

Das Menschenbild in der zeitgenössischen Literatur

Eine Anfrage an die Theologie

Josef Imbach, Basel

1. Hans Urs von Balthasar hat es erneut festgestellt: „Christliche Dichtung ist im Westen beinahe ausgestorben“¹. Jene christliche Literatur, die in den vierziger und fünfziger Jahren Anlaß zu theologischen Kontroversen war², ist anderen Strömungen gewichen, die bewußt un-christlich sind, die aber gerade deshalb den Theologen herausfordern, wie eine ganze Reihe von Publikationen teilweise namhafter Vertreter der theologischen Wissenschaft beweisen³.

Im Gegensatz zu früheren Epochen gibt es in der zeitgenössischen Literatur kaum Einheit, sei es nun in bezug auf die Form oder im Hinblick auf den Gehalt. Man kann auch nicht mehr von „Schulen“ sprechen – höchstens noch von Strömungen und Tendenzen oder von Gruppen. Der herrschende Pluralismus, die unterschiedlichen sozio-ökonomischen Strukturen, die Verschiedenartigkeit der Kulturen spiegeln sich auch in der literarischen Produktion wider. Doch trotz solcher Komplexität lassen sich Schwerpunkte in thematischer Hinsicht herausarbeiten: Liebe, Gerechtigkeit, politische Manipulation, Wahrheit, Hoffnung und Verzweiflung. Konkreter: Die Welt der Arbeit wird in die Schilderung miteinbezogen, der Klassenkampf dargestellt oder dazu aufgerufen, der Kolonialismus angeprangert. Die Sichtung und kritische Beurteilung dieser Thematik erlaubt Rückschlüsse auf das Menschenbild.

Außerdem wäre festzuhalten, daß sich das Selbstverständnis der Schriftsteller in den späten fünfziger und in den sechziger Jahren stark gewandelt hat. Der Schriftsteller versteht sich nicht mehr als „Verkünder“ einer Botschaft, als Träger und Vermittler einer jahrhundertealten Tradition; er ist

¹ In: J. Twardowski, *Ich bitte um Prosa*, Einsiedeln 1973, Klappentext.

² Man erinnere sich nur etwa an Gertrud von le Forts *Der Kranz der Engel* oder an die Romane von Françoise Mauriac und Graham Greene!

³ U. a. K. H. Bloching, *Texte moderner Schriftsteller zur Meditation*, Mainz 1973; H. Fries, R. Stählin, *Gott ist tot? Eine Herausforderung. Zwei Theologen antworten*, München 1968; G. Hasenhüttel, *Der unbekannte Gott?*, Einsiedeln ³1970; ders., *Gott ohne Gott. Ein Dialog mit Jean Paul Sartre*, Graz 1972; W. Höck (Hg.), *Weltliche Erzählungen von Gott in der modernen Weltliteratur*, Hamburg und München 1972; O. H. Pesch, *Rechenschaft über den Glauben*, Mainz 1972; D. Sölle, *Die Wahrheit ist konkret*, Olten 1967; dies., *Atheistisch an Gott glauben*, Olten 1968; dies., *Leiden*, Stuttgart und Berlin 1973; J. Sudbrack, *Abwesenheit Gottes*, Einsiedeln 1971. Vgl. außerdem die immer häufiger werdenden Publikationen auf dem Gebiet der Grenzfragen zwischen Literatur und Theologie, bes. P. K. Kurz, *Über moderne Literatur*, 4 Bde., Frankfurt a. M. 1967–1973.

weder Scher noch Prophet, sondern vielfach bloß „Produzent“ von Texten, die den Kampf zwischen individuellen und politischen Interessen darstellen. Er redet nicht mehr von Heil, sondern von Gesundheit, nicht mehr von Nächstenliebe, sondern ganz nüchtern von Solidarität; er betätigt sich politisch. Schriftsteller als „Bewohner des Elfenbeinturms“ (Handke) sind selten geworden.

2. Zuallererst vermittelt der heutige Schriftsteller die Erfahrung von der Ortlosigkeit des Gegenwartsmenschen. Hans Egon Holthusen spricht in diesem Zusammenhang vom „unbehausten Menschen“, ein Begriff, der sich in der Literaturkritik zum Schlagwort ausgebildet hat. Der *Ulysses* von James Joyce darf als Prototyp für den heimatlosen, in einer anonymen Industriegesellschaft lebenden Menschen gelten. „Allzulange studierte man die Sterne und vernachlässigte die menschlichen Eingeweide“, sagt der Dichter selbst. Der alte Mythos vom Umherirrenden wird auf die Gegenwart übertragen, Homers Universum mit den Bürgersleuten von Dublin bevölkert, das religiöse Erlebnis ins Profane umgebildet. „Wie jener Mann im Mittelmeer“, erklärt Joyce, „so wandert dieser in meiner Stadt von Bett zu Bett, durch Straßen, Büros, Cafés, Restaurants, Bordelle, hat seine Totems und Zauberinnen.“ Dieses Epos eines Weltalltags, das sich in der Halb- und Unterwelt einer Großstadt abspielt, kann zwar nicht mehr der zeitgenössischen Literatur zugezählt werden; aber es steht zumindest an deren Anfang und hat zahlreiche andere große Roman-Epen beeinflusst, die das Thema des Menschen, der keinerlei Sicherheit mehr kennt, wieder aufgreifen.

Günter Grass' berühmter Blechtrommler Oskar Matzerath steht für unzählige andere. Dieser Oskar, ein Zwergwesen mit dem Gehirn eines Erwachsenen, hat im Alter von drei Jahren beschlossen, das Wachstum einzustellen. Als totale Existenzkarikatur lebt er dahin und schlägt auf seiner Kindertrommel den Takt der Zeit mit. Dieser Gestalt (und überhaupt dem ganzen Roman) liegt ein Menschenbild zugrunde, welches von tiefem Pessimismus zeugt: der Mensch ist dumm, gemein, stumpf, brutal und voller Triebhaftigkeit. Eine andere Gestalt des Romans, ein Kunstprofessor, dem Oskar Modell sitzt, sagt von ihm, er gebe „das zerstörte Bild des Menschen anklagend, herausfordernd, zeitlos und dennoch den Wahnsinn unseres Jahrhunderts ausdrückend“ wieder. Man hat, besonders auf katholischer Seite, geglaubt, manche Kapitel des Romans dahingehend interpretieren zu müssen, als seien sie ein poetisches Programm des Nihilismus. Man kann die Dinge auch anders sehen: Wenn wir uns vor Augen halten, daß die Parodie ein Stilmittel ist, gehen wir kaum fehl in der Annahme, Grass wende sich gegen die Entmenschlichung des Menschen

in unserer Zeit. Also nicht Nihilismus, sondern Humanismus. Vor allem weil ja ein Autor, der den Menschen in seiner Erniedrigung und Verdemütigung zeigt, solche Haltungen mit ihrer bloßen Darstellung nicht auch schon befürwortet.

