

K 3412 F

REGNUM

Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

Aus dem Inhalt:

Was kann man von einer Synode erwarten?

Rainer Moran
Realistischer Ökumenismus

Pater Joseph Kentenich †
**Christliche Existenz als
Gemeinschaft mit dem
Auferstandenen**

Herta Schlosser
**Über Kapitalismus und
Sozialismus hinaus**

Paul Zingg
Spricht Gott in der Geschichte?

8. Jahrgang

Heft 2

April 1973

Inhalt:

Was kann man von einer Synode erwarten?	49
Rainer Moran	
Realistischer Ökumenismus	51
Pater Joseph Kentenich †	
Christliche Existenz als Gemeinschaft mit dem Auferstandenen	58
Herta Schlosser	
Über Kapitalismus und Sozialismus hinaus	64
Paul Zingg	
Spricht Gott in der Geschichte?	75
Blick in die Zeit	85
Buchbesprechungen	89

REGNUM · Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

Herausgeber: Humberto Anwandter (Chile), Joseph J. Haas (USA), Dr. Rudolf Weigand (Deutschland)

Schriftleitung: Dr. Engelbert Monnerjahn
Anschrift der Schriftleitung: 5414 Vallendar-Schönstatt, Hörner Str. 91

Verlag: ORBIS Wort und Bild GmbH., 44 Münster, Postfach 6329, Telefon 6 04 35

Herstellung: Cramer, Greven

Bestellungen und geschäftliche Mitteilungen sind an den Verlag, Manuskripte und Anregungen an die Schriftleitung zu richten. Unverlangt zur Besprechung eingesandte Bücher werden u. U. nur kurz angezeigt.

Erscheint vierteljährlich. Preis des Abonnements DM 13,20, in der Schweiz Sfr. 18,—, zzgl. Porto. Preis des Einzelheftes DM 4,—.

Was kann man von einer Synode erwarten?

In allen Ländern des deutschen Sprachgebietes sind Synoden entweder schon im Gange oder werden bald in Gang kommen: in der Schweiz, in Österreich, in der Bundesrepublik und in der DDR. Der Beobachter der Szene in der Bundesrepublik wird nicht behaupten können, daß die Synode, die Anfang Januar in Würzburg ihre zweite Arbeitssitzung abhielt, von einer Woge der Begeisterung oder des Interesses getragen sei. Von nicht wenigen Synodalen vernimmt man denn auch immer häufiger die Klage, daß die Arbeit der Synode im Kirchenvolk nicht das wünschenswerte Echo finde. Bedeutet das vielleicht auch, daß man im Kirchenvolk in Sachen Synode keine großen oder besonderen Erwartungen hegt?

Was kann man überhaupt von einer Synode erwarten? Was können die Katholiken der Schweiz, Österreichs, der Bundesrepublik und der DDR von ihren geplanten oder im Gang befindlichen Pastoralynoden erwarten?

Als man vor einigen Jahren die Pastoralynode der Bischöfe der Bundesrepublik vorzubereiten begann, sprach man von einer „Eindeutschung“ des II. Vatikanischen Konzils. So sagt das Statut der Synode in seinem ersten Artikel: die Synode solle die Verwirklichung der Beschlüsse des Konzils unter den Katholiken der Bundesrepublik fördern und zugleich zur Gestaltung des christlichen Lebens gemäß dem Glauben der Kirche beitragen. Damit war der Synode eine Aufgabe von geradezu unübersehbaren Ausmaßen gesetzt. Um sie in den Griff zu bekommen, erstellte die Vorbereitungscommission zunächst einen Themenkatalog, der nicht weniger als 75 Punkte umfaßte. Von der Analyse der heutigen Glaubenssituation über die Verkündigung des Gotteswortes, die Katechese, die Sakramentenpastoral, die Beziehungen zu den anderen christlichen Kirchen, die kirchlichen Ämter, Strukturen und Organisationen bis hin zum Verhältnis der Kirche zu Gesellschaft, Staat und Schule sollte praktisch kein Bereich des kirchlichen Lebens aus dem Programm der Synode ausgeklammert bleiben.

Es dauerte nicht lange, bis man sah, daß ein derart umfangreicher Themenkatalog nicht zu bewältigen war. Auf der ersten Arbeitssitzung der Synode im Mai 1972 wurde darum eine Kürzung des Programms auf 34 Punkte vorgenommen. Aber auch das war noch zuviel. Die zweite Arbeitssitzung im Januar dieses Jahres beschloß deshalb eine weitere Kürzung. Der neue Katalog weist nunmehr 15 Vorlagen und acht Arbeitspapiere auf. Die Vorlagen will man auf den künftigen Sitzungen diskutieren und verabschieden, während die Arbeitspapiere nicht offiziell verabschiedet, wohl aber als „begleitende Papiere“ zu den Akten der Synode genommen werden sollen.

Wird die Synode mit dieser so eingegrenzten Thematik zu Rande kommen? Hat sie sich damit eine Plattform geschaffen, die brauchbare Resultate möglich macht?

Das wird man zum jetzigen Zeitpunkt noch nicht sagen können. Viel wird davon abhängen, ob die Synode ihre Möglichkeiten einigermaßen realistisch einschätzt und sich dementsprechend einstellt oder ob sie sich von mehr oder weniger utopischen Vorstellungen leiten läßt.

Ein Blick auf die Wirksamkeit und Wirkung von Synoden im Laufe der Kirchengeschichte könnte in dieser Hinsicht hilfreich sein. Ein solcher Blick dürfte lehren, daß Synoden für gewöhnlich dann fruchtbar waren, wenn sie nicht vom grünen Tisch aus alles Mögliche regeln und lösen zu können glaubten, sondern an bereits vorhandene Strömungen und Bewegungen, an Lebensaufbrüche in der Kirche anknüpften; wenn sie deren Impulse und Erfahrungen aufgriffen und in angemessener Form für die ganze Kirche nutzbar machten. Als ein Beispiel aus jüngster Zeit kann man auf die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils verweisen. Die Konstitution konnte verhältnismäßig rasch erarbeitet werden und hat wohl auch deshalb seit dem Konzil so stark in die Kirche hineingewirkt, weil das Konzil an die Jahrzehnte vorher aufgebrochene liturgische Bewegung anknüpfen und sich ihre Erfahrungen zunutze machen konnte. Wo man dagegen nicht an vorhandenen Lebensbewegungen anknüpfen kann, wo man sich Beschlüsse zutraut, für die es keine hinreichend erprobten praktische Erfahrungen gibt, da besteht immer die Gefahr, daß man Ergebnisse produziert, die Papier bleiben und sich bald als Makulatur erweisen. Auch dafür gibt es Belege aus dem II. Vatikanischen Konzil.

Betrachtet man die Dinge in dieser Perspektive, dann wird man vermutlich die Erkenntnis gewinnen, daß sich auf der Würzburger Synode — wie auf allen Synoden des deutschen Sprachraumes — im Grunde nicht allzuvielen Beschlüsse erreichen lassen, ja daß man sich ausdrücklich auf wenige Beschlüsse beschränken sollte. Zu Punkten des Themenkatalogs, die weder genügend durchdacht noch hinreichend erprobt sind, kann man Anregungen und Hinweise geben, man kann Desiderate formulieren — mehr nicht. Den Synoden selbst und dem Leben der Kirche wäre durch solche Bescheidung mehr gedient als durch Beschlüsse, die nicht aus dem Leben kommen und daher auch kein Leben stiften.

—hn.

Realistischer Ökumenismus

Von Rainer Moran

Auf dem Felde der ökumenischen Bestrebungen breitet sich in der letzten Zeit ein gewisser Pessimismus aus. Man vernimmt Äußerungen, die von Enttäuschung, Skepsis und Resignation zeugen. Gelegentlich wird sogar Gereiztheit spürbar; Abgrenzungen werden vorgenommen, angeblich unüberbrückbare Unterschiede aufgewiesen und betont herausgestellt. Kommt der ökumenische Frühling der verflossenen Jahrzehnte mit seinem günstigen Klima, seinen Erwartungen und hoffnungweckenden Bemühungen an ein Ende, ohne in einen Sommer mit entsprechend reifen Früchten, mit einer vollen ökumenischen Ernte überzugehen? Folgt dem ökumenischen Frühling — nach dem Gesetz des Pendelschlags — ein ökumenischer Winter? Kein lebendiger, verantwortungsbewußter Christ, zu welcher christlichen Gemeinschaft er auch gehören mag, könnte sich mit einer solchen Entwicklung abfinden, und jeder sollte gemäß seinen Möglichkeiten alles tun, um sie zu verhindern.

1.

Es ist begreiflich, daß in einer solchen Situation Vorstöße unternommen werden, Vorstöße nach Art eines Parforceritts, die, koste es, was es wolle, die ökumenische Ziellinie noch erreichen und überschreiten wollen, um die ökumenische Ernte, die man für reif hält, dennoch einzubringen, das heißt: Die Einheit der Kirche wenigstens anfanghaft herzustellen oder doch wenigstens in einem Maße, daß man nicht mehr hinter das Erreichte zurückweichen, sondern nur noch nach vorne marschieren kann.

Einer dieser Vorstöße, der nicht nur Aufsehen erregte, sondern Furore machte, ist mit dem Namen des bekannten deutschen Jesuitenpaters Karl Rahner verknüpft. Pater Rahner, ein Veteran der ökumenischen Bemühungen, unternahm ihn in seiner im letzten Herbst veröffentlichten Schrift „Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance“ (Herderbücherei Nr. 446). Darin schlägt er nichts weniger vor, als die bisherige Methode der ökumenischen Arbeit kurzentschlossen umzukehren und die Einheit im Glauben nicht auf dem Wege der gemeinsamen Bemühung um die Wahrheit, sondern auf dem Wege der institutionellen Vereinheitlichung zu suchen. Hören wir ihn selbst!

„Bisher hat man . . . die Unionsfrage an ihrer theologischen und bekenntnismäßigen Seite anzupacken versucht und die institutionelle

Einigung als bloße Konsequenz aus dieser Bereinigung kontrovers-theologischer Fragen angesehen. Kann man nicht vielleicht auch umgekehrt vorgehen? Kann man nicht die volle glaubensmäßige und theologische Einheit als eine Folge einer institutionellen Einigung betrachten, zumal eine solche ja nicht eine institutionelle Uniformität im Sinne des bisherigen CIC (Codex Iuris Canonici = Kirchl. Gesetzbuch. Der Verf.) von dogmatischen Gründen her bedeuten müßte“ (S. 112).

Man sieht: Pater Rahner bringt hier die heute viel gebrauchte Unterscheidung von Orthodoxie und Orthopraxie ins Spiel und gibt seiner Meinung Ausdruck, daß die Orthopraxie, das rechte Handeln und Verhalten, schon zur gegebenen Zeit die Orthodoxie, den rechten Glauben, erzeugen werde.

Einen weiteren Vorstoß dieser Art darf man in dem Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute in Deutschland zu dem Thema „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter“ sehen (veröffentlicht bei Christian Kaiser in München und Matthias Grünewald in Mainz). Von katholischer Seite waren an der Erarbeitung des Memorandums u. a. die Professoren Heinrich Fries / München, Hans Küng / Tübingen und Peter Lengersfeld / Münster beteiligt. Wie kühn die Autoren verfahren, geht aus einigen Thesen hervor, die sie formulieren, so z. B. aus der: es könne nicht als notwendige Bedingung für das gültige Erlangen eines Amtes in der Kirche angesehen werden, daß dieses Amt durch einen Bischof übertragen werden müsse, der in der ununterbrochenen rechtmäßigen Nachfolge der Apostel stehe; mit anderen Worten: die Position der sogenannten „apostolischen Sukzession“ wird nicht mehr aufrechterhalten. Oder: Es sei eine Frage der „Sprachregelung“, ob man die Priesterweihe ein Sakrament nenne. Ebenso könnten die kirchlichen Ämter haupt- oder nebenberuflich, auf Zeit oder lebenslang, von Männern oder Frauen, von Verheirateten und Unverheirateten ausgeübt werden. Das Ergebnis des Memorandums wird von seinen Autoren dahingehend zusammengefaßt, daß der gegenseitigen Anerkennung der Ämter zwischen den evangelischen Kirchen und der katholischen Kirche theologisch nichts Entscheidendes mehr im Wege stehe und damit ein hauptsächliches Hindernis für die Abendmahlsgemeinschaft überwunden sei.

2.

Was ist von solchen Vorstößen zu halten? Wie soll man sich zu ihnen stellen?

Von seinem eigenen Vorschlag meint Pater Rahner, daß er den meisten schlechthin utopisch und für die meisten katholischen Dogmatiker wohl als mit dem katholischen Dogma unvereinbar erscheinen werde (S. 111).

Mit dieser Vermutung dürfte er höchstwahrscheinlich Recht haben. Selbst wenn man einmal auf Rahners Vorschlag eingeht, so erhebt sich doch schon die Frage, wie, nach welchem Leitbild die institutionelle Einheit der Christenheit zu gestalten wäre. Die Ausführung des Rahnerschen Vorschlags kann, wenn dadurch etwas zustandekommen soll, was die Bezeichnung „Einheit“ verdient, nicht ohne ein notwendiges Minimum an Konsens in der Wahrheit, das heißt in unserem Falle: von der von Christus gewollten Struktur der Kirche verwirklicht werden. Wie schwierig und dornenvoll aber gerade die Frage nach einem gültigen Leitbild als Grundlage für eine institutionelle Einigung ist, braucht wohl nicht eigens nachgewiesen zu werden. Kann man sich eine institutionelle Einigung von einigermaßen haltbarer Dauer ohne eine hinreichende Einheit in der Wahrheit, im Glauben vorstellen? Darf man schließlich wie Pater Rahner der Meinung sein, daß die institutionelle Einheit imstande wäre, die volle glaubensmäßige und theologische Einheit hervorzubringen? Steht nicht zu fürchten, daß der Rahnersche Vorstoß und Vorschlag gerade in diesem Punkte sich nicht als fruchtbare Utopie, sondern als Illusion erweist?

Den gleichen Eindruck erweckt das Memorandum zur „Reform und Anerkennung der kirchlichen Ämter“. Die Illusion besteht, wenigstens soweit es die daran beteiligten katholischen Theologen angeht, darin, daß sie die Ergebnisse ihrer Arbeit kurzerhand für den Glauben und das Bekenntnis der Kirche betrachten und ausgeben. Daß diese Identifizierung zumindest etwas voreilig erfolgt ist, bekundet eine am 6. Februar abgegebene Stellungnahme der Glaubenskommission der deutschen Bischofskonferenz, in der es u. a. heißt: „Das Memorandum entwickelt sein Modell kirchlicher Verfassung nicht in der notwendigen Übereinstimmung mit dem gemeinsamen Glauben der katholischen Kirchen des Ostens und des Westens, deren Grundform mit der ersten nachapostolischen Generation normativ im Neuen Testament selbst anwesend ist. Da somit der spezifische katholische Ansatz im Memorandum ausgeklammert bleibt . . ., kann es nicht als vorwärtsführender Beitrag zur ökumenischen Frage betrachtet werden.“

Die grundlegende Differenz zwischen dem Memorandum und dem Glauben der Kirche legt ein für die ökumenische Sache so engagierter Mann wie Kardinal Jäger von Paderborn in seiner Eigenschaft als Vorsitzender der ökumenischen Kommission der deutschen Bischofskonferenz in einer Erklärung wie folgt dar:

„Besonders bedenklich erscheint, daß weder das Selbstverständnis der katholischen noch das der evangelischen Kirche hinreichend zur Geltung kommt. Die katholische Kirche ist der Überzeugung, daß die Hl. Schrift, die Überlieferung und das Lehramt der Kirche unabdingbar zusammengehören und daß wir nur bei Beachtung dieser leben-

digen Verbundenheit Gott den schuldigen Glaubensgehorsam leisten. Deshalb ist es uns verwehrt, von all den verbindlichen Zeugnissen der Kirche abzusehen, die das Wesen der Kirche, ihre Dienstämter und ihre Sakramente betreffen, wie es uns auch nicht zusteht, innerhalb des biblischen Zeugnisses eine Auswahl zu treffen und etwa als jünger angesehene Texte zu disqualifizieren.“

Gegenüber einem Ökumenismus, der solcher Art in Illusionen abgeleitet, muß man dringlich zu einem realistischen Ökumenismus aufrufen, und zwar gerade um der ökumenischen Einheit willen. Was nützte eine vielleicht für einen Moment erreichte Einheit, wenn dabei wesentlich Christliches, unter Umständen das wesentlich Christliche abhanden kommt? Gewaltunternehmungen wie das Memorandum und ein Salto mortale wie der Pater Rahners führen nicht zum Ziel.

3.

Aber nicht nur katholische und nicht nur deutsche Theologen müssen sich die Frage vorlegen, wie weit sie in ihren ökumenischen Initiativen der Gefahr des Illusionismus ausgesetzt sind, vor allem auch deswegen, weil sie sich allzu esoterisch von ihren jeweiligen Kirchen, vom Kirchenvolk und dem gelebten Glauben des Kirchenvolkes entfernen und isolieren. Dieser Gefahr sind im vergangenen Jahr zwei von langer Hand vorbereitete ökumenische Einheitsunternehmungen in den USA und England wenigstens einstweilen zum Opfer gefallen.

In den USA hatte im Jahre 1960 der spätere (inzwischen nach Ablauf seiner Amtszeit abgelöste) Generalsekretär des Weltrates der Kirchen, Eugene C. Blake, selbst Geistlicher der Vereinigten Presbyterianischen Kirche, Bemühungen in Gang gesetzt, die auf eine organisatorische Vereinigung von einer Anzahl der größeren protestantischen Kirchen des Landes zielten. Mit der Zeit hatte sich aus Vertretern der sieben Kirchen, die an dem Projekt interessiert waren, eine feststehende konsultative Körperschaft gebildet, die das Anliegen in beharrlicher Arbeit voranzubringen suchte. Nachdem man in zehn Jahren ein gutes Stück vorangekommen war, schlug wie ein Blitz die Nachricht ein, daß ausgerechnet die Generalversammlung der Vereinigten Presbyterianer, von der die Initiative ausgegangen war, mit 411 zu 310 Stimmen den Beschluß gefaßt hatte, ihre Vertreter aus dem Beratungskreis zurückzuziehen und die Mitarbeit an dem Unternehmen vollkommen einzustellen. Bemerkenswert und typisch ist, daß der Beschluß gegen den Willen der hauptamtlichen Führer der Vereinigten Presbyterianer von der Basis des Kirchenvolkes her vorgetragen und durchgesetzt wurde. Zur Unterstützung des Beschlusses wurde darauf hingewiesen, daß man gegen eine „strukturelle Einheit“, wohl aber für eine Vermehrung und Verstärkung der spirituellen Gemeinsamkeit sei, und das über die

kirchlichen Gemeinschaften hinaus, mit denen man in dem Konsultativ-ausschuß zusammengearbeitet hatte.

