

Dorothee Sölle

Die Repression des Existentiellen oder: Warum manche konservativ werden

«Ruf bitte an, egal wie spät», fanden wir eines nachts neben dem Telefon, darunter die Nummer einer studentischen Wohngemeinschaft. Ende der 60er Jahre wäre der Kontext für dieses Ereignis eindeutig politisch: eine Demonstration stand an, ein Flugblatt, eine Hilfsmaßnahme für Verfolgte. Ende der 70er Jahre konnte sich unsere Reaktion nur auf psychologische Probleme beziehen: eine Depression, eine Abtreibung, einen Suizidversuch. Die Wirklichkeit vom Sommer 1980 war ganz anders: ein leidenschaftliches Nachtgespräch über den Sinn des Lebens, zu dem eine Gruppe von 12 Studenten ihren Lehrer morgens zwischen 1 und 4 bemühte.

Was kommt da auf uns zu? Diese jungen Leute sind nicht neokonservativ. Sie demonstrieren gegen Atomenergie, den reaktionären Kanzlerkandidaten, sie machen bei «Rock gegen Rechts» mit. Was neu ist, sind die philosophischen Bedürfnisse, die sie artikulieren, die mit Sinn, Absolutheit und Metaphysik zu tun haben. Mit diesen Bedürfnissen fühlen sie sich in der technokratisch verwalteten Konsumgesellschaft allein gelassen, unverstanden aber auch von der alten und neuen Linken.

Eine der letzten großen europäischen Bemühungen, mit den heute nur schüchtern und vage sich hervorwagenden Fragen zu leben, war der Existenzialismus. Es gibt gute Gründe dafür, ihm eine Wiederkehr zu prophezeien. Jürgen Habermas hat 1978 etwa 50 Kritiker, Schriftsteller und Spezialwissenschaftler, darunter auch drei Theologen, aufgefordert, zur «geistigen Situation der Zeit» Stellung zu nehmen, in Erinnerung an das vor fast 50 Jahren erschienene Buch gleichen Titels von Karl Jaspers¹.

Beim Wiederlesen von Jaspers habe ich mich gefragt, was es mit der Kategorie «existentieller Unbedingtheit» auf sich hat; was Karl Jaspers damit meint; ob es auch heute ein Bedürfnis nach solcher Unbedingtheit gibt und welche Sprache

wir hätten, es zu artikulieren; wie man den theologischen Hintergrund dieser Fragestellung erhellen kann; welche Hilfe die Sprache der religiösen Tradition bieten könnte, um die geistige und politische Situation der 80er Jahre besser verstehen zu können.

Jaspers kritisiert den «universalen Daseinsapparat», der uns erdrückt, im Interesse einer «menschlichen Lebenswelt». «Wenn aber schließlich nichts mehr in der wirklich mich umgebenden Welt von mir hervorgebracht, geformt, überliefert würde, sondern alles nur als augenblickliche Bedürfnisbefriedigung hinzunehmen wäre, nur verbraucht und ausgewechselt würde, das Wohnen selber sich maschinell gestaltete, kein Geist der eigenen Umwelt mehr bliebe, die Arbeit nur als Leistung für den Tag gälte und sich nichts aufbaute zu einem Leben, so würde der Mensch gleichsam weltlos.»² Diese Sätze, lange vor der zweiten industriellen Revolution geschrieben, haben den konjunktivischen Charakter mehr und mehr verloren. Die Anzahl der Menschen, die in ihrer Arbeit etwas hervorbringen, formen oder überliefern, hat weiter abgenommen; der «Geist der eigenen Umwelt» ist nur als Karikatur noch denkbar, weil im Zweithaus an der Mittelmeerküste vollständig privatisiert, die «Kontinuität» der Persönlichkeit verspottete schon Gottfried Benn; sie wird «garantiert durch die Anzüge, die bei gutem Stoff zehn Jahre halten». Fragt man, was den Menschen vor dem Apparat rette, was seine Welt wieder menschlich machen oder als menschliche erhalten könne, so tauchen bei Jaspers formelhafte Wendungen auf, wie «zum Sein kommen» (39), der «Aufschwung zum eigentlichen Menschsein» (68), als wichtigste die «existentielle Unbedingtheit», die den «Anspruch der Existenz» wachhält (40). All diese Formeln berühren einen heute als merkwürdig hilflos; wo sie inhaltlich gefüllt waren, sind sie zu einer Kulturkritik verkommen, die sich gegen Marxismus und Psychoanalyse richtet, die mit Rassismus in einen Topf, den der Ideologisierung, geworfen werden. Unabhängig von dieser haltlosen und elitistischen Kritik am Massendasein bleibt aber die Frage bestehen, ob sich nicht in den von Jaspers gebrauchten Formeln und viel zu großen Wörtern vom «Schicksalswillen» und «eigentlichem Menschsein» noch mehr verbirgt als die Ängste bürgerlicher Schichten im Deutschland der 30er Jahre vor dem Prestigeverlust, den die Massenkultur ihnen bescherte. Da wird, unter