3. Während sich einerseits, wie Günter Grass in der *Blechtrommel* und, mehr noch, in dem Roman *Hundejahre* und in der Novelle *Katz und Maus*, zahlreiche Gegenwartsschriftsteller mit einer Zeit befassen, für welche Auschwitz und Hiroshima zu Chiffren für den entwürdigten Menschen geworden sind, gibt es andererseits eine ganze Reihe von Autoren, welche sich nicht auf die anklagende Darstellung von Kriegsverbrechen, von Pogromen und gezielter Vernichtung, von Folterungen und sinnlosem Töten beschränken, sondern ankämpfen gegen eine uns heute und in unmittelbarer Zukunft bedrohende Entmenschlichung durch eine einseitige, ausschließlich von Profitdenken gelenkte Technisierung.

Thesenartig ließe sich das Problem so zusammenfassen: Zunehmende Hominisierung hat einen proportionalen Rückschritt des Humanen zur Folge. Dabei handelt es sich um ein Phänomen, mit dem sich neben den Schriftstellern nicht nur die Geisteswissenschaften und neuerdings die politische Theologie, vorab Johann Baptist Metz, sondern auch die psychologischen und soziologischen Wissenschaften befassen. Das damit verbundene Dilemma hat Erich Fromm in seiner Schrift *Die Revolution der Hoffnung* aufgezeigt: „Ein Gespenst geht um in unserer Mitte, das nur von wenigen klar erkannt wird: die vollkommen mechanisierte Gesellschaft, die sich der maximalen materiellen Produktion und einem maximalen Verbrauch hingibt und von einem Computer gesteuert wird; und in diesem sozialen Prozeß verwandelt sich der Mensch zu einem Teil der totalen Maschine – er wird zwar gut ernährt und gut erhalten, aber er ist passiv, unlebendig und beinahe gefühllos. Mit dem Sieg der neuen Gesellschaft werden Individualismus und Privatleben verschwinden; die Gefühle gegenüber andern werden manipuliert – durch psychologische Konditionierung und andere Maßnahmen, oder durch Drogen, die gleichzeitig eine neue Art der introspektiven Erfahrung vermitteln“⁴.

Die Möglichkeit des Computermenschen läßt sich natürlich nur realisieren mit Hilfe eines Staatsapparates, der mindestens ebenso totalitär ist wie jener Deutschlands oder Rußlands unter Hitler und Stalin. Mit andern Worten: totale Manipulation auf Kosten des Menschen *und seiner Freiheit*. Damit erhalten nun eine ganze Reihe älterer literarischer Schöpfungen, die den Menschen in letzter Abhängigkeit von (gleich welchen) Strukturen

⁴ E. Fromm, *Revolution der Hoffnung. Für eine humanisierte Technik*, Stuttgart 1971, 13.

zeigen, eine ungeahnte Aktualität: Aldous Huxleys Roman *Schöne neue Welt*, George Orwells Anti-Utopie *Nineteen-eighty-four*, Stefan Andres' Trilogie *Die Sintflut* oder Alexander Solschenizyns *Der erste Kreis der Hölle*, alles Werke, deren Absicht letztlich keine andere ist als die Weckung eines begründeten und grundsätzlichen Mißtrauens gegenüber der allen Strukturen und jedem System immanenten Logik.

4. Wir wissen heute, daß der naive Glaube des 19. Jahrhunderts an Wissenschaft und Technik gegenstandslos geworden ist; mittels der Technik vermag der Mensch zwar die ganze Welt in den Griff zu bekommen, wobei aber gerade das letzte und entscheidende Problem, nämlich die Frage nach dem Sinn, offenbleibt. Denn auch (oder gerade!) ein unbegrenztes Zutrauen zu Wissenschaft und Technik vermag deren Mißbrauch nicht zu verhindern. Oder wissen sie, bei allen Möglichkeiten, das Leiden auf der Welt zu verringern, im einzelnen Falle auf die ausschlaggebende Frage eine Antwort: Warum trifft es immer auch Schuldlose? Oder hat die Wissenschaft eine Erklärung dafür, warum es den Menschen wesenhaft nach Freude verlangt? Solche Zweifel gründen nicht in einem Bedenken gegen Wissenschaft und Technik; sie führen bloß zu der Erkenntnis, daß Wissenschaft und Technik *aus sich heraus* die Sinnfrage nicht beantworten können, während es doch gerade die Beantwortung dieser Frage ist, von der eine Steuerung von Wissenschaft und Technik abhängen müßte. Wittgenstein, dessen Bedeutung nicht nur von der Linguistik, sondern plötzlich auch von einer ganzen Reihe von Schriftstellern erkannt wird (I. Bachmann, P. Handke, Th. Bernhard), meint eben das, wenn er in seinem *Tractatus* schreibt: „Wir fühlen, daß selbst wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind“⁵.

Diese „Lebensprobleme“ fanden früher in Gott ihre Erklärung. Doch dieser Gott, dem eine ontologisch orientierte Epoche die Rolle eines letzten Bezugspunktes innerhalb einer Seinsdynastie zugewiesen hatte, ist der marxistischen und postmarxistischen Ideologiekritik zum Opfer gefallen. In der christlichen Literatur der vierziger und fünfziger Jahre hat *dieser* Gott noch einmal Auferstehung gefeiert. Die zeitgenössische Literatur unserer Tage hingegen kennt keinen absoluten Grund mehr, welcher den Sinn des Ganzen garantiert. Für die Haltung des Gegenwartsschriftstellers ist schon eher jener Satz von Günter Grass kennzeichnend, der aus der 1956 entstandenen Fabel *Fünf Vögel* stammt: „Glaube hin, Glaube her, hier wird gezweifelt.“

⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt a. M. ⁸1971, 114 (Nr. 6. 52).

Franz Kafka hat diese Situation vorausgeahnt. Die Kunstreiterin in dem Prosastück *Auf der Galerie*, die unablässig ihre Runden dreht, „hinfällig, lungensüchtig (. . .), auf schwankendem Pferd vor einem unermüdlichen Publikum vom peitschenschwingenden erbarmungslosen Chef monatelang ohne Unterbrechung im Kreise rundum getrieben“, ist Gleichnis einer sinn-leeren Existenz.

