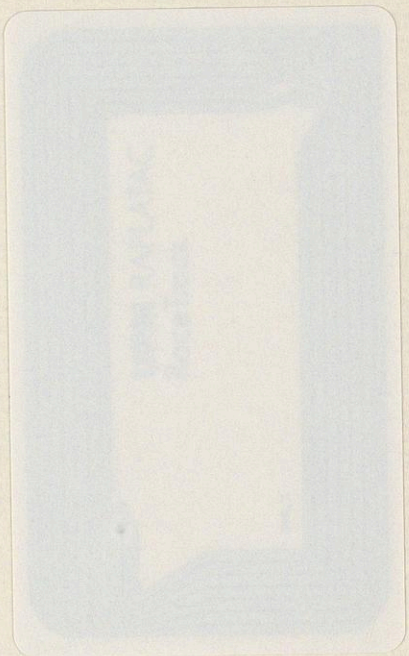

N12<522832912 021

ubTÜBINGEN

R. Schaffhauser
Buchbinderei
Krummer Weg 3
7950 Bi...sch 1

ISSN 0039–1492 88 M 6518 E

STIMMEN DER ZEIT

Heft 1
Januar 1986

R. Bleistein
Experiment einer Diözesansynode
J. Neuner
Theologie in Indien
W. de Vries
Autorität Ökumenischer Konzilien
J. Splett
Technik-Ethos
R. Schwager
Religion als Quelle des Unfriedens?
M. N. Hoffmann
Deutsche Lyrik der 80er Jahre

Verlag Herder Freiburg

20 1133
UB Tübingen
26. JAN. 1986
Gh 2449
ZID

INHALT

Roman Bleistein SJ	Experiment einer Diözesansynode	1
Josef Neuner SJ	Theologie in Indien nach dem Konzil	3
Wilhelm de Vries SJ	Bedingungen der Autorität Ökumenischer Konzilien	16
Jörg Splett	Resignation und Zukünftigkeit. Rahmengedanken zu einem Technik-Ethos heute	29
Raymund Schwager SJ	Religion als Quelle des Unfriedens? Zivilreligion – Politische Theologie – Evolutionslogik	41
M. Norberta Hoffmann	Spurensuche. Zur deutschen Lyrik der 80er Jahre	53

UMSCHAU

Renate Hackel	Katholische Presse in Jugoslawien 1945–1985	62
Victor Conzemius	Kirchliche Zeitgeschichte	65

BESPRECHUNGEN

Gesellschaft 68

Kirche und Theologie 70

ZU DIESEM HEFT 72

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Prof. Dr. Josef Neuner, Navjyoti Niketan, Sadaquat Ashram D. O. Patna 800010, Bihar (Indien) – Prof. Dr. Wilhelm de Vries, Piazza S. Maria Maggiore, 7, I-00185 Roma – Prof. Dr. Jörg Splett, Isenburgring 7, 6050 Offenbach – Prof. Dr. Raymund Schwager, Sillgasse 6, A-6021 Innsbruck – M. Norberta Hoffmann, Ballplatz 1, 6500 Mainz – Dr. Renate Hackel, Widenmayerstraße 46a, 8000 München 22 – Prof. Dr. Victor Conzemius, Schädrütihalde 12, CH-6006 Luzern.

STIMMEN DER ZEIT · 204. BAND · 111. JAHRGANG · HEFT 1

Herausgeber und Chefredakteur: Wolfgang Seibel SJ. Mitglieder der Redaktion: Roman Bleistein SJ, Herbert Schade SJ, Zuccalistraße 16, 8000 München 19, Telefon (089) 1790013. Zuschriften, Manuskripte, Besprechungsstücke, Tauschexemplare sind nur an die Redaktion zu senden. Unverlangte Manuskripte können nur zurückgegeben werden, wenn Rückporto beiliegt. Nichtangeforderte Besprechungsstücke werden nicht zurückgesandt. Nachdruck oder photomechanische Wiedergabe einzelner Beiträge nur mit besonderer Erlaubnis. Verlag: Herder GmbH & Co. KG, Hermann-Herder-Straße 4, 7800 Freiburg. Anzeigen: Anzeigenverwaltung Verlag Herder, gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 23 – Versandort: Freiburg – Druck: Presse-Druck Augsburg. Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 11,50 DM; im Abonnement: 9,70 DM, halbjährlich 58,20 DM, zuzüglich Versandspesen; Studentenabonnement: Einzelheft 7,50 DM. Bestell-Nr. 00022.

STIMMEN DER ZEIT

204. BAND

1986

VERLAG HERDER FREIBURG

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

STIMMEN DER ZEIT

Herausgeber und Chefredakteur: Wolfgang Seibel SJ. Mitglieder der Redaktion: Roman Bleistein SJ, Herbert Schade SJ, Zuccalistraße 16, 8000 München 19, Telefon (089) 1790913. Zuschriften, Manuskripte, Besprechungsstücke, Tauschexemplare sind nur an die Redaktion zu senden. Unverlangte Manuskripte können nur zurückgegeben werden, wenn Rückporto beiliegt. Nichtangeforderte Besprechungsstücke werden nicht zurückgesandt. Nachdruck oder photomechanische Wiedergabe einzelner Beiträge nur mit besonderer Erlaubnis. Verlag: Herder GmbH & Co. KG, Hermann-Herder-Straße 4, 7800 Freiburg. Anzeigen: Anzeigenverwaltung Verlag Herder, gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 23 – Versandort: Freiburg – Druck: Presse-Druck Augsburg. Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 11,– DM; im Abonnement: 9,40 DM, halbjährlich 56,40 DM, zuzüglich Versandspesen; Studentenabonnement: Einzelheft 7,50 DM. Bestell-Nr. 00022.

Gh 2449-204

INHALT DES 204. BANDS

Biser, Eugen: Religiöse Spurensuche. Christentum in postsäkularistischer Zeit 609
– Eine unvergessene Stimme. Zu Friedrich Georg Friedmanns Würdigung von Hannah Arendt* 858
Bleistein, Roman: Der Bund Neudeutschland im Dritten Reich* 207
– Dialog zwischen den Generationen 505
– Disput um die Jugendpastoral 793
– Experiment einer Diözesansynode 1
– Freizeit- und Tourismuspastoral in der Bundesrepublik Deutschland 75
– Lothar König. Ein Jesuit im Widerstand gegen den Nationalsozialismus 313
– Zur Biographie Hitlers: Das „Hitler-Mutterl"* 427
– Zur Lebenssituation junger Menschen 463
Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Die Bedeutung der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit. Überlegungen 20 Jahre danach 303
Böckle, Franz: Normen und Gewissen 291
Bosshard, Stefan Niklaus: Evolutionismus und Kreationismus. Anmerkungen zu einer aktuellen Kontroverse 232
Bujo, Bénézet: Gefahren der Bürgerlichkeit in der afrikanischen Theologie* 425
Bürkle, Horst: Die neuen Religionen als Thema der Theologie 327
Busch-Lüty, Christiane: Kibbutzim in Israel. Wandel und Kontinuität einer alternativen Lebens- und Wirtschaftsform 689
Claver, Francisco F.: Kirche und Revolution: Die philippinische Lösung 507
Conzemius, Victor: Kirchliche Zeitgeschichte* 65
Degenhardt, Johannes Joachim: Traditonskrise des Glaubens 651
Dziadek, Rosemarie: 25 Jahre Freiwilliges Soziales Jahr in katholischer Trägerschaft* 637
Elsässer, Antonellus: Lassen sich Tierversuche ethisch rechtfertigen? 723
Emeis, Dieter: Rat – Hilfe aus dem Glauben 129
Fornet-Betancourt, Raúl: „Hören auf das Volk" – Theologische Methode oder ideologisches Programm? Überlegungen zur Denkstruktur der lateinamerikanischen Befreiungstheologie . 169
Frielingsdorf, Karl: Zehn Jahre Positano. Bericht über ein Modell therapeutischer Seelsorge . . . 417
Fries, Heinrich: Katholische Missionswissenschaft in neuer Gestalt 755
Frohnhofen, Herbert: Weibliche Diakone in der frühen Kirche 269
Fuchs, Josef: Christlicher Glaube und Verfügung über menschliches Leben 663
– Sittlichkeit – Person und Tat 473
– Zur Menschwerdung Gottes in einer humanen Moral 241
García-Mateo, Rogelio: Die Methode der Theologie der Befreiung. Zur Überwindung des Erfahrungsdefizits in der Theologie 386
Grom, Bernhard: Esoterik heute 363
– Politisches Profil der Christen 289
Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung 829
Hackel, Renate: Katholische Presse in Jugoslawien 1945–1985* 62
Henrix, Hans Hermann: Hauptsache, daß noch Bewährung vor uns liegt. Zum 100. Geburtstag von Franz Rosenzweig 803
Hoefnagels, Harry: Christliche Verantwortung für die Schöpfung. Die Haltung des Menschen gegenüber der Natur 547

Hoffmann, Fernand: Heiterkeit aus Trauer, Mut und christliche Hoffnung. Zum Schaffen des Dichters Wolf von Aichelburg* 639
Hoffmann, M. Norberta: Spurensuche. Zur deutschen Lyrik der 80er Jahre 53
Hoppe, Thomas: SDI – ein Weg zur Überwindung der Abschreckung? Politische, strategische und ethische Aspekte 111
Kasper, Helmut: Privatschulfreiheit contra staatliche Schulhoheit?* 279
Keller, Albert: Inkompetent, aber nicht ratlos 145
Kerber, Walter: Frieden und Gerechtigkeit* 784
Kern, Walter: Ethische Normen für die Zukunftsgestaltung 594
Köhler, Oskar: Gegen das schlechte Vergessen. Zu einer Biographie Otto Karrers (SJ) 1888–1876* 138
– Gott in die Karten schauen – oder ihm glauben? Schwierigkeiten nicht nur der Kirchenhistoriker 834
– Wer oder was ist konservativ? 533
Kremer, Jacob: „Gibt es keine Auferstehung der Toten?" 815
Krywalski, Diether: Das Mittelalter aus heutiger Sicht. Versuch über die Schwierigkeit, die Vergangenheit zu verstehen 676
Leder, Gottfried: Die Laien in der Kirche 158
Lermen, Birgit: „Hand in Hand mit der Sprache". Die Lyrikerin Hilde Domin 120
Lotz, Johannes B.: Mythos und Wahrheit 408
– Zur Frage nach Gott in der Seinsphilosophie nach Martin Heidegger 744
Mennekes, Friedhelm: Jugendarbeit zwischen Sozialstudien und Alltagspraxis 193
Merkert, Rainald: Der neue Ruf nach Medienforschung 847
Motté, Magda: „Nur ein Gott kann uns retten." Spuren religiöser Sehnsucht in moderner Literatur 253
– Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs* 781
Müller, Johannes: Entwicklungshilfe in der Kritik 361
Müller, Josef: Anpassung oder Eigenintiativen. TV-Medien erneut im Für und Wider kirchlicher Interessen 84
Neufeld, Karl H.: Fundamentaltheologie* 209
– Rettung vor der Geschichte* 353
Nell-Breuning, Oswald von: Gesinnungswandel oder institutionelle Reform?* 498
– Die optische Täuschung in der Rentendiskussion 737
– „Streik und Aussperrung sind nicht gleichzusetzen"* 855
– Subsidiarität in der Kirche 147
Neuner, Josef: Theologie in Indien nach dem Konzil 3
Niedermayer, Franz: Spaniens Madame Bovary?* 349
Peters, Tiemo Rainer: Kirche – Wagnis für andere. Impulse für die Ekklesiologie im Werk Dietrich Bonhoeffers 485
Pohl, Karl-Heinz: Chinesische Literatur der achtziger Jahre. Zeugnisse einer „Glaubenskrise" der Jugend 397
Reiter, Johannes: Die Probe aufs Humanum. Menschenwürde als Prinzip der Gentechnologie . . 435
Roth, Paul: Die „Neue Weltinformationsordnung" und die Krise der UNESCO 704
– Ökumenische Gruppen in der Sowjetunion. Ihre Bemühungen und ihre Verfolgung* 568
Schatz, Klaus: Das Papsttum des 20. Jahrhunderts aus sowjetischer Perspektive 765
Schiwy, Günther: Teilhard de Chardin und das New Age 339
Schmitz, Philipp: Neue Akzente der Abtreibungsdebatte 795
Schormann, Sabine: Unterwegs im Denken. Zum Werk Martin Heideggers* 715
Schühly, Günther: Dialog statt Konfrontation. Zur Lage der Kirche in Kuba* 785

Schwager, Raymund: Religion als Quelle des Unfriedens? Zivilreligion – Politische Theologie – Evolutionslogik 41
Schwan, Alexander: Von der Pluralismusdiskussion zur Debatte über die Grundwerte. Kirchliche Stellungnahmen zu gesellschaftlichen Problemen und Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland 559
Seibel, Wolfgang: Bekräftigung des Konzils 73
– Dissens in der Kirche 649
– Die Laien in der Kirche 433
– Politisches Engagement der Kirche 577
– Die Stellung der Frau in der Kirche 217
Splett, Jörg: Resignation und Zukünftigkeit. Rahmengedanken zu einem Technik-Ethos heute . 29
Stelzmann, Rainulf A.: Was dürfen wir hoffen? Mark Helprins „Winter's Tale" 625
Sutor, Bernhard: Macht und Friede. Sozialphilosophische und politiktheoretische Voraussetzungen des Friedens 219
Uhl, Bernd: Strategische Verteidigungsinitiative (SDI). Versuch einer vorläufigen ethischen Beurteilung 185
Vogler, Gereon: Autobahnkirchen* 570
Vries, Wilhelm de: Bedingungen der Autorität ökumenischer Konzilien 16
Waldenfels, Hans: Die europäische Theologie – herausgefordert durch außereuropäische Kulturen 91
– Universalität und Partikularität der Kirche: Fallbeispiel China 579
Weger, Karl-Heinz: Neue Situation der Glaubensverkündigung 721
– Sinn und Bedeutung einer christlichen Schule heute 522
Weimer, Ludwig: Gaben die Christen Ernst Bloch eine Antwort? 102
Zacher, Hans F.: Grundrechte und Kirche 454
– Kategorien zum Nachdenken über Grundrechte 375

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet.

ÜBERSICHT

I. KIRCHE

Eugen Biser: Religiöse Spurensuche. Christentum in postsäkularistischer Zeit 609
Roman Bleistein: Experiment einer Diözesansynode 1
– Freizeit- und Tourismuspastoral in der Bundesrepublik Deutschland 75
Ernst-Wolfgang Böckenförde: Die Bedeutung der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit. Überlegungen 20 Jahre danach 303
Johannes Joachim Degenhardt: Traditionskrise des Glaubens 651
Dieter Emeis: Rat – Hilfe aus dem Glauben 129
Karl Frielingsdorf: Zehn Jahre Positano. Bericht über ein Modell therapeutischer Seelsorge . . . 417
Bernhard Grom: Politisches Profil der Christen 289
Gottfried Leder: Die Laien in der Kirche 158
Oswald von Nell-Breuning: Subsidiarität in der Kirche 147
Alexander Schwan: Von der Pluralismusdiskussion zur Debatte über die Grundwerte. Kirchliche Stellungnahmen zu gesellschaftlichen Problemen und Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland 559
Wolfgang Seibel: Bekräftigung des Konzils 73
– Dissens in der Kirche 649
– Die Laien in der Kirche 433
– Politisches Engagement der Kirche 577
– Die Stellung der Frau in der Kirche 217
Gereon Vogler: Autobahnkirchen* 570
Wilhelm de Vries: Bedingungen der Autorität ökumenischer Konzilien 16

II. THEOLOGIE

Stefan Niklaus Bosshard: Evolutionismus und Kreationismus. Anmerkungen zu einer aktuellen Kontroverse 232
Jacob Kremer: „Gibt es keine Auferstehung der Toten?“ 815
Karl H. Neufeld: Fundamentaltheologie* 209
Tiemo Rainer Peters: Kirche – Wagnis für andere. Impulse für die Ekklesiologie im Werk Dietrich Bonhoeffers 485
Günther Schiwy: Teilhard de Chardin und das New Age 339
Raymund Schwager: Religion als Quelle des Unfriedens? Zivilreligion – Politische Theologie – Evolutionslogik 41
Karl-Heinz Weger: Neue Situation der Glaubensverkündigung 721

III. THEOLOGIE DER BEFREIUNG

Raúl Fornet-Betancourt: „Hören auf das Volk“ – Theologische Methode oder ideologisches Programm? Überlegungen zur Denkstruktur der lateinamerikanischen Befreiungstheologie . 169
Rogelio García-Mateo: Die Methode der Theologie der Befreiung. Zur Überwindung des Erfahrungsdefizits in der Theologie 386
Gustavo Gutiérrez: Theologie der Befreiung 829

IV. ETHIK

Franz Böckle: Normen und Gewissen 291
Antonellus Elsässer: Lassen sich Tierversuche ethisch rechtfertigen? 723
Josef Fuchs: Christlicher Glaube und Verfügung über menschliches Leben 663
– Sittlichkeit – Person und Tat 473
– Zur Menschwerdung Gottes in einer humanen Moral 241
Walter Kern: Ethische Normen für die Zukunftsgestaltung 594
Johannes Reiter: Die Probe aufs Humanum. Menschenwürde als Prinzip der Gentechnologie . . 435
Philipp Schmitz: Neue Akzente der Abtreibungsdebatte 795
Jörg Splett: Resignation und Zukünftigkeit. Rahmengedanken zu einem Technik-Ethos heute . . 29

V. FRIEDENSPOLITIK

Thomas Hoppe: SDI – ein Weg zur Überwindung der Abschreckung? Politische, strategische und ethische Aspekte 111
Walter Kerber: Frieden und Gerechtigkeit* 784
Bernhard Sutor: Macht und Friede. Sozialphilosophische und politiktheoretische Voraussetzungen des Friedens 219
Bernd Uhl: Strategische Verteidigungsinitiative (SDI). Versuch einer vorläufigen ethischen Beurteilung 185

VI. KIRCHE UND DRITTE WELT

Bénézet Bujo: Gefahren der Bürgerlichkeit in der afrikanischen Theologie* 425
Horst Bürkle: Die neuen Religionen als Thema der Theologie 327
Francisco F. Claver: Kirche und Revolution: Die philippinische Lösung 507
Heinrich Fries: Katholische Missionswissenschaft in neuer Gestalt 755
Josef Neuner: Theologie in Indien nach dem Konzil 3
Günther Schühly: Dialog statt Konfrontation. Zur Lage der Kirche in Kuba* 785
Hans Waldenfels: Die europäische Theologie – herausgefordert durch außereuropäische Kulturen 91
– Universalität und Partikularität der Kirche: Fallbeispiel China 579

VII. PHILOSOPHIE

Eugen Biser: Eine unvergessene Stimme. Zu Friedrich Georg Friedmanns Würdigung von Hannah Arendt* 858
Hans Hermann Henrix: Hauptsache, daß noch Bewährung vor uns liegt. Zum 100. Geburtstag von Franz Rosenzweig 803
Johannes B. Lotz: Mythos und Wahrheit 408
– Zur Frage nach Gott in der Seinsphilosophie nach Martin Heidegger 744
Sabine Schormann: Unterwegs im Denken. Zum Werk Martin Heideggers* 715
Ludwig Weimer: Gaben die Christen Ernst Bloch eine Antwort? 102

VIII. GESELLSCHAFT, STAAT, WIRTSCHAFT

Rosemarie Dziadek: 25 Jahre Freiwilliges Soziales Jahr in katholischer Trägerschaft* 637
Bernhard Grom: Esoterik heute 363
Harry Hoefnagels: Christliche Verantwortung für die Schöpfung. Die Haltung des Menschen gegenüber der Natur 547
Albert Keller: Inkompetent, aber nicht ratlos 145
Johannes Müller: Entwicklungshilfe in der Kritik 361
Oswald von Nell-Breuning: Gesinnungswandel oder institutionelle Reform?* 498
– Die optische Täuschung in der Rentendiskussion 737
– „Streik und Aussperrung sind nicht gleichzusetzen"* 855
Hans F. Zacher: Grundrechte und Kirche 454
– Kategorien zum Nachdenken über Grundrechte 375

IX. JUGEND UND BILDUNG

Roman Bleistein: Dialog zwischen den Generationen 505
– Disput um die Jugendpastoral 793
– Zur Lebenssituation junger Menschen 463
Helmut Kaspar: Privatschulfreiheit contra staatliche Schulhoheit?* 279
Friedhelm Mennekes: Jugendarbeit zwischen Sozialstudien und Alltagspraxis 193
Karl-Heinz Weger: Sinn und Bedeutung einer christlichen Schule heute 522

X. GESCHICHTE

Herbert Frohnhofen: Weibliche Diakone in der frühen Kirche 269
Oskar Köhler: Gott in die Karten schauen – oder ihm glauben? Schwierigkeiten nicht nur der Kirchenhistoriker 834
– Wer oder was ist konservativ? 533
Diether Krywalski: Das Mittelalter aus heutiger Sicht. Versuch über die Schwierigkeit, die Vergangenheit zu verstehen 676
Karl H. Neufeld: Rettung vor der Geschichte* 353

XI. ZEITGESCHICHTE

Roman Bleistein: Der Bund Neudeutschland im Dritten Reich* 207
– Lothar König. Ein Jesuit im Widerstand gegen den Nationalsozialismus 313
– Zur Biographie Hitlers: Das „Hitler-Mutterl"* 427
Busch-Lüty, Christiane: Kibbutzim in Israel. Wandel und Kontinuität einer alternativen Lebens- und Wirtschaftsform 689
Victor Conzemius: Kirchliche Zeitgeschiche* 65
Oskar Köhler: Gegen das schlechte Vergessen. Zu einer Biographie Otto Karrers (SJ) 1888–1976* 138
Paul Roth: Ökumenische Gruppen in der Sowjetunion. Ihre Bemühungen und ihre Verfolgung* 568
Klaus Schatz: Das Papsttum des 20. Jahrhunderts aus sowjetischer Perspektive 765

XII. LITERATUR

Fernand Hoffmann: Heiterkeit aus Trauer, Mut und christliche Hoffnung. Zum Schaffen des Dichters Wolf von Aichelburg* 639
Norberta M. Hoffmann: Spurensuche. Zur deutschen Lyrik der 80er Jahre 53
Birgit Lermen: „Hand in Hand mit der Sprache." Die Lyrikerin Hilde Domin 120
Magda Motté: „Nur ein Gott kann uns retten." Spuren religiöser Sehnsucht in moderner Literatur 253
– Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs* 781
Franz Niedermayer: Spaniens Madame Bovary?* 349
Karl-Heinz Pohl: Chinesische Literatur der achtziger Jahre. Zeugnisse einer „Glaubenskrise" der Jugend 397
Rainulf A. Stelzmann: Was dürfen wir hoffen? Mark Helprins „Winter's Tale" 625

XIII. MEDIEN

Renate Hackel: Katholische Presse in Jugoslawien 1945–1985* 62
Rainald Merkert: Der neue Ruf nach Medienforschung 847
Josef Müller: Anpassung oder Eigeninitiativen. TV-Medien erneut im Für und Wider kirchlicher Interessen 84
Paul Roth: Die „Neue Weltinformationsordnung" und die Krise der UNESCO 704

Umschaubeiträge sind mit * gekennzeichnet

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Exegese 502
Frauenforschung 215
Gesellschaft 68, 359, 644
Jugend 358
Jugendpastoral 860
Kirche 501, 717, 862
Kirche und Theologie 70
Kirchengeschichte 430, 790
Konzil 143
Marxismus 646
Ökumene 575
Pastoral 719
Psychologie 287
Religionspädagogik 358
Sowjetunion 791
Staat 357
Theologie 142, 286, 789
Wirtschaft und Gesellschaft 213, 573
Zeitgeschichte 284, 574

ZU DIESEM HEFT

72, 144, 216, 288, 360, 432, 504, 576, 648, 720, 792, 864

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

Bacht, Heinrich: Die Tragödie einer Freundschaft. 790

Jakob Bidermanns ‚Utopia'. Bd. 1–2. Hrsg. v. Margit Schuster. 790

Blum, Wilhelm: Wirklichkeit des Lebens. 645

Böhnisch, Lothar – Schefold, Werner: Lebensbewältigung. 359

Buchhart, Helmut – Bolz, Martin: Kontroverslexikon Christentum – Marxismus-Leninismus. 647

Bühlmann, Walbert: Von der Kirche träumen. 718

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Eingel. und erarb. v. Oskar Köhler. 353

Clarin: Die Präsidentin. 349

Damit die Erde menschlich bleibt. Hrsg. v. Wilhelm Breuning und Hanspeter Heinz. 644

Döbertin, Winfried: Adolf von Harnack. 862

Dorn, Luitpold A.: Johannes XXIII. 501

Drewermann, Eugen – Neuhaus, Ingritt: Voller Erbarmen rettet er uns. 71

Dumeige, Gervais: Nizäa II: 430

Ein dritter Weg zwischen den Blöcken? Hrsg. v. H. Gärtner u. G. Trautmann. 647

Emeis, Dieter: Jesus Christus – Lehrer des Lebens. 70

Emeis, Dieter – Schmitt, Karl Heinz: Handbuch der Gemeindekatechese. 718

Eva. Gottes Meisterwerk. Hrsg. v. Elisabeth Gössmann. 215

Fischer, Klaus P.: Gotteserfahrung. 789

Frau – Partnerin in der Kirche. Hrsg. v. Helmut Erharter und Rudolf Schwarzenberger. 863

Friedmann, Friedrich Georg: Hannah Arendt. 858

Fries, Heinrich: Fundamentaltheologie. 142

Fuchs, Ottmar: Prophetische Kraft der Jugend? 860

Grigulevič, J. R.: Die Päpste des 20. Jahrhunderts. 765

Grinten, Franz Joseph van der – Mennekes, Friedhelm: Menschenbild – Christusbild. 71

Das große Lexikon des Dritten Reiches. Hrsg. v. Christian Zentner und Friedemann Bedürftig. 285

Gutheinz, Luis: China im Wandel. 574

Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. 30. Jahr. Hrsg. v. A. Gutowski und B. Molitor. 213

Hamman, Adalbert: Die ersten Christen. 431

Handbuch der Fundamentaltheologie. Band 1: Traktat Religion. Bd. 2: Traktat Offenbarung. 209

Helprin, Mark: Winter's Tale. 625

Hentig, Hartmut von: Wie frei sind Freie Schulen? 279

Höfer, Liselotte: Otto Karrer 1888–1976. 138

Ignatow, Assen: Psychologie des Kommunismus. 286.

Immer diese Jugend! Hrsg. v. Deutschen Jugendinstitut. 68

Kaufmann, Arthur: Gerechtigkeit – Der vergessene Weg zum Frieden. 784

Kirchliche Jugendarbeit in Grundbegriffen. Hrsg. v. Martin Affolderbach und Hermann Steinkamp. 860

Knobloch, Stefan: Missionarische Gemeindebildung. 719

Kommunikation im Wandel der Gesellschaft. Hrsg. v. Erhard Schreiber u. a. 214

König, Franz Kardinal: Der Weg der Kirche. 717

Kremer, Jacob: Lazarus. 502

Lampert, Heinz: Lehrbuch der Sozialpolitik. 68

Langer, Michael: Katholische Sexualpädagogik im 20. Jahrhundert. 861

Lexikon des Sozialismus. Hrsg. v. Thomas Meyer u. a. 573

Lexikon für Theologie und Kirche. 14 Bände. 789

Löscht den Geist nicht aus. Hrsg. v. Rolf Eilers. 207

Löwenthal, Max: Doppeladler und Hakenkreuz. 69

Meissner, Boris: Partei, Staat und Nation in der Sowjetunion 791

Der Mensch und seine Gefühle. Hrsg. v. Venanz Schubert. 287

Nürnberger, Helmut: Johannes XXIII. in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. 502

Oeter, Ferdinand: Die Zukunft der Familie. 644

Ordo. Bd. 36. Hrsg. v. Hans Otto Lenel u. a. 213

Das Papstamt. Von Vasilios von Aristi u. a. 575

Raffelt, Albert: Proseminar Theologie. 286

Ringel, Erwin – Kirchmayr, Alfred: Religionsverlust durch religiöse Erziehung. 358

Schlund, Robert: In dieser Zeit Christ sein. 501

Schnackenburg, Rudolf: Ihr werdet mich sehen. 142

Schütte, Heinz: Ziel: Kirchengemeinschaft. 575

Segbers, Franz: Streik und Aussperrung sind nicht gleichzusetzen. 855

Snela, Bogdan: Das Menschliche im Christlichen. 863

Spieker, Manfred: Legitimationsprobleme des Sozialstaats. 357

Theologie und Literatur. Hrsg. v. Walter Jens, Hans Küng, Karl-Josef Kuschel. 781

Theologien der Befreiung. Hrsg. v. Jürgen Em und Michael Spangenberger. 498

Der verdrängte Aufbruch. Hrsg. v. Theodor Schneider. 143

Vranicki, Predrag: Marxismus und Sozialismus. 646

Waldenfels, Hans: Kontextuelle Fundamentaltheologie. 209

Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Hrsg. v. Jürgen Schmädecke und Peter Steinbach. 284

Witschke, August: Junge Rebellen. 358

Zukunft aus der Kraft des Konzils. Mit einem Kommentar von Walter Kapser. 717

NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS

Abälard, Peter 474
Abschreckungspolitik 111
Abtreibung 795
Afrikanische Theologie 425
Aichelburg, Wolf von 639
Allegorie 682
Anthroposophie 365
Arendt, Hannah 858
Auferstehung 815
Aussperrung 855
Autobahnkirche 570

Benedikt XV. 768
Beratung 129
Berchmanskolleg 314
Bernhard von Clairvaux 475
Bischofssynode 1985 73, 152
Bloch, Ernst 102
Bonhoeffer, Dietrich 485

Capra, Fritjof 342
Cardijn, Joseph 386
China 579
Chinesische Literatur 397
Club of Rome 547
Codex Iuris Canonici 1983 460
Curran, Charles E. 649

Diakonat der Frau 269
Dialog 505
Diözesansynode Rottenburg 1
Dissens in der Kirche 649
Dogmengeschichte 838
Domin, Hilde 120

Entwicklungshilfe 361
Esoterik 363
Ethik 594
Evolution 551
Evolutionismus 232
Evolutionslogik 46
Extrakorporale Befruchtung 796

Fernsehen 84
Frau in der Kirche 217
Freiheit 594
Freizeitpastoral 75
Friede 784
Fundamentaltheologie 209

Gentechnologie 435
Gerechtigkeit 784
Geschichte 353
Gewalt 195
Gewissen 291
Glaubensverkündigung 721
Glaubensvermittlung 651
Gralsmythos 686
Grundrechte 375
Grundrechte und Kirche 455
Grundwerte 559

Häresie 23
Heidegger, Martin 715, 744
Hein, Christoph 262
Helprin, Mark 625
Hitler, Adolf 427
Hoffmann, Hermine 427
Hofmann, Gert 257

Indien 3
Inkulturation 759
Israel 689

Jin, Aloysius Luxian 579
Johannes XXIII. 772
Judentum 807
Jugend 463
Jugendarbeit 193
Jugendpastoral 793
Jugoslawien 62

Kant, Immanuel 596
Karrer, Otto 138
Kaschnitz, Marie-Luise 255
Katholische Presse 62
Kibbutzim 689
Kirche in Kuba 785
Kirche und Politik 577
Kirche und Revolution 507
Kirchengeschichte 834
Kollegialität 586
König, Lothar 313
Konservativismus 533
Konzilien 16
Kreationismus 232
Krechel, Ursula 262
Kreisauer Kreis 321
Kuba 785
Kundera, Milan 256
Kunert, Günter 254
Kurseelsorge 79

Laien 158, 433
Lebensrecht 663
Lehramt 482
Lessing, Gotthold Ephraim 803
Literatur, moderne 253
Lübbe, Hermann 42
Lyrik 53, 120

Macht 48, 219
Meckel, Christoph 257
Medienforschung 847
Menschenwürde 436
Metz, Johann Baptist 44
Mission 755
Mittelalter 676
Moltke, Helmuth, J. v. 321
Moral 241
Mythos 408

Nationalsozialismus 313
Natur 547
Naturrecht 385
Neudeutschland 207
New Age 339, 368
Normen 291

Ökumene 763
Ökumene in der UdSSR 568

Papsttum 765
Person und Tat 473
Petrus Lombardus 475
Philippinen 507
Pius X. 767
Pius XI. 770
Pius XII. 149, 775
Pluralismus 559
Politische Theologie 293

Positano 417
Pränatale Medizin 798
Privatschule 279

Religion und Politik 41
Religionen, neu 327
Religionsfreiheit 303
Rentendiskussion 737
Rosenzweig, Franz 803

Säkularismus 611
Schöpfung 547
Schule, christliche 522
SDI 111, 185
Selbsttötung 663
Sittlichkeit 473
Sowjetunion 568
Soziales Jahr 637
Strauß, Botho 265
Streik 855
Subsidiaritätsprinzip 147

Technik-Ethos 29
Theologie der Befreiung 169, 386, 499, 829
Theologie, europ. 91
Theologie in Indien 3
Theologie und Literatur 781
Theosophie 365
Therapeutische Seelsorge 417
Tierversuche 723
Tod 663
Tourismuspastoral 75
Transpersonale Psychologie 366
Tümpel, Astrid 255

UCIP 711
UN 707
UNESCO 705

Volk 169

Wahrheit 408
Weltinformationsordnung 705
Wertwandel 466

Zeichen der Zeit 389
Zeitgeschichte, kirchl. 65
Zivilreligion 41
Zukunft 594
Zweites Vatikanisches Konzil 3, 73, 242, 303, 388, 584, 721, 755

ZS 126.-

Experiment einer Diözesansynode

Die Stimmung in der Kirche verrät wenig von Aufbruch und Frühling, ist eher winterlich. Nun hatte sich geistesgeschichtlich nach einer Phase der Reform und Progression ein Intervall der konservativen Erholung erwarten lassen. Diese Phase ist voll im Gang. Die besorgten Fragen, ob Konzil und Synode vergessen seien, signalisieren, daß Jahresfeiern zu der Gewissenserforschung werden: Muß konservative Besinnung zur Restauration entarten?

Die Rückschau bringt allerdings auch die Bedeutung einer kommunikativen Weitergabe des Glaubens in den Blick; denn Konzil wie Synode waren große, teilweise weltumspannende Gespräche über Glaube und Kirche heute. So liegt es eigentlich nahe, daß Synoden auf Diözesanebene jene Impulse von 1965 und 1975 aufzugreifen und in widriger Zeit durchzutragen versuchen. Daß die innerkirchliche Polarisierung, eine weiter um sich greifende Säkularisierung, die Vorherrschaft von Bewegungen für ein solches Vorhaben nicht die besten Chancen mitbringen, sei nicht bestritten. Dennoch wird gerade die Gefahr zur Herausforderung.

Der Bischof von Rottenburg-Stuttgart berief am 6. Januar 1984 eine Diözesansynode gemäß den neuen Richtlinien des kirchlichen Gesetzbuchs, das den Laien eine größere Mitwirkung als früher zusichert (so machen sie unter 300 Synodenmitgliedern 40 Prozent aus). Mit dieser Einberufung ließ er sich auf ein Experiment ein; denn die Rottenburger Synode wird notwendigerweise zum Modell für andere Diözesen werden. In ihr ereignet sich die neue Diözesansynode erstmals. Nachdem die Eröffnungsphase mit der ersten Session (6.–10. Oktober 1985) abgeschlossen ist, lassen sich erste Einsichten festhalten.

Der Bischof hatte der Synode das Thema „Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation" vorgegeben. Es sollte den Blick aller auf die eigentliche Sorge der Kirche richten: Wird Jesus Christus auch kommenden Generationen zu leben helfen? Nun erwies sich im Lauf des Synodenvorgangs das Thema, das bündeln sollte, als ausgreifend und aufsprengend. Solange Weitergabe des Glaubens nicht auf dogmatische Korrektheiten beschränkt, sondern als lebendiger Glaubensvollzug verstanden wird, kann alles und jedes Anlaß, Situation, Tatort der Weitergabe des Glaubens werden: Arbeitslosigkeit und Abrüstung, nichteheliche Lebensgemeinschaften und Firmalter. Wenn heute die Rottenburger Synode den Eindruck erweckt, eine Würzburger Synode im Kleinformat zu werden, dann ist dies nicht ein Ergebnis von Defizit oder Desorganisation, sondern es liegt in der Natur der Sache: Weitergabe des Glaubens. Nur dort, wo Glaube auf Theorie oder privaten Lebensraum verkürzt würde, wären Fixierungen und Begrenzungen möglich. Der lebendige Glaube findet den Tatort seiner Weitergabe überall.

Angesichts der auszuarbeitenden Synodentexte stehen die konkreten Ergebnisse der Beratungen in Kommissionen und Sessionen im Vordergrund des Interesses: Voten, Anordnungen, Empfehlungen. In den vorliegenden Voten kommen jene Fragen erneut zum Vorschein, die die Würzburger Synode vor zehn Jahren nach Rom geschickt hatte und die keine oder nicht ausreichende Antworten erhielten. In den vielen Anordnungen und Empfehlungen können sich Optionen für eine kommende Gestalt von Kirche äußern: Will man eher zu einer Volkskirche zurück oder wagt man in nachvolkskirchlichen Zielvorstellungen zu denken? Hat man den Mut, jene falschen Alternativen: horizontal oder vertikal, mystisch oder politisch, katechetisch oder diakonisch endlich (und endgültig) einmal als vordergründig abzutun, zugunsten der einen und umfassenden Lebensform eines Christen? Ist es möglich, bei aller Pluralität in einer Diözese auf eine Einheit hin zu leben und zu denken, die im „Miteinander" glaubwürdig und wirksam wird?