dem Titel «existentielle Unbedingtheit» etwas gesucht, das schon damals als «Irrationalismus» verdächtigt wurde und doch mehr zu sein scheint als die bloße Negation kritischer Rationalität.

Was ist «Unbedingtheit»? Zumindest das Interesse an einem Dasein, das nicht aufgeht in den Funktionen für andere, die es erfüllt, nicht bloßes Mittel ist für von anderen gesetzte Zwecke. Existenz ist der Titel, unter dem dieses nicht Zurückführbare, nicht Ableitbare, nicht Funktionalisierbare erscheint. Existenz ist das Grundwort einer Befreiungsphilosophie, die eben die Funktionalisierung menschlichen Lebens in den großen Apparaten bekämpft. «Ich existiere» bedeutet, ich bin nicht nur das Objekt anderer. Ich bin mehr, als sie von mir wissen, mehr, als sie benutzen können. Auch wenn ich mich in jeder Hinsicht als bedingt erfahre, bleibt es mein Lebenssinn, Zweck zu sein, nicht einfach Mittel; zu existieren, nicht einfach zu funktionieren.

So wertkonservativ, z.T. reaktionär einen die Jasperschen Folgerungen aus diesem Ansatz berühren mögen, es bleibt die Aufgabe, auch innerhalb der Existenzphilosophie zwischen den emanzipativen-humanistischen und den repräsentativen-elitistischen Zügen zu unterscheiden. Der Anspruch zu ek-sistieren, ein Zweck zu sein, kein Mittel, «Dasein» zu erfüllen, nicht nur eine Funktion, ist eines der tiefsten menschlichen Bedürfnisse, das man nicht dadurch erledigt, daß man es als «irrational» verleugnet. Unbedingtheit, Absolutheit mag ein irreführender Ausdruck sein, weil eben diese Unbedingtheit ja nur unter erforschbaren, ableitbaren Bedingungen sich vollzieht, dieses Absolute nur verstanden werden kann, wenn man sich seiner Relativität vergewissert – die Sache der Unbedingtheit, der unableitbaren Sinnhaftigkeit des menschlichen Lebens ist damit nicht erledigt.

Diese Sache hat sich historisch in der Sprache der Religionen ausgesprochen. Jaspers' gesamte Analyse ist vom Schmerz um die verlorenen Religionen geprägt, es ist eine Philosophie nach dem Tode Gottes, die das, wofür das Wort GOTT einmal stand, aufheben und übersetzen will ins Existentielle. Religion ist eine bestimmte historische Gestalt für dieses Bedürfnis nach Absolutheit gewesen; in einer nachreligiösen Zeit müssen wir eine andere Sprache für die Sache der Unbedingtheit, die Menschen ihres Lebenssinns vergewissert, finden. Diesen Versuch hat Jaspers gemacht. Die Erfahrung von und das Festhalten an «existentieller Unbedingtheit»

