangel an Zeit zuzunehmen begann, und zwar sobald die Geschwindigkeit von bestimmten Verkehrsmitteln die Schwelle von 20 km/Std. überschritten hat. Sobald das Transportwesen diese kritische Grenze erreicht hat, begann es aus dem Menschen das bekannte Phantom zu machen: ein Abwesender, der sich jeden Tag bemüht, ein Ziel zu erreichen, zu dem er mit seinen eigenen physischen Mitteln nicht gelangen kann. Heute arbeiten die Leute einen beträchtlichen Teil des Tages, um den Transport an ihren Arbeitsplatz zu bezahlen. Die Zeit, die dem Transport gewidmet wird, wächst nach dem Maß der Spitzengeschwindigkeit der öffentlichen Transportmittel.

Wenn man von jener Grenze der Geschwindigkeit spricht, die nicht überschritten werden darf, muß man zwischen Verkehr, Selbstbewegung und Transport unterscheiden. Mit Verkehr meine ich jede Bewegung von Personen von einem Ort zum andern. Als Selbstbewegung bezeichne ich jene Ortsveränderungen, die metabolische Energie¹ brauchen, und als Transport jene, die andere Energiequellen zu Hilfe nehmen.

In dieser Perspektive erscheint der Transport als eine Verkehrsart, die einen großen Gebrauch an Kapital voraussetzt, die Selbstbewegung aber als ein Mittel, das sich ganz auf die Arbeit des eigenen Körpers stützt. Der Transport ist ein Produkt der Industrie, die Selbstbewegung aber nicht. Die Passagiere sind die Klienten dieser Industrie. Der Transport ist ein Gut, das Verkaufswert hat und damit notwendigerweise dem Prinzip der Rarität unterworfen ist: der eine gewinnt, was der

¹ Metabolische (durch den menschlichen Körper umgewandelte) Energie: das sind täglich zweitausend Kalorien; davon lassen sich fünfzehn Prozent in Form von körperlicher Bewegung zur Erfüllung einer bestimmten Aufgabe einsetzen.

MÜNDIGKEIT – SPRACHE GEWORDENE EXISTENZ

Daß die gesamte Bibel auf menschliche Mündigkeit *hintendiert*, ist kaum zu bestreiten. Einige Stellen seien in Erinnerung gerufen: Gott schafft den Menschen «als sein Bild» und gibt ihm den Herrschaftsauftrag (Gen 1, 26ff.). Der Mensch gibt den Tieren Namen (Gen 2, 18ff.). Jahwe «entwurzelt» Abraham (Gen 12, 1ff.), und damit wird der große Exodus-Gedanke erstmals ausgesprochen. Jahwe und Abraham schließen einen «Bund», sie werden Partner (Gen 15, 7ff.). Der Ruf nach Recht und Gerechtigkeit statt genauer Beobachtung des Kultischen durchzieht die gesamte Prophetie (z.B. Am 5, 21ff.). Unüberbietbar freimütig spricht Hiob zu Jahwe.

Was sich so bereits für das AT zeigt, wird noch deutlicher im NT. Daß der Sabbat um des Menschen willen da ist und nicht umgekehrt, sagt Jesus ausdrücklich (Mk 2, 23ff.). Seine Verlassenheit spricht der Gekreuzigte Gott ins Angesicht aus (Mk

andere verliert. Die Selbstbewegung aber ist ein Gut, das für den Reisenden nur einen Gebrauchswert hat. Ihm haftet kein Verkaufswert an. Ein Mangel an Bewegungsfreiheit tritt dann ein, wenn man die Menschen hindert, ihre angeborene Fähigkeit zur Selbstbewegung zu gebrauchen, und nicht dann, wenn man ihnen die durch Energie getriebenen Geräte nimmt. Macht ein Glied der Gesellschaft bei der Selbstbewegung Fortschritte, dann verbessert es das Los der Gesamtheit. Der Kampf zur Vervollkommnung der Selbstbewegung wird so zu einem Unternehmen, bei dem alle nur gewinnen können.