In der Gegenwartsliteratur von Franz Kafka bis Günter Grass und von James Joyce bis Samuel Beckett ist die Seinsfrage vor der Sinnfrage in den Hintergrund getreten. Die meisten Schriftsteller kennen keine absoluten Werte mehr und keine unverrückbaren Wahrheiten; sie befinden sich auf einer unaufhörlichen Suche – Ergebnis einer fortdauernd wahrgenommenen Verunsicherung. Außerdem wirkt Nietzsches Erfahrung des Nichts auch in der heutigen Schriftstellergeneration weiter; Hermann Hesse hat das schon in dem 1927 erschienenen Roman *Der Steppenwolf* festgestellt: „Eine Natur wie Nietzsche hat das heutige Elend um mehr als eine Generation voraus erleiden müssen, – was er einsam und unverstanden auszu-kosten hatte, das erleiden heute Tausende.“ Gerade in dieser Konfronation mit dem Nichts besteht heute vielfach die menschliche Existenz-erfahrung. Daher der Erfolg von Romanen wie Sartres *La Nausée*, Alberto Moravias *La Noia* oder Françoise Sagans *Bonjour tristesse*. Auch Becketts Stücke *Warten auf Godot*, *Glückliche Tage* und *Endspiel* wären hier zu nennen, deren Protagonisten sich sämtlich in der Nachbarschaft des Nichts bewegen. Wobei allerdings nicht gesagt sein soll, daß nicht auch diese Schöpfungen ein gewisses, allerdings nur sehr schwer explorierbares Hoff-nungspotential enthielten.

In dem Stück *Glückliche Tage* (dessen Titel ironisch zu verstehen ist) tritt Winnie auf, eine Frau von fünfzig Jahren. Die Halbgelähmte sitzt in-mitten einer Wüstenlandschaft, wühlt in ihrer Einkaufstasche herum und schminkt sich oder gibt sich nichtssagenden Beschäftigungen hin. Willie, ihr Mann, hockt hinter einem Hügel, schleppt sich schließlich heran und bleibt vor der Frau liegen – ein lebendiger Leichnam. Und in seinem *End-spiel* zeigt uns Beckett die Welt nach der „großen globalen Katastrophe“, auf die wir zumindest zusteuern können, wie (neben vielen andern) Dennis Meadows in seinem Weltbestseller *Die Grenzen des Wachstums* gezeigt hat⁶. Vier Menschen haben überlebt: der an einen Stuhl gefesselte Herr, sein Diener und die Eltern, die im Mülleimer dahinvegetieren. Die lapi-darste Feststellung des Stückes: „Das ganze Universum stinkt nach Ka-daver.“

⁶ D. Meadows, *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*, Stuttgart 1972.

Becketts Gestalten, obgleich sie noch miteinander sprechen, haben sich gegenseitig nichts mehr zu sagen. Wie der Protagonist in Sartres Roman *Der Ekel* haben sie sich in ihre Isoliertheit zurückgezogen.

Ein anderes, ebenso beredtes Beispiel für die Darstellung monologischer Existenzen wären die Werke des 1931 geborenen Österreichers Thomas Bernhard. Dessen Romane *Frost*, *Verstörung*, *Das Kalkwerk* sind Analysen einer tödlichen Vereinsamung, die Geschichte einer „Krankheit zum Tode“. Die Gestalten, die Bernhard zeichnet, sind, wie er selbst erklärt, „phantastische Abgrundmenschen“. In dem Roman *Frost* steht der Satz: „Das Leben ist ein Prozeß, den man verliert, was man auch tut und wer man auch ist.“ Über den Menschen heißt es: „Der Mensch ist eine ideale Hölle für den Menschen.“ Und im *Kalkwerk* lesen wir: „Man macht sich an den Menschen nur schmutzig.“

Was bei einem Autor wie Thomas Bernhard auffällt (und in dieser Hinsicht steht sein Name für viele andere), ist seine absolute Transzendenzlosigkeit. Die Sinnlosigkeit ist zum Axiom erhoben und die Frage nach dem Absoluten wird überhaupt nicht gestellt, auch nicht in ihrer negativen Form wie noch bei Jean Paul Sartre oder bei Samuel Beckett. Verslossenheit und Abgeschlossenheit auch gegenüber dem mitmenschlichen Du im Sinne einer totalen Unfähigkeit zur Kommunikation. So sieht etwa Carl Zuckmayer in dem Roman *Frost* das Sinnbild einer großen Kälte: „In diesem Buch *dröhnt* die Einsamkeit. Es dröhnt und hallt darin das Alleinsein wie die Schritte eines Menschen, der als Letzter, Vergessener in einem riesigen dunklen Gewölbe, etwa nachts im versperrten Petersdom, eingeschlossen wäre.“ Bernhards Menschen gehen bewußt in diese Einsamkeit hinein. Sie befinden sich auf der Flucht in die „Herbergen des Wahnsinns“ (N. Sachs). Der Weltschmerz der Romantiker kehrt in unserem Jahrhundert als Geisteskrankheit wieder. Die Irrenanstalt steht für die Weltbühne; zwei, drei Beispiele unter vielen: Dürrenmatts *Die Physiker* oder Martin Walsers *Der schwarze Schwan*, oder Grass' *Blechtrommler*, der seine Memoiren in einem Düsseldorfer Irrenhaus verfaßt. Konsequenter noch Thomas Bernhard: kaum eine Gestalt in seinen Werken, die man als psychisch normal bezeichnen könnte.

Möglicherweise wird nun der Theologe bedauernd feststellen, daß hier kein Platz mehr ist für den Gott, den er verkündet. Trotz dieses Anscheins könnte es aber sein, daß gerade dieser nicht mehr genannte Gott gesucht wird. Der Italiener Pier Paolo Pasolini hat das mit seinem Roman (und mit dem gleichnamigen Film) *Teorema* gezeigt. Das Motto, welches er seinem Werk voranstellt, stammt aus der Schrift, aus dem Buch Exodus: „Gott führte also das Volk um, *auf die Straße durch die Wüste*.“ Diese Schriftstelle drängt geradezu auf eine theologische Interpretation jener Art von

Literatur, welche letztlich doch nur einen Fluchtversuch darstellt vor dem Absoluten, vor Liebe, Gerechtigkeit, Wahrheit, Gott – der Name spielt hier keine Rolle mehr.

Das Fehlen eines weltanschaulichen und religiösen Ankerplatzes könnte mit ein Grund sein, warum sich in der Gegenwartsliteratur Motive wie Flucht, Abschied und Fall mit unübersehbarer Häufigkeit wiederholen.