führte ihn zum «philosophischen Glauben». Aber ist er nicht auch noch innerhalb dieses verselbständigten, von der Tradition und Institution der Kirchen abgelösten Glaubens mehr im Bannkreis der Religion geblieben, als er selber wußte? Ist nicht das outrierte Bedürfnis nach Sinn, Wahrheit, Absolutheit immer noch, so philosophisch es sich gibt, Teil der Religion? So daß es im tiefsten Interesse einer existentiellen Unbedingtheit wäre, die religiöse Tradition zu aktualisieren, so daß wir es uns gar nicht leisten könnten, die geronnenen Erfahrungen mit Sinn, als die wir Schrift und Tradition lesen, beiseite zu lassen, wenn es denn darum geht, existentielle Unmittelbarkeit darzustellen und weiterzugeben?

Jaspers lebte am Ende des Zeitalters des Brotes. Noch war Plastik nicht das Hauptnahrungsmittel geworden. Religion war im Absterben begriffen, aber das Sinnbedürfnis hatte sich noch keineswegs erübrigt. Die neue Lage, in der wir uns Jaspers gegenüber befinden, läßt sich so beschreiben, daß es keine Sprache mehr gibt, Sinn, existentielle Unbedingtheit, Glauben glaubhaft zu machen. Das Zeitalter des Brotes ist zuende, auch das der philosophischen Brötchen. Die Manipulation der Bedürfnisse, der wir ausgesetzt sind, hat auch das Bedürfnis nach Anders-sein, nach Neu-werden, nach Vergewisserung des Sinns in ein Haben-Bedürfnis umfunktioniert. Herrschaft, Manipulation des Bewußtseins, Erziehung zur Zerstörung der eigenen Interessen wird heute nicht mehr ausgeübt durch Religion und Kirche, sondern durch Produktion und Werbung. Die neue Religion ist der Konsumismus, die perfekte und unerbittliche Repression jeder «existentiellen Unbedingtheit».

Der italienische Schriftsteller und Filmemacher Pier Paolo Pasolini schreibt: «Tatsächlich gibt es nichts Religiöses mehr in dem vom Fernsehen propagierten und verordneten Idealbild des jungen Mannes und der jungen Frau. Sie sind einfach zwei Personen, deren Leben sich nur noch über Konsumgüter verwirklicht...» (30)³.

Was bedeutet die Aussage «nichts Religiöses mehr?» War denn zuvor das Idealbild eines jungen Paares von einer anderen Aura umgeben? Waren da andere Inhalte im Spiel? War da mehr an Glück versprochen als das, miteinander zu konsumieren? «Einen unbedingten Sinn ohne Gott retten zu wollen, ist eitel» (Horkheimer). Der mythische Grund des nicht machbaren und nicht dinglich gegebenen Lebens ist in der Voka-

bel Gott angesprochen. «Ohne Gott» war deswegen eine Illusion, weil, übrigens in der Frankfurter Schule genau wie bei Jaspers, die Gefahr gesehen wird, daß sich dann weltliche, teilhafte bedingte, spezielle Zwecke als allgemeine unbedingte, göttliche aufspreizen. Sinnvoll, doch ohne Gott zu leben erschien als Ungedanke, weil nur *mit* Gott die Verwerfung der falschen Götter, der sich breitmachenden Götzen gelingen konnte. Man muß gerechterweise zugeben, daß in Horkheimers Philosophie «Gott» ebenfalls zu einer Funktion verflüchtigt zu werden droht, nämlich zur reinigenden, bilderzerstörenden, ideologiekritischen. Positive Aussagen, was Gott will, auf welcher Seite er steht, erhellende, hoffnungstiftende Mythen, waren auch hier unmöglich; der unbedingte Sinn wurde nur im Absprung vom Bedingenden jeweils gewonnen. Nicht der Exodus aus Ägypten, sondern das Bilderverbot wurde in den philosophischen Ansatz übernommen. Aus den Jasperschen Schwierigkeiten, nämlich einen unbedingten Sinn retten zu wollen ohne Gott, konnte dieser Weg genausowenig führen. Unbedingtheit ist ohne «Sprung», ohne Dezsion für das Leben, gegen den Tod nicht zu haben. Es gibt keinen «vernünftigen Grund», schwachsinnige Kinder nicht anzubringen, um nur ein Beispiel zu nennen, an dem «existentielle Unbedingtheit» praktisch-politisch wird.

