



WIE WEIT HAT die kulturelle Eigenart Deutschlands das Schicksal der ersten und der zweiten Demokratie auf deutschem Boden beeinflußt? Vom Ursprung her ist die deutsche Geschichte fraglos ein Teil der Geschichte des Abendlandes – der westlichen Zivilisation, die ursprünglich auf dem Boden des zerfallenen weströmischen Reiches, in der Hut der römischen Kirche und auf der Grundlage des unabhängigen Nebeneinanders von geistlicher und weltlicher Gewalt erwachsen ist. Doch in der nachreformatorischen Neuzeit hat sich eine kulturelle Sonderstellung Deutschlands in diesem Rahmen herausgebildet. Als die mittelalterliche Lebensform, und mit ihr die Alltagsmoral des mittelalterlichen Katholizismus, den veränderten Lebensverhältnissen Westeuropas nach der Renaissance nicht mehr entsprach, haben sich dort vor allem unter dem Einfluß der calvinistischen Form der Reformation neue, «bürgerliche» Normen der Alltagsmoral herausgebildet. In Deutschland aber ist die lutherische Reformation auf einer Stufe stehengeblieben, auf der die katholische «Werkheiligkeit» zwar verworfen, aber nicht durch konkrete Alltagsnormen des innerweltlichen Verhaltens, sondern durch den Gehorsam gegenüber der politischen Obrigkeit einerseits, die Ausrichtung an der inneren Stimme des individuellen Gewissens andererseits ersetzt wurde.

Deutschland – ein eigener Weg?

Ein zweiter folgenreicher Unterschied zwischen der kulturellen Entwicklung Deutschlands und der übrigen westlichen Länder beruht auf der relativen ökonomischen und sozialen Rückständigkeit Deutschlands im Zeitalter der Französischen Revolution und Napoleons. Nicht nur die politischen Ideen der Revolution, sondern die neuen Formen des bürgerlichen Rechts und Wirtschaftslebens kamen damals und in den folgenden Jahrzehnten aus den entwickelteren westlichen Ländern, und z. T. von den französischen Eroberern. Nationaler Widerstand gegen die Überfremdung und sozialer Wi-

derstand gegen die bürgerliche Modernisierung verwickelten sich so in der deutschen Romantik – ähnlich wie anschließend bei den russischen Slawophilen und später so oft in Entwicklungsländern – zu einer Verstärkung des deutschen Sonderbewußtseins gegenüber dem Westen und zur ideologischen Verklärung der eigenen Vergangenheit. Zusammen haben die Eigenart erst des Luthertums und dann des deutschen romantischen Widerstands gegen die westliche Form der Modernisierung in Deutschland eine teilweise kulturelle Verschiedenheit vom Westen geschaffen, die mehr als geographisch bedingt war: Deutschland war und fühlte sich weniger «westlich» als das – katholische und pro-napoleonische – Polen ...

Die grundsätzliche Gefahr dieser Tradition hat wohl als erster Deutscher nach dem Sieg Hitlers der Sozialwissenschaftler Adolf Loewe gesehen, der im englischen Exil in einer Broschüre unter dem Titel «The Price of Liberty» die These entwickelte, daß jener extreme, kulturelle Individualismus, der nur der inneren Stimme folgt und alle Konventionen verwirft, zur demokratischen Zivilität unfähig macht und der autoritären Obrigkeit als seiner Ergänzung bedarf, während die Konformität der Sitten auf der Grundlage einer gemeinsamen Alltagsethik die solide Grundlage der angelsächsischen Demokratien bildet. Am Ende des Zweiten Weltkrieges hat dann ein anderer Emigrant, Franz Borkenau, in einem englischen Essay über das Luthertum, der 1947 auch in Deutschland erschien, auf die Verwandtschaft jener lutheranischen Haltung mit der gleichzeitigen Betonung der Gehorsamspflicht gegen die cäsaropapistische Autorität und der Innerlichkeit des Seelenlebens in der orthodoxen Tradition der Ostkirche hingewiesen.

Richard Löwenthal

Dieser Text ist dem von *Walter Scheel* zum 30. Gründungstag der Bundesrepublik Deutschland herausgegebenen Sammelband «Nach dreißig Jahren: Die Bundesrepublik Deutschland – Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft» (Stuttgart: Klett-Cotta 1979, 352 S., DM 28,-) entnommen. Richard Löwenthal, emeritierter Politologieprofessor der Freien Universität Berlin, äußert sich in diesem Band zum Thema «Bonn und Weimar: Zwei deutsche Demokratien» (S. 69–91; unser Auszug: S. 81–83).

ESSAY

Untergang und Überleben: Die *kata-strophé* in der griechischen Tragödie – Das Schreckliche nur Bühnenwirklichkeit – Distanziertes Vorbeileben, wo andere untergehen – Größere Wirklichkeitsnähe der Bibel – Richtungen richten, aber Umkehr ist möglich – Oswald Spengler und der pompejanische Wachtsoldat – Stehen wir wie er auf verlorenem Posten?

Hermann Levin Goldschmidt, Zürich

THEOLOGIE

Theologischer und christlicher Weg von Dorothee Sölle: Hinter ihrer «Verkündigung» steht theologische, sozialtheoretische, psychologische und literaturwissenschaftliche Reflexion – Der Mensch ist unersetzlich, aber vertretbar; Christus vertritt Gott bei uns – Das Theodizeeproblem – Versuch, nach-theistisch von Gott zu reden – Praxistheorie des Glaubens, Einheit von Mystik und Politik – Gott muß mit dem Menschen leiden, um die Schöpfung zu vollenden – Religiöse Erfahrung und unersetzliche Sinnfrage – Errungene «zweite Naivität»? – Wie mittelbar ist Sölles Option für Jesus? – Kritik aus Sympathie.

Heinz Robert Schlette, Bonn

ÖKUMENE

Sakramentelehre und Kulturtheorie: Robert Hotz' Buch «Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West» – Berufung des Menschen nach der griechischen Philosophie: «Den Gott, der in dir ist, aufsteigen lassen zum Göttlichen, das in allem ist» (Plotin) – Übernahme und Kritik des Platonismus bei den Kirchenvätern – Aktueller Wert dieser Kultursynthese – Östliche Deutung der Heilszeichen im «Urbild»-«Abbild»-Verhältnis – Im Westen dominiert die Frage der Effizienz – Gemeinsamkeiten trotz getrennter Geschichte – Relativität historischer Optionen und dogmatischer Festlegungen – Neue Fragen von Linguistik und Sprachphilosophie her – Ökumene unter Bejahung eines dynamischen Pluralismus – Die Menschheit vollzieht das Werk der Einigung – Erinnerung als Vorwegnahme.

Emile Rideau, Paris

SOZIALGESCHICHTE

Heinrich Brauns – Priester und Sozialpolitiker in der Weimarer Republik: Anfänge der sozialen Sicherung in der ersten deutschen Demokratie – Als «roter Kaplan» im Kohlenpott – Kranken- und Streikkasse, Diskutierschule – Gegen Streikverbot und klerikale Bevormundung – In Mönchengladbach Engagement im Gewerkschaftsstreit – Duldung christlicher Gewerkschaften durch Pius X. – Nicht Wohltätigkeit, sondern Sozialpolitik – Als Reichsarbeitsminister für deren Eigenständigkeit – Brauns' Stellung zu Sozialisierung und Mitbestimmung.

Heribert Zingel, Dorsten

Untergang und Überleben

Von Katastrophen ist heute rasch und leichthin die Rede. Da gibt es große und ganz große, vor allem aber kleine und kleinste Katastrophen. Im Augenblick ihres Hereinbrechens schrecklich, sind sie bisher noch immer vorübergegangen. Also, denkt man, werden sie auch künftig vorübergehen! Und schon sind die kleinen, aber auch die großen Katastrophen aus einem Wort, das Schreckliches anzeigt, zum alltäglichen Gebrauchswort geworden, weitgehend abgeschliffen. Gewiß gibt es Angenehmeres als Katastrophen, aber unvermeidlich, unumgänglich sind auch sie, sagt man sich schließlich, und vor allem: so schrecklich, wie sie jeweils hereinbrechen, keinesfalls.

Im Griechischen hatte das Wort «Katastrophe» einen einst anderen, wirklich schrecklichen Klang. *kata-strophé* bezeichnete den Beginn des Untergangs, endgültigen Wendepunkt der Tragödie. Bot ihn allerdings, diesen Anfang vom Ende – tragischem Ende – als Schauspiel: auf der Bühne! Ernstere Wirklichkeit als jede hier nachfolgende Dramatik, war die Wirklichkeit der griechischen Tragödie trotzdem nur Theater. Die von ihr zutiefst ergriffenen und aufgewühlten und erschütterten Zuschauer (ausschließlich Männer und ausschließlich Vollbürger, die zum Besuch der Tragödie, die eine gottesdienstliche Handlung darstellte, verpflichtet waren) gingen zuletzt – guter Letzt! – nach Haus und ins Bett. Morgen schien wieder die Sonne, schenkte sich ihnen ein von neuem heiterer Tag! Dem Schrecklichen der Katastrophe gegenüber waren sie bloß Zuschauer gewesen, ja womöglich nur das, was die Römer später fast ausschließlich waren: Voyeure. Genießer dessen, was andern Schreckliches geschah.

Dennoch, wer wollte es leugnen, ist dieses Schreckliche für die von ihm Betroffenen Wirklichkeit. Katastrophen gibt es tatsächlich. Der Untergang ist nicht bloß ein Schauspiel, die Tragödie keineswegs nur Theater. Den Zuschauern aber sind sie eben doch nur Vorgänge auf der Bühne. Wer sie miterlebt, lebt so auch an ihnen vorbei. Der Mensch, Mensch aller Zeiten hat es immer wieder verstanden, aus dem Untergang, der nur allzu oft keine Vorstellung war, eine Vorstellung zu machen. Aber das Vorbeileben einerseits, Überleben andererseits sind zweierlei. Am Untergang vorbeizuleben, bildet einen zwar zunächst weiterführenden, auf die Dauer jedoch irreführenden Schritt. Drückebergerei ist dieses Vorbeileben nämlich ebenfalls: ein bald mehr feiges, bald mehr bequemes Vorbeileben, das sich der größeren Anstrengung des Überlebens entzieht. Aber wie lange ist es möglich, sich dem zu entziehen, was über andere Schreckliches hereingebrochen ist? Wie lange bleibt es erlaubt, nur ein Vorbeilebender zu sein, wo Menschen – Mitmenschen – untergehen?

Den Untergang, eine höchst aufschlußreiche Eigenheit dieses Begriffs, gibt es – letzten Endes – nur in der Einzahl. Beim Fremdwort «Katastrophe», dessen wortwörtlicher Sinn unwiderruflich endgültiger Wendung zum Untergang nicht mehr herausgehört wird, verhält es sich anders. Katastrophen gibt es in der Mehrzahl. «Untergänge» jedoch, das heißt Untergang in der Mehrzahl, sind eigentlich nur möglich, wo es sich um Sonnenuntergänge und andere Wendungen handelt, deren Untergegangenes zurückkehrt. Wo das hereinbricht, was das Wort «Untergang» tatsächlich meint und die griechische *kata-strophé* einst so angekündigt hat, wenn auch nur auf der Bühne, gibt es diesen Untergang nur ein einziges Mal.

Bibel wirklichkeitsnäher als griechische Tragödie

Wirklichkeitsnäher als die griechische Tragödie ihren Anfang vom Ende und das Ende selber vor die Augen stellt – und kein Schauspiel dann bloß und nur Theater – kommt, was die Bibel ankündigt: unausweichliches Gericht. Diese Katastrophe schrecklicher Wendung zum Untergang des zum Untergang

Verurteilten steht als eine in der Zukunft – wirklichen Zukunft – geschichtswirkliche Abrechnung wirklich bevor. Neben den Kreisläufen der Natur mit dem hierbei vorkommenden Untergang in der Mehrzahl gibt es den Untergang der geschichtlichen Kultur, und zwar nur in der Einzahl: endgültig!

Denn Geschichtlichkeit, diese Geschichtswirklichkeit des Menschen und der Menschheit, besteht nicht bloß aus der Zukunft des *Futurums*, das die Futurologen eben noch höchst verlockend und inzwischen auch schon schrecklich ausgemalt haben. Was es gibt und vor allem geben wird, sind nicht bloß diese Richtungen von der Gegenwart her in die Zukunft hinein, eine erst werdende, sich erst entwickelnde und – scheint es – weitgehend machbare Zukunft. Was es gibt und vor allem geben wird, ist auch die von den Vorfahren, unzähligen Vorfahren her immer schon gerichtete Richtung der eigenen Gegenwart: Zukunft aus der Vergangenheit heraus. Als *Advent* – auf deutsch: Ankunft (das heißt bereits ankommende Zukunft zur erst noch werdenden Zukunft des *Futurums* hinzu) – ist dieser Advent schon Gewißheit, auch wenn sich der Zeitpunkt seines Eintritts nicht im voraus ausmachen läßt.