Über diese Grundentscheidungen in Voten, Anordnungen und Empfehlungen hinaus wird die Synode ihre Wirkungsgeschichte auch weiterhin (wie schon bisher) haben. Als kommunikativer und spiritueller Prozeß hat sie seit einem Jahr etwa 300 Synodalinnen und Synodalen in vielen Gesprächen über Glaubensfragen versammelt; sie hat einige zehntausend Gläubige ermutigt, in Briefen an Bischof, Synodalbüro und bischöfliches Jugendamt ihre Erwartungen, Befürchtungen und Vorschläge zu äußern; sie hat unzählige Beter vor Gott gerufen, um den Hl. Geist zu bitten, der das Allein-Notwendige für hier und heute zu finden lehre. Durch alle diese Vorgänge können der Glaube und – da er nur als weitergegebener existiert – die Glaubensweitergabe ein neues Niveau an Gemeinschaftlichkeit, Toleranz, Dichte, Authentizität, Innerlichkeit und Weltfreudigkeit gewinnen. Ähnliche Wirkungen sind – bei aller Unterschiedlichkeit der sieben Synodentexte – über die Grenzen der Diözese Rottenburg-Stuttgart hinaus festzustellen.

Wenn die Gefahr der heutigen innerkirchlichen Situation darin besteht, sich in fruchtloser und glaubenswidriger Polarisierung gegenseitig aufzureiben, so zwingt die Synode in jenen Dialog, der das Gemeinsame entdecken läßt. Sie führt darüber hinaus in die Konfrontation mit jenen Problemen, die Christen von heute beschäftigen und die „Welt" im besten Sinne des Wortes sind, nämlich Arbeit, Friede, Schöpfung, Ehe, Generationenspannung, Freizeit. Die gemeinsame Antwort auf diese herausfordernden Fragen, denen der Bischof dann durch seine Unterschrift die Qualität des Verbindlichen geben wird, macht deutlich, daß neben bzw. in Zeugnis, Liturgie und Diakonie die Gemeinsamkeit (Koinonie) ein Wesensmerkmal der Kirche ist und daß sie allein die Weitergabe eines Glaubens, der in der Begegnung zwischen Gott und Mensch auflebt, gewährleistet. Bischof Georg Moser sagte das gleiche in der Ansprache bei der Eröffnung der Synode am 14. Dezember 1984 so: „Wir wollen diese Synode verstehen und durchhalten als einen Dienst für alle, so wie der Herr für alle sein Leben drangegeben hat."

Roman Bleistein SJ

Josef Neuner SJ

Theologie in Indien nach dem Konzil

Nach einer Theologie in Indien oder gar einer indischen Theologie kann man erst seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil fragen. Früher gab es nur eine Theologie, die aus Europa kam und dann langsam auch aus den Vereinigten Staaten, weil es nur eine westliche Kirche gab und eine europäische Weise, Christentum zu leben und theologisch zu artikulieren. So war es im Mittelalter, als sich die Kirche mit der westlichen Welt und ihrer Kultur und Geschichte identifizierte, so blieb es auch nach der Entdeckung der neuen Kontinente zu Beginn der Neuzeit. Man hat da eben Christentum „exportiert", wie man etwas abwertend sagt, das heißt, man hat die christliche Botschaft, zusammengebündelt mit westlichen Denkformen und mit den sozialen und kulturellen Modellen Europas, in neue Länder getragen. Nur sehr zögernd hat man in diesen jungen Kirchen einen einheimischen Klerus herangebildet. Dabei ist Indien anderen überseeischen Ländern weit vorausgegangen. Aber auch da, wo Priester aus dem eigenen Land geweiht wurden, blieb die theologische und pastorale Ausbildung weithin westlich. So wurde also das Monopol europäischer Theologie vor dem Konzil kaum gefährdet.

Der Aufbruch

Eine neue Orientierung wurde erst mit der erneuerten Ekklesiologie des Konzils, mit dem Verständnis der Kirche als Gottesvolk, möglich. Träger kirchlichen Lebens ist nicht allein der Klerus, sondern die Gesamtheit der Glaubenden, und zwar in ihren konkreten gesellschaftlichen und kulturellen Situationen, die von Volk zu Volk verschieden sind. Man sah nicht mehr nur die Gesamtkirche, die imposante Einheit der weltweiten Gemeinschaft der Gläubigen, sondern ihre Realisierung in „allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen, die in ihrer Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen" (Kirchenkonstitution „Lumen Gentium" 26). Diese Ortskirchen werden selber Subjekt ihres kirchlichen Lebens. Sie sollen und dürfen nicht bloß wiederholen, was als allgemeines Glaubensbekenntnis für jeden Christen gilt, sondern sind gehalten, Sinn und konkrete Bedeutung des Gotteswortes für ihre eigene Welt zu finden und zu artikulieren. In dieser Aufgabe wurden sie ausdrücklich durch das Missionsdekret „Ad Gentes" (AG) legitimiert. Es enthält die Magna Charta für die einheimischen Theologien, wie sie sich nun nach dem Konzil zu entwickeln

begannen. Christliches Leben soll in keinem Volk als ausländisch importiert oder auferlegt, sondern als zur eigenen Kultur gehörig empfunden werden. Im Kapitel über die Teilkirchen sagt das Dekret (22):

„Um dieses Ziel (die Eingliederung der Kirche in die Kultur der Länder) zu verwirklichen, muß in jedem sozio-kulturellen Großraum die theologische Besinnung angespornt werden, die im Licht der Tradition der Gesamtkirche die von Gott geoffenbarten Taten und Worte, die in der Heiligen Schrift aufgezeichnet sind und von Kirchenvätern und Lehramt erläutert werden, aufs neue durchforscht. So wird man klarer erfassen, auf welchen Wegen der Glaube, unter Benützung der Philosophie und Weisheit der Völker, dem Verstehen näherkommen kann und auf welche Weise die Gepflogenheiten, die Lebensauffassung und die soziale Ordnung mit dem durch die göttliche Offenbarung bezeichneten Ethos in Einklang gebracht werden können. Von da öffnen sich Wege zu einer tieferen Anpassung im Gesamtbereich christlichen Lebens."

Es geht hier also nicht um ein zentral gesteuertes Wachstumsprogramm, in dem eine schon voll entwickelte kirchliche Struktur und ein abgeschlossenes theologisches System für eine neue Situation taktisch angepaßt werden. Verantwortliches Subjekt dieser Inkulturation (wie sie später genannt wurde) ist die lokale Kirche selber. Sie muß im Zusammenhang des kulturellen und sozialen Selbstverständnisses eines Volkes die christliche Sendung neu verstehen. Das soll sie freilich nicht als autonome Nationalkirche tun (dieses angsterregende Gespenst taucht immer im Hintergrund solcher Erwägungen auf), sondern in der umgreifenden Gemeinschaft mit der Gesamtkirche. So finden eben „die jungen Teilkirchen mit dem ganzen Reichtum ihrer Überlieferung ihren Platz in der kirchlichen Gemeinschaft unter voller Wahrung des Primates des Stuhles Petri, der in der ganzen Gemeinschaft der Liebe den Vorsitz führt". Bischofskonferenzen werden aufgefordert, innerhalb solcher Großräume auf diese Ziele hin zusammenzuarbeiten (ebd.).

Diese grundsätzliche Legitimierung einer einheimischen Theologie hat nun freilich die mit ihr verbundenen Probleme noch nicht gelöst, vielleicht nicht einmal genau vorausgesehen; aber sie verlangt, daß man diesen Problemen mit einer konstruktiven Haltung begegnet. Unsere Einstellung zur Dritten Welt – denn darum geht es doch – muß sich wandeln. Diese Kirchen, die alten und die jungen, erfahren ihr Christsein in einer neuen Weise. Von Jesu Botschaft, von der Verheißung des Gottesreichs fühlen sie sich spontan angesprochen. Sie gehören eben nicht zu den Reichen und Mächtigen, sondern haben Armut, Ohnmacht, Bedrückung erfahren, ähnlich wie die Menschen, zu denen Jesus selber in seiner Zeit gesprochen hat. Durch ihre eigene Situation finden sie sich in der Welt des Evangeliums, ohne Jesu Worte erst in die Lebensbedingungen einer Wohlstandsgesellschaft umdeuten zu müssen. Diese Erfahrung muß sich auch in der Theologie der Dritten Welt ausdrücken.

Der Aufbruch der Dritte-Welt-Theologie kommt also nicht primär aus neuen akademischen Erkenntnissen oder Methoden (so wichtig ernste Wissenschaftlichkeit gerade in solchen Aufbruchsituationen ist), sondern von den neuen Lebenssituationen. Es zeigt sich, daß die westliche Kirche mit ihren pastoralen Strukturen,

ihren theologischen Perspektiven, ihrer Liturgie eben nur eine der Möglichkeiten ist, Christentum zu leben, daß aber die Kirche nicht Weltkirche sein kann, solange sie sich auf diese geschichtlich gewordene Form einengt. Es gibt noch andere Möglichkeiten, die gesucht und erprobt werden müssen.

Die Neuartikulierung der christlichen Botschaft in neuen Lebenssituationen führt zu einer Verunsicherung. Wir fühlten uns in der Sprache des Katechismus und traditioneller Theologie geborgen; ihre Richtigkeit wird (meistens) nicht in Frage gestellt, aber sie war für Menschen einer anderen Welt gemeint und spricht nicht mehr zu uns. Das Problem kehrt wieder auf jeder Stufe theologischer Entwicklung, bei der Übersetzung der biblischen Botschaft in hellenistisches Denken, beim Übergang zur Scholastik usw. Es sollte uns nicht wundern, daß es sich an der Schwelle zur Dritten Welt neu stellt. Treue zu Jesu Botschaft und zur Tradition muß sich mit dem Mut zu einer neuen Sprache verbinden.

Geduld ist deshalb auf beiden Seiten erfordert, bei denen, die gedrängt sind, ihr Christsein neu zu durchdenken, und bei denen, die sich für die Einheit von Glaube und Kirche verantwortlich wissen. Es ist unvermeidlich, daß bei solchen Versuchen Fehler gemacht werden – sie wurden zu jeder Zeit in der Kirche gemacht. Man muß also auf Gefahren hinweisen und Fehler nennen, aber man soll im Verurteilen vorsichtig sein. Das entscheidende Kriterium bleibt immer die Stellung zu Jesus, der Glaube an ihn (vgl. 1 Kor 12, 3) und die Liebe, „denn im Zorn tut der Mensch nicht, was vor Gott recht ist" (Jak 1, 20).

Die Kirche in Indien

In den Konferenzen der Dritte-Welt-Theologen im letzten Jahrzehnt kamen die gemeinsamen Anliegen dieser Länder zur Sprache, vor allem die politische und wirtschaftliche Not. Man wurde sich aber auch wachsend der Unterschiede und der spezifischen Probleme bewußt, die die verschiedenen Regionen charakterisieren: In Lateinamerika ist die Ausbeutung der Majorität durch eine herrschende Oberschicht das vordringlichste Anliegen. In Afrika ist es, zusammen mit Hunger und Armut, die kulturelle Verfremdung durch den Kolonialismus, der das soziale Gefüge der Stämme bedrohte. Asien ist charakterisiert durch den religiösen Pluralismus. Es ist die Wiege der Weltreligionen, von Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus, Taoismus. Aus Indien selber stammen Hinduismus und Buddhismus, und andere Religionen sind durch starke Minoritäten vertreten; sie sind untrennbar miteinander vermischt. Dieser religiöse Pluralismus hat das Land mit unermeßlichen Schätzen der Kultur beschenkt, in Architektur, Kunst, Literatur; jede der Religionen hat dazu Großes geleistet. Dieser Pluralismus aber hat Indien auch an den Rand des Chaos gebracht: Die Kämpfe zwischen Hindus und Mohammedanern haben unzählige Menschenleben gekostet und

können jederzeit neu aufflackern; das unausrottbare gegenseitige Mißtrauen hat in der großen Stunde der Unabhängigkeit zur tragischen Teilung in das mohammedanische und das überwiegend hinduistische Indien geführt. Dazu kommen die anderen Probleme: Die erschreckende Armut von Millionen, das Kastenwesen, durch das sich Gruppen gegeneinander abgrenzen, zusammen mit der großen Menge der Kastenlosen und den vielen Stämmen der Ureinwohner, die völlig ungleiche Verteilung von sozialer, politischer und wirtschaftlicher Macht. In dieser Welt also muß sich Christentum neu artikulieren. Dazu fühlen sich die Christen Indiens gedrängt, dazu hat sie das Konzil legitimiert.

Was sich nun in theologischen Kreisen Indiens nach dem Konzil entwickelt hat, muß auf dem Hintergrund traditionellen indischen Christentums verstanden werden. Wenn man eine solche Tradition charakterisiert, setzt man sich selbstverständlich der Gefahr von Verallgemeinerungen und ungerechten Vereinfachungen aus. Aber man muß doch auf die vorherrschenden Tendenzen dieser Periode hinweisen, weil eben die Neuansätze sich oft als bewußten Protest gegen solche Tendenzen verstehen.

Da ist zuerst der Heilsindividualismus. Der einzelne und seine Rettung waren das zentrale Anliegen der Kirche und beherrschten des theologische Denken. In einer missionarischen Kirche bedeutet diese Tendenz die einseitige Ausrichtung auf „Bekehrungen", auf das Wachsen der Christenzahl. Nun bleibt auch in der Theologie des Konzils der einzelne, die Würde des Menschen und seine Eigenverantwortung ein zentrales Anliegen. Aber schon während der ersten Sitzungsperiode brach das Bewußtsein der Weltverantwortung der Kirche auf; die ersten Vorbereitungen der Konstitution über die Kirche in der modernen Welt begannen. Jesus kam für das Heil der Welt. Mit der Verkündigung des Gottesreichs meinte er die neue Gemeinschaft der Menschen, die den einzelnen über seine individuellen Interessen hinausführt und ihn in der Verflochtenheit und Verantwortung für den Nächsten, für die Gesellschaft sieht. Die unlösliche Verbindung von persönlichem Glauben und rechter Ordnung der Gesellschaft wurde auch in Indien zum großen nachkonziliaren Thema.

Eng verbunden mit der Engführung auf das individuelle Heil ist der klerikale Charakter des kirchlichen Lebens. Es konzentrierte sich auf den Kirchenraum, auf die Teilnahme am Gottesdienst und den Sakramentenempfang. Nun bleiben gewiß auch im Konzil Kirche, Sakramente und vor allem Eucharistie Mitte des kirchlichen Lebens. Aber das Schlüsselwort zum Kirchenverständnis ist eben „Volk Gottes", die Gemeinschaft der Glaubenden, die in ihrer Gesamtheit die Sendung Jesu in der Welt von heute fortsetzen und für die Verkündigung und Verwirklichung des Gottesreichs verantwortlich sind. Das muß vor allem durch Laien geschehen, gerade auch in jungen Kirchen, denn „die Kirche ist nicht wirklich gegründet, hat noch nicht ihr volles Leben, ist noch nicht ganz das Zeichen Christi unter den Menschen, wenn nicht mit der Hierarchie auch ein wahrer Laienstand da

ist und arbeitet" (AG 21). Nur durch die Eingliederung der Laien in das kirchliche Leben kann die Kirche ihre Weltverantwortung wahrnehmen.

Diese Offenheit zur Welt schließt auch die anderen Religionen ein. Die Haltung diesen Religionen gegenüber war in der Vergangenheit meist negativ, oft feindlich, auch beleidigend, wenn immer wieder von Unwissenheit, Götzendienst, Aberglaube, Unsittlichkeit die Rede war. In Indien hat, aufs Ganze gesehen, katholische Theologie die religiöse Umwelt ignoriert.

Man kann nicht leicht den Tag vergessen, an dem Kardinal Augustin Bea in der Konzilsaula den Text über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra Aetate" (NA) einführte. Der Text war sehr kurz und behutsam formuliert, denn das Thema war neu: Zum ersten Mal, so führte Bea aus, in ihrer langen Geschichte spricht die Kirche von diesen Religionen und der weltweiten Gemeinschaft, die uns mit ihnen verbindet. Gott war diesen Religionen von Anfang an gegenwärtig und in ihnen wirksam. Wir dürfen die Menschheit nicht mehr als eine Welt des Unheils betrachten, die in den Fluten der Vernichtung untergeht, wobei nur eine kleine Schar, die in der Arche Noahs Platz findet, gerettet wird – das war eines der Leitbilder, mit denen christliche Theologie durch Jahrhunderte die Kirche inmitten einer verlorenen Welt sah –, sondern es gibt einen einzigen Heilswillen Gottes, eine einzige Liebe und Vorsehung, mit denen er allen Menschen nahe ist und unsere ganze sündige Welt umschließt (vgl. NA 1). Es gibt also Wahrheit und Gnade in diesen Religionen; in unserer Zeit – „Nostra Aetate" – müssen wir liebend und wachsam Brücken bauen und alles finden, was Gott diesen Völkern geschenkt hat, es anerkennen und fördern, und so die große Gemeinschaft vorbereiten, die alle Menschen, die guten Willens sind und die von Gottes Liebe berührt sind, verbindet (vgl. NA 2).

Konkrete Schritte in Indien

Man kann nicht sagen, daß das Konzil in Indien eingehend studiert wurde. Denn es genügte nicht, einige vom Konzil ausdrücklich geforderte Reformen durchzuführen, etwa in der Liturgie, sondern der Umdenkungsprozeß, der im Konzil stattgefunden hatte, mußte nachvollzogen werden. Immerhin hat die Kirche in Indien eine großangelegte und gezielte Anstrengung gemacht, die Orientierungen des Konzils in die verschiedenen Bereiche christlichen Lebens einzubringen. Im Sommer 1969 wurde in Bangalore ein gesamtindischer Kongreß[1] abgehalten, der in über hundert Teilkongressen, zerstreut über ganz Indien, vorbereitet worden war. Die Zahl der teilnehmenden Bischöfe wurde beschränkt, um den Eindruck zu vermeiden, daß die Hierarchie diese Beratungen beherrschen wolle. Eine recht erhebliche Zahl von Laien war zugegen, Männer und Frauen. So wurden die konziliaren Aufbrüche in der missionarischen Arbeit, in pastoralen Fragen, in

Familie, sozialer Verantwortung, Religionsunterricht für indische Verhältnisse formuliert.

Für die Erneuerung der theologischen Ausbildung in den Priesterseminaren wurde die Bildung einer besonderen Kommission empfohlen, die im folgenden Jahr zusammenkam und ein „Programm für die Ausbildung von Priestern in Indien“[2] erarbeitete. Darin heißt es: „Unsere Studien im Seminar müssen sich als sinnvoll für die indische Welt erweisen. Die Professoren sollen sich bemühen, die Ausbildung in der christlichen Lehre auf die Kultur des Landes abzustimmen, so daß die Alumnen die Botschaft Christi in eigenen Denkformen darstellen können“ (n. 44). In diesem Programm wurde vor allem die Integrierung der verschiedenen Dimensionen priesterlichen Lebens verlangt: der menschlich-spirituellen Entwicklung, der lehrhaften und der pastoralen Ausbildung. Freilich blieb die konkrete Ausführung dieses Programms weithin den einzelnen Seminaren überlassen, die unter ihren Ortsbischöfen arbeiten müssen und deshalb weithin den traditionellen Lehrbetrieb weiterführten.

Die Orientierungen des gesamtindischen Kongresses in Bangalore wurden in weiteren nationalen Konferenzen weitergeführt, besonders in Nagpur und Patna, und vor allem in vielen Seminaren des „National Biblical, Catechetical and Liturgical Centre“ in Bangalore, bei denen immer wieder Theologen aus ganz Indien ihre Erfahrungen und Vorschläge austauschten[3].

Über die theologische Neuorientierung im besonderen haben sich Theologen in den jährlichen Versammlungen der „Indian Theological Association“ beraten, bei denen sich immer mehr die Verbundenheit mit den aktuellen Ereignissen und den schweren Krisensituationen des Landes zeigt. Ihre Grundtendenz liegt also ganz auf der Linie des Konzils, das im Dekret über die Ausbildung der Priester verlangt, daß junge Theologen lernen sollen, „die Lösung menschlicher Probleme im Licht der Offenbarung zu suchen und ihre ewige Wahrheit auf die wandelbare Welt menschlicher Dinge anzuwenden“ (16). Zwei Problemkreise treten bei diesen Beratungen besonders hervor: einmal die soziale und ökonomische Situation und die Ausbeutung breiter Schichten der Bevölkerung, dann die Umwelt des religiösen Pluralismus, in dem sich indische Theologie entfalten muß.

Die Theologie und die sozialen und ökonomischen Probleme

In der Erklärung der letzten Versammlung der genannten Association im Dezember 1984[4] lesen wir: „Echte theologische Erziehung wird es der Kirche ermöglichen, mit allen Menschen zusammenzuwirken, das Gottesreich durch die Befreiung und Umwandlung der Welt zu realisieren. Die Verpflichtung auf sozialen Wandel ist ein wesentliches Erfordernis theologischer Arbeit... Der Christ muß auf der Seite der Armen stehen, weil Gott sie erwählt hat, die Erlösung

aller zu verwirklichen." Theologie ist also nicht mehr als rein innerkirchliche Angelegenheit verstanden, sondern in ihrer Verantwortung für die Welt. Es geht nicht nur um die Rettung von Seelen, sondern um den ganzen Menschen, nicht nur um den einzelnen, sondern um die Gemeinschaft, um die gesellschaftlichen Ordnungen, nicht um bloß jenseitige Seligkeit, sondern um diese Welt, in der Gottes Reich wachsen soll.

Diese Orientierung auf die Umwelt, in der sich die Kirche findet und für die sie Verantwortung trägt, hat viel Gutes getan und beginnt Früchte zu tragen. Die folgenden kritischen Bemerkungen sollen also nicht das bedeutsame Anliegen dieser Orientierung in Frage stellen, sondern auf Gefahren hinweisen, die mit dieser Orientierung verbunden sind.

Die Sorge für die Armen bedeutet auch einen neuen Lebensstil in Anspruchslosigkeit und Einfachheit. Vieles ist in dieser Hinsicht geschehen. Aber es besteht doch die Gefahr, ein solches Programm zum Schlagwort werden zu lassen: Es kehrt in jeder Erklärung von Theologen wieder, man hört es in jeder Predigt in Seminaren. Nüchternes Denken und praktisches Handeln sind wichtiger als Worte.

Eine solche Orientierung kann auch zum Alibi für andere dringende Pflichten werden, für ernstes Studium. Jede Krisensituation verlangt ausdauernde intellektuelle Bemühung. Die Situation der Kirche im neuen Indien, die Aufgaben und Verantwortungen, die auf sie zukommen, können nur von Menschen bewältigt werden, die tief in das Verständnis der christlichen Botschaft eingedrungen sind. Bloß traditionelle Schriftauslegung oder, umgekehrt, radikale Interpretationen sind völlig ungenügend. Auch die einseitige Zuwendung zu „praktischen" Fragen oder überhaupt zu soziologischen und psychologischen Studien sollen nicht auf Kosten theologischer Quellenkenntnis und Reflexion gehen.

Die Hinwendung zu den sozialen Aufgaben der Kirche schließt auch ein erneutes Verständnis der Person und Sendung Jesu ein. Man erinnert sich noch an eine Christologie, in der das irdische Leben Jesu in Klammer gesetzt wurde. Sie bestand in einer Deutung der Inkarnation und des Erlösertodes Jesu, während seine prophetische Sendung, die Verkündigung des Gottesreichs in den Bereich der Spiritualität verwiesen wurde. Moderne Christologie füllt diese Lücke aus und wendet sich dem geschichtlichen Jesus zu, seiner Predigt und seinen Konflikten. Denn eben in dieser konkreten Gestalt Jesu, in seiner Einladung, in seinen Anklagen gegen Selbstgerechtigkeit, Legalismus und Unrecht, im Widerstand gegen ihn, in seiner endgültigen Verwerfung und Verurteilung, und endlich in seiner Auferstehung hat Gott zu uns gesprochen.

Dieses Anliegen muß in einer modernen Christologie wahrgenommen werden, darf aber nicht der Versuchung erliegen, unser Christsein einfach auf den historischen Jesus aufzubauen – auf den rekonstruierten Jesus, den wir uns eben doch wieder selber zurechtgemacht haben, um ihn mit unseren eigenen Vorstellun-

gen auszustatten. Solche Versuche werden auch in Indien gemacht. Als Illustration sollen einige Sätze aus S. Kappens Buch „Jesus and Freedom" zitiert werden[5]:

„Es ist notwendig, zum historischen Jesus zurückzugehen, weil seine ursprüngliche Botschaft für uns viel bedeutsamer ist als die meisten späteren Interpretationen, die sie entweder verharmlost oder sogar entstellt haben." Er redet dann von der dreifachen Verfremdung der Botschaft Jesu: „Eine nicht-kultische Bewegung endete in einer kultischen Religion", in der Jesus angebetet wird. Die Dogmen haben ihn, der als Mensch unter uns lebte, „in die Welt der Ideen verbannt und über seine Natur, Person, hypostatische Union usw. spekuliert. Aus dem Revolutionär wurde ein Behüter des Status quo, der durch seine Kirche eine Ordnung der Ausbeutung und Bedrückung stabilisiert." – „Wenn Jesus dennoch wirkt und seine Gegenwart in der Menschheitsgeschichte spürbar macht, so geschieht dies nicht sosehr durch die offizielle Kirche, sondern durch ehrliche Dissidenten unter den Christen. Es ist die Pflicht aller, denen die Vision und Hoffnung Jesu am Herzen liegt, ihn vom Gefängnis des Kultes, des Dogmas und der Institution zu befreien, so daß er frei umhergehen kann wie einst, mit seinem anklagenden Finger auf die Schriftgelehrten, die Pharisäer, die Ältesten, die Priester und die Herodesse von heute zeigend."

Tendenzen, wie sie in diesen Worten ausgedrückt werden, sind uns im Westen wohlbekannt. Es ist bedeutsam, daß sie in Indien so hart artikuliert und so viel von jungen Theologen gelesen werden. Die in ihnen liegende Gefahr ist nicht zu übersehen, aber man soll eben doch bedenken, daß hier Probleme angerührt werden, die man oft in traditioneller Theologie unter den Tisch gewischt hat[6].

Theologie im religiösen Pluralismus

Wir stoßen auf die Problematik, mit der sich die Kirche Indiens wohl mehr als irgendeine andere Kirche auseinandersetzen muß. Im Text der oben genannten Erklärung der Theological Association spürt man das große Anliegen, aber wohl auch etwas von der Unsicherheit, mit der man dem Problem begegnet:

„Der christliche Theologe in Indien muß Pilger sein auf der Suche nach Wahrheit, wo immer sie gefunden wird. Teilnahme an der religiösen Erfahrung von Menschen anderen Glaubens wird deshalb die Conditio sine qua non für das Verständnis von Offenbarung selbst. So besteht theologische Erziehung im Kontext der Pluralität der Religionen in Inter-faith-Erfahrung der letzten Wirklichkeit, die alle Menschen auf verschiedene Weise und in mannigfachen Formen erleuchtet. Dies soll mehr die Form einer Initiation als einer akademischen Bemühung haben. Die universale Gegenwart des Geistes Christi ist die Basis dieses ‚inter-religious' Zugangs zur theologischen Reflexion und Erziehung. Der indische Begriff von Sanatana dharma mag eine gute Hilfe zu dieser Reflexion sein und in der sich daraus ergebenden Entdeckung der Wahrheit" (Sanatana dharma bedeutet die ewige, wandellose Ordnung, die hinter allen Begriffen und Systemen liegt).

Eine solche Erklärung mag zunächst schockierend wirken, wenn man vom traditionellen Verständnis von Theologie als Reflexion über die in Schrift und Tradition vermittelte Wahrheit ausgeht. Es sollen zunächst die positiven Elemente, die in ihr enthalten sind, herausgestellt werden, was man ja stets tun soll, wenn man es mit kontroversen Themen zu tun hat (nach der Empfehlung des Exerzitienbüchleins des Ignatius von Loyola, n. 22).

Der Theologe soll sich also zuerst als *Pilger* fühlen, auf dem Weg zum Geheimnis Gottes. Er soll nicht im selbstsicheren Besitz der Wahrheit zufrieden sein, was ihn daran hindert, seinen Glauben tiefer zu erfassen, und was ihn auf andere herabschauen läßt. Wir brauchen in keiner Weise unseren Glauben in Frage zu stellen, um Pilger zu sein, sondern sollen uns bewußt werden, daß keine Aussage, auch wenn sie aus der Schrift stammt, die Wahrheit ausschöpft, sondern immer nur bruchstückhafter Hinweis auf das letzte Geheimnis ist, für das sie steht.

Wir sollen deshalb auch die *Kommunikation mit anderen Religionen* suchen. Wir haben erkannt – so ist es Lehre des Konzils –, daß es in allen Religionen Wahrheit und Gnade gibt. Von Anfang an hat Gott zu allen Menschen gesprochen und sie in seine Liebe und Vorsehung eingeschlossen, denn „alle Völker sind ja eine einzige Gemeinschaft", von gemeinsamem Ursprung, gleichem Ziel, in einer einzigen Heilsordnung (NA 1). Die Völker haben ihre religiösen Erkenntnisse in ihren Traditionen weitergegeben, in der Sprache ihrer Kulturen. Wir alle sollen an diesen Schätzen teilhaben. Denn wenn Gott den Menschen, die Menschheit, nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen hat, dann können nur die Völker in ihrer Vielheit von Sprachen und Sitten ein umfassendes Bild des Geheimnisses Gottes vermitteln.

Dagegen mag man einwenden, daß Gott eben in Jesus sein letztes Wort gesprochen hat, und damit sind alle anderen Worte überholt. Sie sind aber nicht aufgehoben. Gott hat in Jesus ein endgültiges Wort gesprochen (davon muß gleich noch die Rede sein), aber er hat in ihm nicht alles gesagt, was er sagen konnte und wollte. Jesus selbst gehört eben in einen begrenzten Kulturkreis, wo man wenig von östlicher Mystik, von der kosmischen Harmonie des Tao und vielem anderen wußte. Jesus hat nicht die Vergangenheit ausgelöscht, weder das Gesetz der Juden noch die Weisheit der Völker. Er hat uns nicht ärmer gemacht, eingeschränkt auf palästinensische Horizonte. Er ist die Offenbarung des einen Gottes, der die ganze Welt geliebt hat und nichts von dem, was er geschaffen hat, verlieren will. Diese Schätze sind in den Religionen der Völker enthalten und uns angeboten. Das Konzil sagt, wir sollen, immer verbunden mit „dem Zeugnis christlichen Glaubens und Lebens, jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern" (NA 2).

Diese Ausweitung unseres religiösen Bewußtseins ist nun nicht eine Sache bloß akademischer Forschung, sondern verlangt eine Initiation. Mit Recht legt man daher Wert auf indische Spiritualität, auf Gebetsformen (bhajan) und Meditationsweisen, wie sie sich in indischen Traditionen entwickelt haben.

Im Dialog mit anderen Religionen kommen wir auch zu einem richtigeren *Verständnis der Offenbarung* selber. Hier stoßen wir auf ein großes Konzilsthema, das Verständnis der Offenbarung nicht als Summe von mitgeteilten Wahrheiten, sondern als Selbstmitteilung Gottes an uns in Schöpfung und Geschichte. Sie hat ihren Höhepunkt in der Person Jesu, im Ereignis seines Kommens und Wirkens,

seines Todes und der Auferstehung. Aber Gottes Gegenwart und Führung in der Geschichte geht weiter und muß immer neu erkannt und gedeutet werden in den Zeichen der Zeit. Hier eben hat moderne Theologie ihren Neuansatz. Sie anerkennt die traditionellen Quellen der Theologie, ist aber auch hellhörig für das Walten Gottes in der Umwelt, in den heiligen Büchern und religiösen Traditionen Indiens, in Festen und Denkmälern, und vor allem für das Sprechen Gottes in dem gewaltigen Umbruch, in dem ein neues Indien geboren wird. Der Theologe darf sich nicht von diesem Geschehen distanzieren, sondern soll, verbunden mit den Laien, „diese Probleme als die eigenen empfinden und zu lösen suchen" (AG 21).

Was nun bedeutet *Jesus Christus* in dieser Welt des religiösen Pluralismus? Unser Text beschreibt sie als die „universale Gegenwart des Geistes Christi". Geist Christi hat eine zweifache Bedeutung: Es ist Gottes Geist – und es gibt nur einen Geist Gottes –, aus dem Jesus lebt und wirkt: Er ist durch ihn empfangen, der Geist steigt auf ihn herab in der Taufe, er wird von ihm in die Wüste geführt und dann in seine öffentliche Sendung. Jesus teilt aber auch diesen Geist mit: Mit eben diesem Geist sollen seine Jünger getauft werden (Mk 1, 8), dieser Geist soll als Beistand immer bei uns bleiben (Joh 14, 16), um uns Jesu Botschaft zu deuten (Joh 14, 26) und ihre Wahrheit zu bezeugen (Joh 15, 26).

Dieser Geist Jesu ist also der Geist Gottes, derselbe Geist, der die ganze Geschichte der Menschheit durchwaltet und den Menschen aller Zeiten gegenwärtig ist. Nun hat die Theologie mit Recht die Einzigartigkeit der Person und Gestalt Jesu betont. Dadurch aber haben wir ihn wohl auch zu sehr isoliert. Denn wenn Jesus vom Geist Gottes geführt ist, dann ist in ihm doch all das mitbejaht und geschichtlich greifbar geworden, was Gott uns von Anfang an sagen und geben wollte: das wahre, letzte Verständnis Gottes als der bedingungslosen Liebe ist in ihm erschienen, und zugleich das tiefste Verständnis des Menschen in seiner beseligenden, unbedingten Bezogenheit auf Gott, in seiner Würde, in der Verflochtenheit in Welt und Gemeinschaft, in der er sein Personsein und zugleich den ganzen Reichtum seines Menschseins finden muß.

So ist Glaube an Jesus auch unser Heil. Heil kann doch nur darin bestehen, daß wir unser wahres Menschsein finden vor Gott, geführt und belebt von dem einen Geist Gottes, im Glauben, daß dieses unser Leben, wie es von Jesus gelebt und gedeutet wurde, seine Erfüllung finden wird im Geheimnis Gottes.

Wenn wir so auf Jesus schauen, werden wir eigentlich nicht zuerst fragen, wie sich seine Botschaft von den Lehren anderer Religionen unterscheidet – fast alles, was er lehrte und die Kirche im Lauf der Jahrhunderte verkündet hat, findet sich in dieser oder jener Form auch anderswo. Darüber sollen wir uns freuen. Was wir brauchen, was Gott uns in ihm gegeben hat, ist die konkrete Geschichtlichkeit, die greifbare, sakramentale, Gemeinschaft bauende Person Jesu, in der der Sinn menschlicher Existenz sichtbar geworden und zur schöpferischen Mitte eines neuen Anfangs geworden ist. Matthäus hat uns das in der Geschichte der Weisen

aus dem Osten erzählt: Haben sie nicht genug Weisheit in ihrer Heimat? Sie suchen nicht Weisheit, sondern den neugeborenen König, und sie finden das Kind, nichts als das Kind und seine Mutter.

So scheint es also durchaus möglich, den oben zitierten Text sinnvoll zu interpretieren, im Sinn traditioneller Theologie und vor allem des Konzils. Trotzdem sollen zwei Bedenken angemeldet werden:

Da ist zuerst der Begriff der „inter-faith"-Erfahrung. Er ist schwer zu übersetzen: Erfahrung zwischen den Glaubensbekenntnissen; ähnlich noch einmal: „inter-religious" Zugang zur theologischen Reflexion. Solche Ausdrücke mögen nichts anderes bedeuten als eben die Offenheit, das, was wahr und gut ist in anderen Religionen, zu sehen und anzuerkennen. Dann freilich sagt der Ausdruck nichts Neues, er wiederholt nur das, was das Konzil schon gesagt hat. Aber das „inter" hat einen anderen Klang. Es gibt eben eine Tendenz, Christentum als einen der großen Entwürfe des religiösen Selbstverständnisses der Menschheit zu verstehen, neben anderen Religionen. Es geht dann nicht so sehr um Jesu Person, als vielmehr um Christentum als Religion und somit um eine viel komplexere Problematik. Wir werden dann eingeladen, uns von der Engführung christlicher Tradition, in der wir aufgewachsen sind, zu befreien und als Theologen einen Standort jenseits der Religionen einzunehmen und von daher eine umfassendere, allgemein gültige religiöse Erfahrung zu finden. Man würde dann Religionen mit den verschiedenen Spiritualitäten innerhalb der einen Kirche vergleichen, Franziskaner, Benediktiner, Jesuiten, jede von ihnen berechtigt, wobei sich keine als allein gültig betrachten soll, sondern als komplementären Beitrag zu einer universaleren Spiritualität.