«Trachtet am ehesten nach dem Reich Gottes, so wird euch solches alles (gemeint: Essen, Trinken, Kleidung) zufallen» (Mattäus 6,33). Diese Sprache existentieller Unbedingtheit setzt die mögliche Ganzheit unseres Lebens voraus. Es gibt Situationen, in denen wir uns selber als unzertrennt, unabgespalten, mit allen Fähigkeiten und Dimensionen (wie Vergangenheit und Zukunft) erfahren. Das Öl in den Lampen der Jungfrauen, die den Bräutigam erwarten, ist ein Bild für diese Ganzheit; fehlt ihnen das Öl, so fehlt ihnen alles, sie sind «töricht», unbereit, zerstreut in tausenderlei. Sind ihre Lampen mit Öl gefüllt, so brauchen sie sich um nichts Sorge zu machen, sie sind, um es im Jargon zu sagen «voll da».

Existentielle Unbedingtheit konstituiert sich in der unteilbaren Ganzheit, zu der ich mich entscheide. «Wählt das Leben» setzt voraus, daß es «Leben» in diesem emphatischen, unbedingten Sinne gibt und daß es gewählt, ergriffen oder verworfen und verfehlt werden kann. «Ich nehme Himmel und Erde heute über euch zu Zeu-

gen: ich habe euch Leben und Tod, Segen und Fluch vorgelegt, daß du das Leben erwählst und du und dein Same leben mögest» (5 Mose 30, 19). Innerhalb dieser Tradition wurde eine Sprache entwickelt, die eben die Emphase des Lebens, seine Gefährdung und Rettung erinnert, vergegenwärtigt und so ermöglicht.

Das integrative Moment («Ganzsein») und das voluntative («Entscheidung») konstituieren, was Jaspers «existentielle Unbedingtheit» nannte. Aber auch wenn man diese Sprache auf ihre theologischen Ursprünge zurückführt, so bleibt ein gewisses Unbehagen ihr gegenüber bestehen.

Gerade im Vergleich zu biblischer Sprache wird nämlich die Formalisierung und Entleerung existenzphilosophischer Rede unübersehbar deutlich. Segen und Fluch, Gut und Böse, Land und Vertreibung, aber auch Reich Gottes, Lampen, Hochzeit enthalten mehr als in «existentieller Unbedingtheit» auf den Begriff gebracht ist. In gewissem Sinn ist diese Philosophensprache so hilflos wie die von Jugendlichen, deren wichtigste positive Wörter «echt» und «stark» heißen. Die Existenzphilosophie schärft die Notwendigkeit einer nicht-funktionalistischen Begründung des Lebens ein, aber viel weiter ist sie kaum gekommen. Das vorherrschende Phänomen ist, daß wir gerade keine Sprache haben, die über die geglaubte Sinnhaftigkeit des Lebens, die Wahrheitsfähigkeit des Menschen, die Unbedingtheit und das Ganzsein der Existenz so Auskunft geben könnte, daß Verständigung erreichbar wäre. Diese Sprachlosigkeit treibt Menschen in den Konservatismus; als ob die Beschwörung alter Formeln, traditioneller Regeln, familialer Werte helfen könnte, eben die technologisch bedrohte Existenzialität wiederzugewinnen!