Unmittelbar auf den Exodus Bezug nimmt die Lyrikerin Nelly Sachs in dem Gedicht *Und niemand weiß weiter*. Aber dieser Exodus spielt sich nicht mehr im Ägypten der Pyramiden und Pharaonen, sondern in unserm Jahrhundert ab:

„Flucht aus den schwarzgebluteten Gestirnen
des Abschieds,
Flucht in die blitztapezierten
Herbergen des Wahnsinns.“

Der Schriftsteller Alfred Andersch schildert seine eigene Flucht in *Die Kirschen der Freiheit*, während er in *Sansibar oder der letzte Grund* das Fluchtmotiv an fünf verschiedenen Gestalten durchspielt. Peter Weiss betitelt seine autobiografischen Berichte *Fluchtpunkt* und *Abschied von den Eltern*, und schon Antoine de Saint-Exupéry hatte in *Der Flug nach Arras* geschrieben: „Das Wohnen hat aufgehört. Sie (die Menschen) gingen auf und davon und wußten nicht einmal warum.“ Das Motiv von Flucht und Fall bedeutete schon für Nietzsche mehr als bloßes Stilmittel. „Stürzen wir nicht fortwährend?“ fragt sich der tolle Mensch in *Die fröhliche Wissenschaft*. Friedrich Dürrenmatts Erzählung *Der Tunnel* ist die Geschichte der Menschheit, die von Gott fallengelassen wurde und nun auf ihn zustürzt. Eine andere Erzählung dieses Schweizer Schriftstellers trägt die Überschrift *Der Sturz*. Den gleichen Titel hat Martin Walser für den letzten Teil seiner Anselm-Kristlein-Trilogie gewählt. Und Albert Camus erhielt den Nobelpreis für seinen Roman *La Chute, Der Fall*.

Durch die immer wiederkehrenden Motive von Aufbruch und Flucht und Fall wird die Sinnfrage doch wieder gestellt – unter negativem Vorzeichen. Wenn aber auf die Sinnfrage keine Antwort mehr möglich ist, so deshalb, weil sie in einem falschen Zusammenhang formuliert wird, nämlich nur mehr im Hinblick auf das Individuum statt in Richtung auf die Gesellschaft – oder, biblisch ausgedrückt, auf die Gemeinschaft hin. Denn gerade der Weg über die Erfahrung der Gemeinschaft, in welcher der einzelne einem Du begegnet, erleichtert den Zugang zu einem Absoluten – wie immer man es dann nennen mag.

Wenn und insofern sich der Theologe dies vor Augen hält, ist, grundsätzlich, die Möglichkeit einer Auseinandersetzung und Konfrontation mit der zeitgenössischen Literatur gegeben, die aber nur dann fruchtbar sein

kann, wenn literarische Texte nicht, wie das eben oft geschieht, dogmatisch mit Beschlagnahme belegt, sondern eigenständig gelesen werden.

5. Eines der Hauptthemen der zeitgenössischen Literatur ist jenes der Identitätssuche und der Selbstfindung. Was den deutschen Sprachraum betrifft, so ist das mit Peter Handkes *Kaspar* deutlich geworden; das Thema findet sich aber schon früher. Es sei da nur an Max Frisch oder an Ingeborg Bachmann oder, wenn wir noch weiter zurückgreifen wollen, an Musils berühmten „Mann ohne Eigenschaften“ erinnert.

Identitätsverlust und Entpersönlichung sind als Aspekte einer negativen Anthropologie zu werten. Die diesbezüglichen abstrakten Feststellungen von Psychologen und Verhaltensforschern sind von den Schriftstellern in Romanhandlungen und Dramenabläufen konkret dargestellt worden, wobei die totalitären Staatsmechanismen der jüngsten Vergangenheit noch zur Förderung der Auflösung des Individuellen in der Literatur und der Kunst überhaupt beigetragen haben.

Ein wichtiger Faktor in diesem Prozeß ist die wachsende Bedeutung der Stadt als Schauplatz literarischer Schöpfungen, angefangen vom Dublin eines James Joyce bis zum Oran eines Albert Camus oder, uns zeitlich etwas näher, bis zum Klein-Leute-Köln des Nobelpreisträgers Heinrich Böll.

Die nicht nur in der Literatur, sondern auch im wirklichen Leben mit der Urbanisierung verknüpfte Anonymität führt in der Folge bei manchen Autoren zu einer Verdinglichung des Menschen; er wird unpersönliches Objekt in einem unpersönlichen Getriebe, in welchem die einzelnen „Teile“ beliebig auswechselbar und je nach Bedarf ersetzbar erscheinen. Bereits in Kafkas Romanen, im *Prozeß* und im *Schloß*, ist die Namenlosigkeit der Helden nicht zufällig. Aber selbst wenn dieses Phänomen schon früher bekannt war, so hat es doch in den letzten Jahren zusehends überhand genommen. So werden die Figuren in Alain Robbe-Grillet's Roman *Das letzte Jahr in Marienbad* bloß noch mit Buchstaben bezeichnet. Das gleiche gilt für Friedrich Dürrenmatts Erzählung *Der Sturz*. Diese namenlosen Gestalten wissen nicht mehr, warum sie sind, was sie sind und ob sie überhaupt noch sind. Ähnliches finden wir bei der französischen Schriftstellerin Marguerite Duras, welche im Filmscript zu *Hiroshima mon amour* in bezug auf die Hauptdarstellerin ausdrücklich von einer Französin spricht, die „niemals im Lauf des Filmes genannt wird“ und die einfach als „namenlose Frau“ erscheint. Was sich dann in einem Film wie *Der letzte Tango* bis zum Unwahrscheinlichen und in einer solchen Situation doch einzig Möglichen zuspitzt, daß sich nämlich zwei Menschen alles sagen, was sie noch bewegt – außer ihren Namen. Ähnliches geht aus einer Regieanwei-

sung in Handkes *Der Ritt über den Bodensee* hervor, welche der Autor seinem Stück voranstellt: „Für die *Lektüre*, unter anderm, um Rollentitel wie ‚Schauspieler A‘, ‚Schauspieler B‘, ‚Schauspielerin C‘ usw. zu vermeiden, sind die Personen mit bekannten Schauspielernamen bezeichnet.“ In der zeitgenössischen Literatur ist der Mensch vielfach nicht mehr Herr seines Daseins (oder der Geschichte), er wird davon beherrscht, er kann von anonymen Mächten, der gezielten Propaganda oder der durchdachten Politik, manipuliert werden. Er wird wohl aus seiner Namenlosigkeit herausgeholt, bekommt eine Rolle, bleibt aber anonym; er kann diese Rolle beliebig ablegen, um irgendeine andere zu spielen. Diese Art von Literatur demonstriert die Schwierigkeit – und nicht selten auch die Unmöglichkeit überhaupt – Beziehungen von Mensch zu Mensch, von Person zu Person zu schaffen, demonstriert des weiteren, daß eben im Zeitalter der Kommunikationsmittel wahre Kommunikation, aus welchen Gründen auch immer, kaum mehr möglich ist. Ferner reflektiert die Namenlosigkeit, mit welcher der Gegenwartsmensch behaftet ist und welche die zeitgenössischen Schriftsteller mit Vorliebe zum Objekt ihrer gesellschaftlichen Analysen wählen, die Unmöglichkeit zur Liebe. Eine derartige Situation und die Sehnsucht nach Besserung sind es denn auch, die den Erfolg einer an sich banalen Liebesgeschichte wie *Love Story* zu erklären vermögen.