Gegen eine solche Interpretation aber gibt es Bedenken: Ist sie mit einem wirklichen Glauben an Jesus Christus vereinbar? Von niemandem kann man verlangen, daß er an Jesus Christus glaubt; wer aber glaubt, der begegnet in ihm dem lebendigen und liebenden Gott, und durch ihn ist er auch allen Menschen und Religionen verbunden. In Jesus Christus findet er Gott und sich selber, Mitmenschen und Welt. Glaube lebt nicht zwischen den Religionen in einer Sphäre allgemeinen religiösen Bewußtseins, sondern in der Überantwortung des ganzen Menschen an Gott, der sich uns in Jesus Christus geoffenbart hat. Nicht nur das Konzil erwartet dieses Zeugnis für Jesus Christus in unserer Begegnung mit anderen Religionen (NA 2), sondern gerade auch das religiöse Indien. Es gibt genug allgemeine religiöse Erfahrung, aber nicht genug Christen mit einem lebendigen und offenen Glauben an Jesus Christus.

Das andere Bedenken betrifft die Bindung zur Gesamtkirche, konkret zum Lehramt der Kirche. Die indische Kirche muß ihren Glauben im Zusammenhang der indischen Realität artikulieren, sie muß diese Aufgabe aber in Gemeinschaft mit der Gesamtkirche erfüllen. Die genannte Erklärung sagt: „Unsere theologische Reflexion muß sich in der Gemeinschaft mit den Erfahrungen anderer christlicher

Gemeinschaften entfalten. So kommt Magisterium (das kirchliche Lehramt) ins Blickfeld. Unter Magisterium verstehen wir die Artikulation der Glaubenserfahrung der Gemeinde zu einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort. Das bedeutet sicherlich eine Begrenzung. So darf man die Aufgabe theologischer Reflexion nicht nur in der Formulierung korrekter Lehre sehen, sondern als Mittel, Gemeinschaft des Glaubens zu entwickeln zwischen Gemeinden, die ihren Glauben in verschiedener Weise artikulieren."

Das Anliegen ist sehr berechtigt. Es kann der Theologie nicht nur darum gehen, traditionelle Formulierungen zu wiederholen; sie müssen aus ihrer Zeitgebundenheit befreit, in ihrem eigentlichen Sinn erkannt, und in die Sprache einer neuen Umwelt übersetzt werden. Theologie ist immer dem Dienst sowohl der Ortskirche wie der Gesamtkirche verpflichtet. Im Verständnis des Lehramts aber darf das Element der Verantwortung nicht übersehen werden. Bei verbindlichen Aussagen des Lehramts handelt es sich doch nicht nur um eine Glaubensartikulierung in einer bestimmten Situation – das geschieht in jeder theologischen Vorlesung, ja in jeder ordentlichen Religionsstunde. Durch das ganze Neue Testament aber geht die Verantwortung der Apostel für die unverfälschte Weitergabe des Evangeliums, und eben diese Verantwortung lebt fort in der Kirche. Je mehr die Freiheit und schöpferische Intuition in jungen Kirchen betont und gefördert wird – und sie muß gefördert werden –, um so dringender ist die Eingliederung in die Gesamtkirche.

Man kann also noch kaum von einer eigentlichen indischen Theologie reden; man sollte das auch nicht so rasch erwarten. Die Anstöße des Konzils vereinten sich in Indien mit Bewegungen, die seit der Unabhängigkeit Indiens an Kraft gewonnen haben: Ganz Indien muß seine neue Identität finden und verwirklichen. Die Kirche in Indien ist aus einer Missionskirche, die von außen gegründet und gelenkt wurde, zu einer Kirche Indiens geworden mit der Aufgabe, die christliche Botschaft für Indien zu deuten und zu verwirklichen. Das ist eine gewaltige Aufgabe, denn die indische Situation ist komplexer als die Europas und auch Lateinamerikas: die kulturelle Vielfalt; die komplexe soziale Schichtung in Kasten; die wirtschaftliche Polarisierung in eine übermächtige Elite und die Masse der Armen; die Rivalität zwischen Islam und Hinduismus durch die Jahrhunderte; geheiligte religiöse Traditionen, die in unserer Zeit neue Vitalität gewonnen haben, zusammen mit viel Unwissenheit und Aberglaube; im säkularen Bereich die Gleichzeitigkeit des Ochsenkarrens mit modernster Technik – was bedeutet die christliche Botschaft in dieser Welt?[7] Man soll also nicht ungeduldig sein und zu schnell verurteilen oder auch versuchen, fertige Rezepte anzubieten. Es wäre für die Kirche Indiens eine große Hilfe, wenn es ein stärkeres christliches Zeugnis aus dem Westen gäbe, nicht nur der Hilfeleistung, die gewiß sehr notwendig ist, sondern der Liebe und des Verstehens und des weltoffenen Glaubens an Jesus Christus.

ANMERKUNGEN

[1] Der volle Bericht ist enthalten in: All India Seminar. Church in India Today (New Delhi 1969).

[2] Programme of Priestly Formation for India. A provisional draft (Madras 1969).

[3] Das bedeutendste ist wohl: The Indian Church in the Struggle for an new Society, hrsg. v. D. S. Amalorpavadass (Bangalore 1981).

[4] Theological Education in India Today. Statement of the Indian Theological Association, 8th annual meeting, 28.–31. 12. 1984, in: Examiner, Vol. 136, Febr. 16th, 15f.

[5] S. Kappen, Jesus and Freedom (Maryland 1977) 18f., 22f.

[6] Die Begegnung mit den sozialen Problemen führte notwendig zum Studium von Karl Marx und oft zur Anlehnung an ihn. Aber es gibt durchaus ernsthafte und konstruktive Auseinandersetzungen. Dazu sei genannt J. Kattukapalli, The Hope we Share. A new Christian Approach to Marxism, with a study of Marx the man (Dialogue Series N. 4, Barrackpore 1983).

[7] Ein globaler Versuch des Verfassers, die Sendung der Kirche im heutigen Indien darzustellen, findet sich in der Festschrift zu K. Rahners 80. Geburtstag: Glaube im Prozeß, hrsg. v. E. Klinger u. K. Wittstadt (Freiburg 1983) 679–701: Die Christliche Botschaft in der Krise Indiens.

Wilhelm de Vries SJ

Bedingungen der Autorität Ökumenischer Konzilien

Die Konzilsidee ist genausowenig wie die des Primats fertig vom Himmel gefallen; ja, man kann wohl sagen, daß ihre Entwicklung noch schwieriger und verwickelter war als die des römischen Primats. Es geht hier um Fragen, die auch für das ökumenische Gespräch von größter Bedeutung sind. Man fragt zum Beispiel nach der „wahren Autorität" der Konzilien, nach den Bedingungen ihrer bindenden Kraft und nach der Bedeutung ihrer Rezeption[1].

Wir machen uns nicht anheischig, eine letzte Antwort auf alle mit den Konzilien zusammenhängenden Fragen zu geben. Die Literatur ist uferlos, und der Quellenbefund außerordentlich komplex. Es gibt nicht nur eine oder die Idee vom Konzil, sondern mehrere voneinander abweichende, vielleicht sogar einander widersprechende. Besonders ist die Konzilsidee des Ostens von der des Westens verschieden. Das gilt vor allem für die Konzilien des zweiten Jahrtausends, auf die wir auch kurz eingehen wollen.

Die Ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends

Schon das erste Konzil von Nicäa (325) ist für die Gegensätze ein sprechendes Beispiel. Hier wurden zum erstenmal durch die Autorität des Kaisers Vertreter des ganzen Reichs zusammengeführt, um eine Frage, die für das durch Konstantin den Großen zur herrschenden Religion erhobene Christentum fundamental war, zu entscheiden, nämlich die von Arius geleugnete Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater. Bereits über die verpflichtende Kraft dieses Konzils gingen die Ansichten in Ost und West, zunächst wenigstens, auseinander. Konstantin selbst hielt seine anfänglich entschiedene Haltung gegen Arius auf die Dauer nicht aufrecht. Sein Sohn Konstantius II. war die Seele des Widerstands gegen die Lehrentscheidung von Nicäa, fand aber im Westen den stärksten Widerspruch. Im Osten erstarkte der in Nicäa verurteilte Arianismus sehr bald wieder. Selbst der energischste Verfechter des in Nicäa proklamierten „wesensgleich", Athanasius von Alexandrien, berief sich zunächst nicht auf das Konzil, was aber wohl dadurch zu erklären ist, daß er damit bei seinen Gegnern nichts erreicht hätte. Athanasius bekannte sich aber schließlich zur offenen Anerkennung der Autorität des Konzils, wenn er auf diese Kirchenversammlung den Text der Schrift anwandte: „Das Wort Gottes bleibt für immer." Das Glaubensbekenntnis von Nicäa wurde schließlich

zum entscheidenden Kriterium der Rechtgläubigkeit. So war es schon auf dem Konzil von Ephesus (431), wo man über verschiedene dem Konzil vorliegende Dokumente nach ihrer Stellung zum Glaubensbekenntnis von Nicäa urteilte.

Daß es dazu kam, war eine Folge des ersten Konzils von Konstantinopel (381), bei dem Kaiser Theodosius I., der es für die ihm unterstehende Osthälfte des Reichs berufen hatte, die Hauptrolle spielte. Sein Machtwort beendigte, wenigstens für das Reich, den Streit um Nicäa. Der Bischof von Rom, Damasus, war nur durch einen Beobachter, Bischof Askolios von Thessaloniki, vertreten. Die Beschlüsse des Konzils von 381 wurden zunächst von westlicher Seite scharf angegriffen. Ambrosius von Mailand bestritt einem rein östlichen Konzil das Recht, das nicänische Glaubensbekenntnis zu erweitern und für die wichtigsten Bischofssitze des Ostens neue Bischöfe aufzustellen, ohne den Westen zu fragen. Das erste Konzil von Konstantinopel erhielt erst mit der Rezeption auch durch den Westen, die in Chalkedon (451) geschah, die Autorität eines Ökumenischen Konzils. Der Begriff klärte sich nur allmählich. Papst Hormisdas erkannte erst 519 das Konzil an.

In Ephesus (431) zeigte sich zum erstenmal der für die späteren Konzilien typische Gegensatz zwischen West und Ost: Rom will dem Konzil seine durch den Papst und dessen Synode gefällte Entscheidung einfach aufzwingen. Das Konzil nimmt die Entscheidung Roms zur Kenntnis, sieht sie aber erst durch seine freie Annahme als rechtsgültig an. Für das Konzil ist die Entscheidung des Papstes nur die des wichtigsten Vertreters des Westens, die für den ökumenischen Charakter des Konzils unerläßlich ist.

Der Gegensatz zwischen der westlichen und der östlichen Auffassung vom Konzil zeigt sich sehr klar im Zusammenhang mit dem Konzil von Chalkedon (451) bei der sogenannten „Räubersynode" von Ephesus (449). Papst Leo I. (440–461) erklärte diese Synode für unrechtmäßig, weil sie von Dioskoros, dem Patriarchen von Alexandrien, ohne die Autorität des Apostolischen Stuhls abgehalten worden sei. So etwas sei niemals zuvor geschehen. Diese Behauptung entspricht einfach nicht den historischen Tatsachen. In der Sicht des Ostens war die „Räubersynode" ein rechtmäßiges Reichskonzil, das nur durch ein anderes Reichskonzil abgeschafft werden konnte, was dann eben durch Chalkedon geschah.

Leo I. verlangte von den Konzilsvätern von Chalkedon die diskussionslose Annahme seines Lehrschreibens an Patriarch Flavian von Konstantinopel, durch das er die anstehende Glaubensfrage endgültig entschieden habe. Das Konzil stellte dagegen diesen Brief zur Diskussion und nahm ihn erst nach heftigem Widerstand an. Daran ändert auch nichts die oft zitierte Akklamation: „Petrus hat durch Leo gesprochen." Im Gesamtzusammenhang des Konzils will sie nur heißen: Wir erkennen die Tatsache an, daß Leos Brief mit dem Bekenntnis des hl. Petrus übereinstimmt. Der Grund der schließlichen Annahme war der durch die politi-

schen Verhältnisse bedingte Wille des Kaisers. Dieses Spiel wiederholte sich auf den folgenden Konzilien. Nur auf dem fünften Konzil, dem zweiten von Konstantinopel (553), ist es umgekehrt der Kaiser (Justinian), der dem Papst (Vigilius) seinen Willen aufzuzwingen sucht und ihn sogar effektiv aufzwingt. Justinian hatte seine eigene Auffassung von einem Konzil. Auf dem sechsten Konzil, dem dritten von Konstantinopel (680/81), war es wieder der Papst, der seine Lehre auf dem Konzil durchsetzte, was ihm aber nur gelang, weil es dem Kaiser aus politischen Gründen so genehm war.

Am günstigsten für Rom lagen die Dinge beim zweiten Konzil von Nicäa (787), das die Bilderstürmerei verurteilte. Kaiserin Irene und ihr Patriarch Tarasius hatten schon vorher dieselbe Position wie Rom. Aber auch hier nahmen die Griechen die Vorentscheidung des Papstes (Hadrian I.) erst nach Diskussion aufgrund ihrer eigenen Autorität an.

Der Verlauf der sieben gemeinsamen Konzilien des ersten Jahrtausends war auch schon für die spätere Entwicklung im zweiten Jahrtausend wegweisend. Die Tendenz des Papsttums war es gewesen, auf den Konzilien seine Autorität zur Geltung zu bringen, ohne aber deren Charakter als Reichskonzilien und die Autorität, die dem Kaiser zukam, zu leugnen. Im zweiten Jahrtausend werden dagegen die Konzilien des Westens zu reinen Papstkonzilien. Im Westen war der Papst durch die Reform Gregors VII. (1073–1085) zum höchsten Haupt der „Christianitas" geworden. Der byzantinische Kaiser spielte keine Rolle mehr. Er galt sehr bald als Schismatiker, ja als Häretiker und verschwand dann nachher überhaupt von der Bühne der Geschichte.

Die Divergenzen zwischen West und Ost bei den gemeinsamen sieben ersten Ökumenischen Konzilien heben aber deren historischen Wert nicht auf. Sie haben das unleugbare Verdienst, die einheitliche Grundüberzeugung der alten Kirche in den fundamentalen Wahrheiten des Glaubens an die Dreifaltigkeit und an die Menschwerdung unverfälscht und unverkürzt überliefert zu haben. Wie diese Überzeugung wuchs und überliefert wurde, ist freilich ein sehr langer und verworrener Vorgang, den wir hier nicht darstellen können. In diesem Aufsatz sollen die Hauptfragen aufgeworfen werden, die sich mit den Ökumenischen Konzilien stellen. Vor allem wollen wir die Konzilien des ersten Jahrtausends behandeln.

Formale und materiale Autorität der Konzilien

Man spricht von einer „formalen" und einer „materialen" Autorität der Ökumenischen Konzilien. Die formale Autorität hängt von gewissen Bedingungen ab, die im Konzil selbst realisiert sein müssen, damit ihm verpflichtende Kraft zukommen kann. Die materiale Autorität besteht einfach darin, daß das Konzil die offenkundige Wahrheit lehrt.

Darüber zunächst ein kurzes Wort. Natürlich behauptet jedes Konzil, daß es die Wahrheit lehre. Da aber nun gerade die Autorität des Konzils zur Diskussion steht, muß man sich fragen: Was für einen Sinn hat die materiale Autorität überhaupt? Es wird von Vertretern dieser Autorität behauptet, daß die vom Konzil verkündete Wahrheit in sich einleuchtend sei. Dies tut zum Beispiel Leo der Große bei Nicäa und Chalkedon. Für Nicäa war das nicht von vornherein so evident, wie Leo es darstellte. Das vom Konzil gelehrte „wesensgleich" stand nicht in der Heiligen Schrift, zudem war es sogar auf einem vorhergehenden Regionalkonzil 268 in Antiochien als häretisch verurteilt worden. Was Chalkedon betrifft, war die von Leo gebrauchte Ausdrucksweise von der einen Person und den zwei Naturen in Christus nicht so klar und eindeutig, wie der Papst dies behauptete. Gemäß Alois Grillmeier, anerkanntem Fachmann in Sachen der Christologie, gab erst Maximus Confessor (gest. 680) eine befriedigende Antwort auf die Frage, worin denn eigentlich der Unterschied zwischen einer individuellen Natur und der „Person" besteht. Leo hatte diese Frage offengelassen.

Formale Autorität

Was „formale Autorität" eigentlich ist, war nicht von Anfang an klar. Die einzelnen Elemente, die sie konstituieren, sind erst langsam gefunden worden. Zur Zeit von Nicäa waren sie nicht deutlich, sonst hätte man nicht durch Jahrzehnte hindurch über die Autorität dieses Konzils streiten können.

Ein Hauptelement der formalen Autorität ist zunächst die legitime Berufung durch den Kaiser, dessen Vertreter für gewöhnlich den Vorsitz führen. Die Rolle des Papstes und seiner Legaten ist umstritten. Dazu kommt der „vertikale" und der „horizontale" Konsens. Der vertikale Konsens, der als bedeutender angesehen wurde als der horizontale, besteht in der Übereinstimmung der vom Konzil zu definierenden Wahrheit mit der Glaubenstradition der ganzen Geschichte der Kirche. Der horizontale Konsens setzt voraus, daß auf dem Konzil alle Teile des Reichs durch Bischöfe vertreten sind. Eine besondere Bedeutung wird der Anwesenheit des Bischofs von Rom in seinen Legaten zugemessen. Die freie Einmütigkeit der Bischöfe begründet wesentlich die verpflichtende Kraft des Konzils. Das Ergebnis des Konzils wird durch den Kaiser bestätigt und verkündigt, wodurch es die Autorität eines Reichsgesetzes bekommt, aber nicht die Kraft einer religiösen Verpflichtung. Die Rezeption durch die universale Kirche, zu der der Papst als der Hauptvertreter des Westens wesentlich gehört, gibt dem Konzil seine letzte Autorität. Aber das Konzil beanspruchte, wie wir später zeigen werden, auch schon in sich verpflichtende Kraft. Diese einzelnen Elemente der formalen Autorität und ihrer Problematik wurden erstmalig im Kampf um die Entscheidung von Chalkedon herausgebildet.

Elemente der formalen Autorität

Die *Berufung* des Konzils ist nur legitim, wenn sie durch den Kaiser geschieht; denn es handelt sich um Reichskonzilien, und das Oberhaupt des Reichs und damit der Christenheit war der Kaiser, der durch göttliche Inspiration die Bischöfe des ganzen Reichs zum Konzil einlud. Das überrascht uns natürlich. Der Kaiser war doch nicht das Oberhaupt der Kirche, und das Konzil hatte über Glaubensfragen, die zur Kompetenz der Kirche gehören, zu entscheiden. Justinian freilich schrieb selbst dem Papst vor, wie er die anstehende Glaubensfrage zu entscheiden habe. Aber das gehört zu der ganz speziellen Konzilskonzeption dieses Kaisers (527–565). Man hat natürlich in Rom diese Schwierigkeiten gesehen. Aber die Kaiser setzten sich über die römischen Bedenken hinweg, wenn auch dem Papst für gewöhnlich ein gewisses Mitspracherecht bei der Berufung eines Konzils zuerkannt wurde.

Der *„horizontale" Konsens* bedeutet den Konsens der durch Bischöfe des ganzen Reichs repräsentierten Gesamtkirche. Das wurde natürlich problematisch, sobald das Reich nicht mehr mit der universalen Kirche zusammenfiel. Strenggenommen war das schon von Anfang an der Fall. Die persische Kirche existierte schon zur Zeit von Nicäa, und es gab auch schon eine Kirche in den Gebieten von Armenien, die nicht zum Reich gehörten. Aber im Bewußtsein der Reichsbewohner von damals waren eben doch „Ökumene" und „Reich" identisch. Erst zur Zeit des Zweiten Nicänums (787) war es offenkundig, daß dies eine Fiktion war. Das Frankenreich, das bald durch die Kaiserkrönung des Frankenkönigs Karl des Großen in offene Konkurrenz zum einstmals einzigen „Reich" der Christenheit treten sollte, konnte die „Ökumene" nicht mehr als mit den fünf Patriarchaten des alten Reichs identisch anerkennen, zumal drei dieser Patriarchate durch die islamische Herrschaft bedeutungslos geworden waren. Auch daher der Protest der Franken gegen das Zweite Nicänum.

Am problematischsten unter den für die formale Autorität eines Konzils, insbesondere für den horizontalen Konsens, gewöhnlich aufgeführten Kriterien ist die Forderung, daß die auf dem Konzil in ungeteilter Gemeinschaft versammelten Bischöfe mit moralischer *Einstimmigkeit* und in voller *Freiheit* ihre Entscheidung gefällt haben müßten. Das ist gewiß das Ideal. Aber wenn hiervon die verpflichtende Kraft des Konzils abhängen soll, dann müssen wir bei einer ganzen Reihe von Konzilien schwere Bedenken äußern. Man muß, was dies angeht, die Konzilien „entmythologisieren". Schon in Ephesus (431) wurden die Vertreter von Antiochien, die unterwegs waren, durch die übereilte – dazu noch ohne jede Autorisierung vorgenommene – Berufung der ersten Sitzung durch Cyrill von Alexandrien von der Entscheidung ausgeschlossen. Bis zum Friedensschluß im April 433 sahen sich Cyrill von Alexandrien und Johannes von Antiochien gegenseitig als Häretiker an. Das Konzil wurde erst durch diesen Friedensschluß wirklich ökumenisch.

Wenn man von Chalkedon behauptet, die Väter dieses Konzils hätten vom Anfang bis zum Ende in brüderlichem Frieden beraten und seien völlig frei zu einem einmütigen Entschluß gekommen, so genügt es, die Akten der fünften Sitzung des Konzils zu lesen, um sich vom Gegenteil zu überzeugen. Die berühmte Akklamation „Petrus hat durch Leo gesprochen" gibt für sich allein genommen ein völlig falsches Bild vom Verlauf des Konzils. Als in der fünften Sitzung Erzbischof Anatolius von Konstantinopel den von ihm zusammen mit einer Kommission von Bischöfen ausgearbeiteten Definitionsentwurf, der den Brief Leos an Flavian nicht enthielt, dem Konzil vorlegte, erklärten sich alle Konzilsväter mit Ausnahme nur der römischen und einiger aus der politischen Diözese „Oriens" (Antiochien) dafür, also für die Ablehnung der Lehre Leos. Es wurden Rufe laut: „Die Definition gefällt allen... Wer anders denkt, Anathema sit! Hinaus mit den Nestorianern! ... Wer dagegen ist, ist ein Nestorianer und soll nach Rom gehen!"[2] Die Kommissare des Kaisers, die die Verhandlungen leiteten, zwangen praktisch die Gegner des Lehrschreibens Leos, sich doch für Leo zu erklären. Sie stellten ihnen die verfängliche Frage: „Für wen seid ihr: für Leo oder für Dioskoros?" Dioskoros war bereits durch das Konzil verurteilt und außerdem bei Hof erledigt. Die Antwort auf die Frage konnte daher nur lauten: „für Leo". Von freier Zustimmung kann also keine Rede sein. Beim zweiten Konzil von Konstantinopel (553) ließ Justinian nur solche Bischöfe zu, die mit ihm einer Meinung waren. Beim zweiten Konzil von Nicäa (487) machte es Kaiserin Irene ebenso.

Der *„vertikale Konsens"*, den jedes Konzil festzustellen hatte, reicht von der Lehre der Apostel und der Hl. Schrift, der heiligen Väter und der vorangegangenen Konzilien bis zum gegenwärtigen Konzil. Um diesen Konsens aufzuweisen, verlas man auf den Konzilien Texte aus diesen Quellen. Die Konzilsakten sind zum großen Teil von diesen Verlesungen ausgefüllt. Natürlich war die Gefahr gegeben, daß das Konzil eine willkürliche Auswahl aus den Texten der Tradition traf, um eben seine These zu beweisen. Der Wert des vertikalen Konsenses sollte durch das gegenwärtige Konzil, dessen Autorität aber doch gerade zu beweisen war, garantiert sein. Damit war die Gefahr eines Zirkelschlusses gegeben. Zweifel waren angebracht und hat es tatsächlich oft genug gegeben. Was Chalkedon angeht, begründete zum Beispiel der Syrer Philoxenus von Mabbug seine Ablehnung mit dem Hinweis auf die Tradition, die tatsächlich weitgehend durch die Terminologie Cyrills von Alexandrien von der *„einen* fleischgewordenen Natur Gottes des Wortes" geprägt war. Die zahlreichen Gegner des zweiten Konzils von Konstantinopel wiesen auf die Widersprüche zwischen diesem Konzil und dem von Chalkedon hin. Gegen die Traditionsbeweise des zweiten Nicänums brachten die Franken in den „Libri Carolini" viele ganz anders lautende Texte aus der Tradition vor.

Ein Konzil, das sich als ökumenisch betrachtete und das überzeugt war, die Bedingungen für die verpflichtende Kraft seiner Glaubensentscheidung erfüllt zu

haben, verlangte von den Gläubigen *Gehorsam*. Das tat schon Nicäa, obwohl damals der Begriff eines Ökumenischen Konzils noch nicht geklärt war. Die Akten dieses Konzils sind uns nicht erhalten. Wir haben nur verstreute Nachrichten und einen Synodalbrief an die Kirche von Alexandrien, dazu natürlich das bekannte Glaubensbekenntnis. Im Synodalbrief sprechen die Väter ihre Überzeugung aus, die Häresie des Arius „ausgerottet" zu haben. Die Entscheidung des Konzils ist also in der Sicht des Konzils selbst definitiv und unwiderruflich. Als Grund dafür wird angeführt, sie sei im Namen der katholischen Kirche gefällt worden. Tatsächlich ist es jedoch dem Konzil nicht gelungen, die Lehre des Arius wirklich auszurotten. Die folgenden Jahrzehnte der Kirchengeschichte sind bekanntlich mit erbitterten Kämpfen gegen Nicäa angefüllt. Der Kaiser hatte sich für die Entscheidung von Nicäa auf den Beistand des Heiligen Geistes berufen, durch den deren Wahrheit garantiert sei. Das hinderte ihn nicht daran, Arius zehn Jahre später unter dem Einfluß des arianischen Bischofs Eusebius von Nikomedien durch eine Synode von Jerusalem für rechtgläubig erklären zu lassen.

Das Konzil von Ephesus (431) nennt die Absetzung, die es gegen Nestorius ausgesprochen hatte, für „vom Herrn Jesus Christus bestimmt", den Nestorius durch seine gotteslästerlichen Worte angegriffen habe. Das Konzil von Chalkedon (451) verlangte als „heilige und ökumenische Synode" kategorisch von allen Bischöfen, Klerikern, Mönchen und Laien die bedingungslose Annahme seiner Glaubensentscheidung, und zwar unter Androhung schwerer Strafen für Zuwiderhandelnde. Das zweite Konzil von Konstantinopel (533) verlangte unter Androhung des Anathems die Annahme seiner 14 Kanones, die seine später „neuchalkedonisch" genannte Lehre und die Verurteilung der „drei Kapitel" enthielten. Das dritte Konzil von Konstantinopel (680/81) erklärte sich selbst für vom Heiligen Geist inspiriert. Das zweite Nicänum gibt seine Glaubensdefinition mit Berufung auf die Tradition der katholischen Kirche, also als unbedingt verpflichtend.

Die Idee, daß echte Ökumenische Konzilien erst durch die Annahme von seiten der Gesamtkirche verpflichtende Kraft gewännen, findet sich niemals in den Akten dieser Kirchenversammlungen. Sie sind von ihrer eigenen Autorität überzeugt und verlangen deshalb Gehorsam. Mit diesem Gehorsam hat es freilich seine Schwierigkeiten gehabt. Selbst Kaiser wie Leo I. und Zenon haben nach Chalkedon das Konzil wieder in Frage gestellt, Zenon durch sein „Henotikon" vom Jahr 482, das als Einigungsformel den Frieden wiederherstellen sollte, in der Tat aber die Verwirrung nur noch vermehrte. Konzilien, die als Reichskonzilien betrachtet worden waren, wurden durch spätere Reichskonzilien wieder aufgehoben, so Ephesus (449), wie schon erwähnt, dann Hiereia (bei Konstantinopel, 754) und das vierte Konzil von Konstantinopel (869/70), das den Patriarchen Photius verurteilt hatte. Die photianische Synode von 879/80 erklärte es für ungültig. Selbst Papst Johannes VIII. scheint dem zugestimmt zu haben. Wir können auf diese verwikkelte Frage nicht näher eingehen.

A. Grillmeier schreibt über die *Rezeption*, nach jedem Konzil sei ein Prozeß geistiger Assimilation des Definierten notwendig gewesen. Es habe nach den Konzilien Diskussionen gegeben, welche die Entscheidungen kritisch prüften, ergänzten und assimilierten. Dieser Prozeß der Rezeption habe manchmal Jahrzehnte gedauert[3]. Notwendig war die Rezeption durch die Gesamtkirche bei Konzilien, die an sich nicht ökumenisch waren, wie dies, wie schon erwähnt, beim ersten Konzil von Konstantinopel (381) der Fall war.

Auch bei den Konzilien, die in sich bereits ökumenisch und deshalb verpflichtend waren, erwies sich die Rezeption durch die Gesamtkirche als notwendig, um ihnen die letzte Durchschlagskraft zu geben. In diesem Zusammenhang ist auch die Approbation durch den Papst zu sehen, die manchmal, aber nicht immer, erbeten wurde. Sie galt als Teilelement dieser Rezeption, zu der auch die Approbation durch die anderen Patriarchen, dazu durch den „sensus fidelium" gehörte. Die Rezeption galt als notwendig, besonders wenn an der Erfüllung der Bedingungen für die formale Autorität Zweifel bestanden. Selbst Päpste verstehen unter der Rezeption die Annahme durch den Papst *und* die Gesamtkirche, so Simplicius (468–483), Gelasius (492–496) und selbst Leo (440–461). Bei Damasus (366–384) finden wir zum erstenmal die Ansicht, daß die Annahme durch den Bischof von Rom für sich allein genüge. Für Nikolaus I. (858–867) ist Rom eine „Epitome", eine Zusammenfassung der Gesamtkirche.

Mindestens für die Ostkirche ist das letzte und entscheidende Subjekt der Unfehlbarkeit die Gesamtkirche im soeben angegebenen Sinn. Ihre Unfehlbarkeit gibt die letzte und untrügliche Sicherheit über die Wahrheit von Definitionen der Konzilien.

„Häretische" Kirchen?

Eine Frage, die sehr wichtig ist, aber in den Quellen zur Konziliengeschichte kaum behandelt wird, ist diese: Wie ist es möglich, daß große Teile der Kirche ein Konzil auf die Dauer oder wenigstens lange Zeit hindurch ablehnen? Das war der Fall bei Nicäa, das von germanischen Völkern Jahrhunderte hindurch nicht akzeptiert wurde. Chalkedon wurde bekanntlich fast vom ganzen Patriarchat Alexandrien, von der Hälfte des Patriarchats Antiochien und später auch von der ganzen armenischen und der äthiopischen Kirche abgelehnt. Wie kann man da von „Rezeption durch die Gesamtkirche" reden? Es ist natürlich sehr bequem, die Angehörigen dieser Kirchen einfach als „Häretiker" zu erklären. Wem steht denn darüber die Entscheidung zu? Auf die Unfehlbarkeit des Papstes kann man sich für diese Zeit noch nicht berufen. Sind diese Christen einfach deshalb Häretiker, weil sie im Gegensatz zur Mehrheit standen? Kann man aber über die Wahrheit abstimmen? Die Sache ist erst recht problematisch, da man heute, nach mehr als

fünfzehnhundert Jahren, erkannt hat, daß die sogenannten „Häretiker" sich nur durch die Ausdrucksweise, aber nicht der Sache nach von der Lehre der Mehrheit unterschieden. Es liegt eine tiefe Tragik darin, daß durch ein bloßes Mißverständnis in Fragen der Terminologie eine Kirchenspaltung hervorgerufen wurde, die bis heute fortdauert.

Wir haben heute dazu gemeinsame Erklärungen von Päpsten und Patriarchen. Diese dürften wohl auch eine sehr konkrete Frucht der vier Konsultationen sein, die von September 1971 bis September 1978 in Wien zwischen Vertretern der vorchalkedonischen Kirchen und katholischen Theologen gehalten wurden. Diese Erklärungen seien hier im einzelnen kurz aufgeführt.

Am 27. Oktober 1971 äußerten sich Papst Paul VI. und der syrisch-orthodoxe Patriarch Ignatius Ja'koub III. gemeinsam über die wesentliche Übereinstimmung zwischen der katholischen und der syrisch-orthodoxen Kirche im Glauben an das Mysterium des fleischgewordenen Wortes Gottes. Die Schwierigkeiten seien nur aufgrund verschiedener theologischer Ausdrucksweisen im Bekenntnis des Glaubens entstanden.

Vom 10. Mai 1973 datiert die gemeinsame Erklärung von Papst Paul VI. und Papst (so wird der Patriarch von Alexandrien auch heute noch genannt) Shenouda III. Dieser hatte noch als einfacher Bischof an der ersten Konsultation in Wien im September 1971 teilgenommen. Die beiden Kirchenhäupter bekennen gemeinsam, „daß unser Herr und Gott, unser aller Erlöser und König, Jesus Christus, vollkommener Gott in bezug auf seine Gottheit und vollkommener Mensch in bezug auf seine Menschheit ist". Es ist freilich auch die Rede von theologischen Unterschieden, die seit dem Jahr 451 entstanden seien und heute nicht einfach übersehen werden könnten. Es heißt jedoch weiter: „Wir entdecken uns trotz dieser Unterschiede wieder als Kirchen, die ein gemeinsames Erbe besitzen und voller Entschiedenheit und Zuversicht im Herrn danach streben, die Fülle und Vollkommenheit jener Einheit zu erreichen, die Gottes Gnadengeschenk ist." Papst und Patriarch verwerfen jede Form des Proselytismus.

Die jüngste gemeinsame Erklärung vom 23. Juni 1984 stammt von Johannes Paul II. und dem kurz vorher neugewählten Patriarchen der syrisch-orthodoxen Kirche, Ignatius Zakka I. Iwas. Auch dieser Patriarch war als Bischof bei mehreren Konsultationen in Wien anwesend. Es heißt in der Erklärung: „Ihre Heiligkeiten bekennen den Glauben ihrer beiden Kirchen... und sie stellen fest, daß die Verwirrungen und Schismen, welche zwischen ihren Kirchen in späteren Jahrhunderten sich ereigneten, heute in keiner Weise das Wesen ihres Glaubens beeinträchtigen oder berühren, da sie nur aus Unterschieden in der Terminologie, der Kultur und in einigen Formeln, die in den verschiedenen theologischen Schulen gebraucht wurden, obwohl sie die gleiche Sache aussagen, entstanden sind." Beide Kirchenhäupter gestehen ihren Gläubigen zu, im Fall der Notwendigkeit die Sakramente der Versöhnung (Buße), der Krankensalbung und der Eucharistie in der anderen

Kirchengemeinschaft zu empfangen. Freilich sei die Identität im Glauben noch nicht vollständig erreicht.

Was die armenische Kirche angeht, haben wir einen vor allem an die Theologen gerichteten gemeinsamen Aufruf vom 12. Mai 1970 von Papst Paul VI. und dem obersten „Katholikos" (bei den Armeniern der höchste Titel eines Kirchenhauptes) aller Armenier, Vasken I., zu gemeinsamem Streben nach der Einheit in der Lehre. Von einer wesentlichen Übereinstimmung im Glauben an das Geheimnis der Menschwerdung ist aber hier nicht die Rede. Heutige armenische Theologen, wie zum Beispiel K. Sarkissian[4] und das Oberhaupt der nichtkatholischen Armenier in Österreich, M. Krikorian, der aktiv an den Wiener Konsultationen teilnahm, sehen in der christologischen Auffassung der armenischen Kirche keinen wirklichen Gegensatz zu der in Chalkedon definierten Lehre.

Schließlich ist noch die ostsyrische Kirche zu nennen, deren historisches Zentrum Seleukia-Ktesiphon, die Hauptstadt des Perserreichs der Sassaniden, war. Sie wird des „Nestorianismus" verdächtigt und deshalb die „nestorianische" Kirche genannt. Sie hat eine staunenswerte missionarische Tätigkeit entfaltet, schon im siebten Jahrhundert bis nach China hin. Diese Kirche setzte sich nicht sofort nach dem Konzil von Ephesus (431), sondern erst um 486 in Gegensatz zu diesem Konzil. Im Lauf ihrer Geschichte sah sie für gewöhnlich die Kirche des Westens als zur universalen Kirche gehörig an. Heute sind die sogenannten „Nestorianer" zu einem kleinen Häuflein zusammengeschrumpft. Mit ihnen haben bisher keine Gespräche stattgefunden.