Survivre n'est pas vivre, schreiben die Studenten 1968 an die Mauern in Paris. Aber was ist dieses *vivre*! Läßt es sich nur an seinem Gegenbild, dem *survivre*, exemplifizieren? Können wir nur sagen, was wir nicht wollen und was nicht Leben bedeutet? Pasolini macht seine Kritik am herrschenden *consumismo* unter anderem an der Sprachzerstörung fest, an der wachsenden Zerstörung «expressiver» Sprache. Man verständigt sich zwar noch, drückt aber nichts mehr aus. Die expressiven Sprachfähigkeiten der Menschen, die Pasolini vor allem im Dialekt sieht, werden mit den Dialekten ausgerottet. Die Fernsehsprache ist die herrschende Sprache, die alle anderen, regionalen, ständischen und Gruppensprachen unterdrückt und gleichschaltet. Gleichschaltung

bedeutet den Verlust jeglicher Expressivität in der Sprache. Da man sich selbst nicht mehr mitteilt, kann man auch nicht mehr mit anderen kommunizieren. Man verständigt sich sozusagen umweglos. Die Wissenschaftssprache hat ein Tabu gegen die Expressivität aufgerichtet, die es den meisten Frauen sehr schwer macht, sich in ihr verständlich zu machen, da es mit der ihnen zugedachten Rolle, Träger der Expressivität zu sein, in Konflikt steht. Man hat immer das Gefühl, gar nichts zu sagen, wenn man einen normalen Männer-satz sagt. Die gleichgeschaltete Alltagssprache, zu der die Fernsehwerbung erzieht, arbeitet der Wissenschaftssprache zu.

Der Verlust an Expressivität ist ein Abgeschnittensein von jeder Form des Transzendierens. Das junge Paar, dessen Leben sich im Konsumieren ausdrückt, hat gemäß der herrschenden Fernsehprogrammatur nicht einmal mehr das Bedürfnis nach einer Sprache, die den eigenen Schmerz und die eigenen Wünsche formulierte. Das Leben selber steht gar nicht auf dem Spiel, es ist in der Tat nur so viel wert, wie man und solange man kaufen kann. «Diese leeren Schaufenster, diese Farblosigkeit, da ist das Leben doch nichts wert» so hört man es von amerikanischen Touristen, die Ostblockländer besuchen. Der *consumismo* wird von Pasolini als neuer Faschismus bezeichnet, weil er sanft, ohne physische Gewaltanwendung, einfach mit seinen neuen Informations- und Kommunikationsmitteln alle humanistischen Werte zerstört. Wenn das Zeitalter des Brotes vorbei ist, welchen Sinn soll es dann noch haben, Brot und Wein miteinander zu teilen? «Es ist klar, daß überflüssige Güter das Leben überflüssig machen» (46).

Das Bewußtsein, daß das Leben auf dem Spiel steht, sinnlos werden kann, ist in den religiösen Traditionen artikuliert worden. Die Ängste der Menschen vor Selbst- und Sinnverlust wurden hier benannt; sie können, das versteht sich, manipulativ benutzt werden. «Bewahr uns vor der Hölle», war ein Jahrhunderte überdauerndes Gebet. Darin sprach sich etwas aus, das heute auch nur zu empfinden man schon reif für die psychiatrische Klinik sein muß: Angst vor dem Verfehlen des Lebens, vor der Zerstörung der Ganzheit, vor dem Verlorengehen. Mitten im Leben leben wir nicht, mitten in den dauergeheizten Räumen nimmt die Kälte zu, «alles tot», ist eine beliebte Antwort, die man von Jugendlichen hört, wenn man fragt, wie es da oder dort sei.

Es ist möglich, das ganze Leben zu verfehlen, es wegzuworfen, es als einen Wegwerfgegenstand zu behandeln. Man kann es verlieren oder gewinnen, jedenfalls «hat» man es nicht; aber wir haben keine Sprache, die expressiv und transzendierend genug wäre, um darüber miteinander zu sprechen. Ohne diese existentielle Angst um das Leben gibt es aber auch keine tiefere Liebe zum Leben, sondern nur die herrschende oberflächliche, die schnell und dauerfrustrierte aggressive Stimmung, die jederzeit in diffuse Traurigkeit umschlagen kann. Lieben kann man nur etwas, das bedroht, gefährdet ist; das auch anders oder nicht sein könnte, nichts Totes also.