6. Manche Schriftsteller suchen die gegenseitige Entfremdung mit dem Schlagwort der engagierten Literatur zu überbrücken. Die gezielte Änderung der sozio-ökonomischen Strukturen, nicht um der Produktion und um des Konsums willen, sondern *für den Menschen*, zur Weckung und Förderung der Solidarität, ist nämlich auch auf die Literatur nicht ohne Tiefenwirkung geblieben. Im Zuge dieser Bestrebungen verkünden beispielsweise Jean Paul Sartre und Simone de Beauvoir einen atheistischen Humanismus, ein Unternehmen, auf das hier nicht kritisch eingegangen werden kann. Ein ernsthaftes Engagement äußert sich heute innerhalb der Literatur auch in der politischen Publizistik. Wobei es eben nicht so sehr darum geht, der Literatur vermehrt zu einem öffentlichen Leben zu verhelfen, als vielmehr darum, die Gesellschaftsordnung und damit die Gesellschaft selbst zum Besseren hin zu verändern. Solche Bemühungen, meist von linksgerichteten Gruppen und Richtungen unternommen, können jedoch erst dann für den Menschen fruchtbar gemacht werden, wenn es, nach einem Wort in André Malraux' Roman *Die Hoffnung*, gelingt, daß die Menschen eines Tages nicht bloß gleich und Genossen, sondern wirklich Brüder werden.

Ein anderes Element der vorherrschenden „negativen Anthropologie“ in der Gegenwartsliteratur ist die Schilderung des Todes. Wie der Mensch

selbst, so hat auch sein Tod alles Individuelle verloren; man stirbt einen namenlosen Massentod. Sterben ist eine Routineangelegenheit; das darauffolgende Zeremoniell beschränkt sich auf einige sinnentleerte Riten. So jedenfalls erscheint der Tod in Hans Erich Nossacks *Interview mit dem Tode*. Nicht ohne Stolz erklärt der Tod dem Interviewer: „Gehen Sie auf eines Ihrer Finanzämter oder noch besser in eine Kartenausgabestelle. Ich habe mir diese Einrichtungen zum Vorbild genommen, es ist nicht meine Erfindung. Nur eines, ich schmeichle mir, daß ich meinen Betrieb hundertprozentig durchorganisiert habe. Die Leute brauchen nur noch zu kommen, und die Kartothekkarte findet sich sofort. Ich glaube eine unübertreffliche Registratur zu haben. Alles funktioniert reibungslos.“

Der Tod am Fließband hat das persönliche Sterben verdrängt. Und dem Dichter bleibt der Mund verschlossen, wenn er, etwa angesichts des Massentodes in den Konzentrationslagern, von Auferstehung reden soll. Die Lyrikerin Nelly Sachs beschreibt diese *Wohnungen des Todes* – so der Titel eines ihrer Gedichtbände –, während Paul Celan eine *Todesfuge* komponiert. Auch in Camus' Roman *Die Pest* erscheint der Tod anonym, ohne Gesicht, aber nicht mehr von Menschen organisiert, sondern als Werk einer höheren Macht und deshalb un-erklärlich.

Tod nicht als passives „Erleiden“, sondern als persönliches „Erleben“, das ist das Thema der *Leichenreden*, einer Gedichtsammlung des Berner Schriftstellers Kurt Marti. In diesen Vers-Betrachtungen wird das Entsetzen vor dem Tod nicht mehr verborgen oder einfach mit schalen Trostworten übertönt, wie sie manche Prediger, mehr aus Gewohnheit denn aus Überzeugung, im Munde führen. Hier schaut einer dem Tod ins Angesicht, voller Entsetzen, aber auch voller untergründiger Hoffnung. Auferstehungsglaube wird nicht kritiklos übernommen, sondern als Frage, Anfrage, als Aufforderung und Herausforderung verstanden. Die vorletzte „Leichenrede“ hat diesen Wortlaut:

„das könnte manchen herren so passen
wenn mit dem tode alles beglichen
die herrschaft der herren
die knechtschaft der knechte
bestätigt wäre für immer

das könnte manchen herren so passen
wenn sie in ewigkeit
herren blieben im teuren privatgrab
und ihre knechte
knechte in billigen reihengräbern

aber es kommt eine auferstehung
 die anders ganz anders wird als wir dachten
 es kommt eine auferstehung die
 ist der aufstand gottes gegen die
 herren und gegen den herrn aller herren: den tod“

Auferstehung als Antwort auf und gegen den Tod; Auferstehung aber auch als Aufstand gegen das Unrecht im Hier und Heute. Da finden weder die Verfechter einer heilen Welt Selbstbestätigung, noch die Nihilisten Verzweiflung. Die Tatsache des Todes wird dargestellt, nicht als gegebenes Faktum, sondern als Herausforderung des Menschen. Damit aber ist Marti endlich gelungen, was die politischen Dramatiker seit Brecht und das internationale Welttheater seit Peter Weiss schon immer versucht haben: nicht bloß Fortschritt in Richtung Praxis, sondern auch eindeutige Ideologiekritik und Überwindung der „negativen Anthropologie“.

7. Die Publikationen über Grenzfragen zwischen Literatur und Theologie haben gerade in den letzten Jahren stark zugenommen, nicht zuletzt, weil inzwischen auch die Theologen erkannt haben, daß sie nicht um eine Auseinandersetzung mit den großen Dichtungen der Weltliteratur als den Seinsentwürfen menschlicher Existenz herumkommen. Die Herausforderung, welche die zeitgenössische Literatur an die Theologie stellt, wurde angenommen, und es scheint, daß auch die Schriftsteller sich zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung bereitfinden.

Die Theologen wissen heute, daß die Schriftsteller fast immer eine breite Öffentlichkeit repräsentieren, und sind demzufolge grundsätzlich bereit, auf Fragen, welche jene an sie richten, zu antworten und der Problematik, die sich in den Werken der Schriftsteller findet, jenen Stellenwert zuzugestehen, der ihr im öffentlichen (und damit im politischen) Leben zukommt. Seit manche Theologen sich *auch* politisch verstehen, ist es ohnehin kaum mehr möglich, unbequeme Fragen oder Anfragen einfach mit einer Handbewegung abzutun und zur Tagesordnung überzugehen.