Richtungen richten – Umkehr gibt es auch

Richtungen richten. Wer eine Richtung einschlägt, hat sich so auch schon selber gerichtet und befindet sich – angesichts des von seiner eigenen Richtungswahl her auf ihn zukommenden Gerichts – im Gericht außerdem aller nur jemals eingeschlagenen Richtungen, einschneidend belasteter Nachkomme ihrer Vergangenheit. Sei es ein froher, sei es ein drohender Advent, er wird und muß kommen: Gericht über die Gegenwart und jede ihrer möglichen Zukünftigkeiten von dem allen her, was nur jemals in Gang gesetzt wurde, Folgen zeitigend.

Noch ist so aber nicht das letzte Wort gesprochen. Der biblische Zusammenhang, der die Erde dem Menschen anvertraut, sieht, was im Kreislauf der griechischen Tragödie noch nicht voraussehen war: wirkliches Überleben an der Stelle des Untergangs und des Vorbeilebens – stets bloß scheinbaren Vorbeilebens – an ihm. Drückebergerei kann den Advent der ihr bevorstehenden Abrechnung wohl zeitweise hinausschieben, aber ihm nicht und niemals entgehen. Früher oder später und zu einer dann nicht von ihr bedachten und ebenso unerwarteten wie ungelegenen Stunde kommt es erst recht zum Gericht, unbarmherzig endgültiger Abrechnung.

Umkehr jedoch, und diese Umkehr angesichts jeder Katastrophe, jeden Untergangs, gibt es auch. Biblische oder jedenfalls jüdisch-biblische Lehre ist es, daß die Umkehr als zum Überleben – wirklichem Überleben – führende Umkehr ausnahmslos jedem Menschen offensteht in ausnahmslos jeglicher Richtung, sie sei noch so abwegig, noch so verdammenswert, noch so untergangsnah.

Wer aber auf diese biblische Botschaft nicht länger hören will oder es zwar will, aber nichts aus ihr heraushört, wegen ihrer ihm unzugänglich gewordenen Sprache der Theologie, kommt als heutiger Erdenbürger – und als heutige Erdenbürgerin – zu keinem andern Ergebnis. Die Wissenschaft, sachlich-nüchterne Wissenschaft der Neuzeit, lehrt ganz dasselbe. Richtungen richten, und zwar heute endgültig, weil die Erde vollständig entdeckt und die sämtlichen Völker und Staaten zur nunmehr einen und einzigen Menschheit dieser einen und einzigen Erde zusammengewachsen sind. Heute steht diese von Grund aus und in jeder Höhe, jeder Breite durchmessene Erde dieser jetzt endgültig erwachsenen Menschheit ihrer ganzen Ausdehnung nach vor den Augen, restlos und so schon von jedem Kind überschaut.

Gleichzeitig wird so aber auch bewußt, schreckensvoll bewußt, daß die Zersprengung, mutwillige Zersprengung dieser Erde nicht länger ausgeschlossen werden kann. Und daß der Menschheitsselmord, absichtlich oder unabsichtlich ausgelöste Selmord der Menschheit, sich nicht länger ausschließen

läßt. Mehr denn je und so endgültig wie noch nie kommt es heute – und morgen, solange die Sonne des geschichtlichen Kulturtags noch nicht wirklich untergegangen ist – darauf an, diesem drohenden Untergang das ihm zum Trotz mögliche Überleben vorzuziehen. Schließlich sind es Individuen, aus denen die Menschheit besteht. Das und allein das, was bei ihnen beginnt, hat begonnen, dann aber auch dieser Beginn wirklich. Am Untergang vorbeizuleben, steht ihnen kaum noch, wohl aber ihr Überleben zur Wahl, neben der ohne jeden Zweifel ebenfalls möglichen Wahl des Untergangs.

Oswald Spengler und der pompejanische Wachtsoldat

Für eine derartige Katastrophe, den Untergang allerdings nur des Abendlandes, entschied sich Oswald Spengler, als er im Jahr 1931 das Buch «Der Mensch und die Technik» veröffentlichte. Vierzehn Jahre vor Hiroshima schien ein bloß teilweiser Untergang noch denkbar, Ausgangspunkt neuen Weiterlebens gerade so: Aber die Haltung, untergangsbejahende Haltung, würde doch schon bekundet, deren Folge heute keine bloß teilweise Katastrophe, sondern der vollständige Untergang wäre. «Die Zeit läßt sich nicht aufhalten», erklärt Spengler. Dem ist zuzustimmen, nicht aber seinem nächsten Satz: «Es gibt keine weise Umkehr, keinen klugen Verzicht.» Spengler jedoch, der es mit Spott und Hohn abweist, daß weise Umkehr und kluger Verzicht möglich sein könnten, schließt sein Buch mit der von ihm selbst erfundenen folgenden Geschichte, die den Untergang von Pompeji zum Beleg eigener Untergangsbejahung mißbraucht!

«Wir sind in diese Zeit geboren und müssen tapfer den Weg zu Ende gehen, der uns bestimmt ist. Es gibt keinen anderen. Auf dem verlorenen Posten ausharren ohne Hoffnung, ohne Rettung, ist Pflicht. Ausharren wie jener römische Soldat, dessen

Gebeine man vor einem Tor in Pompeji gefunden hat, der starb, weil man beim Ausbruch des Vesuvs vergessen hatte, ihn abzulösen. Das ist Größe, das heißt Rasse haben. Dieses ehrliche Ende ist das einzige, was man dem Menschen nicht nehmen kann.»

Nachdem die Anmaßung und das Verbrechen des Rassismus Spenglers Ausblick in die Tat umgesetzt haben, wie rasch hat sich da ihr Versuch der Bewahrheitung dieser erfundenen Geschichte als durchwegs sinnloser Weg zu einem durch und durch unehrlichen Ende erwiesen, ohne jede Größe! Mit Recht schrieb schon beim Erscheinen von «Der Mensch und die Technik» Hans Erich Stier, Professor für Alte Geschichte an der Universität Münster, dem Verfasser: «Hoffentlich hat bei dem pompejanischen Soldaten nicht die Furcht vor disziplinarischer Strafe und die Unterschätzung der Gefahr der Pflichttreue mindestens das Gleichgewicht gehalten. Wenn es einen Mut gibt, so ist es der, in jeder Situation den Ausweg zu erspähen. Wie bequem ist es (schreibt Stier, das Wort «bequem» hervorhebend), auf «verlorenem Posten» stehen zu bleiben und sich vom Gefühle der Tragik durchwehen zu lassen. Wann ist er verloren? Wenn man ihn verloren gibt!»

Außer dem jeweils bestimmten Weg unausweichlicher Abrechnung gibt es keinen andern; hätte Spengler dies gesagt, was er aber nicht gesagt hat, hätte er den Weg der Tapferkeit und Größe wirklich gewiesen. Denn er hätte dann auch wahrgenommen, was sich auf diesem Weg – und keinem andern – eröffnet: die Umkehr! Wenn der Mensch den ihm anvertrauten Posten seiner Erde und Menschheit nicht verloren gibt, so daß er auf ihm, wenn der Untergang droht, nicht stehen bleibt, führt ihn diese Umkehr nicht in den Untergang hinein, sondern aus dem Untergang heraus: zum Überleben!

Hermann Levin Goldschmidt, Zürich

Dorothee Sölles christliches Zeugnis

Mit einer Kritik aus Sympathie

Eines sollten ihre Kritiker, an denen es bekanntlich nicht fehlt, ihr lassen: Sie kann schreiben, und sie schreibt niemals langweilig. Dies ist nicht schon ein Kriterium für «gute Theologie», nicht einmal deren Bedingung, aber auf jeden Fall ein hoher Vorzug, den man nur zu häufig vermißt. Vor allem wenn man Theologie nicht als abstrakte Professoren- und Profitheologie versteht, sondern als die Bemühung, das, was am Ende aller Zweifel, nicht nur der methodischen, an Hoffnung, Anhänglichkeit und Liebe noch geblieben ist, glaubhaft aufrechtzuerhalten und auf Zukunft hin weiterzusagen, wird man die Art und Weise, wie Dorothee Sölle «Theologie» treibt, als legitim und notwendig zu schätzen wissen.

Der Name Sölle ist längst so etwas wie ein Markenzeichen, ja vielleicht sogar schon eine «Institution». Viele hören erst gar nicht mehr hin, wenn etwas von Dorothee Sölle kommt, andere nehmen unkritisch und verehrend entgegen, was sie schreibt. Beides kann ihr im Grunde nicht recht sein. Denn auch wenn Dorothee Sölle «verkündigt», steht Reflexion im Hintergrund, ist «Wissenschaft» beteiligt: theologische, sozialtheoretische, psychologische und nicht zuletzt literaturwissenschaftliche (Frau Sölle ist eine promovierte und habilitierte *Germanistin*).

An dieser Stelle seien lediglich Ansatz und Weg ihres theologischen Engagements kurz nachgezeichnet. Dies mag zugleich eine Besinnung auf die Lage des Christentums überhaupt sein und – trotz einzelner Vorbehalte – ein Glückwunsch mit «Sympathie».¹

¹ Dorothee Sölle wurde am 30. 9. 1929 in Köln geboren. Seit Herbst 1975 lehrt sie jeweils halbjährlich als Professor für Systematische Theologie am Union Theological Seminary in New York.

Christus vertritt Gott bei uns

Ihr theologisches Debüt war das 1965 im Kreuz-Verlag, Stuttgart, erschienene Werk: «Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem (Tode Gottes)». Kein leicht zu lesendes Buch, was nicht verwundern kann, handelt es sich doch um eine Grund-Schrift, die Sölles theologische Methodik, ihr Gottesverständnis und ihre Christologie enthält. Sehr viel Hegel steckt darin, schon links gewendet, etwa im Sinne Ernst Blochs. Statt der dialektischen Theologie, die den Menschen erdrückt, folgt Dorothee Sölle Gogarten, Bonhoeffer, Buber, Buhr, Loegstrup, Tillich, die dem Ringen und Leiden der Menschen, auch in Gestalt der «Religion», eher gerecht werden. Daß der Mensch «unersetzlich» sei, wengleich «vertretbar», ist Sölles tragende These, womit sie das Prinzip Subjektivität anerkennt, das sie auch später – wie viele andere – im Marxismus und gegen ihn zur Geltung bringt. «Christus» (so heißt es statt «Jesus») ist der, der uns «vor Gott» und den abwesenden Gott bei uns vertreten kann und vertritt, weil er gemäß dem «Christuslied» im Philipperbrief 2, 6–8 unsere Situation teilt: «Er, der die Gestalt eines Sklaven hatte, erfuhr Demütigungen und das, was Gott und ihm bislang fremd war: Schmerzen.» (Stellvertretung, 195)

Schon in diesem Buch hebt Dorothee Sölle den Ernst des Theodizeeproblems nachdrücklich hervor, das bei Theologen und insbesondere in offiziellen Erklärungen der Kirchenführer (bis hin zur Predigt des Papstes in Auschwitz) allzu oft übergangen wird. Mit Recht klage hier «die Moderne» den «Gott der Allmacht, (den) König, Vater und Herrscher über die Welt» an. (Ebd. 203) Christus als der Mensch, in dem Gott leidet, als derjenige, der «lehrend, lebend und sterbend die Ohnmacht Gottes

Befreiende Selbsterkenntnis

- I – Aufbau der Persönlichkeit: 30. Sept.–6. Oktober 79
10.–16. Februar 80
7.–13. Juli 80
- II – Entwicklung der Persönlichkeit: 1.–7. Januar 80
22.–28. August 80
- III – Das Gemütsleben: 22.–28. Oktober 79
14.–20. April 80

Diese Werkwochen werden in regelmäßigen Abständen wiederholt, wobei die Teile II und III jeweils die erste Woche voraussetzen. Leitung: Jean Rotzetter SJ, Sr. Anne-Marie Bühler, Ärztin, Sr. Andrea Dicht.

Auskunft und Anmeldung: schriftlich oder telefonisch, Tel. (037) 240221, Notre-Dame de la Route, 21, chemin des Eaux-Vives, CH-1752 Villars-sur-Glâne FR.

in der Welt als das Leiden der nichts ausrichtenden Liebe dargestellt» habe (ebd. 203f.), ist für Frau Sölle eine vertrauenswürdige Antwort. So kann sie eindrucksvoll und für ihr weiteres Werk und ihr konkretes Engagement programmatisch das Buch abschließen:

«Wenn noch für das 19. Jahrhundert der Schmerz «der Felsen des Atheismus» ist, so gilt in diesem Jahrhundert, daß nichts uns so sehr auf Gott hinweist wie seine Niederlagen in der Welt. Daß Gott in der Welt beleidigt und gefoltert, verbrannt und vergast wurde und wird, das ist der Fels des christlichen Glaubens, dessen Hoffnung darauf geht, daß Gott zu seiner Identität komme. Dieser Schmerz ist unauslöschlich, und diese Hoffnung kann nicht vergessen werden. Was den Christen gemeinsam ist, ist «das Teilhaben am Leiden Gottes in Christus. Das ist ihr Glaube.»»

Hier zitiert Frau Sölle *D. Bonhoeffer*: «Darin wissen sie (die Christen), daß Gott ohnmächtig ist und Hilfe braucht. Als die Zeit erfüllt war, hatte Gott lange genug etwas für uns getan. Er setzte sich selber aufs Spiel, machte sich abhängig von uns und identifizierte sich mit den Nichtidentischen. Es ist nunmehr an der Zeit, etwas für Gott zu tun.» (Ebd. 204f.)