Die existentielle Unbedingtheit geht mit existentieller Angst einher; das emphatische Verständnis von Leben als Weiterwachsen, das Berührtwerden, Berühren, Sich-entwickeln zu neuer Qualität und anderen Erfahrungen, dieses qualitative Lebensverständnis enthält eine emphatisch-traumatische Beziehung zum Tod. Wir sind tötbar. Das zu wissen ist wichtiger als zu wiederholen, daß wir sterblich sind. Vielleicht weiß niemand das so sehr wie die psychisch Kranken. Auf dem Weg nach dem Geborenwerden und vor dem Sterben läßt sich das Leben verlieren. Wäre es anders, es ließe sich auch nicht gewinnen.

Hat das Leben innerhalb der jüdisch-christlichen Tradition die emphatische Bedeutung von Auf-dem-Spiel-Stehen, von durchaus prämortaler Hölle und Lichteinfällen von Himmel, so wird auch Glück anders zu definieren sein als der Konsumismus es vorschreibt. Seine Werbeagenten vollziehen zur Zeit im Zuge des Abbaus älterer Werte wie Sparsamkeit, Familienleben, Altruismus einen Übergang: «Sie dürfen sich auch mal was gönnen». Der Adressat der Werbung ist aber immer weniger der anale Sammler und stille Genießer. Der genitale Eroberer wird zum Hauptmodell, Glück ist nicht Sammeln und Verzehren, sondern In-Besitznahme, Besetzen von etwas, das zuvor von anderen besetzt und besessen war. Nicht mehr die Ware, sondern das Verkaufsgeschehen selber steht im Mittelpunkt der Werbung, es wird lustvoll besetzt. Immer unverständlicher wird dabei jenes Hauptmoment, mit dessen Hilfe die religiöse Tradition das Glück zu beschreiben versuchte, als Erfahrung von Gnade.

Der junge Mann und die junge Frau im Fernsehen, denen nichts Religiöses mehr anhaftet, sind gnadenlos: sie brauchen keine Gnade, sie erwar-

ten keine, niemand kommt auf den Gedanken, «Gott sei ihnen gnädig» zu sagen, wenn er sie ansieht. Eben dies war das Versprechen, die Hoffnung, der Wunsch, der mit dem Paar in unserer Kultur auftauchte. Eine Aura von zerbrechlichem Glück war um diese jungen Menschen und machte sie «rührend», wie die Sprache noch sagen konnte. Dem heutigen TV-Vorbild kann man noch nicht einmal mehr «*masel tov*» wünschen; wozu denn, was sie erwarten, können sie doch kaufen. So gefriert einem der Wunsch auf den Lippen, und die eisige Kälte all der sehnsucht-frei gewordenen Beziehungen strahlt von den Fernsehschirmen in jedes Wohnzimmer.

Gnade ist ein Konzept, das die Tiefe unseres möglichen Glücks beschreibt. Wenn ich, in existentieller Unbedingtheit, wie Jaspers sagen würde, das Leben wähle, wenn Integration und Dezsion zusammenkommen, wenn ich eingewilligt habe in das große Ja und eingeübt werde in den Kampf gegen den Zynismus, dann mache ich eine Erfahrung, die allem wirklichen Glück zugrunde liegt, soweit es innerhalb der uns überkommenen Kultur sprachfähig geworden ist. Ich bemerke, daß es nicht meine Leistung war, die mich in diesen Zustand gebracht hat, der die Teile meiner eigenen Wünsche überhaupt erst freisetzt. Ich verfüge nicht über mein Ja, ich bin nicht der Boß, und ich vergesse, daß ich es werden wollte.