Die genannten Kirchen (der Kopten Ägyptens, der Syrer und Armenier und schließlich der „Nestorianer") als „schismatisch" oder gar als „häretisch" zu bezeichnen, ist nach unserer heutigen Sicht der Dinge nicht mehr berechtigt. Aber zur Zeit der christologischen Streitigkeiten sah man in der Reichskirche, in Rom und auch in Byzanz, die Verhältnisse eben anders. Daß diese Kirchen zu den späteren Konzilien nicht mehr eingeladen wurden, war eine Selbstverständlichkeit, die überhaupt nicht zur Diskussion stand. Es ist wichtig zu betonen, daß dies auch die Auffassung der Byzantiner war. Schismatiker und Häretiker – und als solche galten die Mitglieder der genannten Kirchen – standen außerhalb der wahren Kirche. Ihre Abwesenheit bei den späteren Konzilien galt deshalb als für deren ökumenischen Charakter belanglos. Wenn die römische Kirche im zweiten Jahrtausend das gleiche Prinzip für die Byzantiner anwandte, die sie nach der Trennung mindestens als Schismatiker und bald auch als Häretiker ansah, während sie sich selbst als die einzig wahre Kirche Jesu Christi fühlte, so tat sie nichts anderes als das, was die Byzantiner nach Chalkedon gegenüber den Gegnern der im Reich herrschenden christologischen Lehre getan hatten. Es ist allerdings ein wichtiger Unterschied nicht zu übersehen: Wir können für die Spaltung zwischen dem römischen Westen und dem byzantinischen Osten nicht einen so eindeutigen Zeitpunkt angeben wie für die innerkirchliche Spaltung nach Chalkedon.

Konzilien des zweiten Jahrtausends

Wir kommen damit zur Frage der Ökumenizität und der alle Christen verpflichtenden Kraft der als ökumenisch geltenden Konzilien des Westens im zweiten Jahrtausend. Es handelt sich hier um ein so weitschichtiges Problem, daß hier nur einige Bemerkungen dazu möglich sind. Die Liste, die Robert Bellarmin um 1586 aufgestellt hat, wurde nie offiziell von der Kirche anerkannt, unterliegt also der Kritik.

Sehr wichtig ist, daß kein Geringerer als Papst Paul VI. die Ökumenizität eines der wichtigsten der von Bellarmin gezählten Konzilien, nämlich des zweiten Konzils von Lyon (1274), in Frage gestellt hat. Beim siebenhundertjährigen Jubiläum dieses Konzils bezeichnete es Paul VI. in einem Brief an Kardinal Willebrands vom 10. Oktober 1974 als die „sechste der im Westen abgehaltenen Generalsynoden". Der Papst zählt es also nicht mit den Ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends zusammen auf, wie dies Bellarmin getan hatte. Der Grund der negativen Einstellung Pauls VI. gegenüber dem zweiten Konzil von Lyon liegt in der Tatsache, die er ausdrücklich hervorhebt, daß damals der griechischen Kirche ohne jede Möglichkeit zur Diskussion einfach das westliche ekklesiologische Schema aufgezwungen wurde. Deshalb mußte die Union zwischen den beiden Kirchen scheitern.

Die Zählung Bellarmins hat keine einheitliche Tradition für sich. Hermann Josef Sieben hat in seinem Buch „Traktate und Theorien zum Konzil" (Frankfurt 1983) die Ansichten der Theologen zur Zählung der Konzilien für die Zeit von 1378–1521 behandelt. Das Buch gibt ein anschauliches Bild von dem völligen Wirrwarr, der damals bei der Zählung der als ökumenisch geltenden Konzilien des zweiten Jahrtausends herrschte. Nur über das Unionskonzil von Ferrara-Florenz (1438/39) gibt es Übereinstimmung. Dieses Konzil gilt allgemein als ökumenisch. Hier war die griechische Kirche durch den Kaiser und den Patriarchen und eine Anzahl von Bischöfen wirklich vertreten. Die Divergenzfragen wurden in aller Freiheit gemeinsam behandelt, und am Ende wurde die Unionsbulle „Laetentur caeli" von beiden Parteien frei angenommen. Mindestens durch die Annahme der Bulle waren die Griechen katholisch. Damit war das Konzil ökumenisch. Ob es dies auch von Anfang an schon war, ist eine sehr komplexe Frage, die wir hier nicht erörtern können. Bei der Frage des ökumenischen Charakters und der alle Christen verpflichtenden Kraft der westlichen Konzilien des zweiten Jahrtausends kommt es natürlich entscheidend darauf an, welche Konzeption die katholische Kirche von der orthodoxen Kirche dieser Zeit hatte und hat.

Wenn Papst Paul VI. und auch der gegenwärtige Papst die orthodoxe Kirche als „Schwesterkirche" bezeichnet haben, so könnte man daraus den Schluß ziehen, daß ohne die Anwesenheit dieser Schwesterkirchen bei einem Konzil dieses nicht wirklich ökumenisch und deshalb auch nicht verbindlich sein könne. Man darf

jedoch diese Redeweise nicht pressen, als ob damit der Anspruch der katholischen Kirche, allein Kirche im theologischen Vollsinn des Worts zu sein, aufgegeben werde. Das liegt ohne Zweifel den genannten Päpsten völlig fern. Es ist nicht denkbar, daß sie den ökumenischen Charakter des Konzils von Trient und der beiden Vatikanischen Konzilien in Zweifel ziehen wollen, da diese Konzilien für die katholische Kirche von fundamentaler Bedeutung sind. In Trient und beim Ersten Vatikanum war die orthodoxe Kirche überhaupt nicht und beim Zweiten Vatikanum nur als Beobachter vertreten. Zu Trient wurden Vertreter der orthodoxen Kirche vor allem durch Pius IV. (1559–1565) eingeladen, aber unter der Bedingung, daß sie nur nach Ablegung des katholischen Glaubensbekenntnisses Mitglieder des Konzils sein könnten. Ähnlich verfuhr Pius IX. vor dem Ersten Vatikanum.

Vom Schisma zur Einheit

Es ist allerdings nicht mit Sicherheit auszumachen, wann eigentlich das Schisma zwischen der westlichen und der orthodoxen Kirche begann; jedenfalls nicht schon im Jahr 1054. Die Anathemata von damals waren nur gegen bestimmte Personen und nicht gegen die Kirchen als solche gerichtet. Aber schon bald nachher spricht Papst Gregor VII. (1073–1085) vom Abfall der griechischen Kirche vom katholischen Glauben, betrachtet sie also als häretisch; so etwa in einem Brief an Abt Hugo von Cluny vom 21. Januar 1075. Hadrian IV. (1154–1159) nennt in einem Schreiben an den lateinischen Erzbischof Basilius von Saloniki die griechische Kirche „ein verirrtes Schaf, das zur Herde zurückkehren muß; denn es gibt nur eine Kirche und nur eine Arche des Heils, in der jeder Gläubige sich von der Sintflut retten muß... Die Kirche Gottes kann nicht geteilt sein." Zeugnisse dieser Art lassen sich ohne Ende anführen. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß der Hl. Stuhl durch Jahrhunderte hindurch die katholische Kirche mit dem Bischof von Rom an der Spitze als die einzige wahre Kirche Christi im theologischen Vollsinn des Wortes betrachtet hat. Nebenbei gesagt: Die orthodoxe Kirche hat von sich selbst die gleiche Auffassung. Die Aussagen der Päpste bedeuten aber nicht, daß sie die von Rom getrennten Kirchen als ein juridisches Nichts betrachten. Wenn die Kirchen des Ostens die Gemeinschaft mit Rom wiederherstellen, werden sie ohne weiteres als echte Teilkirchen der einen wahren Kirche Christi anerkannt.

Die negative Ausdrucksweise von Päpsten ist auch dadurch zu erklären, daß sie bei den „schismatischen und häretischen" Griechen den nach heutiger Denkweise ohne Zweifel vorhandenen guten Glauben nicht genügend berücksichtigen.

Nach allem können unseres Erachtens von den 13 Konzilien des Westens im zweiten Jahrtausend nur vier – Ferrara/Florenz (1438/39), Trient (1545–1563, mit

Unterbrechungen) und die beiden Vatikanischen Konzilien – zweifelsfrei als ökumenisch gelten. Die katholische Kirche erkennt ihnen bindende Kraft zu. Es wäre natürlich die Frage zu klären, wie im Fall einer Gesamtunion der Orthodoxen durch ein gemeinsames Gespräch über den genauen Sinn vor allem der Definition des Ersten Vatikanums über Primat und Unfehlbarkeit des Papstes die bestehenden Schwierigkeiten gelöst werden könnten. Der eventuelle ökumenische Charakter anderer westlicher Konzilien des zweiten Jahrtausends müßte durch weitere Untersuchungen geklärt werden.

ANMERKUNGEN

[1] Diese Ausführungen stützen sich hauptsächlich auf: H. J. Sieben, Die Konzilsidee der alten Kirche (Paderborn 1979); W. de Vries, Orient et Occident. Les structures ecclésiales, vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques (Paris 1974); A. Grillmeier, Konzil und Rezeption, in: Theologie und Philosophie 45 (1970) 321–352; ders., Mit ihm und in ihm (Freiburg 1975) 335–370 (Die Rezeption des Konzils von Chalkedon in der römisch-katholischen Kirche); Y. Congar, La „Réception" comme réalité ecclésiologique, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques 56 (1972) 369–403.

[2] De Vries, a. a. O. 144f.

[3] A. a. O. 45 (1970) 347ff.

[4] In: The Council of Chalcedon and the Armeniens (London 1965).

Jörg Splett

Resignation und Zukünftigkeit

Rahmengedanken zu einem Technik-Ethos heute

Resignation heißt eigentlich Rücktritt, Verzicht: Ein Herrscher gibt die Insignien, die Zeichen seiner Amtsvollmacht, zurück. Das kann freiwillig oder erzwungenermaßen geschehen – oder auch in einer menschenüblichen Mischung von beidem. Und heute ist es offenbar so, daß solche Resignation in besonderer Weise dem Techniker nahegelegt wird und naheliegt. Wie lange ist es her, daß beispielsweise jeder Abschluß eines Autobahnteilstücks zu einem bewimpelten Fest wurde, während heute schon die vorbereitenden Messungsarbeiten nicht selten als verbrecherischer Anschlag angeprangert werden! Dabei bildeten nach ihrem Selbstverständnis wie nach allgemeiner Schätzung die Techniker gleichsam den Vorort, die Spitze der in die Zukunft ziehenden Menschheit der Neuzeit.

Resignation des Menschen der Neuzeit?

„Neuzeit" ist freilich ein unscharfer, heuristischer Begriff, weniger ein Begriff als ein vorläufiger Raster zum Zweck des Begreifens. Doch läßt sich immerhin sagen: Aus dem humanistischen Rückgriff auf die Antike, der Wirtschaftsentwicklung der oberitalienischen Städte, dem naturwissenschaftlichen Aufbruch, andererseits aus dem Schock der Kriege im Gefolge der Reformation wie der Entdekkung fremder Kulturen entsteht ein neues Welt- und Menschenbild. In ihm tritt die Jenseitsorientierung zurück, und im Vordringen von Schrift und Wissenschaft, im Werden der Nationalstaaten wie im Aufstieg des Bürgertums rückt das Diesseits ins Zentrum ein. Am deutlichsten zeigt das, für Gegner wie Befürworter, der Aufbruch der Wissenschaft als Naturwissenschaft. Für den Philosophen heißt der bestimmende Name René Descartes, und der steht für das Programm, den Menschen zum „Herrn und Eigentümer der Natur" zu machen[1].

Dieser Herrschaftsanspruch war durchaus konkret gemeint. Nicht zuletzt nämlich ging es Descartes um eine größere Effizienz der Medizin. Selbst von eher schwacher Gesundheit, war er mißtrauisch gegenüber dem mittelalterlichen „Qualitäten"-Denken und hoffte, durch eine Physikalisierung der Medizin, also durch die Fortentwicklung der Heil*kunst* zur Heilungs*wissenschaft*, den Körper besser in die Hand zu bekommen, um so ein längeres Leben garantieren zu können.

Es ging also um den Menschen. Aber es lag offenbar in der Konsequenz dieser Wende, vom konkreten Menschen abzusehen. Meß- und zählbar, vor allem beherrschbar, ist ja nicht das Verhalten von Freiheit als solcher. So klammert man das Subjekt aus; erstrebt wird „Objektivität".

Das heißt, es geht um die Erkenntnis der Strukturgesetzlichkeit von Welt und Vernunft, um die „mathesis universalis" der exakten Wissenschaft. Als universale kann sie nicht einen Bereich freien unbestimmten Lebens neben sich dulden, sondern muß ihn einbegreifen. Möglich aber ist das einzig so, daß das Nicht-Erfaßbare, das „Un-" und „Vorwissenschaftliche" (worunter ja bereits für Aristoteles auch das Geschichtliche fiel) zum im Grund Unwichtigen erklärt wird[2]. Mit anderen Worten, das menschliche Handeln wird soweit wie möglich der Freiheit entnommen und „theoretisiert", die Theorie hingegen wird „praxis-orientiert", gemäß der Devise neuzeitlicher Wissenschaft: „savoir pour prévoir afin de pouvoir" – Kenntnis zur Vorausschau im Dienst von Herrschaft.

Damit aber sind Theorie wie Praxis etwas anderes geworden als früher. Theorie ist jetzt Erkennenwollen des „Willens zur Macht" (wie Friedrich Nietzsche im 19. Jahrhundert sagen wird); der Wille zur Macht aber verzichtet, eben aus Machtwillen, auf alle „Willkür" und unterstellt sich „diszipliniert" den jeweils erkannten Notwendigkeiten. Einer solchen Disziplin wird dann nicht nur die Freiheit, sondern auch die Frage nach dem Warum, die Frage nach dem Sinn dieses Opfers, geopfert, gleichermaßen in der „Wissenschaftsreligion" mit ihren Ansprüchen an die Forscher wie in dem Religionsdienst, den der entstehende Nationalstaat beansprucht.

Inzwischen hat sich nun gezeigt, daß diese Frage sich auf Dauer doch nicht unterdrücken läßt. Indem die erstrebte Herrschaft über Sachen, absolut gesetzt, die unpersönlich-„sachliche" Herrschaft über den Menschen erzwingt, weckt sie in ihm die Frage nach dem Warum und Wozu solcher Herrschaft. Zwar wird ihm diese Frage im Namen der Wissenschaft untersagt: wenn nicht als schlichtweg sinnlos, dann als naive Moralisierung von gesellschaftlichen Strukturproblemen. Aber indem die „Verhältnisse", die „nicht so sind", in ihrer Unmenschlichkeit als menschliche erkannt sind, stellen sie die Verantwortung des Menschen in neuer Weise zur Diskussion.

Damit zeigt sich das, was man heute als Nachneuzeit oder gar „Nachgeschichte" diskutiert. Hier wären nun alle Momente aufzugreifen, vom Rückgang der Schrift, die durch Bilder und Piktogramme oder durch die Zahlen der EDV ersetzt wird, dem Bedeutungsverlust der Nationalstaaten zugunsten von Wirtschaftsblöcken bis zum Niedergang des Bürgertums mit dem ihm eigenen Ethos und zum Abschied vom Fortschrittsgedanken als solchem. Und hierbei wäre zu diskutieren, inwiefern all dies als Ende (im Sinn von Ablösung etwa) oder als Vollendung des neuzeitlichen Bewußtseins zu verstehen sei. Jedenfalls ist offenbar aus dem Pathos der Renaissance-Humanisten nunmehr ein Überdruß am Menschen geworden: vor-

dergründig als Ungeduld mit dem unbeweglichen, unbelehrbaren „Bürger", hintergründig als Selbstüberdruß. Hat sich der Mensch vielleicht doch überanstrengt?

Verzicht auf den Anspruch, wie Gott zu sein?

In diese Richtung zielt die Diagnose Horst Eberhard Richters: Gotteskomplex[3]. Aber er popularisiert nur einen Gedanken, der längst vorher ausgesprochen wurde. Friedrich Nietzsche war es, der in kaum übertreffbarem Scharf- und Tiefblick die Verlorenheit derer beschworen hat, die sich an der Tötung Gottes überhoben haben. Dostojewskij schildert sie in den „Dämonen". Mit leichter Hand hat Goethe das Thema in der Schülerszene (wie im Gedicht vom Zauberlehrling) durchgespielt; ebenso weniger „seriös", in der ihm eigenen denkenden Sprachspielerei, hat es Odo Marquard wiederholt variiert, so auf einem Münchener Symposion von 1976 über das Schicksal[4].

Zunächst hatte das antike Schicksal an Gott sein Ende gefunden. Geschichte war eine Schickung Gottes. Nun wurde sie neuzeitlich zum Werk des Menschen; seither leben die Menschen im Zeitalter der Machbarkeit. Wie jedoch bleibt man unter solchem „Gottwerdungsdruck" menschlich? Geschöpf ist der Mensch zwar nicht mehr, aber nach wie vor ist er endlich. Seine Zeit ist begrenzt; darum zeigt er sich zunehmend als das Wesen, das keine Zeit hat, weder für sich und seinesgleichen noch für seine Projekte. Und eine solche Begrenzung steht nicht nur am Ende, sondern genauso am Anfang. Denn zwar fängt er einmal an, doch nicht die Welt mit ihm. Die Welt gibt es schon, samt ihren natürlichen wie quasinatürlichen, nämlich gesellschaftlichen „Verhältnissen". Über sie zurückfragen wollen würde bedeuten, sich selbst aufzuheben. Darum verbietet man sich diese Frage, verzichtet auf „metaphysische" Gesamt*interpretationen* und knüpft, mit *Veränderungs*programmen, an der konkreten Situation an.

Das heißt, wer handeln, etwas tun und „machen" will, muß Welt und Dasein so konzipieren, daß er nicht *alles* machen muß, weil hier in vieler Hinsicht „nichts zu machen ist". Dies ist eine erste Unverfügbarkeit, über deren Rückwirkung auf das Selbstverständnis des Menschen und sein Gestimmtsein wir nachdenken müssen.

Eine zweite findet Marquard darin, daß die *Folgen* unseres Handelns sich unserem Zugriff entziehen. Zwar will und soll der Mensch nun sich und alles selber machen; aber er ist nach wie vor nicht allmächtig. Institutionen, die Kritik auf sich ziehen, schafft man ab – um zu entdecken, daß sie „latente Funktionen" erfüllt haben, „deren Nichterfüllung Unheil stiftet" (18). Doch auch positiv Erreichtes verliert, sobald selbstverständlich geworden, seinen „Befriedigungswert". Gerade erfolgreiche Planung plant sich um ihren Erfolg.

Wer das erkannt hat, wird sein Planungsprogramm um die Entwicklung von „Enttäuschungsverarbeitungstechniken" bereichern. Deren nächstliegende ist das

Ignorieren. Und dazu bedarf es (beim Publikum) der Ignoranz; also wird die Erinnerung, die Historie diskriminiert – oder doch nur in zuträglicher Auswahl und Deutung vermittelt. Das aber leitet schon zur zweiten Technik über, da Vergessen nicht genügt. Es kommt zu einer „Kultur der Ausreden", zu „Entschuldigungsarrangements", zur Sündenbocksuche: wie für die Vergangenheit, so insbesondere für das Heute, das (noch immer) nicht so ist, wie es sein sollte. Denn wo etwas nicht nach Wunsch geht, müssen Menschen daran schuld sein: doch natürlich andere Menschen. An die Stelle der Parzen sind (Marquard merkt die Verschiebung vom Textil- zum Metallsektor an) die „Drahtzieher" getreten. Der Mensch, das heißt, eine konkrete Menschengemeinschaft, scheint sich also vom Feind her definieren zu müssen (man denke an die Haß-Übungen in Orwells „1984"). Entspricht also einer Theologie nach dem Tode Gottes eine „Anthropologie nach dem Ende der Menschlichkeit" (19)?

Von beidem her nun, von der Notwendigkeit des Handelns wie von der Notwendigkeit her, mit dessen Grenzen fertig zu werden, nötigt sich eine neue übergreifende Notwendigkeit auf: die Geschichte und Natur verschmelzende Gesetzlichkeit eines Naturschicksals, einer inneren Unabwendbarkeit des Endsiegs des Guten. Die Stelle der Vorsehung übernimmt der wissenschaftlich erschlossene Weltlauf. Was aber sagt eben dies für das konkrete Planen und Handeln? Es beläßt ihm im Grund einzig das Gegensteuern zu konkreten Fehlfolgen früherer Pläne, im Rahmen des festliegenden Selbst-Ablaufs im großen (wobei diese Steuerung ihrerseits wieder unvermeidlich nach Korrektur rufen wird). So verwundert es nicht, daß O. Marquard seinen Beitrag mit dem Hinweis auf den „Schwabing-Oblomow" (von 1967) aus May Spils' „Schätzchen"-Filmen schließt: „Es wird bös enden." Denn, wie gesagt, was erbringt diese Gegenwartsperspektive für Selbstsicht und Stimmung des Menschen?

Hinsichtlich der Vergangenheit, des Vorgefundenen, ist „nichts zu machen". Hinsichtlich der Zukunft ist entweder, im großen, auch nichts zu machen, weil sie sich von selbst macht, also alles schon festliegt. Oder sie liegt nicht fest, und es ist noch alles offen im „Laboratorium möglichen Heils", wie Ernst Bloch zu sagen liebte. Woher aber sollte man dann hoffen und erwarten, daß es gutgeht? Woher soll sich – im Blick auf den bisherigen Gang der Menschengeschichte – „alles, alles wenden", wenn das durch eben den Menschen, also uns, geschehen soll? Ob man die Aporien nun in solcher Schärfe sieht oder nicht, jedenfalls wird erklärlich, daß man sich ins Private zurückzieht.

Technikfeindschaft?

Und nicht bloß aus der Politik ins Private, sondern auch aus der Zivilisation ins „Natürliche" und aus der Rationalität ins Emotionale. Nur zu verständlich

angesichts der Größe der Erwartungen und der Tiefe der erfahrenen Enttäuschung. Wolfgang Wild überlegt darum wohl mit Recht:

„Angenommen, es würde gelingen, in der Photovoltaik einen Durchbruch zu erzielen, der dem bei Integrierten Schaltkreisen entspräche, und man würde auf diese Weise die Sonnenenergie optimal nutzen können... Ein derartiger Erfolg würde sicher nur sehr wenige ‚Grüne' bekehren. Denn mit der Schaffung einer sauberen und regenerativen Energiequelle wäre zwar ein entschiedener Schritt in Richtung auf eine ressourcen- und umweltschonende Technologie getan, die psychologische Ursache des Unbehagens aber nicht beseitigt."[5]

Wo sich aber derart verbreitetes Unbehagen findet, finden sich auch rasch die Leute, die es für sich zu nutzen verstehen. Michael Schneider schreibt zornig von den „Lebemännern des Untergangs"[6]. Er beklagt nicht bloß den Umschlag aus einem dogmatischen Marxismus ins private Glück (125), sondern stellt vor allem im Anschluß an Peter Sloterdijk den neuen Nihilismus und Zynismus heraus (134), den „schwarzen Kitsch" bei den Jüngern Emile M. Ciorans, die ihn an „Sekten aus dem Spätmittelalter erinnern, die zwar den Glauben an Gott, den Erlöser, verloren hatten, nicht aber an seinen Widersacher, den Satan, in dem sie das einzige Wirkungsprinzip der Geschichte erblickten" (54). Doch auch dort, wo an die Stelle des zynischen Nihilismus die radikale Prophetie tritt, sind rationale Rückfragen fällig:

„Ein Zusammenbruch der technischen Zivilisation würde zwar das Weltbevölkerungsproblem lösen, aber auf die grausamste und inhumanste Weise, nämlich durch eine Dezimierung der Menschheit in mörderischen Überlebenskämpfen. Ich frage mich", schreibt Wild, „ob Carl Amery, der den Ausstieg aus der technischen Zivilisation ‚um beinahe jeden Preis' gefordert hat, wirklich bereit wäre, diesen Preis zu bezahlen."

Wild spricht auch Hans Jonas und sein Prinzip Verantwortung an. Jonas plädiert für die Vorsicht als besseren Teil der Tapferkeit, solange Prognosen unsicher sind, „zumal bei der Unumkehrbarkeit mancher der eingeleiteten Prozesse"[7]. Wild entgegnet mit dem Hinweis, auch das Unterlassen habe Konsequenzen, und warnt vor einem totalen Immobilismus. „Wenn wir jeglichen Irrtum vermeiden wollen, dürfen wir nie etwas Neues versuchen und bestehende Mißstände nicht beseitigen, denn die Beseitigung könnte ja vielleicht schlimmere Mißstände zur Folge haben." In der Tat, nur scheint mir dieser Gedanke auch bei Jonas nicht zu fehlen: „Nicht die vom Handeln abratende, sondern die zu ihm auffordernde Furcht meinen wir mit der, die zur Verantwortung wesenhaft gehört, und sie ist Furcht um den Gegenstand der Verantwortung" (391).

Technikfeindschaft wäre sicher Flucht aus der Verantwortung, in der wir stehen. Reine Natur-Existenz ist dem Menschen als einem Kulturwesen versagt. Und bei allem Verständnis für Distanzierung gegenüber unserer hochartifiziellen Zivilisation: Es ist mitnichten ausgemacht, daß naturnähere Formen der Ernährung, Heilung usw. in jedem Fall auch die besseren, die gebotenen wären. Allerdings bedarf die Technik eines neuen Selbstverständnisses.

Ethos der Naturfrömmigkeit?

Die Mentalität gottgleicher Weltherrschaft und Naturumgestaltung muß tatsächlich überwunden werden. Besonders dringlich scheint das heute in den neuen Disziplinen der Biotechnik. Die Problematik, die sich hier auftut, bringt man häufig auf die Formel: „Dürfen wir, was wir können?"

Nun gilt es erst einmal zu sehen, daß die Fragestellung trivial ist. „Dürften" wir, was wir können, dann wäre das Wort „dürfen" ganz ohne Bedeutung. Sollen, Dürfen, Nicht-Dürfen sind Begriffe, die allein im Raum der Freiheit, also des Könnens und Anderskönnens, Sinn besitzen, und zwar als Konturbestimmungen dieses Raums. Ein ethisches Wesen ist der Mensch gerade insofern, als er im Feld seines Könnens dies oder jenes (tun) soll (obwohl er es auch unterlassen könnte) und dies oder jenes nicht (tun) darf (obwohl er es tun könnte).

Auf einen zweiten Blick scheint die Frage indes weniger banal, wenn man sie nämlich auf die Freiräume von Wissenschaft und Technik beschränkt: Dürfen wir in Wissenschaft und Technik, was wir wissenschaftlich, technisch können? Damit rücken zwei lange unbefragte „Dogmen" der Neuzeit in das Licht der Reflexion, zwei Plausibilitäten, die – wie Jonas meint – „fast bekenntnishaften Charakter"[8] besitzen: die Überzeugung von der Wertfreiheit der Wissenschaft und das Postulat der Freiheit ihrer Forderung (das im Grundgesetz als Grundrecht verankert ist: Artikel 5, Absatz 3).

Doch sehe ich nicht, wie diese Einschränkung das grundsätzliche Dürfen-Können-Verhältnis ändern bzw. aufheben sollte. Um es gleich auf krasse Deutlichkeit zu bringen: Dürfte jemand – rein experimenteshalber – aus Forschungsgründen eine Atomexplosion beliebigen Ausmaßes zünden? Oder dürfte man – in bloß theoretischer Absicht – medizinische Experimente im Stil der KZ-Mediziner an verwaisten Säuglingen durchführen?

„In beiden Sorten von Experiment – dem von übermäßiger Größe und dem an Personen – ist die schützende Grenzlinie zwischen stellvertretender und wirklicher Aktion, zwischen Versuch und Ernst, im Vollzug der Forschung selbst verwischt. Damit wirkt auch die konventionelle Unterscheidung von ‚reiner' und ‚angewandter' Wissenschaft seltsam antiquiert: Die ‚Anwendung' findet bereits in der Untersuchung selber und als Teil von ihr statt... Darum sieht sich die moderne, erfolgsgekrönte und beifallsverwöhnte Naturwissenschaft plötzlich den ungewohnten Winden ethischer Prüfung ausgesetzt. Verantwortung reicht so ins Herz der Forschung hinein" (Jonas, Anm. 8).

Untersagt nun Verantwortung solche Versuche nur deshalb, weil sie Menschen betreffen? Dazu hat Robert Spaemann erklärt:

„Nur wenn der Mensch heute die anthropozentrische Perspektive überschreitet und den Reichtum des Lebendigen als einen Wert an sich respektieren lernt, nur in einem wie immer begründeten religiösen Verhältnis zur Natur wird er imstande sein, auf lange Sicht die Basis für eine menschenwürdige Existenz des Menschen zu sichern."[9]

Daß Technik statt neuzeitlich aus dem Geist des „Willens zur Macht" im Bewußtsein von Dienst und Ehrfurcht gelebt und vorangebracht werden muß,

haben wir zuvor selber erwogen. Insofern muß in der Tat eine rücksichtslos anthropozentrische Perspektive überwunden werden. Aber was soll nun ein „wie immer begründetes religiöses Verhältnis zur Natur" bedeuten und was soll es bewirken?

Ist denn, erstens, die Natur problemlos? Selbst wenn sich in einer gewissen darwinistischen Natur- und Evolutionssicht auch die mitleidlose Mentalität des kapitalistischen Bürgertums reflektieren sollte: den Kampf ums Dasein mit dem Untergang des Schwächeren kann man allenthalben beobachten. Nicht bloß im Tierreich – in intra- wie interspezifischer Aggression –, auch bei jedem Waldspaziergang (nur daß wir hier weder die Erstickungsschreie von untergehenden Pflanzen noch den Triumphgesang der zum Licht durchgestoßenen Sieger vernehmen). Sollte man nun etwa eine Religion der „Magna Mater" mit ihren blutigen Fruchtbarkeitsriten wiederbeleben?

Man könnte aber, zweitens, Leben und Natur wie Albert Schweitzer sehen und daraus das Prinzip der Ehrfurcht vor allem Lebenden ableiten. „Als gut gilt (dem denkend gewordenen Menschen) Leben erhalten, Leben fördern, entwickelbares Leben auf seinen höchsten Wert bringen; als böse: Leben vernichten, Leben schädigen, entwickelbares Leben niederhalten. Dies ist das denknotwendige, absolute Grundprinzip des Sittlichen." Näher betrachtet, sieht freilich auch Schweitzer die Natur nicht anders; auch ihm bietet sie „das grausige Schauspiel der Selbstentzweiung des Willens zum Leben". Erst im Menschen weckt das Wissen um Gemeinsamkeit den Willen zur Solidarität. Doch weiß Schweitzer zugleich, daß auch der Mensch unter das naturbestimmende „Gesetz gestellt ist, auf Kosten anderen Lebens leben zu müssen und durch Vernichtung und Schädigung von Leben fort und fort schuldig zu werden" [10].

Hier geriete die Diskussion nun in philosophische und obendrein theologische, nämlich konfessionsspezifische Subtilitäten. Der Münchener Moraltheologe Wilhelm Korff fragt zurück: „Eine Maxime, die uns mit ihrer moralischen Remystifikation der Natur permanent schuldig spricht? Ist solche undifferenzierte Ausweitung notwendig? Läßt sich das ethische Prinzip auf einem biologischen Sachverhalt aufbauen und von ihm her begründen?" [11]

Dabei geht es nicht bloß um den globalen Schuldspruch als solchen. Vielleicht wäre der Mensch ja ein solches Wesen, das faktisch sich ständig verfehlt. Es geht vielmehr darum, daß hier unvermeidliches Handeln als Schuld bezeichnet wird. Denn so verliert der Schuldbegriff seinen Sinn (gemäß dem vorhin zu Sollen und Dürfen Bedachten). Und zugleich damit wohl auch jede Appellkraft. Denn wenn ich ohnehin, was immer ich auch täte, schuldig werde, warum sollte ich mich dann eigentlich darum bemühen und Verzichte dafür auf mich nehmen, dies vielleicht ein ganz klein weniger zu werden? Ein moralischer Anspruch verdient nur dann Gehör, wenn moralische Existenz zumindest grundsätzlich gelebt werden kann – mag „der Gerechte" auch am Tag „siebenmal fallen" (Spr 24, 16) [12].

Prinzip einer humanen Ethik ist in der Tat nicht das biologische Datum Leben samt dem Datum Lebensdrang bzw. Lebensgewilltsein, sondern die Würde der menschlichen Person, „nicht aus Vorgaben der Natur, sondern aus der Konstituierung des Menschen als moralisches Subjekt" (Korff, ebd.) So wird von ihm gegebenenfalls der Tod für andere Menschen gefordert, doch niemals für ein Tier oder eine Tierspezies, geschweige denn für Baum und Gras, gar für Löß oder Wasser. Zugleich aber beschränkt solche Vernunft- und Freiheitsverantwortung sich keineswegs bloß auf den Menschen. Vielmehr „ist darin zugleich eine geschärfte Verantwortung für alles Lebendige eingeschlossen. Und zwar jetzt durchaus im Sinne der Konkretisierungen Schweitzers: ‚Wo ich irgendwelches Leben schädige, muß ich mir darüber klar sein, ob es notwendig ist. Über das Unvermeidliche darf ich in nichts hinausgehen, auch nicht in scheinbar Unbedeutendem'" (ebd.).

Ethos und Sinn

Es könnte scheinen, als hätten wir damit unsere Titelfrage vergessen. Sie lautete eher (mit den Worten Immanuel Kants ausgedrückt): „Was dürfen wir hoffen?" Das ist bei ihm die dritte Frage der Philosophie (wenn man die Philosophie nicht bloß fachlich schulmäßig nimmt, sondern als etwas, das jeden Menschen beschäftigt). Wir sind nun – im Sinn des Untertitels – in eine andere Fragestellung geraten, nämlich in die Frage: „Was sollen wir tun?" Das ist nach Kant die zweite Grundfrage eines denkenden Menschen, und damit wird schon ein Zusammenhang sichtbar.

Blicken wir nochmals zurück. Die Resignation drängt sich uns heute ja vor allem darum auf, weil dem Menschen keine Zukunft mehr versprochen werden könne. Woher dieser plötzliche Einbruch? Ich meine so: Als der Mensch, wie vorher bedacht, seine Stütze im Gottesglauben verlor und die Vorsehung in eigene Hände zu nehmen hatte, mußte er sich auch mit dem Gedanken auseinandersetzen, daß seine Macht vor dem Tod an ihre Grenze geriet. Und er löste das Problem dadurch, daß er seine Existenz und deren Sinn ins Fortleben der Menschheit verlegte. Zeigt sich aber nun, daß auch diese Zukunft (in deren Erinnerung zum Beispiel der „rote Held" „eine Berge zu finden hoffte, eingeschreint im Herzen der Arbeiterklasse" [13]), daß auch die Zukunft der Gattung nicht erst nach Jahrmillionen, sondern viel früher zu Ende sein könnte, dann wird auch die allgemeine Verfinsterung im Bewußtsein der Zeitgenossen verständlich.

Dabei war schon jene Verlegung ins Allgemeine nicht legitim. Denn Ethik und Sinnfrage hat man genau zu unterscheiden (was nicht heißt: zu trennen). Tatsächlich lebt der Mensch nicht für sich: Die Sinnfrage fragt über ihn hinaus. Wollte ich aber seinen Dienst an den anderen zu seinem Lebenssinn erklären, hätte ich ihn

zum Mittel gemacht. Ist ein Mittel doch eben dies, dessen Sinn sich in der Funktion für seinen Zweck erschöpft. Hier steht also gar nicht die Frage des Egoismus oder Altruismus eines Individuums zur Debatte (so wichtig sie an ihrem Ort ist), sondern die Frage, wie die „Nutznießer" des Opfers sich zu diesem stellen. Man kann das Lebensopfer anderer mit Dank entgegennehmen – und von anderen leben wir alle. Aber damit wird man nicht zu deren Sinn und Zweck. Wo das geschähe, wären jene zu Sklaven und bloßen Mitteln geworden; und es änderte auch nichts, wenn sie – „heroisch" – sich selber derart verzweckten. Nicht das Kind ist Lebenssinn der Mutter, nicht der Unterhalt der Eltern Daseinszweck ihrer Nachkommenschaft.

Das gilt auch und gerade in christlicher Sicht. Zwar findet man bei Dorothee Sölle eine Meditation zum Tod des Mose vor dem Einzug ins Gelobte Land, wo man liest: „Er sah auf das Land, das er nicht erreichte, das er niemals betrat. Eine individuelle Auferstehungshoffnung hatte er nicht nötig. Weil er den großen Tod, der die Menschen nicht zum Leben kommen läßt, in der ägyptischen Sklaverei erkannt und bekämpft hatte..., darum brauchte er den kleinen Tod nicht zu fürchten."[14] Aber dazu ist, immanent biblisch erstens, zu fragen, von woher hier völlig verdrängt wird, daß Mose nach dem Bericht der Bibel zur *Strafe* vor Betreten des Gelobten Landes sterben mußte (Num 20, 12f.). Sodann muß gefragt werden, warum Frau Sölle bei ihrem sonstigen sozialen Engagement hier jene zahllosen anderen unterschlägt, deren Gebeine zu seiten des 40jährigen Wüstenwegs bleichen, ohne daß sich von ihnen eine Lebensleistung wie von diesem Großen melden ließe. Die Sinnfrage ist immer die Frage von einzelnen, obwohl sie niemals einen einzelnen Menschen allein meint, sondern ihn alsbald nach dem Sinn des Ganzen, nach dem Sinn für alle fragen läßt.