Und zwar ist in den letzten Jahren, nicht zuletzt dank einer erfreulichen Entwicklung innerhalb der Theologie selbst, ein echter Dialog möglich geworden, ohne daß Schriftsteller gleich mit dem Bann belegt oder in die Wüste geschickt würden; im Gegenteil: ihre Äußerungen werden eher als Ausdruck der Erfahrungen einer Epoche verstanden, denen man nicht mehr wie früher mit dogmatischen Sätzen beizukommen vermag, sondern die mehr, nämlich eine offene und ehrliche Konfrontation verlangen.

Diese Bemerkungen haben gerade in bezug auf das Menschenbild, das die neuere Literatur zeichnet, ihre Gültigkeit. Die Darstellung des ernied-

rigten, entehrten, des seinen Sehnsüchten überlassenen und vielfach auf sich selbst gestellten Menschen, der keine Sicherheit und nur noch die Angst kennt, der das Leben nicht mehr als „höchstes Gut“, sondern sehr oft als Einöde erfährt, weil er nicht weiß, was wahre Liebe ist – diese Erfahrung hat die Theologen bewogen, vermehrt von der Bestimmung des Menschen zu sprechen und eine Anthropologie zu erarbeiten, die einerseits mit der Schrift in Einklang steht, die aber andererseits der heutigen Menschheits-situation gerecht wird und als kritische Instanz auf sie angewandt werden kann. Denn dieser Mensch, wie er uns aus den Werken zahlreicher Gegenwartsschriftsteller entgegentritt, erscheint meist im Zustand der Kenosis und erinnert unweigerlich an den leidenden Gottesknecht oder an den Christus in seiner Gottverlassenheit, und es ist oft schwierig, in ihm noch das Ebenbild Gottes zu erkennen. Gerade deswegen aber sehen sich die Theologen gezwungen, sich in ihren Überlegungen der Welt und den Menschen zuzuwenden. Pioniere wie Gustave Thils oder der Dominikaner M.-D. Chenu entwarfen eine Theologie, welche in der Arbeit nicht eine Strafe sieht, sondern vor allem ein Mittel, um die Welt umzugestalten und am Schöpfungsakt mitzuwirken. Sie verweisen auf die menschliche Solidarität, worin die Offenbarung und die heutigen philosophischen Bestrebungen sich treffen und ergänzen. Solche Strömungen und Tendenzen haben, entgegen anfänglichen Zweifeln und Anschuldigungen, nichts mit Feuerbach zu tun, der ja bekanntlich „die Menschen aus Theologen zu Anthropologen, aus Theophilen zu Philanthropen, aus Kandidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits, aus religiösen und politischen Kammerdienern der himmlischen und irdischen Monarchie zu freien, selbstbewußten Bürgern der Erde“ machen wollte⁷, sondern sie legitimieren vielmehr die Erkenntnis, daß der Theologe dem Menschen in seiner gegebenen Situation gerecht werden muß und daß es unmöglich ist, von Gott zu sprechen, ohne gleichzeitig auch vom Menschen zu reden, da ja dieser Gott sich eben dem Menschen geoffenbart hat.

Das Bild vom Menschen in der Gegenwartsliteratur ist eine nicht unberechtigte Kritik am überlieferten Gottesbild. Denn dieser Mensch hat sich von Gott abgewandt, weil er ihm als eine Art „Gebrauchsgott“ dargestellt wurde, der Oberste in einer Reihe von Erklärungsversuchen, der Erste in einer Kette von Kausalursachen oder der Höchste in einer Autoritätsdynastie. Das Mißverständnis, daß dieser Gott den Menschen in seiner Freiheit beschneide, lag nahe; für Sartre und Simone de Beauvoir, ja überhaupt für den marxistischen Humanismus bildet dieses von der Theologie selbst nicht immer als falsch erkannte Gottesverständnis eine der wichtigsten Prämissen.

⁷ L. Feuerbach, *Werke* (Hg. von Bolin, Jodl, Sass), 1959–1964, Bd. 8, 28 f.

So sieht gerade der Marxismus im Tod Gottes eine unerläßliche Voraussetzung für die Auferstehung des Menschen; aber diese Auferstehung vollzieht sich im Diesseits. Die marxistische Philosophie versteht sich als ein Humanismus. Wobei mit Humanismus eine Lehre gemeint ist, die den Menschen als Ziel bejaht und demzufolge jede Art von Unfreiheit und Abhängigkeit, die den Menschen als Mittel der Willkür eines Herrn überantworten würde, ablehnt. Religion hingegen wäre die Bejahung einer totalen Abhängigkeit des Menschen von Gott oder, noch deutlicher ausgedrückt, die Verknechtung des Menschen im Namen Gottes. Das religiöse Verhältnis Gott-Mensch wird mit dem Verhältnis Herr-Sklave identifiziert. Der Sklave hat offensichtlich keinen Wert, sondern wird als Objekt, als Sache verstanden. (Der griechische Begriff für Sklave, *andrápodon*, ist *neutrum*!) Sich für den Menschen entscheiden bedeutet Gott ablehnen. Bekennt man sich zu einer *solchen* Auffassung von Religion, dann ist dieser Gedankengang unanfechtbar. Eine Bestätigung dafür, daß der Mensch einer willkürlichen Macht ausgeliefert ist, könnte man in der Lehre des heiligen Augustinus vom Los der ungetauft gestorbenen Kinder finden (eine Lehre übrigens, die in der kirchlichen Theologie lange Zeit ihren festen Sitz hatte) oder in der calvinistischen Auffassung von der Prädestination.

Damit hängt ein Religionsverständnis zusammen, nach welchem Gott nur der Garant einer bestehenden oder anzustrebenden Ordnung ist. Negativ formuliert: Wenn Gott nicht existierte, wäre alles erlaubt. Sobald aber eine Weltanschauung die moralischen Werte als eigenständig betrachtet, kann in der Auseinandersetzung mit ihr das *Postulat* der Existenz Gottes nicht mehr aufrechterhalten werden. Das Fehlen Gottes erhöhte dann nur die Verantwortung des sich selbst überlassenen und alleingelassenen Menschen auf dieser Welt, der sich nicht mehr einem Gott ausliefert, sondern selbst Werkmeister der Geschichte ist. Von da ist es dann kein weiter Weg mehr zu der Behauptung, die Religion, die dem Menschen eine überirdische Glückseligkeit vor Augen halte, lenke ihn von seinen diesseitigen Aufgaben und Pflichten ab, sie erfülle den Gläubigen mit der Geisteshaltung eines Verbannten, sie bewege ihn dazu, Elend und Unterdrückung auf Erden als unvermeidlich oder doch im Hinblick auf seine ewige Bestimmung als unerheblich auf sich zu nehmen; das wahre Leben sei eben ein anderes und der Mensch müsse darauf warten. Das Problem stellt sich also immer auf der Ebene einer Rivalität zwischen dem Zeitlichen und dem Ewigen, zwischen dem Profanen und dem Religiösen, zwischen Erde und Himmel. Wenn die Wahl dann bewußt auf die Erde fällt, dann geschieht dies aus einer humanistischen Geisteshaltung heraus: im Namen des Menschen und seiner Befreiung.