«Unverfügbarkeit» ist die andere Kategorie der Existenzphilosophie, die sich nicht ohne Schaden verißt. Jedes wirkliche Ja ist antwortend, ist responsiv, und dieser responsive Charakter gehört zur Erfahrung von Glück überhaupt. Glück ist, jemandem oder einer Situation zu entsprechen, nicht einfach zu sprechen. Es ist Integration in das Spiel von Nehmen und Geben und nicht bloßes Nehmen, Bekommen, Sich-Aneignen oder reines Handeln, Machen oder Geben. Es ist Gnade, und je mehr Gnade in einem Glück erfahren wird, desto tiefer ist es.

Woher ich das weiß, fragt sich vielleicht ein jüngerer, von der religiösen Tradition unberührter Leser. Die Grenzen meiner Sprache, würde ich antworten, sind die Grenzen meiner Welt. Der Reichtum meiner Sprache ist der Reichtum,

den ich erfahren kann. Die Tradition, in der ich stehe, hat mir eine Sprache geschenkt, die meine eigene Erfahrung interpretiert, klärt, durchsichtig macht und bereichert. Eines ihrer Wörter, Gnade, enthält eine Konzeption von Glück, die mir verlockender erschien, als was mir sonst angeboten wurde. Ich fand da meine Wunschfähigkeit respektiert, meine Ängste bearbeitet, mein Bedürfnis nach Sinn unendlich ernstgenommen. Meine Glücksfähigkeit wuchs mit meiner Sprachfähigkeit (übrigens auch meine Schmerzfähigkeit, aber die gehört in meiner Tradition unter das Stichwort Reue). Darum empfinde ich den Konsumismus samt dem Daseinsapparat, der ihn hervorbringt, als einen Angriff auf meine Menschenwürde und halte das von Pasolini gebrauchte Wort «Völkermord» für das, was tagtäglich im Konsumismus geschieht, nicht für übertrieben. Solche Ausdrücke zu gebrauchen, setzt allerdings das genannte emphatische Verständnis von Leben, das Rahmenwerk von Himmel und Hölle voraus. Zwischen technokratischem Apparat und *consumismo* bleibt die existentielle Unbedingtheit auf der Strecke. Die strukturelle Repression des Existentiellen gibt jungen Leuten heute das Gefühl zu ersticken. Da bietet sich Konservatismus als die einfachste Lösung an, nicht weniger hilflos als Jaspers 1931 vor dem Hitler-Faschismus.

Religion wäre eine wieder zu entdeckende Sprache – gegen säkularistische Trivialität des bloßen Funktionierens, gegen expressionslose Rede und sehnsuchtsfreie Beziehungen. Welchen Grund könnte es geben, dieses Leben zwischen Himmel und Hölle gegen ein säkularistisch-triviales einzutauschen? Warum eine Tradition aufgeben, die über Brot und Wein, über Angst und Schuld, über Koitus und Geburt, über den Tod und die Gerechtigkeit des Reiches Gottes handelt als unverkäufliche Bestandteile des Lebens? Eine Tradition, die das sozialwissenschaftlich zu sagen Erlaubte immer wieder überschritten hat zugunsten eines Versprechens von Leben an alle; in der es möglich war, daß ein Mensch das ungesehene Licht für andere reklamierte: «Er lasse leuchten das Licht seines Angesichts über Dir.»

¹ Vgl. zum Folgenden: Dorothee Sölle, «Du sollst keine andern Jeans haben neben mir», in: J. Habermas (Hg.), Stichworte zur «Geistigen Situation der Zeit» (Frankfurt 1979).

² Karl Jaspers, Die geistige Situation der Zeit (1931).

³ Pier Paolo Pasolini, Freibeuterschriften. Die Zerstörung der Kultur des Einzelnen durch die Konsumgesellschaft (Berlin 1978).