Diese Frage nach dem Sinn des Ganzen wird also durch ethische Appelle nicht beantwortet. Andererseits kann man beides nicht trennen. Wenn – wie betont – die Sinnfrage nicht durch die Ethik niedergeredet werden darf, dann darf ebensowenig die Sinnfrage den ethischen Anspruch übertönen. Und diese zweite Gefahr liegt heute vielleicht noch näher: die Gefahr jener Resignation, die in den Worten der Bibel so ausgedrückt wird: „Laßt uns essen und trinken; denn morgen sind wir tot" (Jes 22, 13; 1 Kor 15, 32).

Auch wenn man morgen tot ist, hat man heute anständig zu leben; und sogar wenn morgen alle tot sein sollten, haben wir heute gewissenhaft und voll Verantwortung zu handeln. Diese Unabhängigkeit und Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs scheint mir, wie gesagt, gegenwärtig durch eine einseitige Fixierung auf die Sinnfrage ernstlich gefährdet. Das zeigt sich sowohl in der Abtreibungsdiskussion, wo dafür plädiert wird, ungeborene Kinder zu töten, weil ihnen – medizinisch oder sozial gesehen – das Leben, das sie erwartet, nicht zugemutet werden könne, als auch in der begonnenen Euthanasie-Debatte; schon finden sich Hinweise auf Dialysepatienten, Bluter...

Demgegenüber kann man es nicht deutlich genug unterstreichen: Selbst wenn wir bezüglich der Zukunftshoffnungen zu resignieren hätten, dürfen wir es nicht bezüglich der sittlichen Herausforderung, die jede Situation für den Menschen bedeutet. Wir dürfen es nicht individuell, im privaten; wir dürfen es gesellschaftlich und politisch nicht. Um es mit einem leuchtenden Wort aus einer dunklen Stunde zu sagen, dem Schlußsatz der Erklärung von Otto Wels vor der Abstimmung über Hitlers Ermächtigungsgesetz: „Freiheit und Leben kann man uns nehmen, die Ehre nicht."

Gleichwohl verlangt eben diese „Ehre", also das Gewissen, von uns, Lebensbedingungen zu erhalten, in denen sich diese Alternative nicht in solcher Schärfe stellt. Darin gründet die Pflicht zur Verteidigung unserer freiheitlichen Ordnung. (Auf mich wirkt es zynisch, wenn gewisse Theologen Katakombenzustände beinah herbeizuwünschen scheinen. Ich jedenfalls möchte für Verhältnisse nicht verantwortlich sein, in denen man fast nur noch um den Preis des Martyriums seinem Gewissen treu bleiben könnte.) Darin aber gründet genauso der Auftrag an Wirtschaft, Wissenschaft und Technik, ressourcen- und umweltfreundliche Verfahren zu entwickeln, um das Leben nicht bloß für wenige, sondern für möglichst viele lebenswert zu erhalten: für unsere Generation und für die Generationen unserer Kinder und Enkel.

So gilt der sittliche Anspruch zwar unabhängig von Hoffnung; aber erstens verlangt er gerade, der Hoffnung zu dienen, Voraussetzungen und Bedingungen vertretbarer Hoffnung zu schaffen. Und zweitens gilt der Anspruch zwar aus sich selbst; doch der Mensch, so wie er gebaut ist, wird ihm in der Regel nicht entsprechen können, wenn er keine Hoffnung sieht.

Christliche Hoffnung

Der Philosoph, von Berufs wegen auf letzte Fragen ausgerichtet, hat hier nicht verschweigen dürfen, daß der Tod – nicht erst der mögliche (und schließlich sichere) Tod der menschlichen Gattung, sondern der gewisse Tod jedes einzelnen – das Ende aller Hoffnung in diesem hiesigen Leben bedeutet. Um ein weiteres Mal – und jetzt zustimmend – Ernst Bloch zu zitieren: „Das letzte Fiasko bleibt kein Rahmen oder dunkler Grund, von dem der kurze Sonnentag sich desto bewußter abhebt; Memento mori ist im Bewußtsein selber der Bankrott... Die Kiefer des Todes zermalmen alles."[15]

Müssen wir Sterbliche ihm, seinem Schweigen, das letzte Wort lassen? Nicht von ungefähr gewinnt der östliche Gedanke der Wiedergeburt zunehmend Anhänger hierzulande. Aber es geht nicht bloß um den Tod, sondern auch um „der Übel größtes" (F. Schiller), die Schuld. Man muß sich gegen eine sinnlose Ausweitung des Schuldvorwurfs wenden; aber ihn ganz zu bestreiten, hieße, im „Unschulds-

wahn" die Menschenwürde zu opfern, weil man dann Freiheit und Verantwortung bestritte.

So aber fragt sich ähnlich wie vorher: Kann das spätere Leben eines anderen (denn was hieße „ich"?) eine Antwort auf meine Sinnfrage sein? Vor allem ist mir unerfindlich, worauf bei dem gnadenlosen Konzept einer Aufarbeitung meiner Schuld in späteren Existenzen sich die Hoffnung auf Abnahme statt Zunahme (nicht des Unwissens, sondern) zu vertretender Schuld stützen soll, ja was Aufarbeitung von Schuld (statt von Entwicklungsrückständen) ohne neuschaffende Vergebung überhaupt bedeuten soll. Schließlich ist zu erinnern, daß ursprünglich die Wiedergeburtslehre mitnichten im Dienst der Überlebenshoffnung und Lebensverlängerung steht – dies ist ihre westliche Umdeutung –, sondern im Dienst der Hoffnung auf eine endliche Befreiung von Leben und Dasein. Wie wäre in solcher Perspektive das Ende der Zukunft zu fürchten? Man sehnt es vielmehr herbei.

Biblischem Schöpferglauben aber zeigt das Dasein sich als ursprüngliches Gewollt- und Gesolltsein, als gut, ja „sehr gut" (Gen 1, 31). „Zum Dasein hat (Gott) alles geschaffen, und heilbringend sind die Geschöpfe der Welt" (Weish 1, 14). Und das Siegel seiner Schöpfertat und Schöpfertreue ist die Erweckung der Toten zum Leben. Karl Rahner hat darum Gott die „absolute Zukunft" genannt[16]. Immer noch hört man, solcher Glaube bedeute eine Abwertung des Hiesigen, als ob nicht gerade das Gegenteil gälte, wie jedem unvoreingenommenen Blick evident wird: Nur wenn es ein Leben nach dem Tod gibt, gibt es auch ein wahres Leben vor dem Tod.

Um nochmals an Blochs letztes Wort zu erinnern: Wer an den persönlichen Gott glauben darf, für den verfinstern nicht die Schatten des Nichts das Sonnenlicht seines Heute, sondern sagt umgekehrt in diesem „Sonnentag" sich ein Licht an, das dessen Versprechen end-gültig bestätigt, allem Dunkel auf dem Lebensweg zum Trotz. Damit sind die Dunkelheiten nicht verschwunden, doch man mag sie nun getrost betreten. Denn wer seiner absoluten Zukunft gewiß ist, der kann seiner und unserer relativen Zukunft in Gelassenheit entgegenleben und -wirken.

Wer das Leben als Geschenk zu empfangen und zu lieben vermag, dem wird sich dann auch dessen Sinn auftun[17]. Ihn hetzt sein Schrecken nicht, noch lähmt ihn seine Angst. So kann – im Ernst, aufs letzte gesehen – nur er bewußt und illusionsfrei ein präsenter Bürger dieser Erde sein – in Licht wie Nacht. Und darum kann er nun auch Mittel und Wege entdecken, die weder egozentrische Wehleidigkeit noch panische Hysterie finden würden. Und er kann solche Wege nicht allein sehen, sondern auch gehen – ohne den hybriden Anspruch eines geschichtsphilosophischen Gesamtplans für diese Welt (wonach alles Kommende bereits gewußt = altbekannt wäre), sondern ungleich bescheidener, mit dem Mut des Vertrauens und der Demut der Hoffnung: Schritt für Schritt.

ANMERKUNGEN

[1] Siehe, auch für die Zitatbelege: J. Splett, Lernziel Menschlichkeit. Philosophische Grundperspektiven (Frankfurt [2]1981) Kap. 2 (Ausweg Wissenschaft?). Zum Ganzen überhaupt: Macht euch die Erde untertan?, hrsg. v. Ph. Schmitz (Würzburg 1981); Wissenschaft Technik Humanität, hrsg. v. A. J. Buch, J. Splett (Frankfurt 1982).

[2] Wenn bei Vico und dann Marx auch die Geschichte, als vom Menschen gemachte, der Wissenschaft zugänglich, ja zu deren eigentlichem Gegenstand wird, geht es wieder nur um deren übergreifende Gesetzlichkeit, mitnichten um die jeweils einzelnen.

[3] Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen (Reinbek 1979).

[4] Ende des Schicksals? Einige Bemerkungen über die Unvermeidlichkeit des Unverfügbaren, in: Schicksal? Grenzen der Machbarkeit (München 1977) 7–25.

[5] W. Wild, Das Not wendende Vertrauen in die Technik, in: FAZ, 10. 11. 1984.

[6] Das Gespenst der Apokalypse und die Lebemänner des Untergangs. Essays und Aphorismen (Büchergilde Gutenberg 1984).

[7] Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technische Zivilisation (Frankfurt 1979) 338.

[8] H. Jonas, Die Ehrfurcht vor der Natur. Plädoyer für eine Selbstzensur der Wissenschaft, in: FAZ, 28. 4. 1983.

[9] Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik, hier nach: Ökologie und Ethik, hrsg. v. D. Birnbacher (Stuttgart 1980) 180–206, 198.

[10] Aus meinem Leben und Denken (Hamburg 1959) 134.

[11] Ethik und Technik. Kriterien bei der systematischen Nutzung der Naturkräfte, in: Atom + Strom 29 (1983) 5–11, 8.

[12] Wobei ich jetzt ausdrücklich offenlasse (um weitere Diskussionen – etwa mit Eugen Drewermann – zu vermeiden), ob diese Möglichkeit rein natürlich oder vielleicht nur im Glauben eröffnet sein mag. Sie muß jedenfalls prinzipiell bestehen.

[13] E. Bloch, Prinzip Hoffnung (Frankfurt 1977) V 1379.

[14] Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung (Stuttgart 1975) 23.

[15] A. a. O. 1301.

[16] Die Frage nach der Zukunft, in: Schriften zur Theologie, Bd. 9 (Einsiedeln 1970) 519–540.

[17] Auf dieser Reihenfolge besteht Aljoscha Karamasoff im Gespräch mit seinem Bruder Iwan (V 3; Darmstadt 1979, 374).

Raymund Schwager SJ

Religion als Quelle des Unfriedens?

Zivilreligion – Politische Theologie – Evolutionslogik

Die Problematik „Religion und Politik" stellt sich heute auf dem Hintergrund jenes geschichtlichen Prozesses, den man übereinstimmend als „Säkularisierung" bezeichnet, der aber recht unterschiedlich gedeutet wird. Die einen sehen in ihm eine bewußte und fortschreitende Abkehr der abendländischen Welt vom christlichen Glauben (Blumenberg); andere entdecken in ihm eine untergründige Folge des christlichen Glaubens selber, der sich auf diese Weise gegen eigene epochale Verengungen oder gar Verfälschungen zur Wehr gesetzt habe (Gogarten und in einer ganz anderen Version Girard). Für wieder andere ist die Säkularisierung nichts anderes als eine notwendige Implikation der fortschreitenden Ausdifferenzierung verschiedener Teilsysteme (Religion, Politik, Wissenschaft, Wirtschaft, Erziehung etc.) innerhalb des einen umfassenden Systems der modernen Gesellschaft (Luhmann). Wie diese Frage auch letztlich beantwortet wird, der Prozeß der Säkularisierung hat auf alle Fälle in den meisten Industriestaaten die Religion nicht völlig aus dem öffentlichen Leben verbannt. Einerseits üben nämlich die traditionellen Kirchen weiterhin einen gewissen öffentlichen Einfluß aus, anderseits entwickelten sich im gesellschaftlichen Raum neue Vorstellungen, die sich der Kontrolle der Kirchen und Konfessionen zwar entziehen, aber dennoch einen deutlichen religiösen Charakter haben und oft – vor allem in den USA – unter dem Wort „civil religion" (Zivilreligion) zusammengefaßt werden. Wie machtvoll dieser letztere Faktor von einigen eingeschätzt wird, mag eine Äußerung von Ewert Cousins (Fordham/New York) belegen, der einen Artikel über Politik und Religion in den USA mit dem Urteil schließt: „Eines ist sicher: Die Zukunft der politischen Macht der USA hängt mit der Zukunft ihrer staatsbürgerlichen Religion eng zusammen."[1]

Zivilreligion gegen politische Theologie

In den deutschsprachigen Ländern ist die Situation anders als in den USA. Die Trennung von Kirche und Staat erfolgte spät und wurde weit weniger konsequent durchgeführt als in Amerika, wo es überhaupt nie ein Staatskirchentum gab. Die Kirchen haben hier als öffentlich-rechtlich anerkannte Institutionen eine gesell-

schaftliche Rolle bewahrt; entsprechend anders verlief auch die theologische Diskussion. Seit den 70er Jahren wurde das Verhältnis von Religion und Politik vor allem in der Auseinandersetzung um die neue politische Theologie (im Unterschied zur „alten" politischen Theologie von C. Schmitt) diskutiert. Ihre bekanntesten Vertreter (J. Moltmann, J. B. Metz, Dorothee Sölle) waren von Ernst Bloch und von der kritischen Theorie der Frankfurter Schule beeinflußt, reagierten gegen ein theologisches Denken (sowohl im katholischen wie protestantischen Raum), das sie als privatistisch einstuften, und entwickelten eine deutliche kirchenkritische Tendenz. Die organisierten Kirchen hätten sich in der Vergangenheit stets mit den Mächtigen arrangiert und bestehende Autoritäten religiös verklärt. Im Unterschied dazu wollte die neue politische Theologie – inspiriert durch die kritische Tradition der Propheten Israels und gestützt auf das konfliktträchtige Verhalten Jesu – sich mit den Opfern des Systems solidarisieren, den christlichen Glauben als gesellschaftskritisches Ferment verstehen und die Kirchen zu einem neuen Selbstverständnis als kritische Gegeninstitutionen führen.

Die politische Theologie fand einen deutlichen Widerstand in den Kirchen selber, vor allem in der katholischen. Dieser Widerstand zeigt sich heute vor allem in der Kritik an der Befreiungstheologie, die nach dem Urteil von Kardinal Josef Höffner ideengeschichtlich von der politischen Theologie abhängig ist. Für diese Reaktionen sind zwei Punkte ausschlaggebend. Einerseits wird der Betonung der gesellschaftskritischen Komponente mißtraut, denn darin verrate sich weniger die prophetische Inspiration, sondern eher der Einfluß des marxistischen Gedankenguts. Anderseits will die amtliche Kirche deutlich zwischen ihrem Glauben und ihrem gesellschaftlichen Engagement unterscheiden. Werde der Glaube selber im Rahmen einer politischen Problematik gedeutet, dann drohe ihm die Gefahr, zu einer politischen Ideologie umfunktioniert zu werden und seines transzendenten Bezugs verlustig zu gehen. Die großen Probleme der heutigen Welt – Ungerechtigkeit und Unfrieden – seien deshalb nicht direkt im Rahmen der Theologie, sondern im Bereich der Sozialethik (zusammen mit den Humanwissenschaften) zu bedenken und in einer gesamtkirchlichen „Option für die Armen" mutig anzugehen[2].

Der Widerstand der offiziellen Kirchen trifft sich zu einem beachtlichen Teil mit der Kritik liberaler Philosophen und politischer Denker an der neuen politischen Theologie. Als Stimme, die für viele andere spricht, kann hier auf Hermann Lübbe (Zürich) hingewiesen werden, der der neuen Theologie entgegenhält, sie habe bis jetzt keine vernünftigen politischen Sätze aufzeigen können, deren Vernünftigkeit nicht auch „außerhalb des religiösen Orientierungszusammenhangs" einsichtig wäre[3]. Was sie bewirken könnte, wäre sie mehr als eine akademische Angelegenheit, was für den Augenblick glücklicherweise nicht zu befürchten sei, wäre eine Aufheizung und Fanatisierung des politischen Klimas und eine totale Verfolgung politischer Gegner im Namen Gottes, wie die Vorgänge im Iran beispielhaft zeigen. Mit dieser Kritik an der politischen Theologie spricht sich Lübbe keines-

wegs für eine völlige Verdrängung der Religion aus dem politischen Bereich aus. Im Anschluß an die Diskussion in den USA und an Überlegungen von Niklas Luhmann[4] äußert er sich positiv zur „Zivilreligion":

„In der liberal-konservativen Staatstheorie treffen wir, juristisch wie politikwissenschaftlich, seit vielen Jahren auf einen Satz, der mit einer Regelhaftigkeit wiederholt wird, die anzeigt, daß er auf einen Sachverhalt zielt, der ebenso unwidersprechlich wie fundamental ist: *Der liberale Staat lebt von Voraussetzungen, die er nicht selbst garantieren kann.* Die *Zivilreligion* ist dann die Form, in der sich das politische System auf diese Voraussetzungen, von denen es lebt, ohne sie garantieren zu können, ausdrücklich zurückbezieht."[5]

Gäbe sich die moderne Gesellschaft ihre notwendige Legitimitätsgrundlage selber, würde dies, meint Lübbe, zur Selbstzerstörung des Staates und zum religiösen und weltanschaulichen Terror führen. In diesem Fall würden nämlich die Fragen nach dem letzten Sinn, die ein totales Engagement erfordern, auf der Ebene der Politik ausgetragen und wegen ihres kontroversen Charakters zur totalen Konfrontation führen. Der liberale Staat setze deshalb eine Neutralisierung der Religion und eine Trennung von Wahrheit und Geltung voraus, wie schon Thomas Hobbes klar herausgearbeitet habe:

„Die Pragmatik dieser Trennung von Wahrheit und Geltung ist die Pragmatik einer Friedensräson. In ihr triumphiert der politische Wille zum Frieden über den Willen zum politischen Triumph der Wahrheit. Das ist das Konzept eines bürgerlichen Friedens, der nicht mehr auf der allgemeinen Anerkenntnis und inneren Zustimmung zu den lebensorientierenden Wahrheiten beruht. Das Konzept eines solchen Bürgerfriedens geht von der Vorausetzung aus, daß die lebenssinnstiftenden Wahrheiten konsenshaft nicht mehr feststellbar sind, so daß der Friede ohne Bezug auf diese Wahrheit definiert werden muß."[6]

Nach Lübbe stellen sich für den liberalen Staat zwei Forderungen, die zunächst widersprüchlich erscheinen. Einerseits bedarf er einer ihn übergreifenden Größe, damit er sich nicht selber absolut setzt und keinen Heilsanspruch erhebt, anderseits muß die Antwort auf die Frage nach der lebenssinnstiftenden Wahrheit aus dem Bereich politischer Entscheidungen verdrängt werden. Beide Forderungen zusammen kann nur eine Zivilreligion erfüllen; denn nur diese ist einerseits genügend neutralisiert und der Kontrolle der Konfession entzogen, um Fanatismen zu verhindern, und läßt anderseits die letzten Fragen auf politischer Ebene offen, indem sie über den Staat hinausweist:

„Der Adressat der religiösen Verantwortung, auf den die Zivilreligion in dem liberalen Staat verweist, ist Gott und nicht ein heiliges Politbüro als religiöser Legitimitätsgarant. In dieser Funktion ist die Zivilreligion gerade nicht ein Medium der Sakralisierung des politischen Systems, sondern sein Liberalitätsgarant. Sie ist ein Medium der Pragmatisierung und Rationalisierung der Politik."[7]

Auf diese positive Wertung der Zivilreligion – bei gleichzeitiger Kritik an der neuen politischen Theologie – hat Jürgen Moltmann entschieden reagiert. Im Namen der „Zivilreligion" des deutschen Nationalismus („Für Gott, König und Vaterland") seien die Menschen im Ersten Weltkrieg nach Langemark und Verdun getrieben, und im Namen der „Zivilreligion" des deutschen Nationalsozialismus („Für Führer, Volk und Vaterland") sei seine Generation im Zweiten Weltkrieg

nach Stalingrad gejagt worden. Wo sei da die Friedensfunktion der „Zivilreligion" und ihre Garantie für Liberalität und Rationalität geblieben? Im Namen einer ähnlichen „Zivilreligion" könnte die Menschheit auch in einen nuklearen Holocaust hineinhypnotisiert werden. Der notwendige Konsens sei in der Demokratie immer rein pragmatisch zu bilden. Ein „nur nebulos möglicher Konsens in der Transzendenz" sei überflüssig und wirke eher schädlich, weil er dazu tendiere, Menschen, die von der „Mehrheitskultur" abweichen, als „Dissidente" zu stigmatisieren. Gerade so würden manichäische Freund-Feind-Verhältnisse geschaffen und jene Emotionalisierungen vorbereitet, die Lübbe der politischen Theologie unterstelle[8].

Lübbe ist sich selber bewußt, daß die von ihm favorisierte Zivilreligion ständig der Kritik bedarf. Er meint aber, die „politische Philosophie" könne in „bildungsmäßiger Rückbindung an die Theologie" diese Funktion übernehmen[9]. Wie eine Philosophie in Fragen des nationalen Konsenses, die meistens auch Fragen nationaler Leidenschaften sind, etwas Ernsthaftes bewirken kann, ist allerdings schwer einzusehen. Die Zivilreligion wird zudem selber zu einem Streitobjekt, sobald sie so präzise ist, daß sie auch kritisiert werden kann, und verliert dann die von Lübbe gewünschte Funktion. Umgekehrt stellt sich die Frage, ob Moltmann in seiner Antwort auf das Plädoyer für die Zivilreligion die Frage des grundlegenden Konsenses im politischen Gemeinwesen nicht zu leicht nimmt. Wolfhart Pannenberg stimmt Lübbe zu, daß es keine volle religiöse Neutralität des Staates geben kann. Er sieht aber die bleibenden religiösen Elemente nicht in der neutralisierten Zivilreligion, sondern in den quasireligiösen Ideologien, die als Alternativen zum christlichen Glauben auftreten und den Leerraum in den modernen Gesellschaften besetzen:

„Das Auftreten religiöser Motivation im Gewande der Ideologien ist als eine Folge des neuzeitlichen Dogmas religiöser Neutralität der öffentlichen Kultur zu begreifen und zugleich als Beleg dafür zu werten, daß eine vollkommene religiöse Neutralität der Gesellschaft nicht möglich ist. Die mit dem Dogma religiöser Neutralität des öffentlichen Lebens verbundene Selbsttäuschung hat das Bewußtsein von der Tatsache verhindert, daß es sich bei den politischen Ideologien der Neuzeit um quasireligiöse Gebilde handelt."[10]

Das Denken von Johann Baptist Metz geht in eine ähnliche Richtung. Er greift jedoch hinter die politischen Ideologien zurück und arbeitet den Fortschrittsglauben als jenes „pseudoreligiöse Symbol der Evolution" heraus, „das in seiner Undurchdringlichkeit alle so sehr – bis in die letzten Spitzen ihres Bewußtseins – durchdringt, daß seine irrationale Herrschaft und seine quasireligiöse Totalität kaum mehr wahrzunehmen ist"[11].

Nicht die vage liberale Zivilreligion, sondern das präzisere quasi-religiöse Symbol des Fortschritts dürfte tatsächlich einen entscheidenden Faktor für den notwendigen Konsens in den modernen Gesellschaften (sowohl den liberalen wie den marxistischen) bilden. Dieses Symbol vermochte viel zur Mäßigung in Konflikten beizutragen, denn es versprach, daß Ziele, die im Heute nicht

erreichbar waren, in Zukunft realisiert werden können. Was würde eintreten, wenn die quasireligiöse Totalität der Fortschrittsideologie, die Metz scharf kritisiert, tatsächlich zusammenbräche? Bevor eine Antwort versucht wird, soll die gleiche Problematik noch von anderer Seite her beleuchtet werden.

Politische Entscheidungen als weltanschauliche Optionen

Durch die Dynamik der modernen Gesellschaft haben manche politische Entscheidungen einen neuen Charakter bekommen. Unsere Welt läßt sich mit keiner früheren Kultur vergleichen, und auch der Rückgriff auf Erfahrungen unserer eigenen Vergangenheit wird wegen der raschen und tiefgehenden Veränderungsprozesse und der wachsenden Komplexität immer prekärer. Viele politische Entscheidungen können sich deshalb nicht mehr auf eine genügende Erfahrungsbasis stützen und implizieren langfristige Folgen, die niemand mehr überblicken kann (kombinierte Folgen aller Eingriffe in die Natur, Sicherheitsprobleme in einer Plutoniumswirtschaft, Endlagerung atomarer Abfälle, Hunger trotz Wohlstandswirtschaft, Konsequenzen des Rüstungswettlaufs etc.). Wegen der mangelnden Erfahrungsbasis müssen weitreichende öffentliche Entscheidungen vor allem aus Grundstimmungen heraus getroffen werden und gewinnen so den Charakter von weltanschaulichen Optionen.

Der angesprochene Wandel verrät sich unter anderem im Wandel der Sprache und der Argumentationsweisen. In die Auseinandersetzung um Rüstungs- und Sicherheitsfragen ist bereits ein religiöses Vokabular eingeflossen (Apokalypse, Weltuntergang, Holocaust, Ganzopfer, Hölle, Harmaggedon, Vergeltung, Gericht, Prophet, Dämonie etc.), und es wird stark debattiert, ob religiöse Normen – etwa die Bergpredigt oder die indische Ahimsa-Lehre – für die Politik eine Bedeutung haben [12]. In diesem Zusammenhang finden auch kirchliche Dokumente, etwa der Hirtenbrief der US-Bischöfe zur Friedensfrage, einen neuen politischen Stellenwert, denn angesichts drohender Weltkatastrophen wird die Berufung auf eine klare religiöse Tradition zu einer neuen Herausforderung.

Diese Tatsachen zeigen, daß die Kardinalfrage von Lübbe an die neue politische Theologie, ob sie vernünftige politische Sätze hervorbringen könne, die nicht ebensogut ohne den religiösen Orientierungsrahmen einsichtig wären, an der Sache vorbeigeht. Nicht Einzelsätze, sondern Grundoptionen stehen auf dem Spiel, und solche haben immer weltanschaulichen Charakter. Die vage Zivilreligion im Sinn Lübbes dürfte zur Klärung solcher Situationen wenig beitragen. Anders verhält es sich mit der amerikanischen „civil religion", denn sie enthält das starke Element eines nationalen Erwählungsglaubens und ist nahtlos mit dem „quasireligiösen Symbol der Evolution" verbunden. So reagiert auch die gegenwärtige amerikanische Regierung auf die starke Verunsicherung, die durch die große Diskussion um

die NATO-Nachrüstung ausgelöst wurde, nicht durch präzisere Informationen, sondern mit einer Argumentationsfigur, die deutlich ihren quasireligiösen Charakter verrät. Sie behauptet nämlich, dank des neuen Weltraumverteidigungssystems, für das sie hohe Geldmittel fordert, werde es eine Zukunft ohne atomare Waffen und eine Zeit des großen Friedens geben. Hinter dieser Behauptung steht keine technische Erfahrung, denn bis jetzt konnte für jede neue Defensivwaffe auch eine neue Offensivwaffe konstruiert werden, sondern sie ist von ganz anderer Art. Sie hat die Struktur der Verheißung, denn sie spricht – in einer gewissen Analogie zu den Heilspropheten in Israel – aus einem Glauben heraus (naturwissenschaftlich-technisch-wirtschaftliche Fortschrittsideologie) und kündigt eine ganz neue Zukunft an. Kontrollierbare Einzelerfahrungen spielen dabei eine geringe Rolle. Auch bei uns ist der Fortschrittsglaube oft der hintergründige Referenzrahmen in politischen Auseinandersetzungen, denn viele Antworten auf Fragen betreffs der Umwelt, der Arbeitslosigkeit, des Hungers und der Rüstung haben nur dann eine gewisse Kohärenz, wenn sie im Rahmen einer Logik der unbegrenzten Evolution zum Besseren aufgenommen werden.

Christlicher Glaube gegen universale Evolutionslogik

J.B. Metz, der im zentralen Teil seiner politischen Theologie, wie bereits kurz angedeutet, die universale Evolutionslogik kritisiert, greift auch die Theologie an, weil sie sich dieser Logik schon viel zu stark angepaßt habe. Er steht mit diesem Angriff nicht allein. Hans Urs v. Balthasar, dessen Theologie im katholischen Raum auch von offiziellen Stellen starke Anerkennung findet und der in vielem ganz anders denkt als Metz, trifft sich in diesem Punkt weitgehend mit ihm:

> Die Macht im Politischen und Gesellschaftlichen trägt heute, „obschon als Fortschritt verbrämt, die ‚Tendenz zur Selbstvernichtung' in sich. Daß die ganze, auch religiös getarnte Fortschrittsideologie der Moderne als eine in die Horizontale umgekippte Geschichte zwischen Erde und Himmel... sich heute in einen nackten Machtkampf von Supermächten mit nackten technischen Vernichtungsmitteln verwandelt hat, ist das völlig logische Ende der Absolutsetzung dessen, was immer nur als ein Werkzeugliches seine Berechtigung für den Menschen hätte haben dürfen."[13]

Nach Balthasar verrät der Machtkampf der Supermächte, daß schon lange eine zum Teil religiös verbrämte Fortschrittsideologie vom abendländischen Denken Besitz ergriffen hat. An solche Urteile ließen sich viele ähnliche anschließen. Der französische Theologe Jean Brun sieht zum Beispiel in der heutigen Politik das Wirken des radikal Bösen[14], und Jacques Ellul entdeckt in ihr den Ort des Dämonischen[15]. Solche Urteile mögen übertrieben erscheinen. Hier geht es aber nicht darum, sich im einzelnen mit ihnen auseinanderzusetzen, sondern nur festzustellen, daß es quer durch die verschiedenen theologischen und kirchlichen Lager eine entschiedene Position gibt, die einen fundamentalen Gegensatz zwischen der modernen Fortschrittsideologie und dem christlichen Glauben sieht.

Dabei wird nicht jede Form von Evolution abgelehnt. Metz möchte zum Beispiel durch seine Kritik an der universalen Evolutionslogik keineswegs den empirisch-naturwissenschaftlichen oder einen begrenzt politischen Gebrauch von „Evolution" bekämpfen, sondern diesen vielmehr klären: „Die Kritik an der totalen Evolutionslogik dient demnach gerade der Klärung und Begrenzung des theoretischen Status von Evolution."[16]

Eine globale und naive Gegenposition zur Fortschrittsideologie wäre selber ideologisch. Eine überzeugende christliche Alternative muß deshalb unterscheiden und nuancieren. Sobald es aber ums Unterscheiden geht, verliert das „pseudoreligiöse Symbol der Evolution" seine Selbstverständlichkeit und kann nicht mehr als instinktiver hintergründiger Referenzrahmen politische Entscheidungen tragen und rechtfertigen.

Solange es dem modernen Staat gelingt, die große Mehrzahl der Bürger mit Wohlstand zu versorgen, dürften diese, ob sie nun Christen sind oder nicht, sich im konkreten Handeln – trotz mancher Bedenken – weiterhin vom Fortschrittsglauben bestimmen lassen. Vermischungen christlicher Elemente mit Symbolen der unbegrenzten Evolution werden sich aller Wahrscheinlichkeit nach sogar als geeignet erweisen, politische Mehrheiten zu gewinnen. Davon weichen vorläufig nur kleinere Gruppen ab, wie etwa Rudolf Bahro, der die ganze Moderne radikal kritisiert, eine Art neuer Fundamentaltheologie entwickelt und die Rückkehr zu kleinen, überschaubaren Dorfgemeinschaften fordert[17]. Wegen ihrer Radikalität ist diese Position aber selbst innerhalb der Partei der Grünen nicht mehr mehrheitsfähig.

Wird die vorläufig erfolgreiche, religiös verbrämte Fortschrittsideologie auch die richtigen Antworten für die großen Probleme unserer Zeit inspirieren? Ich glaube es nicht, und diese Skepsis kann durch ein Beispiel kurz verdeutlicht werden. In seiner Schrift „Zum ewigen Frieden" hat Kant den kommenden Idealzustand der Menschheit als eine Föderation von freien Staaten beschrieben. Obwohl dem Königsberger Philosophen in keiner Weise vorgeworfen werden kann, daß er den moralischen Faktor unterschätzt habe, erwartete er sich den Fortschritt dennoch nicht von der Moralität der Menschen, sondern er meinte, die Natur werde durch einen Mechanismus oder eine List die Menschen – ohne ihre Freiheit anzutasten – dazu führen, das kommende Ideal zu verwirklichen. Diesen Mechanismus, der auf wunderbare Weise ohne moralische Bekehrung einen epochalen Fortschritt bewirken soll, glaubte er – in Übereinstimmung mit den Denkern des ökonomischen Liberalismus – im „Handelsgeist" entdeckt zu haben:

„Es ist der Handelsgeist, der mit dem Kriege nicht zusammen bestehen kann, und der früher oder später sich jedes Volks bemächtigt. Weil unter allen, der Staatsmacht untergeordneten Mächten, die Geldmacht wohl die zuverlässigste sein möchte, so sehen sich Staaten (freilich wohl nicht eben durch Triebfedern der Moralität) gedrungen, den edlen Frieden zu fördern, und, wo auch immer in der Welt Krieg auszubrechen droht, ihn durch Vermittlungen abzuwehren, gleich als ob sie deshalb im beständigen Bündnisse ständen."[18]

Seit Kant hat der „Handelsgeist" enorm zugenommen, der Frieden ist aber keineswegs nähergekommen. Im Gegenteil, die neuen wirtschaftlichen Mittel wurden dazu benützt, Weltkriege zu führen, und heute werden damit enorme Kriegsmaschinerien aufgebaut. Der Fortschrittsglaube Kants und des ökonomischen Liberalismus hat sich folglich bereits als Täuschung erwiesen. Trotz des modernen Wohlstands spürt die Bevölkerung dies instinktiv, weshalb auch politische Führer – neben dem Rückgriff auf die Evolutionslogik – sich noch einer anderen, wirkkräftigeren Methode bedienen müssen, um Mehrheiten zu erreichen. Dieses Mittel besteht, wie unter anderem die gegenseitigen Anklagen der Supermächte fast täglich neu belegen, in der Beschwörung von Feindbildern (Sündenbockmechanismus).

Selbstbegrenzung der Macht

Was wird geschehen, wenn der moderne Staat keinen wachsenden Wohlstand mehr liefern kann? Polarisierungen und kollektive Projektionen können in einer solchen Lage leicht zunehmen. Vielleicht werden sich neue religiöse Überzeugungen (mit entsprechenden Feindbildern) wortstark melden; aber auch der grundsätzliche Widerspruch des christlichen Glaubens gegen die universale Fortschrittsideologie dürfte dann klarer hervortreten. Werden in einer solchen Situation, wie Lübbe befürchtet, auch „gewalttätige Fronten" aufbrechen? Die Gefahr besteht sicher, und der immer wieder aufflackernde Terrorismus weist jetzt schon auf diese Problematik voraus. Dennoch sind die Annahmen Lübbes, die sich vor allem an den Erfahrungen der Religionskriege orientieren, bezüglich des christlichen Glaubens in einem wichtigen Punkt zu korrigieren. Die Religionskriege entsprangen keineswegs mit innerer Notwendigkeit aus der konfessionellen Spaltung, sondern sie waren die Folge von fundamentalen Fehldeutungen des christlichen Glaubens, wie bereits ein kurzer Blick auf die neutestamentlichen Schriften belegen kann.

Mit der Botschaft von der Nähe der Gottesherrschaft hat Jesus die Menschen seiner Zeit zur Bekehrung aufgerufen und um ihre freie Zustimmung zu seiner Verkündigung geworben. Er unterschied sich in diesem Punkt zunächst wenig von anderen Religionsstiftern; denn welcher von ihnen hätte nicht auf die eine oder andere Weise die Menschen innerlich zu überzeugen versucht. Der Unterschied wurde aber dort deutlicher, und die Frage der Freiheit dort konkret, wo seine Bekehrungsbemühungen auf Widerstand und Ablehnung, ja auf offene Feindschaft stießen. Wie reagierte er mit seinem unbedingten Wahrheitsanspruch auf die klare Ablehnung? Seine Gegner, die die Integrität ihres eigenen Glaubens bedroht sahen, handelten so, wie es Lübbe in religiösen Fragen für unvermeidlich hält: Sie griffen zur Gewalt. Auch Petrus wollte der gleichen Logik vertrauen, wurde aber

von Jesus entschieden zurückgewiesen: „Steck dein Schwert in die Scheide; denn alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen. Oder glaubst du nicht, mein Vater würde mir sogleich mehr als zwölf Legionen Engel schicken, wenn ich ihn darum bitte? Wie würde dann aber die Schrift erfüllt, nach der es so geschehen muß?" (Mt 26, 52f.)