Entwurf einer nach-theistischen Theologie

Spätestens hier wären Fragen und Zwischenrufe angebracht. Sie würden zu einer ausführlichen Diskussion nötigen, die hier nicht möglich ist. Blicken wir stattdessen lieber auf einige bemerkenswerte Fortführungen und Konkretisierungen dieses Ansatzes. Zunächst sind jene Arbeiten zu nennen, in denen Dorothee Sölle parallel zu angelsächsischen Autoren wie *Thomas J.J. Altizer*, *Paul M. van Buren*, *William Hamilton*, *John A.T. Robinson*, *Gabriel Vahanian*, *Harvey Cox* an der Destruktion und Überwindung eines metaphysisch fixierten biblischen Gottesbildes beteiligt ist.² Sölle betreibt die (in den sechziger Jahren intensiv diskutierte) «Gott-ist-tot-Theologie» mit besonderer Akzentuierung neutestamentlich und politisch-praktisch, jedoch auch metaphysik- und religionskritisch. Nicht ohne Schadenfreude pflegt man heute zu sagen, die «Gott-ist-tot-Theologie» selbst sei längst tot und vergangen, ein Beispiel für kurzlebige theologische Moden und eine Warnung vor ihnen. Und liefern nicht die Flut von christlicher und nichtchristlicher Meditationsliteratur, der ihr korrespondierende Überdruß an «wissenschaftlicher Theologie» und die auf deutschen Katholiken- und Kirchentagen großformatig in Erscheinung tretende sogenannte neue Frömmigkeit der Jugend den überdeutlichen Beweis dafür, daß die Rede von einer Theologie «nach dem Tode Gottes» nichts als modisches Gerede war? Viele, die überwiegende Mehrheit scheint heute dieser Ansicht zu sein, und sie fühlen sich dabei durch *G. Schmidchen* und andere fleißige Zähler bestätigt. Da fragt es sich natürlich, was modisch ist und was nicht.

² Vgl. Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie. Olten–Freiburg 1968; auch: Die Wahrheit ist konkret. Olten–Freiburg 1967.

Die «Gott-ist-tot-Theologie» hatte, soweit sie nicht simplifiziert wurde, die traditionelle «negative Theologie», also jenes Denken und Reden von Gott, das sich der Unzulänglichkeit aller positiven Aussagen und insbesondere aller Anthropomorphismen klar bewußt war, im Kontext des seit der Aufklärung philosophisch Denk- und Verantwortbaren radikalisiert. Damit entsprach sie einer tiefen geistigen Not vieler moderner Menschen und wird sie, wenn auch terminologisch gewandelt und sich ihrer eigenen Schwächen deutlicher bewußt, aller Wahrscheinlichkeit nach langfristig fundamental und wirksam bleiben und kann sie durch evangelischen und katholischen Neopietismus nicht widerlegt werden.

«Politische Theologie» als Praxistheorie des Glaubens

Bei Dorothee Sölle führt die Kritik des Allmacht-Gottes zu dem in Jesus den leidenden Menschen solidarisch gewordenen, selbst leidenden Gott und von hier zu dem Gedanken der Teilnahme an diesem Leiden Gottes in Christus, das sich durch die Geschichte hindurch fortsetzt, jedoch vom Menschen nicht die reine, mitleidende Passivität erwartet, vielmehr entschiedene praktische und politische Konsequenzen zur maximalen Leidüberwindung. Weil aber entsprechende «Handlungsanweisungen» für Heil und Wohl, Frieden und Befreiung der Menschen keineswegs schlicht und einfach der Bibel zu entnehmen sind, sondern die rationale Vermittlung erfordern, d. h. die reflektierende Anwendung der Gesinnung, der «Prinzipien», des «Geistes» Jesu auf die je neuen Situationen, kommt Dorothee Sölle zu einer politischen Theologie³, deren christliche Verantwortung für die Menschen sich im wesentlichen mit jener rationalen Analyse der heutigen Lage trifft, die man bei *Marx* und *Freud* findet. Obwohl sie an der Eindeutigkeit ihres Engagements für einen humanen Sozialismus, für eine Politik also, die das Subjekt nicht erschlägt oder unterschlägt, sondern es zu retten und zu befreien sucht, keinen Zweifel aufkommen läßt⁴, so muß doch auch mit allem Nachdruck betont werden, daß es bei Dorothee Sölle nie auch nur eine Spur von Horizontalismus gegeben hat. «Horizontalismus» – das ist das wohlfeile, verleumderische Schlagwort der christlichen Rechten, das aus der Nähe betrachtet zur Kennzeichnung differenzierter Positionen wie der von Dorothee Sölle, die aus ihrer besonderen Liebe für *Simone Weil* (mit der sie bereits verglichen wurde) kein Hehl macht⁵, oder etwa derjenigen der Theologien der Befreiung völlig ungeeignet ist.

Wie sehr gerade für Dorothee Sölle die Aufgabe im Vordergrund steht, diese elende Weltwirklichkeit mit den Augen des Glaubens zu begreifen und in solidarischer Anstrengung mit allen klarsichtigen Menschen zu verändern, zeigt das theologisch und psychologisch gleichermaßen beachtliche Buch «Leiden» (Stuttgart–Berlin 1975). Hier wird ohne Illusionen die Trostlosigkeit der menschlichen Lage analysiert, ihre Aufhebung gefordert, soweit sie von Menschen geleistet werden kann, aber doch auch jene Übermacht des Leidens nicht verkennt, die in keiner noch so gelungenen Zukunft abgeschafft sein wird. Wiederum erblickt Dorothee Sölle die Möglichkeit, das Ärger-

³ Vgl. bes.: Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann. Stuttgart–Berlin 1971; sowie auch: Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik. Stuttgart–Berlin 1968; Das Recht, ein anderer zu werden. Theologische Texte. Neuwied–Berlin 1971.

⁴ Diese Option wird natürlich in allen Äußerungen Dorothee Sölles deutlich, vgl. aber insbesondere: Politisches Nachtgebet in Köln, hrsg. v. D. Sölle und F. Steffensky, 2 Bde. Stuttgart–Berlin–Mainz 1969f.; Christentum und Sozialismus. Vom Dialog zum Bündnis, hrsg. von D. Sölle und K. Schmidt. Stuttgart (Urban-Taschenbücher 609) 1974; Christen für den Sozialismus, I. Analysen, hrsg. von D. Sölle und K. Schmidt. Stuttgart (Urban-Taschenbücher 613) 1975.

⁵ Vgl. den Aufsatz «Die Aktualität Simone Weils» in: Merkur 33 (1979) 287–290, mit dem sie auf Jean Amérys äußerst scharfe Kritik an Simone Weil antwortete: «Simone Weil – jenseits der Legende» in derselben Zeitschrift 33 (1979) 80–86.

nis des Leidens, also das Dilemma der Theodizee zu überwinden, darin, daß man im Glauben «Christi Bruder» wird und wie *Aljoscha Karamasoff* die Solidarität mit den Leidenden mitvollziehen kann. (Leiden, 214f.) Immer wieder erweist sich für Dorothee Sölle die Überzeugung als grundlegend, Gott müsse mit dem Menschen leiden, weil er den Menschen brauche, um die Vollendung seiner Schöpfung herbeizuführen. (Ebd. 179)

Ob diese Ansicht «theologisch» begründbar ist, scheint mir sehr fraglich; sie ist indes eine im guten Sinne «mystisch» zu nennende Deutung der Welt und ihres Elends, der gegenüber eine «Gesamtlösung» (ebd. 215) spekulativ-systematischer Art für Sölle weniger wichtig ist (abgesehen davon, daß sie nicht mehr gelingen will). Frau Sölle nimmt damit eine mystisch und praktisch gleichermaßen beachtenswerte Position ein (in die auch jüdisch-kabbalistische und -chassidische Momente eingegangen sind), doch sie verzichtet, gewiß *contre cœur*, auf die intellektuelle Solidarität mit jenen Leidenden, die eine derartige christologische oder christozentrische «Antwort» nicht zu akzeptieren vermögen. Insbesondere die mystische Komponente in dem Buch «Leiden» macht es einem schwer, Kritik vorzubringen, ohne als Pedant oder Banause zu erscheinen. Auch würde es nicht weiterführen, würde man Erfahrung gegen Erfahrung setzen. Halten wir also fest, daß von Horizontalismus keine Rede sein kann, daß wir es vielmehr mit einer (christlichen) Einheit von Mystik und Praxis (bzw. Politik) zu tun haben, daß jedoch hier wie sehr häufig bei Dorothee Sölle die – meiner Meinung nach fundamentale – Frage nach Einheit und Differenz von geschichtlicher und transzendenter Zukunft oder einfacher: von Zukunft und Jenseits nicht mit der notwendigen Deutlichkeit thematisiert wird.

Sinn und Legitimation sind knapp geworden

Als 1975 ihr Buch «Die Hinreise» erschien⁶, mag es auf den ersten Blick so ausgesehen haben, als gebe nunmehr auch Dorothee Sölle sich der modischen Meditationswelle und einem veränderten politischen Szenario – genannt «Tendenzwende» – anpassend, der Mystik den Vorrang vor dem Politischen. Daß dieser Eindruck unzutreffend ist, ergibt sich aus Sölles anhaltendem politischen Engagement und insbesondere aus ihrem 1978 erschienenen, dem Andenken an *Elisabeth Käsemann* gewidmeten Band «Sympathie».⁷ Diese Klarstellung vorausgeschickt, sei hier bewußt die Aufmerksamkeit auf die «Hinreise» und das darin zum Ausdruck kommende Verständnis der «religiösen Erfahrung» gerichtet.

Dorothee Sölle erinnert daran, daß der Mensch nicht vom Brot allein lebt, daß neben aller politisch-praktischen Anstrengung das «religiöse Bedürfnis» als «der Wunsch, ganz zu sein», nicht «kaputt», als das «Bedürfnis nach einem unzerstückten Leben» (Hinreise, 167) in uns allen real existiert, daß es dafür zahlreiche glaubwürdige historische und zeitgenössische Zeugnisse gibt; sie verweist auf die Gefahr, die «Sinnfrage» durch «Funktionalität» abzulösen (ebd. 128), sie kämpft gegen die Banalität positivistischer Irreligiosität und insistiert darauf, daß zu der vielberufenen «Identität» auch so etwas wie «religiöse Erfahrung» gehören kann und soll.

«Der Wunsch, ganz zu sein und nicht zerstückelt zu leben, ist als ein ursprüngliches Bedürfnis der Menschen anzusehen; es ist der Wunsch wachsender Liebe, immer größere Einheiten zusammenzubinden. Der individuelle Wunsch, selber ein Ganzes zu sein, verbindet sich mit dem Wunsch, das Ganze zu erfahren, seiner ansichtig zu werden, das Tao zu erkennen. Daß Gott sei «alles in allem», ist die christliche Formulierung dieser Sehnsucht. Nicht nur mein Leben soll erfüllt, ohne Verstümmelung meiner Möglichkeiten, sein, sondern alles Leben und das Leben aller. Jesus drückt diesen Wunsch in den immer wiederkehrenden Bildern vom Festmahl, von der Hochzeit, vom großen Abendmahl aus, es sind Symbole der Gemeinsamkeit in der Freude.» (Ebd. 178f.)

⁶ Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung – Texte und Überlegungen. Stuttgart 1975.

⁷ Sympathie. Theologisch-politische Traktate. Stuttgart 1978.

Ein sehr berechtigtes und wichtiges Buch, diese «Hinreise»: Sein besonderer Wert liegt darin, daß es immer auch auf «Linke» hin gesprochen ist, denen sich Dorothee Sölle zugehörig fühlt, und daß es gerade für den evangelischen Bereich das Religiöse und die religiöse Erfahrung verteidigt (ebd. 165f.). Wenn ich es richtig lese, kündigt sie in diesem Buch bereits die «Rückreise» an, so daß die Einheit von Mystik und Praxis gewahrt bleibt.

«Die These dieses Buches ist, daß die äußere Geborgenheit des Sich-Entsinnens, die wir mit dem alten Wort «Religion» nennen, zugleich der äußerste Progreß ist. Aus der innersten Erfahrung der Gründung unserer Identität ist die Rückreise notwendig; ohne sie verfällt das menschheitliche Unternehmen der «Hinreise» zu einem bloß privaten Trost- und Ablenkungsmittel.» (Ebd. 164)

Errungene «zweite Naivität»?

Auch in der «Hinreise» ist, was Dorothee Sölle schreibt, existentiell aufrichtig, einleuchtend, plausibel. Ich meine trotzdem, daß eine gewisse Vermengung von Glaube, Religion und Theologie, von religiöser und christlicher Erfahrung zu Fehldeutungen führen kann, auch zu einer, die Dorothee Sölle wahrscheinlich unangenehm wäre: daß sie nämlich allzu schnell und allzu unausgewiesen ihre Zuflucht zu Christus nimmt, wie sie ihn versteht. Denjenigen, die Sölle lesen und sich von ihr einen Weg zeigen lassen, wird diese Unschärfe in der Regel gleichgültig sein; da ich aber nicht annehme, daß Frau Sölle den modischen Denkverzicht des Neo-Pietismus (in beiden Konfessionen) legitimieren will, sollte sie ihren Freunden ruhig einiges an Differenzierungen zumuten.