Die Übel unseres heutigen Verkehrs rühren hingegen vom Monopol her, das die Transportindustrie ausübt. Der mechanisierte Verkehr hat nicht nur negative Folgen für die Natur, sondern er reißt auch soziale Klüfte auf und bedingt ökonomische Fehlfunktionen und psychische Frustrationen. So sieht der bittere Sieg aus, den der Transport über die Selbstbewegung errungen hat.

Jede Gesellschaft, in der die Geschwindigkeit obligatorisch wird, ruiniert die Selbstbewegung zu Gunsten des motorisierten Transportes. Überall dort, wo nicht nur Genuß von Privilegien, sondern die Befriedigung der elementarsten Bedürfnisse an den Gebrauch von mächtigen Vehikeln gebunden ist, ergibt sich eine unfreiwillige Beschleunigung des persönlichen Lebensrhythmus. Die Industrie gewinnt ein Monopol über den Verkehr, sobald das tägliche Leben von motorisierten Ortsveränderungen abhängig wird.

Wegen seiner verschleierte Art und wegen seiner Kraft, die Gesellschaft neu zu strukturieren, erscheint mir dieses Monopol als *radikal*: es befriedigt auf *industrielle* Weise ein *elementares* Bedürfnis, auf das früher in persönlicher Weise geantwortet wurde. Der obligatorische Konsum eines Verkaufsgutes (motorisierter Verkehr) schränkt die Bedingungen für den Genuß eines überreichlich vorhandenen Gebrauchsgutes (angeborene Selbstbewegung) drastisch ein.

Der Verkehr dient uns hier nur als Beispiel, um ein allgemeines ökonomisches Gesetz zu formulieren. Sobald ein Produkt mehr braucht als eine bestimmte Energiesumme pro Kopf, übt es ein radikales Monopol bei der Befriedigung eines Bedürfnisses aus. Dieses Monopol besteht in der Anpassung der gesamten Gesellschaft an die Ziele derer, die das größte Energiequantum verbrauchen. Es wird befestigt durch die Verpflichtung für alle, ein bestimmtes minimales Energiequantum, ohne das die gesamte Maschinerie nicht funktioniert, zu verzehren. Die kritische Schwelle mag nicht für alle Produkte die gleiche sein, sie läßt sich aber für alle großen Arten bestimmen.

Unter diesen Voraussetzungen ist es leicht, die Degeneration des Verkehrs innerhalb einer bestimmten Gesellschaft festzustellen. Es genügt, eine Beziehung herzustellen zwischen der motorisierten und der metabolischen Geschwindigkeit. Die Folgerung drängt sich von selbst auf. *Ivan Illich, Cuernavaca*

15, 34). Paulus kämpft den Kampf für die Freiheit gegen die Selbstversklavung der Galater (Gal 3, 1ff.; 4, 1ff.; 4, 31). Er betont, daß alle Grenzen, die Menschen von Menschen trennen, in Christus niedergerissen sind (Gal 3, 26ff.). Immer wieder (z.B. Eph 3, 12) hebt er die «Parrhesia», das «Alles-sagen-Können», des Christen gegenüber den Menschen und Gott hervor. Und im letzten Buch der Bibel heißt es von der neuen Stadt Jerusalem: «Einen Tempel sah ich nicht in ihr (Offb 21, 22). Überall hören wir von der An-archia (deutsch: der Herrschaftslosigkeit) der Liebe.

Freimut — die biblische «Parrhesia»

Freilich hat die Bibel nicht nur Kern, sondern auch Schale, und nicht überall spricht sie die Botschaft von der Mündigkeit

des Menschen gleich unmißverständlich aus. Daß aber Kern und Schale an ihr zu unterscheiden sind, das nimmt derjenige nicht wahr, der lediglich «von außen», «rein objektiv», an sie herangeht. Wie überall, so ist es auch hier die Liebe, die aufspürt, wo die lebendige Mitte ist, wohin sie treibt und wo sie die Kruste nicht mehr durchdringt.

Bisher haben wir eine Tendenz zur Mündigkeit in der Bibel aufgewiesen. Aber was *ist* Mündigkeit?