In England scheiterte am 3. Mai 1972 der seit vielen Jahren mit höchster Sorgfalt erstellte Plan einer Einigung zwischen der Kirche von England und der Konferenz der Britischen Methodisten. Auf der Generalsynode der Kirche von England erhielt der Unionsplan mit 333 Ja- gegen 173 Nein-Stimmen zwar die Mehrheit, aber die notwendige Mehrheit von 75 % aller Synodalen war damit nicht erreicht. Die Ergebnisse der 1968 und 1971 durchgeführten Vorabstimmungen, die ebenfalls nicht die notwendige Dreiviertel-Mehrheit erbracht hatten, wurden damit bestätigt. Der Primas der Kirche von England, Erzbischof Arthur M. Ramsey von Canterbury, zeigte sich, wie berichtet wurde, von dem Ausgang der Abstimmung bis zur Fassungslosigkeit betroffen. Zu den Gründen für das Scheitern wird von Kennern der Lage u. a. die Tatsache gerechnet, daß der Unionsplan zu sehr Angelegenheiten der Theologen geblieben sei und daß die Synodalen nicht früh genug und hinreichend miteinbezogen worden waren.

4.

Zu einer realistischen Betrachtung der ökumenischen Lage sollte es auch gehören, die Gefahr einer fundamentalen Auseinanderentwicklung der Kirchen und der Christen in der Praxis des christlichen Lebens, auf der Ebene der Moral und der Moralprinzipien, nicht zu übersehen. Von größter Auswirkung könnte in dieser Beziehung die Einstellung der verschiedenen Kirchen zu Fragen der Ehe und Familie (Geburtenkontrolle, Abtreibung) sowie der Geschlechtsmoral werden. Hier geht seit längerem schon eine Bewegung vor sich, die eine tiefgreifende Entfernung und Entfremdung darstellt, die allerdings wegen der vorherrschenden Beschäftigung mit dogmatischen Fragen nicht so stark in den Blick gekommen ist.

Bekannt ist, wie sehr etwa die Kirche von England und die römisch-katholische Kirche hinsichtlich der Geburtenkontrolle und ihrer Methodik divergieren. Das wurde vor einigen Jahren anlässlich der Veröffentlichung von „Humanae Vitae“ wieder schmerzhaft spürbar. Neuestens bahnen sich schwerwiegende Differenzen auf dem Sektor der Geschlechtsmoral an. So liegt z. B. der vorhin erwähnten Vereinigten Presbyterianischen Kirche in den USA der Report einer Studiengruppe vor, in dem einer größeren sexuellen Freizügigkeit das Wort geredet wird. Geschlechtliche Enthaltung vor der Ehe soll danach nicht mehr absolut gültige Forderung bleiben; auch könne Ehebruch unter bestimmten Umständen als gerechtfertigt gelten. Außerdem wird die Presbyterianische Kirche in dem Report aufgefordert, die Möglichkeit von Gruppensex und anderen sexuellen Verhaltensweisen in Erwägung zu ziehen.

Ähnliche Vorschläge werden in anderen Kirchengemeinschaften laut. In geschlechtlichen Beziehungen auch außerhalb der Ehe — so heißt ein neues Prinzip, das sich immer mehr durchzusetzen scheint — liege kein moralischer Verstoß vor, so lange die Partner ihr Handeln dabei auf die gegenseitige Erfüllung ihrer Personalität ausgerichtet halten.

Sollten diese Tendenzen sich verstärken und auch in die offizielle Doktrin Einlaß finden, so ist unschwer zu sehen, daß der Abstand zu den Kirchen, die sich nicht in der Lage sehen, diesen Tendenzen nachzugeben, sich beträchtlich erweitern wird, besonders zur orthodoxen und zur römisch-katholischen Kirche. Daran dürfte weder die Tatsache, daß sich unter katholischen Theologen Stimmen für eine Lockerung der Moralgesetze im Sinne der oben zitierten Vorschläge erheben, noch die Tatsache, daß das Leben katholischer Christen vielfach mit der Lehre der Kirche nicht übereinstimmt, etwas ändern.

5.

Was gehört zu einem realistischen Ökumenismus, für den wir hier plädieren?

Zunächst einmal, so scheint uns, eine Einsicht, die wiederum Kardinal Jäger vor einiger Zeit so ausdrückte: „daß Jahrhunderte alte Trennungen nicht von heute auf morgen überwunden werden können.“ Dem wäre vielleicht noch der Hinweis hinzuzufügen, daß die Trennungen nicht nur schon Jahrhunderte alt sind, sondern auch nicht um belangloser Nebensächlichkeiten willen entstanden sind, sondern auf Ursachen zurückgehen, die sich auch heute keineswegs alle von selbst erledigt haben.

Realistischer Ökumenismus hütet sich sodann vor der Illusion, als sei das Werden der *Una Sancta Catholica* im Kerne eine Sache menschlicher Anstrengungen und Vereinbarungen. In unserer Zeit, da der Mensch sich alles zu manipulieren getraut, besteht ohne Zweifel die Gefahr, sich so zu verhalten, als sei auch die Ökumene herstellbar, falls man nur etwas guten Willen aufbringe und die entsprechenden Methoden anwende. Die Sünde der Spaltung ist zwar zu einem entscheidenden Teil auf das Konto von Menschen, d. h. von Christen zu buchen — wobei allerdings der Anteil des Diabolos, des Verwirrers und Durcheinanderwirblers schlechthin nicht übersehen werden darf —; doch wie der Mensch auch sonst nicht imstande ist, sich von der Sünde freizumachen, so auch und erst recht nicht im Falle der vielfältigen Spaltungen der Christenheit. Die Überwindung der tiefgehenden und verhärteten Trennungen unter den christlichen Kirchen kann zutiefst und entscheidend nur das Werk der Gnade, das heißt: des Hl. Geistes sein.

Das bedeutet nun wieder ganz und gar nicht, daß die Christen die Hände in den Schoß legen dürften. Gottes Geist will und kann das Werk der Vereinigung nicht über unsere Köpfe hinweg, ohne uns und unser Mittun zustandezubringen.

Was ist von uns Christen und von allen christlichen Gemeinschaften in dieser Hinsicht gefordert? Vielleicht kann man es in folgenden drei Stichworten zusammenfassen: (1) der indispensable Wille zur Einheit und das Wirken für die Einheit; (2) das inständige Gebet; (3) die fortwährende Bekehrung.

(1) Der Wille zur Einheit und zum Wirken für die Einheit ergibt sich für jeden Christen, der Christus, seine Botschaft und sein Werk ernst nimmt. Die Erkenntnis, daß alle Christen, wie immer sie sich näher bezeichnen, von Christus her verpflichtet sind, mit allen Kräften an der Verwirklichung der Einheit zu arbeiten, gehört wohl zu den kostbarsten Früchten der bisherigen ökumenischen Bewegung seit Beginn unseres Jahrhunderts. Sie ist wohl für immer unverlierbar und kann wohl von niemandem guten Gewissens ignoriert werden. Aus dieser Verpflichtung ergibt sich selbstverständlich auch die Weiterführung und Intensivierung des theologischen Gesprächs. Es dürften aber nur jene theologischen Gespräche zu bleibenden Resultaten führen, die unter absoluter gegenseitiger Aufrichtigkeit vorstatten gehen. Mit Aufrichtigkeit ist hier gemeint, daß niemand irgendwie zu Schlußfolgerungen genötigt wird, die er nicht zu akzeptieren vermag; daß man aber auch nicht zu Konstruktionen seine Zuflucht nimmt, die mit dem Bekenntnis der jeweiligen Kirche nicht übereinstimmen und auch niemals die Chance haben, in Übereinstimmung mit diesem Bekenntnis gebracht zu werden. Als vorbildlich können in dieser Beziehung die Gespräche zwischen den offiziellen Theologenkommissionen der anglikanischen und der römisch-katholischen Kirche erwähnt werden, die 1971 zum sogenannten „Konsens von Windsor“, dem Entwurf eines gemeinsamen Verständnisses über das Geheimnis der hl. Eucharistie gelangten; ebenso die seit vielen Jahren stattfindenden Gespräche der „Gruppe von Dombes“, einer Gruppe von katholischen und protestantischen Theologen aus Frankreich und der Westschweiz.

(2) Über die Notwendigkeit inständigen Gebetes für die Einheit der Christenheit braucht an dieser Stelle nichts weiter gesagt zu werden. Der Herr selber hat hierin das eindruckvollste Beispiel gegeben.

(3) Fortwährende Bekehrung ist nach dem Wort Christi unabdingbare Voraussetzung für das Kommen des Gottesreiches. Wie sich unschwer nachweisen ließe, hat der Mangel an Bereitschaft zu fortwährender Bekehrung oder, mit anderen Worten, die Verhärtung und Verfestigung im

Eigenen entscheidend viel mit der Entstehung der Spaltungen in der Christenheit zu tun. Umgekehrt kann nur die Bereitschaft zur Bekehrung den Willen Christi und die Gnade des Hl. Geistes über die Spaltungen der Christenheit siegen lassen. Bekehrung heißt dabei im eigentlichsten und tiefsten: Hinstreben zu Jesus Christus, um sich von ihm und in ihn hinein verwandeln zu lassen bis zu dem „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ des hl. Paulus (Gal 2, 20).

Der neugewählte Generalsekretär des Weltrates der Kirchen, Philip Potter, hatte vielleicht das Gleiche im Sinn, als er in seiner Antrittsrede sagte: „Je näher wir dem Kreuze kommen, desto enger kommen wir untereinander zusammen.“ Wenn jeder Christ, ob Protestant, Orthodoxer oder Katholik, dies aus seinem Glauben, an seiner Stelle und mit der ganzen Hingabe seiner selbst an sich geschehen läßt, dann wird sich eines Tages auch die schwierige Einheit in der Wahrheit des Evangeliums als in Jesus Christus gegeben zeigen.

Christliche Existenz als Gemeinschaft mit den Auferstandenen

Predigt zu Ostern 1965

Von Pater Joseph Kentenich (†)

Wie alljährlich, so wünschen wir uns auch in diesem Jahr ein gnadenreiches Osterfest. Was wünschen wir einander, andächtige Zuhörer? Osterfreuden, die in der Hauptsache darin wurzeln, daß wir im eigenen Herzen, aber auch im Herzen unserer Kinder, unserer Verwandten, schlechthin in den Menschenherzen Christus als den Verklärten, als den auferstandenen Heiland erleben. Ein eigenartiger Osterwunsch! Was er zu besagen hat? Die Antwort will die Osterpredigt geben.

Es mag der Mühe wert sein, dieses Jahr einmal zu versuchen, das Osterfest, — wie die Konstitution über die Liturgie gerne sagt: das Pascha-Mysterium — im Sinne der Konstitution des Konzils über die Liturgie zu feiern.

Wir müssen heute damit zufrieden sein, wenigstens in allgemeinen Umrissen die Auffassung der Liturgie-Konstitution in uns aufzunehmen. Das heißt: Wir wollen zufrieden sein, sie nur kennen zu lernen.

Was müssen wir zu diesem Zwecke tun? Wir müssen die Konstitution aufschlagen; da finden wir gleich am Anfang sehr klare, aufschlußreiche Hinweise. Wir werden darauf aufmerksam gemacht, daß Christus, der Herr, das Werk der Erlösung der Menschen und damit der vollkommensten Verherrlichung des Vaters durch das Pascha-Mysterium, durch das Ostergeheimnis verwirklicht hat. Damit wird genau gesagt, was das Ostergeheimnis bedeutet. Es besagt: Der Herr hat das Werk der Erlösung durch sein glorreiches Leiden, durch seine Auferstehung von den Toten und durch seine Himmelfahrt vollbracht.

Das hören wir und meinen: Das ist doch selbstverständlich! Das wußten wir schon lange! Wir überhören aber, daß hier nicht nur das Leiden des Heilandes als Ursache für unsere Erlösung dargestellt wird, sondern auch das große Geheimnis seiner Auferstehung, seiner Verherrlichung und seiner Himmelfahrt. Gleich ein paar Zeilen weiter wird der Gedanke noch einmal wiederholt: Jesus Christus hat uns der Gewalt des Teufels entrissen und hineingepflanzt in das Reich des Vaters durch sein Leiden und Sterben und durch seine Auferstehung.

Wir hören hier wiederum: Nicht das Leiden allein wird genannt, sondern auch seine Auferstehung und damit seine Verherrlichung. Was das alles besagt? Hier dreht es sich um zwei Tatsachen der Erlösung, um zwei Ereignisse — also nicht nur um eines, und diese zwei sollen und dürfen nicht lose nebeneinander stehend aufgefaßt werden, diese zwei bilden eine unzerreißbare Einheit, eine Zweieinheit. Der Erlösungsvorgang ist zurückzuführen auf eine heilige unzerreißbare Zweieinheit. Füglich folgt daraus: Es muß in unserem praktischen Leben, im religiösen Leben, auch im Unterricht über das religiöse Leben nicht nur geredet werden über das Mysterium passionis, sondern auch über das Mysterium gloriae; das will heißen: Beides muß gleichzeitig gesehen, gelehrt und gelebt werden: die Theologie, die Aszese und Pädagogik des Kreuzes und Leidens, aber auch die Theologie, die Aszese und die Pädagogik einer glückseligen Auferstehung. Genauer gesagt — und das ist das Wichtigste! —: nicht etwa nur einer Auferstehung, die am Ende unseres Lebens erfolgt (dann erfolgt sie in vollkommener Weise, dann wird auch unser Leib hineingezogen in die Herrlichkeit des verklärten Heilandsleibes), nein, wir sind jetzt schon hier auf Erden hineingezogen in die Teilnahme am verklärten Heilandsleben.

Wenn wir einen Augenblick stehen bleiben wollen und hinschauen in unser praktisches Leben und überlegen, was wir in den verflossenen Jahren unseres Lebens gelernt haben von Eltern und Großeltern, dann meine ich, müßten wir sehr eindeutig sagen: Unser ganzes Denken, wo es sich um die Erlösung handelt, kreist lediglich um das Kreuz. Da gibt es keine Theologia gloriae, lediglich eine Theologia crucis, und das Kreuz steht so nackt vor

uns, wie wir das häufig in unseren Zimmern haben und bergen. Kein Glanz der Glorie geht von diesem Kreuz aus. Doch sollte das im Lichte der Liturgie-Konstitution wesentlich anders sein. Wir sollten uns daran erinnern: Ich darf nicht nur das Kreuz, das Leid des Heilandes sehen, sondern auch seine glorreiche Auferstehung. Beides ist Vorbild für unser eigenes Leben. Die Auferstehung des Heilandes ist genauso wie das Kreuz die Ursache für unsere Erlösung, die Ursache für unsere Teilnahme hier auf Erden schon am leidenden, am glorreichen und am verklärten Heilandsleben. Darum macht die Konstitution auch sehr deutlich auf folgendes aufmerksam: Durch die Taufe werden wir hineingezogen in das gesamte Pascha-Mysterium, in das gesamte Ostergeheimnis. Wir lernen also, nicht nur teilzunehmen in geheimnisvoller Weise am gekreuzigten, sondern gleichzeitig auch am verklärten Heilandsleben.

Ostern darf also für uns nicht nur eine Erinnerung sein. Es darf auch von uns nicht nur aufgefaßt werden, wie wir das gemeiniglich tun und getan haben. Ich sage: nicht nur! Wir sollen und dürfen auch weiter Ostern auffassen als den Beweis für die Göttlichkeit des Heilandes, als den Beweis für die Göttlichkeit des Christentums, sodaß wir ein solides Fundament haben, wenn wir an Christus glauben. Das alles dürfen wir weiter tun. Aber wir sollten tiefer graben und Ostern auch auffassen als ein Geheimnis, als einen Lebensvorgang, *der in uns durch die Taufe Wirklichkeit geworden ist*. Taufe will ja ein Abbild des Ostergeheimnisses sein.

Was aber nunmehr für uns das Wichtigste ist, andächtige Zuhörer, was auch in der Liturgie-Konstitution so klar hervorgehoben wird: Wir dürfen, wenn wir an die Auferstehung denken, an die Verklärung, nicht nur an das Ende des Lebens denken. Am Ende des Lebens nimmt auch der Leib teil an der Verklärung des Heilands. Hier auf Erden dürfen wir bereits der Seele nach teilnehmen, ja wir müssen teilnehmen, und wir haben die Aufgabe, auch hier schon die Teilnahme am verklärten Heilandsleben in vollendeter Weise zu entfalten.

Was das im einzelnen wiederum besagt? Die Gottesgelehrten machen uns darauf aufmerksam, daß die Eigenschaften des verklärten Heilandsleibes nach dem Tode auch einmal Eigenschaften unseres verklärten Leibes werden. Aber was für uns, für das heutige Leben wichtiger ist: *daß wir von diesen Eigenschaften des verklärten Heilandsleibes ablesen können die Eigenschaften, die unsere verklärte Seele durch die Taufe, also durch die Teilnahme am Ostergeheimnis, erhält*.

Wie muß darum meine Seele aussehen? Wir denken jetzt an die Freuden, die die hl. Katharina zum Ausdruck gebracht. Sie sah im Geiste des Glaubens den verklärten Christus jetzt schon in den Seelen der Schwestern wach und lebendig. Wie sehen die Eigenschaften aus, angewandt auf meine Seele?

Wenn wir in die Hl. Schrift schauen, dann haben wir dort verschiedene Texte, die sinngemäß gedeutet werden wollen. Da heißt es: Plötzlich verschwand er vor ihren Augen (Lk 24, 31). Was will das heißen? Es weist hin auf eine Beweglichkeit meiner Seele, meiner verklärten Seele, auf ihre Beweglichkeit und Empfänglichkeit für alles Göttliche. Meine Seele ist wach, hat Interesse am Leben des Heilands, an allem, was die Hl. Schrift uns sagt, was der Katechismus uns sagt von den Eigenschaften Gottes. Wenn wir das immer getan haben, daß wir wach sind, so ist das nicht nur eine natürliche Anlage, sondern die natürliche Anlage ist erhöht. Wodurch? Weil in uns wirksam ist nicht nur das leidende, sondern auch das verklärte Heilandsbild.