In dieser Reaktion spricht sich einerseits die Überzeugung aus, daß die Logik von Gewalt und Gegengewalt letztlich alle erfaßt, die sich ihr anvertrauen (vgl. Bergpredigt); anderseits macht sie deutlich, daß Jesus nicht aus Schwäche oder Feigheit auf gewaltsamen Widerstand verzichtet hat. Mit dem Hinweis auf die mögliche Hilfe der Engel bringt das Matthäusevangelium seine Überzeugung zum Ausdruck, daß Jesus freiwillig auf eine übernatürliche Macht verzichtet hat, deren er sich hätte bedienen können, daß er aber lieber den gewaltsamen Tod annahm, um dem göttlichen Heilswillen, der immer die Freiheit der Menschen respektiert, auch in dieser Extremsituation treu zu bleiben. Die gleiche Überzeugung drückt sich im Johannesevangelium aus, wo Jesus vor Pilatus zwar einen universalen öffentlichen Anspruch erhebt und sich als König ausgibt, gleichzeitig aber seine Königsherrschaft mit dem Hinweis, daß seine Diener nicht für ihn gekämpft haben, von den üblichen Formen der Herrschaft abhebt und neben seinem Anspruch auch die Macht des Staates anerkennt, indem er dem römischen Statthalter zugesteht, daß er seine Macht von oben hat (Joh 18, 36–19, 11).

Der neutestamentliche Vollmachts- und Freiheitsanspruch, wie er sich im Kreuz Christi darstellt, enthält folglich viel mehr als den vagen Wunsch, alle möchten sich aus freien Stücken ihm anschließen. Er impliziert im Konfliktfall den bewußten Gewaltverzicht, begründet diesen durch die freie Selbsteinschränkung der göttlichen Macht, nimmt dafür den eigenen gewaltsamen Tod an und anerkennt neben sich eine andere Form der Macht, nämlich die politische.

Die Christen haben im Kreuz immer das Zentrum ihres Glaubens gesehen. Wo sie selber aber Träger politischer Macht wurden, haben sie bald vergessen, daß dieses Kreuz den Gewaltverzicht und den Glauben an eine Selbstbindung der göttlichen Macht einschließt. Es kam zu Vermischungen zwischen religiösen Ansprüchen und politischer Macht, und aus dieser Verwirrung heraus verfielen die Christen jenen Gewaltmechanismen, die Lübbe bei jedem Heilsglauben, der nicht durch den Staat eingedämmt wird, für unvermeidlich hält. Wo der Grund für die objektive Verwirrung lag, kann noch bei einem Autor unseres Jahrhunderts abgelesen werden, einem Autor, auf den Lübbe sich sogar positiv bezieht: Carl Schmitt. Dieser Rechts- und Staatstheoretiker verteidigte ausdrücklich den „Imperialismus" der römischen Kirche und führte dafür folgenden Grund an:

„In der großen Geschichte der römischen Kirche steht neben dem Ethos der Gerechtigkeit auch das der eigenen Macht. Es ist noch gesteigert zu dem von Ruhm, Glanz und Ehre. Die Kirche will die königliche Braut Christi sein; *sie repräsentiert den regierenden, herrschenden, siegenden Christus*... Die Kirche wird, wie jeder weltumfassende Imperialismus, wenn er sein Ziel erreicht, der Welt den Frieden bringen, aber darin erblickt eine formenfeindliche Angst den Sieg des Teufels." [19]

C. Schmitt dürfte bei seiner zentralen Aussage, daß die Kirche den herrschenden und siegenden Christus repräsentiert und deshalb mit innerer Konsequenz Macht beansprucht, an Mt 28, 18f. gedacht haben, wo der Auferweckte zu seinen Jüngern sagt: „Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern." Im Griechischen steht für Macht „exousia", was eher mit Vollmacht zu übersetzen ist. Vor allem aber darf diese Stelle nicht isoliert herausgegriffen und gemäß eigenen Machtphantasien gedeutet werden. Welche Vollmacht der Auferweckte seinen Jüngern gegeben hat, ist daran abzulesen, welchen Weg er selber gegangen ist und wie er sich im tödlichen Konflikt verhalten hat. Da die Apostel und Jünger aufgefordert werden, ihm auf dem Weg des Kreuzes zu folgen, darf sich die Kirche nicht einseitig am Auferweckten orientieren, sondern hat am Gekreuzigten zu lernen, wie sie zu reagieren hat, wenn ihre Verkündigung abgelehnt wird.

Daß die Verwirrungen, die zu den Religionskriegen geführt haben und die noch das Denken C. Schmitts bestimmen, vermeidbar sind, zeigt neben der neutestamentlichen Lehre die Tatsache, daß die christlichen Kirchen – durch eine bittere Vergangenheit belehrt – heute die Religions- und Gewissensfreiheit, die sich mit innerer Konsequenz aus dem Gewaltverzicht Jesu und aus dem Glauben an die Selbsteinschränkung der göttlichen Macht ergeben, feierlich anerkannt haben und zu entschiedenen Verteidigern der Menschenrechte geworden sind. Gewiß, nichts ist in der Geschichte endgültig errungen. Rückfälle sind möglich, und in der Praxis kann auch eine Konzilslehre wieder vergessen werden. Aber gegen diese Gefahr ist eine vage liberale Zivilreligion, die in Stunden der Leidenschaft leicht ganz weggefegt werden kann, noch weniger gefeit. Es bedarf dieser Zivilreligion auch nicht, um den Staat an seine Vorläufigkeit zu erinnern, denn dies geschieht, wie Pannenberg mit Recht hervorhebt, viel zeichenhafter und präziser durch die bloße Existenz der Kirche:

„Schon das Dasein der Kirche als einer besonderen Institution erinnert die Träger der politischen Ordnung und alle Bürger an deren Vorläufigkeit... Die Kirche ist, vorausgesetzt, *daß sie sich nicht selber politische Macht anmaßt*, schon durch ihr bloßes Dasein eine sozialkritische Instanz. Sie erhält den politischen und damit auch allen übrigen Institutionen der Gesellschaft ihre Säkularität, indem sie ihnen den Anspruch auf Vollkommenheit vorenthält. Auf der anderen Seite aber sanktioniert sie auch die gesellschaftliche Ordnung als eine vorläufige, wenn auch mangelhafte und ständig reformbedürftige Gestalt der Autorität von Friede und Recht."[20]

Folgerungen und offene Fragen

Wir konnten feststellen, daß nicht eine liberale Zivilreligion, sondern ein mit religiösen Elementen vermengter Fortschrittsglaube – trotz aller Einbrüche in den letzten Jahren – eine der wichtigsten Konsensgrundlagen der modernen Gesellschaft bildet. Der christliche Glaube steht kritisch gegen den universalen Anspruch

dieser Evolutionslogik, ohne jedoch den Anspruch zu erheben, eine rivalisierende Friedens- und Gerechtigkeitsordnung errichten zu können oder auch nur zu wollen. Gerade eine Kirche, die sich klar vom Staat abhebt und ihn kritisch beurteilt, kann auch die Eigenständigkeit der politischen Ordnung voll anerkennen und legitimieren.

Soll die Sonderstellung der Kirche aber nicht zu einer unfruchtbaren Dichotomie führen und soll vermieden werden, daß die Gläubigen mit „gespaltener Seele" im privaten Raum den christlichen Glaubensvorstellungen folgen, im öffentlichen Bereich aber einer dazu im Widerspruch stehenden religiös verbrämten Fortschrittsideologie huldigen, muß der innere Zusammenhang zwischen den Glaubensüberzeugungen und den Grundoptionen des gesellschaftlichen Engagements deutlich aufgezeigt werden. Dabei ist entscheidend, daß die Kirche durch ihren Glauben an die Selbstbindung der göttlichen Macht und durch ihren eigenen strikten Gewaltverzicht jede Form der Intoleranz und Herrschsucht vermeidet, und zwar selbst dann, wenn sie eigenen Schaden zu befürchten hat. Durch das Beispiel ihres eigenen Machtverzichts vermag sie vielleicht einen wichtigen Beitrag zur Lösung der fast unlösbar gewordenen Probleme der modernen Gesellschaft zu leisten. Wie sollte nämlich der Rüstungswettlauf gestoppt, das immense Ungleichgewicht zwischen Arm und Reich behoben, die totale Ausbeutung und Zerstörung der Natur verhindert werden, wenn die moderne Gesellschaft nicht zur freiwilligen Selbsteinschränkung in ihren technischen Machtmitteln fähig wird? Ob die Kirche diesbezüglich ein genügend deutliches Zeugnis gibt (vgl. die Spaltung der christlichen Konfessionen) und ob dieses gesehen wird, ist allerdings eine offene Frage.

Offen ist auch die Problematik kollektiver Projektionen. Der Konsens der modernen Staaten gründet, wie wir kurz gesehen haben, neben dem religiös verbrämten Fortschrittsglauben auch in der Wirkung von klaren Feindbildern. René Girard (Stanford, USA)[21] hat die universale Funktion solcher Projektionen in der bisherigen Geschichte der Menschheit (Sündenbockmechanismus) überzeugend herausgearbeitet. Er hat ebenfalls gezeigt, wie im Kreuz Christi durch den Gewalt- und Machtverzicht die „böse" Mechanik voll aufgedeckt und auf einer letzten grundsätzlichen Ebene überwunden wurde. Die Christenheit ist dennoch im beträchtlichen Maß wieder in die alte Logik der Feindbilder zurückgefallen und hat sich deshalb auch selber in Kriegen zerfleischt. Wird die heutige Welt reifer sein und sich wenigstens so weit von den wechselseitigen kollektiven Projektionen befreien, daß die größten Katastrophen verhindert werden können? Die Frage ist offen; sie umschreibt zugleich eine enorme Aufgabe, die der christliche Glaube im heutigen politischen Leben zu erfüllen hat.

ANMERKUNGEN

[1] E. Cousins, Politik als Religion in den USA, in: Kerygma und Mythos VII, Bd. 1: Glaube und Politik – Religion und Staat, hrsg. v. F. Theunis (Hamburg 1977) 154–162, hier 162.
[2] J. Höffner, Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung (Bonn 1984) 5, 18–30, 5–20.
[3] H. Lübbe, Politische Theologie als Theologie repolitisierter Religion, in: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, hrsg. v. J. Taubes (München 1983) 45–56, hier 55.
[4] N. Luhmann, Grundwerte als Zivilreligion, in: Kerygma und Mythos, a. a. O. 67–79.
[5] H. Lübbe, Die Religion der Bürger, in: Ev. Komm. 15 (1982) 125–128, hier 127.
[6] Lübbe (s. Anm. 3) 51. [7] Lübbe (s. Anm. 5) 128.
[8] J. Moltmann, Das Gespenst der Zivilreligion, in: Ev. Komm. 16 (1983) 124–127.
[9] Lübbe (s. Anm. 5) 126.
[10] W. Pannenberg, Die Aufgabe einer politischen Theologie des Christentums, in: Kerygma und Mythos, a. a. O. 19–25, hier 23.
[11] J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz 1977) 151f.
[12] F. Alt, Frieden ist möglich. Die Politik der Bergpredigt (München [17]1983).
[13] H. U. v. Balthasar, Theodramatik, Bd. 3 (Einsiedeln 1980) 84f.
[14] J. Brun, Die Politik und das radikal Böse, in: Kerygma und Mythos, a. a. O. 179–187.
[15] J. Ellul, Die gegenwärtige Politik als Ort des Dämonischen, ebd. 187–202.
[16] Metz, a. a. O. 151.
[17] R. Bahro, Pfeiler am andern Ufer. Berlin. Zeitschrift „Befreiung" 1984.
[18] I. Kant, Zum ewigen Frieden: Werke, Bd. 6 (Darmstadt 1966) 226.
[19] C. Schmitt, Römischer Katholizismus und politische Form (Hellerau 1923) 65f.
[20] Pannenberg, a. a. O. 22.
[21] R. Girard, Das Ende der Gewalt (Freiburg 1983); La violence et le sacré (Paris 1972); Le bouc émissaire (Paris 1982); La route antique des hommes pervers (Paris 1985).

M. Norberta Hoffmann

Spurensuche

Zur deutschen Lyrik der 80er Jahre

Windstille im deutschen Dichterwald? Wolfgang Hildesheimer erklärt, daß er in einer Welt, in der von allen Seiten der Massenselbstmord vorbereitet werde, nicht mehr schreiben könne. Günter Grass will nach einer Pause von drei Jahren wieder zu schreiben beginnen. Er berücksichtige dabei die neue Grundsituation, daß heute Literatur nicht mehr auf Zukunft bauen könne. Die Gefahr liege nahe, daß Literatur zu einer „unerträglichen Dichtung der letzten Worte" werde. Da aber der Autor sich an die Öffentlichkeit wende, komme ihm eine öffentliche Funktion zu und er müsse sich politisch erklären.

Ob eine Aufklärung der bedrohlichen Situation unseres historischen Augenblicks durch Dichtung möglich sein könne, wird von Johano Strasser bezweifelt. Zur Wirkung von Dichtung schreibt Italo Calvino: „Es scheint, daß die Literatur nur da, wo sie verfolgt wird, ihre wahren Kräfte zeigt und die Autorität herausfordert, während sie in unserer Gesellschaft, in der alles gestattet ist, das Gefühl hat, nur benutzt zu werden, um einen angenehmen Kontrast innerhalb der herrschenden verbalen Inflation zu erzeugen."[1]

Polnische und südamerikanische Dichtung sind Beweis für Calvinos Annahme. Der mexikanische Lyriker Octavio Paz sieht in der Dichtung einen Gegenentwurf zur bestehenden Wirklichkeit, ja eine Rückkehr zum Sein[2]. Auch manche deutsche Autoren sehen im Gedicht ein Medium des Aufbewahrens, „die letzte Widerstandslinie gegen die Megamaschine"[3]. Ungeachtet aller wechselnden Auffassungen von der Aufgabe der Dichtung erweist sich ihre konzentrierteste Form, die Lyrik, als Aussage des jeweiligen Elan de vie, auch in der Verweigerung.

Im achten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts ist politische Dichtung in Deutschland leiser geworden. Die zugrunde liegende Wende wird im Nachbarland in Büchern gedeutet wie etwa Laurent Joffrin, „La gauche en voie de disparation" (Die im Verschwinden begriffene Linke). Jacques Delors löst eine Debatte aus durch seinen Artikel „Das Schweigen der linken Intellektuellen", in dem er die endgültige Abkehr der Dichter und Denker vom Sozialismus feststellt. Im „Nouvel Observateur" veröffentlicht Max Gallo – Historiker, Mitterrands Regierungssprecher bis zu seiner Wahl ins Europa-Parlament 1984 – seine überraschende Stellungnahme „Für die Elite". Er fragt, wem diese Werte gehören: Elite, Hierarchie, Kompetenz, Verantwortung. Er weist auf die Gefahren des Egalitaris-

mus hin, das Risiko der Nivellierung, Verachtung der Unternehmen, Versagen von Wirtschaft und Politik. Seine Folgerung: „Heute mehr noch als gestern entscheidet sich alles im Kopf." Guy Sorman stellt in der Begegnung der ehemaligen Protestgeneration mit den neuen Technologien die Ursache einer weltweiten liberalen Welle fest: „Die Ideen bestimmen den Lauf der Dinge." Ihre Auswirkungen sieht er in der Richtung von mehr Individualismus, in der Aufwertung der Person gegenüber dem im Kollektiv gruppierten Individuum. Max Gallo hält Frankreich für das „Laboratorium, in dem sich die Entscheidungen dieser Zeit abspielen".

Wie die politische hat auch die sozialkritische Dichtung bei uns an Schwung verloren, seitdem die 68er ihre Kommunen verließen und heute zum Teil führende Positionen im Wirtschaftsleben mit der Forderung weltweiter Liberalität einnehmen. Die sogenannte „weiche Welle" kennzeichnet die deutsche Lyrik der 80er Jahre. Sie kreist nicht mehr um Politik, nicht um die Gesellschaft; ihr Mittelpunkt ist das Humanum, doch nicht im umfassenden geschichtlichen Sinn, sondern vielfach auf den engsten Umkreis menschlicher Eigeninteressen beschränkt.

Nachdem das Orwell-Jahr überstanden ist, nimmt die junge Schreibergeneration auch Abschied von den apokalyptischen Bildern der Angst. Die „Post-Modernen" gefallen sich in der Verherrlichung des Individuellen, das über alles Universelle erhoben wird. Allen Formen der Ideologie und ihren Gebilden wird der Abschied gegeben mit der Folge einer weitgehenden politischen, gesellschaftlichen, religiösen Abstinenz. Die Gegenkraft starker wirtschaftlicher Interessen führt zu neuen Gruppierungen, innerhalb deren man im zunehmenden Konkurrenzkampf „angeben", etwas „vorzeigen", „sich ausstellen"[4], andere übertrumpfen will.

Hans Hölzl (Falco) nennt die 80er Jahre ein sehr extrovertiertes Jahrzehnt: „Man will etwas erleben, hat Spaß am Vorzeigen der eigenen Person. Den Widrigkeiten einer düsteren Welt begegnet man mit augenzwinkernder Dekadenz. Ideologien landen da natürlich im Mülleimer."[5] Das typische „Gedicht" der 80er Jahre stellt kein geschlossenes Sinngefüge dar. Der Sinnerhellung durch die Ratio geht man aus dem Weg. Rationale Sprache wird als zersetzend empfunden, wie Gitter, das durchbrochen werden muß.

Schon seit Brecht wurde die Sprache der Dichtung immer mehr trivialisiert. Rühmkorf fordert die „Abkehr von aller feierlichen Emblemschreiberei" entsprechend dem Lebensgefühl der antiheroischen Generation. Daß eine besonders starke Allergie gegen das religiöse Sprechen besteht, betonte Eva Zeller – übereinstimmend mit den teilnehmenden Poeten – bei dem Tübinger Symposion über „Literatur und Theologie". Bezeichnenderweise war es der Jude Lars Gustafsson, der darauf hinwies, daß die Abwesenheit Gottes in modernen Texten kein Beweis für seine Nichtexistenz sei.

Das sprachliche Verstummen „nach Auschwitz" (Adorno) hat manchen Sprachformen endgültigen Abschied gegeben, wie etwa der hymnischen Sprache oder der

Sprache der Naturmagie. Aber auch die „Zeit der großen Monologe" (Helmut Walters, K 14[6]) fand wieder ihre neuen Ausdrucksformen, die sich vielfältig in der Lyrik der vergangenen vier Jahrzehnte darstellen. Es gibt auch ein Mühen um eine adäquate Sprache „Wort um Wort so setzen/daß eine Leiter entsteht/mit der sich etwas ersteigen läßt" (Michael Großmeier, K 22). Die Schreiber der 80er Jahre weichen gern auf die Primärsprache aus. Scheinbare Naivität ist ein Schutzschild für die selbstgewählte politische und soziale Absonderung, den Rückzug in private Reservate.

„Ich stelle mich aus"

Ein typisches „Vorzeige-Gedicht" ist „angerichtet" von Doris Runge:

gerafft – gestrafft
geglättet
welke seide
über der Brust
gegerbt gefärbt
geschlitzt
leder en vogue
während man selbst
aus der Mode kam

Von der Heldenbrust des mittelalterlichen Ritters bis zu den hochdekorierten Militärs aller Nationen ist „Brust" Topos des Vorzeigens. Die Worte „über der Brust" bilden die bestimmende Sinnmitte der Aussage. Was wird hier angezeigt? Nicht etwa Andeutungen ethischer Werte wie Mut, Tapferkeit, Ehre, sondern modische Textilien, Seide, Leder en vogue. Man hört den Werbeslogan für Snobs „man trägt Leder". Mit dem Sprachspiel der Partizipien wird die „welke Seide" aufgewertet: gerafft, gestrafft, geglättet. Das Leder wird, dem Auge gefällig, in modische Form gebracht: gefärbt, gegerbt, geschlitzt. Dann öffnet sich ein Spalt im Gedicht, ein offenbarer Widerspruch: Mode – aus der Mode. Hinter der Äußerlichkeit der Mode regt sich das verborgene Ich: man selbst.

Zwei getrennte Welten werden angezeigt: Außenwelt – Innenwelt. Wieso das Ich aus der Mode kam, wird nicht mitgeteilt, aber spürbar bleibt die fehlende Deckung. Das Imperfekt „man kam" ist typisch für das Nichtwahrnehmen des Vorgangs. Vom Ende des Gedichts her fällt die Zweideutigkeit des Titels auf. Es ist „angerichtet" – so kann die Hausfrau ihre Familie, ihre Gäste zum fröhlichen Mahl auffordern. Mit freudigem Stolz kann sie „vorzeigen", was Liebe und Phantasie zuwege bringen. „Angerichtet" kann aber auch Vokabel für eine Schreckensnachricht sein, etwa wenn spielende Kinder ein Feuer entzündet und Schaden angerichtet haben. Was hat nun die Mode „angerichtet"? Ein hübsches Spiel der Farben und Formen, wie es sich im täglichen Straßenbild darbietet? Oder ein Verwirrspiel, in

dem mancher „aus der Mode" kommt? Und wo bleibt der, der im Aus ist? Entweder zurück, dann wird sein Leben Vergangenheit. Oder er sucht einen neuen Weg. Dieser andere Weg mag ein Weg zum anderen sein, „denn immer schon ging der andere vorüber" (Lewinas).

Man experimentiert mit Laut- oder Silbenspielereien, „Überdeck, Unterdeck/ alles sucht nach jenem Leck/welches wohlversteckt/leckt und leckt/man fand es nie/es war am Heck" (Falco). Die Hektik vergeblicher Arbeit wird in den gleichlautenden Silben und ihren Wiederholungen spürbar. Die Ausweglosigkeit sinnloser Arbeit spricht die Verszeile aus: „man fand es nie". Aber da ist doch ein Wissender, der genau um das gesuchte Leck weiß, an verborgener, vom Arbeitsteam unbeachteter Stelle. Mit dem schlichten Indikativ der Feststellung schließen die Verse. Bleibt es bei dem „nie"? oder werden sich die Suchenden auf den Weg zur Erkundung des Wissens von draußen oder drüben machen? Im „vorzeigenden" Teil des Schiffs wird das Leck nicht gefunden. Das uns Fehlende, die Lücke (= Leck), durch die das uns Verderbende unaufhörlich eindringt, ist sehr verborgen. Im Auffinden des Abseits, des „letzten Platzes" bestünde die Rettung. Das rettende Wissen aber kommt vom Jenseits des Arbeitsplatzes und ist das Gegenteil von „Vorzeigen".

Häufig ist der Wechsel von Sprachformen. In narrativen Texten, gleichsam versteckt, blitzt ein Signal auf, das auf die Spur des eigentlichen Anliegens führt. Erfahrung des Wildwechsels im Wald läßt an Wortwechsel denken. Der bleibt im Wechsel der Worte, ist: Das Wort. Der Sommer in den Gärten und die schwarzen Regentage lassen das Zerfallen des einen Namens und das große Schweigen seiner Abwesenheit erfahren (K 19).

„Ich glaube, Gott, du bist scharf auf mich"

Im Gegensatz zur religiösen Explosion, die der islamische Fundamentalismus ausgelöst hat, und zum wachsenden Glauben in unterdrückten Ländern zeigen die deutschen Texte der 80er mit Vorliebe in verhüllten religiösen Aussagen oder offener Ablehnung das Schwinden, gleichsam eine Erosion religiöser Substanz in unserem Land. Das wollen Metaphern wie verlassene Stadtkirchen oder Wallfahrtskirchen (K 46f.) andeuten. Kurt Martis Dichtung ist durchgehend geprägt von der schmerzlichen Erkenntnis: „was das Reich Gottes betrifft:/ein glimmender docht/in den Herzen den Köpfen/von spinnern rebellen/und einiger stiller im lande" (K 139).

Wie in allen vergangenen literarischen Epochen ziehen deutsche Dichter eine Spur von der Erde zum Himmel: „Mitunter tut sich/der Himmel auf/zeigt sein Geheimnis/im Spiegel der Erde/Zeigt uns was wir noch übrigließen/von der Erde die einmal/sein Ebenbild war" (Ulla Hahn). Erde als Spiegelbild des Himmels

nennt die Dichterin sein Geheimnis. Dichter, Denker, Forscher suchten seit Jahrtausenden seine Lösung, die aber in immer größere Weiten führt, neue Rätsel aufgibt. Nicht zur Unermeßlichkeit des Kosmos, sondern zum zerstörten Ebenbild Erde geht heute der Blick. „Himmel" ist eine oft abschätzig behandelte Vokabel: „ein Alpenveilchentöpfchen könnt es sein/was hochhinaus am Horizont erglüht." Die Ironie wird besonders spürbar durch die Zusammenstellung von Verniedlichung und der Anleihe aus der Sprache der Klassik und Romantik: erglühen am Horizont. Die Schlußzeilen variieren Nietzsches Gedicht vom Krähenflug, das noch in leidvoller Seelensprache erklang: „Weh dem, der keine Heimat hat." Bei Ulla Hahn heißt es ironisch „Wer keine Heimat hat/schaut sich den Himmel an."

Schärfer als bei Ulla Hahn ist die „Absage" an Gottes Welt bei Günter Kunert schon deshalb, weil sie in der Form der persönlichen Ansprache geschieht, die hier eine Art Hohlform des Gebets darstellt: „Behalte deine Welt für dich." Er nennt sie „fade Pracht", „ein realer Wüstenstrich", „ein Jammertal", „Stirb-Werdniewiederland". Die „Absage" wirkt deshalb so verzweifelt, weil ein positives Statement für die Schöpfung vorausgeht: „Geburt der Welt: aus deinem Hirn/Sie quillt hervor, ist keiner gleich/an Fülle und an Farben reich/und trägt das Signum deiner Stirn."

In der „fremdneuen Sprache" unserer Tage ist der Name Gottes zerfallen. Bis zur Fäkalsprache (Wolfgang Dietrich, Rede an Gott als ein fliegendes Schwein, L 150[7]) wird Gott beschimpft, abgewiesen, als Arbeitslosengott verspottet, dem man das Leben zurückgeben mag. Und doch läuft in diesem Gotteshader eine Suchspur, etwa in den Fragen: „Gefall ich Dir nicht, Gott?" (L 125) „Warum bin ich unsterblich?" (L 126). Im „Abendlied" weiß sich der Schreiber von Gott angeschaut: „Ziel nicht so auf mich, Gott... ich glaub, Gott, du bist scharf auf mich" (L 127). Bis zur Anleihe bei der Sprache der Brautmystik geht der Ruf: „Jesus, ich sterb vor Liebe, laß mich leben." „Gott bin ich vielleicht deine Braut?" Auch die ungelösten Fragen werden von dem Gottesrebellen vorgebracht: „Erklär mir Meister, warum alle zittern?... Und wieso ist der reich und jener nicht?" Die bohrende Frage ist die nach dem vielleicht gewaltsamen Ende: „Ist es vielleicht, Fürst Gott, daß jedem,/der lebt leckt stirbt, sein Maul mit Eisen/gestopft ist ohne Ende, und er ausradiert/wird vom Metall, – ist das so abgesprochen?"

Mitten aus versuchter Leugnung oder leidenschaftlicher Abkehr von Gott bricht sich der Ur-Laut, der Ruf nach ihm Bahn. Es gibt zuletzt keine „Ausreden für Kyrieleis" (K 15), auch wo sein Name zerfallen und sein Schweigen groß ist (K 19). Noch die Erfahrung der Gottesferne ist Zeugnis für das Bewußtsein von ihm: „Gott, mein Gott, du hast mich vergessen." Nur vereinzelt findet sich die umgekehrte Richtung, der Blick Gottes auf die Welt: „Das Menschengezücht/das spuckt, schreit, schlägt aufeinander ein/haut sich auf die Köpfe/Gott Vater auf die Finger/Jeden Augenblick kann er die Geduld verlieren/sie fallen lassen/die friedlose Kugel" (K 49).

Mit versteinerter Sprache lassen sich die Lieder Gottes nicht singen in einem „tauben lauten Land". Es gibt aber unter den 80ern auch Zeichen wahren Heimwehs nach Gott, wofür Bernhard Nellessens Psalmdichtung ein Zeugnis ist: „an den wassern von rhein und ruhr/sitzen wir und weinen/wenn wir an zion denken." Er gibt selbst seine Aussage-Intention an: „nicht aus dem land der väter/ aus den heiligtümern des innern/sind wir vertrieben" (K 140). Solche Hoffnungszeichen erhellen das unruhig suchende, rebellische Gehabe religiöser, oft pseudoreligiöser Dichtung unseres 8. Jahrzehnts.

Nicht nur die „niedere" Sprache scheidet sie von der „hohen" der älteren Generation. Die starke Ausdruckskraft, besonders ihrer jüdischen Vertreter wie Paul Celan, Nelly Sachs, Rose Ausländer, Hilde Domin ist unwiederholbar. Wir dürfen nicht vergessen, daß wir ein „von der Elite geleertes Land sind". Ein Neuanfang muß gewagt und ermuntert werden, „auf neuen Wortflößen/Vorräte sammeln um weiter zu leben" (K 20). Auch der schlichte Beginn soll gelten, es müssen nicht nur „fetzige" Inhalte sein (Tagung über Jugendpresse). Es gibt auch den „Glücksucher", der nach dem göttlichen Ziel sucht. Er weiß, daß die vakante Spur nur in Stille und zur rechten Zeit zu finden ist: „errechnete Stunde/das Orakel Meeresstille" (Heinz Sternberg).

„Wir wissen trübe: wir wollen ein Glück. Das macht uns verrückt"

Das zeitlose Thema Eros und Sexus variiert bei den 80ern in allen Tönungen vom Spielerischen, Zärtlich-Tröstenden bis zur Entfremdung. Das Transponieren von Erinnerungen aus der religiösen Sphäre in die erotische findet sich bei Ulla Hahns „Wetterlage". Im „Klima für Engel schießt die Sehnsucht aufs Paradies ins Kraut". Mit der Unbefangenheit des Zeitalters finden sich die Liebenden „querbeet" und lassen die Flügel aus den Schultern sprießen. Die Engelvorstellung wird durch das „Halleluja" weitergeführt. „Wir heben ab... flitzen durch den Sommer." „Knabe im lockigen Haar komm/spiel mir was vor." Der traditionell Gläubige wird von der Profanierung der religiösen Sphäre geschockt werden. Weihnachtserinnerung wird hier genutzt zur Verbalisierung eines augenblicklichen Glücksempfindens. Das persönlich erlebte Glück – kein religiöser Bezug – ist hier die Brücke von Kindern zu Liebenden. Aber daß sich der Bogen spannt von der Empfindung bis zum Bewußtsein, mag zur Spur der Erkenntnis führen, daß letzte Sinnerfüllung der Liebe zum Ursprung weist, dem Gott der Liebe und des Lebens.

Die Annäherung der Sprachebenen des Sakralen und des Erotischen wird durch den Film gefördert. Man denke an Godards „Je vous salue, Marie" und die Exzesse, die in Frankreich und Italien, den Ländern besonderer Madonnenverehrung, darüber entstanden.

Der alternative Lebensstil bringt eine Emigration aus der Welt der seitherigen

Moralvorstellungen mit sich. So radikal, wie oft befürchtet, geschieht diese „Selbstausbürgerung" jedoch nicht. Die Shell-Untersuchung „Jugend 81" ergab, daß etwa ein Viertel der Jugendlichen neue Lebenformen sucht. Je nach den Fragen kann aber der Anteil bis zu 80 Prozent betragen. Ein großer Teil lebt jedoch konform den überlieferten Wertvorstellungen, vor allem der Unterschicht Zugehörige. Erik Erikson nimmt ein „psychosoziales Moratorium" an, das heißt, der Lebensstil wird nicht zerschlagen, aber durchlöchert und so der Weg gebahnt zur allmählichen Zersetzung der Werte des Eros, der Familie, der Partnerschaft.

Aussparen von Emotionen ist charakteristisch für die entsprechende Dichtung. In Krolows „Ade" heißt es: „Ich spür fast nichts/so leicht ist deine Nähe/Und die Schritte sind leicht... lautlos bleibt alles. Ohne Wort und Bitte." Auch das Ansehen und Verabschieden bleibt in kühler Distanz. Anderes Verhalten wäre nicht dem Zeitalter konform: „Wer dem Wahn verfällt/daß es noch Wunder gibt, braucht nur zu sehen/wie sprachlos bleiben Kommen oder Gehn." Im Abschied kündet sich die Trennung an: „Geruch von Sommerurlaub. Im Winter Schnee."

Die Unfähigkeit zur Liebe ist eines der Kennzeichen erotischer Lyrik. Der Narzißmus verschließt sich vor dem anderen. Tanzfreude, Spielbegeisterung, Sport führen wohl zu Gruppenbildungen. Persönliche Bindungen aber finden oft rasch ihre Grenzen. Wie sie ohne Emotionen geschlossen werden, so zerfallen sie ohne Bedauern. Man betrügt sich selbst und den andern. „Schleier vor Augen, verliebt/in ein Zwinkern, ein blondes, der Lüge" (L 55).

Die Selbstverschlossenheit hindert das Kennenlernen des Partners. Man will keine Anteilnahme an seinen Problemen. Dieses Unwissen erleichtert den häufigen Partnerwechsel. Nur selten findet sich eine Klage wie die: „warum ich aus meinen/Augen/heraus aber nicht in/deine Augen hinein/sehen könne/Schließlich ist die/Pupille ein Loch" (L 65). Die Flüchtigkeit der Begegnungen hindert ein in der Liebe Begründetwerden: „Liebe ist ein Wort, Illusion ein anderes/und Hoffnung das Grab, in dem wir lebendig sind/für eine Nacht, die Zeit stürzt ab, der Wind/schlägt über uns zusammen" (L 84).

Die allgemein heute beobachtete Bindungsangst, die gesuchte Isolation, die Verweigerung führt im erotischen Bereich zur Sterilität. Eine Spiegelung dieser Tatsache in der Dichtung ist die übertriebene Wort-Reduktion. Sie wirkt wie Angst der Mitteilung, ein Sich-Zurückziehen bis zur Unkenntlichkeit. Dem anscheinend oder vorgeblich leichten Abschiednehmen entspricht die Mobilität der unruhigen Sucher, denen die Welt lockend offensteht. Man sucht die „New Romantik" gegen den „Straßendreck", ein exklusives „Pfauengehege" in Erwartung ekstatischer Sinneserfahrungen. Aber dabei wird auch erfahren, daß alles Vorfindbare in exotischen Ländern bei aller Abwechslung und Farbigkeit das Vorläufige ist. Manchem wird auf diesem Umweg der Blick geschenkt für das ganz Andere, das eigentlich Gesuchte.

„Die Frage, wo Ich geblieben ist"

Der Wandel der Sitten und Moralvorstellungen hat einen umgreifenden Wertewandel zur Folge, der das Verhältnis zur Welt bestimmt. Da ist zunächst ein verändertes Verhältnis zur Arbeit. Der Freizeitwert wird höher geschätzt als bei der älteren Generation. Der arbeitende Mensch wird leicht als der ausgebeutete und beschädigte betrachtet. „Heim", „Familie" gelten als überholte bürgerliche Glücksvorstellungen. Die Glücksucher der 80er sind permanent mit Umzug und Auszug beschäftigt.

Geschärfte Aufmerksamkeit für die Natur hat das gesteigerte ökologische Interesse zur Folge. Die Flucht ins Idyll der Heide oder eines Bauernhofs sind Stationen der Glücksuche. Immer aber bleibt „Das Gefühl der Gefühllosigkeit/auf dem Parkplatz, die unterwegs abhandengekommenen Beweggründe und Begierden,/die Frage, wo Ich geblieben ist" (L 18). In solchen Erfahrungen wird die Wertkrise als Sinnkrise offensichtlich. Die Verachtung der Institutionen bis „zur Kotzgrenze des Politischen" führt notwendig in die Vereinsamung. Die betonte Subjektivierung des Sprechens deutet auf eine Blindheit gegenüber der Umwelt.

Die Zerstörung sinnstiftender Verhaltensweisen, nicht nur der Moral, sondern vor allem des Glaubens, hat bei allem „Ausstellen" und „Angeben" eine verborgene Lebensunsicherheit bewirkt, die sich auf die Geheimnisdimension aller Dinge der Welt bezieht und die Glücksuche erschwert. Krolow spricht vom „langsam wirkenden Gift/Leben/das eine wie andere trifft" (L 70). Das Fehlen der Geheimnisdimension macht Leben zu einem mechanischen Ablauf der alltäglichen Dinge, das Ulla Hahn zutreffend als „Uhrwerk" bezeichnet: „...die Quarzuhr läuft weiter jedes/Ticken ein Herzschlag/Ein Hohn."

Peter Härtling mahnt, als Weg zum Ich zu kämpfen gegen eine „uns ausgeredete Geschichte", ruft auf zu Lebensmut und Produktivität. Der friedfertige, also glückliche Mensch soll sich Vorurteile und Neid aus dem Sinn schlagen, Zärtlichkeit und Neugier soll er pflegen. Besitzgier und Machtstreben sollte er nicht mehr lernen und nicht mehr lehren. Die Kraft unverfälschten Erinnerns sollte in unverstellter Sprache wieder „lieben, verzärteln, aufbauen, verschweigen, beleben"[8]. Hier wird der bunte Vogel Poesie herbeigewünscht.

Sprachwende?

Vereinzelt wird eine Sprachwende signalisiert. Markus Jaroschka, ein österreichischer Dichter, spricht vom seltenen Glück „wortkargen glaubens kaum eine Spur/im entlassenen sommer/verriet/die eingestürzte Wortgrenze/das jahrhundert wird heller" (K 223). Aufgerufen wird dazu: „in der befreienden Sprache/schwerer Gebete/entgegenatmen/den unangreifbaren sätzen/entgegenatmen" (K 222).