Eine Möglichkeit, sie zu verstehen, geht vom Wort «Mund» aus. Diese Erklärung mag manchem allzu kühn und «überfliegend» vorkommen – weil sie nämlich etymologisch falsch ist. Doch muß, was rein wissenschaftlich unmöglich wäre, philosophisch nicht unbedingt ein Nachteil sein. Wir glauben, sicher das Richtige zu treffen, wenn wir Mündigsein so verstehen, daß darin unser ganzes Wesen sich ausspricht, aussprechen kann und darf, gleichsam in seiner Ganzheit zum Mund wird. Daß dies mehr als eine Banalität ist, zeigt sich, wenn wir uns Mündigkeit vom Gegenteil her klarmachen; sie bedeutet dann die Abwesenheit jeder Unterdrückung (nicht, nur von außen) – denn Unterdrückung macht stumm. Mündigkeit als «Parhesia» hält so die Hoffnung wach auf ein Verhältnis zum Mitmenschen, ja auf einen gesellschaftlichen Zustand, in dem es möglich wird, ohne falsche Scheu aus sich herauszugehen.

Einen anderen Hinweis zum Verständnis gibt uns ein Fragment *Pascals* (Ausgabe von Warnach, Fr. 169): «*Der Philosophie spotten, heißt wahrhaft philosophieren.*» Mir ist nicht bekannt, daß anderswo mit gleicher Treffsicherheit, ohne daß das Wort erwähnt wird, das Wesentliche der Mündigkeit ausgesprochen wäre. Mit Recht sieht man das Philosophieren als Weg zur Mündigkeit an. Aber jedes Begriffssystem, das wir entwerfen, wird zum Gefängnis, das den, der es gebaut hat, beengt. Deshalb muß sich die Philosophie selbst übersteigen. Sie muß sich über ihre eigenen Entwürfe erheben (se moquer), sie in die Schwebel bringen – und darin wird sie sich keineswegs selbst untreu, sondern erfüllt sich geradezu.

Sich selbst zu Worte bringen

Daß beide Erläuterungen aufs engste zusammenhängen, ist leicht einzusehen: sich selbst in seiner Einmaligkeit zu Worte bringen wird nur derjenige, der (andeutend, nicht aussprechend) sich über die in der Sprache bereitgestellten Inhalte zu erheben vermag; sonst verfehlt er sich mit Sicherheit.

In der Geschichte der Neuzeit tritt uns das Streben nach Mündigkeit in dreierlei Gestalt entgegen: Als Berufung auf die Heilige Schrift gegen die Kirche (bei den Reformatoren), auf die Vernunft gegen die Heilige Schrift (in der Aufklärung), auf die Einzelexistenz gegen die Vernunft (bei Kierkegaard und Nietzsche). Dies Streben ist ein Weg zunehmender Einsamkeit; der Mensch droht am Ende aus allem Objektiven herauszufallen. In diesem Objektiven und aus ihm heraus konnte er sich verstehen – es war (als Religion, Kunst usw.) ein Allgemeines, in dem er mitschwang und zu sich fand. Jetzt wird er zur stummen Existenz, zum Individuum ineffabile. Aber dieser Vorgang ist dialektisch: Je mehr er auf der einen Seite seine Sprache verliert, desto stärker wächst das Verlangen nach einer neuen Sprache, die (möchte man sagen) viel mehr Sprache ist als die alte, weil sie das Individuum in seiner Rätselhaftigkeit viel deutlicher zum Ausdruck bringt und sich ihm enger anschmiegt, als das in der alten geistigen Ordnung möglich war, in der es immer zu einem Teil sprachlos bleiben mußte (es hatte gewissermaßen «taube» Stellen). Die angedeutete Dialektik ist in Hofmannsthals «Brief des Lord Chandos» sehr deutlich ausgesprochen.

Die heutige Zeit läßt sowohl eine objektive Bereitschaft zur Mündigkeit erkennen als auch ein subjektives Streben nach ihr. Ein verpflichtendes, verbindendes Allgemeines ist geschwunden, und der Mensch fühlt sich auf sich selbst verwiesen, in sich selbst hineingestoßen, weil er nirgends sonst blei-

ben kann. Er sucht Stand zu gewinnen in sich selbst; mit seinem tieferen Selbst möchte er in Einklang kommen.