Weiter: Jesus ist nicht nur vor ihren Augen verschwunden, sondern auch, ohne daß sie eine Ahnung hatten, durch verschlossene Türen gekommen in den Raum, in dem sie sich aufhielten (Joh 20, 19). Hier ist hingewiesen auf die außerordentliche Geistigkeit der verklärten Seele. Geistig! Wir wissen ja, wie schwer Leid uns trifft. Wir wissen, wie wir — fast möchten wir sagen: wie ein Tier — von Natur aus stark geneigt sind, den Kopf immer zur Erde zu senken. Geistigkeit dagegen ist das ständige, gläubige, liebende Kreisen der verklärten Seele um den Vatergott. Wo ich dafür Sinn habe, wo meine Seele wach ist für das Göttliche, wo sie kreist um den Vatergott, den Vatergott versteht, bereit ist, auf alle seine Wünsche einzugehen, da ist der Verklärungsschimmer meiner Seele wirksam, in den ich hineingesenkt bin. Wodurch hineingesenkt? Durch die Taufe, durch die Teilnahme am Ostergeheimnis. Wenn wir genauer zuschauen, meine ich, wir müßten schier sagen: Unser ganzes christliches Leben darf aufgefaßt werden wie ein ständiges Liebesspiel zwischen dem Vatergott und dem Vaterkind — genauer gesagt: ein Versteckspiel. Wir lesen in den Texten der Hl. Schrift, die wir diese Woche vernehmen, daß auch der Heiland sich verbirgt. Wie oft verbirgt er sich! Plötzlich zeigt er sich wieder, und dann verschwindet er von neuem. Wir wissen, wie er die Seelen sucht. Und wie sucht er sie, auf welche Weise? Das sind alles Fragen, die wir in späteren Predigten miteinander überlegen dürfen und müssen. Welcher Segen wäre das, wenn wir unser praktisches Leben auffassen lernten als ein ständiges Versteckspiel, ein ständiges Liebesspiel zwischen dem Vatergott und dem Vaterkind!

Weiter: Nachdem der Heiland ausgelitten, ist sein Leib, sein verklärter Körper unempfänglich für Kreuz und Leid. Angewandt auf meine verklärte Seele bedeutet das: Das Gotteskind, das teilnimmt am verklärten Heilandsleben, sollte von immerwährender Freude beseelt sein, von einer verklärten, dauernden Freude. Das soll keine Ausgelassenheit sein. Wir dürfen aber auch nicht meinen, wir müßten, weil wir durch das Leiden des Heilands erlöst worden sind und viel Kreuz und Leid zu tragen haben, ständig

stöhnen und den Mißhandelten spielen. Echt katholisch sein wollen heißt nicht, immer traurig sein. Wir kennen das bekannte Wort des hl. Franz von Sales: Ein Heiliger, der traurig ist, ist ein trauriger Heiliger. Wir wollen keine traurigen, sauertöpfischen Katholiken und Christusgestalten darstellen. Wenn mir also das Geschenk einer ständigen, ruhigen und beruhigenden Freude in allen Situationen des Lebens, auch in Schicksalsschlägen jeglicher Art, in Enttäuschungen, Krankheit — wie immer alles heißen mag —, gegeben worden ist, dann ist das nicht nur natürliche Anlage. Vielmehr entfaltet sich in meiner Seele die geheimnisvolle Teilnahme am verklärten Heilandsleben.

Eine letzte große Eigenschaft des verklärten Heilandsleibes: Nachdem er gestorben, stirbt er nicht mehr (R 6, 9). Angewandt auf meine Seele ist darunter eine gewisse Immunisierung gegen den Tod der Seele, gegen die schwere Sünde zu verstehen. Ich lebe in einer anderen Welt, weil wir aufgenommen sind in das verklärte Heilandsleben.

Wie sieht also, andächtige Zuhörer, das Ostergeheimnis praktisch für uns aus? Welche Antwort müssen wir uns geben? Wenn wir von Auferstehung sprechen, so denken wir durchweg an die endgültige Auferstehung unseres Leibes nach dem Ende unseres hiesigen Lebens. So pflegen wir zu sagen: Auferstehung ist der Sinn unseres Lebens. Das ist selbstverständlich sehr dankenswert. Aber was übersehen wir dabei? *Daß der verklärte Heiland auch jetzt schon durch die Taufe in uns hineingesenkt worden ist wie ein Saatkorn* und daß unsere Aufgabe darin besteht, uns nicht nur einzüben in die Teilnahme an seinem Leiden, sondern auch in die Teilnahme am verklärten Heilandsleben. Deswegen heißt echt religiös sein: kein Pessimist sein, sondern Optimist, an den Sieg glauben, an die Herrschaft Gottes, an seine Herrschaft in unserer Seele, aber auch an seine Herrschaft in der ganzen Welt.

Damit berühren wir, andächtige Zuhörer, zugleich die Art und Weise, wie das Urchristentum und das Christentum des ersten Jahrtausends Ostern verstanden haben. Wir brauchen uns nur an altchristliche Osterbilder zu erinnern, wie wir die etwa beim Besuch in benediktinischen Abteien angetroffen haben. Da steht Christus in der Apsis der Kirche, vorne im Altarraum, in seiner Herrschergestalt; daneben die Apostel, dann die Martyrer und im Hintergrunde das himmlische Jerusalem. Christus in seiner Herrschergewalt ist der Auferstandene! Die ganze Darstellung trägt in außerordentlicher Weise dem verklärten Christusbild Rechnung. Daß dieser Christus zugleich derjenige ist, der gestorben ist, dieses Geheimnis wird symbolhaft dargestellt durch die getrennten Gestalten des Brotes und des Weines. Wir haben also vor uns in klassischer Weise das Heilandsbild, wie die erneuerte Liturgie es uns von neuem schenken will.

Der Orient hat dieses Bild gläubig beibehalten bis heute. Dort gibt es vor allem zwei Osterbilder, anders als bei uns, wo überall in machtvoller Gestalt das Kreuz hängt. Das erste Osterbild des Orients haben wir uns eben im Evangelium schildern lassen: Die frommen Frauen am offenen Grabe. Was haben sie gesucht? Christus den Gekreuzigten. Und was sagt ihnen der Engel im Auftrag Gottes? Er ist nicht mehr hier, er ist auferstanden (Mk 16, 6). Wie steht also dieses Osterbild vor uns? In außergewöhnlich starker Weise nicht der Gekreuzigte! Das Kreuz wird vorausgesetzt. Die Frauen suchen den Gekreuzigten. Was aber finden sie? Den Gekreuzigten, der jedoch auferstanden ist, den Verklärten!

Das zweite Osterbild des Orients ist die sogenannte Höllenfahrt. Was ist damit gemeint? Nach seiner Auferstehung ist Jesus, wie die Hl. Schrift uns lehrt, „hinabgefahren in die Vorhölle“ (1 P 3, 19 f.). Was hat er dort getan? Er beginnt dort sofort mit seinem erlösenden Tun im Sinne der Teilnahme am verklärten Heilandsleben. Er nimmt die Vorväter mit, damit sie mit ihm und in ihm die volle Verklärung genießen dürfen. Es ist fast so, als ob man unter dieses Bild das Wort schreiben könnte: „Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein“ (Lk 23, 43). Paradies: das ist das jenseitige Paradies, aber auch ein diesseitiges Paradies. Wie sieht das diesseitige Paradies aus? Was haben wir darunter zu verstehen? Es ist das Leben als Teilnahme am verklärten Heilandsleben!

Was wären wir Gestalten, gewinnende Gestalten, wenn wir nicht immer so gedrückt einhergingen, sondern klar in die Welt hineinschauen, aus dem Bewußtsein: Wir sind erlöst! Wir nehmen teil am verklärten Heilandsleben, nicht nur an seinem Leiden. Weg deswegen mit allem Pessimismus! Es lebe der Optimismus! Es lebe die Sieghaftigkeit!

Dabei ist uns klar: Es gibt keine Auferstehung ohne Grablegung! Nur in dem Maße als wir am Kreuze hängen, erleben wir zugleich auch die Verklärung. Denn bei dem Liebesspiel, das der ewige Vatergott als Versteckspiel mit uns spielt, versteckt er sich hinter meinem Kreuz. Was will er? Er will gesucht werden. Ich soll mich in Christus und mit Christus ihm ausliefern. Darin liegt bereits die Herrlichkeit.

Es gibt eine Herrlichkeit des Kreuzes und eine Herrlichkeit der Glorie. Herrlichkeit des Kreuzes besteht schon allein darin, daß ich das Kreuz tragen darf, um tiefer hineinzuwachsen in Gott und durch das Versteckspiel den ewigen Vatergott schon hier auf Erden tiefer zu finden und zu umarmen. Herrlichkeit des Kreuzes bedeutet darum nicht ein ständiges ungeordnetes Gedrücktsein; ich darf vielmehr glücklich sein, daß ich am Kreuze hängen und leiden kann.

Andächtige Zuhörer, das sind die beiden Heilandsbilder des Urchristentums und die Grundeinstellungen, die es kennzeichneten. Die göttliche Liebe will sie uns heute wieder zurückgeben. Brauchen wir sie?

Es geht darum, beides miteinander zu verbinden: Die Teilnahme am leidenden Heilandsleben und die Teilnahme am verklärten Heilandsleben, das Positive am Christentum zu sehen, das Jubelnde, Freudige, aber auch nie zu vergessen, daß die Freude hervorkommt aus der Herrlichkeit des Kreuzes. Die Herrlichkeit des Kreuzes Christi will sich ereignen in meinem eigenen Leben und in meinem eigenen Leiden.

Über Kapitalismus und Sozialismus hinaus*

Überlegungen zu den ökonomischen Grundproblemen der Gegenwart aus der Sicht Pater Kentenichs

Von Herta Schlosser

Die Anregung zu diesem Artikel gab ein Tagungsgespräch, das die sozial-ökonomischen Probleme und ihre Lösung aus christlicher Verantwortung zum Inhalt hatte. Es kann sich bei diesem anspruchsvollen Thema selbstverständlich nur um den Versuch handeln, einige Strukturlinien aufzuzeigen. Jede Kritik ist willkommen.

Nicht nur Gesinnungsreform

Im Jahre 1949 formulierte Pater Kentenich den programmatischen Satz: „Überwindet den kapitalistischen und sozialistischen Zeitgeist; schafft einen neuen Menschen in einer neuen Gemeinschaft mit einem neuen Arbeitsethos!“ Diese Äußerung läßt ahnen, daß es Pater Kentenich in seiner Stellungnahme zu den großen Wirtschaftssystemen der Gegenwart weder um die Beibehaltung des kapitalistischen Wirtschaftssystems, noch um die Übernahme einer der etablierten sozialistischen Wirtschaftsordnungen zu tun war, sondern um eine Wirtschaftsordnung, die aus christlichem Geiste neu zu gestalten ist. Ein Jahr vorher schreibt er: „Wir dürfen nicht stehenbleiben bei Erneuerung und Verinnerlichung der Gesinnung. Es muß hinzukommen Gesundung der Verhältnisse — vorzüglich auf sozialem Gebiet.“

*) Aus Gründen der Platzersparnis wird auf jede Literaturangabe verzichtet.

. . . Ich bitte darum . . . , ein klares System herauszuarbeiten, das den Mut hat, die brauchbaren Bausteine zu verwerten, die Kapitalismus und Sozialismus zur Verfügung stellen. Im Mittelpunkt wird das Wesen der Arbeit stehen müssen und das Äquivalenzgesetz zwischen ihr und Wert und Verdienst . . . Es mag den Einsichtigen von vorneherein klar sein, daß Persönlichkeits- und Wirtschaftsfrage nicht voneinander getrennt werden darf in einer Zeit, in der alle Kriege auf Wirtschaftskonflikte zurückzuführen sind.“

Die Texte stammen aus der unmittelbaren Nachkriegszeit (1948/49). Seit dieser Zeit hat sich aber in der Bundesrepublik Deutschland das sogenannte Wirtschaftswunder vollzogen, und es stellt sich uns die Frage: Haben wir die gesuchte Synthese in der „sozialen Marktwirtschaft“ bereits vorliegen? Die soziale Marktwirtschaft ist Leitbild der Wirtschaftsordnung in der Bundesrepublik Deutschland und versteht sich selbst als neuartige Synthese einer bewußt gestalteten marktwirtschaftlichen Gesamtordnung, als eine Synthese „von sozialem Ausgleich und freier Wirkungsmöglichkeit der Marktkräfte“.

„Freie Marktwirtschaft“

Freie Marktwirtschaft ist einer der Kernbegriffe des ökonomischen Liberalismus. Das Modell der Marktwirtschaft setzt weitgehende Arbeitsteilung voraus. Die meisten Güter werden nicht zum eigenen Gebrauch, sondern in der Form der Massenproduktion für den anonymen Markt produziert und dort angeboten. Durch die Nachfrage der Konsumenten auf dem Markt wird das Angebot der Produzenten reguliert. Die Produzenten ihrerseits ringen im Wettbewerb untereinander um das günstigste Angebot, indem sie die Produktionskosten so niedrig wie möglich zu halten versuchen. Markt ist das Zusammentreffen der Tauschpartner, die Waren und Dienstleistungen entweder für den Konsum oder für die Produktion tauschen. Aus dem Spiel von Angebot und Nachfrage bildet sich der Preis, beziehungsweise der Lohn auf dem Arbeitsmarkt und der Kapitalzins auf dem Kapitalmarkt. Diese Tauschwirtschaft mit dem Selbstregulator „Preismechanismus“ ist nur möglich, wenn ein neutrales Tauschmittel vorhanden ist, das Geld.

Geld ist nicht identisch mit Kapital, das dieser Wirtschaftsordnung den Namen gibt. Kapital wird unterschiedlich definiert. In seiner Funktion als Produktionsfaktor sind damit für gewöhnlich die produzierten Produktionsmittel (z. B. Maschinen, Werkzeuge, Gebäude) gemeint, das Realkapital. Geld wird nur dann zu Kapital, wenn es für Investitionen, also zur Schaffung von Realkapital verwendet wird. Hoher Einsatz von Kapital — produzierten Produktionsmitteln — ist das Charakteristikum aller entwickelten

modernen Volkswirtschaften; es ist daher nicht das Unterscheidungskriterium zwischen dem Wirtschaftssystem des Kapitalismus und dem des Sozialismus. Beide Wirtschaftssysteme arbeiten mit dem Produktionsfaktor Kapital, nur ist das Kapital im „Kapitalismus“ vorwiegend im privatem Besitz, im „Sozialismus“ vorwiegend in staatlichem Besitz, weswegen sachlich zutreffender die Bezeichnung „Staatskapitalismus“ wäre (Vgl. etwa Ota Sik).

In seiner klassischen Form erstrebte der ökonomische Liberalismus uneingeschränkte Freiheit, denn anthropologisch und geistesgeschichtlich gesehen beruht diese Wirtschaftsform auf der Vorstellung vom autonomen Individuum. Die im Deismus gründende Voraussetzung der „prästabilierten Harmonie“ gewährt allen die Freiheit, ihre subjektiven Interessen zu verfolgen, deren Zusammenspiel von selbst das Optimum für alle ergibt. Für die Wirtschaft bedeutet das: Der Markt wird durch den Preismechanismus selbst gesteuert. „Vertragsfreiheit, Rentabilität, Wettbewerb und die Elastizität von Angebot und Nachfrage“ sind die Bedingungen für die Konkretisierung der freien Marktwirtschaft. Dieses Wirtschaftssystem war nicht in der Lage, soziale Mißstände zu interpretieren oder gar zu lösen. Hier setzt die scharfe — und berechtigte — Kritik von Karl Marx und anderen Sozialisten ein, worauf noch zurückzukommen ist.

Spätere Vertreter des Liberalismus — die sogenannten Neoliberalisten — erkannten, daß die Selbststeuerung der Wirtschaft nicht funktioniert und forderten nun den regulierenden Eingriff des Staates, der für eine Rahmenordnung verantwortlich gemacht wurde.

Soziale Marktwirtschaft als Korrektur

Hier setzt auch das Konzept der „sozialen Marktwirtschaft“ an. Der Wirtschaftsprozess soll möglichst eigendynamisch ablaufen, damit ein hoher Produktionsausstoß erreicht wird. Ziele der Wirtschaftspolitik sind seit etwa 1945 für die Mehrzahl der westlichen Demokratien: stetiges wirtschaftliches Wachstum, Vollbeschäftigung, Geldwertstabilität und ausgeglichene Zahlungsbilanz. Die Erwirtschaftung eines Ertragsmaximums ist demnach primäres Ziel der Wirtschaft. Erst am Ergebnis werden — falls nötig — sozialpolitische Korrekturen vorgenommen. Denn nach dieser Modellvorstellung ist die beste Wirtschaftspolitik die beste Sozialpolitik, da der Wettbewerb unter den Produzenten ständig Produktivitätserhöhungen erzwingt, die von selbst sozialen Fortschritt bewirken. Vertreter und Kritiker der „sozialen Marktwirtschaft“ sind sich allerdings darin einig, daß sich die gegenwärtigen Probleme von denen der Nachkriegszeit gravierend unterscheiden und daß sich die Akzente von der Wirtschaftspolitik auf die Sozial- beziehungsweise Gesellschaftspolitik verlagern müssen.

Kritik der sozialen Marktwirtschaft

Die Kritik an der „sozialen Marktwirtschaft“ läßt sich im wesentlichen wie folgt zusammenfassen:

Erstens: Der Arbeiter ist Objekt des Produktionsprozesses, die Arbeitsbedingungen sind inhuman.

Zweitens: Der Arbeiter ist von der Kapitalbildung ausgeschlossen. Die ungleiche Ausgangsposition zwischen Kapitalbesitzern und Arbeitern ist strukturbedingt. Die daraus resultierenden sozialen Ungleichheiten lassen sich nicht nachträglich mit sozialpolitischen Maßnahmen durch einen Umverteilungsprozeß ausgleichen.

Drittens: Zu beachten ist allerdings die Tatsache, daß Unternehmerfunktion und Eigentumsfunktion, das heißt Verfügungsmacht über Kapital und Eigentum an Kapital nicht mehr unbedingt zusammenfallen müssen. Die Manager treffen die Investitionsentscheidungen, aber auch ihnen ist das Profitmotiv Leitlinie.

Viertens: Der Wettbewerb ist durch Monopolbildung auf vielen Märkten außer Kraft gesetzt, er besteht höchstens noch zwischen den Staaten. Die Konzentration ökonomischer Macht ist unaufhaltsam. Die Konzentrationskontrolle mit Hilfe der Kartellgesetzgebung scheiterte, ja sogar schon die Konzentrationsuntersuchung.

Fünftens: Die Kontrollfunktion seitens der Konsumenten ist außer Kraft gesetzt. Nicht die Nachfrage, sondern das Angebot ist zum Bestimmungsfaktor geworden, denn der Markt wird — zum Teil sogar durch Weckung entfremdender Bedürfnisse — planmäßig erzeugt.