Für jene, die den autonomen Bestand moralischer Werte annehmen, bedeutet das zudem, daß die Entscheidung für *diese* Welt nicht aus egoistischen Motiven geschieht, sondern mit der gleichen Selbstlosigkeit, die früher die Religion für sich beansprucht hatte. Dieses Problem hat Albert Camus in seinem Roman *Die Pest* gestaltet, in dem berühmten Gespräch zwischen Doktor Rieux, einem ungläubigen Arzt, und Pater Peneloux, nachdem die beiden den qualvollen Tod eines unschuldigen Kindes mit ansehen mußten. Selbstlose Solidarität bedarf nämlich nicht unbedingt religiöser Rückbindungen⁸. Erwähnt sei in diesem Zusammenhang jene Stelle aus *Das Prinzip Hoffnung*, an welcher Ernst Bloch den einsamen Tod des „roten Helden“ schildert, der sich weder einen Lohn noch die Auferstehung erhofft: „Alle nehmen frühere Blumen ins Grab, darunter vertrocknete oder unkenntlich gewordene. Nur eine Art Menschen kommt auf dem Weg zum Tod fast ohne überkommenen Trost aus: der rote Held. Indem er bis zu seiner Ermordung die Sache bekennt, für die er gelebt hat, geht er klar, kalt, bewußt in das Nichts, an das er als Freigeist zu glauben gelehrt worden ist. Sein Opfertod ist deshalb auch von dem der früheren Blutzengen verschieden; denn diese starben, fast ausnahmslos, mit einem Gebet auf den Lippen und glaubten sich den Himmel erworben zu haben. (...) Der kommunistische Held dagegen, unter dem Zaren, unter Hitler und noch darüber hinaus, opfert sich ohne Hoffnung auf Auferstehung. Sein Karfreitag ist durch keinen Ostersonntag gemildert, gar aufgehoben, an dem er persönlich wieder zum Leben erweckt wird. Der Himmel, dem die Märtyrer, in Flamme und Rauch, ihre Arme entgegenstreckten, ist keinem roten Materialisten da; dennoch stirbt dieser, als Bekenner, überlegen wie nur je ein Urchrist oder Täufer“⁹.

Wofür aber leben denn diese „Heiligen ohne Gott“? Ihre Antwort lautet: für die Menschheit von morgen. Denn mit dem Tod erfüllt sich ja das Schicksal des einzelnen. Was von ihm fortlebt, ist sein Beitrag, den er zum Aufbau einer besseren Welt geleistet hat.

Das von den zeitgenössischen Schriftstellern angestrebte Bemühen gegen die Instrumentalisierung des Menschen, ein Bemühen, welches von

⁸ Vgl. A. Kravchenko, *Ich wählte die Freiheit*, Hamburg o. J., 78: „Im Sommer des Jahres 1929 wurde ich in die Partei aufgenommen. Dies schien mir das größte Ereignis meines Lebens zu sein. Ich gehörte nun zur Elite des neuen Rußland. Ich war nicht mehr ein Individuum mit freier Wahl der Freunde, Interessen und Anschauungen. Ich war auf ewig einer Idee und einer Sache verschrieben.“ Ähnlich das Zeugnis der chinesischen Schriftstellerin Han Suyin (*L'amore è una cosa meravigliosa*, Mailand 1957, 327 f.), die vom Katholizismus zum Kommunismus konvertierte: „Sobald ich mir dessen innwerde, daß ich eine der vielen bin, die gemeinsam am Wiederaufbau der Ehrlichkeit, der Begeisterung und des Glaubens arbeiten, fühle ich mich glücklich. Viele von uns sind größer geworden, als sie früher gewesen sind, weil ihr Leben ein Ziel erhalten hat.“

⁹ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1973, 1378.

manchen politischen Kräften auch in jüngster Zeit planmäßig hintertrieben wird, sowie das verzweifelte Antlitz mancher Gestalten, welche die Gegenwartsliteratur bevölkern und die gewiß eine reale Wirklichkeit ausdrücken, bedeuten für die Theologie faktisch eine Herausforderung.

8. Die Theologen haben diese Herausforderung angenommen und darauf geantwortet.

Ein Gott, wie ihn die Vertreter eines rein diesseitigen Humanismus ablehnen (und gerade dieses Gottesbild ist der zeitgenössischen Literatur gegenwärtig), ist in der Tat nichts als ein Überbau über die täglich erfahrene Wirklichkeit; er kann nicht der Grund und Garant menschlicher Freiheit und damit menschlichen Handelns sein. Das zu betonen, wird auch die heutige Theologie nicht müde. Gerade diese Erkenntnis gab den Anstoß zu einer Theologie der Befreiung, die zwar zuerst eine ethisch-religiöse, aber auch eine politische Dimension hat und gerade dadurch eine gültige Antwort bildet auf die seit Feuerbach und Marx verbreitete und in der heutigen Philosophie und Literatur oft wiederholte Behauptung, die Christen würden sich um diese Welt nicht kümmern, da alle ihre Bemühungen auf ein Jenseits zielten. Angesichts derartiger Simplifizierungen ist es möglicherweise von Nutzen nachzuprüfen, in welche Richtung das Selbstverständnis der Theologen weist. Eindeutig ist die Stellungnahme von J. B. Metz, der in seinem Buch *Theologie der Welt* schreibt: „Ich verstehe politische Theologie einmal als kritisches Korrektiv gegenüber einer extremen Privatisierungstendenz gegenwärtiger Theologie. Ich verstehe sie gleichzeitig positiv als Versuch, die eschatologische Botschaft unter den Bedingungen unserer gegenwärtigen Gesellschaft zu formulieren“¹⁰.