DOROTHEE SÖLLE

1929 geboren, studierte Theologie, Philosophie und Literaturwissenschaft in Köln, Freiburg und Göttingen, Promotion in Göttingen, Habilitation in Köln. Seit 1975 Professor für Systematische Theologie am Union Theological Seminary, New York. Lebt in Hamburg. Veröffentlichungen: Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem ›Tode Gottes‹ (Stuttgart 1965); Atheistisch an Gott glauben (Olten 1968);

Das Recht, ein anderer zu werden (Neuwied 1971); Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung (Neuwied 1973); Leiden – Themen der Theologie (Stuttgart 1973); Die revolutionäre Geduld, Gedichte (Berlin 1974); Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung (Stuttgart 1975); Sympathie. Theologisch-politische Traktate (Stuttgart 1978); Fliegen lernen, Gedichte (Berlin 1979); Wählt das Leben (Stuttgart 1980). Anschrift: Bernadottestraße 38, D-2000 Hamburg 50.

Michael Fahey

Joseph Ratzinger als Ekklesiologe und Seelsorger

Schon lange bevor Joseph Ratzinger von Paul VI. zum Erzbischof von München-Freising ernannt wurde, übte er in der katholischen Kirche einen hervorragenden Dienst als Priester und Theologe aus. Als theologischer Berater beim Zweiten Vatikanischen Konzil und später aktives Mitglied der Internationalen Päpstlichen Theologenkommision unter den Auspizien der Kongregation für die Glaubenslehre fand er viel Beachtung. Obschon seine Schriften nicht ebenso sehr international verbreitet sind wie die einiger anderer deutscher Theologen, haben doch manche seiner Werke starken Anklang gefunden, und die Fachgelehrten schätzen seine geschichtlichen und systematischen Werke über das Bischofsamt, den kirchlichen Dienst, die Eucharistie, die Eschatologie und weitere Themen.

Seit dem Amtsantritt des Papstes Johannes Paul II. waltet Ratzinger als geschätzter Berater; zusammen mit Kardinal Höffner trat er in der Deutschen Bischofskonferenz dafür ein, den Vatikan zu ersuchen, Hans Küng seine «kanonische Sendung», die offizielle katholische Lehre zu dozieren, zu entziehen.

Um also zu verstehen, was in der katholischen Kirche von heute vor sich geht, ist es wichtig zu wissen, was Ratzinger über das Leben und die Theologie der Kirche seit dem Zweiten Vatikanum denkt. Bis anhin haben bloß Gelegenheitschriften die theologische Methode und Perspek-

tive Ratzingers untersucht. Der beeindruckenden Liste seiner Veröffentlichungen ist zu entnehmen, daß diese eine umfassende Synthese seiner Ekklesiologie bilden.

Ratzingers Denken weist eine erstaunliche Konsistenz auf. Daß er in den letzten Jahren auch warnte und zur Vorsicht mahnte, ist nicht etwa auf eine dramatische Umkehr zurückzuführen, sondern ist die logische Folge von Jahren des Nachdenkens. Vor dem Zweiten Vatikanum äußerte er seine Ungeduld über das Fehlen von Vitalität in der katholischen Kirche und nahm zu einzelnen Verfahrensweisen in der Römischen Kurie kritisch Stellung. Schon bald nach dem Konzil wurde er immer mehr davon überzeugt, daß dessen wirkliches Anliegen von gewissen Theologen mißverstanden und mißdeutet wird.

Der Wirkungskreis in Universität und Kirche

Joseph Ratzinger wurde am 16. April 1927 in Markt am Inn in Oberbayern geboren als eines der drei Kinder eines Polizeibeamten und seiner Frau. Schon früh fühlte er sich zum Priestertum berufen, wurde aber im Alter von sechzehn Jahren zum Militärdienst eingezogen und dann an der ungarischen Grenze postiert. Doch schon nach kurzer Zeit wurde er von den Amerikanern gefangengenommen und war ungefähr sechs Monate lang, bis zum Ende des Krieges, Kriegsgefangener. Darauf trat er 1946 ins Priesterseminar ein, besuchte die Philosophisch-theologische Hochschule in Freising und nahm kurz darauf an der Universität München unter Professoren wie Romano Guardini und Gottlieb Söhngen das Hochschulstudium auf. 1951 zum Priester geweiht, war er in München in der Pfarreiseelsorge tätig und setzte gleichzeitig das Studium an der Universität fort. 1953 doktorierte er in Theologie