Sechstens: Die gesellschaftlichen Interessen (z. B. Umweltschutz, Bildungswesen) werden vernachlässigt zugunsten der privaten Bedürfnisbefriedigung. Die Folge ist kollektive Unverantwortlichkeit mit Privatisierung der Nutzen und Sozialisierung der Kosten.

Siebtens: Besonders verhängnisvoll ist die Verzahnung zwischen Politik und Ökonomie, vor allem weil sie nicht genügend bewußt ist. Sowohl die *politische* Funktion der Wirtschaft wird unterschätzt als auch die *wirtschaftliche* Funktion des Staates. Durch den Zerfall des Selbststeuerungsmechanismus: Markt — Wettbewerb — Kontrolle fallen dem Staat als zentraler Instanz immer mehr Aufgaben zu, allein schon bei der Krisenbekämpfung, ganz davon abgesehen, daß er selbst als Unternehmer auftritt.

Aber an eine Änderung des Wirtschaftssystems — so die Kritiker — denke niemand. Welcher Art soll diese Änderung sein? Oder ist das System ganz und gar durch ein sozialistisches zu ersetzen?

Marxismus als Alternative?

Karl Marx sucht im Gegensatz zum ökonomischen Liberalismus eine andere Lösung. Weil er mit seiner Arbeits- und Mehrwertlehre die Gesetzmäßigkeiten und den Zusammenbruch der kapitalistischen Gesellschaft begründet — und in seinem Gefolge alle Richtungen des Sozialismus —, sei versucht, diese Theorie in aller Kürze zu umreißen.

Marx geht es darum, das Lohnsystem überhaupt abzuschaffen, um die menschliche Arbeit von Entfremdung und Ausbeutung zu befreien. Bei der Begründung dieses Postulates bedient er sich der klassischen Nationalökonomie, die er aber gerade in der Arbeitswertlehre weiterentwickelt. Zunächst unterscheidet Marx zwischen Gebrauchswert und Tauschwert. Daß Güter die Eigenschaft haben, menschliche Bedürfnisse zu befriedigen, macht sie brauchbar. Dieser aus der Nützlichkeit stammende Wert ist der Gebrauchswert. Der Gebrauchswert ist aber nur Vorbedingung des Tauschwertes, der allein durch das Quantum der im Objekt enthaltenen Arbeit bestimmt wird. Außer Arbeit gibt es keinen wertbildenden Faktor. Güter haben dann den gleichen Wert, wenn für ihre Produktion die gleiche Arbeitszeit aufgewendet werden muß. Entscheidend ist aber nicht die individuell benötigte, sondern die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit, die dem jeweiligen Stand des technischen und ökonomischen Wissens entspricht. Das Quantum der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit bestimmt den Tauschwert der Güter. Weil die Güter nicht zum eigenen Gebrauch angefertigt werden, sondern zum Tausch, werden sie zu Waren. Der Preis ist der Geldausdruck der in der Ware vergegenständlichten Arbeit.

Profit ist nach Marx arbeitsloses Einkommen. Da alle Waren nach dem Quantum der in ihnen enthaltenen gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit getauscht werden, kann im Bereich des Tausches — des Handels also — kein Profit entstehen. Nun ist zu untersuchen, warum einerseits Waren zu ihrem Tauschwert verkauft werden, andererseits aber dennoch ein arbeitsloses Einkommen für den Kapitalisten entstehen kann. Das begründet Marx mit der Lehre vom Mehrwert. Auch die Arbeit des Arbeiters wird auf dem Arbeitsmarkt getauscht und wird dadurch zur Ware Arbeitskraft. Auch der Tauschwert der Ware Arbeitskraft richtet sich nach der für ihre Herstellung notwendigen Arbeitszeit und wird diesem Wert entsprechend ausgetauscht. Die zur Reproduktion der Ware Arbeitskraft gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit ist gleich der Zeit, die benötigt wird, um die für das Existenzminimum des Arbeiters (und seiner Familie) notwendigen Lebensmittel herzustellen. Damit ist der Tauschwert (Lohn) der Ware Arbeitskraft gleich dem Existenzminimum des Arbeiters (und seiner Familie). Dieses ‚physische Element‘ ist die äußerste Grenze für den Tauschwert der Ware Arbeitskraft.

Diese wird aber aus „zwei Elementen gebildet — einem rein physischen und einem historischen oder gesellschaftlichen“. Damit meint Marx den ‚traditionellen Lebensstandard‘ eines jeden Landes.

Die Arbeit kann aber, wenn sie in der Produktion verwendet wird, mehr Wert schaffen als sie selbst wert ist; ihr Gebrauchswert ist höher als ihr Tauschwert. Der Gebrauchswert der Ware Arbeitskraft besteht darin, Mehrwert zu produzieren, denn der Tauschwert des vom Arbeiter geschaffenen Produktes ist größer als der Tauschwert des Arbeiters selbst. Diese Differenz zwischen Gebrauchswert und Tauschwert der Ware Arbeitskraft ist der absolute Mehrwert. Marx unterscheidet davon noch den relativen Mehrwert, worauf in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden kann.

Das Kapital in der Auffassung von Marx

Was nun versteht Marx unter Kapital? Im Gegensatz zu der oben angeführten Definition werden nach Marx Produktionsmittel (Maschinen, Werkzeuge usw.) nur dann zu Kapital, wenn sie von einer gesellschaftlichen Klasse zur Ausbeutung einer anderen Gesellschaftsklasse benutzt werden. Für Marx stellt daher Kapital die Gesamtheit derjenigen Güter- und Geldmengen dar, die sich in den Händen der besitzenden Klasse befinden und dazu benutzt werden, die Arbeiterklasse auszubeuten. Das Wort ‚Kapitalismus‘ wird in der Regel in diesem Sinne verwendet.

Marx kennt zwei Kapitalbegriffe: das konstante (c) und das variable (v) Kapital. Unter konstantem Kapital versteht er Maschinen, Gebäude usw. — Realkapital also —, unter variablem Kapital dagegen das zur Lohnzahlung verwendete Geld. Und nur dieser Kapitalteil — das variable Kapital — bringt Profit, weil ja nur die Arbeit wertschaffend ist.

Aus diesen Zusammenhängen ergibt sich das für die Marxsche Theorie so wichtige Gesetz vom tendentiellen Fall der Profitrate. Das besagt: In einer Volkswirtschaft, die ihren Bestand an konstantem Kapital durch Nettoinvestitionen ständig vergrößert, muß die Profitrate sinken, wenn die Profitrate das Verhältnis ist von Mehrwert (m) zu konstantem (c) plus variablem (v) Kapital ($Pr = \frac{c + v}{m}$). Weil immer mehr Arbeiter durch Maschinen ersetzt werden, wird das konstante Kapital schneller als das variable steigen und daher die Profitrate ständig sinken. Dieses Gesetz macht sich aber nicht kurzfristig, sondern nur tendentiell bemerkbar.

Auf der Grundlage des Gesetzes vom tendentiellen Fall der Profitrate legt Marx seine Akkumulations-, Konzentrations-, Verelendungs- und Krisen-

theorie dar; die Krisen führen schließlich zum Zusammenbruch des Kapitalismus.

Im Zusammenhang mit der Profitrate wurde die Anhäufung von konstantem Kapital schon ersichtlich. Durch die Konkurrenz werden die Kapitalisten gezwungen, ihrem Profitinteresse entgegenzuhandeln und durch Investitionen — Akkumulation von konstantem Kapital — ihre Produktionsmittel ständig dem neuesten technischen Stand anzupassen. Jede Kapitalakkumulation verstärkt aber gleichzeitig die wachsende Konzentration der Produktionsmittel in den Händen weniger Kapitalisten. Die einzelnen Betriebe werden stets größer an Umfang, aber geringer an Zahl, denn den Zwang zur steigenden Kapitalakkumulation — besonders in der Krise — können nur die großen Kapitalisten ertragen. Aber auch sie verlieren durch das dadurch bewirkte ständige Sinken der Profitrate das Interesse an weiterer Produktion. Die kleinen Kapitalisten wiederum unterliegen im Konkurrenzkampf und sinken in die Klasse des Proletariates ab.

Damit hängt ein soziologischer Prozeß zusammen: die Bildung einer industriellen Reservearmee und die Verelendung der Arbeiterklasse. Diese hat nach Marx infolge der kapitalistischen Lohnverhältnisse keinen Anteil an der Steigerung des Lebensstandards. Auf diese Weise führt Marx die dem Kapitalismus immanenten, periodisch wiederkehrenden Wirtschaftskrisen einmal zurück auf ständige Überproduktion von konstantem Kapital, zum anderen auf die Unterkonsumtion der Arbeiterklasse. Die Hochspannung bringt zunächst Absatzschwierigkeiten, dann Arbeitsentlassungen, weitere Absatzschwierigkeiten, weitere Arbeitsentlassungen usw. Dieser Prozeß führt zwangsläufig zum Zusammenbruch des ausbeuterischen Systems in einer proletarischen Revolution, in der die Eigentümer der Produktionsmittel enteignet werden.

Mit der Kapitalistenklasse geht auch ihr Herrschaftsinstrument — der Staat — unter, die klassenlose Gesellschaft auf der Grundlage gesellschaftlichen Eigentums ist errichtet.

Nach einer anderen Version von Marx — die gegenwärtig von Marxisten allgemein vertreten wird — kommt es zunächst zur Diktatur des Proletariats und nach der Übergangsepoche im Sozialismus auf dem Wege zum Kommunismus stirbt der Staat ab. Im Sozialismus/Kommunismus entspricht der gesellschaftlichen Produktion das gesellschaftliche Eigentum an den Produktionsmitteln. Diese sind nicht mehr in privaten Händen und können daher nicht mehr zur Ausbeutung mißbraucht werden. Die Arbeiter als die wahren Produzenten sind auch Inhaber der Produktionsmittel, und ihnen gehören auch die erarbeiteten Produkte. Damit sind die gesellschaftlichen Konflikte aufgehoben.

Keine Lösung

Aber auch die auf der Marxschen Theorie aufbauenden sozialistischen Volkswirtschaften haben in der Praxis keine überzeugenden Alternativen zum liberalen — kapitalistischen — Wirtschaftssystem entwickelt. Im Gegenteil, sie bleiben in der Bedürfnisdeckung weit hinter den kapitalistischen Wirtschaftsordnungen zurück. Darüber hinaus haben sie durch den Zusammenfall und die Zentralisierung der politischen und wirtschaftlichen Macht die freie Initiative sowohl der Produzenten als auch der Konsumenten erstickt. An die Stelle des Markt- und Preismechanismus tritt der „zentrale Plan“ und der „staatliche Befehl“.

Über derartige Druckmittel — so heißt es in einem Dokument der russischen Samizdat-Literatur — hat bis zum heutigen Tage noch nie eine herrschende Klasse verfügt. „Und so verbleibt die KPdSU — dank der totalen Beherrschung sämtlicher Produktionsmittel — in der Verbreitung ihrer Macht nicht nur in der Sphäre von Politik und Verwaltung, sondern sie erfaßt alle Bereiche der wirtschaftlichen Aktivität sowie das geistige Leben der Menschen. Dank dieser allumfassenden Machtstellung der Kommunistischen Partei herrscht in der UdSSR eine allgemeine geistige Sklaverei.“ Diese Machtstellung ist verfassungsmäßig verankert. Im Artikel 126 der Verfassung heißt es, daß die aktivsten und zielbewußtesten Bürger sich in der Kommunistischen Parteien vereinigen, die „den leitenden Kern aller Organisationen der Werktätigen, der gesellschaftlichen sowohl wie der staatlichen, bildet.“

Eine andere Lösung in der Praxis sucht Jugoslawien. Der Konkurrenzsozialismus — oder auch Betriebssozialismus — stellt den Versuch dar, Planung mit Markt- und Preismechanismus zu verbinden. Nach Schachtschabel resultieren daraus ständige Schwierigkeiten. „Letztlich dominiert doch der zentrale Plan, wobei bisher Markt und Preis, von Ausnahmen abgesehen, im wesentlichen als wirtschaftspolitisches Mittel zur Verwirklichung des Planes eingesetzt und gehandhabt worden sind.“

Kritik aus dem eigenen Lager

In dem Dokument der 75 tschechoslowakischen Wissenschaftler „Vor der Entscheidung — Über das neue tschechoslowakische Modell des Sozialismus“ heißt es: „Wir haben das kapitalistische Eigentum abgeschafft. Zusammen damit haben wir die früheren Triebkräfte der ökonomischen Selbstbewegung beseitigt. Diese nackte Verneinung hat jedoch an und für sich von selbst keine höheren Anreize und Bewegungsformen der Wirtschaftsentwicklung hervorgebracht und noch kein eigenes sozialistisches System des allgemeinen Unternehmungsgesistes geschaffen. Die bloße Negation hat nur die Lenkung der gesamten Wirtschaft auf das Zentrum verschoben, welches unter diesen Bedingungen der Verbürokratisierung und dem Subjektivismus

anheimfallen mußte, und sie hat umgekehrt außer ihnen die allgemeine Interessenlosigkeit und Unverantwortlichkeit verbreitet. Infolgedessen erreicht unsere Gesellschaft in der Gestaltung nicht jenen gesellschaftlichen Reichtum, von dem die Verwirklichung der grundsätzlichen humanen Zielvorstellungen des Sozialismus abhängig gewesen ist; sie vermag nicht so leistungsfähig zu sein, wie es für uns unerlässlich ist und wie manche Länder mit einer kapitalistischen Organisation es sind. Das System . . . machte aus ihm (dem Arbeiter) einen Gegenstand schamloser Schinderei und Demütigung.“ Diese Feststellung von Sozialisten aus eigener Erfahrung — und bei der CSSR handelte es sich im Gegensatz zur UdSSR um einen Staat mit demokratischer Tradition und entwickelter Industrie — dürfte wohl die Kritik am etablierten Sozialismus am präzisesten zusammenfassen. Auch die Sozialisten suchen nach einer Synthese. Ota Sik beispielsweise nennt seine Bemühungen einen „Dritten Weg“. Während das sozialistische Modell der Synthese — abgesehen von den Ansätzen in Jugoslawien — bisher nur Theorie ist, hat die „soziale Marktwirtschaft“ der Bundesrepublik Deutschland immerhin einen in der Geschichte bisher nie dagewesenen Wohlstand zur Folge gehabt.

Prinzipienhafter Ansatz aus der Sicht Pater Kentenichs

Schon 1949 schrieb Pater Kentenich: „Der Kapitalismus hat sicher viele Schattenseiten. Er hat zweifellos viel Unglück über die Völker gebracht. Er ist aber nicht nur Finsternis. Er enthält auch Licht . . . Er hat Probleme gelöst, wie es bisher kein anderes System fertiggebracht hat. Man bedenke: Im Laufe von 120 Jahren hat sich die Menschheit von 800 Millionen auf rund 2.000 Millionen vermehrt. Sie haben Nahrung und Kleidung gefunden. Sie haben beides besser und reicher gefunden als zu anderen Zeiten. Das verdanken wir der kapitalistischen Wirtschaftsordnung. Dabei hat sie wenigstens die Freiheit gelassen (die Arbeit zu verweigern und) zu verhungern. Das duldet nicht einmal die scheinbar antikapitalistische Gegenströmung . . . Sie bestimmt diktatorisch über Leben und Tod.“

Schon zwanzig Jahre früher — 1929 — sprach Pater Kentenich im Rahmen eines Kurses die Überzeugung aus, daß die kapitalistische Wirtschaftsordnung an sich indifferent ist. Auch der Privatbesitz von Eigentum ist sittlich. Doch gilt: „Was in unserer Zeit fehlt, ist nur die stärkere Betonung der sozialen Bindungen.“ Pater Kentenich kam 1929 zu dem Schluß, „daß ein wirtschaftlicher Umsturz keine Notwendigkeit ist, wohl aber eine Reform des wirtschaftlichen Lebens, der wirtschaftlichen Praxis im christlichen Sinne“.

Auch die vorausgehenden Ausführungen dürften die These stützen: Die „soziale Marktwirtschaft“ ist ein besserer Ansatz für die Neugestaltung der

Wirtschaftsordnung in christlichem Geist als die bisher in der Praxis noch nicht genügend erhärteten Theorien eines freiheitlichen oder demokratischen Sozialismus.

Wohl gibt es Gemeinsamkeiten zwischen Christentum und Sozialismus, wobei zu beachten ist, daß der moderne Sozialismus marxistischer Sozialismus ist. „Der Marxismus ist beherrschend, wenn auch der Sozialismus sich in viele Sozialismen aufgelöst hat.“ Schon 1929 vertritt Pater Kentenich die Überzeugung: „Es ist sicher, daß manche Betriebe ohne Gefahr sozialisiert werden können. Aber das Recht des Eigentums bleibt unbestritten.“ Das Evangelium schreibt keine bestimmte Wirtschaftsform vor. Die Kirche vertritt diejenige, die am besten für das materielle und sittliche Wohl der Menschen sorgt. Wenn eine gebundene Wirtschaftsform diese Bedingungen erfüllt, so kann die Kirche für dieselbe eintreten. Allerdings müssen Würde und Urrechte des Menschen gewahrt bleiben, und zu den Urrechten der menschlichen Person gehört das Recht auf persönliche Freiheit und das Recht auf Eigentum als wesentliche Voraussetzung für Freiheit.

Wie ist eine Wirtschaftsordnung zu denken, die den Freiheitsraum der Eigeninitiative erhält und dennoch die klaffenden Abgründe zwischen Kapital und Arbeit überbrückt? In dieser Kürze kann selbstverständlich nur der prinzipielle Ansatz aufgezeigt werden. Aus der Analyse des Imperativs von Pater Kentenich: „Überwindet den kapitalistischen und sozialistischen Zeitgeist; schafft einen neuen Menschen in einer neuen Gemeinschaft mit einem neuen Arbeitsethos!“ ergibt sich, was er auch an anderer Stelle sagt: Zu überwinden ist das Kernstück des Kapitalismus: der atomisierende Individualismus, und zwar durch den christlich gedeuteten — auch wirtschaftlichen — Solidarismus.

Zu überwinden ist ebenso das Kernstück der Marxschen Theorie und damit das Kernstück aller davon inspirierten Varianten des Sozialismus: der materialistische Arbeitsbegriff, und zwar durch das katholische Arbeitsideal.

Zu übernehmen ist vom Kapitalismus der Baustein: Freiheit und Eigentum; vom Sozialismus ist zu übernehmen der Baustein: der arbeitende Mensch im Zentrum der Wirtschaftsordnung; Gemeinschaftsgeist und teilweise gesellschaftliches Eigentum.

