

des Sexuellen die Tendenz zur sexuellen Erfahrung bejahen. Das sollte offen eingestanden werden. Denn die letztere ist in der ersteren enthalten. Damit sind wir bei der Grundforderung, die Furcht vor dem Sexuellen aufzugeben und ein positiveres Verhältnis dazu in der Kirche zu entfalten.

¹ Thomas von Aquin, Summa theol. I—II 94, 4; weitere Erörterungen dazu vgl. S. H. Pfürtner, Kirche und Sexualität, Reinbek 1972, 182 ff. ² Vgl. S. H. Pfürtner, Kirche und Sexualität. Reinbek 1972, 231—236. ³ Vgl. J. Rabosch, Studien zur Sexualität der Frau. In: Die Sexualität der Frau, hrsg. von G. Giese, Reinbek 1968, 81 ff. ⁴ S. H. Pfürtner, Moral — Was gilt heute noch? Erwägungen am Beispiel der Sexualmoral. Zürich, Einsiedeln, Köln 1972, 27. ⁵ Vgl. meine Stellungnahme im vorigen Diskussionsbeitrag HK 27 (1973) Heft 6, 291. ⁶ Moral — Was gilt heute noch?

S. 28. ⁷ Kirche und Sexualität, S. 217—248. ⁸ Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. München 1973, 12. ⁹ Aufschlußreich ist, daß der Bischof von Augsburg, Josef Stimpfle, ein eigenes Schreiben zu Fragen der Sexualmoral veröffentlicht hat (Wort des Bischofs zu Fragen der Sexualmoral. Augsburg 1973). Da der Hirtenbrief der Deutschen Bischöfe im genau gleichen Zeitraum publiziert wurde, geht man wohl in der Annahme nicht fehl, daß Bischof Stimpfle mit einigen Positionen dieses Hirtenbriefes nicht einverstanden war. Seine Verlautbarungen sind jedenfalls in Denkweise und Sprache einigermaßen anders gehalten. Der soeben zitierte Satz aus dem gemeinsamen Hirtenbrief ist weder dem Wortlaut nach noch sinngemäß darin zu finden. Der Bischof von Augsburg charakterisiert einfach „die geschlechtliche Hingabe außerhalb der Ehe als Sünde“, wobei er sich auf die Pastoralkonstitution des II. Vatikanums Artikel Nr. 27 beruft. ¹⁰ Vgl. F. Böckle, Pastoraltheologie der Ehe. Seelsorge der Gatten aneinander. In: Handbuch der Pastoraltheologie Bd. 4, Freiburg-Basel-Wien 1969, 17. ¹¹ Moral — Was gilt heute noch? S. 24. ¹² J. Huizinga, Homo ludens. Hamburg 1956. ¹³ Kirche und Sexualität, S. 120—124.

Kirchliches Zeitgeschehen

Der XV. Evangelische Kirchentag in Düsseldorf

Der Evangelische Kirchentag in Düsseldorf hat sich nach übereinstimmendem Urteil von Beobachtern und Teilnehmern von der Hektik seiner letzten Vorgänger durch zwei Elemente unterschieden: durch ein Bemühen um spielerische Heiterkeit in einer Vielzahl an der jungen Generation orientierter Angebotsformen und durch einen Zug zur Besinnung auf existentielle Grundfragen, wobei übergreifende Sinnfragen und aktueller Zeitbezug, Transzendenzverweis und Gesellschaftsbezogenheit (manchmal auch soziales Pathos) ineinander verwoben blieben. Insofern sprach man zu Recht von einer „neuen Religiosität“ in vielerlei Bildern, aber noch ohne erkennbare Gestalt. Wir versuchen beide Komponenten des Kirchentages zu „dokumentieren“, zunächst durch einen knappen Bericht über Gestalt und Verlauf, sodann durch einige „Leseproben“ aus der zentralen und zulaufstärksten Arbeitsgruppe I (Glaubensfragen), die das Spektrum der in Düsseldorf zum Ausdruck gekommenen Standorte exemplarisch beleuchten. Die Dokumentation ist sicher nur eine von vielen möglichen, andere würden das Klima des Kirchentages sogar besser illustrieren. Doch uns erschienen die drei ausgewählten Referate deswegen besonders bemerkenswert, weil sie nicht nur die auf dem Kirchentag anwesende Spannweite von Meinungen verkörpern, sondern weil sie Positionen zeitgenössischen Denkens im christlichen wie im außerchristlichen Raum schlechthin darstellen, die bedacht werden müssen, wenn man sich über die eigene Umwelt Rechenschaft geben will.

Kirchenversammlung zwischen Spiel und Besinnung

Mit 23 Gottesdiensten wurde am Abend des 27. Juni in Düsseldorf der 15. Evangelische Kirchentag unter der Losung „Nicht vom Brot allein“ eröffnet. Ein machtvoller Auftakt, so scheint es, und doch stand diese Veranstaltung von Anfang an unter einer gewissen Verunsicherung. Es waren ja innerprotestantische Auseinandersetzungen vorausgegangen, nachdem die Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“ ihr entschiedenes Nein zu diesem Kirchentag ausgesprochen hatte. Man hatte von seiten dieser Neinsager dem bekannten Hamburger theologischen Publizisten Heinz Zahrnt, dem gegenwärtigen Kirchentagspräsidenten, Irrlehren vorgeworfen, und dieser hatte in scharfer Erwiderung von „Pietkong“, von frommen Heckenschützen, gesprochen. — Bei der Veranstaltung selbst wurde dieser Streit kaum noch erwähnt, aber in einer abschließenden Pressekonferenz ließ dann Zahrnt doch deutlich erkennen, daß ihn die Polarisierung bedrücke. Er bat sogar seine Kollegen von Presse, Funk und Fernsehen, diese Sache nicht weiter „hochzuspielen“; man könne ihm und der Leitung des Kirchentags damit einen Dienst erweisen, so gab Zahrnt den Journalisten zu verstehen.

Über die Verhältnisse geplant?

Das Fernbleiben der protestantischen Rechten hat sich wohl mit einer gewissen Müdigkeit am Kirchentag verbunden. Manche Landeskirchen hatten keine ausdrückliche Empfehlung zur Beteiligung an ihre Gemeinden gerichtet, so fehlte es an Kirchenvolk. Waren es beim politisch-turbulenten Kirchentag in Stuttgart (1969) noch 13 000 Dauerteilnehmer gewesen, so diesmal in Düsseldorf nur knapp 8000. Die Tagesteilnehmer blieben unter der Erwartung, weil in Nordrhein-Westfalen die Sommerferien schon begonnen hatten und viele Menschen verreist waren. So gab es in den Hallen des neuen Messengeländes erhebliche Lücken, und bei der Schlußveranstaltung im Rheinstadion, das 70 000 Teilnehmer aufnehmen kann, waren am 1. Juli bei glühender Hitze nur 25 000 Menschen versammelt. „Quantitativ“ wurde der Kirchentag von dem katholischen Ulrichsjubiläum in Augsburg weit übertroffen. Zu dem „Katholikentagsformat“ (KNA, 2. 7. 73) demonstrierenden Gottesdienst im Augsburger Rosenaustadion mit Kardinal *Suenens* als Prediger, vgl. ds. Heft S. 383, waren ca. 45 000 Menschen gekommen. Es komme aber nicht auf die Quantität an, sagten die Verantwortlichen, und Zahrt selbst, um eine schlagkräftige Formel nie verlegen, prägte den Satz: „Die Hallen werden immer größer, und die Christen werden immer weniger.“ Man könnte auch schlicht sagen, daß Programm und Rahmen dieses Kirchentages bei der verminderten, stark jugendlich geprägten Beteiligung eine Nummer zu groß waren. Die Veranstalter des Kirchentages werden sich deshalb wahrscheinlich überlegen, ob die Geschlossenheit und Eindruckskraft einer solchen Veranstaltung in Zukunft besser gewahrt ist, wenn man mit kleineren Maßstäben plant. Die Zeit der Massenveranstaltungen scheint, jedenfalls im kirchlichen Raum, vorbei zu sein.

Nicht Massen, sondern *Gruppen* waren in Düsseldorf die eigentlichen Träger des Geschehens. Annähernd hundert Aktionsgruppen mit recht verschiedenartigen Impulsen waren bei der Vorbereitung der vier bis fünf Tage beteiligt. Offiziell hieß es, damit sei dem Kirchentag ein neues Kräftepotential erschlossen worden, das für die Zukunft noch weiter entwicklungsfähig sein könne. Von diesen Gruppen gingen besondere Initiativen aus, etwa bei einem Schalom-Forum, wo viel und lange diskutiert wurde, oder bei einem Zentrum für Kommunikation und Information, wo zum Teil absonderliche Weisen das Element des Spiels, das besonders Jugendliche anzog, eingebracht wurde. „Kreadieschen“ hieß da z. B. ein Erfrischungsraum, wo man sich selbst Salat bereiten konnte. Bands, Gospelsänger, Gitarre spielende „Kinder Gottes“, eine deutsch-amerikanische Gruppe fanden ihr junges Publikum, während ältere Besucher sich als erstaunte Zuschauer mehr im Hintergrund hielten. Eine Gruppe hatte behinderte Jugendliche mitgebracht und vermietete Rollstühle

an Unbehinderte, damit sie aus dieser Perspektive zu einem Gefühl der Solidarisierung mit den Behinderten kommen sollten. Die Dauerberieselung mit Filmen in kleinen Kojen wurde nur von jungen Einzelgängern in Anspruch genommen, die Möglichkeit zu freiem Malen an einer Wand ergab keine eindrucksvollen Gestaltungen. In diesem spielerisch-verspielten Zentrum war offenbar ein gewisser Leerlauf mit „drin“, der Grenzen des Experimentierens aufzeigte.

Spiel als „neue Dimension“?

In diesem Zusammenhang ist als Hauptereignis von Spiel und Tanz eine sogenannte „*Liturgische Nacht*“ zu erwähnen. Da zum Schluß dieser Veranstaltung Rotwein und Brot unter den Anwesenden verteilt wurde, sprach man auch von einer neuen Speisung der Fünftausend. Vorausgegangen war, unter der Regie eines indischen Pastors, die ungewöhnliche Demonstration, wie man Gebete singen und mit rhythmischen Körperbewegungen ausdrucksvoll darstellen könne. Angefeuert von einer Beatband sang und tanzte man das Vaterunser und das „Herr, erbarme Dich“. Eine sensibilisierende Musik, leicht und eingängig, begeisterte die Jungen, und nur sie konnten bei dem etwa eine Stunde andauernden Begeisterungstaumel, schweißtriefend, mithalten. Ruhiger Gestimmte beteiligten sich am gemeinsamen Bemalen großer Flächen, andere wieder beschränkten sich darauf, die Rasseln, Pfeifen und kleinen Trommeln, die fliegende Händler unter die Leute brachten, ertönen zu lassen. Der indische Pastor muß über den ungeahnten Erfolg seiner Stimmungsregie recht verwundert gewesen sein. Vielleicht lag ihm viel mehr als dieses Toben und Tosen jene Stille, die er im ersten Teil des Abends in der Halle so gut bewirkt hatte, daß man außer sanften Flötentönen — es war, wie später treffend gesagt wurde, „ein Hauch von Schlangenbeschwörung“ — und dem leisen Rauschen der Klimaanlage nichts hörte.

Von diesem Abend sagte man, für den Kirchentag habe sich damit „eine neue Dimension“ aufgetan. Das Kirchentagspräsidium erklärte sich hochzufrieden mit diesem neuen Weg spielerischer Entfaltung, während von andern Beobachtern, besonders solchen der älteren Generation, recht kritische Bemerkungen zu hören waren. Ernsthafter aufgenommen wurde eine sogenannte *Beatmesse* unter dem Leitmotiv: „Liebe ist nicht nur ein Wort“. Das konkrete Thema der Verkündigung war in diesem Falle die Not der jugendlichen Kriminellen, die aus zerstörten Familien und unzulänglichen Heimen kommen. Eine ökumenische Arbeitsgruppe, eine „Aktion bewußter Christen“ und eine „Kontaktgruppe“ hatten mit der Band Peter Janssens, mit Chören und Solosängern unter der Leitung von Oskar Gottlieb Blarr, der auch den Gemeindegang inspirierte, diesen bemerkenswerten Abend

gestaltet. In der Art eines Agape-Mahls wurden auch hier Brot (Hostien) und Wein gespendet.

Gesprächswillige Arbeitsweise

Was ist aber nun in den Arbeitsgruppen am Tage geleistet worden? „Worauf ist Verlaß?“ lautete das Gesamtthema der ersten, mit der Glaubensfrage befaßten Arbeitsgruppe, die immer einen starken Zulauf hatte. Daß *Gerhard Szczesny*, Gründer der Humanistischen Union, das erste Referat hatte, zeigt, wie weit der Bogen für offene und auch harte Aussprachen gespannt war. Über die Bedeutung der Zehn Gebote als Normen im Wandel (u. a. durch Prof. Jan Lochmann, Basel) am zweiten Tag erreichte die Gruppe am dritten Tag ihren Höhepunkt durch das ungleiche Vortragspaar *Dorothee Steffensky-Sölle* und *Helmut Thielicke* (vgl. ds. Heft, S. 411 ff.). Tod und Zukunftsgestaltung lautete ihr Thema. Es kam zu Zwischenrufen, als Dorothee Sölle den Präsidenten der USA einen „mächtigsten Verbündeten des Todes“ nannte, der „die Waffen fest in der Hand zu halten sucht“. Die Arbeitsgruppe verabschiedete mehrere Resolutionen, in denen die Mitglieder der (abwesenden) Bekenntnisbewegung zum nächsten Kirchentag eingeladen werden und das Präsidium des Kirchentages gebeten wird, Frau Sölle auch für das nächste Treffen als Referentin zu gewinnen.

In der zweiten Arbeitsgruppe ging es um Politik und Gesellschaft („Privater Wohlstand — Öffentliche Verarmung?“). Am ersten Tag wurden Motive und Ziele der Erwachsenenbildung behandelt, am zweiten Tag kam es beim Thema Umweltzerstörung zu kritischen Reaktionen gegen Prof. *Kurt Hansen* (von Bayer Leverkusen). Am dritten Tag gaben Männer und Frauen Situationsberichte von ihren Arbeitsplätzen. Eine Resolution forderte die Bundesregierung auf, ein Amt für Umweltfragen einzurichten; die Kirche soll den Bau eines „Schnellen Brütters“ bei einem Atomkraftwerk am Niederrhein verhindern.