Meine Kritik geht jedoch über einiges Formale hinaus. Da ich, es sei ausdrücklich betont, das Engagement und die erstaunliche Ehrlichkeit Dorothee Sölles bewundere und mit ihren Intentionen im Grunde übereinstimme, muß es erlaubt sein, die Kritik, die ich bisher schon anklingen ließ, noch einmal deutlich und pointiert vorzutragen. Was mich (jedoch auch andere) mehr und mehr stört, sind nicht so sehr die theologischen Unschärfen und Zweideutigkeiten, die sich seit «Stellvertretung» immer unübersehbarer einstellen, sondern in erster Linie der Ton einer gewissen Penetranz, von dem ich fürchte, er könnte insbesondere auf nichtchristlicher Seite als Erweis «christlicher Arroganz» empfunden werden.

Um diese Kritik zu begründen, stütze ich mich hier lediglich auf den Beitrag, den Frau Sölle unter dem Titel «Christ bin ich wegen Christus» jüngst in dem von *Walter Jens* herausgegebenen, höchst beachtenswerten Sammelband «Warum ich Christ bin» (Kindler Verlag, München 1979) veröffentlicht hat. Dieser Aufsatz ist wiederum sehr persönlich geschrieben, aufrichtig, auf Erfahrung basierend, und verlangt, zumal er auf wenigen Seiten Sölles Grundüberzeugungen zusammendrängt, eine ausführlichere Exegese und Kritik, als sie hier möglich sind. Ich möchte an dieser Stelle lediglich erklären, warum ich in diesem Beitrag eine christliche Arroganz wahrnehme, die mich stört, ja die mich empört. Daß sie Christ ist «wegen Christus», heißt für Frau Sölle, daß sie «eine bestimmte Entscheidung für ein überkommenes Bild», «eine bewußte Entscheidung» getroffen hat und immer neu trifft, eine Entscheidung, «die erst notwendig wird, wenn man das Dorf, in dem Familie, Brauch und Religion eine selbstverständliche und verinnerlichte Herrschaftsstruktur darstellten, verlassen hat». (Ebd. 343f.) Einverstanden. Dann beschreibt sie, warum sie diese Entscheidung «braucht». (344) Christus ist für sie, kurz zusammengefaßt, das vollkommenste «Bild» einer von Liebe geleiteten menschlichen Praxis. «Wir können wählen zwischen verschiedenen Bildern, unser Leben zu formulieren, und wir müssen wählen.» (343) Warum aber hat Dorothee Sölle diese ihre Wahl getroffen? Sie sagt es mit diesen Sätzen, die ein Zeugnis sind, an dem es nichts zu mäkeln gibt:

«Ich will lernen, mehr zu lieben, ich will anders sein, als ich jetzt bin, ich will den Abstand zwischen mir und Christus verringern, ich will Gerechtigkeit und Liebe, die Grundwerte der jüdisch-christlichen Tradition leben, verwirklichen, ich will an ihnen Anteil haben. Ich will das Reich Gottes, in dem

Gerechtigkeit und Liebe für alle da sind und für alle möglich werden, mit aufbauen. Dieser Prozeß, in dem ich liebesfähiger werde, macht mein Leben aus, diese Bewegung auf das Reich Gottes zu, ist der Sinn des Lebens. «Christus steht jetzt für diese Bewegung; für ihren Schmerz, für ihre Niederlagen, für ihre Wunder, für ihren Geist. Für den Tod. Für die Auferstehung. Christus steht für Jesus von Nazareth plus allen, die zu ihm gehören. Man kann diesen Christus dann anonym oder kosmisch nennen; wichtiger scheint mir, daß man seine historische Seite nicht aus dem Auge verliert, die das Korrektiv zur mystischen Einswerdung darstellt. Die Stimme des zu Tode Gefolterten war nicht zum Schweigen zu bringen. Christ bin ich, indem ich der Stimme Christi zuhöre, indem ich mich auf diesen Dialog und diesen Prozeß einlasse.» (344)

Dieses Bekenntnis bleibe hier unangetastet. Die Subjektivität, mit der es ausgesprochen ist, wirkt ansteckend; ohne diese Subjektivität wäre es überhaupt nicht möglich.⁸ Dennoch bleiben, über diese Sätze hinaus, im Hinblick auf den Beitrag «Christ bin ich wegen Christus», Unbehagen und Ärger in mir zurück.⁹ Ich kann die Frage nicht abweisen, warum Frau Sölle die philosophisch-fundamentaltheologische (und das heißt für mich stets auch: die zeitgenössisch-intellektuelle) Problematik eines derart aufs Subjektive, aufs Ich sich gründenden Christseins einfach hin übergeht. Gegenüber dem Vorwurf, sie vertrete einen hemmungslosen Subjektivismus, würde sie sich wohl auf das «Bild» des Christus berufen, das für sie vertrauenswürdiger und menschlicher ist als alle anderen. Ist aber diese Präferenz auf irgendeine Weise kommunikationsfähig zu machen? Mir scheint, diese Frage ist noch nicht erledigt.¹⁰

Glaube angesichts der Fragen der Menschen

Gewiß ist in jeglichem Heils- und Wahrheitsanspruch ein Moment des sicheren Behauptens oder Bezeugens enthalten, das «dem anderen» als Anmaßung erscheinen kann. Deshalb wäre es falsch und ungerecht, wollte man Frau Sölle allein wegen ihrer subjektiven Glaubenssicherheit kritisieren. Im Hinblick auf bestimmte Urteile jedoch, die sie von ihrem Glaubensstandpunkt aus fällt, kann ich den Vorwurf, hier komme eine störende Penetranz zum Ausdruck, nicht unterlassen. Nach meiner Einschätzung sind es vor allem drei solcher Konsequenzen, die diese (sachlich, nicht persönlich gemeinte) Kritik rechtfertigen: die Selbstverständlichkeit, mit der Frau Sölle ihre christliche Entscheidung gegenüber anderen ausspielt, die Nonchalance, mit der sie das Unsterblichkeitsproblem behandelt, und die anscheinend unmittelbare Evidenz, mit der sie ihre politische Option vorbringt. Da die Texte für sich selbst sprechen, kann ich mich hier damit begnügen, sie anzuführen, ohne sie im einzelnen zu kommentieren.

▷ ««Lord, I want to be more loving ...» Wenn ich dieses Lied singe, dieses Gebet mir zu eigen mache, dann wird die Frage: warum Jesus, warum nicht Sokrates oder Buddha? immer unwichtiger. Diese Frage stammt aus der Zeit, als die Menschen das religiöse Dorf verlassen und erstaunt feststellten, daß hinter dem Dorf auch noch Leute wohnten. Für uns Großstädter, religiös gesprochen, hat sie mehr den Sinn eines Nachhutgefechts ...»

«In der Frage, warum gerade dieser Christus und nicht mögliche andere Gestalten, bin ich immer noch im religiösen Supermarkt befangen. Nichts gegen diesen bereichernden, blickerweiternden Supermarkt gegenwärtiger Möglichkeiten. Aber kann ich mich auf die Rolle des Zuschauers, des Bewunderers, wie Kierkegaard ihn nannte, der religiösen Kunden reduzieren? Nicht die Anzahl der Bilder, die wir lieben, ist entscheidend, sondern die Beziehung,

⁸ In diesem Zusammenhang sind auch Dorothee Sölles Gedichte zu erwähnen: Meditationen und Gebrauchstexte. Berlin (Wolfgang Fietkau Verlag) 1969; Die revolutionäre Geduld. Berlin 1974; sowie auch: Auf Gottes Erde, in: Merkur 33 (1979) 45–48.

⁹ Da ich nicht eine Rezension des erwähnten, von Jens herausgegebenen Bandes schreiben, entfällt hier der Vergleich, der den Beitrag Dorothee Sölles in seiner besonderen Qualität als Zeugnis zu würdigen wüßte.

¹⁰ Es hilft wenig, sich kurz und dezidiert auf Kierkegaard zu berufen, wie Frau Sölle es z. B. im vergangenen Jahr in einem Fernsehgespräch gegenüber Gabriele Wohmann und Martin Walser getan hat.

in der wir zu den Bildern stehen, die Macht, die wir ihnen einräumen über unser Leben und über unsere Welt. Solange wir von dieser Frage abstrahieren, bleiben wir im beziehungslosen Supermarkt, dem alle Religionen zum Lieferanten von Konsumobjekten werden.» (344f.)

Solchen zu wenig differenzierenden Urteilen kann ich mich nicht anschließen. Ich meine, allein schon um der menschlichen Solidarität willen sollte man so nicht reden.

Zum Thema «Unsterblichkeit» erklärt Dorothee Sölle:

«In Wirklichkeit (ich spreche hier nicht für die Christen, die ihr Christentum ererbt haben, sondern für die, die aus der Naivität, durch die Phase der Kritik zu einer dritten Stufe kritischer, auswählender Bejahung gekommen sind), in der Wirklichkeit solchen Glaubens spielen das Verständnis von einem lenkenden und übermächtigen Gott und die Hoffnung auf eine postmortale Existenz nur die Rolle, die sie in einigen zentralen Geschichten des Neuen Testaments spielen, nämlich gar keine. Ich denke an die Geschichte vom Barmherzigen Samariter (Lukas 10, 25–37) oder an die vom Jüngsten Gericht (Matthäus 25).» (347)

▷ Und über den Zusammenhang ihrer christlichen mit ihrer politischen Position liest man bei Frau Sölle Sätze, die mir allzu kurzgeschlossen klingen und die rationale Vermittlung zwischen damals und heute vermissen lassen: «Es scheint mir weder ein Zufall – noch ein kommunistischer Propagandatrick –, daß jenes Foto von Che Guevara, das um die Welt gegangen ist und eine Art Ikonenqualität besitzt, Christus so ähnlich sieht. Dieses beruht auf der tiefen Übereinstimmung in der Sache.» (343) «Über das Reich Gottes zu sprechen, heißt in der Tat, über das Ende von Privatbesitz, Unrecht und Herrschaft zu reden.» (346) Man muß nicht ein «Rechter» sein, um zu sagen, daß in solchen Sätzen Simplifikation und Anmaßung nebeneinander stehen.

Mit Aussagen so zweifelhaften Wertes, die hier keineswegs tendenziös «ausgewählt» wurden, steht Dorothee Sölle meiner Ansicht nach ihren eigenen Intentionen unnötigerweise im Wege. Auch mißverständliche Halbwahrheiten wie z. B. die Sätze: «Zum Glauben kommt man nicht durch Bücher und Deduktionen von Gedanken, sondern durch gemeinsame Praxis. Das Christsein wird vermittelt durch andere Christen» (347), findet man bei ihr nicht selten; sie sind überflüssig und dienen niemandem.

Wenn Dorothee Sölle gegen Ende dieses Aufsatzes erklärt, sie lerne von «Jesus», «allen Zynismus zu überwinden», und sie finde «diese Lektion ... heute am schwersten», denn es gebe «überzeugende Gründe, Menschen zu verachten, ... großartige Gründe, mich selber zu verachten» (348), so vermag ich ihr wieder zu folgen. Die letzten Sätze ihres konfessorischen Beitrags heißen dann: «Es gibt eine Versuchung, das Leben nur teilweise, nur ein Stück weit, nur unter Umständen zu bejahen. Er (Jesus) beschämt mich – meine endliche, ungeduldige, teilweise, oberflächliche Bejahung. Er lehrt mich ein unendliches, revolutionäres, nichts und niemanden auslassendes Ja.» (348f.) Auch hier kommen mir wieder Bedenken: Dieser Schluß wirkt auf mich zu exklusiv und zu erwählt, somit triumphalistisch. Woher diese Sicherheit? Erschlägt sie nicht den Leidenden und den Suchenden? Wäre es nicht menschlicher, solidarischer und jedenfalls auch jesuanischer, gerade «auf der Spitze der Modernität» (um eine Formulierung Karl Löwiths aufzugreifen), auf der Dorothee Sölle doch ernstgenommen sein will, zu sagen: Ich möchte, es wäre so mit diesem «Ja», ich wünsche es, ich hoffe darauf und ich habe Angst, diesen Wunsch, diese Hoffnung wieder zu verlieren, weil eben alles ist, wie es ist –? Mir ist Dorothee Sölle dort sympathischer, wo sie weniger forsch redet, weniger «überzeugt», wo sie mehr «unterwegs» ist als am Ziel ihrer Reise. Und so bin ich trotz meiner Kritik nicht «gegen die Sölle», warte neugierig und gespannt auf ihre nächsten Arbeiten und teile ihre Ansicht, daß Orthopraxis vor Orthodoxie geht.