Nicht so, als würden die Bausteine mechanisch zusammengefügt, sie werden vielmehr in den neuen Ansatz integriert.

Dieser Ansatz ergibt sich aus dem tragenden Grundprinzip, das auch für die Wirtschaftsordnung gilt: Freiheit soviel wie möglich! Äußere, gesetzliche Bindung nur — aber auch — soweit als nötig! Diese Spannung zwischen viel Freiheit und möglichst wenig Bindung ist allerdings nur gewährleistet, wenn

der dritte wesentliche Teil dieses Prinzips auch in seiner ganzen Bedeutung berücksichtigt wird: Geistpflege soviel wie möglich! Mit Geistpflege ist gemeint die intensive und dauernde Erziehung zum rechten Gebrauch der Freiheit. Daher sei die Anwendung des prinzipiellen Ansatzes auf die Neugestaltung der Wirtschaftsordnung abschließend nur noch angedeutet am Zentralbegriff „Freiheit“.

Strukturprinzip Freiheit

Daß der Mensch in Freiheit über sich verfügen kann, macht seine Würde aus. Rein formal kann Freiheit zunächst umschrieben werden als eine Beziehung in doppelter Hinsicht. Negativ besagt diese Beziehung relative Ungebundenheit, ein Frei-sein-von; positiv ein Verfügen-können über, ein Frei-sein-für (zu). Freiheit entfaltet sich in den beiden Dimensionen der Entscheidung und Durchsetzung. Entscheidungsfreiheit setzt Orientierung voraus, das heißt in diesem Zusammenhang ein klares Konzept. Durchsetzungsfähigkeit setzt persönlichen Mut, aber auch den organisatorisch gewährleisteten Freiheitsspielraum voraus.

Frei-sein-von — und zwar in den beiden Dimensionen der Entscheidungs- und Durchsetzungsfähigkeit — bedeutet für die *Konsumenten*, daß sie die Produkte gebrauchen, ohne sich an sie zu versklaven, was konkret heißt: Frei-sein-von der Manipulation durch Werbung. Es bedeutet für die *Arbeitnehmer* Frei-sein-von der Bevormundung seitens der Kapitalbesitzer, der Manager und Gewerkschaftsfunktionäre. Das heißt konkret: Konzentration von Eigentum an Kapital oder Verfügungsmacht über Kapital ist aufzulösen, ob es sich nun um die Monopolbildung in kapitalistischen Wirtschaftssystemen handelt oder um den Zusammenfall politischer und wirtschaftlicher Macht in den etablierten sozialistischen Wirtschaftssystemen. Es bedeutet für die *Unternehmer* und *Manager* Frei-sein-von „mammonistischem Geist“, den Pater Kantenich von der kapitalistischen Wirtschaftsordnung als solcher unterscheidet. „Vom Mammonismus reden wir, wenn sich der Erwerbsbetrieb schrankenlos auslebt. Er ist unsittlich und muß bekämpft werden als eine Häresie des Lebens. Mammonismus ist verwerfliche Selbstsucht.“

Frei-sein-zu bedeutet für *alle* das Auswerten des Freiheitsraumes zu schöpferischer Arbeit. Sie ist als affektbetonte Teilnahme an der schöpferischen und sich verschenkenden Tätigkeit Gottes eine unersetzliche Glücksquelle. Die schöpferischen Kräfte entfalten sich in verantwortungsbewußter Mitbestimmung über das *Wie* des Arbeitsprozesses und über das *Was* sowohl hinsichtlich der Produkte als auch der Investitionen.

Vor allem aber bedeutet „Frei-sein-für“ die Entfaltung des Gemeinschaftsgeistes zu schöpferischer Mitmenschlichkeit.

Spricht Gott in der Geschichte?

Anmerkungen zu einem Buch

Von Paul Zingg

Die Frage: Spricht Gott in der Geschichte scheint für den gläubigen Menschen eine Banalität zu sein, da für ihn alles Geschaffene, im besondern alles Menschliche — und somit auch die Geschichte — ein Hinweis auf Gott bedeutet. So war es etwa für P. Kantenich selbstverständlich, daß geschichtliche Ereignisse Hinweise auf Gottes Pläne in sich bergen. Allerdings blieb für ihn die Geschichte nicht die einzige Aussage, die einen Fingerzeig auf Gottes Pläne gibt; er bezog auch die übernatürliche Offenbarung, die innern Antriebe des Menschen, die Seinsstruktur von Mensch und Dingen mit ein¹. Vorausgesetzt ist bei ihm die „theistisch schöpferische Geschichtsauffassung“, nach der Gott Richtung und Ziel der Geschichte bestimmt und die einzelnen geschichtlichen Ereignisse von ihm her in einer innern Beziehung zueinander stehen². Er war auch davon überzeugt, daß sich der Gott des Lebens in immer neuen Impulsen (Initiativen) in der Geschichte erfahren läßt, was sich besonders in Jesus Christus, aber auch in religiösen Persönlichkeiten und jedem Christenleben aufzeigen läßt. Er spricht in diesem Zusammenhang von der „schöpferischen Resultante“, d. h. von einem Resultat, das sich rein menschlich nicht erklären läßt³.

Für den Historiker und Theologen ist dieses Sprechen Gottes in der Geschichte problematischer und nicht ohne weiteres einsichtig. Wie problematisch man dazu stehen kann und neuerdings dazu steht, das zeigen die vier Beiträge eines im Verlag Herder erschienenen Buches, worin ein Soziologe, zwei Exegeten und ein Systematiker zu Wort kommen⁴. Ihre Ansichten sind unterschiedlich und nicht zur Deckung zu bringen, wobei nicht nur die wissenschaftliche Redlichkeit, sondern auch die Glaubensvoraussetzung mitbestimmend ist. Im folgenden wollen wir die tragenden Gedanken der einzelnen Autoren der Reihe nach kurz vorstellen und sie dann kritisch befragen. Diese Aufgabe wird nicht ganz leicht sein, da es sich um ein schwieriges Thema handelt und nicht zuletzt auch die wissenschaftliche Fachsprache der Autoren gelegentlich Schwierigkeiten bereitet.

¹) Vgl. Oktoberbrief 1949, I. Teil, S. 40.

²) Vgl. Oktoberbrief 1949, I. Teil, bes. S. 15f.

³) Vgl. Oktoberbrief 1949, I. Teil, S. 26-29.

⁴) Spricht Gott in der Geschichte? Mit Beiträgen von Friedrich H. Tenbruck, Günter Klein, Eberhard Jüngel, Alexander Sand. Reihe Weltgespräch, 198 S., kt.-lam., DM 26,00.

1. F. H. Tenbruck: *Geschichtserfahrung und Religion in der heutigen Gesellschaft*

Als Soziologe kann Tenbruck die Frage nicht beantworten, ob Gott noch aus der Geschichte spricht, wohl aber, ob der Mensch noch glauben kann, daß Gott aus der Geschichte spricht. Der Weg, den der Autor dabei geht, ist — meiner in dieser Disziplin unkompetenten Meinung nach — originell und aufschlußreich. Er läßt durchblicken, daß er von heutigen Tendenzen, innerweltlichen Fortschritt als religiösen Glauben auszugeben, wenig hält, weil Religion so zu etwas Planbarem wird, was ihrem Wesen zuwider ist und weil dabei auch die Möglichkeit des Menschen überstrapaziert wird. Wenn die Frage nach der Transzendenz nicht wieder radikal gestellt wird, dann sind nur zu schnell politische Heilslehren allerart zur Hand, welche die religiöse Anlage des Menschen ausnützen und verderben. — Der Verfasser versucht, in seinem Beitrag die Strukturen menschlichen Handelns freizulegen, um so die Offenheit des Menschen auf Transzendenz aufzuzeigen. Er versteht den Menschen als ein Wesen, dem Weltoffenheit und Zeitöffnung eignen, und das nicht wie das Tier von seinem Instinkt her eindeutig festgelegt ist (vgl. S. 20). Im Handeln als einem eigentlich menschlichen Bereich zeigt es sich, daß der Mensch äußere und innere Gegebenheiten nicht eindeutig in Griff bekommen kann. Daraus resultiert eine eigenartige *Unsicherheit*, die Tenbruck als *conditio humana*, d. h. als Grundbedingung menschlicher Existenz versteht (vgl. S. 71-75). Diese Unsicherheit ist vor allem darin zu sehen, daß bei allem menschlichen Handeln ein unkalkulierbarer Rest (Zufall, Schicksal, Fügung usw. vgl. S. 60) bleibt, der sich näherem Zugriff verschließt. „Für ein weltoffenes und zeitoffenes Wesen ist es die oberste Aufgabe, mit der Unsicherheit fertig zu werden. Das heißt zuerst einmal die äußere Erfolgsunsicherheit mittels Kenntnis und Einrichtung der natürlichen und sozialen Umwelt begrenzen. Doch ist schon der Erfolg des äußeren Handelns über die Zeit hinweg an die Lösung von Aufgaben der inneren Handlungsführung gebunden. Hier tun sich rein innere Probleme auf, weil die Auslegung und Steuerung der energetisch-affektiven Größen unvermeidlich auf Gefühle, Bedeutungen und ähnliche seelische Inhalte, die Eigenleben und Eigenrealität besitzen, hinführen. Die nötige Einarbeitung der inneren Zustände in das Handeln ist eben größtenteils nur dadurch möglich, daß unbestimmten Zustandsempfindungen eine Handlungsbedeutung zugeschrieben wird: indem sie nach ihrem Antriebswert, ihrem Ertragswert usw. abgetastet und eingeordnet werden, entstehen aus bloßen Zustandsempfindungen umrissene Gefühle und Bedeutungen von objektivem Eigengehalt. Nur durch solche Objektivierungen der subjektiven und fließenden Innengrößen werden ihre Auslegung und Steuerung überhaupt möglich.“ (S. 76) — Wichtig scheint mir der S. 84 f geäußerte

Gedanke, daß sich der Mensch — historisch gesehen — erkenntnismäßige Einsichten erst aufgrund von Erfahrungen erwerben konnte, was auch für den religiösen Bereich gilt. — So weit ich es beurteilen kann, ist es Tenbruck gelungen, seinen Standpunkt zu erhärten, „daß nämlich Religion eigentlich zwangsläufig aus der Unsicherheit des Daseins folgt, wenn man sich von dem eigenartigen Charakter der inneren Handlungsführung Rechenschaft gibt“ (S. 92). Hier setzt nun die Aufgabe des Theologen ein, der aufzuzeigen hat, daß Gott dieser Anlage des Menschen entgegenkommt und ihm durch seine Offenbarung eine neue, menschlich nicht zu erreichende *Sicherheit* schenkt.

2. G. Klein: *Die Fragwürdigkeit der Idee der Heilsgeschichte*

Klein möchte in seinem Beitrag die „Idee der Heilsgeschichte“ endgültig verabschieden. Er begründet es so: „Da Heil als eine einzig dem Glauben erschlossene Wirklichkeit historisch, d. h. mittels einer Methode, für die Glaube keine Bedingung ihrer Möglichkeit stellt, nicht zu verifizieren ist, kann eine mögliche Geschichte von Heil dies ebensowenig sein“ (S. 95). Er fordert eine strenge Trennung zwischen Historie und Theologie (vgl. S. 98). Dabei stellt er zwei Thesen auf:

Erste These: *Die Resistenz der Bibel gegen die Idee der Heilsgeschichte ist historisch verifizierbar* (S. 99).

Anders gesagt: es läßt sich geschichtlich beweisen, daß die Idee der Heilsgeschichte biblisch nicht zu begründen ist. Für Klein gibt es drei Möglichkeiten, im biblischen Sinn von Heilsgeschichte zu sprechen. Er argumentiert zuerst vom Alten Testament her: a) „Man optiert für den Bericht gegen das Berichtete“ (S. 101). Diesen Weg schlägt z. B. von Rad in der Einleitung zu seiner „Theologie des Alten Testaments I“ (München 1966) ein, wo er feststellt, daß das Bild, das sich Israel von seiner Vergangenheit macht, stark abweicht von dem, was man historisch von dieser Vergangenheit zu erfassen vermag. Nach Klein wäre nun aber diese Erfahrung existential, d. h. immer neu und ohne Bezug zur Geschichte zu interpretieren und nicht als Element einer Heilsgeschichte auszuwerten. b) „Nicht der Bericht — mag er unhistorisch, historisch defizient oder authentisch sein — wäre demnach theologisch relevant, sondern das Faktum — das, was wirklich passiert ist“ (S. 105). Es ginge also um das Herausfinden der sogenannten historischen Tatsachen. Klein stellt klar heraus, daß bei dieser Position (z. B. F. Hesse, 1960) Wissen den Glauben begründen würde, und daß es illusorisch ist, von historisch „nackten“ Fakten ohne Deutung zu reden. c) Zwischen diesen beiden Extremen bleibt ein Mittelweg, der das Faktum und seine Deutung (Geschichte und Zeugnis) als für die Heilsgeschichte wesentlich begreift

(z. B. R. Rendtorff, O. Cullmann), wobei man mit F. Hesse auch von einem „primären“ und „sekundären“ Faktum reden kann, die beide geschichtsschöpferisch wirken⁵⁾. Klein bestreitet mit Recht, daß diese beiden Ebenen klar gegeneinander abgehoben werden können, und er fragt sich auch, warum denn nur die primären Fakten von solchem Gewicht sein sollten. Nach ihm sind alle drei Wege zur Begründung einer Heilsgeschichte zum Scheitern verurteilt. — Dann befragt er das Neue Testament: a) „Zeugnissgeschichte als Heilsgeschichte?“ (S. 113) Gegen diese Möglichkeit sprechen nach Klein drei Gründe: 1. Die Zeugnisse selber sind sehr unterschiedlich und decken sich keineswegs (z. B. Petrus und Paulus; Paulus und Jakobus). 2. Sachlich einander nahestehende Zeugnisse sind historisch oft nur sehr locker miteinander verbunden (z. B. Paulus und Markus), d. h. es fehlt die Kontinuität, die für eine Heilsgeschichte notwendig ist. 3. Die Zeugnisse sind sehr bruchstückhaft und haben zudem das Sieb der Kanonisierung passiert. b) „Faktengeschichte als Heilsgeschichte?“ (S. 119). Dieser Möglichkeit ist leicht zu begegnen mit dem Hinweis auf die vielen historisch ungeklärten und kaum je zu klärenden Fragen, die uns das Neue Testament aufgibt (z. B. Welches war der Grund der Verurteilung Jesu? Wie verliefen die Ostererscheinungen? Wo fanden sie statt?). c) „Heilsgeschichte als Synthese aus ‚Primär-‘ und ‚Sekundärfakten‘?“ (S. 121). Läßt sich von der Person und dem Geschick Jesu sehr allgemein als von einem „Primärfaktum“ (Hauptereignis) reden, so wird die Schwierigkeit bei den „Sekundärfakten“ (Nebenereignissen) unüberwindlich, da sie ja alle — auch in größerem Abstand zu Jesus wie etwa bei Lukas — das ganze Heil bezeugen möchten.

Schließlich ist es für Klein auch nicht möglich, Altes und Neues Testament in einer umfassenden geschichtlichen Einheit zu begreifen. Die Schwierigkeit besteht wieder darin, daß wir von der Zeugnisswelt, also von verschiedenartigen Deutungen auszugehen haben. Auch sind Phänomene, die bei der Bildung des Neuen Testaments wirksam waren (z. B. die Apokalyptik) vom Alten Testament her nur unzureichend zu fassen. Von Rad, der sich um die Zuordnung des Alten zum Neuen Testament bemüht, wird der Vorwurf gemacht, daß es sich dabei um eine geistesgeschichtliche Konstruktion handle (vgl. S. 125), die sich nicht aus der Sache ergebe. Für Klein ist und bleibt das Einzelzeugnis unverrechenbar; in der begegnenden Kontingenz mit ihm kann es zu einer Bereicherung der eigenen Subjektivität kommen (vgl. S. 128). Mit anderen Worten: es handelt sich dabei um eine sehr zufällige und auf das Ich begrenzte Möglichkeit der Begegnung, aus der keine Heilsgeschichte entstehen kann.

⁵⁾ F. Hesse hat in der Zwischenzeit seine Ansicht geändert, vgl. sein neuestes Werk: Abschied von der Heilsgeschichte, Theologische Studien, Zürich 1971, bes. S. 51-59.

Zweite These: *Die Resistenz der zentralen urchristlichen Konstruktion des Glaubens gegen die Idee der Heilsgeschichte ist theologisch nicht überholbar* (S. 129).

Anders gesagt: Der Glaubensbegriff, der sich aus den ältesten christlichen Dokumenten ergibt und verpflichtend bleibt, stellt sich der Idee der Heilsgeschichte entgegen.

1. Der entscheidende Angriff gegen die Heilsgeschichte wird von Paulus her geführt. Römer 4 zeigt, daß für Paulus die Bindung an das Alte Testament nicht zugleich eine Bindung an die Geschichte Israels bedeutet. Abraham ist ja als Unbeschnittener Vater der Unbeschnittenen und Beschnittenen geworden (vgl. 4,10-12), wobei der Glaube entscheidend ist (vgl. 4,16). Daß dieser Glaube in der Person Jesu Christi zur Vollendung kommt, zeigt besonders Galater 3 (bes. 3,14). Wie sehr sich Paulus vom eigentlichen Israel polemisch distanziert, erweist die Typologie Galater 4,21-31. In 2 Korinther 3,6-18 wird deutlich, daß „Alter“ und „Neuer Bund“ nicht bruchlos ineinander übergehen (es wird von einer Beziehung der Überbietung gesprochen). Schließlich ist auf das Adam-Christus-Schema hinzuweisen (1 Korinther 15,45ff und Römer 5,12ff), das einerseits die universelle Perspektive paulinischen Denkens, andererseits das Unerhofft-Neue des Handelns Gottes in Jesus Christus aufzeigt. All das macht es schwierig, von Paulus her von einer Heilsgeschichte zu reden.

2. Gegen die Ansicht von E. Käsemann, für den Heilsgeschichte bei Paulus im Sinn einer paradoxen Kontinuität — hinter allem menschlichen Versagen im Alten Testament zeigt sich die Treue Gottes — zu verstehen ist, weist Klein darauf hin, daß die Geschichte Israels Paulus nicht „als Ablauf“, sondern „als Faktum“ (S. 140) interessiert. Israels Geschichte steht als ein besonders instruktives Beispiel allgemeiner Menschheitsgeschichte. Auch nach dem Tode Christi geht es nicht um Heilsgeschichte, da dieser Tod ja gerade die Macht der Geschichte getroffen hat (vgl. S. 141) und die Gemeinde nur in Gehorsam dem geschichtsüberlegenen Gott gegenüber Heil erfährt. Liebe und Gehorsam sind aber unberechenbare Ereignisse, die niemals zu dauerndem Besitz werden können, sondern sich immer neu ereignen (vgl. S. 143).