Das Bestreben, eschatologische Botschaft ins Heute hinein zu verkünden, verdichtet sich da, wo es den leidenden und geknechteten Menschen erreicht, zu einer Theologie der Hoffnung. Weder christliche noch marxistische Versuche, auf philosophischer Ebene Hoffnung zu begründen (Gabriel Marcel und Ernst Bloch), machen diese Theologie überflüssig. Eine Theologie der Hoffnung ist nicht allein im menschlichen Handeln, sondern zuallererst in der Hoffnung selbst begründet: in der Verheißung der Zukunft und in der Glaubensgewißheit der Auferstehung.

Gerade von hier aus bietet sich auch dem Theologen Gelegenheit, einige Fragen an die Schriftsteller zu stellen. So wäre zunächst einmal zurückzufragen, ob jene Anschuldigungen und Anklagen, die die zeitgenössische Literatur gegen Gott und das Christentum vorbringt, sich gegen das Wesen Gottes und des Christentums selbst richten oder gegen deren geschichtlich bedingte Interpretation und Verwirklichung. Ganz offensichtlich ist das

¹⁰ J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1973, 99.

letztere der Fall. Man kämpft gegen einen Gott und ein Christentum, wie man ihnen in der religiösen Praxis und vielleicht auch in der landläufigen Unterweisung der Kirche (oder besser: ihrer Vertreter) allenthalben begegnet ist. Offensichtlich hat man noch wenig zur Kenntnis genommen, wie sehr die Theologie unserer Zeit eine „Wende zum Menschen“ genommen hat. Es gehört heute zu den fundamentalen Aussagen einer erneuerten Theologie, daß der Glaube an Gott den Menschen keineswegs von seinen „irdischen“ Verpflichtungen dispensiert. Gottes Heilswirken und menschliches Handeln sind für sie vielmehr nichts anderes als die Begegnung zweier Freiheiten, so daß vom Menschen gerade gefordert wird, daß er seine Freiheit – unter dem Antrieb der Liebe als oberstem Wertmaßstab – voll und ganz verwirkliche. Der weitverbreitete Vorwurf, das Christentum (oder ganz allgemein die Religion) verunmögliche die Selbstverwirklichung des Menschen, müßte also, wenn überhaupt, dahingehend korrigiert werden, daß das Christentum, die Kirche im gelebten Leben weit hinter ihren eigenen Idealen zurückbleibe und ihren Ursprung verrate. Das wäre heilsame und berechtigte Provokation.

Weiter müßte man fragen, ob nicht gerade ein rein diesseitiger Humanismus immer in Gefahr sei, den Menschen zum Instrument und zur Sache herabzuwürdigen. Das gilt vor allem dort, wo der einzelne, wie in der marxistischen Gesellschaftsordnung, der besseren Zukunft der Menschheit geopfert wird, ohne eine persönliche Erfüllung und Vollendung seiner Existenz zu finden. Ein Humanismus, der nicht *jedem* Menschen erlaubt, sich voll zu verwirklichen, richtet sich letztlich gegen den Menschen, macht diesen zur Nummer eines Kollektivs, das sich verselbständigt hat und Züge des Absoluten annimmt. Zwar kennt auch ein rein diesseitiger Humanismus eine Hoffnung. Aber der Christ entscheidet sich für eine größere Hoffnung, die in seinem das Hiesige übersteigenden Glauben wurzelt und deren Grund darum auch im Glauben erfahren werden kann¹¹. Auch sie muß sich den bedrängenden Fragen, die die Gegenwartsschriftsteller, von Wiechert bis Beckett, an die Theologie richten, stellen. Sie hat dafür in der christlichen Überlieferung, besonders eindrucksvoll in den aufrührerischsten Büchern der Heiligen Schrift, bei Ijob und Kohelet und beim Propheten Jeremia, große Vorbilder; Camus und Sartre wissen darum, aber für die meisten Schriftsteller scheinen sie angesichts der heutigen Menschheitsfragen wenig relevant zu sein.

Die Theologie könnte endlich noch nach einer sauberen Begründung des marxistischen Humanismus fragen, auf den sich die meisten Gegenwartsschriftsteller berufen. Der Einwand, daß sich dieser mit dem Naturrecht

¹¹ Vgl. J. Imbach, *Theologie als Reflexion über die geschichtliche Erfahrung*, in: *Laurentianum* 14 (1973) 578–586.

oder Naturgesetz decke, ist eine Ausflucht, solange für das Naturrecht selbst eine derartige letzte Begründung auf rein philosophischer Ebene noch aussteht – was die Sprachphilosophie längst erkannt und neuerdings auch demonstriert hat. Und wenn der Mensch wirklich das höchste Wesen ist, warum muß er sich dann dem Naturrecht *unterordnen*? Oder warum geschieht es, daß der Mensch, der nur auf dem Weg der Gottunabhängigkeit zu sich selber zu finden glaubt, dennoch immer wieder die Macht über die eigene Macht verliert?

So könnte man von seiten der Theologie noch viele Fragen an die zeitgenössische Literatur stellen. Aber, und das ist zuzugeben, solche Fragen werden nur dann zu Recht gestellt, wenn die christliche Glaubensverantwortung und die Verkündigung die Mitte der christlichen Existenz anziehen, Antwort geben auf die Frage, wie der Mensch in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation noch Mensch sein kann. Sie müssen dem Menschen sowohl Brot geben *wie auch* die Eucharistie anbieten. Christliche Botschaft muß heute mehr denn je das Alphabet *und* die Glaubensinhalte umfassen, soziales Engagement *und* den Glauben an die Vorsehung. Ganz allgemein: Glaubensverkündigung und theologische Reflexion zielen nur dann auf einen Gott, der geglaubt werden kann, wenn (und weil!) sie für die Menschen sind. Das ließe sich, unter Berücksichtigung von Karl Rahners Aussagen über den „anonymen Christen“, auch von der zeitgenössischen Literatur sagen.

AUS DEM LEBEN DER KIRCHE

Jahr der Erneuerung und Versöhnung

Gedanken zum Heiligen Jahr 1975

1. Ankündigung und Zielsetzung

Am 9. Mai 1973 hat Papst Paul VI. anlässlich einer Generalaudienz in der Peterskirche für 1975 ein Heiliges Jahr angekündigt¹. Die offizielle Ankündigung geschah nach altem Brauch am Himmelfahrtstag, am 31. Mai 1973, in einem Brief an Kardinal M. von Fürstenberg, den vom Papst bestimmten Präsidenten des Zentralkomitees für das Heilige Jahr². Damit wird eine von Paul II. durch die

¹ Der Text der Ansprache in: AAS 30. Juni 1973, S. 322–325; deutsch in: *Bulletin des Heiligen Jahres*, Hrsg. vom Zentralkomitee, Rom, Nr. 1 (Mai – August 1973) S. 11–15.

² *Bulletin* Nr. 1, S. 16–20.