Heinz Robert Schlette, Bonn

SAKRAMENTE, GESCHICHTE, KULTUREN

Wie in seinen Frühwerken über Bergson und bei seiner Beschäftigung mit Valéry und Teilhard de Chardin (1965) geht es dem französischen Jesuiten *Emile Rideau* auch in seinen Beiträgen zur Theologie und Spiritualität (z. B. *Thérèse de Lisieux*, Paris 1973) immer um das Verhältnis von Humanismus und Christentum, d. h. um die Fragen, wie das Christentum eine bestimmte Kultur heiligen und läutern kann und inwiefern jede Kultur und jeder Humanismus einer solchen Verchristlichung fähig und bedürftig ist. Auf diesem Hintergrund entwickelt er im folgenden Überlegungen zum ökumenischen Ost-West-Problem, die er anlässlich der Lektüre des Buches von *Robert Hotz* über die «Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West»¹ angestellt hat. Rideau, der das Entstehen des Buches begleitet hat und dessen französische Ausgabe² als Übersetzer betreut, reflektiert die von Hotz ausführlich dargestellten historischen Bedingungen in der Entwicklung der Sakramentenlehre, um daraus Schlüsse auf die *Kontingenz* doktrinäer und institutioneller Entwicklungen überhaupt zu ziehen. Das ökumenische Problem eines *Pluralismus* der «Christentümer» situiert er in die Spaltung und Bezogenheit der Mentalitäten einerseits und in die Teilhardsche Einheits- und Vollendungshoffnung auf eine Krönung aller Humanismen andererseits. Der Beitrag wurde von Clemens Locher übersetzt. Red.

Die Arbeit von Robert Hotz interessiert mich in höchstem Maße – wie sie übrigens jeden heutigen Menschen interessieren müßte. Dieses Buch zeigt nämlich – über sein spezielles Thema hinaus und mindestens implizit –, auf welche Weise das *universale* Problem des *menschlichen Daseins* («condition humaine») durch das Christentum endgültig gelöst worden ist, indem es die griechische Philosophie – von der es für seine Theologie Gebrauch machte – zutiefst umgewandelt hat.

Dieses Problem läßt sich wahrhaftig als «*existentiell*» bezeichnen, steht doch dabei auf dramatische und tragische Weise die ganze Existenz des Menschen auf dem Spiel: es geht für den Menschen seit jeher darum, sich selbst auf persönlicher wie auf kollektiver Ebene zu verwirklichen («se réussir»), d. h. sich zu *vollenden*, sich zu übersteigen, und zwar indem er – ausgehend von seinem Zustand der Endlichkeit, des sittlichen Bösen und des Unglücks – den Endzweck oder den Gipfel seiner Berufung erreicht. Die gesamte menschliche Geschichte ist eine Anstrengung auf dieses Ziel hin, zu dem der Mensch in einem unendlichen Verlangen hinstrebt.

Die Berufung des Menschen in der griechischen Philosophie

Bemerkenswerterweise hat nun gerade die griechische Philosophie – vor allem in ihrer platonisch-neuplatonischen Gestalt – diesen Weg des Menschen zu seiner Vollendung denkerisch bewältigt und beschrieben. Sie tat dies mit größerer Genauigkeit als die religiösen Philosophien Asiens.

Ich entnehme dem Werk von R. Hotz die zentralen Themen dieser Philosophie. Welt und Mensch sind durch eine plötzliche Entzweiung aus dem *höchsten Einheitsprinzip* hervorgegangen, dessen Abbilder («*Ikonen*») sie sind und an dem sie teilhaben; unter den Bedingungen von Raum und Zeit sind sie zwangsläufig einem schmerzlichen Schicksal, der Unvollkommenheit, unterworfen. Aber durch eine Art Anziehung vermögen sie wieder zu *ihrem Urgrund aufzusteigen*: der Mensch vor allem ist zu diesem Aufstieg fähig, sofern er sich darauf einläßt.

Die griechische Philosophie beschreibt den Weg dieses Übergangs gerne in folgenden «*dialektischen*» Schritten: die Erkenntnis des *Wahren* (die den Menschen aus der «*Höhle*» der Erscheinungen – vgl. Platon – hinausführt und in den Bereich der «*Ideen*» gelangen läßt); die Pflege des *Schönen*; Freundschaft und Liebe; das Streben nach Tugend und nach dem

Guten; das Befolgen der Gesetze der Polis – also überhaupt alle Elemente, die die damalige Erziehung und Bildung ausmachten. Wenn dieser Aufstieg dem Menschen gelingt, kehrt er zu seinem göttlichen Urgrund zurück, wird er erleuchtet und verwandelt, im günstigsten Fall in einen Zustand der Ekstase: er findet sozusagen zum «*Heil*».

Die Rezeption des Platonismus bei den Kirchenvätern

Dieser Philosophie gegenüber verhielten sich die Kirchenväter – vor allem die des Ostens – zugleich aufgeschlossen und ablehnend. Aufs Ganze gesehen – man denke an Justin, an Clemens von Alexandrien – betrachteten sie diese Philosophie mit einer gewissen Sympathie als eine Art «*Vor-Offenbarung*» des Heiligen Geistes oder des Logos innerhalb des heidnischen Denkens.

Dagegen schien ihnen die Philosophie eines *Aristoteles* weniger geeignet, um den mystischen Aufschwung des Menschen zu Gott als Reaktion auf dessen Gegenwart und Anruf auszudrücken. Das aristotelische Denken war ja doch «*irdischer*», mehr der wissenschaftlichen Erkenntnis der Welt zugekehrt und im Grunde wenig religiös.

Ihre grundsätzliche Offenheit für das platonisch-neuplatonische Denken hinderte die Kirchenväter allerdings nicht daran, die Grenzen dieses Denkens wahrzunehmen und es sogar zu bekämpfen. Sie blieben der christlichen Offenbarung in ihrer Neuheit und Originalität treu. So haben sie – trotz der Übernahme des Rahmens und sogar vieler Elemente der damaligen Philosophie – diese Philosophie selbst in erstaunlichem Maße bereichert und umgeformt.

Auf diese Weise wird das noch weitgehend-unpersönliche *Eine* zur personalen Innerlichkeit des Gottes der Liebe, des trinitarischen Gottes; die Transzendenz dieses Einen – die schon die Philosophen stark betonten – wird noch deutlicher.

Die *Entzweiung* des Seins, die sich wie eine natürliche «*Selbstdarstellung*» von selbst zu ergeben schien, wird nun als Folge eines freien schöpferischen Entschlusses gefaßt, der seinerseits wieder von einem göttlichen Plan bestimmt ist.

Die Spuren eines Pessimismus in bezug auf *Materie* und *Leiblichkeit* werden durch die globale Anerkennung des Wertes endlichen Seins als Abbild oder Zeichen des göttlichen Logos beseitigt. Der Niedergang des Menschen erscheint daher nicht mehr als eine Konsequenz seines Falls in den Bereich des Sinnhaften, sondern wird auf die Sünde zurückgeführt.

Der *Wiederaufstieg* zum Einen ist nur dank der Gnade möglich; er verwirklicht sich – was für die Griechen undenkbar war – durch die Vermittlung des fleischgewordenen Wortes, dessen Tod und Auferstehung dem glaubenden Menschen die erhoffte Vergöttlichung verleihen. Als Sakrament der ganzen Wirklichkeit hört Christus nicht auf, sich im Ursakrament der Kirche und in den verschiedenen sakramentalen Zeichen zu vergegenwärtigen.

Schließlich bleibt das zyklische Schema der Rückkehr zu Gott zwar in Geltung, aber unter Ausschluß einer – nach dem Determinismus der Sternennbahnen gestalteten – Auffassung der Geschichte als blindes *Schicksal*. Im Gegenteil: es taucht die neue Idee einer Freiheitsgeschichte auf, die der Geist beseelt und zu ihrem eschatologischen Ziel hinlenkt.

Eine eigenartige Ähnlichkeit also – aber gepaart mit einer unendlich großen Differenz! Die (persönliche, kollektive, geschichtliche) *Menschwerdung* auf dem Weg menschlicher Weisheit und Philosophie durch Rückkehr zum Einen wird umfaßt und aufgenommen von der *Christwerdung*, die sich in der Angleichung an Christus vollzieht: die existentielle wird zur österlichen Umgestaltung.

Das Schema, das hier kurz dargestellt wurde und auf das sich R. Hotz bezieht, ist weit mehr als ein kuriose Relikt aus der Vergangenheit: es bleibt *sehr aktuell*, dem Wechsel der Zeiten und der Neuheit unserer gegenwärtigen Epoche zum Trotz, denn die Menschheit bleibt weiterhin mit dem gleichen Problem konfrontiert. Die Versuchung besteht für den Menschen darin, sich mit einem irdischen Humanismus zufriedenzugeben und durch ihn allein das Ziel seiner Berufung erreichen zu wollen. Aber wie der Mensch der damaligen heidnischen Welt, so macht auch der

¹ Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West. Benziger Verlag Zürich-Köln und Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1979, 342 S., DM/sFr. 48.– (Reihe «Ökumenische Theologie», hrsg. von E. Jüngel, W. Kasper, H. Küng, J. Moltmann, Bd. 2). – Vgl. den Vorabdruck und die kurze Präsentation in «Orientierung» Nr. 9, S. 107–110.

² Sie wird 1980 bei Desclée de Brouwer (Paris) erscheinen.

heutige Mensch die tragische Erfahrung seiner Ohnmacht. Und auch heute noch ist das Christentum aufgerufen, *die Werte der profanen Kultur* zu übernehmen, aber indem es sie läutert und *verwandelt*: das ist der Weg des Heils für die Welt.

Ost und West: verschieden, aber komplementär

Diese allgemeinen Überlegungen führen uns zum *ökumenischen* Problem der ersehnten Einheit der Kirchen des Ostens und des Westens – jener Einheit, zu der die Arbeit von R. Hotz beitragen möchte. Zunächst kommt es allerdings darauf an, die Tatsache der *Spaltung* der beiden Kirchen festzustellen.

Wie läßt sich die *Kluft* zwischen den Geisteshaltungen auf beiden Seiten erklären – die ja nicht zuletzt die Verschiedenheit der theologischen Deutungen der Sakramente bestimmt hat? Auf welche historische Faktoren geht diese Divergenz im Denken zurück, die Hegel in seiner «Phänomenologie des Geistes» übergangen zu haben scheint? In diesem Zusammenhang stellt R. Hotz ausgezeichnet dar, welchen Einfluß *Platonismus* und *Neuplatonismus* mit ihrer Lehre vom göttlichen Urbild und dessen endlichen Abbildern gehabt haben. Mit seinem utilitaristischeren und pragmatischeren Denken hat der Westen im Laufe der Zeit zu einer *kausalen* Vorstellung von der Wirksamkeit der Sakramente gefunden (im Grunde nach dem Modell eines mechanischen Vorgangs). Ohne dies zu leugnen, aber beschaulicher veranlagt, hat es der Osten immer vorgezogen, sich einfach auf die kosmische *Symbolik* der von Christus geheiligten Naturelemente zu besinnen (Wasser für die Taufe, Öl für Salbungen usw.). Das östliche Denken ist auf die Heiligung der Welt als Vorwegnahme der endgültigen Wiederkunft des Herrn ausgerichtet. Diese Geisteshaltung wirkt auf ekklesiologischem Gebiet weiter: die Kirchen des Ostens ziehen den Spielraum einer gewissen Autonomie jeder juristischen Zentralisation vor.

Man kann sich fragen, welches die Wurzeln dieser Dichotomie und welches insbesondere die Gründe für eine Fehlentwicklung sind, die den Westen auf den Weg der *Effizienz*, der Welt- und Menschenbeherrschung und schließlich des modernen technischen Positivismus führte – eine Effizienz, die sich ja nicht nur als Manipulation von Naturphänomenen, sondern auch von Menschen durch gesellschaftliche und politische Strukturen auswirkte. Dementsprechend wurde dann im christlichen Bereich das Sakrament als «Mittel» verstanden, die eucharistische Wandlung als Tun des Priesters, die Kirche als organisierte Größe, das Apostolat als Mitgliederwerbung ...

Natürlich könnte man hier auf den *Aristotelismus* hinweisen: als Philosophie der Endlichkeit und der Grenze ist er doch schon eine Art Positivismus, und zwar vom Interesse her, das er der kausalen Verknüpfung der Phänomene zuwendet. Man mag auch den Einfluß *römischer Wesensart* nennen, die man als methodisch, organisationstüchtig, praktisch und willensbetont charakterisiert hat. Aber der Platonismus war ja auch nicht nur auf die Schau des Urbildes ausgerichtet; sein Interesse für Mathematik und Geometrie barg reiche praktische Anwendungsmöglichkeiten in sich, wie das Beispiel des Archimedes lehrt. Der platonische Rationalismus faßte in allen Bereichen der Technik Fuß. Und bald danach wirkte die neu aufgekommene Strömung des Stoizismus als eine Art Naturalismus und als Rückkehr zum Konkreten.

Gemeinsamkeiten trotz getrennter Geschichte

Ich habe den starken Verdacht, daß der Neuplatonismus vom platonischen Denken nur die religiöse und mystische Komponente festhalten wollte. Aber dieser «Kurzschluß» ließ eine *Leere* zurück, weil man der realen und konkreten Welt, der rationalen Welt, nur wenig Beachtung schenkte. So kam es denn, daß man – sobald die veränderten Zeitumstände es zuließen – diese Leere auszufüllen suchte, indem man vermehrt auf *das Nützliche* zurückgriff, auf all das, was eine Entwicklung

von Zivilisation und Kultur ermöglichte – wobei man alle Risiken eines praktischen Rationalismus in Kauf nahm.