3. Die Gründe für Käsemanns These liegen (1.) im ständigen Verweis des Paulus auf das Alte Testament und (2.) in der Tatsache, daß Gottes Wort bei Paulus sich dem Menschen nicht individuell, sondern in seiner ganzen Leiblichkeit und Weltlichkeit zusagt. Klein entgegnet, daß die theologische Funktion des Alten Testaments darin bestehe, „den Glauben gegen jegliche heilsgeschichtliche Horizonte zu immunisieren“ (S. 145). Was aber die Leib-

haftigkeit des Heils (und Unheils) betrifft, kann sie für Paulus nicht von der (Heils-) Geschichte her gesichert werden, da für ihn Geschichte kollektives Gefüge der Sünde ist. Paulus geht es darum, daß wir uns im Glauben ganz (mit Leib und Leben) dem Dienst des Gekreuzigten übereignen und so in Gehorsam an ihn eine neue, geschichtsüberwindende Sicherheit gewinnen. — Warum ist die Sicht des Paulus so gewichtig? Klein meint: „Unüberholbar daran ist, daß Geschichte als Gemächte der Sünde, Gott als der creator ex nihilo (Schöpfer aus dem Nichts. Der Verf.) und der Glaube als der Ort erkannt sind, wo die Geschichte ihre Macht an das göttliche Heil abtreten muß. Radikaler ist von der Menschlichkeit des Menschen und der Gottheit Gottes nicht mehr zu reden, von beiden aber radikal zu reden ist die Aufgabe der Theologie“ (S. 147). Die Ausführungen zielen auf die recht kühne Behauptung: „Der Versuch, eine Geschichte des Heils zu konzipieren, ist nie ein Symptom von Heilsgewißheit, sondern von Angst, die selbstentworfenen Bilder von der Geschichte für Schlupfwinkel vor der realen hält“ (S. 148).

Wie sind die Gedankengänge, die wir absichtlich etwas ausführlich resümiert haben, zu beurteilen? Die Darstellung zeigt, wie gedanklich scharf hier das Problem der Heilsgeschichte gesehen wird. Darin liegt die Bedeutung dieser Arbeit. Die Position, die Klein einnimmt, steht in Jargon und Argumentation auf dem Boden der existentialen Interpretation (Schule Bultmann), die sich mit der heilsgeschichtlichen nie gut vertragen hat. Darin liegt auch eine Einschränkung der sachlichen Argumente. (Auch hier: voraussetzungslose Theologie ist nicht möglich!) Am Schluß bleiben — trotz der scheinbar schlüssigen Beweisführung — viele Fragen.

Meiner Ansicht nach ist klar, daß man nicht „streng“ wissenschaftlich (im Sinn profaner Geschichtsschreibung) von Heilsgeschichte reden kann, ohne den Glauben an ein immanentes Wirken des transzendenten Gottes in dieser Geschichte voranzusetzen⁶. Dies vorausgesetzt, scheint es mir aber doch möglich und sinnvoll, von heilsgeschichtlichen Tatsachen zu reden, die in einem Zusammenhang zueinander stehen, der keineswegs der Freiheit Gottes im Wege stehen muß, da der transzendente Gott sich ja ganz frei an unsere Geschichte bindet. Ob man dabei den theologisch schwer befrachteten Begriff der „Heilsgeschichte“ brauchen soll, ist eine andere Frage. Hier könnten die Beobachtungen von C. Westermann⁷ weiterführen, der rettendes und segnendes Handeln Gottes in der Bibel unterscheidet, wobei im ersten vor allem das Ereignishafte und Unberechenbare, im zweiten das

⁶) Vgl. F. Hesse, Abschied von der Heilsgeschichte, S. 55-57, wo er die Sicht des Historikers und Theologen voneinander abhebt.

⁷) Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche, München 1968.

Kontinuierliche und Stetige am Handeln Gottes zum Ausdruck kommt⁸. Dies entspricht einer Heilserfahrung, die auch heute noch gläubig nachvollziehbar ist, in der neben dem wunderbar einmaligen Eingreifen Gottes in die Geschichte eines Menschen oder einer Gemeinschaft auch seine stetige, auf Vollendung zielende Wirkung zur Geltung kommt⁹.

An Klein wären etwa folgende Fragen zu stellen: Wenn schon das Beispiel Israel bei Paulus als bedeutungsvollstes Beispiel für die Geschichte der Menschheit überhaupt steht, ist es nicht darum, weil die Frage nach Heil und Unheil sich in der Geschichte dieses Volkes besonders provozierend stellt und nicht zur Ruhe kommt? Warum liegt Paulus in der Einleitung zum Römerbrief so sehr daran, Jesus als leiblichen Nachkommen Davids vorzustellen, wobei ihm sonst offensichtlich wenig an historischen Details liegt?

Überdies: Was berechtigt uns dazu, Paulus in dieser Frage als einzigen Kronzeugen anzuführen, zumal er polemisch befangen ist, was auch Klein zugibt? Müßte nicht etwa auch Lukas als gleichwertiger Gewährsmann in dieser Frage angehört werden oder entscheidet einzig die historische Nähe zu Jesus? Wie ist die Klippe zu umgehen, daß Heil sich ins reine Subjektive verflüchtigt? Es geht mir nicht darum, die historisch befrachtete „Idee der Heilsgeschichte“ zu retten, sondern darum, das sachlich damit Gemeinte herauszustellen. Klein hat die Heilsgeschichte sicher nicht endgültig verabschiedet¹⁰.

3. E. Jünger: Womit steht und fällt heute der christliche Glaube?

„Der christliche Glaube steht und fällt heute wie zu jeder Zeit damit, daß geglaubt wird“ (S. 154). Diese grundlegende Aussage ist nicht so zu ver-

⁸) Es ist zu bedauern, daß F. Hesse in seiner neuesten Studie die Arbeit von Westermann nicht berücksichtigt hat, zumal auch er die beiden Aspekte unterscheidet (Abschied von der Heilsgeschichte, S. 11f). Die Unterscheidung spielt aber später keine Rolle mehr. Für ihn ist Gottes Handeln wesentlich kontingent, d. h. vom Menschen her unableitbar (bes. S. 54-56). Das führt dazu, daß es für ihn im Alten Testament kein besonderes Heilshandeln Gottes gibt, da das Kontinuum der Geschichte nirgendwo durchbrochen sei (bes. S. 58f). Wie steht es dann in neutestamentlicher Sicht? „Nur eines bleibt folglich außerhalb der Geschichtskontinuität: die von Gott gesetzte Heilsbedeutung des Kreuzes, das die Jünger mit Gewißheit erfüllende Faktum, daß der Gekreuzigte lebt. Mit diesem wird von Gott her dem Menschen das Heil angeboten, weil und sofern er glaubt; damit wird ihm gesagt, daß das Gottesreich nahe“ (S. 62). Das scheint mir doch eine dogmatisch sehr einseitige Fixierung auf das Kreuzesgeschehen zu sein.

⁹) Natürlich gehört zu einer Geschichte Gottes mit dem Menschen auch die „Unheilsgeschichte“, vgl. F. Hesse, Abschied von der Heilsgeschichte, S. 13f. Es ist aber fraglich, ob nur das schlechte Verhalten des Menschen eine göttliche Reaktion bewirken kann.

¹⁰) Als neueren Betrag vgl. etwa: W. Pannenberg, Weltgeschichte und Heilsgeschichte, in: Probleme biblischer Theologie, G. von Rad zum 70. Geburtstag, München 1971, 349-366.

stehen, als ob nicht mit Vernunft geglaubt werden soll. Jüngel sieht gerade darin eine Krisenerscheinung der heutigen Zeit, daß das Verhältnis von Glauben und Verstehen fundamental gestört sei (vgl. S. 157). Dem ist nicht damit geholfen, daß die Kirche auf das Verstehen des Glaubens verzichtet und ebensowenig, daß die Theologie den Glauben vereinfachend auf die Praxis „umfunktioniert“ (vgl. S. 160f), denn dann ist die Gefahr groß, daß Glaube durch Aberglaube ersetzt wird (vgl. S. 161f).

Wie versteht nun Jüngel das *Wesen* des christlichen Glaubens, wie interpretiert er das reformatorische Prinzip der sola fides (Rechtfertigung nur aus Glauben)? Zunächst sehr praktisch: „der christliche Glaube steht und fällt heute wie zu jeder Zeit damit *und nur* damit, daß geglaubt wird“ (S. 163). Da er Glauben als ein (personales) *Ereignis* versteht, wendet er sich gegen die augustinische Unterscheidung von Glaubensakt und Glaubensgegenständen („fides quae und fides qua creditur“) (S. 163f.). Glauben und Glaubensgegenstand bilden eine nicht zu trennende Einheit. Er gehört zum *Wesen* des Glaubens, daß Gott *als Gott* geglaubt wird. Von daher gibt es auch keine Aufteilung in „Essentials“ und „Non-Essentials“, d. h. wesentliche und unwesentliche Elemente des Glaubens (vgl. S. 165-167), wie sie heute oft gefordert und falsch verstanden wird. (Gegen eine Hierarchie im lebendigen Zusammenhang ist natürlich nichts einzuwenden!)

Jüngel warnt vor zwei (evangelischen) Tendenzen, die das rechte Verständnis vom „reinen Glauben“ verdecken. 1. Die heilsgeschichtliche Theologie möchte den Glauben aufgrund historischer Fakten (z. B. Auferstehung Jesu) begründen, was unmöglich ist, hat aber das Gute, daß sie auf die geschichtliche Dimension des Glaubens hinweist. „Nicht historische Tatsachen bringen es mit sich, daß Gott kommt und daß es zum Glauben kommt, sondern Gottes Kommen bringt Geschichte mit sich, insofern es zum Glauben kommt“ (S. 170f). 2. Eine moralistisch orientierte Theologie versucht ihrerseits, den Glauben durch ethische Aktivität zu ersetzen und verwechselt so innerweltliches Wohl mit christlichem Heil, hat aber das Gute, daß sie auf die Weltverantwortung des christlichen Glaubens hinweist (vgl. S. 171f).

Jüngel geht vom Glauben „als unbedingter Offenheit für Gott“ (S. 173) aus, wobei er eine falsche Alternative zwischen Transzendenz und Immanenz (vgl. S. 174) vermeiden will, da Gott immer (freiwillig) auf den Menschen zukommt und in Jesus Christus auch „zeitlich gekommen ist, kommt und kommen wird“ (S. 174). Wenn er sagt: „Reiner Glaube ist die von Gott selbst *gewährte* Offenheit des Menschen für Gott“ (S. 174), so ist ihm zuzustimmen, wenn die Rolle des Menschen dabei nicht rein passiv verstanden wird. Gott respektiert ja die Entscheidung des Menschen, auch wenn die Initiative immer von ihm ausgeht. Wichtig ist auch, daß die unbe-

dingte Offenheit eine bedingte Offenheit für andere Menschen mitbedingt, da der Glaube nur in Gemeinschaft mit andern Glaubenden existieren kann. „Nur als Glied am Leibe Christi ist der Glaubende der Gott entsprechende Mensch“ (S. 176). Jüngels Beitrag ist eine Hilfe, mit dem historisch belasteten Begriff der „sola fides“ ins Gleichgewicht zu kommen. Seine dynamische Schau des Glaubens ergänzt und korrigiert eine zu starre heilsgeschichtliche Art der Betrachtung.

4. A. Sand: Heil und Geschichte

Sand formulierte seine Frage so: „Ist es der Kirche möglich, zu sagen, daß Gott auch heute noch in der Geschichte und durch die Geschichte redet, so daß die richtige Deutung der Geschichte, das Verstehen des Geschichtsablaufs die Stimme eines redenden und fordernden, also das Geschick dieser Welt bestimmenden Gottes transparent zu machen vermag?“ (S. 178). Er geht von der unleugbaren Tatsache eines starken Säkularisierungsprozesses in der heutigen Zeit aus, den man hinterher auch theologisch zu rechtfertigen sucht (etwa in der „Gott-ist-tot“-Theologie, vgl. S. 183). Ist diese „Theologie der Säkularisation“ „biblisch begründet“?

Sand gibt die Antwort am Beispiel der sieben Sendschreiben an die kleinasiatischen Gemeinden in Apokalypse 2 und 3. Auch dort ist die Anpassung an die (heidnische) Umwelt, — modern gesprochen — ein Säkularisierungsprozeß im Gang. Dem begegnet der Verfasser dieser Schreiben, indem er die Gemeinden auf die „Kraft und Liebe des Anfangs“ (S. 189), Gottes Neuanfang in Jesus Christus verweist und sie zum richtigen Hören auf das Wirken des Geistes Gottes in den Gemeinden anhält. Gott wirkt also noch immer und ist in der Geschichte der Gemeinden erfahrbar. Diese Rückbesinnung auf den Anfang darf nun aber nicht im Sinn eines Rehistorisierungsprozesses verstanden werden (vgl. S. 193). Der Christ hat in jeder geschichtlichen Situation die Botschaft Jesu neu zu entdecken und der Welt auszurichten, wobei er sich bewußt sein muß, daß die christliche Gemeinde nicht einfach mit dieser „Welt“ identisch ist, weil sie immer mehr ist als diese Welt, in der sie lebt.

„Entsakralisierung, Entmagisierung, Entmythologisierung haben bis zu einem bestimmten Grad ihre Berechtigung. Wo es aber um die Sinnfrage menschlicher Existenz geht, kann eine Antwort nur von ‚außerhalb‘ der Welt, von einem der Welt ‚gegenüberstehenden‘ Ort gefunden werden. Erst eine Wirklichkeit, die jenseits dieser Welt ‚steht‘, kann Antwort geben“ (S. 195). Es geht Sand nicht um Heilsgeschichte als eigengesetzlicher Überbau menschlicher Geschichte, sondern um Suchen, Erfassen und Erleben des Heiles gerade auch in unserer heutigen Situation, die nur von Gott her

richtig verstanden werden kann. „Wenn das Heilswissen durch Zeitbewußtsein, die Heilssorge durch Sozialkritik und Sozialaktivismus ersetzt werden, dann wird es schwer sein, daß die Kirche ihrer eigentlichen geschichtlichen Funktion gerecht werden kann: nämlich Gott zu bezeugen. Gott redet nur durch die Stimme seiner Gemeinde, seiner Kirche“ (S. 197).

Mag in diesem letzten Zitat eine etwas eng gefaßte Vorstellung des Sprechens Gottes in unserer Welt sich ausdrücken — P. Kentenich würde weitere Bereiche des Seins, der Schöpfung, der Zeitlage, der Person miteinbeziehen, — so ist Sand doch zuzustimmen, daß die Kirche das ausgezeichnete Organ ist, wo das Sprechen Gottes vernommen wird und weiterklingen soll.

Zusammenfassung

Spricht Gott in der Geschichte? Wir sahen, daß die Antworten sehr verschieden ausgefallen sind. Nach Tenbruck ist die Unsicherheit menschlichen Handelns nur im Hinblick auf eine transzendente Erfahrung zu erklären. Klein sieht im Begriff der Heilsgeschichte eine Fiktion, die den geschichtlichen Gegebenheiten nicht standhält und verspricht sich von einer isolierten Begegnung mit biblischen Zeugnissen eine mögliche Heilserfahrung. Jüngel betont, daß in der Offenheit des Glaubens Gott auf menschliche Weise auf uns zukommt. Sand legt Wert auf die Heilserfahrung in und durch die kirchliche Gemeinschaft.

Die Erfahrung, die Schönstatt im Laufe der Jahre gemacht hat, wäre eine weitere Antwort, die die Frage klären könnte. Sein Gründer war überzeugt, daß Gott auf vielfältigste Weise im Leben des einzelnen und einer Gemeinschaft spricht und uns stückweise seine Pläne entschleierte. Es wird wichtig sein, Gott nicht einen zu engen Rahmen vorzuschreiben, wo und wie er sprechen kann und darf, sonst sind wir in Gefahr, seine Stimme zu überhören.

Abtreibung und Euthanasie

Anfang dieses Jahres fällte das Oberste Bundesgericht der Vereinigten Staaten von Amerika einen Spruch, der wie eine Bombe einschlug: Mit einer Mehrheit von 7:2 bestimmte der Gerichtshof, daß alle in den Vereinigten Staaten bestehenden Gesetze, die die Abtreibung eines Kindes in den ersten sechs Monaten der Schwangerschaft unter Strafe stellen, verfassungswidrig und daher ungültig seien. Dem Gericht hatte seit Dezember 1971, mehr als ein Jahr also, ein Antrag vorgelegen, die Vereinbarkeit der in den meisten Gliedstaaten der USA bestehenden Gesetze über die Abtreibung mit der Bundesverfassung zu überprüfen. Die Entscheidung kam für viele nicht zuletzt deswegen überraschend, weil das Oberste Bundesgericht in seiner gegenwärtigen Zusammensetzung als konservativ gilt und man ihm deshalb eine solche Auslegung der Verfassung nicht zugetraut hätte.

Was besagt die Entscheidung im einzelnen? Grundsätzlich bedeutet sie, daß in den USA nunmehr die sogenannte Fristenlösung Geltung hat: In den ersten drei Monaten kann jede Frau nach Beratung mit ihrem Arzt ein Kind abtreiben lassen, und keine staatliche Autorität ist berechtigt, sie daran zu hindern oder gar dafür zu bestrafen. Aber auch in den folgenden drei Monaten der Schwangerschaft darf kein Staat die Abtreibung verbieten; wohl können Vorschriften für die Art und Weise der Abtreibung erlassen werden, z. B. daß sie etwa in einem Krankenhaus vorgenommen werden muß. Auch darf kein Staat die Vornahme der Abtreibung vom Urteil eines ärztlichen Gutachtergremiums abhängig machen; entscheidend und genügend ist ausschließlich der Wille der betreffenden Frau. Erst vom siebten Monat an kann nach dem Urteil des Obersten Bundesgerichtes der USA das menschliche Leben mit dem Schutze der staatlichen Gesetze rechnen, weil es dann so weit entwickelt sei, daß es auch außerhalb des Mutterleibes leben könne.

Man versteht ohne weiteres, daß die Entscheidung der höchsten Richter der USA weiteste Bevölkerungskreise schockiert hat. Die USA hat sich damit mit Ländern wie der Sowjet-Union, Japan, Indien und den meisten Ländern des kommunistischen Machtbereichs in Osteuropa in eine Reihe gestellt. Es

dürfte ganz sicher sein, daß diese Entscheidung sich auf die Abtreibungsdiskussion und -gesetzgebung in anderen Ländern, so auch in der Bundesrepublik, zum Nachteil der ungeborenen Kinder auswirken wird.