Auf der anderen Seite ergibt sich aus dieser Situation das Problem des «Abstands»; die Geschiedenheit von allem bisher uns Zugehörigen wird als Schmerz empfunden.

«Dies heißt Schicksal: gegenüber sein und nichts als das und immer gegenüber.»

So dichtete Rilke in seiner Achten Elegie. Es wächst dann die Gefahr des «Zurückkriechenwollens in den Mutterschoß», der platten Identifizierung unter Überspringung des Abstands.

Kurzschlüssige Identifizierung mit «Alt» oder «New»

Die Zeit ist also für Mündigkeit reif geworden, und die Menschen erstreben sie zum Teil. Daß diejenigen Menschen, die sie erstreben, auch für sie reif sind, läßt sich guten Gewissens wohl nicht behaupten – dies wird sich noch zeigen. Auch ist schwer auszumachen, ob die objektive Bereitschaft unserer Zeit (das heißt der Zerfall des Verbindlichen, Allgemeinen) in den Menschen den Wunsch nach Mündigkeit wachsen läßt oder ob ein dunkles Streben nach Mündigkeit zum Zerfall des als objektiv Angesehenen geführt hat. Die Erscheinung selbst jedoch, das Erwachen eines «unruhigen Geistes» (eine Tautologie), ist nicht zu bestreiten. Wohin führt nun dieses Suchen?

Bei den einen führt es zu der kurzschlüssigen Meinung, das Alte, Bestehende sei weiterhin tragfähig; man könne, ja müsse sich mit ihm weiterhin «voll und ganz» identifizieren, und zwar in eben der Form, in der es auf uns gekommen ist. Daß bei dieser Identifizierung etwas nicht ganz stimmt, daß ein geheimes «schlechtes Gewissen» zu überwinden ist, zeigt sich an der Beflissenheit, an dem zur Schau getragenen Jubel, der diese Identifikation begleitet. Aber schon das Johannesevangelium weiß, daß der Mensch nicht noch einmal in den Schoß seiner Mutter eingehen kann (Joh 3, 4).

Die andern liefern sich mit noch größerem Jubel dem Neuen aus. Aber auch hier kommt es zu einem womöglich noch größeren Kurzschluß. Denn alles Neue pflegt bei seinem Auftreten mit größter Abstraktheit einherzukommen – also ist die Gefahr, sich vorschnell zu identifizieren, hier noch größer. Manch einer, der den ehrlichen Willen hatte, mündiger zu werden, wurde zum Funktionär und zeigte dann auch das kahle Gesicht eines solchen und die Klischeehaftigkeit seiner Sprache.

Was beiden Möglichkeiten gemeinsam ist, ist eine eigentümliche «Verwechslung», ein «Sichvergreifen», das den Menschen von sich entfernt, statt ihn zu sich zu führen. Dem Individuum (ineffabile) mit einem dunklen Streben nach Freiheit tritt ein Angebot von sozial vermittelten Zielen entgegen, die ihm Erfüllung verheißen. Je mehr angeboten wird, desto leichter scheint es für das Individuum zu sein, zu sich zu finden («etwas wird schon drunter sein»). Andererseits aber wächst gerade mit der Reichhaltigkeit des Angebots die Gefahr, der Verführung zu unterliegen und sich zu verfehlen – nur ein wenig, aber im Entscheidenden. Meist sind wir nicht wir selbst. Die andern leben unser Leben, sie verpacken uns gleichsam, und so verpackt sehen wir uns dann. Sich selbst nackt zu sehen, ist immer erschütternd.

Woher aber kommt es, daß wir so leicht uns vorschnell identifizieren? Woher die Anfälligkeit für einen «Kurzschluß»?