Arbeitsgruppe 3 — „*Der Einzelne*“ — bediente sich nach den Referaten besonders der Diskussion in kleinen Gruppen. Auf einer 50 Meter langen Wandzeitung konnten durch Aufschriften Aggressionen abgebaut und allerlei Gedanken vorgebracht werden, die dann in der Podiumsdiskussion berücksichtigt werden konnten. In Resolutionen dieser Arbeitsgruppe wurden die Kirchengemeinden aufgefordert, den geistig und körperlich Behinderten Platz und Wohnraum in ihren Gemeindezentren zur Verfügung zu stellen.

In der Arbeitsgruppe 4 („Gefeierte Versöhnung: Gottesdienst“) kam es zu heftigen Kontroversen über das „Politische Nachtgebet“, wie es seit Jahren in Köln prak-

tiziert wird, zugleich wurde aber doch die Erprobung neuer Gottesdienstformen — sozusagen ein „Zweites Programm“ neben dem traditionellen „Ersten Programm“ — bejaht.

In der Arbeitsgruppe 5 („Ökumenisch leben“) beteiligte sich Prof. *Johann Baptist Metz*, Münster, an der Bibelarbeit. Gesprochen wurde im Plenum über die Beziehungen zwischen Christentum und Judentum, ökumenische Erziehung in der Familie und Möglichkeiten auf dem Wege zu einer ökumenischen Gemeinde. Diese Arbeitsgruppe erhob die Forderung nach einem gemeinsamen evangelisch-katholischen Kirchentag und sprach sich für interkonfessionellen Religionsunterricht aus. Es wurde verlangt, daß ein von Jugendverbänden vorgelegtes Modell einer ökumenischen Gemeinde erprobt werde. Der Trierer Weihbischof Kleinermeilert erklärte seine Bereitschaft, sich für eine aktive Teilnahme evangelischer Gruppen beim Katholikentag 1974 in Mönchengladbach einzusetzen. Zur Abendmahlsfrage gab das Präsidium des Kirchentags eine Erklärung heraus, daß alle christlich Getauften, die sich nicht durch die Ordnungen ihrer Kirche an der Teilnahme gehindert sehen, zum Abendmahl zugelassen seien. Den Organen des Evangelischen Kirchentags komme eine Entscheidung über das Verhalten katholischer Mitchristen in dieser Frage nicht zu. [Ausdrücklich bestätigte das Präsidium das Dementi der nordrhein-westfälischen Bischöfe (vgl. KNA, 29. 6. 73), hervorgerufen durch irreführende Pressemeldungen (vgl. FAZ 28. 6. 73), es bestehe keine Vereinbarung mit den katholischen Bischöfen, derzufolge auch Katholiken am evangelischen Abendmahl teilnehmen können. Dennoch schaffte die halboffene Einladung mit mündlichen Hinweisen, daß auch auf katholischer Seite Gewissenspositionen und kirchenrechtliche Bestimmungen nicht eins seien, wenigstens bei amtskirchlichen Stellen einiges Unbehagen. [Anm. d. Red.]

In der Arbeitsgruppe 6 („Mission und Entwicklung“) beschäftigten sich die meisten Resolutionen mit der Situation im südlichen Afrika. Bundesminister Eppler hatte Gelegenheit, in dieser Arbeitsgruppe seine entwicklungspolitischen Vorstellungen vorzutragen. In missionstheologischer Hinsicht wurde auf den Unterschied zwischen dem analytischen Denken der Weißen und dem mehr meditativen Denken der Afrikaner aufmerksam gemacht.

Offenes ökumenisches Klima

Philip Potter, der farbige Generalsekretär des Weltrats der Kirchen, hat diesen Kirchentag in Düsseldorf besucht und in einer Rede beim Schlußgottesdienst auf die notwendige Synthese zwischen „vertikaler“ und „horizontaler“ Dimension des Christen aufmerksam gemacht. Kultusminister Bernhard Vogel überbrachte die Grüße

des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Er plädierte für ein weiteres Zusammenwachsen der Konfessionen, vor allem in ihrer Glaubensverantwortung für die Gesellschaft, und bekräftigte unter Beifall, daß die Konfessionen heute Brücken bauen und keine Gräben aufreißen. Die Anwesenheit von Katholiken unter den Teilnehmern und unter den Referenten war auf diesem Kirchentag selbstverständlich. Es manifestierte ein ökumenisch offenes Klima. Erkennbare neue ökumenische Akzente wurden nicht gesetzt. Das Präsidium des Kirchentags hat beschlossen, in zwei Jahren wieder einen evangelischen Kirchentag durchzuführen. Er wird in Frankfurt stattfinden. Nach dem evangelisch-katholischen Pfingsttreffen in Augsburg (1971) bestand Einvernehmen auf beiden Seiten, daß man für mehrere Jahre noch getrennte Kirchentage abhalte. Aber bis 1980 soll dieses „getrennte Marschieren“, so hieß es, überwunden werden.

Otto Schempp

Der Kirchentag und die Glaubensfrage

Die drei Referate, die hier in Auszügen wiedergegeben werden, ergeben kein Gesamtbild des Kirchentages und noch weniger ein komplettes Meinungsspektrum im deutschen Protestantismus, zumal das erste von einem Nichtchristen stammt. Aber es sind Stichproben, Antwortversuche einzelner von imponierender Eindringlichkeit, wobei, wie wir meinen, der Beitrag des Agnostikers Szczyzny, auch wenn die Mißverständnisse tiefer reichen als die Verständigung, für eine Selbstbesinnung der Christen nicht von minderer Bedeutung sein dürfte als das Bemühen des Theologen Thielicke um ein Glaubenszuversicht vermittelndes, von Projektionen entschlacketes Jenseits und das Pathos der in Sozialkritik Sinn suchenden Dorothee Sölle.

Gerhard Szczyzny

Worauf ist Verlaß?

Ich weiß das Vertrauen zu schätzen, das die für den Kirchentag Verantwortlichen mit der Einladung zu diesem Referat in mich gesetzt haben, aber es war doch nicht ganz leicht, herauszufinden, welchen Beitrag Christen von einem Nicht-Christen im Rahmen einer christlichen Veranstaltung zur Thematik dieser Arbeitsgruppe wohl erwarten würden. Für die Beantwortung der Frage, worauf sich für einen Christen Verlässlichkeit gründet oder gründen sollte, fühle ich mich nicht zuständig. Was für Sie wahrscheinlich von Interesse ist, was ich tun kann und im folgenden auch tun möchte, ist, Ihnen zu sagen, wie sich von meinem außer-christlichen (nicht anti-christlichen) Standpunkt aus die Verlässlichkeit der Christen darstellt.

Ich meine übrigens, daß die Fragestellung des ersten Tages dieser Arbeitsgruppe vielleicht besser gelautet hätte: „Können wir uns auf uns selbst verlassen?“ Die Formulierung „Können wir uns auf Menschen verlassen?“ könnte den Eindruck erwecken,

daß der Fragesteller seine Verlässlichkeit für gegeben und nur die der anderen für zweifelhaft hält. Eine solche Blickrichtung — von der Prüfung der eigenen Person weg auf die allgemeine Feststellung und Klage hin, daß „die“ Menschen unzuverlässig seien — wird jedenfalls von allen denjenigen angenommen werden, die sich ohne viel Nachdenken mit der Wendung „Können wir uns auf Menschen verlassen?“ identifizieren. Das mag sich nach gewaltsamer Über-Interpretation einer im Grunde harmlosen Formulierung anhören, aber ich glaube, daß diese Formulierung gerade deshalb, weil sie wahrscheinlich ganz ohne Arg zustande gekommen ist, einen der Grundmängel christlichen Humanitätsverständnisses offenbar macht. Die Christen — wenn ich im folgenden diese pauschale Adressierung gebrauchen darf — sind zu rasch bei der Sorge um den Nächsten (zu rasch auch bei Gott und Christus, worauf später einzugehen sein wird). Wenn sie von Nächstenliebe reden — und sie reden viel davon —, kommen sie mir vor wie Leute, die angesichts eines sinkenden Schiffes ohne Zögern bereit sind, ins Wasser zu springen, um die Ertrinkenden ans rettende Ufer zu bringen — aber dann entdecken müssen, daß sie vergessen haben, rechtzeitig schwimmen zu lernen. Der Entschluß, zusammen mit den Schiffbrüchigen unterzugehen, ist gewiß auch eine Form von Liebe, aber nicht eigentlich Hilfe, die Ertrinkende sich erhoffen.

Ich will dieses Bild nicht überstrapazieren (obwohl es sehr dazu verlockt, den Schiffbruch mit der heutigen Situation der christlichen Welt gleichzusetzen), sondern damit nur deutlich machen: wer wünscht, daß sich andere im Ernstfall auf ihn verlassen können, muß zunächst sich selbst in eine verlässliche Form bringen. Oder um es mit einem Buchtitel zu sagen: Liebe allein genügt nicht. Die Zuwendung zum Nächsten — so entschlossen und gottesfürchtig sie gemeint sein mag — fruchtet wenig, wenn derjenige, der für diesen Nächsten etwas tun will, selbst auf wenig mehr bauen kann als eben auf seine Hilfsbereitschaft.

So führt das zu rasche und unvorbereitete Liebesangebot zum Scheitern, verführt das häufige Erlebnis der Ohnmacht zur allmählichen Konzentration des Interesses auf den fernen und fiktiven Nächsten, dessen Nöte keine unmittelbare Bewährung verlangen, und so endet dieser Frustrationsprozeß schließlich in jener abstrakten Menschenliebe, die sich in enthusiastischen Gefühlen und Phrasen erschöpft. Gerade im evangelischen Bereich gibt es einen Jargon der pastoralen Uneigentlichkeit, der das genaue Gegenteil dessen bewirkt, was zu bewirken er verbal vorgibt. Der Schwall der schönen Worte und Sätzen legt zwischen Sprecher und Angesprochenen eine Dunstwolke, die nicht einmal ein wirkliches Ins-Auge-Fassen, geschweige denn eine Verständigung erlaubt.

Die Überwertung und Überforderung des Liebesgebotes hat ihre historischen und dogmatischen Wurzeln. Die frohe Botschaft des Nazareners und seiner Apostel stand unter dem Zeichen der Endzeiterwartung. Man glaubte, sich nicht mehr viel Zeit für die Beschäftigung mit sich selbst nehmen zu können, und hielt die epikureischen und stoischen Tugendlehren der alten Philosophen für eitle Selbstgefälligkeit und Torheit. Der Anbruch des Reiches Gottes stand unmittelbar bevor. Das, was zählte, war die Hingabe an Gott und den Gottessohn und die Erfüllung seines Befehls, bis zu seiner Wiederkehr noch so viele Menschen wie möglich der „Wahrheit“ zuzuführen.

Für das mosaische Gesetz trat der einzelne als Ort subjektiver moralischer Bewährung überhaupt noch nicht ins Blickfeld. Es

ging um das Überleben des Volkes Israel, um die Grundregeln für die Ordnung und den Zusammenhalt der Gemeinschaft. Die frohe Botschaft wendet sich dann ausdrücklich an den einzelnen, predigt aber nicht eine Moral humaner Selbst-Verwirklichung, sondern ein Ethos äußerster Selbst-Verleugnung, dem niemand auch nur annähernd entsprechen kann. Das ganze weite Feld der Aufgaben, Ziele und Prinzipien einer recht eigentlich menschlich zu gestaltenden individuellen Existenz bleibt zwischen diesen beiden Polen einer elementaren sozialen Selbstbehauptungs- und einer schwärmerischen Selbstentäußerungsmoral fast unbestellt. — Ich sage „fast“, weil sich natürlich auch für Christen die Notwendigkeit ergibt — und immer ergeben hat —, nach Prinzipien zu suchen, die die Entwicklung der eigenen Kräfte und Talente befördern und rechtfertigen — und weil die christliche Theologie gar nicht umhin konnte, sich mit den antiken Tugendlehren auseinanderzusetzen und sie in die eigenen Systeme einzubauen. Aber es fehlt im Christentum bis zum heutigen Tage das volle und deutliche Bewußtsein davon, daß der Mensch nur dann ein verlässlicher Partner sein kann, wenn er sich — vor allem Gottes- und Nächstenliebe — selbst in einen verlässlichen Zustand gebracht hat.

Im übrigen findet sich die gleiche Ausfallerscheinung auch in allen im christlichen Bereich entstandenen politischen Erlösungslehren. Aus dem Ethos der Nächstenliebe wird das Postulat der Brüderlichkeit und aus diesem dann eine staatlich verordnete und erzwungene Sozialität und Solidarität. Der Kommunismus verspricht und erhofft eine bessere Welt als Frucht einer Konzentration aller Kräfte auf die unermüdliche Verbesserung der politischen, sozialen, wirtschaftlichen und zivilisatorischen Lebensbedingungen. Jeder Versuch des einzelnen, sich der Gestaltung der eigenen Individualität zuzuwenden, erhält hier den Charakter der Todsünde, der Asozialität und Unmoral schlechthin. Der Glaube an die Heilswirkung ausschließlich sozialer Aktivitäten hat in den politischen Erlösungslehren deshalb besonders demoralisierende und brutale Konsequenzen, weil sie ja von der hier auf Erden erreichbaren Perfektionierbarkeit menschlicher Verhältnisse ausgehen . . .

Ich bin — mit vielen anderen — der Meinung, daß die Idee, der Mensch könne alles und alles durch die Verbesserung seiner Lebensumstände machen — unmittelbar und mittelbar —, eine Konsequenz der christlichen Vorstellung ist, daß er — ohne Gott — aus sich und mit sich gar nichts zu machen imstande sei, möchte es aber bei dieser kurzen Anmerkung bewenden lassen und mich nun zwei Fragen zuwenden, die gegen eine Position wie die meine vorgebracht werden können. Es geht einmal um die Frage (die ausdrücklich am Samstag behandelt werden soll), ob und wie weit auf unsere Kräfte Verlaß ist, und es geht sodann um die Frage, ob und wie weit auch dann, wenn dies der Fall sein sollte, diese Verlässlichkeit nun ihrerseits „Liebe“ nicht ersetzen kann.