Welche Gründe hat das Oberste Bundesgericht der USA für seine Entscheidung angeführt? Man kann diese Gründe höchst bemerkenswert nennen. Es sind im wesentlichen zwei: 1. Es gibt einen Privat- oder Intimbereich des Menschen, in den sich der Staat nicht einmischen darf, in dem vielmehr der einzelne Mensch bestimmen kann, was zu geschehen hat. Zu diesem Privatbereich rechnet die Familie wie auch speziell das sexuelle Verhalten in der Ehe und auch die Frage der Abtreibung. 2. Ein Kind im Mutter Schoß gilt nicht als Person im Sinne der einschlägigen Bestimmungen der amerikanischen Verfassung. „Niemals unter dem Gesetz sind die Ungeborenen als Personen im vollen Sinne des Begriffes anerkannt worden“, heißt es in der schriftlichen Begründung des Urteils; erst nach der Geburt könne der Begriff Person zur Anwendung kommen. Damit genießt ein Mensch vor der Geburt nicht den Schutz, den die amerikanische Verfassung sonst der Person gewährt.

Gerade mit dieser zweiten Begründung rief das Urteil zu Recht heftigsten Widerspruch hervor. Der Gerichtshof schloß sich damit der Auffassung an, daß ein Kind im Mutterschoße mindestens bis zum Beginn des siebten Monats nicht menschliches Leben im eigentlichen Sinne sei. Diese Auffassung ist aber in der Wissenschaft sehr umstritten. Einer der besten Fachleute in Deutschland, dem hierzu ein kompetentes Urteil zusteht, Prof. Franz Büchner / Freiburg i. Br. schrieb noch vor einigen Monaten in einem wissenschaftlichen Beitrag zur „Internationalen katholischen Zeitschrift“ (Nr. 5, S. 456): „Mit der Vereinigung der mütterlichen Chromosomen der Eizelle und der väterlichen Chromosomen der Samenzelle beginnt die Entwicklung eines neuen menschlichen Individuums.“ Prof. Büchner bestätigt im gleichen Zusammenhang eine Feststellung Romano Guardinis aus dem Jahre 1962: „Der Mensch ist vom ersten Augenblick seiner Entwicklung, d. h. von der Vereinigung der Elternzellen an, wirklicher und echter Mensch.“

Unverkennbar hat sich in der Entscheidung des Obersten Bundesgerichts der USA vor allem in der zweiten Begründung ein sehr vordergründiger Rechtspositivismus ausgewirkt. Es scheint aber auch eine soziologistische Betrachtung des Menschen eine Rolle gespielt zu haben, die vor der Urteilsfällung in der öffentlichen Diskussion stark vertreten worden war. Danach wird der Mensch erst wirklich Mensch und Person nach der Geburt, und zwar durch die Einordnung in die Gesellschaft und durch den Einfluß, den die Gesellschaft auf ihn ausübt. In dieser Betrachtung dürfte das Ausschlaggebende zum Vorschein kommen: Wenn das Ungeborene im Mutterleib kein Mensch ist, dann ist seine Beseitigung auch kein Mord. Wem käme da

nicht eine Erinnerung: Auch Hitler und seine Propaganda mußten erst behaupten, die Juden seien nicht eigentlich Menschen, sondern Untermenschen. Daraufhin kam die Ermordung der Juden in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft in Gang.

*

Es ist nicht zufällig, sondern im Gegenteil bezeichnend, daß gegenwärtig mit der Abtreibung auch die sogenannte Euthanasie wieder ins Gespräch kommt. Konkreter Anlaß für die jüngste Diskussion über die Euthanasie war ein Prozeß in Holland. Eine Ärztin aus der Provinz Friesland hatte im Oktober 1971 ihre durch einen Schlaganfall gelähmte Mutter auf deren Bitten hin mit einer Überdosis Morphium — wie die Presse es auch in Deutschland nannte — „eingeschläfert“, d. h. getötet. Sie wurde daraufhin von der Staatsanwaltschaft angeklagt und Anfang dieses Jahres vor ein Gericht gestellt. Vor dem Prozeß erklärten sich 27 holländische Ärzte mit ihrer Kollegin solidarisch, mit der Begründung, Euthanasie könne „ein Akt der Menschlichkeit sein, in dem man einem Kranken besonders schwere Leiden dann erspart, wenn sein Gesundheitszustand keinerlei Heilungsaussichten zuläßt und einen besonders schrecklichen Tod voraussehen läßt“. Nach Presseberichten maß man dem Prozeß in Holland exemplarische Bedeutung bei; sein Ausgang werde darüber entscheiden, ob solcher Art Euthanasie künftig in den Niederlanden geduldet oder weiterhin strafverfolgt werde.

Es kann an dieser Stelle nicht darum gehen, die Ärztin, die ihrer Mutter die Überdosis Morphium gab, schuldig zu sprechen; dafür fehlt uns die genauere Kenntnis des Falles. Was aber bedenklich stimmen, ja alarmierend wirken muß, das ist die Erklärung der 27 Ärztekollegen, die sich nicht nur zu dem konkreten Einzelfall äußern, sondern grundsätzlich die Freigabe der Euthanasie fordern (wenn die erwähnten Bedingungen gegeben wären . . .). Diese Forderung steht in krassem Widerspruch zum ärztlichen Standesethos, wie es bereits vierhundert Jahre vor Christus der Eid des Hippokrates formulierte: „Ich werde niemals ein tödlich wirkendes Gift geben, auch auf Verlangen nicht.“ Radio Vatikan betonte darum in einer Stellungnahme, daß ein Arzt wesensgemäß der unversöhnliche Gegner des Todes sein müsse: „Weder die Unheilbarkeit einer Krankheit noch die Unerträglichkeit der Schmerzen dispensieren ihn von der Verteidigung des Lebens, der er sich gewidmet hat.“

Im deutschen Sprachraum wies die Pressestelle des Ordinariates der Erzdiözese München in einer Verlautbarung auf den entscheidenden Grund hin, warum Euthanasie dem Menschen nicht gestattet sein kann: Weil er nicht Herr seines Lebens ist, darf er auch nicht über sein Leben verfügen. Freilich

liegt genau hier die Differenz: Die Befürworter der Euthanasie — wie auch die der Abtreibung — halten den Menschen für den unumschränkten Herrn des menschlichen Lebens. Sollte diese Auffassung sich durchsetzen, so kann man mit Grund um das menschliche Leben fürchten, zumal angesichts der nihilistischen Neigungen, die heutzutage unübersehbar im Zunehmen begriffen sind.

*

Sehr bemerkenswert ist im übrigen der Wortschatz, der in der Diskussion um Abtreibung und Euthanasie von bestimmter Seite eingesetzt wird. Man spricht da z. B. nicht gern von Abtreibung, von Tötung des ungeborenen Lebens oder vom Kind im Mutterschoß, sondern sagt für Abtreibung „Schwangerschaftsunterbrechung“ und für ungeborenes Leben oder Kind im Mutterschoß „Fötus“. Verteidiger der Lebensrechte der ungeborenen Kinder werden dabei kurzerhand zu „Fötusfreunden“; Euthanasie — ein Wort, das in sich bereits eine Irreführung darstellt — wird zur barmherzigen „Sterbehilfe“. So sollen die Dinge verharmlost und die Köpfe umnebelt werden. Vor allem der Beitrag in der „Frankfurter Allgemeinen“ vom 9. Februar 1973 über die Entscheidung des obersten amerikanischen Bundesgerichts über die Abtreibung war in dieser Beziehung eine Meisterstück und verdient einen Preis für unfaire, voreingenommene Berichterstattung.

Ein Buch - zweimal besprochen

Vor wenigen Jahren brachte ein evangelischer deutscher Verlag ein „Lexikon der Sexualität“ heraus. Wie zu erwarten, fand der großformatige und, was die äußere Aufmachung angeht, vorzüglich gestaltete Band seine Käufer und darüber hinaus eine günstige Kritik. Nicht ohne weiteres zu erwarten war, daß eine der günstigsten Rezensionen des „Lexikons“ aus der Feder eines Professors der Religionspädagogik an einer katholischen theologischen Hochschule kam und in einer Zeitschrift für katholische Seelsorge veröffentlicht wurde. Man darf diese Rezension, ohne zu übertreiben, enthusiastisch nennen. Es hieß darin:

„Hätte ich Frau Minister Strobels (Frau Käthe Strobel war damals Minister für Familie, Jugend und Gesundheit. Die Red.) Subventionen zur Geschlechterziehung zu verteilen gehabt, ich hätte sie wahrhaftig nicht dem einseitig biologisierenden und im letzten eher lusttötenden ‚Sexualkunde-Atlas‘ zugesprochen, einem Buch, das . . . in den Schulen nicht die Rolle spielt, die man ihm zugedacht hatte. Ich hätte mit dem Geld zwei (leider erst später erschienene) Bücher verbilligt und werbungsmäßig besser eingeführt. Zunächst Marielene Leists ‚Angst vor dem Sex?‘ . . . Dann das ‚Lexikon der Sexualität‘ . . .“

Was hat dem Rezensenten an dem Lexikon imponiert? An erster Stelle der Text, der den Arzt Dr. Martin Goldstein zum Verfasser hat.

„Goldstein hat auf nahezu alle Fragen, die sich Teenagern in puncto Sex stellen, eine ausführliche Antwort gefunden, die sich nicht mit medizinisch-biologischem Sachwissen zufrieden gibt . . . Wenn Lernen Verhaltensänderung bedeutet, dann lernt der junge Mensch hier neben einem Höchstmaß von Sexualwissen zugleich, die Sinnfrage nach dem Leben, nach Liebe und Partnerschaft zu stellen . . .“

Nicht minder beglückt heißt es von den Bildern des Lexikons, die von dem Photographen Will McBride stammen:

„Will McBride hat dieses Lexikon so hervorragend, weil offen-verklärend illustriert, daß diese ganz- und doppelseitigen Aufnahmen nur deshalb am § 184 alter und neuer Prägung vorbeikommen, weil sie . . . künstlerisch kaum zu übertreffen sind . . .“

Man sieht: Der Rezensent lobte das Buch über den grünen Klee. Seine Stellungnahme abschließend war er der Meinung, es sei schwer vorstellbar, daß es in den nächsten Jahren etwas Besseres zur sexuellen Information von Heranwachsenden geben werde.

Dem deutschen Original des Lexikons folgte in einem katholischen New Yorker Verlag eine amerikanische Ausgabe unter dem Titel „The Sex Book“. Natürlich hat auch die amerikanische Ausgabe ihre Besprechungen gefunden, so in dem weltbekanntesten Magazin „Life“ (das inzwischen sein Erscheinen einstellte). Diese Besprechung ist nun allerdings höchst interessant, vor allem im Vergleich zu der Besprechung, mit der wir uns eben bekannt gemacht haben. Verfasser der Besprechung im „Life“-Magazin war ein Facharzt für innere Medizin in der amerikanischen Hauptstadt Washington. Ob er Christ, Katholik ist oder nicht, wurde nicht erwähnt und kann aus dem Text auch nicht erschlossen werden.

In seiner Kritik geht er ähnlich vor wie der zitierte deutsche Rezensent, nur daß er sich zunächst den Fotos des Lexikons und danach dem Text zuwendet. Damit aber ist die Gemeinsamkeit zwischen den beiden Rezensenten bereits zu Ende.

Während der deutsche Kritiker die Fotoaufnahmen „künstlerisch kaum zu übertreffen“ nennt, sind sie für den amerikanischen Mediziner schlicht „eine Enttäuschung“. Eine solche Häufung von Fotos, die nichts anderes als Sex zum Gegenstand haben, findet er unerträglich. Vom Zweck des Buches her sind sie nach seiner Ansicht nicht zu rechtfertigen. Da die Fotos keinen erklärenden Beitekt haben, stiften sie nach ihm mehr Verwirrung als daß sie Aufschluß geben; ja der Kritiker schließt nicht aus, daß durch die Fotos Zwangsvorstellungen verursacht werden.

Ebensowenig findet der Text des Lexikons seinen Beifall: „Er kann das Unternehmen nicht retten.“ Sehr im Unterschied zu der Empfehlung gerade des Textes in der Rezension des katholischen deutschen Pädagogen, bezeichnet er ihn rundweg als „schmutzig“. Dieses Prädikat verdiene das Buch nicht etwa wegen einer zu freien Ausdrucksweise, sondern wegen seiner gestelzten, beschönigenden Sprache, bei der es einem, einerlei ob jung oder alt, einfach übel werden müsse.

Die letzte Quelle des Unbehagens muß aber nach dem Urteil des amerikanischen Rezensenten noch hinter den Bildern und dem Text gesucht werden. Sie ist für ihn in dem gestaltlosen Liberalismus zu sehen, der das ganze Buch prägt und die Frage aufkommen läßt, wie religiös das Buch in seiner Gesamtheit tatsächlich ist. Trotz des katholischen Namens des Verlags und trotz eines Klappentextes, der von „christlicher Familien- und Sexualmoral“ spricht, wird die bisher gültige jüdisch-christliche Sexualethik als „soziologisch obsolet“ bezeichnet. Während z. B. Gott im Alten Testament (Lev 18, 22) gleichgeschlechtlichen Verkehr klar untersagt, heißt es in dem Buch, daß gleichgeschlechtliche Beziehungen immer mehr den fremdgeschlechtlichen vergleichbar werden. Dementsprechend wird die heterosexuelle Verbindung ziemlich unterkühlt lediglich „die am meisten gebräuchliche Form geschlechtlicher Orientierung“ genannt.

Der amerikanische Kritiker bemängelt, daß in dem Buche eine einseitig sexologische Betrachtungsweise vorliege. Demgegenüber meint er feststellen zu müssen: „Sex ist wirklich zu wichtig, als daß man ihn den Sexologen überlassen darf.“

Läßt man die beiden Besprechungen des Buches auf sich wirken, so drängt sich die Frage auf, woher es wohl kommen mag, daß sie so unterschiedlich, ja gegensätzlich ausgefallen sind. Warum kann ein katholischer Religions-

pädagoge sich gar nicht genug tun, das Lexikon zu empfehlen, während der amerikanische Arzt es mit Nachdruck als mißlungen und unbrauchbar ablehnt? Dabei besteht noch die Kuriosität, daß die vehement positive Besprechung in einer Zeitschrift für den katholischen Seelsorger veröffentlicht wurde, die ablehnende dagegen in dem religiös neutralen Magazin „Life“. Spielte hier ein katholischer Minderwertigkeitskomplex eine Rolle, der fürchtet, als unmodern angesehen zu werden? Man muß es fast vermuten.

Buchbesprechungen

ES GIBT ZEITGENOSSEN, DIE EIN Buch gerade dann nicht in die Hand nehmen, wenn eine gewisse Reklame behauptet, daß man es gelesen haben müsse, daß es einmalig sei. Wie steht es in dieser Hinsicht mit dem Buch des Franzosen Marcel Légaut, „Meine Erfahrungen mit dem Glauben“, von dem es heißt, es sei ein Werk, „wie es in einer Generation nur einmal gelingt“? Ragt es unter der unaufhörlichen Schwemme der Neuerscheinungen so heraus, daß seine Lektüre lohnt? Die Frage ist wohl zu bejahen. Das Buch hat Substanz; es hat etwas zu sagen, was man so leicht woanders nicht finden dürfte. Sein Verfasser, ein Mathematikprofessor, der seine Lehrtätigkeit vor dreißig Jahren aufgab, um Schafzüchter zu werden, und als solcher ein intensives Glaubensleben zu führen versuchte, legt darin die Resultate seines jahrzehntelangen Engagements nieder. Das Buch stellt indes keinen Erfahrungsbericht in dem Sinne dar, daß es konkrete einzelne Erlebnisse referieren oder gar eine Art Selbstbiographie bieten würde. Der deutsche Titel ist da weniger präzise als der des französischen Originals, der genau ausdrückt, um was es dem Autor geht: um eine „Einführung in das Verständnis der Vergangenheit und der Zukunft des Christentums“. Dabei handelt es sich freilich um ein Verständnis, wie es ihm im Laufe seines auch stark betend und meditierend verbrachten Christenlebens zugewachsen ist.

Ausgangspunkt und zugleich Mittelpunkt seiner Darlegungen ist sein Verständnis von Glaube, das durch eine bedeutsame Unterscheidung gekennzeichnet ist. Glaube ist für Légaut nicht so sehr Annahme bestimmter Lehren oder Bejahung eines ganzen wohlgeordneten Lehr- und Wahrheitsgebäudes als ein gelebtes Verhältnis: nämlich persönlich gelebte Jüngerschaft gegenüber Jesus von Nazareth. Es gilt, Jesus zu begegnen, wie die ersten Jünger ihm begegnet sind, jedoch nicht in sklavischer Nachahmung, sondern in gleich ursprünglicher Weise, und das heißt: aus der konkreten Individualität und lebensmäßigen Situiertheit des jeweiligen Menschen.

Zweierlei ist für solchen Glauben wichtig, ja unersetzlich: daß er das Menschsein Jesu wie auch das eigene Menschsein in vollem Maße ernst nimmt. Der gläubige Mensch bezieht sich auf den Menschen Jesus; dieses Menschsein Jesu ist nicht nur

„historische Unterlage“ für die Gottheit, von der man im Grunde absehen kann, um sich auf Jesus als Gott zu konzentrieren. Es bedarf vielmehr engster lebendiger Gemeinschaft mit dem Menschen Jesus, um zum Glauben an Gott zu gelangen. Nicht weniger aber muß der gläubige Mensch sich und seine Existenz ernst nehmen. Er muß sich zutiefst verstehen als einer, der über sich selbst hinausgerufen ist, der sein Leben um einer Sendung willen hat, die sich nur in der Gemeinschaft mit Jesus erfüllen läßt. Nur Glaube, der solchermaßen beim Menschsein des Glaubenden ansetzt und ihn in der Bindung an den Menschen Jesus zu sich selber und zur Vollendung bringt, hat Zukunft; er ist der Glaube der Zukunft.