Der eine Grund liegt wohl in dem, was man gern als die «Verdinglichung» unserer Welt (der Gegenstände, aber auch der Denkweisen) bezeichnet. In einer Welt, die einem verheißungsvollen Warenangebot, einem riesigen Markt gleicht, so sollte man meinen, findet der Mensch keine Heimat – die Welt ist «glatt» geworden, so daß er von ihr abgleitet. Weil aber die Verdinglichung der Welt eine Verdinglichung des Menschen selbst im Gefolge hat, glaubt er sich mit ihr identifizieren zu können und ist in der Gefahr, aus diesem Schlaf nicht mehr aufzuwachen.

Der andere Grund liegt im Machtdenken. In *Horkheimer/Adornos* «Dialektik der Aufklärung» lesen wir: «Das Instrument, mit dem das Bürgertum zur Macht gekommen war, Entfesselung der Kräfte, allgemeine Freiheit, Selbstbestimmung, kurz, die Aufklärung, wandte sich gegen das Bürgertum, sobald es als System der Herrschaft zur Unterdrückung gezwungen war» (S. 113). Dem Satz läßt sich jedenfalls entnehmen, daß Gedanken, so befreiend sie sein können, in dem Augenblick einengen, in dem sie der Herrschaft dienen. Machtdenken ist stets undialektisch. Dialektik aber hängt unlösbar mit Mündigkeit zusammen, weil sich der mündige Mensch nicht *unter* einen einzigen (abstrakten) Gedanken stellt. Dialektik steht über dem Gedanken, Machtdenken darunter.

Die stumme Existenz

Bisher haben wir zwei Möglichkeiten bedacht, die beide «kurzschlüssig» und insofern ungläubhaft sind. Es scheint noch einen dritten Weg zu geben. Durchschauend die Unwahrhaftigkeit einer Flucht nach hinten, aber auch nach vorn, kann ein solcher Mensch nichts anderes wählen als das notvolle An-sichhalten, das Festhalten an der Dunkelheit eigener Existenz. Hier ist der Name *Nietzsches* zu nennen, der in äußerster Redlichkeit stellvertretend diesen Weg gegangen ist. Sein Frieren in selbstgewählter Einsamkeit («Gebt Herzens-Kohlenbecken») ist das Frieren der Stummheit, der Sprachlosigkeit. Denn seit dem Herausfallen des Menschen aus dem Allgemeinen, Verbindenden strebt die dunkle und stumme Existenz zum «Wort» hin, in dem sie sich fühlen, in dem sie sich hell werden möchte – ohne es doch zu können. Ist doch das Wort von der Art, daß es einerseits vorgegeben, älter ist als das Individuum; zum andern aber (anders als die tote Tradition oder der abstrakte Gedanke) könnte es diesem zur Sprache, zur Weite verhelfen. Existenz und Sprache weisen aufeinander hin – Existenz möchte im Wort zu sich kommen, Wort aber möchte sich in der Existenz verkörpern. Ein solches Wort aber wird hier nicht vernommen, und darin liegt die Tragik dieser Existenz.

Man mag sie als eigensinnig und verstiegen ansehen – und tut beides ausgiebig. Beide Ausdrücke werden hier mit Bedacht gebraucht. Noch nie nämlich ist das «Eigne» in seiner Tiefe und Ausweglosigkeit so fühlbar geworden, während andererseits auch dies Eigne in einem «Sinn» hell zu werden strebt. Und ist nicht «verstiegen» derjenige, der, auf äußerstem Zweig sitzend, das Verbindende des Stammes erreichen möchte, aber nicht kann? Ist aber dies nicht genau die geistige Situa-

tion der stummen Existenz? Je differenzierter der Stand der geistigen Entwicklung ist, desto gefährdeter, desto weniger stabil ist er auch. Desto größer ist die Gefahr immer neuer Rückschläge, desto größer auch die Einsamkeit.

Liebevoll – ironisch: das Verhältnis zur Tradition

Die Spitze geistiger Existenz, die wir geschildert haben, ist zwar unbezweifelbar redlich, aber letzten Endes kaum lebbar. Wo wir leben – leiblich und geistig –, leben wir aus dem andern, und es wäre zu wünschen, daß der Geist zu einem unverkrampften Verhältnis zum andern fände. Herbeizuführen ist das nicht – es muß, wie alles Geistige, in völliger Freiheit gewonnen werden.