Eine bedenkenswerte Spur in dieser Richtung zeigt Wolfgang Bächle in „Sinai" (L 18). Das „Unangreifbare" ist hier der „Berg der Gesetze, der strengen Gebote". Von unten wirkt er drohend, die Wolken verunsichern, aber das Licht auf dem Gipfel lockt hinauf „in den Wind der Freiheit". Hier wird ein Geheimnis der Schöpfung wie der Erlösung angedeutet, nämlich das Verhältnis von Gesetz und Freiheit. Die Physiker beschäftigt es im neuen Forschungszweig der Synergetik.

Der eine Gott und Herr ist der Gesetzgeber für Natur und Menschenleben: „Sinai ist überall". Der Gesetzestreue ist Glück und Wohlergehen verheißen. Dem Bruch des Bundes folgt die Strafe. Die Begründung im Gesetz Gottes ist der feste Halt, die Voraussetzung für das Ausschwingen in den Raum der Freiheit. Der Abfall vom großen Menschheitsgesetz des Sinai hat die Menschen dazu gebracht, „trennende Berge" von Gesetzen zu schaffen. Abkehr vom Freiheit schenkenden Gesetz Gottes führt zur Unfreiheit und Unterdrückung durch menschliche Herrschaftsansprüche oder auch eigenes Verstricken in Unwerte. Die den „Wind der Freiheit" Liebenden finden eine andere Spur, sich aus der Verstrickung in die Scheinwerte zu lösen, ja sich mit Gleichsuchenden zu finden: „wo uns die Berge trennen/und nur die Wüste verbindet".

Das Gedicht hat nicht nur eine gesellschaftskritische, entlarvende Funktion. Es eignet ihm auch eine antizipatorische Aufgabe. Wege-deutend nennt es Adorno eine „geschichts-philosophische Sonnenuhr". Nach dem „Durchgang durch die tausend Finsternisse todbringender Rede" und angereichert von allem ist für Celan das Gedicht „Rettungsversuch", „Landvermessung", „Atemwende", Gespräch mit dem anderen, mit dem – wer weiß – ganz Anderen: „Es sind noch Lieder zu singen/jenseits der Menschen" (Gedichte II, 26)

Um Lieder zu singen, die von der Sinndeutung aus dem Glauben künden, bedarf es der ihnen gemäßen Sprache. Vielleicht ist die augenblickliche „Windstille" in der Lyrik notwendig zur Lösung aus der Sprachanarchie, die am Rand unserer heutigen Lebenswelt wuchert. Noch ist es weithin so, wie Günter Kunert in seiner „Klage" schreibt: „Ich bin/in dieser Welt ganz ohne Sinn/Mal macht mich Wörtermangel/Stumm/mal macht ihr Überfluß mich/dumm." Erst wenn unser ganzer Daseinsraum mehr vom Geist durchwaltet wird, ist zu hoffen, daß einzelne Initiatoren die Sprache des „helleren Jahrhunderts" finden werden.

ANMERKUNGEN

[1] Macht der Literatur, L'80, H. 32. [2] Essays 2 (Frankfurt 1980).
[3] N. Born, Die Welt der Maschinen (Hamburg 1980).
[4] Ich stelle mich aus, hrsg. v. G.-K. Kaltenbrunner (Freiburg 1984).
[5] FAZ, 25. 1. 1985. Das Folgende ebd. 11. 12. u. 17. 5. 1984.
[6] Wem gehört die Erde, hrsg. v. P. K. Kurz (Mainz 1984), zit. K.
[7] Luchterhand Jahrbuch der Lyrik (Darmstadt 1984), zit. L. Gedichttexte ohne Quellenangabe sind den laufenden Veröffentlichungen der FAZ entnommen.
[8] P. Härtling, Ich rufe die Wörter zusammen. Gedichte aus den Jahren 1983 und 1984 (Pfaffenweiler 1984).

UMSCHAU

Katholische Presse in Jugoslawien 1945–1985

Jugoslawien, ein vielnationales Land, beherbergt eine große Zahl religiöser Konfessionen, vor allem Orthodoxe, Katholiken und Muslime. Die religiösen Gemeinschaften sind geschichtlich und kulturell stark mit den ethnischen Einheiten verwachsen. Von den 20,5 Millionen Einwohnern Jugoslawiens bekennen sich 32 Prozent zur römisch-katholischen Kirche. Sie leben vor allem in den beiden Republiken Slowenien und Kroatien.

Die Kirchen fanden sich nach dem Zweiten Weltkrieg getrennt vom Staat, in einer säkularisierten Öffentlichkeit. Bereits die erste Verfassung vom 21. Januar 1946 legte die Trennung von Kirche und Staat fest; der Glaube wurde zur privaten Sache erklärt und seit 1953 ist der Religionsunterricht aus den Schulen verbannt. Insbesondere die katholische Kirche war in den ersten Nachkriegsjahren repressiven Maßnahmen unterworfen: Bischöfe, Priester und Laien wurden zu Gefängnisstrafen verurteilt, da sie angeblich mit dem profaschistischen Regime des Poglavnik Pavelič kollaboriert hatten. 1952 unterbrach die jugoslawische Regierung die ohnehin schon kühlen diplomatischen Beziehungen zum Heiligen Stuhl. Auch die soziale Kommunikation der Kirchen konnte von dieser gespannten Situation nicht unberührt bleiben. Bis in die sechziger Jahre blieb die kirchliche soziale Kommunikation fast ausschließlich auf die „klassischen" Kommunikationsmöglichkeiten innerhalb der Kirche beschränkt: Predigt und Religionsunterricht in der Kirche. Wegen der Empfangsschwierigkeiten kann auch den Sendungen von Radio Vatikan keine größere Rolle beigemessen werden.

Von den katholischen Verlagen bestanden damals die „Gesellschaft des Hl. Hermagora" in Slowenien, die „Cyrillus und Methodius-Gesellschaft" in Zagreb und die „Literarische Gesellschaft von Istrien". Alle waren bereits im 19. Jahrhundert zum Zweck der Volksbildung gegründet worden. Nach dem Krieg mußten sie sich auf die Herausgabe christlicher Kalendarien, Gebetbücher und Katechismen beschränken. Die Sozialisierung von Produktionsmitteln verhinderte das weitere Bestehen der Druckereien in der Hand der Diözesen oder Orden. Die Belgrader Diözese konnte ihre erbauliche Zeitschrift „Blagovest" (Die Frohe Botschaft), die 1985 einging, fortsetzen. In Zagreb existierte eine Zeitlang „Gore Scra" (Sursum corda). Es gab noch einige Blätter der Priestergesellschaften, von denen das franziskanische „Dobri pastir" (Der gute Hirt; jetzt „Nova et vetera") hervorzuheben ist. In Slowenien erscheint seit dem 7. Mai 1952 das Blatt „Družina" (Familie), das sich später zu dem wichtigsten slowenischen katholischen Wochenblatt entwickelte. Ab und zu gab es Bücher, jedoch nur in der Abzugstechnik.

In den sechziger Jahren kam es zu bedeutenden Veränderungen in Kirche und Gesellschaft, die einen neuen Ansatz in der Entwicklung der Medien, besonders der Presse, ermöglichten. Im Jahr 1966 unterzeichneten der jugoslawische Staat und der Hl. Stuhl ein Protokoll, in dem sich der Vatikan verpflichtete, sicherzustellen, daß die Tätigkeit der katholischen Priester in die „religiöse und kirchliche Sphäre" fällt und daß sie ihre „religiösen und kirchlichen Funktionen nicht zu Zwecken mißbrauchen, die tatsächlich politischen Charakter tragen". Seit dem 14. August 1970 gibt es wieder diplomatische Vertretungen. Die jugoslawischen Verfassungen von 1963 und 1974 betonen in Art. 174, daß Religion Privatsache ist, die Religionsgemeinschaften ihre inneren Angelegenheiten selbst regeln und der Mißbrauch der Religion und der religiösen Tätigkeiten zu politischen Zwecken verfassungswidrig ist. In den einzelnen Republiken wurden diese Bestimmungen der Verfassung durch Gesetze noch eingehender definiert.

Die Republik Slowenien verabschiedete als erste am 27. Mai 1976 ein solches Gesetz über die Rechtsstellung der Religionsgemeinschaften. Darin wird der katholischen Kirche in Slowenien

– im Unterschied zu Kroatien – jede karitative Tätigkeit untersagt. Garantiert wird den Religionsgemeinschaften die Herausgabe religiöser Schriften und Periodika, deren Themenwahl jedoch auf das kirchliche Leben beschränkt ist. Journalisten an kirchlichen Organen besitzen keinen Journalistenstatus. Schwierigkeiten und Beschränkungen von seiten der Behörden bis zu Verboten von einzelnen Publikationen gehören zwar nicht zur Tagesordnung katholischer Journalisten – dazu ist der Grad an Selbstzensur schon zu perfektioniert –, kommen jedoch wie auch in anderen sozialistisch regierten Ländern vor.

In Jugoslawien gibt es 108 konfessionelle periodische Publikationen, die von der katholischen, der griechisch-orthodoxen, der muslimischen und anderen Religionsgemeinschaften herausgegeben werden. Die wichtigsten katholischen Zeitungs- und Zeitschriftenredaktionen Jugoslawiens haben sich aufgrund eines kurzen Fragebogens im Rahmen der Tagung der Weltunion der katholischen Presse (UCIP) im Juli 1985 in Ljubljana selbst vorgestellt. Die Liste enthält katholische Presseerzeugnisse in slowenischer, kroatischer, ungarischer und albanischer Sprache. Andere auf jugoslawischem Gebiet lebende Nationalitäten haben keine eigenen katholischen Organe.

Die Presse ist das einzige Massenkommunikationsmittel, das der Kirche in Jugoslawien zur Verfügung steht. Die weltliche Presse behandelt religiöse und kirchliche Themen nur selten. Nahezu die ganze religiöse Presse wird in staatlichen Druckereien gesetzt und gedruckt. Nur einigen Redaktionen stehen eigene Setzmaschinen zur Verfügung.

In albanischer Sprache erscheint seit 1970 die Zweimonatsschrift „Drita" (Licht), die sich religiös-kulturellen Fragen widmet. Mit ihrer jährlichen Auflage von etwa 20000 Exemplaren richtet sie sich vor allem an katholische Albaner in der Diözese Skopje-Prizren. Die Redaktion gibt auch Bücher in albanischer Sprache heraus: das Neue Testament, eine illustrierte Bibel für die Jugend, zehn Bände Kirchengeschichte, verschiedene Katechismen usw.

Auch die Redaktion der monatlich erscheinenden „Agape" in ungarischer Sprache ist in der Buchproduktion tätig. Agape, ein religiös-informatives Blatt, erscheint erst seit 1979 und ist für eine mittlere Intelligenzschicht bestimmt. Die Jahresauflage beträgt zwischen 55000 und 60000 Exemplaren.

Die beiden Blätter für die nationalen Minderheiten werden von der Zagreber „Kršćanska sadašnjost" (Christliche Gegenwart) hergestellt. KS, wie sich der Verlag abkürzt, ist ein einzigartiges Phänomen in einem sozialistisch regierten Land. Ermöglicht wurde es durch die innenpolitische Liberalisierung der 60er Jahre, die der katholischen Kirche gewisse Freiheitsräume ermöglichte. Der Verlauf des Zweiten Vatikanischen Konzils und das 1966 unterzeichnete Protokoll zwischen Belgrad und dem Hl. Stuhl brachten einen Neubeginn des kirchlichen und theologischen Lebens in Kroatien. Am 22. Februar 1968 kam es zur Gründung der KS als Zentrum für konziliare Forschungen, Dokumentation und Information, das sich als eigene kirchliche Körperschaft konstituierte. Der Grundgedanke war, den europäischen christlichen Gedanken – Theologie, Philosophie, Kultur – dem heimischen Publikum bekanntzumachen. Hauptanliegen war dabei stets die nachkonziliare Erneuerung der Kirche in Kroatien. Der Verlag gibt jährlich etwa 80 Titel heraus, vielfach in Zusammenarbeit mit anderen Verlagen im In- und Ausland. Es ist das Verdienst der „Christlichen Gegenwart", daß das religiöse Buch Eingang in einige öffentliche Bibliotheken bekam, während das religiöse Schrifttum früher nur durch die kirchlichen Kanäle zirkulierte. Comics, Schallplatten, Tonbandkassetten, Videokassetten gehören mittlerweile auch zum Verlagsprogramm.

1977 geriet die „Christliche Gegenwart" in eine Krise. Der Vorstand der Gesellschaft stand vor der Frage, aufgrund finanzieller Schwierigkeiten durch die hohen Belastungen als Privatunternehmen die Arbeit entweder einzuschränken oder sie einzustellen oder das Zentrum in einen eingetragenen Verein bzw. eine theologische Gesellschaft umzuwandeln. Man entschloß sich für den dritten Weg. Manche kirchliche Kreise, u. a. Erzbischof Franić von Split, befürchteten in diesem Schritt die Gefahr zu großer Selbständigkeit und damit zu wenig Kontrollmöglichkeit durch die Bischöfe. Aus diesem Grund verbot er den Priestern seiner Erzdiözese und seiner Suffraganbistümer in Dalmatien die Mitarbeit und Mitgliedschaft in

der neuen theologischen Gesellschaft. Auch wenn es gelegentlich zu Schwierigkeiten und zum Teil unbegründeten Mißverständnissen mit kirchlichen Behörden kam, muß festgestellt werden, daß sich die „Christliche Gegenwart" nicht nur zum größten katholischen Verlag Jugoslawiens, sondern der ganzen sozialistischen Welt entwickelte. Die pastorale Tätigkeit der Kirche in Kroatien, ihre Rolle in der Gesellschaft sowie ihr Ansehen in intellektuellen Kreisen ist ohne die Leistungen von KS nicht mehr denkbar.

Gegenwärtig gibt KS sechs ständige Zeitschriften in kroatischer Sprache heraus. In einer Auflage von monatlich 1500 Exemplaren erscheint seit 1969 „Služba riječi" (Dienst des Wortes), in dem für die Seelsorger Materialien für Homilien und Predigten angeboten werden. Die Zeitschrift ist als Hilfsmittel bei der Gestaltung der sonntäglichen Liturgie gedacht. Ebenfalls als Monatsschrift publiziert KS seit 1970 die christliche Familienzeitschrift „Kana". Ziel und Aufgabe des Blattes ist die Verwirklichung des Konzils und Information. 1984 erschienen 440000 Exemplare. Für Historiker, Archäologen, Kunsthistoriker sowie für alle Liebhaber des kroatischen kulturellen Erbes verlegt KS seit 1976 zweimal im Jahr in einer kleinen Auflage von 600 Stück „Croatica christiana periodica". Als „Zeitschrift für theologische Kultur, geistige Strömungen und zeitgenössische Probleme" steht die Vierteljahreszeitschrift „Svesci" mit jährlich 6000 Exemplaren in enger Redaktionsgemeinschaft mit der internationalen theologischen Zeitschrift „Communio". Die jüngste Publikation der theologischen Gesellschaft heißt „Liturgijsko-pastoralni listič" (Liturgisch-pastorales Blättchen) und erscheint seit 1984 einmal wöchentlich in 10000 Exemplaren für Gläubige jeden Alters zur Belebung des liturgischen Lebens und der Seelsorge. Der Verlag bringt auch die wissenschaftliche Revue „Bogoslovska smotra" (Theologische Revue) der Zagreber Theologischen Fakultät heraus. Die einzige kirchliche Nachrichtenagentur, AKSA, wurde 1970 von KS mit einem wöchentlichen Informationsdienst gegründet.

Ende der 60er Jahre entstanden in Kroatien eine Vielzahl teils neuer, teils wiedergegründeter katholischer Zeitschriften. Die Jesuiten erneuerten ihre frühere Revue unter dem Titel „Obnovljeni život" (Das erneuerte Leben). Aus Split kommt „Crvka u svijetu" (Die Kirche in der Welt), eine theologisch-kulturelle Zweimonatsschrift. Ihre eigenen Publikationen haben die Salesianer, die Franziskaner, die Konventualen sowie zahlreiche Pfarreien, Gesellschaften, Orden und Organisationen. Auch an die katholische Jugend Kroatiens richtet sich eine Monatsschrift. In „Mi-list mladih" (Wir-Jugendblatt) schreiben seit 1976 junge Leute ohne Honorar über sich selbst und ihre Wahrnehmungen, ihr Denken und ihre Fragen.

Unter der Leitung aller kroatischen Erzdiözesen steht „Glas Koncila" (Stimme des Konzils). Seit Februar 1985 kann das seit 1962 bestehende Blatt als katholische Wochenzeitung erscheinen. Ihr Themenspektrum reicht von Artikeln über die konziliare Erneuerung der Kirche bis hin zu Beiträgen über das atheistische Denken in Jugoslawien und zu dem Versuch nach Verständnis und Dialog. Die jährliche Auflage beträgt über fünf Millionen Exemplare. Sie wird ausschließlich in Kirchen verkauft und abonniert.

Was die „Stimme des Konzils" für Kroatien, das ist die bereits seit 1973 als Wochenzeitung erscheinende „Družina" (Familie) für Slowenien. Auch ihre Auflage beträgt etwa fünf Millionen Exemplare. Gemäß seinem redaktionellen Konzept informiert das Blatt über Tatsachen und Ereignisse aus dem kirchlichen Leben und behandelt Fragen der täglichen Glaubenspraxis. Besonderes Augenmerk widmet „Družina" der sittlichen, religiösen und allgemein menschlichen Erziehung der christlichen Familie. Darum hat es seit 1981 eine monatliche Familienbeilage auf 16 Halbseiten. Mit eigenen Setzmaschinen stellt Družina auch anderen Herausgebern auf religiösem Gebiet die nötigen technischen Leistungen zur Verfügung. Dazu gehört u. a. ein Blatt für Blinde in Brailleschrift sowie die erzieherische Monatsschrift „Mavrica" (Regenbogen) für Kinder im Vorschul- und Schulalter sowie für ihre Eltern und religiösen Erzieher. Die Zeitschrift kommt zehnmal im Jahr mit insgesamt 480000 Exemplaren heraus und dient als Ergänzung der Lehr- und Handbücher für den Religionsunterricht. Auch die Diözesen in der Herzegowina sprechen die jungen Leser mit Publikationen an, wenngleich „Cvrkut" (Gezwitscher) und „Nada" (Hoffnung) lediglich als Beilage zur Monats-

schrift „Crkva na kamenu" (Kirche auf dem Stein) hinzukommen.

Als selbständige religiöse Monatsschrift für die Jugend Sloweniens existiert seit 1967 „Ognjišče" (Herd). Sie hat die höchste Auflage von allen religiösen Zeitungen und Zeitschriften in Jugoslawien (80000 bis 100000). Wenn man berücksichtigt, daß es in Slowenien weniger als zwei Millionen Slowenen gibt, ist der Grad der Verbreitung pro Einwohner sehr hoch. Jeder neunzehnte Slowene bezieht das Heft, jeder fünfte liest es. Neben der religiösen Thematik gibt es auch Unterhaltung: Sport, Schlager, Romane, Kreuzworträtsel etc.

Die katholische Presse sowie das katholische Schrifttum in Jugoslawien zeichnen sich durch große Mannigfaltigkeit aus. Der Vergleich mit einem anderen sozialistisch regierten Land, der DDR, macht es um so deutlicher. Für die etwa eine Million Katholiken der DDR gibt es drei Zeitungen: Der „Tag des Herrn" (zweimal im Monat, 100000 Exemplare), das Ost-Berliner „St.-Hedwigs-Blatt" (wöchentlich, 25000 Exemplare) und, in sorbischer Sprache, „Katolski Posol" (Katholischer Bote, 2600 Exemplare). Die katholische Jugendzeitschrift „Christopherus" mußte nach zehn Nummern 1953 wieder eingestellt werden.

Gemessen an der Vielzahl der Publikationen führt die katholische Presse im sozialistischen Umfeld Jugoslawiens ein generöses Dasein. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, daß der Kirche und ihrer Publizistik von seiten des Staats ein begrenzter Rahmen gesteckt wurde, der nicht überschritten werden darf.

Renate Hackel

Kirchliche Zeitgeschichte

In den letzten Septembertagen 1985 trafen sich auf Einladung des Berner Kirchenhistorikers Andreas Lindt kirchliche Zeithistoriker auf Schloß Hünigen bei Bern. Die Tagung war beschickt von Forschern aus der Bundesrepublik, der DDR, Frankreich und der Schweiz. Man darf dieses Treffen als historisches Ereignis bezeichnen, da es zum ersten Mal die seit mehr als zwanzig Jahren bestehenden evangelischen und katholischen Kommissionen für kirchliche Zeitgeschichte zusammenführte. Die Tagung war in drei Teile gegliedert: Einführungsreferate in die Entwicklung der beiden Konfessionen in der Schweiz, die Problematik der Zeitgeschichte, insbesondere der kirchlichen, und schließlich, vom Kirchenkampf ausgehend, setzte sie einen Schwerpunkt in der Nachkriegszeit 1945 bis 1950.

Außenstehende mag es verwundern, daß dies die erste gemeinsame Tagung der beiden Kommissionen seit ihrem Bestehen war – die evangelische besteht seit 1955, die katholische seit 1962. Diese Verspätung im ökumenischen Zeitalter erscheint befremdlich, besonders bei der Tatsache, daß Hitlers Ziele gegenüber den beiden Konfessionen die gleichen waren. Hier wirkt die Verschiedenheit nach, in der der Kirchenkampf auf beiden Seiten geführt oder erlitten wurde.

Für die evangelische Seite war es ein Kampf um die wahre Kirche, die durch staatliche Einmischung und den Einbruch falscher Lehren in die Kirche in ihrer Substanz bedroht war. Die Synode von Barmen (1934) und die darauffolgenden Bekenntnissynoden setzten diesem Eindringen der Deutschen Christen in einer Reihe von Landeskirchen einen Damm entgegen. Die innerkirchliche Auseinandersetzung wurde auf hoher theologischer Ebene geführt; mit Barth und Bonhoeffer erreichte die Diskussion einen Stand, der zu neuen theologischen Einsichten und zu einer den damaligen Streit überdauernden kirchlichen Neubesinnung führte. Doch wäre es ein Irrtum anzunehmen, daß die Bekennende Kirche das gesamte Spektrum der evangelischen Landeskirchen abdeckte. In einer Reihe von deutschen Landeskirchen gelang den „Deutschen Christen" der Einbruch in die Kirchenleitung in der Gestalt einer der Machtergreifung nachgebildeten Komödie; andere Kirchen, zum Beispiel Hannover und Bayern, konnten dank des Geschicks und der Kompromißbereitschaft ihrer Bischöfe diese Infiltration abwehren. Sie blieben bekenntnismäßig und organisatorisch intakt.

Es besteht kein Zweifel, daß das Interesse der Theologen der Nachkriegszeit vor allem den Po-

sitionen der Bekennenden Kirche galt, die bis heute das theologische Denken in beiden Konfessionen befruchtet hat. Das Interesse der Geschichtsforschung darf sich jedoch nicht selektiv auf die Bekennende Kirche beschränken, sondern muß der Gesamtheit der Vorgänge Rechnung tragen. Das ist gewissermaßen leichter für die katholische Seite zu bewerkstelligen. Hier gab es kein Schisma in der Lehre, sondern eine nie in Frage gestellte lehrmäßige Kontinuität, die geschlossenes Reagieren nach außen ermöglichte.

Die katholische Kirche hat in den Jahren der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus zwar keinen Theologen von der geistigen Ursprünglichkeit eines Bonhoeffer hervorgebracht; sie hat jedoch den Griff des Staates nach der Kirche eindrucksvoll abgewehrt und das einfache Kirchenvolk vor einer Infiltration von NS-Gedankengängen besser abgeschirmt als die evangelische Kirchenleitung. Der Kredit, den sie sich dadurch erwarb, hat sie in den Nachkriegsjahren vielleicht etwas zu selbstsicher über ihr Verhalten während der Jahre nach 1933 hinwegsehen lassen. In den 60er Jahren hat dann eine revisionistische Geschichtsschreibung und die Aufregung um Hochhuths „Stellvertreter" diese Selbstsicherheit abrupt in Frage gestellt. Die katholische Geschichtsschreibung geriet dadurch in die Defensive. In einer imposanten Reihe von Quellen und Forschungen konnte sie wohl die vorurteilsvollsten Konstrukte von Supermoralisten entkräften und die tatsächlichen Sachverhalte richtigstellen. Doch hat sie es schwer, die Ergebnise seriöser Forschung der Öffentlichkeit zu vermitteln; hier wuchern alte, vorgefaßte Meinungen ungestört weiter.

Weiterhin ist die katholische Forschung in ihrem Bemühen, die historischen Sachverhalte genau abzuklären und sich dieser Aufgabe nicht durch gutgemeinte Schulderklärungen zu entziehen, in Gefahr geraten, den theologisch-ethischen Gesamtrahmen, in dem die Geschichte auch jener Jahre steht, aus dem Blick zu verlieren. Denn wenn auch historische Fakten geklärt sind und der kirchliche Standpunkt in seinem Selbstverständnis eindeutig dargelegt wurde, so ist damit die Frage der geschichtlichen Wirkung gewisser kirchlicher Stellungnahmen, beziehungsweise ihres Ausbleibens, noch nicht geklärt.

Wieweit hat der Konkordatsabschluß von 1933 die Kirche nicht in ihrer Zeugnisablage gegenüber dem NS-Staat gehindert, wieweit ging es der Kirche überhaupt darum, ihren Besitzstand zu wahren, um sich in bessere Zeiten hinüberzuretten? Das sind Fragen, die auch dann weiterschwelen, wenn solide Einzeluntersuchungen die Unhaltbarkeit vorschneller, angeblich kritischer Deutungen entlarven.

Es ist das Verdienst der Berner Tagung, die divergierenden Forschungsinteressen auf evangelischer und katholischer Seite offengelegt zu haben. Diese Verschiedenheit zeigt sich nicht nur in den thematischen Schwerpunkten der von beiden Kommissionen in umfänglichen Reihen vorgelegten Forschungen. Die evangelische Forschung hat einen thematischen Schwerpunkt in der Aufhellung theologischer Positionen, während die katholische ihr Schwergewicht in der Behandlung institutioneller und organisatorischer Problemfelder besitzt.

Diese Forschungslage entspricht dem verschiedenen Gefälle, wie der Kirchenkampf gegen beide Konfessionen geführt wurde; sie spiegelt sich aber auch in der personellen Zusammensetzung der Kommissionen. Es war deshalb heilsam, daß beide Konzeptionen öffentlich aufeinanderprallten, einmal um sich Rechenschaft über die verschiedene Ausgangslage zu geben und diese besser zu verstehen, gegebenenfalls um die eigene Position zu überprüfen. Eine Verständigung wird dadurch erschwert, daß die evangelische Sehweise zunächst historisch abzuklärende Fragenkomplexe allzufrüh vertheologisiert, während die katholische in ihrem legitimen Eifer, den geschichtlichen Sachverhalt aufzuhellen, sich dem Verdacht historischen Positivismus' aussetzt.

Beiden Kommissionen täte deshalb eine Blutauffrischung gut: Die evangelische könnte einige renommierte Zeithistoriker brauchen, während die katholische eine Ergänzung durch historisch interessierte Theologen wohl vertragen könnte, vorausgesetzt, daß diese sich die Mühe der Abklärung historischer Sachverhalte geben wollen.

Hier stellt sich die Frage, ob nicht eine Anleihe bei der französischen Forschung, in welcher Kirchengeschichte stärker in die Allgemeingeschichte integriert ist, hilfreich wäre. Ein Ernstnehmen der französischen Forschung, die eine Befruch-

tung der „histoire religieuse" durch die Zeitgeschichte und umgekehrt eine Aufhellung der Zeitgeschichte durch die „histoire religieuse" verzeichnet (Philippe Levillain, Lille), könnte für beide Seiten entkrampfend wirken. Die kirchliche zeitgeschichtliche Forschung im deutschen Raum – durch die Ereignisse von 1933 bis 1945 aktiviert und institutionalisiert wie kaum in einem anderen Land – ist durch die an theologischen Fakultäten bestehenden Lehrstühle für Kirchengeschichte gegenüber etwaigen Einseitigkeiten abgesichert. Eine besonnene Orientierung an der französischen Forschung hätte zudem den Vorteil, daß sie der kirchengeschichtlichen Arbeit in der DDR das Gespräch mit der sie umgebenden Geschichtswissenschaft erleichtert. Auch dieser Gesichtspunkt dürfte in einem sich als ökumenisch verstehenden Zeitalter nicht außer acht gelassen werden.

Eines hat die Berner Tagung deutlich gemacht: daß die beiden Kommissionen ihre Arbeit nicht wie bisher in Apartheid weiterführen dürfen. Zwar geht es aus methodischen Gründen nicht an, daß sie zusammenspannen; dafür ist die Realität der konfessionellen Verschiedenheit und der daraus abgeleiteten Sehweisen zu tief. Aber gelegentliche Kontakte, gemeinsame Tagungen und Forschungsprojekte liegen durchaus im Rahmen des Möglichen und Wünschbaren. Das würde auch der Intention des Initiators und Gastgebers der Tagung, des Berner Kirchenhistorikers Andreas Lindt, entsprechen, der wenige Tage nach Abschluß des Treffens am 9. Oktober 1985 überraschend an einem Herzversagen starb. Nach Ludwig Volk (1984) und Klaus Scholder (1985) verliert die kirchliche Zeitgeschichte mit ihm einen ihrer profiliertesten Forscher. Lindt[1], der in seinem gesamten Schaffen nicht nur bewußt die Beziehung mit der römisch-katholischen Seite pflegte und selber ein konfessionsübergreifendes Buch über die christlichen Kirchen im Zeitalter des Totalitarismus vorgelegt hat, hat stets die Verbindung zur sogenannten Profangeschichte offengehalten. So wurde die Berner Tagung zum Vermächtnis eines noblen und gütigen Menschen, welches diejenigen verpflichtet, die die Erinnerung an das gemeinsame christliche Erbe in der jüngsten Bedrängnis zum Inhalt ihrer Forschung und ihres Lebens gemacht haben.

Victor Conzemius

[1] Andreas Lindt, am 2. Juli 1920 in Meiringen (Kanton Bern) als Sohn eines reformierten Pfarrers geboren – die Mutter war eine Schwester von Karl Barth –, wurde nach dem Studium der Geschichte und Theologie Pfarrer in Pratteln-Augst (1948–1960). 1957 promovierte er in Basel über Leonhard Ragaz (Zürich 1957). Als Pfarrer von Worb (Bern) 1960–1966 habilitierte er sich 1963 an der Universität Bern, 1971–1974 lehrte er als Professor der Kirchengeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Münster (Westfalen). 1975 übernahm er den Lehrstuhl für Kirchengeschichte an der Universität Bern. Schwerpunkte seiner wissenschaftlichen Arbeit waren der Pietismus, die Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, der religiöse Sozialismus und der Kirchenkampf des 20. Jahrhunderts. Von seinen Publikationen seien erwähnt: Protestanten – Katholiken – Kulturkampf (Zürich 1963); George Bell und Alphons Koechlin: Briefwechsel 1933–1954 (Zürich 1969); Das Zeitalter des Totalitarismus (Stuttgart 1981).

BESPRECHUNGEN

Gesellschaft

Immer diese Jugend! Ein zeitgeschichtliches Mosaik. 1945 bis heute. Hrsg. vom DEUTSCHEN JUGENDINSTITUT. München: Kösel 1985. 512 S. Lw. 36,–.

Das vom Deutschen Jugendinstitut München herausgegebene Buch – mit durchweg ansprechenden Bildern, mit guten Übersichtstabellen, mit einer gefälligen Gestaltung – versucht in fünf Teilen „eine Zwischenbilanz gesellschaftlicher Entwicklungen im Jugendbereich zu ziehen, die in den letzten vier Jahrzehnten symptomatisch waren" (8). Die fünf Kapitel tragen die Überschriften: Spiele mit Grenzen; Kämpfe um Chancen; Lebensumstände als Aufgabe; Jugendbilder im Raster; Probezeit für Ideale. Entsprechend dem Vorwort wird nicht nur die jetzige Jugendgeneration – von Schülern bis zur Landjugend, von Alternativen bis zu Wehrpflichtigen, von Demonstrierenden bis zu Drogensüchtigen – vorgestellt; es wird immer auch auf die Jahre von 1945 bis 1985 zurückgeblendet. Diese historische Dimension gibt dem stattlichen Band den Charakter einer Geschichte der Jugend in der Bundesrepublik Deutschland. (Leider fehlen hier Blicke über die Mauer in die DDR.) Die meisten der 36 Beiträge sind trefflich gearbeitet und gut belegt, können eine wissenschaftliche Qualität für sich in Anspruch nehmen und informieren sachlich über die Jugendlichen.

Leider informieren einige Beiträge nur über die Vorurteile ihrer Verfasser (vgl. Sexualität 47–68; Drogen 101–116; Schulbildung 147–160). Da diese alle Mitarbeiter des Deutschen Jugendinstituts sind, bieten sie zugleich einen Einblick in die innere Verfassung dieses Instituts. Was soll man von einem Beitrag über die Sexualität Jugendlicher halten, der sich so tolerant gibt, am Ende aber den diskriminiert, der nach Meinung der beiden Autorinnen „mit 16/17 den rechtzeitigen Einstieg ins Sexualleben verpaßt" hat (65)? Welchen Sinn haben die „Streiflichter zur Sexualhistorie" (65–67), in denen Daten einer absonderlichen Geschichtsklitterung vorgeführt werden? Wie ungeschichtlich wird hier Geschichte verstanden! Angesichts des Niveaus der weitaus größten Zahl der Beiträge fragt man sich, wieso Beiträge, die nur Agitation bieten, in diese repräsentative Publikation zum „Internationalen Jahr der Jugend" aufgenommen werden konnten.

Daß zur religiösen Situation der jungen Deutschen sich kein eigener Beitrag findet, ist ein beachtlicher Mangel, vor allem deshalb, weil „Kirche" nur im negativen Kontext genannt (60, 151), „Moral" nur als Repressionsinstrument verstanden (14, 18 usf.) und die Bedeutung der kirchlichen Jugendverbände (340ff.) eher geringgeschätzt wird. Auch die Aussagen zur schulischen Situation (147ff.) haben nur die Absicht, die Gesamtschule zu rechtfertigen. Was in diesem Zusammenhang zur „Bekenntnisschule" (151) gesagt wird, versteht sich gewiß emanzipatorisch und ist dennoch eher totalitär.

Trotz dieser nicht geringen Mängel, trotz der durchweg institutionen-, gesellschafts- und regierungskritischen Einstellung, trotz der zuweilen pauschalierenden Aussagen kann der Band – über die bekannten Untersuchungen über den jungen Deutschen hinaus – als eine gute Zusammenschau und als ein guter Überblick gewertet werden.

R. Bleistein SJ

LAMPERT, Heinz: *Lehrbuch der Sozialpolitik.* Berlin: Springer 1985. XXIV, 371 S.

Was hier die Bezeichnung „Lehrbuch" trägt, ist der Sache nach die gründlich überarbeitete und auf den heutigen Stand der Dinge gebrachte zweite Auflage der fünf Jahre früher im gleichen Verlag erschienenen, hier 198 (1980) 786 gewürdigten „Sozialpolitik" des gleichen Verfassers, allerdings überraschenderweise nicht, wie sonst bei Zweitauflagen gewohnt, dem Umfang nach erweitert, sondern umgekehrt von damals 519 auf jetzt nur noch 395 Seiten gekürzt. In der Absicht,

das Lehrbuch zu einem „studentenfreundlichen Preis" herauszubringen, hat der Verfasser „die Grundlegung und den historischen Teil gestrafft" (Vorwort) und ist damit fraglos zugleich auch dem Wunsch aller der Studenten entgegengekommen, die sich alles, aber auch nur das anzueignen wünschen, was unbedingt wissensnotwendig ist; für sie ist dieses Lehrbuch das geradezu ideale Lernbuch. Es behandelt alles, was im umfassendsten Sinn zur Sozialpolitik gezählt werden kann, und bietet es in didaktisch meisterhafter Weise dar; leider muß damit gerechnet werden, daß der hier genau und bestimmt wiedergegebene Stand der Dinge von Mitte 1985 schon bald wieder verändert werden wird. Als einzige Ungenauigkeit habe ich wahrgenommen, daß bezüglich der Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand (318) zwar die derzeitige Rechtslage zutreffend dargestellt ist, zum vierten Vermögensbildungsgesetz jedoch die wichtige Angabe fehlt, daß erst dieses nicht bloß die Bildung von Geldvermögen fördert, sondern erstmals auch die echte Kapitalbeteiligung einbezieht und, um dies zum Ausdruck zu bringen, in „Vermögensbeteiligungsgesetz" umbenannt worden ist.

Der „Sozialpolitik" Lamperts von 1980 hatte ich die „besondere Sorgfalt" nachgerühmt, „dem Leser die entscheidenden Grundsatz- und Verfahrensfragen der verschiedenen Maßnahmen nahezubringen und ihn auf die jeweils mitzubedenkenden unbeabsichtigten Nebenfolgen aufmerksam zu machen, überhaupt ihm Einblick in die ‚Interdependenz' aller Wirkbereiche und Einzelmaßnahmen zu geben, ihn weniger mit Wissen zu füttern, als ihn urteilsfähig zu machen"; das gilt selbstverständlich von dem jetzt vorliegenden Lehrbuch nicht minder. In nahezu allen strittigen Fragen stimme ich der Meinung des Verfassers bei. *O. v. Nell-Breuning SJ*

Löwenthal, Max: *Doppeladler und Hakenkreuz*. Erlebnisse eines österreichischen Diplomaten. Innsbruck: Wort und Welt 1985. 207 S. Lw. 28,–.