Was den Einwand anbetrifft, so bin ich weit entfernt davon, den Menschen für perfekt oder in irgendeiner Hinsicht für perfektionierbar zu halten. Er ist vielmehr ein labiles und widersprüchliches Wesen, das denkend und handelnd immerfort an die Grenzen seiner Möglichkeiten stößt. Dennoch zeigt die Geschichte und zeigt die persönliche Erfahrung, die jeder von uns mit seinen Mitmenschen und mit sich selbst zu machen pflegt, daß es einen schwer abzuschätzenden Spielraum für die Humanisierbarkeit des einzelnen gibt und dieser Spielraum genutzt oder nicht genutzt werden kann . . .

Da jeder Mensch — wie wir es wissen und hier nicht weiter zu erörtern brauchen — sich zu dem, was er sein kann und sein soll, erst machen muß, besteht unsere wichtigste Hilfe für den anderen darin, ihm zu zeigen, wie er sich aus eigenem Vermögen helfen kann. Die entscheidenden Probleme und Herausforderungen seines Lebens muß er allein, auf sich selbst gestellt, bestehen. Das mindert nicht den Wert mitmenschlicher Hilfe in allen Bedrängnissen, in die ein Mensch kommen kann, aber es bedeutet, daß es vor allem gilt, ihn rechtzeitig und zureichend instand zu setzen, solcher Bedrängnisse selbst Herr zu werden. Man kann den Menschen durch Gewöhnung und Strafandrohung dazu bringen, nicht zu morden, nicht zu stehlen, nicht zu lügen und Verträge nicht zu brechen — und dennoch kann ein solcher Mensch labil bleiben und dort, wo es nicht um sozial kontrollierte Konflikte, sondern um seine persönliche Bewährung geht, total versagen. Wer sich an die Zehn Gebote hält, ist gewiß zivilisiert, aber deshalb nicht auch zwangsläufig schon humanisiert. Und auch die auf diese Zivilisationsstufe dann aufgesetzte Gottes- und Christus-Liebe macht aus ihm — wie es uns die Geschichte der Christenheit lehrt — noch keinen besonnenen, duldsamen und beherrschten Menschen.

Wie steht es nun mit dem zweiten Einwand: daß jener potentielle Lebensretter — von dem wir zu Anfang sprachen — möglicherweise vorzüglich schwimmen kann, aber nicht genügend „Liebe“ hat, um den Sprung ins Wasser wirklich zu wagen. Wenn ich mir hier das christliche Verständnis von Liebe — jedenfalls im Hinblick auf ihre transzendente Dimension — zu eigen mache, sind wir damit bei der Frage nach dem Verhältnis von Verlässlichkeit und Glaube.

Glauben hängt unmittelbar mit Vertrauen und Sich-auf-jemanden oder auf etwas Verlassen-können zusammen. Glauben ist also jene Zuwendung zu einem Übergreifenden und jene Gewißheit des Aufgehobensein in diesem Übergreifenden, von der ich sagte, daß die Christen diesen Schritt zu rasch tun. Damit habe ich aber auch gesagt, daß ich ihn nicht etwa grundsätzlich für sinnlos oder unerlaubt halte. Im Gegenteil: nachdem ich hoffentlich deutlich gemacht habe, daß Humanität für mich zunächst eine von allen Glaubens- und Unglaubens-Positionen unabhängige innerweltliche Aufgabe und Möglichkeit des Menschen ist, möchte ich nun — mit den Christen — auf die Humanität zwar nicht hervorbringende, aber auf ihr äußerstes Niveau steigernde Funktion des Vertrauens in eine transzendente Wirklichkeit, die Grenzen unseres Erkennens und Handelns übersteigend, hinweisen.

Mein Transzendenz-Erlebnis ist allerdings ein anderes als das der Christen. Es trifft mich nicht von außen und „oben“ als Offenbarung und Gnade, als Mirakel und Mysterium und hat weder mit dem Glauben an einen persönlichen Gott noch an einen Gottessohn etwas zu tun, sondern ist ebenfalls ein Element meiner konkreten innermenschlichen Erfahrung. Diese Erfahrung beginnt mit dem, was die Psychologen Ur-Vertrauen nennen, mit dem Gefühl der Geborgenheit also, das normalerweise dem neugeborenen Kind bereits in den ersten Lebensmonaten die mütterliche Nähe und Sorge gibt. Damit wird — vor jeder bewußten Einsicht und Aneignung — der eigentlich tragende Grund für das Gefühl gelegt, daß es jenseits unserer Hilflosigkeit, unseres Versagens und unserer Leiden eine Wirklichkeit gibt, in der wir aufgehoben sind. Diese Grenzerfahrungen vermitteln aber nicht nur die Gewißheit des Scheiterns, sondern wiederum auch die Gewißheit einer diese Grenzen übergreifenden, alles Begrenzte tragenden Wirk-

lichkeit, von der wir nichts wissen, als daß sie vorhanden ist. Alles, was uns ausmacht, von den Atomen unserer Körperlichkeit bis zu den Elementen unserer Gefühle und Gedanken, reicht durch die Begrenzung über die Begrenzung hinaus in ein Unbegrenztes, in dem wir uns aufgehoben wissen. Das, was ich meine, ist also eine immanente Transzendenz — ein Metaphysisches, das dem Physischen nicht gegenübersteht, sondern allen Gestalten und Prozessen innewohnt — und nur vergessen und verdrängt, aber nicht wirklich ausgeschieden werden kann.

Es ist diese das kindliche Welt-Vertrauen wieder aufnehmende und rechtfertigende Transzendenz-Erfahrung, die ich „Glaube“ nenne, und es ist dieser Glaube, der den Rettungswillen dann tatsächlich ins Wasser springen läßt; der aus einer bloß humanitären Hilfsbereitschaft einen spontanen Akt der bedingungslosen Zuwendung macht. Soweit sich hier noch etwas erklären läßt, sind es zwei den Tiefenschichten des Bewußtseins eingeprägte Gewißheiten, die den Sprung auslösen: die Gewißheit, daß derjenige, der gerettet werden muß, ich selbst bin, und die Gewißheit, daß weder er noch ich — wie immer der Rettungsversuch ausgehen wird — verloren sind.

Ich gestehe ausdrücklich, daß ich das, was ich hier als Transzendenz-Erfahrung zu beschreiben versuche, für den Angelpunkt einer voll entfalteten Humanität halte, insofern also mit den Christen der Überzeugung bin, daß sich rein innerweltlich-positivistisch Humanität nicht begründen läßt. Aber ich füge sogleich hinzu, daß diese Transzendenz-Erfahrung und Transzendenz-Bindung nur dann humanisierend wirkt, wenn sie nicht — mystisch oder spiritualistisch — als Aufforderung zum Verzicht auf Selbst-Verwirklichung mißverstanden wird. Das Vertrauen ins Sein richtet im Seienden nichts oder nur wenig aus, wenn es nicht von der Anstrengung begleitet wird, das Seiende als Seiendes ernst zu nehmen.

Die christliche Transzendenz ist keine immanente, sondern eine transzendente Transzendenz. Und sie ist damit zugleich — sonst wüßten wir überhaupt nichts von ihr — eine Transzendenz, die sich dem Menschen nicht aus eigener Erfahrung erschließt, sondern als ihm fremde Macht offenbart und im Akt dieser Offenbarung einige ihrer Eigenschaften und Attribute zu erkennen gibt . . .

Wenn ich die Geschichte der vom Christentum bestimmten Welt und die Bekundungen christlichen Glaubens richtig verstehe, ist das Offenbarwerden einer schlechthin übermenschlichen und überweltlichen Macht ein so überwältigendes Ereignis und Erlebnis, daß es den Menschen, dem es zustoßt, von sich und der Welt wegrißt. Die — wie ich es sehe — der Welt entzogene, in der Vorstellung eines persönlichen Gottes zusammengeballte Transzendenz entwickelt einen so starken Sog, daß es dem Gläubigen schwerfällt — wenn nicht gar unmöglich wird —, der Welt Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Sie erhält den Charakter einer Prüfung und eines Hindernisses auf dem Wege zu Gott, ist jedenfalls nichts, was aus sich selbst, in sich selbst Sinn und Bedeutung hat. Dies meine ich, wenn ich sage, die Christen haben es zu eilig, zu Gott zu kommen. Aber Eifer und Eile sind verständlich, denn ich glaube, daß man nur dann ausreichend Geduld für die Dinge dieser Welt und die Aufgaben hat, die die eigene irdische Existenz stellt, wenn man in all diesen Dingen und Aufgaben Transzendenz anwesend sein läßt, wenn sie — um es christlich zu sagen — von Gott nicht getrennt werden . . .

Ich meine — um dies wenigstens als Fußnote zu formulieren —, daß hier auch die Erklärung für die radikale Weltlichkeit der neuen Theologie zu suchen ist. Die Welt, der man sich zuwendet, wenn das Interesse am Gottesproblem erlischt, ist dann immer noch die aller Transzendenz beraubte, die total weltliche Welt, also jene Summe von nur noch materiellen, geschichtlichen und gesellschaftlichen Erscheinungen und Aufgaben, der auch — und schon sehr viel früher — das ausschließliche Interesse der politischen Erlösungslehren gilt.

Die entweder zu rasch im Stich gelassene (oder dann zu vordergründig bejahte) Welt ist die eine Konsequenz des christlichen Gottesglaubens. Die andere, über die nun noch zu sprechen ist, hängt mit seinem Offenbarungscharakter zusammen. Es versteht sich von selbst, daß das, was Gott offenbart, die unbezweifelbare Wahrheit sein muß und es daneben keine abweichenden Wahrheiten geben kann. Und es versteht sich von selbst, daß angesichts der eben besprochenen Gewalt einer transzendent verstandenen Transzendenz die Erkenntnis der geoffenbarten Wahrheit und das Bekenntnis zu ihr für das Heil des Menschen von überragender Bedeutung sind. So versteht es sich schließlich auch von selbst, daß es ein solcher, von der Alleingültigkeit und Heilsbedeutung seiner Wahrheit durchdrungener Glaube schwer hat, andere Glaubensüberzeugungen zu tolerieren . . .

Wenn ich in den Programmen zu diesem Kirchentag den Satz lese: „Wir wollen die Gewißheit der Liebe Gottes verkünden als Basis des Vertrauens zwischen einzelnen Menschen, Gruppen und Völkern“, so scheint eine solche Einsicht immer noch in weiter Ferne zu liegen. Die Gewißheit der Liebe und Herrschaft Gottes mag — oder muß — für den Christen der Grund aller Humanität und Verlässlichkeit sein — sie kann aber gerade nicht die Basis des Vertrauens zwischen Christen und Nicht-Christen abgeben — weil dann alle Nicht-Christen zuvor Christen geworden sein müßten.

So nimmt dann selbst ein so versöhnlich klingender — und sicher auch versöhnlich gemeinter — Text, wie der eben zitierte, bei genauerer Betrachtung wieder den Charakter der Drohung an. Wem das übertrieben erscheint, dem empfehle ich die Lektüre jener Gottesfurcht und Menschenliebe ausstrahlenden Texte, mit denen ehrenwerte christliche Autoren die Verfolgung, Folterung und Ausrottung von Heiden und Häretikern, Juden und Hexen gefordert und begleitet haben.

Ich bin mit den Christen und allen anderen „Gläubigen“ der Meinung, daß zur vollen Selbst-Verwirklichung des Menschen die Gewißheit des Aufgehobenseins in einer unsere Erkenntnis übergreifenden Wirklichkeit gehört, ich bin aber nicht der Meinung, daß diese Transzendenz näher beschrieben oder überhaupt benannt werden muß, um das an Verlässlichkeit und Humanität zu bewirken, was für den Menschen bewirkbar ist . . . Meine Einwände gegen das Christentum — um abschließend den Sinn meines Beitrages zu diesem Kirchentag ausdrücklich zu formulieren — sind keine Absage, sondern ein Appell. Ein Appell an die Christen, zu begreifen, daß es in der heutigen Situation nicht darauf ankommt, für unseren je besonderen Glauben oder Unglauben gegen den oder die anderen zu Felde zu ziehen, sondern die Werte und Kräfte der Menschlichkeit, Mitmenschlichkeit und eines unsere Existenz übergreifenden Vertrauens wieder zu finden, bewußtzumachen und zu stärken, die Christen und Nichtchristen gemeinsam sind und verbinden — überall auf der Welt.

Die Bevölkerungsentwicklung im Deutschen Reich und in der Bundesrepublik Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert und Vorausschätzungen bis zum Jahre 2014

Hier folgt der zweite Teil der im letzten Heft begonnenen Schaubildreihe über Daten der Bevölkerungsentwicklung. Während im ersten Teil die Weltdaten in einem Vergleich zwischen Industriestaaten und Entwicklungsländern dargestellt wurden, vermittelt dieser zweite Teil einen detaillierten Überblick über die Entwicklung in der Bundesrepublik Deutschland.

Graphik 1: Eheschließungen, Lebendgeborene, Gestorbene und Geborenenüberschuß auf 1000 Einwohner 1860 bis 2000

Das Kurvenbild zeigt die wichtigsten bevölkerungsgeschichtlichen Ereignisse im Deutschen Reich und der BRD in den letzten eineinhalb Jahrhunderten. In der ersten Folge „Daten der Bevölkerungsentwicklung“ (HK, Juli 1973, 345 ff.) war in Graphik 2 ein Schema der verschiedenen Phasen der Entwicklung von Geburten- und Sterberaten im Industrialisierungsprozeß als „Europäisches Modell“ dargestellt. Im historischen Ablauf lassen sich diese Phasen deutlich wiederfinden. Typisch für die II. Phase ist die starke jährliche Fluktuation der Geburten und Sterbefälle bis etwa 1875; sie geht bei den Sterbefällen auf Epidemien und Seuchen sowie heiße Sommer mit hoher Säuglingssterblichkeit zurück, bei den Geburten auf vorausgehende Schwankungen der Zahl der Eheschließungen – in den Jahren der Mißernten und wirtschaftlichen Krisen, vor allem zwischen 1850 und 1860 haben viele auf die Eheschließung ganz verzichtet, oder man hat sie verschoben. Andererseits folgte auf eine Periode sehr hoher Säuglingssterblichkeit meist auch eine Periode höherer Geburtenhäufigkeit; für das totgeborene oder in seinen ersten Lebenstagen gestorbene Kind wurde ein „Ersatzkind“ zur Welt gebracht. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts glätten sich die Kurven: Eheschließungen waren nicht mehr, wie in der Agrargesellschaft, stark vom Ernteergebnis abhängig. Seuchen, Epidemien und Säuglingssterblichkeit wurden durch medizinische und sozialhygienische Maßnahmen stärker unter Kontrolle gebracht.

Im langfristigen Trend gehen Sterblichkeit und – mit zeitlichem Abstand – die Geburtenhäufigkeit zurück. Die Ehepaare passen sich an die veränderten Lebensverhältnisse an. Mit Änderung der Wohn- und Wirtschaftsweise ändern sich auch Wertvorstellungen und damit das generative Verhalten. Die Kurven lassen die starken Einbrüche erkennen, die durch die Kriege 1870/71, 1914/18,

die Weltwirtschaftskrise 1930/32 und den Zweiten Weltkrieg verursacht wurden. Die demographischen Auswirkungen der Weltwirtschaftskrise sind ein Beispiel dafür, daß Ehepaare ihr generatives Verhalten rasch wirtschaftlichen Ereignissen anpassen; der Geburtenrückgang wurde damals übrigens ohne die Pille, die noch nicht erfunden war, bewirkt. Die Pille kann auch heute nicht als die „Ursache“ des Geburtenrückgangs angesehen werden, sie ist ein das Ziel der Kleinhaltung der Familie wirkungsvoll zu realisierendes Mittel.

Ab 1972 und voraussichtlich bis zur Jahrhundertwende ist die natürliche Bevölkerungsentwicklung durch einen Überschuß der Sterbefälle über die Geburten gekennzeichnet.

Graphik 2: Bevölkerungswachstum 1950–1970 nach Geburten- und Wanderungsüberschuß*

Die Bevölkerung der BRD hat zwischen 1950 und 1970 von 50,8 Mill. um 9,9 Mill. auf 60,7 Mill. zugenommen. Die Graphik zeigt, daß in diesen zwei Jahrzehnten das Bevölkerungswachstum überwiegend auf einen Geburtenüberschuß zurückging. Dieses Verhältnis zwischen den zwei Komponenten der Bevölkerungsentwicklung, der biologischen und der räumlichen Bewegung, hat sich neuerdings entscheidend geändert, wie folgende Zahlen zeigen: Im Jahre 1972 ist die Bevölkerung der BRD um rund 300 000 Menschen oder 0,5% angewachsen. Im gleichen Jahr haben aber die Sterbefälle die Geburtenzahl um 30 000 überstiegen. Zum erstenmal in der deutschen Bevölkerungsgeschichte, von den Kriegen abgesehen, war ein Geburtendefizit festzustellen. Dieses Defizit betrug bei der deutschen Bevölkerung 109 000. Infolge eines Geburtenüberschusses der in der BRD lebenden Ausländer von rund 80 000 ist es für die Gesamtbevölkerung auf rund 30 000 vermindert worden. Das Bevölkerungswachstum dieses Jahres geht demnach ausschließlich auf den Zuwanderungsüberschuß zurück.

Graphik 3: Ehelich Lebendgeborene nach der Ordnungsnummer der Geburt

Der Geburtenrückgang ist überdurchschnittlich ein Rückgang der Geburten dritter und weiterer Kinder. Die Beschränkung bei Familien, die schon vier Kinder hatten, also den „Kinderreichen“, hat

bereits 1964 eingesetzt. 1966 beginnen die Drei-Kinder-Familien auf das vierte Kind zu verzichten und nach 1968 Zwei-Kinder-Familien auf das dritte Kind. Der Trend zur Verkleinerung der Familie in Richtung der Zwei-Kinder-Familie oder der Familien mit nur einem Kind ist unverkennbar.

Graphik 4: Modellberechnung über den Verlauf der Geburtenabnahme 1972—2020

Bei der pessimistischeren Annahme eines weiteren Geburtenrückgangs um 9% bis 1975 und einer dann konstanten Nettoerproduktionsrate von 0,731 — eine Nettoerproduktionsrate von 1 bedeutet, daß der Bestand der Bevölkerung gerade erhalten bleibt — nimmt die Bevölkerung ständig ab. Die Wellenlinie im Kurvenablauf, vor allem bei den Geburten, geht auf die gegenwärtige Altersstruktur zurück. Noch starke Geburtenjahrgänge der Zeit vor 1965 wachsen in das zeugungs- und gebärfähige Alter hinein. Die Bevölkerung von 60,7 Mill. im Jahre 1970 wird unter den Annahmen der Variante 1 bis zum Jahre 2020 auf 53,4 Mill., unter den Annahmen der Variante 2 auf 49,5 Mill. zurückgehen. Im ersten Fall würden auf dem Gebiet der BRD dann wieder so viele Menschen wohnen wie im Jahre 1956, im zweiten Fall so viele wie 1949. Die Ergebnisse solcher Voraussetzungen sind bekanntlich um so problematischer, einen je längeren Zeitraum sie umfassen. Sie zu wiederholen ist dann notwendig, wenn neue Kriterien für die zugrunde zu legenden Annahmen zur Verfügung stehen.

Graphik 5: Vorausgeschätzte Bevölkerung nach Altersgruppen

Kennzeichnend für die künftige Entwicklung des zahlenmäßigen Verhältnisses der beiden Geschlechter ist die nach 1980 eintretende Verringerung des Anteils der Männer im Alter von über 65 Jahren und die nach 1990 eintretende Zunahme, während der Anteil der Frauen bis zum Jahre 1980 ansteigt, dann aber zurückgehen wird. Diese gegenläufige Entwicklung wirft schwierige soziale und psychologische Probleme auf. Der Anteil der Menschen im erwerbsfähigen Alter (15 bis 65) vermindert sich bis zur Jahrhundertwende nur geringfügig, der Anteil der Kinder und Jugendlichen dagegen wird als Folge des Geburtenrückgangs stark abnehmen. Die Gefahr, daß die erwerbsfähigen Menschen die Mittel für die Versorgung alter Menschen nicht mehr aufbringen könnten,

ist, von der demographischen Entwicklung her gesehen, bis zur Jahrhundertwende nicht gegeben.

Graphik 6: Entwicklung der Privathaushalte seit 1957

Das starke Anwachsen der Ein-Personen-Haushalte geht zum Teil auf die Zunahme der Zahl jüngerer Menschen zurück, die während einer längeren Ausbildungszeit für sich allein leben, stärker aber auf alleinstehende ältere Menschen, u. a. Frauen im Alter von über 60 Jahren, die keinen männlichen Partner mehr haben und nicht bei ihren Kindern leben können oder wollen. Die Zahl der Privathaushalte wird weiter leicht ansteigen, die Größe der Haushalte nimmt ab.

Graphik 7/8: Altersaufbau der Bevölkerung am 1. Januar 1972 und am 1. Januar 2001

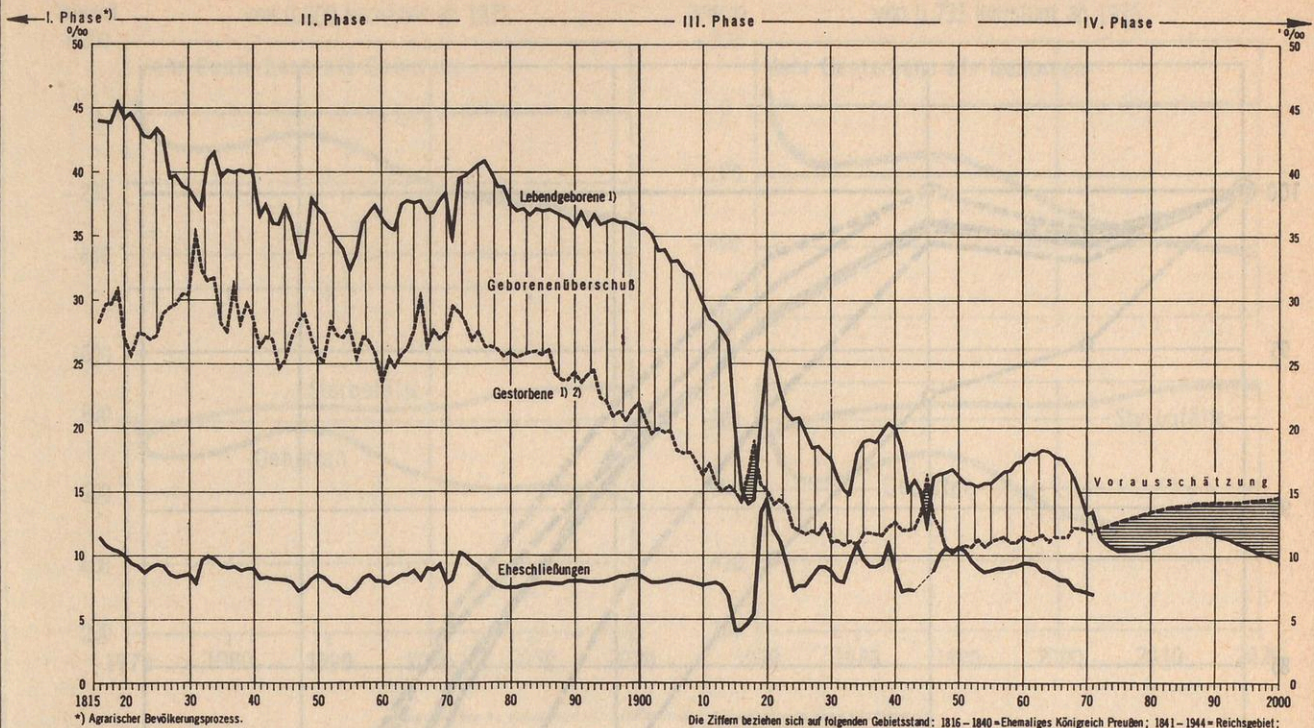
Die Pyramide des tatsächlichen Altersaufbaus zu Beginn des Jahres 1972 läßt bei den etwa 55jährigen noch den Geburtenausfall des Ersten Weltkriegs erkennen, bei den etwa 40jährigen den Geburtenausfall während der Weltwirtschaftskrise 1930/32 und bei den 25- bis 30jährigen den Geburtenausfall des Zweiten Weltkriegs. Der nach 1966 eingetretene Rückgang der Geburtenzahl wirkt sich in einer Jahr für Jahr schmaler werdenden Basis aus.

Die nach der 2. Variante vorgenommene Voraussetzungen des Altersaufbaus für das Jahr 2001 läßt im unteren Drittel der Pyramide die Auswirkung eines sich über längere Zeit fortsetzenden Rückgangs der Geburten erkennen. Die durch den Geburtenausfall des Zweiten Weltkrieges verminderten Jahrgänge sind in das Alter 56 bis 60 hineingewachsen. Die Pyramide zeigt die starke Ausbuchtung bei den 30- bis 50jährigen, die im Alter der Erwerbsfähigkeit die Versorgung für ältere Menschen zu gewährleisten haben. Die Zunahme von Kosten im Mikrobereich der Familie und im Mikrobereich der Gesellschaft (infrastrukturelle Maßnahmen wie Bau von Krankenhäusern und Altersheimen), die durch ältere Menschen verursacht werden, werden in diesem Zeitraum, legt man nur die demographischen Verhältnisse zugrunde, mehr als aufgewogen durch eine Abnahme von Kosten, die für die Erziehung und Ausbildung von Kindern und Jugendlichen aufzuwenden sind.

Hermann Schubnell

Graphik 1

EHSCHLISSUNGEN, LEBENDGEBORENE, GESTORBENE UND GEBORENENÜBERSCHUSS AUF 1000 EINWOHNER 1816 BIS 2000

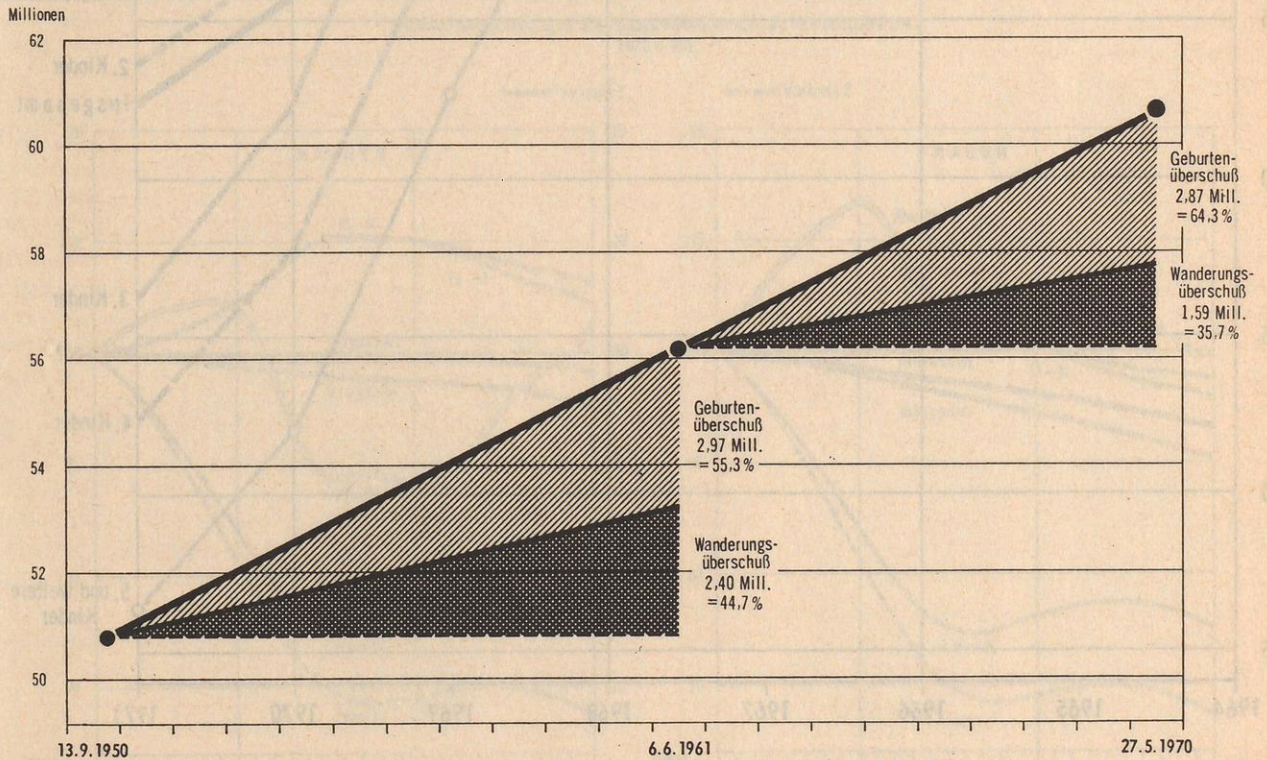


STAT. BUNDESAMT 72 090

Die Ziffern beziehen sich auf folgenden Gebietsstand: 1816-1840 = Ehemaliges Königreich Preußen; 1941-1944 = Reichsgebiet; ab 1945 = Bundesgebiet einschl. Berlin (West); 1972-2000 Werte der 4. koordinierten Bevölkerungsvorausschätzung (Variante 2)
 1) 1816-1840 einschl. Totgeborene, - 2) 1914-1918 und 1939-1945 ohne Kriegsterbefälle.

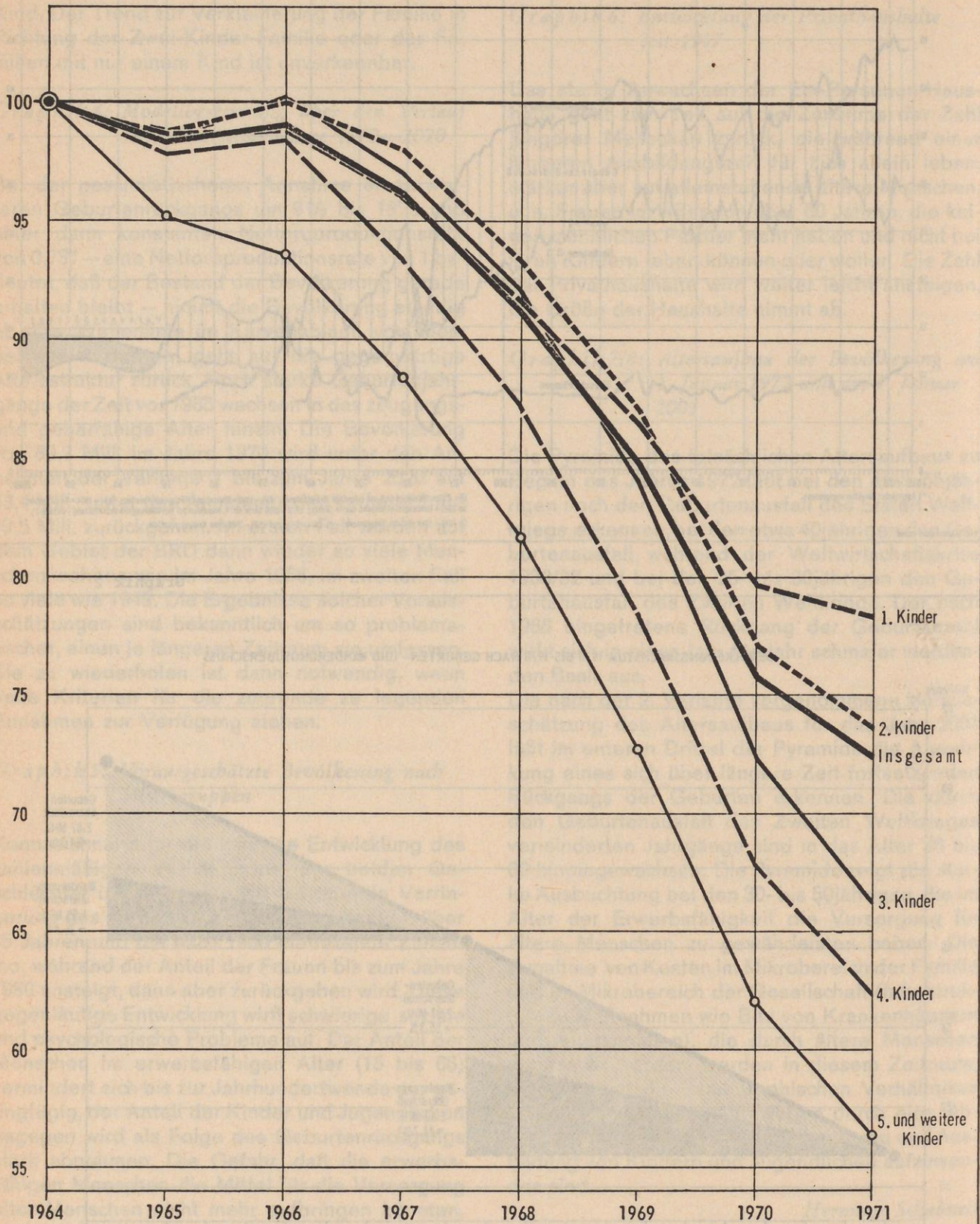
Graphik 2

BEVÖLKERUNGSWACHSTUM 1950 BIS 1970 NACH GEBURTEN- UND WANDERUNGSÜBERSCHUSS



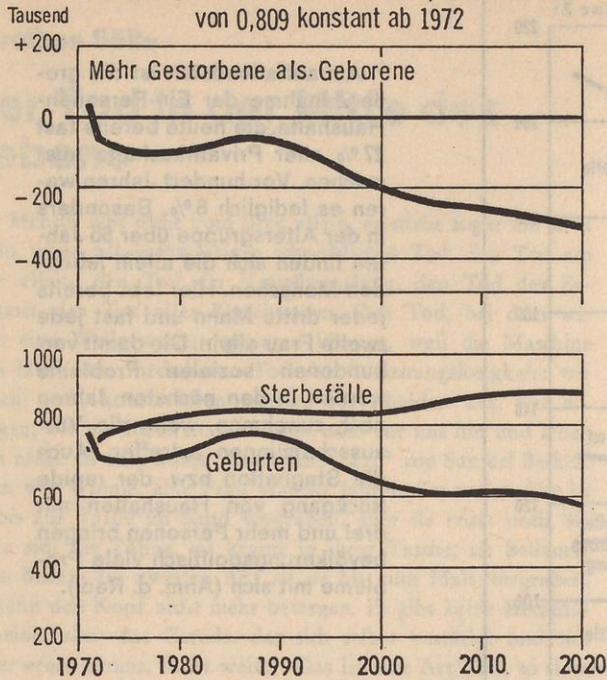
STAT. BUNDESAMT 73 063

EHELICH LEBENDGEBORENE NACH DER ORDNUNGSNUMMER DER GEBURT
1964 = 100

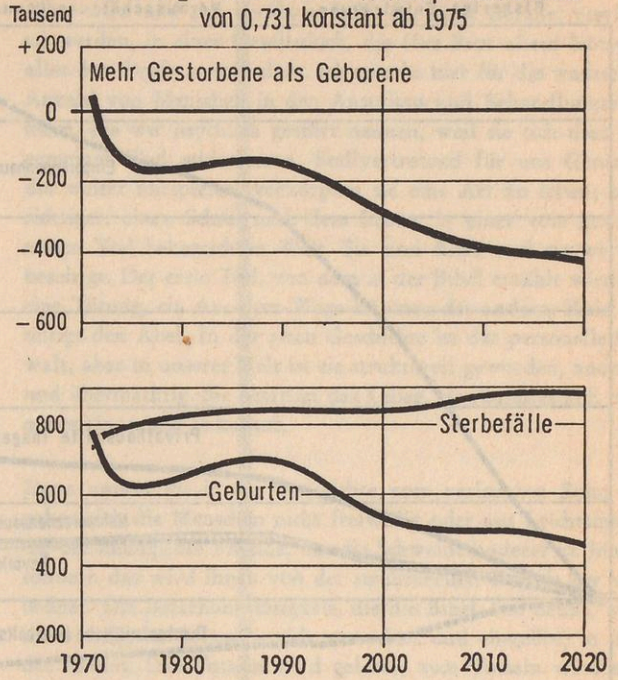


MODELLBERECHNUNG ÜBER DEN VERLAUF DER GEBURTENABNAHME 1972 BIS 2020

Variante 1: Annahme einer Nettoerproduktionsrate von 0,809 konstant ab 1972



Variante 2: Annahme einer Nettoerproduktionsrate von 0,731 konstant ab 1975

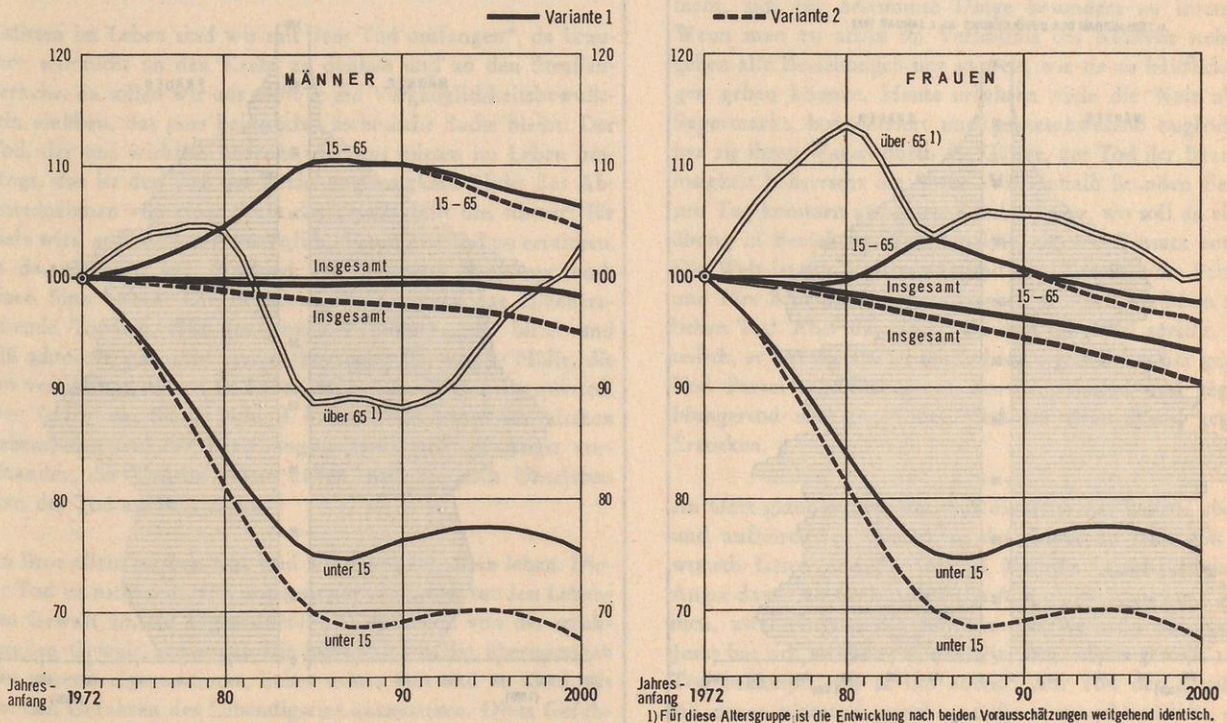


Annahmen der 4. koordinierten Bevölkerungsvorausschätzung ohne Wanderungen

| | | |
|--------------------------|--|---|
| | Variante 1 | Variante 2 |
| Basisebevölkerung | 1. Januar 1972 | |
| Sterbewahrscheinlichkeit | Sterbeziffern 1970/71 konstant | |
| Geburtenhäufigkeit | geschätzte altersspezifische Fruchtbarkeitsziffern 1972 konstant | für 1972: geschätzte altersspezifische Fruchtbarkeitsziffern 1972 für 1973-75: gleichmäßige Reduzierung der Fruchtbarkeitsziffern von 1972 um insgesamt 7% ab 1975: reduzierte Fruchtbarkeitsziffern konstant |

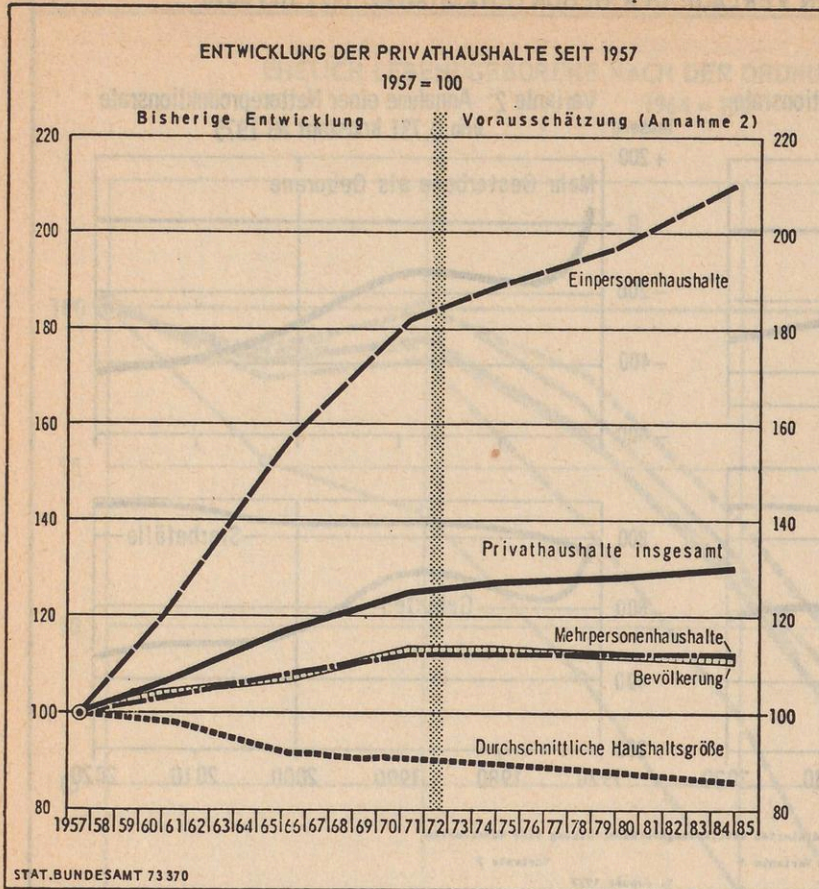
Graphik 5

VORAUSGESCHÄTZTE BEVÖLKERUNG NACH ALTERSGRUPPEN 1972 = 100



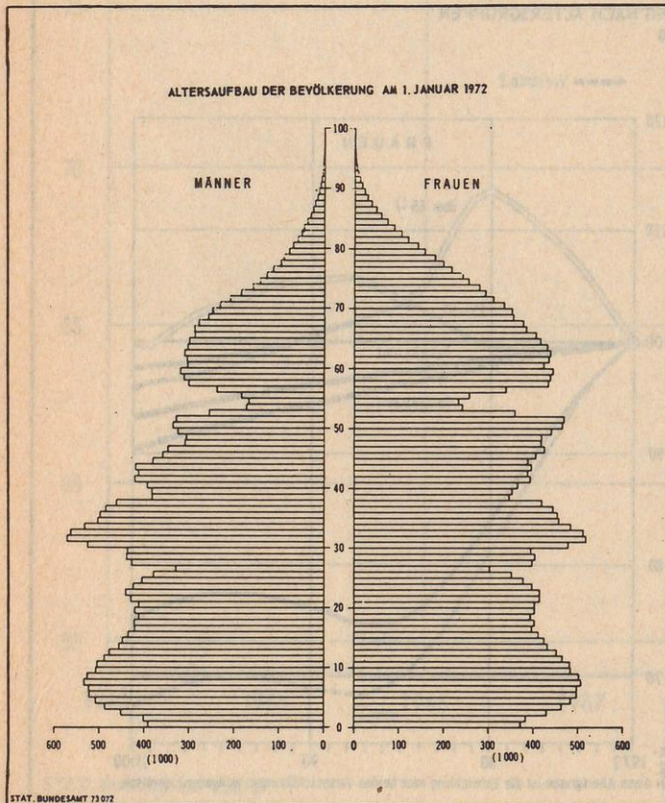
1) Für diese Altersgruppe ist die Entwicklung nach beiden Vorausschätzungen weitgehend identisch.

Graphik 6*

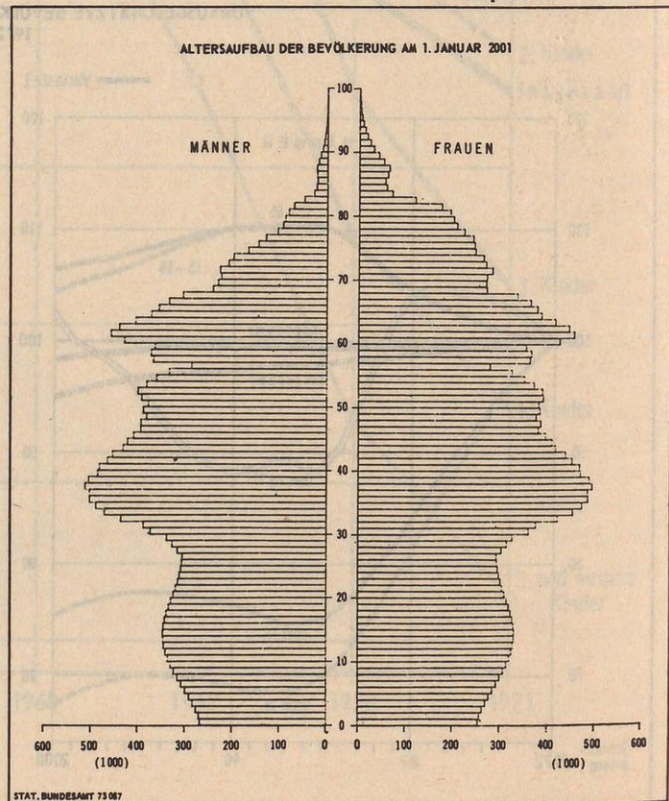


* Am auffallendsten ist die große Zunahme der Ein-Personen-Haushalte, die heute bereits fast 27% aller Privathaushalte ausmachen. Vor hundert Jahren waren es lediglich 6%. Besonders in der Altersgruppe über 65 Jahren finden sich die allein lebenden Menschen. Hier lebt bereits jeder dritte Mann und fast jede zweite Frau allein. Die damit verbundenen sozialen Probleme werden in den nächsten Jahren noch zunehmen, wenn die Vorausschätzungen zutreffen. Auch die Stagnation bzw. der rapide Rückgang von Haushalten mit drei und mehr Personen bringen bevölkerungspolitisch viele Probleme mit sich (Anm. d. Red.).

Graphik 7



Graphik 8



(Fortsetzung von Seite 404)

Dorothee Sölle

Der Tod in der Mitte des Lebens

Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, er stirbt sogar am Brot allein, einen allgegenwärtigen schrecklichen Tod, den Tod am Brot allein, den Tod der Verstümmelung, den Tod des Erstickens, den Tod aller Beziehungen. Den Tod, bei dem wir noch eine Weile weitervegetieren können, weil die Maschine noch läuft, den furchtbaren Tod der Beziehungslosigkeit: wir atmen noch, konsumieren weiter, wir scheiden aus, wir erledigen, wir produzieren, wir reden noch vor uns hin und leben doch nicht. In dem Stück „Glückliche Tage“ von Samuel Beckett sehen wir Winnie, eine Frau von 50 Jahren. Im ersten Akt ist sie bis zur Taille im Sand vergraben, aber sie redet noch, sie putzt sich die Zähne, sie kramt in ihrer Tasche, sie bedauert ihren Mann. Im zweiten Akt ist sie bis zum Hals vergraben, sie kann den Kopf nicht mehr bewegen. Es gibt keine Kommunikation, aber das Gerede, das sich selber bestätigt und sich selber ernst nimmt, fließt weiter. Das ist eine Art Tod, so sieht die Hölle aus: im Sand vergraben, unfähig, die eigene Lage zu ändern, allein gelassen, aber ohne Schmerzen, glückliche Tage, Sonnenaufgang und Sonnenuntergang, das ist die Hölle. Ihr, die ihr hier eintretet, laßt alle Hoffnung fahren . . . das ist der Tod am Brot allein. Alleinsein und dann allein gelassen werden wollen, keine Freunde haben und dann den Menschen mißtrauen und sie verachten, die anderen vergessen und dann vergessen werden, für niemanden dasein und von niemandem gebraucht werden, um niemanden Angst haben und nicht wollen, daß sich einer Sorgen um einen macht, nicht mehr weinen und nicht mehr beweint werden: der schreckliche Tod am Brot allein.

„Mitten im Leben sind wir mit dem Tod umfängen“, da brauchen wir nicht an den Krebs zu denken und an den Straßenverkehr, da sollen wir uns nicht in ein Vergänglichkeitsbewußtsein einüben, das eine heidnische, ästhetische Sache bleibt. Der Tod, der uns wirklich bedroht, der uns mitten im Leben umfängt, das ist der Tod der Beziehungslosigkeit. Nicht das Abschiednehmen von einer Stufe des Lebens fällt uns schwer; für viele wird es überhaupt unmöglich, diesen Zustand zu erreichen, in dem Wörter wie Abschied und Schmerz überhaupt noch einen Sinn haben. Die Beziehungslosigkeit als das allbeherrschende Tot-sein, läßt den einzelnen Schmerz, der bitter und süß schmeckt, gar nicht erst aufkommen. Das ist die Hölle, die uns verschlingt, mitten im Leben, mitten im Produktionsprozeß. Der Tod ist der Sünde Sold, d. h. die Konsequenz des falschen Lebens, der Tod der Beziehungslosigkeit und der Angst voneinander, der Tod an einem Leben, das nur noch Überleben war, der Tod am Brot allein.

An Brot allein sterben wir, weil wir fürs Brot allein leben. Dieser Tod ist nicht natürlich, sondern gewaltsam, er tut den Lebenden Gewalt an, ein angeordneter Tod, befohlen von der strukturellen Gewalt, unter der wir leben, und willig übernommen von unserer eigenen Sucht, lieber tot zu sein und zu töten, als uns den Gefahren des Lebendigseins auszusetzen. Diese Gefahren sind außerordentlich: wer lebendig ist, wer nicht, im Sand

eingegraben, vor sich hinredet, wer sich noch bewegt, wer berührt wird und sich berühren läßt, der läuft Gefahr, verrückt zu werden, in einer Gesellschaft, die fürs Brot allein lebt und alles dem Profit unterordnet. Ich spreche hier für die wachsende Anzahl von Menschen in den Anstalten und Behandlungszimmern, die wir psychisch gestört nennen, weil sie sich dem allgemeinen Tod widersetzen. Stellvertretend für uns Gesunde, die weiter mitspielen, verkörpern sie eine Art zu leben; oder richtiger, einen Schrei nach dem Leben, in einer vom gewaltsamen Tod beherrschten Welt. Sie sind Abel, und sie werden beseitigt. Der erste Tod, von dem in der Bibel erzählt wird, ist eine Tötung, ein Aus-dem-Wege-Räumen des andern. Kain beseitigt den Abel. In der alten Geschichte ist das personelle Gewalt, aber in unserer Welt ist sie strukturell geworden, anonym und übermächtig. Sie beseitigt das Leben, sie räumt es auf, ordnet es ein, macht es kaputt.

Denn anders als in der Geschichte vom verlorenen Sohn begaben sich die Menschen nicht freiwillig oder aus Leichtsinne in die beziehungslose Fremde, um die Schweine anderer zu hüten, sondern das wird ihnen von der strukturellen Gewalt her verordnet. Die Beziehungslosigkeit, die die Bibel Tod nennt, wird im wichtigsten Lebensbereich verordnet und eingeübt, in dem der Arbeit. Das Totsein wird gelernt, zum Totsein wird ausgebildet. Die Zerstückelung des Lebens in überschaubare, beherrschbare aber zugleich sinnlose Bruchstücke ist eine Gewöhnung an den Tod, die wir von klein auf verpaßt bekommen. Das ist der Tod, von dem die Bibel spricht. Wenn das Interesse, dem alles andere untergeordnet wird, die Erhöhung des Profits ist, so zerfallen alle anderen Lebensinteressen zu Belanglosigkeiten: man kann sie haben, man kann sie lassen, man kann dafür sein, man kann dagegen sein, der eine interessiert sich mehr für Obdachlose, der andere für Motorsport, einer mag Tiere, ein anderer mag Kinder gern, einer mag die Adria, einer die Nordsee . . . das Leben ist ein großer Supermarkt, man kann alles haben, aber es gibt keine Begründungen mehr, sich für bestimmte Dinge besonders zu interessieren. Wenn man zu allem im Verhältnis des Kaufens steht, dann gehen alle Beziehungen nur so weit, wie sie zu käuflichen Dingen gehen können. Heute erfahren viele die Welt als einen Supermarkt, konzentriert und geistesabwesend zugleich schieben sie ihren Wagen durch die Gänge, der Tod der Beziehungslosigkeit beherrscht die Szene. Viereinhalb Stunden Fernsehen pro Tag kommen auf einen Bundesbürger, wo soll da eine Einübung in Beziehung, Spontaneität, eigenen Einsatz entstehen? Die Welt ist ein Supermarkt und eine Fabrik, vom Brot allein und fürs Brot allein, daran sterben wir den täglichen schrecklichen Tod. Aber der Gott, von dem die Bibel spricht, ist parteiisch, er hat die Partei des Lebens ergriffen, er hat gegen den Tod Partei ergriffen, gegen den Napalmtod und gegen den Hungertod und gegen den Tod am Brot allein, gegen das Ersticken.

An Gott glauben bedeutet, auf die Seite des Lebens übergehen und aufhören, ein Komplize des Todes zu sein, den Mordwunsch lassen und die ihm so ähnliche Gleichgültigkeit, die Angst davor zu sterben und die Angst davor, zu kurz zu kommen, zwei Ängste, die sich zum Verwechseln ähnlich sehen. Jesus hat sich radikal auf die Seite des Lebens gestellt und den Tod bekämpft, wo er ihn antraf: den Tod der Aussätzigen, mit denen niemand sprach und die niemand berührte, den sozialen Tod der Zöllner, die wie die Gastarbeiter bei uns nichts

galten, und den psychischen Tod derer, die noch nicht gelebt haben. Dabei ist aber eine Beobachtung zu machen, ohne die man Jesu Verhältnis zum Tode nicht verstehen kann: diejenigen nämlich, die wie Jesus und seine Freunde den gewaltsamen Tod, der von Menschen für Menschen gemacht wird, den sozialen Tod und den psychischen Tod bekämpften, haben für sich selber das Sterben nicht als das Schlimmste, was einem passieren kann, angesehen. Sie haben das vom Tod beherrschte Leben mehr gefürchtet als den Tod. Sie fanden es schlimmer, von dem von Menschen für Menschen gemachten Tode in Unterdrückung und Erstickung allen Lebens beherrscht zu sein als zu sterben. Ihr größter Feind war nicht der natürliche Tod, sondern der gewaltsame, der schleichende Tod, das Ohne-Leben-Sein, wie wir es in den Gesichtern so vieler Menschen in dieser Gesellschaft täglich sehen. Diesem Sterben und dieser Art Tod — am Brot allein und fürs Brot allein — gebührt der äußerste Widerstand, der leidenschaftliche Kampf.

Unser Verhältnis zum Tode ist aber gerade umgekehrt als das Jesu und seiner Freunde. Wir halten uns an den honigsüßen Christus und wollen den bitteren Christus nicht. Den gewaltsamen Tod, der uns umgibt, den Tod als soziales Ereignis, den Tod durch Kriege, durch Unterernährung, durch Verdummung, den Erstickungstod am Brot allein, den täglichen schrecklichen Tod des Gar-nicht-Lebens akzeptieren wir mehr oder weniger als ein Schicksal. Den natürlichen Tod dagegen, den Krankheits-tod des einzelnen bekämpfen wir mit großem Aufwand als vermeidlich. Hinnahme und mehr oder weniger Einverständnis leisten wir uns dem allgegenwärtigen langsamen Ersticken gegenüber, Kampf und Protest gilt dem natürlichen und dem privaten Ereignis des Todes. Bis in die Traueranzeigen hinein spiegelt sich dieser Kampf und dieser Aufwand, auch der 80-jährige stirbt heute „plötzlich und unerwartet“ oder „unfaßbar“. Es ist, als habe niemand gewußt, worauf er sich einließ mit dem Leben. Der sexuellen Aufklärung und Dauervorbereitung durch Erziehung, Wissen und technische Mittel wie die Pille entspricht eine kindisch anmutende Nichtvorbereitung auf den Tod, der nicht erwartet, gewußt, besprochen werden darf. Es gibt Altersheime, in denen das Gespräch über den Tod ein Kündigungsgrund ist, die Erwähnung des Sterbens und der Sterbenden ist unerwünscht und kann mit dem Verlust des Platzes im Altersheim bestraft werden. Ärzte und Pfleger arbeiten mit daran, den Tod tabu werden zu lassen: sie können den Tod in ihrem Machtbereich nicht dulden, wohl aus Verdrängung des eigenen Todes. Die Angst, über den Tod zu sprechen, mit einem Sterbenden zu sprechen, das Faktum des Sterbens ins Auge zu fassen, wächst an. Wir müssen diese Verdrängung als ein Zeichen des ungelebten Lebens auffassen; um so weniger ein Mensch gelebt hat, sich verwirklicht hat, seine emotionalen, kognitiven, sexuellen Möglichkeiten gelebt und erfahren hat, um so schwerer ist es für ihn zu sterben.

Man kann die Todesangst verstehen als das Gefühl eines Individuums, daß das Leben ihm noch etwas schuldig geblieben sei. Der Mensch, der sich wesentlich im Haben, im Leisten und im Konsumieren ausdrückt, muß sich gegen das Sterben wehren, er muß den Tod verdrängen und verleugnen. Die Verdrängung ist eine Form der sprachlos gewordenen Angst. Unter diese Todesangst duckt sich der Mensch, solange er vom Brot allein lebt und nicht frei geworden ist. Das Ich, das nicht zur Identität mit sich selber gekommen ist, muß sich gegen das Sterben wehren, nur physisch gezwungen kommt es zur Annahme,

während es doch das christliche Ziel des Sterbenlernens wäre, den Tod annehmen zu können. Hier, beim Sterben der Menschen, die nicht satt am Leben geworden sind, hat der Wunsch nach individuellem Weiterleben sein tiefstes Recht im Protest gegen den Tod derer, die zu wenig — nicht zu kurz, aber zu wenig intensiv und authentisch gelebt haben. Es gibt nichts gegen den Tod — außer der Liebe —, und darum ist der Tod von Menschen, die in diesen Strom der Liebe nicht eingetaucht sind, ohne Hoffnung. Gegen diesen Tod ohne Leben können wir unsere Parteinahme für das Leben nur als Protest und als Klage formulieren, aber das Leben, das den Tod enthält, läßt sich annehmen.

Daß wir nicht mehr hassen müssen und nicht mehr Angst zu haben brauchen, daß wir in das große Ja, das der Glaube bedeutet, einstimmen können, das schließt unser Sterbenlernen ein. Indem wir angstfreier leben, werden wir angstfreier sterben lernen. Je mehr wir ein Teil der Liebe werden, mit der wir uns eins wissen, desto unsterblicher sind wir. Christlich gesprochen, liegt der Tod immer hinter uns, vor uns aber die Liebe. „Wir wissen, daß wir aus dem Tod ins Leben hinübergegangen sind, weil wir die Brüder lieben. Wer nicht liebt, bleibt im Tode“ (1 Joh 3, 14). Christsein heißt: wir sind hinübergegangen, wir haben den Tod transzendiert. Unser Weg kann nicht biologisch beschrieben werden: erst geboren werden und dann sterben, sondern umgekehrt: aus dem Tode ins Leben übergehen. Der einzelne braucht dann auch jene Krücken des Lebens nicht mehr, die sich als Hoffnung auf ein Wiedersehen oder auf individuelle Fortdauer formulieren. Nichts kann uns scheiden von der Liebe Gottes, auch nicht das Wissen von der Vergänglichkeit unserer individuellen personalen Existenz. Nichts kann uns scheiden von dem unendlichen Leben, in das wir im Glauben eingewilligt haben, nichts kann den Tropfen vom Strom trennen, in den er gehört, nicht als etwas Überflüssiges oder Wesenloses, sondern als das, was den Strom überhaupt konstituiert. Unsere Frage lautet dann nicht mehr: Ist mit dem Tode alles aus? So können nur die fragen, deren Ich in den Grenzen des Individuums gefangen ist, die sich abkapseln von der großen berührenden und verwandelnden Wirklichkeit. Ist mit dem Tode alles aus? ist eine gottlose Frage, was ist denn dieses „alles“ für dich? Du kannst deinen eigenen Tod nicht mit der Formel „dann ist alles aus“ beschreiben, eben weil es zur Definition eines Christen gehört, daß er für sich selber nicht alles ist . . .

Helmut Thielicke

Der Christ und das Jenseits

. . . Sosehr wir immer nach *neuen* Perspektiven suchen müssen, unter denen wir an die alten Probleme der Menschheit herangehen, so steht doch eines fest: Wir können uns auf den Weg zu neuen Ufern nur *so* machen, daß wir den alten Antworten auf diese Urfragen standhalten (ich spreche übrigens von „Standhalten“, nicht von kritiklosem „Übernehmen“!). Das gilt gerade vom Problem unseres Sterbens, das, wie Ernst Bloch einmal sagt, durch keine gesellschaftliche Befreiung, durch keine Veränderung zu Neuem hin, auch nur berührt werde. Im Gegenteil (ich zitiere): gerade „nach abgeschaffter Armut und Lebenssorge“ erhebe sich „die Todessorge besonders hart“, denn

bei Wohlstand und im Zustand gesellschaftlicher Befreiung könne man sich nun nicht mehr im „Unterholz übriger, banaler Depressionen“ und Sorgen verkriechen (Prinzip Hoffnung, 1959, 1381).

Ich liebe die Worte „Jenseits“ und „Drüben“ nicht. Es ist allenfalls eine höchst notdürftige und sehr unzureichende Chiffre, um auszudrücken, daß dieses unser Sein nicht in sich selbst gründet. Unser Leben enthält nämlich Fragen, die über dieses Leben selbst hinausreichen, die es transzendieren. Und diese Fragen sind durch kein erkenntnistheoretisches Veto aus der Welt zu schaffen. Ich nenne einmal drei exemplarische Fälle einer solchen Hinterfragung.

Erstens: Ausgerechnet eine atheistic, in Moskau erscheinende Zeitschrift brachte vor einiger Zeit eine Leserstimme, in der sich folgende Sätze finden: „Wenn mein Leben hier auf der Erde . . . sich erfüllt mit Verstand und Empfindungen — und das alles dann so einfach verschwinden soll: dann ist dieses Leben eine unerträgliche Absurdität. Wofür soll dann der Mensch seinen Verstand ausbilden und seine Empfindungen entfalten, wenn er aus dem Nichts entstanden ist und wieder so einfach in ein Nichts hinein verschwindet? Wofür soll ich ein vergängliches Bewußtsein meines Daseins haben, wenn ich in diesem kurzen Augenblick Myriaden von Himmelslichtern sah, wenn ich lernte zu addieren und dividieren bis zur Unendlichkeit — Höhe und Abgrund zu empfinden, Entzücken und Grauen zu erleben, mich an der Schönheit zu erfreuen, mich am Schöpferischen zu berauschen und selbstlos zu lieben? Wofür — fragt man sich — war das alles mir gegeben, wenn ich nicht ewig bin, sondern wenn ich schon im nächsten Augenblick in ein Nichtsein und sogar ohne Traumbilder entschwinde? — Wofür das alles?“

Zweitens: Adolf Holl läßt in seinem neuen Buch „Tod und Teufel“ eine solch transzendierende Frage in Gestalt eines Bildes auftauchen. Indem er auf unser Sterben-Müssen anspielt, sagt er: „Man muß das Theater vor dem Schluß der Vorstellung verlassen, das Ende kann nicht abgewartet werden. Wenn aber das Ende nicht feststeht, der Ausgang (also) unbekannt bleibt, dann kann auch kein abschließendes Urteil über das Stück (selbst) gefällt werden.“ Damit meint der Verfasser doch offenbar: Von den paar Tonfetzen und Melodiefragmenten, die mir in meinem endlichen Leben entgegenwehen, kann ich nicht das Ganze der Komposition und also auch nicht den Sinn erschließen, der dieses Ganze trägt und konstituiert. Aber die Frage nach diesem Sinn, jene Frage also, die eben nach mehr fragt als nach bloßen Teilzwecken und zweckbestimmten Funktionen: diese Frage nach dem letzten Thema meines Lebens bleibt unausrottbar. Sie taucht sogar bei Denkern und Dichtern auf, die von der Absurdität der Sisyphus-Existenz sprechen, wie etwa Albert Camus oder auch Gottfried Benn . . . Weil dies also die Grundbefindlichkeit des Menschen ist, darum muß er eben nach jenem Sinnganzen fragen, das über das Thema seiner Existenz verfügt. Er muß also nach dem fragen, was er unter Berufung auf immanente Zusammenhänge gerade nicht *beantworten* kann.

Drittens: Der Tod hebt uns Menschen noch in anderer Hinsicht aus dem Kreaturenbereich heraus: Wir Menschen *wissen* ja um unseren Tod. Wir wissen darum, daß uns eine bestimmte Zeit zugemessen und daß unsere Lebensfrist begrenzt ist.

Nietzsche hat einmal von dem Mißbrauch gesprochen, den das Christentum mit der Sterbestunde triebe. Die Pfaffen suchten den Menschen ihrer Botschaft dadurch gefügig zu machen, daß sie ihn mit dem letzten Stündlein bedrohen, das ihm unweigerlich schlagen werde. Sicher hat es diesen Gerichts- und Jenseits-Terror mit Hilfe der Sterbe-Sentimentalität immer wieder gegeben. Und das ist in der Tat scheußlich und im übrigen auch ganz und gar unchristlich. Aber um dieses „letzte Stündlein“ geht es bei dem genannten Zukunfts- und Todeswissen überhaupt nicht. Sonst würden sich ja nur die alten Leute dafür interessieren. Denn die gehen ja direkt auf dieses letzte Stündlein zu.

Tatsächlich aber geht es hier um eine ganz andere Art des Wissens um den Tod. Jeder von uns kann sie bei sich selber beobachten, und auch in der Literatur — von Rilke bis Heidegger und Camus — finden wir dieses „menschliche“ und besondere Todeswissen wieder.

Selbst der junge Mensch hat dies verschlüsselte Wissen um den Tod. Er sagt sich: Ich bin nur einmal jung, man darf nichts anbrennen lassen. Die Jugend kehrt nicht wieder. Jede Stunde läßt uns ein Stück von ihr verlieren. Der Leistungssportler, der Leichtathlet, der Fußballer wissen: Schon lange vor 30 beginnt sich die Kurve zu neigen, unwiderruflich, unrevidierbar. Deshalb holt aus dem Augenblick, der eben nicht bleibt, ein Maximum heraus. „Frist- und Zeitgewinn ist unser Leben“, sagt Shakespeare. In alledem zeigt sich das Wissen um unsere Endlichkeit, also um unseren Tod. Zugleich wird an alledem erkennbar, daß die Uhr ein sehr trügerisches Symbol ist, wenn wir an ihr das Wesen unseres Zeitablaufs ablesen wollen. Der Zyklus des sich drehenden Uhr-Zeigers, der jede Runde von neuem beginnt und der jedes Ende zu einem neuen Beginn macht, erzeugt die Illusion, daß es ewig so weitergehe und daß wir immer wieder von vorne anfangen könnten. Die Bibel aber lehrt uns ein Zeitverständnis, das unsere Lebensfrist zwischen Geburt und Tod als eine gerichtete lineare Strecke verstehen läßt und gerade nicht als einen Kreis oder als eine Spirale, die ständig wieder in sich selbst zurückkehren.

Dieser unumkehrbaren Bahn auf unser Ende hin, diesem „Sein zum Tode“ setzt nun die Bibel die grandiose Antithese entgegen, daß unser vergängliches Dasein von „ewigem Leben“ umschlossen und getragen sei. Und sie gibt uns weiter zu verstehen, daß unser Lebensweg zwar eine „Einbahnstraße“, aber doch keine „Sackgasse“ sei, die im Tode ende, daß unser Sterben vielmehr ein „Heimgehen“, daß es nur der „Übergang“ zu jenem unvergänglichen Leben sei.

Und nun will ich diese Gewißheit ewigen Lebens sofort und fast brutal mit jenen Worten umschreiben, die das apostolische Glaubensbekenntnis dafür verwendet. Diese Worte stehen uns modernen Menschen steil und fremd gegenüber. Sie haben so gar nichts mit einem windigen Unsterblichkeitsgesäusel zu tun. *Ich glaube an die Auferstehung des Fleisches . . .* Das klingt für uns zunächst schockierend physisch. Schon Luther hat sich besorgt darüber geäußert, daß die Leute dabei an einen Fleischerladen denken könnten. In Wirklichkeit aber meint der biblische Begriff von „Fleisch“ gar nicht die physische Stofflichkeit unseres Körpers, sondern eine bestimmte Qualität unseres Seins: „Fleisch“ ist nämlich ein Symbol für die Hinfälligkeit

des Menschen, für sein Vergehen müssen. „Alles Fleisch ist wie Gras, das verdorrt“ (Ps 103, 15). Der Mensch ist von Erde gemacht (und das heißt doch: aus dem „Staub“ gemacht) und wird wieder zur Erde werden. Und keine Erlösung erspart uns den Weg des Weizenkorns in diese Erde, wo es ersterben und zu Staub werden muß, um dann zu neuem Leben erweckt zu werden. „Es wird gesät verweslich und wird auferstehen unverweslich“, sagt Paulus (1 Kor 15, 42).

Im übrigen bleiben die Aussagen über die Art und Weise, wie das ewige Leben, wie das Sein in der Auferstehung sein wird, sehr diskret und zurückhaltend. Sie beschränken sich auf eine gleichnishafte Umschreibung. Es wird alles „ganz anders“ sein, als es jetzt ist. Das ist der Kern dessen, was uns gesagt wird. Wer diese Erfahrung des Totaliter-aliter gemacht hat, der ist sozusagen gegen alle utopischen Träume immunisiert, gegen jene Träume nämlich, die uns vorgaukeln wollen, es gebe eine Art von Reich Gottes auf Erden, eine Welt vollkommener Gerechtigkeit, eine Identität der Welt mit ihrem Soll-Gehalt. Mit dem Glauben an das ewige Leben und an das Reich Gottes, wie Jesus es verkündigt hat, kann das alles nichts zu tun haben. Denn diese Utopien liegen ja auf der Linie unserer Wünsche und Erwartungen und Postulate. Sie sind sozusagen die punktierte Fortsetzung *unserer* Lebenslinien und *unserer* Projekte. Gottes Ewigkeit als das ganz andere ist aber unserem Planen, Reflektieren und Phantasieren *entzogen*.

Daß es so unserem Tun entzogen ist, kann freilich nicht besagen, daß es mit unserem geschichtlichen Leben auch nichts zu tun hätte. Der neue Himmel und die neue Erde, die nicht von dieser Welt sind, setzen gleichwohl dieser Welt Ziele und zugleich auch kritische Grenzen: *Ziele* insofern, als das Reich Gottes uns zeigt, worauf es hier und jetzt schon ankommt: daß wir gegen das Leid und das Geschrei und die Tränen anzukämpfen haben, die es unter uns jetzt noch gibt, daß die Liebe dieses Reiches jetzt und hier schon mächtig werden will und daß der Sabbath — hier repräsentativ für die Institutionen überhaupt — nicht Herr werden darf über den Menschen, den Gott zu seinem Bilde gemacht hat und als dieses Bild in seinem Reiche vollenden will. Aber auch kritische *Grenzen* werden uns von diesem ganz anderen Reiche gesetzt. Sie wirken sich ebenfalls bis in die Dimension des Politischen hinein aus: Das Wissen darum, daß das Reich Gottes nicht von uns produziert wird, feilt uns gegen utopische Träume einer Weltvollendung, die ihrerseits — angeblich — einen neuen Menschen produziert. Statt uns diesen Träumen zu überlassen, fordert uns das kommende Reich Gottes auf, kleine Schritte zu machen: diese unsere fragwürdige Welt ein wenig besser, ein wenig gerechter, ein wenig satter zu machen und uns also mit diesem Komparativ zu begnügen, statt illusionären Fernzielen nachzuträumen.

Noch eine weitere Grenze wird uns durch das Reich Gottes gesetzt: Alle Weltendträume sprechen nur von Erfüllungen für spätere Generationen, während all die Tausende von früheren Geschlechtern dieser Segnungen nicht mehr teilhaftig werden. Die Botschaft von der Totenauferstehung aber sagt, daß sie alle: Tote und Lebendige, die Menschen der Urzeit und die letzte Generation unseres Geschlechtes der gleichen Nähe der Erfüllung teilhaftig werden. Zeit und Zeitlichkeit haben ihre Herrschaft verloren. Sie alle — Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige — sind unmittelbar zu Gott.

Woher aber nehmen wir nun die Gewißheit, daß der Tod keine letzte Grenze mehr sein darf? Inwiefern ist darauf „Verlaß“? Grundet diese Gewißheit etwa in dem Glauben, daß es eine „Unsterblichkeit der Seele“ gebe, eine unzerstörbare Substanz sozusagen, wie Plato sie lehrte und sie stets und auch heute in vielen sich christlich nennenden Grabreden umhergeistert? Solche Unsterblichkeitstheorien beruhen wohl in der Regel auf unseren Wunschträumen, die den Tod überspielen möchten. Sie bedienen sich dabei immer desselben Gedankenricks. Dieser Trick besteht darin, daß man den Menschen aufgliedert in einen vergehenden und in einen unvergänglichen Teil. Der vergehende Teil wird in allen Weltanschauungen ähnlich gesehen: Er ist der physische Leib des Individuums. Man sieht ja, wie er im Tode zugrunde geht und in Staub zerfällt.

Die unvergängliche Dimension des Ich dagegen wird jeweils verschieden interpretiert. Da gibt es eine breite Skala von Deutungen: Plato denkt an die todlose, vom Sterben unberührt bleibende Seelensubstanz, die schon lange vor dem sterblichen Leib da war und ihn auch überdauert. Oder aber der unsterbliche Ich-Teil ist das „Allgemeine“, das die individuelle Existenz überdauert: wie etwa der überpersönliche Baum des Volkes, der seine abfallenden Einzelblätter überlebt. Der Mensch ist dann insofern unsterblich, als sein Wesen in überindividuelle gesellschaftliche Bereiche hineinragt, in die es sich integriert und in deren Wirkungszusammenhängen es dann fortlebt. In Spurenelementen dieser Art taucht der Unsterblichkeitsgedanke sogar im Umkreis von Hegel und Karl Marx auf. Ich frage mich, ob dieser Versuch, aus allen möglichen Ecken solche Indizien für ein Fortleben herauszuklauben, ob dieser Versuch nicht die verzweifelte Reaktion ist auf jenes Erlebnis der Absurdität, wie ich es aus der atheistischen Zeitschrift zitierte: jener Absurdität, die uns das Erlöschen und Nichtig-Werden unseres Daseins zu einer quälenden Unbegreiflichkeit macht. Von dorthier stammt auch meine Vermutung, daß bei diesen Unsterblichkeitslehren ein verzweifelter Wunschdenken am Werke sein könnte.

Die tiefsten Geister haben sich aber nicht damit begnügt, diesem Wunschdenken nur mit aufklärerischen Argumenten entgegenzutreten. Sie setzen dem Unsterblichkeitsglauben einen ganz anderen Einwand entgegen, der mich jedenfalls sehr viel mehr beeindruckt. Ich denke dabei etwa an Christopher Marlowe, den Dichter der ersten Fausttragödie aus dem 16. Jahrhundert, vor Shakespeare noch und lange vor Goethe: Faust hat da nach 24 Jahren des Teufelspaktes Angst vor der Unsterblichkeit. Er fleht die Berge an, über ihn zu fallen; die Erde, ihn zu verschlingen, und den Kosmos, in ihn aufgelöst zu werden. Denn Unsterblichkeit ohne die Gnade Gottes sei grauenvoll. Immer weitermachen zu müssen, wenn der ewige Grund verloren ist und das Nichtige uns umzingelt, das ist die Hölle. So sehnt sich Faust gleichsam nach dem Aufgelöstwerden im Nirwana — ganz ähnlich, wie der Buddhist darauf aus ist, aus dem Samsara, dem ewigen Kreislauf und dem Zwang zu immer neuer Existenz, herauszukommen.

Mit diesem Wunschtraum der Unsterblichkeit hat die „Auferstehung des Fleisches“ wahrlich nichts zu tun. Die Bibel setzt dem in aller Härte den Satz von der Hinfälligkeit des Fleisches und vom Sterben des Weizenkorns entgegen. Ewiges Leben haben wir nicht kraft eines unauslöschlichen Seelenfunken,

der unter der Asche der Vergänglichkeit weiterglüht. Nein: ewiges Leben haben wir nur, weil wir aus dem Tode herausgerufen werden, weil es eine Auferweckung aus dem Staube gibt.

Aber nun erhebt sich erst recht die Frage: Wie kann es zu dieser Gewißheit vom ewigen Leben kommen, wenn der christliche Glaube doch den Tod derart realistisch, derart illusionslos und ohne alle Aufweichung durch Unsterblichkeitsträume sieht? Ist das nicht *auch* Wunschtraum, nur in anderer Tonart? Das Entscheidende dabei scheint mir zu sein, daß der Tod für das Neue Testament überhaupt kein selbständiges Thema ist und darum auch gar nicht der Gegenstand einer wirklichen Auseinandersetzung sein kann. Die Denker des Unsterblichkeitsgedankens ringen dagegen immerfort mit dem Geheimnis des Todes und drängen auf eine gewaltsame Lüftung dieses quälenden Rätsels. Die Menschen des Neuen Testaments aber sind fasziniert von der Gewißheit, daß Jesus lebt, daß er aus dem Tode ins Leben gedrungen ist und daß man mit diesem Lebensfürsten Gemeinschaft haben kann. Alles, was dann noch über den Tod gesagt wird, kann jetzt nur noch das „Abfall- und Nebenprodukt“ dieses Urvertrauens zu einem Herrn sein, der uns nicht lassen wird, auch wenn die Fackel unseres Lebens erlischt. „Leben wir, so leben wir dem Herrn. Sterben wir, so sterben wir dem Herrn“ (Paulus).

Am tiefsten hat nach meinem Empfinden Luther diese Lebensgewißheit bekannt, wenn er sagen kann: „Mit wem Gott einmal zu reden begonnen hat — es sei im Zorn oder in der Gnade —, der ist fürwahr unsterblich“, d. h.: der ist fürwahr jemand, für den der Tod nun nicht mehr das letzte Wort haben darf. Das, was uns nach diesem Luther-Wort überleben läßt, besteht also nicht in einer bestimmten, uns eignenden Seelenqualität, die unversehrt das Sterben überstände. Hier geht es vielmehr darum, daß Gott eine Geschichte mit uns eingegangen ist und daß diese Geschichte nun bis in alle Ewigkeit nicht aufhören darf.

Die Macht also, die es dem Tode verwehrt, seine Hand auf uns zu legen und uns ins Nichts des Vergehens zu stürzen, diese Macht ist die Treue Gottes. Die Gewißheit, daß Gott uns für immer treu bleibt, hat sich aber nicht erst — das ist entscheidend — an der Todeserfahrung, am Vergänglichkeitsschock gebildet (sonst müßte man auch hier sehr mißtrauisch sein und den Verdacht eines Wunschdenkens hegen). Sondern diese Treue Gottes ist schon lange vorher in unzähligen Lebensbegegnungen erfahren worden, von Urväterzeiten bis in unsere Tage. Und eine Wolke von Zeugen, von Patriarchen, Propheten und Gottesmännern bis zum heutigen Tage steht über uns... sie alle bekennen, daß dieser Gott sie von ihren Ketten erlöst, von der Angst losgerissen und von ihrer Schuld freigesprochen habe, daß er ihnen einen ganz neuen Beginn des Lebens eröffnet habe.

Wem das gewiß wurde, der fragt dann, aber erst dann und gleichsam wie nebenbei: „Und der Tod? Was soll er denn noch, wo diese andere Hand nun auf mich gelegt ist?“ Und so schwer und schmerzlich es mit unserem Vergehen — mit Krebs und multipler Sklerose, mit Erdbeben und Flugzeugabstürzen — auch sein mag: Selbst dieses Schwerste ist jetzt nur noch eine

Heimsuchung, eine Nach-Hause-Suchung. Wir werden erwartet. Von dieser Blickweise her wird es Ihnen sicher verständlich, daß und warum die Bibel so außerordentlich reserviert und diskret mit den Hinweisen auf das sogenannte Jenseits verfährt. Das Jenseits, von dem viele Atheisten meinen, daß alle unsere christlichen Gedanken darum kreisten, wird vielmehr in einem tieferen Sinne — erschrecken Sie nicht! — uninteressant. Statt dessen haftet unser Engagement ausschließlich an der Verbindung mit unserem Herrn, der uns vom Glauben ins Schauen, vom getrüben Spiegel in das „Von-Angesicht-zu-Angesicht“ führt. Dann aber ist das Wie dieses Zustandes und dann sind die Kulissen der jenseitigen Welt plötzlich ohne Belang.

In der jungen Christengeneration geht seit einiger Zeit ein Slogan um, der mir gefällt, weil er in eine ähnliche Richtung zu deuten scheint. Er lautet: „Es gibt auch ein Leben vor dem Tode.“ Sollte Gott uns denn erst jenseits der Todesgrenze begegnen wollen, während das Jetzt und Hier emanzipiert sein dürfte und nur unserer menschlichen, allzu menschlichen Programmatik überlassen wäre? Wie töricht ist also, auch von hier aus gesehen, die Trennung von Diesseits und Jenseits, von dem Leben vor dem Tode und dem Leben nach dem Tode, wo doch der Tod seine Funktion als Grenze hat aufgeben müssen und uns nicht mehr scheiden darf von einer Liebe, die im Namen des Auferstandenen Lebendige und Tote gleichermaßen umgreift.

Darum geht es bei dem, was wir „ewiges Leben“ nennen, auch gar nicht nur um den Zustand nach dem Tode, sondern dieses ewige Leben wird uns schon jetzt zuteil: Wir haben den Stern, auf den wir schauen können, und den Grund, auf dem wir stehen. Und wenn wir in den Kampf des Lebens hinaus und seinen Streß bestehen müssen, dann brechen wir aus dem Frieden einer großen Geborgenheit auf, um die wir *jetzt* schon wissen. Wir haben das Brot des Lebens, das uns stärkt und das stets im rechten Augenblick zur Stelle ist. Wer das ewige Leben erfährt, der merkt erst, was auch das hiesige Leben zu sein vermag. Wir brauchen nicht erst die Todesgrenze zu überschreiten, um seiner teilhaftig zu werden, sondern es strahlt auf unseren jetzigen Weg zurück und verwandelt das Diesseits, in dem wir leben.

Unsere Mitmenschen erscheinen in neuem Licht, und unser Beruf sieht anders aus; aber auch das, woran wir leiden — körperlich und seelisch — gewinnt einen neuen Sinn. Wir erkennen in diesem Lichte Aufgaben über Aufgaben. Was aber entscheidend dabei ist, das ist dies: Im Widerschein dieses ewigen Lebens bekommen wir neue Maßstäbe, es ereignet sich eine Umwertung aller Werte: Vieles, was uns vorher wichtig war — unser Sozialprestige vielleicht oder unsere ehrgeizigen Pläne oder unsere Überempfindlichkeit —, das alles verliert seinen beherrschenden Stellenwert und zerrinnt ins Nichtige. Und anderes wird uns dafür wichtig, was wir vorher übersahen: die Frage nach dem Sinn unseres Lebens etwa oder die Frage, wie wir die Last unseres Gewissens loswerden und, weiterhin die Frage, wie wir für unsere Mitmenschen da sein können — privat und politisch —, und schließlich und vor allem die Frage nach dem Wesentlichen, nach dem „Einen, was not ist“.