Parallel zu dieser unterscheidenden Sicht des Glaubens trifft Légaut die ebenso wichtige Unterscheidung zwischen Autoritätsreligion und Religion des Anrufs, die von allen Religionen gilt, für das Christentum aber eine ausgezeichnete Bedeutung hat. Beide stehen nicht in einem ausschließenden Gegensatz zueinander, sie können koexistieren und sind, wenn man so sagen darf, zwei Aspekte oder Entwicklungsformen derselben Sache. Das Christentum war lange und sogar notwendig vorherrschend Autoritätsreligion, ist es weithin noch und wird es in einem bestimmten Ausmaß bleiben, d. h. eine Religion, die sich mehr von äußeren soziologischen Verhältnissen her auferlegt als daß sie persönlich gesucht und allein aufgrund einer persönlichen Entscheidung gewählt würde. Das allerdings wird sich ändern. Alle Autoritätsreligionen müssen sich in Richtung auf Religion des Anrufs verwandeln. Besonders das Christentum als Autoritätsreligion wird mehr und mehr dem Christentum als Religion des Anrufs geben müssen, um in ihm seine Vollendung zu finden. Das ist der Übergang, der sich gegenwärtig in der Kirche unter Schmerzen vollzieht und vollziehen muß. Es geht dabei, wie der Autor treffend bemerkt, nicht bloß um Anpassung, sondern um eine Wandlung, einen Lebensvorgang, der nur als echte Schöpfung verstanden und verwirklicht werden kann.

Von diesen Grundlinien aus entwickelt Légaut eine Fülle von Überlegungen zu fast allen Themen, die heute in der Kirche anstehen: so zu Gehorsam und Autorität, zu Vorsteherschaft und Vaterschaft,

zur Erneuerung des zentralen Vermächtnisses Jesu, der hl. Eucharistie, zu Gestalt und Rolle des Priesters, zur Priesterausbildung, zum Mönchs- und Ordensleben. So gut wie nie betritt er auf seinen Gedankengängen bekannte, ausgetretene Pfade. Ein ursprüngliches Denken ist in ihm am Werk; allerdings auch, wie man sagen muß, ein sehr kühnes, das manchmal die Frage aufkommen läßt, ob eine Überlegung die Grenze des christlich Möglichen nicht nur streift, sondern vielleicht schon überschreitet. Doch sollte man mit

schnellen Urteilen vorsichtig sein. Was man nicht gleich versteht, ist deswegen noch nicht falsch. Für das Buch als ganzes dürfte gelten: es bringt eine Stimme zu Gehör, die in der Diskussion um die künftige Gestalt der Kirche und christlicher Existenz Aufmerksamkeit verdient.

Marcel Légaut, Meine Erfahrung mit dem Glauben, Freiburg-Basel-Wien 1972: Verlag Herder, Kt.-lam., 408 S., DM 26,00.

— em —

„PROPHETEN UND VORLÄUFER“: Unter diesem Titel legt Victor Conzemius, in Luzern lehrender Kirchenhistoriker aus Luxemburg, eine interessante Sammlung von zwanzig Kurzbiographien katholischer Christen aus dem 19. und 20. Jahrhundert vor. Die Dargestellten stammen aus verschiedenen Nationen: aus Italien, Österreich, Belgien, der Schweiz, Frankreich, Großbritannien, Irland, USA, Deutschland. Manche von ihnen waren schon zu ihren Lebzeiten berühmt: so O'Connell, der Befreier Irlands, Adolf Kolping, der Gesellenvater, Josef Cardijn, der Gründer der christlichen Arbeiterjugend. Aufs Ganze gesehen aber handelt es sich nicht um Männer und Frauen, die man aufzuzählen pflegt, wenn nach der „Prominenz“ der Kirche gefragt wird. Einige sind auch heute noch in der Öffentlichkeit so gut wie unbekannt: Antoine Chevrier, der Begründer des Prado, etwa, oder Paul Couturier, der stille Förderer der Una Sancta; Franz Jägerstätter, der lieber starb als Hitler den Soldateneid zu leisten, oder Madeleine Debrêl, die eine glänzende intellektuelle Laufbahn darangab, um in der Pariser Bannmeile unter Armen und Atheisten zu wirken. Nicht wenige muß man als Außenseiter bezeichnen: Felicité de Lamennais, Ch. F. de Montalembert, Lord Acton, Lambert Beauduin, Matthias Laros und natürlich Ignaz von Döllinger, der unglückliche Münchener Theologieprofessor, der im Gefolge des I. Vatikanischen Konzils dem Kirchenbann verfiel.

Alle diese Gestalten zeichnet Conzemius

ERNST ELL, SEIT JAHREN VIELEN Erziehern als hilfreicher Autor auf dem Felde der praktischen Sexualpädagogik bekannt, hat seinen bisherigen Schriften im vergangenen Jahr unter dem Titel „Dynamische Sexualmoral“ ein erstaunlich schlimmes Buch folgen lassen: erstaunlich, weil man der Feder Ells, trotz aller Vorbehalte, die man seinen früheren Ver-

mit kundiger, sicherer Hand und innerer Anteilnahme. So entstehen treffende Einzelportraits. Darüber hinaus wird ein Stück jüngster Kirchengeschichte sichtbar, das zentrales Geschehen in der gegenwärtigen Kirche vorbereitet und in vielerlei Hinsicht verständlich macht. „Propheten und Vorläufer“ oder, wie der Untertitel sagt, „Wegbereiter des neuzeitlichen Katholizismus“ waren die dargestellten Männer und Frauen in dem Sinne, daß jeder von ihnen in unverwechselbarer Weise im Rahmen seines Lebens einen Beitrag geleistet hat für das Heraufkommen einer erneuerten und wieder welterneuerten Kirche oder zur Herausbildung und Verdeutlichung einer christlichen Existenz, wie sie vom künftigen Zeiteufer gefordert ist. Die meisten der Porträtierten haben bei der Erfüllung ihrer als notwendig erkannten Lebensaufgabe, zuweilen sogar ungemein, an der Kirche und durch kirchliche Amtsträger leiden müssen. Dennoch — sehen wir von Döllinger ab, über den man aber nicht vorschnell den Stab brechen darf — sind sie in der Kirche geblieben, nicht aus Schwäche, sondern aus Glaube und Treue. Nicht zuletzt dadurch dürften sie für heute besonders beispielhaft sein. Alles in allem: ein höchst lesenswertes und gut lesbares Buch.

Victor Conzemius, Propheten und Vorläufer. Wegbereiter des neuzeitlichen Katholizismus, Zürich - Einsiedeln - Köln 1972: Benziger Verlag, brosch., 324 S. mit 20 S. Tafelbildern, Fr. / DM 29,80.

— em —

öffentlichungen entgegenbringen mochte, dieses Buch nicht zugetraut hätte und bei seiner Lektüre von Seite zu Seite mehr ins Staunen gerät; schlimm, weil es von einer bestürzenden Verwirrung zeugt und, ganz den guten Absichten des Verfassers zuwider, nur die schlimmsten Wirkungen zeitigen kann.

Der entscheidendste Satz des ganzen Buches, auf den Ell selber eigens aufmerksam macht, lautet: „Sexualität ist eine Qualität der Person und nicht der Institution Ehe“ (S. 34). Was ergibt sich für ihn daraus? Zählen wir einige der Folgerungen Ells auf! Zum Beispiel, daß nicht einzusehen sei, warum „das Letzte“ (die geschlechtliche Vereinigung) der Ehe vorbehalten bleiben müsse (S. 58). „Die Ehe ist nicht der Ort, an dem zum ersten Male ein legitimes Geschlechtsleben geführt werden darf, sondern der Ort, in dem die Kinder zur Welt kommen sollen“ (S. 59). Aber nicht nur auf vorehelichen Geschlechtsverkehr hat der noch nicht verheiratete junge Mensch einen Anspruch, sondern auch auf Selbstbefriedigung (S. 115 ff.), auf Necking (S. 124 ff.) und Petting (S. 128). Auch als Christ hat der Autor keine Bedenken: „Welches Wort Christi verbietet den Menschen die Selbstbefriedigung oder das voreheliche Geschlechtsleben oder die Unterbrechung des Sexualaktes oder die Verwendung von Antikonzeptiva aus triftigen Gründen?“ (S. 55). Den Aussagen der Kirche und ihrer Moralthologie eignet hier kein besonderes Gewicht: „Die Geschichte der Moralthologie ist weitgehend auch eine Geschichte der Irrtümer“ (S. 13). Demgegenüber scheint der heutige Mensch weit weniger irrtumsfähig: er hat nicht nur ein Recht, sondern die Pflicht, „nicht nur die Lehren der Moralthologie, sondern auch die (nicht dogmatisierten) Verkündigungen des Lehramtes in Fragen der Sittlichkeit auf ihren tatsächlichen Wahrheitsgehalt zu überprüfen“ (S. 14), wobei Ell anmerkt, daß es keine dogmatisierten Morallehren der Kirche gibt. Die gesamte traditionelle Moral der Kirche, aber ebenso auch die „neutraditionelle Moral“, wie sie etwa von Prof. Böckle vertreten wird, ist der Revision zu unterziehen.

Ell macht in seinem Buch speziell auch den Versuch der Konzeption einer „dynamischen“ Ehe- und Familienmoral. Von der Feststellung des Unbehagens an der modernen partnerschaftlichen Ehe ausgehend, erörtert er als positive Möglichkeit die „partielle Ehe“ mit „sexuellen Ersatzpartnern“, die nötigenfalls an „Sex-Stätten“ gefunden werden könnten; desgleichen „Variationen“ der Ehe und Familie, unter denen die polygame Ehe, die Ehe unter Homophilen, die partielle oder totale Großfamilie (ohne Trennung des Intimbereichs) für ihn erwägenswert und, je

nach den Umständen, berechtigt erscheinen.

Wie kommt Ell zu dieser „dynamischen Sexualmoral“, die er allen Ernstes für eine christlich mögliche ausgibt? Wie so oft fällt auch hier die Entscheidung über die Positionen und Linien des Buches in der Philosophie und Anthropologie, die ihm zugrundeliegt und vorausgeht. Zwar stellt der Autor diese Philosophie und Anthropologie nicht ausdrücklich dar, sie tritt aber an vielen Stellen deutlich genug zutage. So etwa, wenn der Verfasser es des öfteren mit Nachdruck ablehnt, ein „Wesen“ des Menschen anzuerkennen, das mehr ist als eine begriffliche Abstraktion. Oder wenn er im gleichen Sinne behauptet, es gebe keine Würde der Frau, weil es die Frau nicht gebe, sondern immer nur eine konkret-einzeln existierende Frau, von der man nicht von vorneherein sagen könne, wann sie ihre Würde für verletzt ansehe (S. 170). Dieser philosophische Konzeptualismus schneidet eine Orientierung am Sein und an einer Seinsordnung von vorneherein ab — deren Geltung für das menschliche Handeln denn auch bestritten wird (S. 48) — und führt prompt zu einer absoluten Autonomie des individuellen menschlichen Subjektes. Zu den selbstverständlichen Voraussetzungen der Positionen Ells gehört ferner die Absolutsetzung des Kriteriums des individuellen „Lebensglücks“ (S. 14, 19), des individuellen „Wohlbefindens“ (S. 40), der „persönlichen Beglückung“ (S. 85), daß man fragen muß, ob hier nicht schönster Hedonismus am Werke ist. Für den Autor ist es des weiteren eine ausgemachte Sache, daß es kein „christliches Menschenbild“ gibt. Darum wird auch die für den Menschen konstitutive Dimension seiner Beziehung zu Gott und Christus überhaupt nicht in die Betrachtung einbezogen. Was die Abschnitte „Und Christus?“ und „Gott und Geschlecht“ bieten, muß man als völlig ungenügend bezeichnen. Überhaupt kommt trotz gegenteiliger Erklärung der Mensch als Ganzheit nicht in den Blick, vielmehr liegt eine höchst einseitige Blickverengung auf die Sexualität des Menschen vor. Darum vermag das Buch nicht die Hilfe zu vermitteln, die den Menschen nottut.

Ernst Ell, *Dynamische Sexualmoral, Psychologische Grundlagen, moralthologische Folgerungen, praktische Auswirkungen*, Zürich-Einsiedeln-Köln: Benziger Verlag 1972, 232 S., brosch., DM / sFr. 19,80. — em —

DIE LETZTEN JAHRE HABEN EINE Flut von Jesus-Büchern gebracht: wissenschaftliche, pseudo-wissenschaftliche, erfreuliche, erschreckende, überflüssige. Gibt es darunter auch solche, die man dem durchschnittlichen Gläubigen, der kein theologisches Spezialstudium gemacht hat, sich aber zuverlässig informieren möchte, in die Hand drücken bzw. empfehlen kann? Karl Stelzer, Priester der süddeutschen Pallottinerprovinz, hat ein nicht allzu umfangreiches Werk vorgelegt, auf das man in diesem Zusammenhang hinweisen darf. Sein Titel klingt zwar etwas anspruchsvoll: „So war Jesus, so ist er.“ Pater Stelzer will kein abgeschlossenes oder abschließendes Bild von Jesus bieten. Die einzelnen, sehr lesbar geschriebenen Kapitel gehen die Gestalt Jesu von immer neuen Blickpunkten her an. Das grund-

legende Anliegen des Autors ist, zu Jesus hinzuführen nicht nur als einer Gestalt der Vergangenheit, sondern für die Gegenwart, in der auch die unsere Zeit und Zeitgenossen bewegenden Fragen ihre tiefste und erfüllende Antwort finden. Der Verfasser steht der Entwicklung der modernen Exegese grundsätzlich positiv und aufgeschlossen gegenüber und bezieht ihre Ergebnisse in einer gegliederten Weise in seine Überlegungen ein. Zu bedauern ist, daß eine Reihe von Überspitzungen, Einseitigkeiten und Seitenhieben nicht aus dem Text herausgenommen wurden. Das Buch hätte dadurch gewonnen.

Karl Stelzer, So war Jesus, so ist er. Antwort auf unsere Fragen, München: Verlag Pfeiffer 1972, 128 S., kt., DM 10,80, sFr. 13,60.
— em —

„KRITISCHE TEXTE“ HEISST EINE Schriftenreihe, in der Regina Bohne ihre Skizze „Das katholische System“ oder, wie man gleich der Deutlichkeit halber sagen sollte, gegen das römisch-katholische System herausgebracht hat. Der Rezensent unterzog sich der Lektüre der Schrift in der Hoffnung, darin einen nützlichen Beitrag zu einer notwendigen Diskussion zu finden. Wer die Geschichte der Kirche hinreichend kennt, ist sich ja darüber im klaren, daß das, was man mit Comte an der Kirche das „römisch-katholische System“ nennen kann, vor allem im Blick auf die Kirche der Zukunft ein höchst wichtiges und bedenkenswertes Problem darstellt. Doch ist einer hilfreichen Erörterung dieses Problems nicht im geringsten gedient, wenn ein „kritischer“ Beitrag dazu so unkritisch ausfällt wie in diesem Falle. Ein Beispiel für die unkritische, der

nötigen Differenzierung völlig ermangelnden Argumentationsweise der Autorin sei angeführt; Seite 26 schreibt sie: „Ein Blick in die Historie Chinas, Rußlands, Lateinamerikas, Afrikas, der Philippinen, Italiens, Spaniens — Europas — genügt, um zu erkennen, daß die Verursacher für die Verhältnisse, die wir heute beklagen, allemal Christen gewesen sind, Menschen aus dem einstigen ‚christlichen Abendland‘ . . .“ Gut! Aber kann das dem „römisch-katholischen System“ angelastet werden? Hat das nicht viel mehr mit dem Wiedererstarken des durch die erstmalige Christianisierung nicht überwundenen europäischen Heiden zu tun?

Regina Bohne, Das katholische System. Eine Skizze, Zürich-Einsiedeln-Köln 1972: Benziger Verlag (Kritische Texte 11), brosch., 92 S., Fr./DM 6,60.
— em —

DIE APHORISMEN AUS DEM GESPROCHENEN und geschriebenen Wort Pater Kentenichs erfreuen sich offenbar großer Wertschätzung. Nach „Reichtum des Reinseins“, „Des Lebens Sinn“, „Für eine Welt von morgen“ und „Gott mein Vater“ ist nun unter dem Titel „Du und Dein Gott“ ein neues, respektables Bändchen mit Aphorismen über das Gebet erschienen. Damit ist ein wichtiges Thema angesprochen. Der Mensch von heute hat größte Schwierigkeiten mit dem Beten. Der Dialog mit Gott unterbleibt. Das bewirkt Frustration des Menschen im Zentralsten und wird auf die

Dauer auch den Dialog von Mensch zu Mensch immer schwerer und leerer machen, bis zur Verstummung. Pater Kentenich war ein Meister des Gebets. Das spürt man sofort, wenn man in dem Bändchen zu lesen beginnt. Die Texte sind von einer tiefen Klarheit, sie regen an, vermögen Leben zu stiften, und das heißt in diesem Falle: sie lehren beten.

Josef Kentenich, Du und Dein Gott. Valendar-Schönstatt: Schönstatt-Verlag 1972, 106 S., kt., DM 4,50.
— em —

Schönstatt - Eine Einführung

Von E. Monnerjahn

2. Auflage

Die erste Auflage dieser Schrift war seit einiger Zeit vergriffen. Nun ist die zweite Auflage (10. bis 15. Tausend) erschienen. Der Textteil wurde neu bearbeitet und nicht unwesentlich erweitert. Der Bildteil ist so gut wie ganz neu gestaltet.

Die Einführung will in knapper, sachlicher Weise eine erste zuverlässige Information über das Schönstattwerk, seine Entstehung und Geschichte, seine Struktur, Verbreitung, Zielsetzung und Geistigkeit bieten.

Sie ist für solche gedacht, die sich selber über Schönstatt unterrichten möchten, kann aber auch denen eine Hilfe sein, die andere mit Schönstatt bekannt zu machen wünschen.

48 Seiten Umfang, Kunstdruckpapier, Preis DM 3,20.

Sonderdruck über den verewigten Gründer des Schönstattwerkes
Pater Joseph Kentenich

Inmitten der Kirche

Acht bekannte Autoren aus der Schönstattfamilie haben sich darin zusammengetan, um Persönlichkeit, Wirken und Werk Pater Kentenichs auf dem Hintergrund des gegenwärtigen Umbruchs in Kirche und Welt einer ersten Würdigung zu unterziehen.

Die Autoren und ihre Beiträge:

Engelbert Monnerjahn:	Inmitten der Kirche
August Ziegler:	Deuter der Zeit
Alex. Menningen:	Geheimnis einer prophetischen Berufung
Günter M. Boll:	Prophetischer Menschenbildner
Joseph Schmitz:	Begnadeter Priesterseelsorger
M. Isabell Nei:	Erzieher der Altera Maria
Benjamin Pereira:	Marianische Sendung
Norbert Martin:	Jenseits von Individualismus und Kollektivismus

Der Preis beträgt DM 4,00.

Bezug durch jede Buchhandlung oder direkt beim Verlag:
ORBIS Wort und Bild GmbH, 44 Münster