Dieser Rationalismus war übrigens ein gemeinsames Element in der Entwicklung des Ostens wie des Westens: auf beiden Seiten setzte sich ein ziemlich autoritäres Staatsdenken durch, das häufig im Konflikt mit der Kirche stand. Und wenn es im Westen den Rationalismus eines Berengar von Tours gab, so im Osten denjenigen eines Arius. Schließlich orientierte sich ganz Europa am Ideal der Effizienz: im Westen ist man diesem Ideal mit Bacon und ebenso mit dem Nominalismus bis hin zur wissenschaftlich-technischen Explosion der Renaissance auf der Spur; im Osten mag man an Peter den Großen erinnern, der sein Reich modernisieren wollte, und schließlich an Lenin und seine Devise «Die Sowjets und die Elektrizität»!

Diese Gemeinsamkeiten machen einen auf manche *Entsprechungen* innerhalb der östlichen und der westlichen Geisteshaltung im christlichen (theologischen, sakramentalen, kirchlichen) Bereich aufmerksam. In bezug auf die Eucharistie wird im Osten von der *metabolē* («Verwandlung») gesprochen, die einige Ähnlichkeiten mit der westlichen «Transsubstantiation» aufweist, wenn dieser Begriff auch stärker philosophisch geprägt ist. Dem «Charakter» mancher Sakramente der lateinischen Kirche entspricht die *sphragis* («Siegel, Prägemaß») der Ostkirche. Die griechische *Epiklese* fehlte im alten lateinischen Meßritus trotz allem nicht völlig. Die Theologie eines Thomas von Aquin hat sehr viel von der «negativen Theologie» eines Pseudo-Dionysius Areopagita gelernt. Die Mystik des Ostens und die des Westens haben manches gemeinsam. Schließlich war das Verhältnis von Kirche und Staat auf beiden Seiten den gleichen Belastungen und Prüfungen ausgesetzt.

Die Relativität historischer Optionen

Wenn es eine Verschiedenheit der geistigen Grundhaltungen gibt, so kann man sich nun fragen, in welchem Maße die sich daraus ergebenden Entscheidungen *kontingent* oder *zufällig* sind. Die zentrale Aussage von R. Hotz führt – gerade weil sie durch zahlreiche Texte bestätigt wird – zwar nicht zu einem blasierten Skeptizismus, aber doch zum Bewußtsein der *Relativität* von Positionen, die sich aus dem Wechselspiel der Geschichte ergeben haben.

R. Hotz macht eine Reihe von *Abhängigkeiten* sehr klar und deutlich: Im Laufe der Geschichte haben Mächte und Machtkämpfe, aber auch geographische Gegebenheiten, politische und andere Faktoren ihren Einfluß ausgeübt und haben letztlich zu unterschiedlichen Anschauungen in der Sakramententheorie und -praxis geführt. Diese Geschichte schließt also ein beträchtliches Quantum *menschlicher* Entscheidung und Initiative ein. Unter Berücksichtigung der oben genannten Unsicherheiten erklärt sich im Grunde alles recht gut durch das natürliche Zusammentreffen einer Reihe von Umständen. Dogmatische Aussagen, wie sie das Handbuch von «Denzinger» enthält, sind relativ, d. h. auf kulturelle Situationen, auf historisch lokalisierbare Probleme und auf die anfangs skizzierten Geisteshaltungen bezogen. Unter diesen Umständen fällt es *schwer*, eher für die eine als für die andere Option *Partei zu ergreifen*, denn beide lassen sich gleichermaßen rechtfertigen.

Diese Feststellung gilt für die Sakramententheorie, aber genauso für andere Optionen, die übrigens damit und untereinander eng zusammenhängen: so z. B. die kirchlichen Strukturen (speziell der päpstliche Primat), der einfache bzw. doppelte Hervorgang des Heiligen Geistes (nur vom Vater im Osten, von Vater und Sohn im Westen), die Unterschiedenheit bzw. Nicht-Unterschiedenheit von Sakramenten und Sakramentalien; die Frage des genauen Zeitpunkts der eucharistischen Konsekration, die Rolle des Priesters, insofern er «in persona Christi» handelt (so die westliche Theologie) oder nicht, die Epiklese, das Problem von «opus operantis» und «opus operatum» usw. Ohne das Gewicht dieser Diskussion leugnen zu wollen, ist die Frage doch angebracht, ob sie nicht gelegentlich auf Mißverständnissen, auf Wortfechtereien oder gar auf geistigen Fehlhaltungen wie Starrsinn oder Einseitigkeit beruhen. Von da her wird der intellektualistische und abstrakte Charakter der verschiedenen Positionen evident, und sie haben noch viel weniger Anspruch auf absolute Geltung, als die dramatischen Probleme der heutigen Welt eine bevorzugte Aufmerksamkeit fordern.

Inzwischen ist ein neues Faktum aufgetaucht: die Reflexion der letzten Jahre über die *Sprache*. Sie hat vor allem das Bewußtsein geschärft für die Kluft zwischen dem Geheimnis der Wirklichkeit und seiner sprachlichen Formulierung oder für die Transzendenz der Welt gegenüber den Strukturen unseres Denkens. Im metaphysischen und religiösen Bereich gilt es fortan, darauf zu achten, daß jede Sprache von «Fallstricken» wimmelt, daß jede «Form» inadäquat und unvollkommen ist. Ohne sich die allzu radikalen Thesen von Jacques Derrida³ zu eigen zu machen, wäre man doch zu einer gewissen «Dekonstruktion» der Sprache veranlaßt oder jedenfalls zu erhöhter Vorsicht im Gebrauch sprachlicher Begriffe.

Die Frage mag sich nochmals speziell für Theorie und Praxis der Sakramente erheben, denn vor allem im Westen läßt sich eine Art *Inflation* des Wortes «Sakrament» beobachten, die wohl von einer Fixierung auf diese Thematik herrührt, als man beispielsweise die genaue Zahl der Sakramente festlegen wollte. Hier erteilt uns der Osten eine heilsame Lektion, indem er im allgemeinen eine zu präzise Unterscheidung zwischen Sakramenten und Sakramentalien ablehnt. Dazu nur zwei Bemerkungen: Zum einen muß unbedingt das Leben als Ganzes geheiligt und geweiht werden, also gerade auch die Zeiten, die zwischen den notgedrungen punktuellen Sakramenten liegen. Zum andern ist zu sagen, daß zwar alles von der Eucharistie und den zu ihr hinführenden Sakramenten (Priesterweihe, Taufe, Firmung) abhängt, daß aber der Heilige Geist noch über manch anderes Mittel zur Heiligung der Menschen (die Nichtchristen inbegriffen) verfügt!

Möglichkeiten, Bedingungen und Grenzen des Pluralismus

Die Relativierung, die das Ergebnis jeder historischen Bemühung wie auch der Reflexion über die Sprache (und die Strukturen des Denkens) ist, fordert zu einer weiteren Überlegung heraus. Diese ist nunmehr stärker praxisorientiert, denn sie hat mit der realen Verwirklichung der *Ökumene* zu tun: es geht um den *Pluralismus*, aber natürlich auch um seine Bedingungen und Grenzen.

Das Problem lautet: Das Kennzeichen der katholischen Kirche besteht darin, daß sie behauptet, einzig und allein im Vollbesitz der von Christus geoffenbarten Wahrheit zu sein. Bis wohin kann diese Kirche in der Anerkennung eines Pluralismus gehen, ohne sich selbst zu verleugnen oder aufzulösen, aber indem sie doch einer gewissen historischen Zufälligkeit (Kontingenz) der konkreten Formen ihres Denkens und Kultes, ihrer Sakramente und Strukturen – im Verhältnis zur Transzendenz ihres «Gründungsereignisses» – bewußt wird? Zu welchen Opfern ist diese Kirche bereit?

Oder anders: Wir beobachten den unbeugsamen Widerstand der getrennten Kirchen gegenüber einer Wiedervereinigung, die einer Absage an ihre jeweiligen Traditionen gleichkäme. In welchem Maße und unter welchen Bedingungen ist noch eine Hoffnung möglich auf eine echte Ökumene, eine Gemeinschaft im Heiligen Geist, die auf die gegenseitige Achtung vor dem jeweiligen kulturellen Eigengut gegründet ist?

Mit der gebotenen Vorsicht möchte ich folgende Anregungen machen:

► Es gibt einen *schlechten Pluralismus*, der letztlich in Zersetzung und Anarchie endet. Es gibt aber auch eine abstrakte, rein logische Pseudo-Einheit, die in totalitäre Starrheit und in eine Unterdrückung der Freiheiten abgeleitet. Die echte Einheit ist *vielfältig*, sie ist beseelt von einer dynamischen Dialektik interner Beziehungen, sie gründet auf Demut und Nächstenliebe: sie lehnt es ab, zur Uniformität zu entarten, und weiß die vorhandenen Unterschiede zu respektieren.

► Die ganze *Geschichte des Christentums* illustriert dieses Prinzip. Weil sein Geheimnis göttlich und daher unerschöpflich ist, hat sich das Christentum von Anfang an – wie das Neue Testament bezeugt – in verschiedene, komplementäre Theologien aufgegliedert. Dasselbe Phänomen hat sich im Laufe der Kirchengeschichte wiederholt: in der Exegese, der Theologie, der

³ «De la grammatologie», Paris 1967; deutsch: Grammatologie, Frankfurt 1974.

Spiritualität, in den Pastoral- und Apostolatmethoden und speziell in den Grundoptionen des Ostens und des Westens.

► Die Überwindung der Unterschiede in der Sakramentenlehre ist nur ein Aspekt eines *allgemeineren Problems*, das sich der katholischen Kirche stellt. Es geht dabei um eine interne Entwicklung, nicht im Sinne von Zersplitterung und Auflösung, sondern im Sinne einer neuen Formel, der gemäß der römische Bischofssitz – seiner alten Tradition des «Vorsitzes in der Liebe» treu – vor allem der lebendige Vermittler einer *gegenseitigen Verbindung* von Kirchen wäre, deren kulturelle Eigenart und deren Entscheidungsspielraum anerkannt wären.

Über die bestehenden Vorurteile und Animositäten hinaus, so scheint mir, könnten die gegenwärtig noch «getrennten» Kirchen die Notwendigkeit eines *Mittelpunktes der Einheit* akzeptieren, der symbolisch durch einen einzelnen verkörpert wäre: den historischen Erben des Petrus, dem die Aufgabe, «seine Brüder zu stärken» (Lk 22, 32), und die Hirtenverantwortung für die Herde (Joh 21, 15–17) anvertraut wurden.

Die Autorität dieses Mannes bestünde – in kollegialer Einheit mit dem Bischofskollegium – in einem Amt des Dienstes; ihm wäre aufgetragen, durch seine Interventionen in Wort und Tat flagrante Irrtümer abzuwehren, als Zeuge für die authentische Tradition die Wahrheit zu verkünden, der Tendenz zur Zersplitterung entgegenzuwirken und schließlich die Einmütigkeit der Geister und der Herzen zu fördern.

► Diese Ökumene erscheint als eine *Aufgabe*, die der Freiheit gestellt ist. Dem Christentum kann an einer Haltung verkrampfter Starrheit nichts gelegen sein, aber ebensowenig an einer Auflösung seiner intellektuellen und rechtlichen Strukturen oder an einer Verständigung auf der Basis des kleinsten gemeinsamen Nenners. Aber diese Ökumene impliziert auch *Spannungen*, ohne jedoch bis zum Konflikt zu gehen.

► Wie R. Hotz unter Hinweis auf die jüngsten Entwicklungen in der katholischen Kirche im Bereich der Sakramente zeigt, sind wir – wenn auch im Schnecken tempo – auf dem Weg zu diesem *Pluralismus*. Es bleibt zu hoffen, daß auch die Kirchen des Ostens eine entsprechende Aufgeschlossenheit an den Tag legen werden. Die Frage der Sakramente würde so eine Lösung auf breiterer Ebene initiieren und wäre Beginn und Vorwegnahme einer echten gegenseitigen Anerkennung. Im übrigen verläuft die ganze kulturelle Mutation der Gegenwart deutlich im Sinne des Respekts vor verschiedenen Ausprägungen des Lebens und Denkens, im Sinne der Anerkennung eigenständiger Partikularkulturen.

Schließlich sieht es so aus, als würde die römische Kirche – jedenfalls aus soziologischer Sicht – immer mehr zu einer gesellschaftlichen Gruppe unter anderen, die zusammen mit anderen dem Geheimnis des Evangeliums in seiner Transzendenz zu dienen hat. Diese Armut, dieser Machtverlust sind Züge, die zu der paradoxen Neuheit des Evangeliums gehören, die also Zeichen der Wahrheit sind.

Versöhnung: Ende und Vollendung der Geschichte

In einem wichtigen Punkt treffen sich die Ausführungen von R. Hotz zur Sakramententheologie des Ostens mit Überlegungen der Sprachphilosophie, insbesondere auf der Linie von *Paul Ricoeur*. Ich meine die *Symbolik*, Rolle und Tragweite des Symbols. R. Hotz zeigt sehr gut, daß diese Symbolik auf das platonische Denken mit seiner Auffassung von Urbild und Abbild zurückgeht – wobei das Abbild nicht in einer bloß äußerlichen Beziehung zu seinem Urbild steht, sondern dessen geheimnisvolle Offenbarung ist. Das Wort von Johannes Damascenus hat sich mir eingepreßt: «Alles ist Bild, und das Bild ist alles.»

Damit sind wir mitten in der *Metaphysik*, d. h. im Zentrum der universalen Wirklichkeit und der Geschichte des Universums oder des Seins. Denn nun können wir das, was wir zu Beginn über die *Entzweiung des Einen* sagten, wieder aufgreifen und vertiefen. Ich frage mich, ob dieser Neuplatonismus – auch in seiner theologischen und sakramentalen Wirkungsgeschichte – nicht auf einer *tragischen* Weltauffassung gründet, ob er also

nicht – mindestens implizit – das Bewußtsein der aktiven Präsenz eines Phänomens des Zerfalls und des Bösen in der Welt hat. Hatte nicht Heraklit, einer der Väter griechischen Denkens, das Bestehen eines universalen Konfliktes angenommen? Die moderne Naturwissenschaft findet auf experimenteller Basis zu einer solchen Anschauung zurück, wenn sie von «Entropie» spricht. Was schließlich die Russen angeht, so beweist mindestens ein Teil ihrer Literatur ihre Sensibilität für die Tragik des Daseins: es genügt, an Dostojewskij und seine «Dämonen» zu erinnern ...

Liturgie und kosmische Symbolik

Nun ist aber das Symbol – nach der ursprünglichen Bedeutung des Wortes – *sym-bolon*, d. h. von seinem Wesen her Verknüpfung und Vereinigung oder jedenfalls Zeichen der Vereinigung. Ließe sich also nicht eine umfassende Sicht der Dinge denken, der gemäß – unter dem Einfluß des welt- und geschichtsimmanenten *Geistes* – sich in jedem Bereich und seit jeher eine Gegenbewegung der *Einigung* und Sammlung vollzieht – sozusagen wie eine Seilschaft in den Bergen, die noch durch eine Lawine hindurch an den Felsen emporklettert? Teilhard de Chardins gesamtes Werk ist von diesem Thema beherrscht.

Diese Einigung läßt sich überall wahrnehmen: in den großartigen Strukturen des physikalischen und vor allem biologischen Universums, in der Evolution der Formen des Lebendigen, in der Geschichte der Kulturen und Zivilisationen, in der Liebe unter Menschen, im Aufbau der Gemeinwesen usw., schließlich in der Sprache selbst, denn Sprache bewirkt Synthese.

In dieser Sicht erscheint die ganze biblische Offenbarung, das ganze Christentum als eine Geste, ja ein Epos der *Versöhnung*, von der Liebe beseelt, als eine gigantische Anstrengung, um ein zerrissenes Tuch wieder zusammenzunähen. Das Wort Gottes ist Sakrament und Symbol, es stellt die Einheit wieder her; Christus ist Sakrament, er ist der Einigende, der Friede der zerstreuten Menschen und Dinge (Joh 11, 50–52; Eph 2, 14); und ebenso ist die Kirche das wirksame Sakrament der Einigung der Welt (vgl. II. Vatikanum, Dekret «Lumen gentium», 1–4). Die ganze Liturgie, ja das Leben der Kirche überhaupt sind auf dieses Ziel ausgerichtet, das einst seine eschatologische Vollendung finden wird.

Deshalb kann man nun sagen, daß die Sakramententheologie der Kirchen des Ostens – deutlicher wohl als diejenige der westlichen Kirche – in ihren Riten die große, dramatische Anstrengung der Welt, *die die Symbolik selber ist, im Spiel darstellt und nachahmt*. Und das ganze Leben der Kirche trägt dazu bei, um aus der Menschheit eine lebendige Synthese zu schaffen.

Aus diesen Gedanken scheint sich mir eine Konsequenz für die *Eucharistie* zu ergeben; sie würde es möglich machen – gegenüber einer unhaltbaren positivistischen Deutung – den Realismus der Gegenwart Christi und die Symbolik, die die Eucharistie bedeutet, miteinander in Verbindung zu bringen. Die Eucharistie ist das vollkommene Symbol, die Vollendung des Symbols, das Gedächtniszeichen und die Gegenwärtigsetzung der großen österlichen Tat Christi, der durch seinen Tod und seine Auferstehung die Einigung der Menschen und ihre Versöhnung mit Gott realisiert hat; schließlich ist sie die dringende Aufforderung an alle, nach ihrem Modell endlich die Einheit der Menschen in der Welt zu verwirklichen, indem das Feuer auf der Erde angezündet wird (Lk 12, 49): durch alle Möglichkeiten der Liebe und der Begegnung, die ihrerseits von der Schaffung gerechter Strukturen gefördert werden.

Solche Schlußfolgerungen lassen sich der religiösen Metaphysik des Ostens entnehmen. Die Zukunft gehört also nicht nur einem Rückgriff auf die symbolische Geisteshaltung («mentalité symbolique»), wie sie sich z. B. in den Glasmalereien des Mittelalters und in den Ikonen des Ostens ausgedrückt hat. Das wäre schon sehr viel. Aber die Zukunft gehört einer umfassenderen und tiefergehenden Bemühung: ich meine die Neuentdeckung der Notwendigkeit, in allen Bereichen mit der Hilfe des Geistes ein Werk der *Einigung* zu vollziehen. Der sakramentale Christus ist deren Modell, und die sakramentalen Vermittlungen der Kirche tragen dazu bei, sie weiterzutragen.

Diese Einigung setzt den Sieg über alle Formen des Egoismus und des Rückzugs auf sich selbst voraus. Es besteht die Hoffnung, daß die geistige Verbindung von Orient und Okzident ein bedeutender Moment bei dieser Einheitsfindung sein wird, ein wichtiger Schritt auf dem Weg zum Punkt Omega der Parusie: die Sammlung aller Menschen und aller Dinge in der Liebe.

Emile Rideau, Paris

Heinrich Brauns (1868–1939) – Priester und Sozialpolitiker

Wenn trotz der schwierigen Lage der heutigen Weltwirtschaft mit ihren hohen Arbeitslosenquoten (in der EG sind ungefähr sechs Millionen Menschen arbeitslos) auch die unteren Schichten der bundesrepublikanischen Gesellschaft nicht in die Verelendung getrieben werden – wobei die bestehende Arbeitslosigkeit und die mit ihr verbundenen Einzelschicksale keineswegs verniedlicht werden sollen –, so hat dies seine Ursache im sozialen Netz unserer Gesellschaft, das zu Recht als vorbildlich gelten kann. Die Anfänge dieser sozialen Sicherung liegen in der Weimarer Republik, jener Zeit eines ersten demokratischen Versuchs auf deutschem Boden.

Ohne die Sozialpolitik der damaligen Zeit mit einer einzigen Person identifizieren zu wollen und so einem Personenkult zu verfallen, wird man bei einem historischen Rückblick einen Mann nicht vergessen dürfen, der sowohl für den Ausbau der Sozialgesetzgebung als auch für den deutschen sozialen und politischen Katholizismus richtungsweisend gewesen ist: Heinrich Brauns. Als der Priester, Volksbildner und Sozialpolitiker nach achtjähriger Ministerzeit aufgrund politischer Querelen in seiner eigenen Partei, dem Zentrum, im Jahre 1928 sein Ministeramt zurückgab, hatte er in der instabilen Weimarer Republik 12 Kabinette überlebt. Sein Nachfolger im Amt des Reichsarbeitsministers, der Sozialdemokrat Rudolf Wissel, urteilte damals über die Arbeit des «eisernen Heinrich», wie Brauns liebevoll genannt wurde: «Acht Jahre hatte Dr. Brauns die Führung der deutschen amtlichen Sozialpolitik in seinen starken

Händen gehalten. Acht Lebensjahre, und wenn wir nach Leistungsjahren rechneten, so würde es wohl ein Vielfaches davon sein. Als er vor einigen Monaten von uns Abschied nahm, da hatten wir das Gefühl, daß er nicht nur ein Amt, sondern ein Werk in unseren Händen zurückließ.»¹

Dieses Urteil wiegt um so schwerer, wenn man bedenkt, daß es von einem Sozialdemokraten, der im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts nicht nur der politische Gegner, sondern eher noch der ideologische Feind war, über einen Zentrumspolitiker und katholischen Priester gesprochen wurde.

Als Heinrich Brauns seine erste Vikarsstelle in Krefeld, dem Zentrum der niederrheinischen Textilindustrie, antrat (1890), hatte er seine ersten Erfahrungen auf sozialem Gebiet bereits hinter sich. Nicht nur die Teilnahme an Veranstaltungen in katholischen Arbeitervereinen hatten den jungen Kaplan geprägt, sondern auch der im Jahre 1889 im rheinisch-westfälischen Industriegebiet ausgebrochene Bergarbeiterstreik. In Krefeld lernte er nun die soziale Frage aus eigener Anschauung kennen. Die Textilindustrie befand sich in einer schweren Krise; Massenentlassungen waren die Folge. Brauns erarbeitete Vorschläge zur Behebung der Arbeitslosigkeit und motivierte die Textilarbeiter zur Gründung einer Gewerkschaft, die allerdings aufgrund der zu verschiedenen ideologischen Ausrichtung ihrer Mitglieder bald wieder auseinanderbrach. Das soziale Denken

¹ Reichsarbeitsblatt 1928, Nr. 33, II 518

des jungen Kaplans ist zu dieser Zeit noch stark von der mittelalterlichen Ständegesellschaft geprägt. Moralisierend appellierte er an die Unternehmer, den Arbeitern den ihnen zukommenden Lohn zu geben, und ermahnte zugleich die Arbeiter, nicht über «ihre Verhältnisse» zu leben, was auch immer das heißen mag.

Der «rote Kaplan» der Bergarbeiter

Ein deutlicher Wandel zeichnete sich ab 1895 ab. Ins Ruhrgebiet, an die St.-Dionysius-Pfarrkirche in Essen-Borbeck versetzt, wurde er mit der jungen christlichen Bergarbeitergewerkschaft konfrontiert. Seine Mitgliedschaft als Ehrenvorsitzender dieses Verbandes bringt ihn in noch engere Verbindung zur Arbeiterbewegung. Wenn Brauns auch weiterhin für einen Ausgleich zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern eintritt, so wird er im Ton doch erheblich schärfer. Der «rote Kaplan», wie er wegen seines Eintretens für die Rechte der Arbeiter genannt wird, greift unerbittlich die Unternehmer an, die die Arbeiter wegen ihrer Zugehörigkeit zur Gewerkschaft maßregeln. Dies trägt ihm den Vorwurf der «sozialistischen Hetze» ein. Von Seiten der staatlichen Behörde wird beim Generalvikariat in Köln der Versuch unternommen, ihn in eine andere Stadt versetzen zu lassen, ein beliebtes Mittel, um lästige Zeitgenossen los zu werden. Wie schon in Krefeld, so überwiegt auch in Essen bei Brauns das praktische Moment in der Sozialpolitik. Dazu gehört nicht nur die Gründung einer Kranken- und Streikkasse, sondern auch der Versuch, durch eine Diskutierschule die Arbeiter mit der sozialen Frage zu beschäftigen und sie für öffentliche Auftritte vorzubereiten. So galt Brauns in Borbeck als ein Freund der Arbeiter, nicht aber als jemand, der die junge christliche Gewerkschaftsbewegung bevormunden wollte, während nämlich sowohl katholische wie auch evangelische Geistliche der Versuchung nicht widerstehen konnten, in diese Organisation hineinzuregieren.

Gegen Streikverbot und klerikale Bevormundung

Um der christlichen Gewerkschaft eine möglichst große Schlagkraft zu verleihen, war sie interkonfessionell gegründet worden. Dabei übersetzte man das Attribut «christlich» mit «nicht-sozialdemokratisch». Als Ideal schwebte auch den christlichen Gewerkschaften eine Einheitsgewerkschaft vor, die jedoch wegen der konträren Ideologie von Christentum und Sozialdemokratie unmöglich erschien. Dem Konzept einer überkonfessionellen Gewerkschaftsorganisation stand, unterstützt durch einflussreiche Teile des deutschen Episkopats (vor allem Fürstbischof Kopp von Breslau und Bischof Korum von Trier), die Idee von Fachabteilungen gegenüber. In diesen sollten die katholischen Arbeiter und nur diese nach berufsständischen Gesichtspunkten zusammengefaßt den katholischen Arbeitervereinen angegliedert werden. An der Spitze solcher Vereinigungen, die von dem katholischen Arbeiterverein Berlin propagiert wurden, sollte ein katholischer Geistlicher stehen. Für diese Richtung bestand weder eine Eigenständigkeit der Wirtschaft, noch war es, wie die Berliner meinten, den Gewerkschaften erlaubt, zu streiken. Denn Streik ist Verweigerung der Eigentumsnutzung und fällt damit unter den Tatbestand des Diebstahls. Man glaubte aus der Offenbarung und einem wie auch immer verstandenen Naturrecht ganz bestimmte sittliche Weisungen für das Wirtschaftsleben abgeben zu können. Deswegen mußte an der Spitze solcher Arbeitervereinigungen auch ein Geistlicher stehen, weil er die Richtigkeit der gewerkschaftlichen Maßnahmen allein garantieren konnte. Grundlage dieser Gewerkschaftskonzeption war ein Integralismus, der alle Bereiche des öffentlichen wie privaten Lebens aus sich herausgestalten wollte, ohne die veränderten Tatbestände der Gesellschaft zu berücksichtigen. Dabei übersah er, daß ganz bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse, die wir heute als Klassenverhältnisse charakterisieren können, von ihm sanktioniert und religiös

abgesichert wurden – ein Schulbeispiel für die von Marx analysierte ideologische Funktion der Religion in der kapitalistischen Gesellschaft.