Dieses Verhältnis müßte ironisch und liebevoll zugleich sein. Ironisch deshalb, weil der Zug zur Mündigkeit uns aus allem Hergebrachten herausgesetzt hat und es unmöglich ist, diesen Abstand zu überspringen. Tradition wird gleichsam in Anführungszeichen gesetzt, hört auf, «substanziell» zu sein. Dialektisch verbunden aber mit der Ironie müßte die Liebe sein, die den Abstand nicht aufhebt, aber überbrückt. Ist das aber nichts Unmögliches?

Als ich in den Ferien das Barockstädtchen Amorbach besuchte, kam mir der Gedanke, daß eine unbefangene Freude an einer Epoche wie dem Barock und ein freies, produktives Verhältnis zu ihm überhaupt erst dann möglich ist, wenn wir uns von ihm endgültig verabschieden. Wer die Welt des Barock in irgendeinem Sinn unmittelbar als die seine ansieht (für wen sie also noch «substanziell» ist) – und das dürften nicht wenige sein, wenn man zum Beispiel auf die Form der Frömmigkeit blickt –, auf dem lastet sie, den bindet sie und läßt ihn nicht froh werden. Wer sich aber von ihr verabschiedet hat und des Abstandes eingedenk bleibt, der gewinnt ein neues Verhältnis und die Möglichkeit, das Vergangene und sich selbst in ihm zur Sprache zu bringen. Sprache setzt diesen Abstand voraus. Treffend spricht daher *Carl Zuckmayer* von dem, «was nicht mit uns weiterwächst und was man nur wiederfindet, wenn man sich's einmal ganz vom Herzen gerissen hat» («Als wär's ein Stück von mir», S. 356).

Eine sowohl echte als auch lebbar Mündigkeit schließt also durchaus ein produktives, «sprachliches», liebevoll-ironisches Verhältnis zur Tradition ein. Eine weitere Frage wäre, ob ein solches Verhältnis auch zu Gott möglich oder gar notwendig wäre. Diese Frage liegt etwas abseits unserer augenblicklichen Gedankenrichtung. Sie darf nicht vorschnell beantwortet werden, sondern bedürfte längerer Erwägungen.

Herbert Kappes, Neuß

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:
Scheidggstr. 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. 24.— / Ausland: sFr. 27.— / DM 24.— / öS 160.— / FF 40.— / Lit. 5800.— / US \$ 9,50—

Halbjahresabonnement: Fr. 13,50 / Ausland: sFr. 15.— / DM 13,50 / öS 85.—

Studenten-Abonnement: Schweiz Fr. 15,50 / Ausland: sFr. 17.— / DM 15,50 / öS 95.— / Lit. 3700.—

Gönnerabonnement: sFr./DM 32.— (Der Mehrbetrag von sFr./DM 8.— wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelexemplar: sFr./DM 1,50 / öS 9.—

Das Katholische Stadtsynodalamt Frankfurt am Main sucht ab sofort für seine Abteilung «Grund- und Spezialseelsorge»

Referent für Gemeindeberatung

Tätigkeitsbereich: Besonders Beratung in Neubau- und Sanierungsgebieten. — Förderung der Kooperation zwischen den Gemeinden und unter Sonderseelsorgern. — Fortbildung von haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeitern.

Voraussetzungen: Hochschulabschluß, möglichst Theologie mit pastoraler Erfahrung. Darüber hinaus ist wünschenswert Befähigung in einem der folgenden Gebiete: Gruppenarbeit, Gemeinwesenarbeit, Planung und Strategie, Soziologie.

Bezahlung: BAT-Vergütungsgruppe II a/I b.

Anstellung: Gemäß Arbeitsvertragsordnung in Anlehnung an BAT durch Bischöfliches Ordinariat Limburg.

Interessenten wenden sich für weitere Auskunft und mit ihrer Bewerbung bis spätestens 25. November an:

Katholisches Stadtsynodalamt, Stadtvikar Bernhard Gruber, 6000 Frankfurt/Main 1, Eschenheimer Anlage 21, Telefon 590910.

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich