

(34). Diese Missionskritik trifft aber die beiden hier unterschiedenen Konzepte nicht in gleicher Weise und in gleichem Maß. Während im erstgenannten Modell der Widerspruch zur Welt so sehr im Mittelpunkt des Missionsbemühens steht, daß überlieferter Kultur und Religion vorwiegend ablehnend und in deutlicher Unterscheidung zwischen Mission und Weltdienst begegnet wird, ist das zweitgenannte Konzept Grundlage eines integralen Modells. Schon im Ansatz wird vom Weltbezug des Heils ausgegangen, insofern es im strengen Sinn „Heil der Welt“ ist und daher nicht als „weltloses Heil“ gedacht werden kann.

Das soziale Bemühen des Christen ist von daher nicht bloß eine abgeleitete, ethische Konsequenz des Glaubens, sondern Ausdruck des Glaubens selbst, weil das verheißene „Heil der Welt“ nur in konkreter, wenn auch bruchstückhafter und vorläufiger Heilsverwirklichung anzustreben ist und weil umgekehrt auch eine noch so begrenzte, welthafte Heilswirklichkeit nur im Ausgriff des Glaubens auf die Vollendung der Welt Heilsbedeutung haben kann. Wo immer Heil für den Menschen greifbar geschaffen wird, wird der Mensch auf die Heilsbestimmung der Welt in Christus verwiesen, und wo immer der Mensch die Botschaft vom irreversiblen Heilswillen Gottes annimmt, wird er befreit zum heilschaffenden Einsatz für das Reich Gottes. Der Zusammenhang von Glauben und Handeln ist in diesem Modell vom Grundsatz des universalen Heilswillens Gottes her begründet. Die Einheit des Heils ist in Christus gegeben, von dem alles Heil ausgeht. Die missionarische Verkündigung Christi erweist sich so als Voraussetzung und Ziel des welthaft-politischen Handelns der Kirche.

Schließlich steht in der Verschiedenheit der Konzepte auch das Selbstverständnis der Kirche zur Disposition. Das Modell der „Heimholung

der Welt“ kann nur schwer das heutige Anliegen der Inkulturation des Evangeliums integrieren. Hingegen ist für das geschichtlich-eschatologisch orientierte Konzept die innerkirchliche Vielfalt der Lebensformen, der theologischen Entwicklungen und der pastoralen Praxis das erste und wird als zum Wesen der Kirche gehörig begriffen, insofern sich Gottes Gnade in je verschiedener Weise in die Geschichte inkarniert und als das umfassende eine Heil in der Vielfalt seiner sakramentalen Verwirklichungen in Erscheinung tritt.

Kirche entsteht auf verschiedene Weise überall dort, wo aus dem Geist Christi gelebt und die Gegenwart Christi im sakramentalen Zeichen gefeiert wird. Keine Form christlicher Existenz kann gegenüber einer anderen Vorrang beanspruchen und umgekehrt ist jede Form kirchlichen Lebens eine Bereicherung der Gesamtkirche. Von diesem Modell her ist die Frage nach der Möglichkeit einer „einheimischen Theologie“ widersinnig, da jede Theologie von den soziokulturellen Gegebenheiten ausgehen muß und auf diese bezogen ist. Im Mittelpunkt steht somit nicht die Frage nach der Übersetzbarkeit der einen Wahrheit in das je verschiedene Vorverständnis, sondern umgekehrt geht es in der missionarischen Aktion um die gegenseitige Bereicherung im Verständnis der einen und unteilbaren Wahrheit.

Aus diesen wenigen Hinweisen geht hervor, wie relevant die gegenwärtige missionstheologische Diskussion ist für die praktische Bewältigung der heute virulenten institutionellen Probleme der Weltkirche.

Thomas Kramm

¹ Giancarlo Collet: Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion. Mainz: Grünewald 1984. 308 S. (Tübinger Theologische Studien. 24.) Kart. 48,-.

Im realen Humanismus

Ende Februar 1984, kurz vor seinem Geburtstag und seinem dann rasch folgenden Tod, sprach Karl Rahner in Budapest im Rahmen eines von der Ungarischen Akademie der Wissenschaften veranstalteten Symposions „Die Verantwortung des Menschen in der Welt von heute“ zum Thema

„Gespräche im realen Humanismus“. In einem Land, das zur Welt des „realen Sozialismus“ rechnet, war der Titel mit Bedacht gewählt. Ihm entsprach das offizielle Tagungsthema. Kann es – die Unterschiede der weltanschaulichen und politischen Systeme vorausgesetzt – so etwas wie eine

gemeinsame Verantwortung des Menschen überhaupt geben? Diese Möglichkeit müßte jedenfalls existieren, will man sinnvoll miteinander über solche Verantwortung reden. Und sie wieder schlosse notwendig gemeinsame Züge eines Bildes vom Menschen ein, wenn auch gerade nicht völlige Übereinstimmung.

Rahner hatte Erfahrungen mit Gesprächen zwischen Marxisten und Christen hinter sich, die eher zu einem grundsätzlichen und umsichtigen Vorgehen rieten, um nicht den Sinn eines solchen Unternehmens von vornherein in Frage zu stellen. Andererseits war aus christlicher Weltverantwortung der bequemen Verweigerung eines angebotenen Gesprächs zu widerstehen; der „Marsch ins Getto“, wo er nicht von außen erzwungen wird, ist keine christliche Möglichkeit, sondern Versuchung zu selbstgerechter Bequemlichkeit.

Was aber ist bei solch grundsätzlicher Offenheit zunächst praktisch zu tun? Man muß sich über die Möglichkeiten und die Bedingungen des gemeinsamen Gesprächs verständigen, man muß eine gemeinsame Basis, eine gemeinsame Sprache und von beiden Seiten akzeptierte Regeln finden, die Erwartungen hier wie dort klären und auch von den Unterschieden eine Ahnung haben, die dem Austausch entgegenstehen. Nun besteht solche Ahnung gar nicht so selten in Vorurteilen, mit denen nüchtern zu rechnen bleibt. Sie können grausam und enttäuschend bestätigt werden, wenn es zu einem praktischen Versuch des Mitinandersprechens kommt; doch ist es ebenso denkbar, daß in solchem Wortwechsel eine neue Einsicht geweckt wird, daß sich Informationen vertiefen und einen neuen Stellenwert bekommen, kurzum: daß sachliche Gemeinsamkeit entdeckt wird, wo man sich zuvor unüberbrückbar geschieden glaubte.

Das ergibt sich übrigens nicht nur, weil vielleicht das prinzipielle System der Gegenseite noch nicht voll und ganz verstanden war, sondern vor allem daraus, daß weltanschauliche Positionen – sofern sie Menschen heutzutage wirklich zu überzeugen und zu gewinnen vermögen – lebendige Wirklichkeiten bilden, die selbst von Wachstum und Wandel nicht einfach ausgenommen sind. Deshalb kann ein Urteil, das sich auf einen sachlichen Befund von gestern stützt, durch weitere Entwicklung heute überholt sein.

Zum Marxjahr 1983 schrieb Peter Ehlen in dieser Zeitschrift über „Karl Marx und die Menschlichkeit“ (201, 1983, 147–157). Damit war auch die Frage nach einer möglichen Gemeinsamkeit im Humanismus angeschnitten. Daß Marx selbst Humanist sein wollte, ist keine Frage, selbst wenn sein eigenes Lebensbeispiel gerade unter dieser Rücksicht viel Fragwürdiges aufweist. Der Humanismus von Marx unterscheidet sich jedoch auf Grund seiner eigenen Voraussetzungen beträchtlich von dem, was sonst als Humanismus gilt. Das erklärt Mißverständnisse, denen Marx' Humanismus ausgesetzt ist. Ehlen versucht das zu verdeutlichen, um zugleich die Eigenart dieses Humanismus hervortreten zu lassen. Welche Ausfälle und Problemaspekte dabei – gemessen am christlichen Menschenbild – sichtbar werden, läßt sich bei Ehlen nachlesen.

Sein Fazit: „Der Mangel, der Marx' Humanismus kennzeichnet, ist nicht minder folgenreich als der Mangel des bürgerlich-liberalistischen Humanismus“ (157). Das schließt aber eine fruchtbare bleibende Leistung nicht aus, die „in seiner scharfsinnigen Kritik der bürgerlichen Gesellschaft“ liegt und „auch heute noch als Sonde dienen“ (157) kann, um die Gebrechen unserer Ordnung aufzuspüren.

„Gespräche im realen Humanismus“ also als Gelegenheit, die Schwächen der Grundsätze westlicher Lebensform schärfer zu erfassen und – wo möglich – zu korrigieren? Oder auch zum Beweis von Eigenständigkeit und Unabhängigkeit christlicher Weltanschauung zwischen den großen bestimmenden geistigen Blöcken? Schließlich gar als Versuch, die christliche Auffassung als Überwindung, Aufhebung oder Versöhnung der aktuellen Widersprüche zu erweisen? All diese möglichen Absichten bedürfen letztlich des Gesprächs nicht, weil sie jeweils auf Voraussetzungen ruhen, die als klar und selbstverständlich gelten und die im Grund das Ergebnis immer schon vorweggenommen haben.

Anders wird es erst, wenn der Mensch und damit der Humanismus als offene Frage betrachtet wird, wenn man aus bisherigen Erfahrungen den Schluß zieht, daß dieser Mensch gar nicht so leicht in Begriffen, Formeln und Ideen einzuholen oder widerzuspiegeln ist, ja daß es bisher keinen konkreten Anhalt dafür gibt, daß dies

überhaupt möglich ist. Ist dem aber so, dann gibt es grundsätzlich immer fruchtbaren Raum für ein Gespräch über den Menschen. Warum sollte dieser Raum nun nicht auch als „realer Humanismus“ bezeichnet werden in offenkundiger Anlehnung an die Mangelwirtschaft des „realen Sozialismus“ sowjetischer Prägung, die erst auf dem Weg zum Kommunismus ist?

Wo man im Vorläufigen mit Schwächen und Mängeln zu leben hat, da gibt es etwas zu verbessern und zu gewinnen, da kann es gerade in dem, was fehlt und auch so empfunden wird, zur Einsicht in Gemeinsamkeiten kommen, zur Entdeckung von Nöten, die besser zusammen angegangen werden. Daß es solche Erfahrungen gibt, läßt sich auch nicht mit dem von marxistischer Seite fast schon stereotypen Vorwurf an katholisches Denken überspielen, wenn dort vom „Menschen“ und von der „Menschheit“ die Rede sei, handle es sich um nichts anderes als eine verschleiernde Bezeichnung für die dem Kapitalismus eigentümliche Krise; anders gesagt: diese Rede vom Menschen treffe keinerlei Wirklichkeit im Bereich des „realen Sozialismus“. Demgegenüber beharrt der Ausdruck „realer Humanismus“ nachdrücklich auf solcher Gemeinsamkeit und läßt verstehen, daß nur unter ihrer Voraussetzung Gespräche möglich und sinnvoll sind.

Wie wenig dieses Beharren bloßes Wunschdenken ist, läßt sich an einem der interessantesten konkreten Beispiele der letzten Jahre zeigen: der Sorge um den Menschen im Angesicht des Todes. Die Diskussion im Westen vor allem im Anschluß an die Veröffentlichungen von Elisabeth Kübler-Ross und anderen sind weit bekannt. 1984 erschien in zweiter Auflage im Verlag Volk und Gesundheit in Berlin-Ost ein in erster Linie von Medizinern zusammengestelltes Bändchen „Betreuung Sterbender“ (hrsg. v. K. Blumenthal-Barby), das sich in ähnlicher Weise den Fragen des Sterbens zu stellen sucht. Unvermeidlich kommen dabei Aspekte in den Blick, die in besonders dichter Weise den Menschen als solchen betreffen und für die trotz aller Unterschiede der gesellschaftlichen Ordnungen die Parallelen einfach auf der Hand liegen. Naturgemäß handeln die meisten Ausführungen von Beobachtungen und Erfahrungen der Ärzte, von deren Wünschen und Vorschlägen. Doch in all dem kommt eine

beeindruckende Sorge um den Menschen zur Sprache, die von Vorstellungen getragen wird, die gemeinsame Grundlage für Gespräche im realen Humanismus sein könnten.

Schon 1980 formulierte man auf einer Tagung der Sektion Krankenpflege auch Schlußfolgerungen für die Praxis: „Die Pflicht zur Erhaltung menschlichen Lebens ist ein prinzipiell bedeutsames ethisches Handlungsgebot. Das neue Verständnis des Bewahrungsauftrages muß zur Schaffung angemessener Lebensbedingungen für lebensgefährdete und sterbende Patienten beitragen“ (18). Sie sind nicht weniger geeignet, als Ansatzpunkt für das Gespräch über den Menschen zu dienen, mag es im übrigen auch schwierig sein, konkrete Umgangsweisen des realen Sozialismus mit Menschenleben, wie sie der Öffentlichkeit an der deutsch-deutschen Grenze regelmäßig vorgeführt werden, mit solchen Erklärungen und den ihnen wohl auch entsprechenden Bemühungen in Einklang zu bringen.

In diesem Rahmen wird die Rede von „Hilflosigkeit gegenüber Sterbenden“ (51), von der Hilfe, „unser bisheriges Verhalten gegenüber Sterbenden zu überdenken“ (ebd.), zur Anfrage. Auch die Definition, die bewußt die Wahrnehmung der Unabänderlichkeit des Schicksals durch den betroffenen Menschen in den Vordergrund stellt (52), meint gar nicht nur einen medizinischen Befund. Wer da helfen will, „muß eine Einstellung zu sich selbst haben“ (57), das heißt „zum eigenen Tod“ (58). Er muß „echt“ und „wahrhaftig sein können“ (59); er „muß bereit sein, den anderen so zu akzeptieren, wie er ist und jede Wertung auslassen“ (66). Noch eindringlicher findet die menschliche Seite des Sterbens Ausdruck in der Beschreibung der Phasen: Nicht-wahrhabenwollen und Isolierung, Schock, Verleugnung: „Nicht ich!“ (74); Zorn: „Warum ich?“ (75); Verhandeln: „Vielleicht ich doch nicht!“ (77); Depression, Verzweiflung: „Was bedeutet das für mich?“ (78) und schließlich Zustimmung: „Ja, wenn es sein muß, ich kann“ (79). Es ist nicht allein der verständnisvolle Ernst, der aus dieser Beschreibung des Sterbens eines Menschen spricht, sondern mehr noch lassen die Voraussetzungen aufhorchen, das Bild vom Menschen, das sich in solchem Umgang mit einem Sterbenden abzeichnet.

Von ihm wird dann auch das Gespräch bestimmt, sollte es bestimmt sein. Darüber bietet der Band eine eigene eingehende Überlegung (85–100), in der es nach einer allgemeinen Klärung über die Rolle des Gesprächs mit Sterbenden vor allem um mögliche Störungen geht sowie um die Hilfe, die ein echtes Gespräch geben kann. Doch diese Hinweise müssen hier genügen.

Es gibt im „realen Sozialismus“ ein Fragen nach dem Menschen, das mit dem Fragen nach dem Menschen anderswo übereinstimmt und deswegen Indiz für jenen „realen Humanismus“ ist, von dem Karl Rahner spricht. Indes mag der Einwand naheliegen, daß es sich bei einer Randsituation wie dem Sterben – gestorben wird überall, wo Menschen leben, ganz unabhängig von Gesellschaftsordnungen – im Blick auf das Alltagsleben und seine konkreten Bedingungen doch um eine Ausnahme handle. Und darum dürfe man aus dem Verhalten und den Worten in solcher Lage nicht zu weitgehende Schlüsse ziehen. Am Ende des Lebens sei für manches Verständnis und Hinnahmefähigkeit vorhanden, wogegen man sich als Prinzip des gewöhnlichen Alltags und der allgemeinen Ordnung entschieden wehre.

In diesen Hinweisen steckt der Verdacht, das Menschenbild, nach dem man sich im Angesichts des Todes richte, sei für andere Lebensphasen und -bereiche keineswegs maßgebend; es sei ein Randphänomen. Es bleibt demgegenüber nichts anderes übrig, als anderswo nach Spuren und Zeichen zu suchen, die Einwand und Verdacht widerlegen oder bestätigen. Ohne in eine ausführliche Vorstellung oder gar Diskussion einzutreten, möge dazu ein Hinweis genügen. Er bezieht sich auf ein paar erstaunliche Beiträge, die vor einiger Zeit in der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“ (32, 1984, H. 8–9) in Ost-Berlin erschienen. In ganz

anderem Zusammenhang als bei der Sorge der Mediziner um die Betreuung Sterbender und von ganz anderen Wissenschaftlern, nämlich Historikern und Philosophen, werden da Fragen des Humanismus, der Toleranz und der Bedingungen des Miteinanders mit Christen angegangen. Wohl gemerkt, es geht um Humanismus, wie er aus der Geistesgeschichte bekannt ist, nicht um jenen Humanismus, den der Marxismus als sein Proprium reklamiert gerade in scharfer Absetzung zu anderen Gestalten, denen traditionell nur ein „sogannter Humanismus“ zugestanden wurde.

Genau in diese Richtung eines Ernstnehmens des Renaissancehumanismus, des christlichen Humanismus, des Aufklärungshumanismus und selbst des Bildungshumanismus des vorigen Jahrhunderts, insofern in ihnen – wenn auch ganz unterschiedlich begründet und gedeutet – der Mensch im Mittelpunkt des Interesses steht, gehen etwa die „Gedanken zum Begriff und zur Geschichte des Humanismus“ von H. Seidel (748–755), die Bemerkungen über „Sozialismus – Humanismus – Toleranz“ von V. Wrona (756–766) und der Bericht „Kommunisten und Christen gemeinsam im Kampf um den Frieden“ von W. Kliem (767–775). Ihrer Natur nach sind diese Beiträge natürlich allgemeiner und umfassender in ihrer Rede vom Menschen als die Aussagen im Blick auf Sterbende. Aber gerade darum belegen sie vielleicht deutlicher, daß es bei diesem Fragen nicht um eine Randerscheinung zu tun ist.

Im „realen Humanismus“ ist man unterwegs. Die hier gesammelten Zeichen sollen nur auf diese Möglichkeit aufmerksam machen. Sie will sehr nüchtern betrachtet sein, könnte aber gerade so eine Hoffnung tragen.

Karl H. Neufeld SJ