Brauns, der inzwischen zum Direktor des katholischen Volksvereins in Mönchengladbach avanciert war, ging in zahlreichen Schriften und öffentlichen Auftritten gegen diese Spielart eines politischen und religiösen Katholizismus vor.² Er wurde der ideologische Verteidiger der christlichen Gewerkschaftsbewegung, der nicht nur das Streikrecht als Mittel des wirtschaftlichen Kampfes verteidigen mußte, sondern der auch die junge christliche Arbeiterbewegung vor klerikaler Bevormundung zu retten hatte. Besonders schwer wog in diesem Streit der Vorwurf des religiösen Indifferentismus an die Adresse der Gewerkschaften und der Mönchengladbacher Richtung, wie der Volksverein und die mit ihm befreundeten Organisationen genannt wurden. Die gegnerische Seite scheute sich nicht einmal, die christlichen Gewerkschaften als Vorläufer der Sozialdemokratie hinzustellen, was in katholischen Kreisen der damaligen Zeit einer Exkommunikation gleichkam. Für seinen Einsatz mußte Heinrich Brauns zahlreiche Verleumdungen und persönliche Angriffe in Kauf nehmen, die letztlich den Gegner nur bloßstellten und somit auch den Gewerkschaftsstreit beenden halfen. Brauns selbst hatte wesentlichen Anteil daran, daß der Gewerkschaftsstreit im Jahre 1912 durch den damaligen Papst Pius X., wenn auch widerwillig, so doch glücklich beendet werden konnte. Die christlichen Gewerkschaften waren nach der Enzyklika «Singulari quadam» zwar nicht die vom Papst favorisierte Organisationsform der christlichen Arbeiterschaft, aber sie wurden geduldet, was unter den damaligen Verhältnissen sicherlich als ein Sieg gewertet werden kann, auf der anderen Seite aber auch als das immer noch bestehende schlechte Verhältnis von Kirche und Gewerkschaften in seiner historischen Dimension. Am Ende seines Lebens schrieb Heinrich Brauns über diesen Gewerkschaftsstreit, der zu den dunkelsten Kapiteln der modernen Kirchengeschichte gehört: «Warum die Vorsehung diesen an sich betrübenlichen Kampf mit all seinen üblen Folgen wohl zugelassen haben mag? – Ihre guten Gründe hat sie sicher dabei gehabt. Die Auseinandersetzungen dienten zur grundsätzlichen Klärung für alle Beteiligten. Und aus der Geschichte der Vergangenheit kann die Zukunft ihre Lehren ziehen.»³

Sozialpolitik, nicht Wohltätigkeit

Der Aufbau einer eigenständigen Gewerkschaftsbewegung, die zudem nicht mit dem Prädikat «staatsfeindlich» versehen werden konnte, wie man dies bei den freien Gewerkschaften immer wieder versucht hatte, mußte dem Unternehmertum natürlich ein Dorn im Auge sein. Die von ihm immer wieder betonte Ideologie einer Interessensharmonie von Kapital und Arbeit trug ihre ganz praktischen Früchte in der Gründung von «Gelben Werkvereinen». Diese Werksgemeinschaften, die nach dem Vorbild der Familie konzipiert waren, sollten die starke Phalanx der Gewerkschaften durchbrechen. Brauns erteilte diesen Versuchen eine deutliche Absage. Für ihn stellte die Werksgemeinschaft einen Rückfall in den Manchesterliberalismus dar. Die mit ihr verbundene Aufgabe gewerkschaftlicher Eigenständigkeit mache eine Sozialpolitik von der Gnade des Unternehmers abhängig, die zudem noch mit dem Verzicht auf das Streikrecht verbunden wäre. Das aber wäre nicht mehr Sozialpolitik, sondern Caritas.

² Christliche Gewerkschaften oder Fachabteilungen in katholischen Arbeitervereinen? Köln 1904; Die christlichen Gewerkschaften. Mönchengladbach 1908; Die Wahrheit über den Gewerkschaftsstreit der deutschen Katholiken. Kritik der gleichnamigen Broschüre Raymund Bayards. Mönchengladbach 1912; Ein vollständiges Verzeichnis seiner Schriften findet sich in: Katholische Sozialpolitik im 20. Jahrhundert. Ausgewählte Aufsätze und Reden von Heinrich Brauns, bearbeitet von Hubert Mockenhaupt, Mainz 1976.

³ Castel Sant'Elia und der Abschluß des Gewerkschaftsstreites in Deutschland, in: Katholische Sozialpolitik im 20. Jahrhundert a. a. O., S. 198.

Auf der anderen Seite war Brauns aber auch kein grundsätzlicher Gegner der Interessensolidarität. Ihm schwebte eine «Gewerbe- und Volkswirtschaftssolidarität» vor, die die gemeinsamen Probleme eines Gewerbes und der gesamten Volkswirtschaft erkennt und zu lösen versucht.⁴ Diese Solidarität könne sich in der Wirtschafts-, Handels- und Zollpolitik ausdrücken und somit die nationale Volkswirtschaft als das größere Gesamtgefüge über den Einzelinteressen von Arbeiterschaft und Unternehmertum herausstellen.

An der von Brauns und der «Mönchengladbacher Schule» konzipierten Gewerkschaftstheorie wird zweierlei deutlich: *Erstens* wurde der Kapitalismus als Strukturprinzip der Gesellschaft grundsätzlich akzeptiert. Auf seiner Grundlage sollte eine Sozialpolitik aufgebaut werden, die zwar die Verbesserung der bestehenden Gesellschaft im Auge hatte, nicht jedoch deren Überwindung. *Zweitens* sollten die Gewerkschaften als ein wichtiger Faktor des Wirtschaftslebens von jeglicher Bevormundung befreit werden, sei sie nun politischer, klerikaler oder unternehmerischer Art.

Reichsarbeitsminister Brauns

Die schon zur Zeit Kettelers geforderte staatliche Sozialpolitik tat sich selbst nach dem Ersten Weltkrieg schwer. In erster Linie mußte es nach dem verlorenen Krieg und der gewonnenen Republik darum gehen, der Sozialpolitik ein eigenes Gesicht zu verleihen. Ihre Abhängigkeit von der Wirtschaftspolitik und der immer wieder von Unternehmerseite unternommene Versuch, Einfluß auf das Reichsarbeitsministerium zu nehmen⁵, machten die Bemühungen des Reichsarbeitsministers Brauns schwierig. Dennoch gelang es ihm, eine eigenständige Sozialpolitik aufzubauen und selbst in den schweren Zeiten der Weimarer Republik die Eckpfeiler der sozialpolitischen Gesetzgebung unangestastet zu lassen. Dazu gehörten neben dem Arbeitsrecht die Arbeitsmarktpolitik, der Arbeiterschutz und der Ausbau der Sozialversicherung.

⁴ Den gesamten Fragenkomplex behandelt Brauns in einer Rede am 4. November 1912 anlässlich einer christlichen Arbeiterversammlung. Unter dem Titel «Gelbe Werksgemeinschaften oder Gewerbesolidarität?» wurde sie in der Präsidial-Korrespondenz 26 (1913), S. 76–86, publiziert; vgl. auch Katholische Sozialpolitik a. a. O., S. 46–58.

⁵ Vgl. dazu H. Mommsen, Die Bergarbeiterbewegung an der Ruhr 1918–1933, in: J. Reulecke (Hrsg.), Arbeiterbewegung an Rhein und Ruhr. Wuppertal 1974, S. 311.



ORIENTIERUNG

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebner, Mario v. Galli, Robert Hotz, Clemens Locher, Josef Renggli, Josef Rudin
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (Feldkirch), Raymund Schwager (Innsbruck), Pietro Selvatico (Fribourg)

Anschrift von Redaktion und Administration:
Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎(01) 201 07 60
Bestellungen, Abonnemente: Administration
Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»
Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842

Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge Konto
Nr. 0842-556967-61

Deutschland: Postscheckkonto Stuttgart 6290-700
Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127
Italien: Postscheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnementspreise 1979:

Schweiz: Fr. 30.- / Halbjahr Fr. 16.50 / Studenten Fr. 22.-

Deutschland: DM 33.- / Halbjahr DM 17.- / Studenten DM 24.-

Österreich: öS 250.- / Halbjahr öS 150.- / Studenten öS 170.-

Übrige Länder: sFr. 30.- plus Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr./DM 40.-. (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzel exemplar: Fr. 1.70 / DM 1,90 / öS 15,-

Brauns ist häufig – und wohl auch zu Recht – der Vorwurf der Theoriefeindlichkeit gemacht worden. Zu stark war er immer der aktuellen Politik verpflichtet gewesen, als daß er Zeit gefunden hätte, ein sozialpolitisches System aufzubauen. So läßt sich bei ihm das Konzept der Sozialpolitik auf die Frage reduzieren, wie dem arbeitenden Menschen im sozialen und wirtschaftlichen Bereich Anerkennung verschafft werden kann. Darin folgte er den Altmeistern einer christlichen Sozialpolitik, Ketteler und Franz Hitze. Wie dies in concreto aussah, soll an zwei Punkten verdeutlicht werden.

Eines der ganz heißen Eisen der deutschen Nationalversammlung, in die Brauns nach dem Zusammenbruch des Kaiserreiches an die Stelle von August Pieper gewählt wurde, war die *Sozialisierung*. Der Zentrumsolitiker stand diesem Gedanken keineswegs negativ gegenüber. Er verband damit ein Stück Demokratisierung, die eben nicht nur auf den staatspolitischen Bereich beschränkt bleiben dürfe, sondern die er auch auf wirtschaftlichem Gebiet verwirklicht sehen wollte. Bei der Sozialisierung gehe es eben nicht nur um Verstaatlichung, sondern auch um die «Steigerung des öffentlichen Einflusses auf die Privatunternehmungen, und zwar im Sinne gerechter Verwaltung und Verteilung».⁶ Dadurch wollte Brauns die Abhängigkeit des Arbeiters vom Kapital abbauen, die vor allem in der Schwerindustrie, die sich selbst gegen Tarifverträge sperrte, noch deutlich zu spüren war. Letztlich – davon war er überzeugt – stand hinter dem Willen nach Sozialisierung der Wunsch der Arbeiter, «auch im Produktionsprozeß als Mensch respektiert zu werden».⁷ Zugleich sollte der Arbeiter in die Verantwortung beim Aufbau der neuen Wirtschaft gerufen werden. Brauns war kein Anhänger der Sozialisierung um jeden Preis, wie dies von einflussreichen Zeitgenossen gefordert wurde, die für eine Gemeinwirtschaft im Sinne einer berufsständischen Ordnung eintraten.⁸ Deren Pläne lehnte er mit dem Hinweis auf die kranke Wirtschaft, mit der man keine Experimente machen dürfe, und einem organischen Wachstum, das zwar der Hilfe des Staates, jedoch nicht dessen Reglementierung bedürfe, ab.

Mitbestimmung

Nach dem Scheitern der Sozialisierungsbestrebungen und der Ablehnung eines politischen *Rätesystems*, das vom gesamten Katholizismus als «eine Gewaltherrschaft» und «Tyrannenherrschaft» bezeichnet wurde, blieb allein die *Mitbestimmung* auf wirtschaftlichem Gebiet von den vorher aufgestellten Forderungen übrig. Dafür setzte sich auch der Reichsarbeitsminister mit aller ihm zu Gebote stehenden Deutlichkeit ein. Für Brauns war das Betriebsrätegesetz vom 4. Februar 1920, das für alle Betriebe mit mehr als fünf Arbeitnehmern Betriebsvertretungen vorsah, ein Ausdruck dafür, «daß die Arbeit als gleichberechtigter Faktor neben das Kapital und neben das kapitalbesitzende Unternehmertum treten»⁹ kann. Damit wurde die formale Gleichberechtigung, die schon durch den freien Arbeitsvertrag zugesichert war, mit Leben gefüllt. Dem Arbeitnehmer wurde das Recht zugesprochen, auf das Wirtschaftsleben gestaltend einzuwirken. Ohne im einzelnen dieses Gesetz, das deutlich die Handschrift von Heinrich Brauns trägt, zu kommentieren¹⁰, darf es als der Durchbruch in der Geschichte der deutschen Sozialpolitik angesehen werden, als ein Markstein auf dem Weg zur Demokratisierung der Wirtschaft.

Heribert Zingel, Dorsten

⁶ Die deutsche Nationalversammlung im Jahre 1919 in ihrer Arbeit für den Aufbau des neuen deutschen Volksstaates, hrsg. von E. Heifron, 3. Bd., Berlin o. J., S. 1367.

⁷ H. Mockenhaupt, Weg und Wirken des geistlichen Sozialpolitikers Heinrich Brauns. München – Paderborn – Wien 1977.

⁸ Sozialisierung war nur für die Großindustrie vorgesehen, nicht aber für die Landwirtschaft und für kleinere Betriebe in Handwerk, Handel und Gewerbe.

¹⁰ Vgl. dazu vor allem F.J. Stegmann, Der soziale Katholizismus und die Mitbestimmung in Deutschland. München – Paderborn – Wien 1974, S. 134ff.

AZ