Wenn ein Autor aus seinen Erlebnissen berichtet, sind zwei Vorbedingungen zu erfüllen, nämlich daß er etwas Eigenes zu sagen hat und zu schreiben versteht. Beiden Erfordernissen ist Löwenthal mit seinem Werk in hohem Maß gerecht geworden. Seiner Herkunft nach ist er ein echter Österreicher, wozu beiträgt, daß auch kroatisches Blut durch seine Adern fließt. In das diplomatische Leben reicht er seit seiner frühesten Jugend hinein, weil sein Vater Ministerialrat im Ministerpräsidium der Monarchie war. Er selbst ist von dem Geist geprägt, den er den „Franz-Josef-Orden" nennt, wobei es auf das Unterordnen des eigenen Vorteils unter den treuen Dienst an der Sache geht.

Die Matura erreichte er 1926 am Schottengymnasium, dem er zeitlebens innerlich verbunden blieb. Nach seinem Jurastudium gelang es ihm, als Attaché an die österreichische Botschaft in Prag zu kommen, von wo sein Weg über Paris nach Wien in das Bundeskanzleramt führte. Dort bearbeitete er auswärtige Angelegenheiten und konnte schließlich als Sekretär des letzten Außenministers vor der Annexion die katastrophale Entwicklung bis zum Untergang Österreichs im Hitler-Deutschland aus nächster Nähe miterleben. Davon legt das umfangreichste Kapitel „Guido Schmidt und seine Zeit" (119–169) ein packendes Zeugnis ab, das in manche Zusammenhänge erstmals Klarheit bringt und durch seine Zuverlässigkeit überzeugt. Namentlich tritt Schmidts charaktervolle Haltung eindeutig hervor, der keine faulen Kompromisse kannte und gerade dadurch sogar einem Göring Hochachtung abnötigte. Zugleich erfahren wir aus erster Quelle, wie brutal und überheblich Hitler den Bundeskanzler Schusschnigg auf dem Berghof behandelte; von ihm lasse er, der „vielleicht zum größten Deutschen der Geschichte geworden" sei (145), sich nicht aufhalten. In dem Bild, das Löwenthal von der österreichischen Politik zwischen „Doppeladler und Hakenkreuz" entwirft, fehlen der Wahrheit gemäß nicht die tiefen Schatten, die es verständlicher machen, wie viele Millionen ihrem Verführer erliegen und zujubeln konnten.

Den Autor, der soviel Eigenes zu sagen hat, lohnt es auch deshalb zu lesen, weil er die Tatsachen, die er bietet, im Spiegel seiner Erlebnisse schildert. Dabei rühren „das Mädchen Mozartsonate" und „ein Stückerl Prag" auf das zarteste an seine Herzensangelegenheiten, die ihn auch sonst als „gelebte Operette" bewegten, ihn jedoch nie hereinfallen ließen. An menschlichen Beziehungen tiefgehender Art seien hervorgehoben

diejenigen zu Lili Schalk, deren Briefwechsel mit Hofmannsthal noch der Veröffentlichung harrt, und die zu Siegmund Franz Meller, dem ehemaligen jüdischen Bankier, der in den Osten deportiert wurde. Im übrigen erweist sich Löwenthal als ein Menschenkenner, der mit feinem Spürsinn und liebevollem Humor aber auch mit Offenheit seine Zeitgenossen zu kennzeichnen versteht; besonders plastisch tritt das Leben der Diplomaten in Prag hervor.

Bester österreichischer Tradition entspricht Löwenthals vielseitige Bildung, wobei die Musik eine beherrschende Rolle spielt; schon der Gymnasiast nahm nach dem Ersten Weltkrieg an der Wiener Oper unter Schalk und Strauß lebhaften Anteil; von da ab begleitete ihn die Musik durch all die folgenden Jahrzehnte, indem sie ihn auch anregte, über den „strukturellen Zusammenhang zwischen dem Kosmos, der Natur und der Musik" nachzudenken (110). Nicht weniger reifte er zu einem leidenschaftlichen Liebhaber der Sprache heran: „Ich spürte, daß Sprache führt... Ich spürte, daß das Meer sich in der Form zeigt. Und ich spürte, daß die Form uns formt" (113). Einen Niederschalg seines Ringens um die Sprache und seines Dienstes am Unsagbaren vermitteln der Lyrikband „Im Fallen" und der Prosaband „Vexierbilder".

Nach dem Umbruch schied der „politisch Unzuverlässige" aus dem Staatsdienst aus, es blieb freilich auch dem nur „Arbeitsverwendungsfähigen" der Militärdienst erspart. Mit einer unauffälligen Beschäftigung und auf oft abenteuerlichen Wegen brachte er die Zeit bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs dahin, das er in St. Anton am Arlberg erlebte. Nachher waren ihm reiche Jahre diplomatischen Wirkens in Buenos Aires, in Washington und besonders in Rom vergönnt, wo er an der Südtirolfrage entscheidend mitarbeiten konnte. *J. B. Lotz SJ*

Kirche und Theologie

Emeis, Dieter: *Jesus Christus – Lehrer des Lebens.* Katechetische Christologie, Freiburg: Herder 1985. 197 S. Kart. 19,80.

Dieter Emeis, der bekannte Münsteraner Pastoraltheologe und Katechetiker, entwirft in diesem Buch eine „katechetische Christologie", die er als Bereich einer „katechetischen Theologie" versteht, welche wiederum Teil der praktischen Theologie ist. Ihre Aufgabe sieht er darin, im Rückgriff auf die biblische, historische und systematische Theologie einerseits und auf neuere didaktische Ansätze andererseits zu überlegen, welche christologischen Überlieferungen „als Zuspruch von Leben wie als Anspruch für ihr Leben wichtig" sind. So soll die Glaubensüberlieferung als Lebenshilfe, aber auch als „Erinnerungspotential", nicht nur als Deutungs- und Antwortpotential wirksam werden. Dabei deutet er die didaktischen Ansätze nur allgemein an und verzichtet auch auf eine entwicklungspsychologische Reflexion über die Voraussetzungen für den Aufbau eines lebendigen Jesusglaubens.

Die beiden Hauptteile des Buchs sehen darum von jeder Zuordnung zu bestimmten Altersstufen ab und gehen von der biblisch-kirchlichen Glaubensüberlieferung aus, um sie für die Menschen heute zu erschließen. So legt der Teil über die *„Katechese Jesu"* dar, daß sich der spezifisch christliche Gottesglaube von Jesus und seiner vorösterlichen Botschaft vom Reich Gottes sagen läßt, wer sein Gott und Vater ist. Die Katechese habe darum das Hinhören auf Jesus und seine Botschaft einzuüben, aber auch zu fragen, wo Menschen in der ganz anders gearteten Lebenssituation heute Unheil erfahren und Heil ersehnen, wo sie nach „Heil und Frieden", nach der bergenden Gemeinschaft eines „neuen Volkes", nach einer Zukunfts- und Hoffnungsperspektive und nach dem Angenommensein des Erbarmens verlangen.

Die „Katechese Jesu" führt jedoch zu dessen Sohnesbeziehung zu seinem Gott und Vater und muß als *„Christuskatechese"* verdeutlichen, wie Christen glauben, daß Gott in Jesus ihre Sehnsucht stillen und ihnen nahekommen will – sozusagen in nachösterlicher Sicht und „von oben". Dies entfaltet Emeis nun im zweiten Hauptteil in bezug auf die großen, im Credo enthaltenen

christologischen Themen: (1) Jesus Christus als Gottes eingeborener Sohn, (2) für uns gestorben und auferstanden, (3) aufgefahren in den Himmel, (4) er wird wiederkommen, (5) durch ihn ist alles geschaffen und (6) er ist der Träger und Spender des Geistes. Bei jedem dieser Themen erhebt er in einem ersten Schritt die Grundzüge und Absicht der biblisch-kirchlichen Glaubensaussage, zeigt dann „Zugänge und Bedeutung" im Hinblick auf das heutige Suchen nach Sinn, Heil, Frieden und Leben und erläutert schließlich, wie das Geglaubte in der Eucharistie, in den Festen des Kirchenjahrs und durch den Sonntag „gefeierter Glaube" wird.

In diesem zweiten Hauptteil gelingen dem Autor erstaunliche Aktualisierungen der christlichen Überlieferung und Hinweise auf die Liturgie. Alte Formulierungen – sei es die von der hinweggenommenen „Sünde der Welt", sei es die von der „Wiederkunft" – werden dank einer existenztheologischen Auslegung zu lebendigen Aussagen. Es ist „Verkündigungstheologie" in der großen Tradition von J. A. Jungmann und H. Rahner, freilich auch wie diese ganz auf die „Botschaft" und auf die interessierte Kerngemeinde konzentriert. *B. Grom SJ*

Drewermann, Eugen – Neuhaus, Ingritt: *Voller Erbarmen rettet er uns.* Die Tobit-Legende tiefenpsychologisch gedeutet. Freiburg: Herder 1985. 96 S., 9 Batiken. Kart. 28,–.

Eine biblische Legende tiefenpsychologisch zu deuten, heißt für den Theologen Drewermann, den Glauben, von dem die Bibel redet, in den erzählten Lebensvollzügen und in den angedeuteten tiefenseelischen Prozessen und Konflikten inkarniert zu sehen. Die Tobit-Geschichte verwandelt sich dabei aus einem erbaulichen Exempel zu einem spannenden Drama, in dem der Glaube, mit dem Gegenspieler Angst zusammengenommen, erst seine Kraft zeigt – der Glaube nicht idealtypisch-dogmatisch, sondern in den Wechselfällen, Verhärtungen, festgefahrenen Positionen des Miteinanderlebens: Der alte blinde Tobit illustriert die Gefahr der inneren Verhärtung, Sklerotisierung eines vorbildlichen Frommen; die junge Sara, der ein Dämon die Heirat unmöglich macht, repräsentiert die Bindung an die Eltern aus Lebensangst; der junge Tobias, vom Engel geführt, lebt die Wachstumskräfte, das Auf-dem-Weg-Sein – er vermag Bindungen und Fixierungen aufzulösen. Er? Der Engel, der ihn führt, heißt „Raphael", „Gott heilt"; in seiner Figur wird beschrieben, wie das ist, wenn Gott in ein Leben eingreift: ein langsamer, behutsamer, kaum merklicher Prozeß, den man erst im nachhinein durchschaut.

Die kleine Arbeit, 1983 zuerst publiziert, führt Drewermanns tiefenpsychologische Exegese an einem nicht eben zentralen Stück der Bibel vor; der Gewinn ist deutlich: die flächige Sicht der biblischen Figuren, wie sie uns von Kind an aus den Schulbibeln bekannt ist, ergänzt um die psychosozialen Verwirklichungen, die wir aus unserer Erfahrung von Ehe, Familie, Leben überhaupt kennen; der Glaube konfrontiert mit der Breite und Tiefe des individuellen und sozialen Lebens, seine Engpässe und Gefahren nicht ausgeschlossen. Es handelt sich bei dieser Form des Schriftverständnisses um ein heuristisches Verfahren, das natürlich Fragen aufwirft. Aber die biblischen Gestalten haben sich dabei spürbar belebt.

L. Wachinger

Grinten, Franz Josef van der – Mennekes, Friedhelm: *Menschenbild – Christusbild.* Auseinandersetzung mit einem Thema der Gegenwartskunst. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1984. 296 S. Kart. 58,–.

Der stattliche Band, zu dem der Frankfurter Kulturdezernent Hilmar Hoffmann und der Limburger Bischof Franz Kamphaus ein Vorwort beigesteuert haben, dokumentiert einen Dialog, der in der Regel nicht zustande kommt, obwohl er von der Sache her dringend geboten wäre: den Dialog zwischen Kirche und bildender Kunst. An einem Thema der Gegenwartskunst, der Frage nach dem Verhältnis von Christusbild und Menschenbild, wird dieser Dialog exemplarisch erprobt. Die Künstler kommen dabei gleich doppelt zu Wort. Einmal in ihren Werken, die schwarzweiß oder auch farbig reproduziert sind, und zudem als Interviewpartner von F. Mennekes. Dabei erfahren nicht nur ihre Bildwerke eine Deutung aus erster Hand, sondern immer wird auch Grundsätzliches im Verhältnis von Kirche und Kunst angesprochen.

Was die in diesem Band behandelten Künstler angeht, so weisen die Herausgeber darauf hin, daß sie sich nicht ohne weiteres zu größeren Einheiten zusammenfassen ließen, allenfalls Akzentuierungen seien möglich. Der Band beginnt mit einem Klassiker der Moderne, mit Hans Arp. Es folgen eine Reihe Künstler, die ihr Thema intellektuell und künstlerisch noch mit klassischen Mitteln angehen, nämlich Arnulf Rainer, Alfred Hrdlika, Herbert Falken und Werner Knaupp. Anschließend wird Josef Beuys in seinen symbolischen Neuschöpfungen vorgestellt, gefolgt von den Vertretern einer objektbezogenen Auseinandersetzung mit ihrem Gegenstand wie Jürgen Brodwolf, Horst Egon Kalinowski, Thomas Lehnerer und Walter Zacharias sowie den Vertretern eines neuen Expressionismus, die von Roland Peter Litzenburger über Norbert Tadeusz bis zu den Vertretern einer neuen heftigen Malerei reichen: Bernd Zimmer und Helmut Middendorf. Der Band schließt mit den Werken von Gotthard Graubner und René Acht, die zwar auf den ersten Blick wenig miteinander zu tun haben, die aber, wie die Herausgeber meinen, programmatische Weiterführungen für die persönliche Auseinandersetzung des Betrachters darstellen können.

H.-L. Ollig SJ

ZU DIESEM HEFT

Vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil gab es in Indien wie in allen nichtwestlichen Ländern nur die in Europa gewachsene und von europäischen Denkformen geprägte Theologie. Das hat sich mit dem Konzil grundlegend geändert. Josef Neuner, Professor an der Theologischen Fakultät in Pune (Indien), berichtet über die Neuansätze einer indischen Theologie.

Die Aussagen des heutigen Kirchenrechts über das Konzil sind das Ergebnis einer langen Entwicklung, in der häufig divergierende Aspekte in den Vordergrund traten. Vor allem gab es zwischen der Ostkirche und der Westkirche von Anfang an unterschiedliche, ja gegensätzliche Auffassungen, die sich mit der Trennung im 11. Jahrhundert vertieften. Wilhelm de Vries, Professor am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom, nennt die in Frage stehenden Probleme und deren ökumenische Bedeutung.

Im Zug der Säkularisierung entwickelten sich in der modernen Gesellschaft neue Vorstellungen, die sich der Kontrolle der Kirchen entziehen, aber einen deutlichen religiösen Charakter haben. Raymund Schwager, Professor für Dogmatik an der Universität Innsbruck, vertritt die These, daß hier nicht eine liberale Zivilreligion im Vordergrund steht, sondern ein mit religiösen Elementen vermengter Fortschrittsglaube.

Eine weitverbreitete Strömung steht heute der Technik und ihrer Weiterentwicklung mißtrauisch, ja ablehnend gegenüber. Lassen sich die Probleme durch Resignation oder Rückzug ins Private und „Natürliche" lösen? Jörg Splett, Professor für Philosophie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, diskutiert diese Fragen im Blick auf die ethischen Grundsätze, von der sich die Technik leiten lassen muß.

M. Norberta Hoffmann analysiert einige Aspekte der deutschen Lyrik der 80er Jahre: Im Mittelpunkt steht nicht mehr die Politik und die Sozialkritik, sondern das Humanum, meist auf den Umkreis der eigenen Lebenswelt bezogen.

Bekräftigung des Konzils

Das hervorstechendste Ergebnis der Bischofssynode, die Johannes Paul II. zum 20. Jahrestag des Abschlusses des Zweiten Vatikanischen Konzils nach Rom einberufen hatte, ist die uneingeschränkte Bekräftigung des Konzils. Das war nicht anders zu erwarten. Dennoch hat es angesichts der Kontroversen der letzten Monate große Bedeutung, daß die Mitglieder der Synode ihre „volle Übereinstimmung" bekunden, „Kenntnis und Umsetzung des Konzils weiter fortzuführen", wobei sie im Blick auf manche Äußerungen betonen, daß dies „für Buchstabe wie Geist des Konzils" gilt.

Diese Bekräftigung bezieht das Abschlußdokument auf alle großen Themen des Konzils: Liturgiereform, Ökumene, Dialog mit den nichtchristlichen Religionen, Einsatz für die Menschenrechte und Option für die Armen. Schwerpunkt sind jedoch die Aussagen über die Kirche. Die Synode beklagt, durch verkürztes Lesen des Konzils sei die Kirche als eine nur institutionelle Größe dargestellt worden, zum Schaden ihrer „vordringlichsten Sendung", der „Verkündigung und Bezeugung des Frohbotschaft von der Erwählung, Barmherzigkeit und Liebe Gottes". Eine bloß hierarchische Sicht der Kirche hält die Synode für ebenso einseitig und daher falsch wie eine nur soziologische Konzeption. Die „zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente" und damit auch die Grundlage jeder kirchlichen Ordnung sei vielmehr die Kirche als „Communio", als Gemeinschaft.

Diese Akzentsetzung braucht man nicht „als Flucht ins Mysterium" zu interpretieren, wie es in manchen Kommentaren geschah. Man kann darin vielmehr das Bemühen sehen, die Kirchenkonstitution des Konzils in einem zentralen Punkt zu verdeutlichen. Dort finden sich nämlich unvermittelt nebeneinander „zwei Ekklesiologien mit gegenläufiger Tendenz" (H. J. Pottmeyer): Die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden, als das durch die Geschichte wandernde Volk Gottes, als Zeichen des Heils für die Welt, und daneben die Kirche als hierarchische Institution mit dem Papst als absolutem Souverän an der Spitze. Mit der Aussage, daß die Kirche von ihrem Wesen her nicht zuerst Institution, sondern Gemeinschaft ist und daß sich alle Ordnungen danach ausrichten müssen, hat die Synode ein vom Konzil hinterlassenes Problem geklärt, und zwar im Sinn der Grunddynamik des Konzils selbst. Denn mit der Communio-Ekklesiologie hatte das Konzil den Anfang für ein erneuertes Verständnis der Kirche gesetzt, das die gemeinsame Würde aller Glaubenden ernst nimmt und die Kirche zum Gespräch mit den anderen Christen, den anderen Religionen und der modernen Welt öffnet.

Diese Entscheidung der Bischofssysnode kann weittragende Bedeutung erhalten, wenn sie Gestaltprinzip der Kirche wird. Denn eine Kirche, die von der

geistlich-übernatürlichen Wirklichkeit der Communio geprägt wird, würde in ihrer Struktur und vor allem in ihrem Verhalten nicht mehr als eine einseitig hierarchische Institution erscheinen, wie es heute weithin der Fall ist. Auch die Bischofskonferenzen und die Prinzipien der Kollegialität und Subsidiarität, die auf der Synode überraschenderweise kontrovers diskutiert wurden, würden dann in einem neuen Licht erscheinen, weil sie sich aus der Ordnung der Communio wie selbstverständlich ergäben.

Mit der Communio-Ekklesiologie hat die Synode die allgemeine Bekräftigung des Konzils an einem entscheidenden Punkt konkretisiert. In anderen Fagen setzt sie die Akzente etwas anders, weil sich, wie es im Abschlußdokument heißt, die Situation geändert habe. Das gilt vor allem für das Urteil über die Gegenwart. Wie schon Johannes XXIII. in seiner Eröffnungsansprache, sah das Konzil neben den beklagenswerten Phänomenen ebenso viele „Zeichen der Gegenwart Gottes". Die Synode beurteilt die Lage in Kirche und Welt kritischer, besorgter, warnender, auch pessimistischer. Das Schlußdokument nennt vorwiegend Negatives: den Säkularismus, die abnehmende Identifizierung mit der Kirche, den Immanentismus, eine Blindheit gegenüber geistigen Wirklichkeiten und Werten, das feindselige Agieren einflußreicher Kräfte gegen die Kirche.

Eine Änderung erhofft sich die Synode von einer vertieften Kenntnis der Konzilstexte und von einer Evangelisierung, die nicht nur den Glauben in einem christlichen Leben bezeugt, sondern auch Glaubenswissen vermittelt. Der Wunsch nach einem Katechismus im Sinn eines „Kompendiums der ganzen katholischen Glaubens- und Sittenlehre" steht in diesem Zusammenhang – ein Vorhaben, dessen Realisierung in einer Weltkirche mit so unterschiedlichen Denk- und Lebensformen nicht einfach werden dürfte.

In dem Kapitel über die Notwendigkeit von Teilhabe und Mitverantwortung in der Kirche ist auch von der Stellung der Frauen die Rede, allerdings mit einer im Konzilstext nicht enthaltenen Klausel, die ihre Möglichkeiten in der Kirche auf die „angemessene" Entfaltung „der ihnen eigenen Gaben" beschränkt. Hier wird deutlich, daß die Synode nicht auf alle Fragen, die heute zur Diskussion stehen, eine Antwort geben konnte oder wollte. Das gilt auch für die Themen, die in der Synodendebatte zum Teil mehrmals zur Sprache kamen, aber im Schlußdokument fehlen. Dazu gehört die Forderung, hinsichtlich der verantworteten Elternschaft weiter zu überlegen, wie sie angesichts des Fortschritts der Medizin sittlich vertretbar erfüllt werden könne, und dabei auch über den Begriff „Natur" weiter nachzudenken, ferner die Anregung, für die wiederverheirateten Geschiedenen „Wege der Barmherzigkeit" zu suchen, damit sie zu den Sakramenten zugelassen werden können, und schließlich der Vorschlag, einen ständigen Bischofsrat mit Entscheidungsvollmacht zu errichten. Diese und manche andere drängende Probleme bleiben bestehen. Eine Lösung bietet der Buchstabe des Konzils nicht. Hier müssen in Geist des Konzils neue Wege gesucht werden. *Wolfgang Seibel SJ*

Roman Bleistein SJ

Freizeit- und Tourismuspastoral in der Bundesrepublik Deutschland

Im Jahr 1973 wurde im Auftrag der Katholischen Arbeitsgemeinschaft Freizeit und Tourismus (KAFT) der Sammelband „Tourismus-Pastoral. Situationen – Probleme" herausgegeben, der erstmals in ganzer Breite das Phänomen Freizeit und Tourismus in den Blick nahm und über die kirchlichen Aktivitäten in diesen neuen Seelsorgsfeldern berichtete. Dieser Band enthielt auch eine Wertung des bisherigen Engagements von Kirche, sowohl in der Lehrverkündigung und in der Pastoraltheologie als auch in der seelsorglichen Praxis. Diese Wertung ist rückblikkend auf wenige Sätze zu bringen: In der Lehrverkündigung der Kirche, also bei Papst und Bischöfen, sind Freizeit und Tourismus als Herausforderungen erkannt; auf der Ebene wissenschaftlicher, innerkirchlicher Reflexion besteht ein nur geringes Interesse; die Organisationen für eine intensive Freizeit- und Tourismuspastoral gibt es, zumindest auf dem Papier; eine zunehmende Zahl von sensiblen Seelsorgern wendet sich mit Phantasie und Engagement dem Menschen in Freizeit und Urlaub zu. Das war 1973. Ein Zwischenbericht[1] von 1975 wies nur geringe Veränderungen in der Situation und ihrer Wertung auf. Inzwischen hat nicht nur die Freizeit an Ausdehnung weiter zugenommen, auch der Tourismus hat eine solche Bedeutung erhalten, daß er weltweit den Wirtschaftsfaktor Nr. 1 ausmacht, daß er in den entwickelten Industriestaaten an der Spitze der Lebenswerte rangiert, die sich moderne Menschen gesetzt haben, und dies trotz der oft bedrängenden Arbeitslosigkeit in manchen Ländern.

Angesichts dieser Tatsachen legt sich eine neue Rückschau nahe. Nun kann es nicht ungefährlich sein, sich umzuwenden. Es sei nur an Lots Frau erinnert: sie erstarrte. Dennoch tut es gut, sich hier und da des Weges zu vergewissern, den man gegangen ist. Gut deshalb, weil man darin auch den derzeitigen Standort erkennt und den Gang in die Zukunft bedenken kann. Eine solche Reflexion bringt Um- und Irrwege zu Bewußtsein, gibt den Blick auf das in der alltäglichen Arbeit oft nicht überschaubare Arbeitsfeld frei, läßt Erfolge und Defizite erkennen.

Aufgrund solcher interessegeleiteter Wahrnehmung – das Interesse artikuliert die Frage: Was blieb als gut und richtig bestehen? – kann man dann in der Reflexion die Kriterien des sach- und sendungsgemäßen Dienstes präzisieren, zumal wenn sie die Aprioris und die unbewußten Unterstellungen offenlegt. Das Risiko eines solchen Unternehmens liegt allerdings in der Subjektivität des Betrachters. Er nimmt seinen Standort ein, der zugleich ein „Standpunkt" ist. Dennoch soll ein

solcher engagierter Rückblick auch in diesem Fall dem besseren Dienst der Kirche an den Menschen dienen, die „in vielen Dimensionen unterwegs" sind, nicht nur in denen der Länge und der Breite, sondern ebenso in denen einer anthropologisch und theologisch zu vermessenden Höhe und Tiefe.

Defizite kirchlichen Bewußtseins

Wer in alten und neuen Handbüchern der Pastoraltheologie, also der theoretischen Reflexion über die seelsorgliche Praxis, das Stichwort „Freizeit" sucht, findet dieses oft nicht oder wird am verwiesenen Ort über die Dürftigkeit der Aussagen zur Sache enttäuscht sein. Die gleiche Entdeckungslust läuft ins Leere, wenn man etwa die Ansprachen des Papstes bei seinem Besuch in der Bundesrepublik Deutschland durchliest: Freizeit ist anscheinend kein christliches Wort. Peinlich wird man berührt, wenn man das Arbeitspapier „Glaubensvermittlung heute" studiert, das vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken 1982 herausgegeben wurde. Die Freizeit wird dort wohl genannt, aber nicht als der große Raum und Rahmen, in dem heute Seelsorge überhaupt stattfindet, sondern als ein Lebensfeld der Erwachsenenbildung, das sinnvoll genutzt werden muß und zu dem junge Menschen erzieherisch vorbereitet werden müssen. Diese „weltlose Glaubensvermittlung"[2] korrespondiert mit dem nachsichtigen Lächeln, das Worte wie Freizeitseelsorge und Tourismuspastoral hervorrufen.

Eine Bilanz in der Veränderung des innerkirchlichen Bewußtseins, was Freizeit und Tourismus betrifft, bringt leider rote Zahlen zum Vorschein. Bestätigt wird diese Aussage noch durch zweierlei: 1983 löste sich der Arbeitskreis „Freizeit" im Zentralkomitee der deutschen Katholiken auf, nachdem er mit Mühe das Thema „Freizeit" auf den Katholikentagen 1982 und 1984 durchgesetzt hatte. Wichtigster Beitrag von ihm war seine Erklärung von 1977: „Freizeit: Freiheit und soziale Bindung"[3]. Inzwischen wird seine Aufgabe von anderen Kommissionen im Zentralkomitee mitvertreten. – Die andere Tatsache: 1980 wurde bei der von der KAFT ausgeschriebenen pastoraltheologischen Preisarbeit zum Thema „Kirche und Tourismus" kein erster Preis vergeben, zumal die Einsendungen an Preisarbeiten eher gering waren[4]. Der Impuls, der die deutsche Pastoraltheologie näher an das Phänomen Freizeit und Tourismus heranbringen wollte, war ins Leere gelaufen. Dadurch wurde nur die Geschichte bestätigt, die ein deutscher Pastoraltheologe Jahre zuvor zum besten gegeben hatte: Zu ihm sei ein spanischer Priester mit der Bitte gekommen, er wolle eine Dissertation über die seelsorglichen Auswirkungen des Tourismus an der Costa Brava machen. Er habe ihm dieses Thema als nicht aktuell ausgeredet und ihm das Thema: Sinn und Problem einer Basisgemeinde gegeben. Liegt demnach Freizeit jenseits des akademischen Bewußtseins?

Diese Ablehnung und Distanz verwundert um so mehr, als die katholische Kirche im Lauf ihrer Geschichte immer viel Zeit für Fest und Feier fand. War dieser Hang zu Ruhe und Muße angesichts einer Arbeits- und Leistungsgesellschaft verlorengegangen? Hatte sich die entfremdende Hektik einer säkularisierten Gesellschaft sogar in der Kirche durchgesetzt, auch im Verlust des Sonntags, mit Kirchgang und Sonntagsruhe, der doch bislang Ort einer besonderen Abkehr vom Alltag gewesen war? War die Option für jenseitiges Heil so vorherrschend, daß die diesseitigen Glückserwartungen der Menschen in der Freizeit nicht realisierbar waren, daß die Korrelation zwischen Glück und Heil nicht mehr gelingen wollte? Weltflucht am ungewohnten Ort?

Es läßt sich in der Tat nur schwer erklären, wieso sich in kirchlichen Kreisen eine solche Berührungsangst dem Phänomen Freizeit gegenüber zeigt. Liegt es am Phänomen selbst, das sich so undeutlich und vage präsentiert? Liegt Freizeit jenseits einer nach Territorien und Arbeitswelten konzipierten Seelsorgestrategie? Zeigt sich in dieser Distanz auch ein Mangel an Reflexion über die gesellschaftlichen Bedingungen der Seelsorge? Wirkt sich jene um sich greifende Leistungsmentalität aus, die bei Klerus und pastoralen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen weithin vorhanden ist? Zwingt die Personalsituation, die Prioritäten in der Pastoral sakramental zu fixieren und vor der Wirklichkeit die Augen zu verschließen?

Dieser Bericht über das offensichtliche Desinteresse wäre allerdings ungerecht, würde man nicht an die jüngsten Arbeiten von Pastoraltheologen erinnern, die sich allmählich dem Phänomen Freizeit nähern: Arbeiten zur Campingseelsorge[5], zu Kirchenführungen und zur Gastfreundschaft[6], zur Bedeutung des Sonntags[7], zur Rolle der Freizeit in der kirchlichen Jugendarbeit[8], zum Verhältnis von Arbeit, Freizeit und Sozialzeit[9]. Letztere signalisiert jene Optik, in der Freizeit kirchlich wohl am ehesten akzeptabel scheint, als sozial relevante Dimension in der modernen Gesellschaft. Eine solche Sicht würde einer theologischen Praxistheorie entgegenkommen, die die Wirklichkeit des modernen Menschen mit theologisch adaptierten Begriffen der Frankfurter Schule zu begreifen sucht und die in der Emanzipation eine vorrangige Aufgabe der Kirchen sieht. Es wird sich noch zeigen müssen, inwieweit eine solche pointierte Annäherung auf die Dauer Früchte bringe. Wie auch immer: diese Neuentdeckung der Freizeit von seiten der Pastoraltheologie läßt hoffen. Ebenso läßt sich positiv vermelden, daß in den Synodenvorlagen der Diözesansynode von Rottenburg-Stuttgart von Freizeit immer wieder und im richtigen Kontext die Rede ist[10].

Trotz dieser begrüßenswerten Entwicklung bleibt am Ende doch die Frage bestehen, warum und weshalb sich ein solches Defizit kirchlichen Bewußtseins einstellen konnte. Gerade die Tatsache, daß diese Frage einstweilen ohne Antwort bleibt, schenkt all dem, was in den neuen Lebensfeldern Freizeit und Tourismus an seelsorglichem Engagement sich zeigt, eine besondere Bedeutung.

Pastorale Dienste in Freizeit und Tourismus

Im Gegensatz zu einer solchen Distanz zu Freizeit und Tourismus gab es auch in den vergangenen Jahren eine Seelsorge, die unentwegt in diesem neuen Lebensraum präsent war und dem modernen Menschen selbstlos zu dienen unternahm. Ob dies nun Baiersbronn, Hinterzarten, Kahl am Main, Wangerooge oder Horum-Schilling war – immer ging es um eine Pastoral, die das sakramentale Angebot in andere Dienste der Beratung oder Kommunikation integriert hatte, die den Menschen ganzheitlich annehmen und dadurch bereichern und beglücken wollte, die vor allem auf einen eher kirchendistanzierten Zeitgenossen traf. Wurde da auch mit Verwunderung (und mit Schrecken) festgestellt, daß Kirche sich in diesen Räumen der Freiheit tummelt, änderte sich schlagartig die Einstellung, sobald man erste positive Erfahrungen mit einer Freizeitkirche gemacht hatte. Diese Beispiele wirkten anregend auf andere. Es gab die von Studenten getragene „Strandkorbkirche", etwa auf Spiekerog[11], es gab andere Dienste auf den Westfriesischen Inseln oder auf Campingplätzen am Gardasee – von den Ferieneinsätzen vieler Geistlicher an den Küsten Italiens und Jugoslawiens gar nicht zu reden.

Wie zeitgerecht diese Experimente auch sein mögen, es sei nicht verschwiegen, daß sie jeweils von einzelnen phantasievollen und sensiblen Seelsorgern verantwortet wurden, die in ihrer normalen Seelsorge einen Akzent gesetzt hatten und nicht ausschließlich für diese Aufgabe freigestellt worden waren. Ähnliche Dienste leisteten im Raum der Kurseelsorge jene Geistlichen, die, ganzjährig oder in der Saison eingesetzt, sich voll dem Menschen in der Kur zuwandten. Dieses Feld der Seelsorge hat sich in den letzten Jahren in den Vordergrund der Aufmerksamkeit geschoben, und es kann nur bedauert werden, daß die Personalsituation einen großzügigeren Einsatz von Geistlichen nicht zu erlauben scheint.

Nicht vergessen sei gerade für dieses konkrete Seelsorgsfeld das Engagement mancher Diözesanverantwortlicher, die mit Zielstrebigkeit und Ausdauer versuchten, die Seelsorge in Freizeit, Tourismus und Kur in ihrem Landstrich voranzubringen; es sei hier nicht zuletzt an die „Gästebriefe" in den Urlaubsdiözesen gedacht. Dies ist ja keine Selbstverständlichkeit, wenn man sich daran erinnert, daß es noch Diözesen in bevorzugten Urlaubsgebieten geben soll, die noch nicht einmal einen Diözesanverantwortlichen für diese Seelsorge haben. Es gibt also auch in diesem Bereich eine „Ungleichzeitigkeit der Gleichzeitigen", es gibt Wache und Schlafende.

Übergreifende Tätigkeiten im Freizeitraum

Wenn nun Entwicklungen herausgearbeitet werden sollen, dann kann es nur darum gehen, jene Schwerpunkte zu benennen, die in den letzten zehn Jahren von der Katholischen Arbeitsgemeinschaft für Freizeit und Tourismus mitgesetzt und

mitverantwortet wurden. Dabei ist anzumerken, daß die Arbeitsgemeinschaft im Jahr 1979 insoweit umstrukturiert wurde, als sie enger an eine Unterkommission der Deutschen Bischofskonferenz herangeführt wurde. Deshalb wurde sie bislang von Bischof Helmut Hermann Wittler (Osnabrück) verantwortlich geleitet und deshalb hat sie heute in Weihbischof Max Ziegelbauer (Augsburg) ihren 1. Vorsitzenden. Damit aber auch die Impulse von unten in ihrer Arbeit hinreichend zum Tragen kommen, wird ihr 2. Vorsitzender jeweils von den Mitgliedern der KAFT gewählt. Die Geschäftsführung liegt seit Mitte der siebziger Jahre in den bewährten Händen des Katholischen Auslandssekretariats in Bonn. Nun zu einigen exemplarischen Themenfeldern und Aufgaben.

1. *Kurseelsorge*

Auf Wunsch des Deutschen Bäderverbands (DBV) trafen sich 1982 mehrmals Vertreter der beiden Kirchen mit Verantwortlichen des DBV, um eine etwaige Zusammenarbeit in den deutschen Kurorten zu besprechen und jede unfruchtbare Konkurrenz abzubauen. In mehreren intensiven Gesprächen wurde die Gemeinsame Erklärung zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland, der Deutschen Bischofskonferenz und dem DBV erarbeitet, die Ende 1983 auf einer Pressekonferenz in Bonn unter dem Titel „Kur und Kurseelsorge" veröffentlicht wurde. Um diese Impulse einer ganzheitlich verstandenen Kur weiter zu vertiefen, wurde im Mai 1984 in Bad Kissingen erstmals ein Kongreß vom DBV und den beiden Kirchen gemeinsam veranstaltet. Sein Thema hieß: Kirchlicher Dienst im Kurgeschehen. Die große Anzahl der Teilnehmer und die bis zum Ende der Tagung engagiert geführten Diskussionen bewiesen, daß ein Thema von brennendem Interesse aufgegriffen worden war. Man kann nur hoffen, daß die Anzahl der hauptamtlichen Kurseelsorger und deren fachliche Qualifikation für diesen Dienst am Kurpatienten auch durch das genannte Kooperationsabkommen in Zukunft gefördert werden wird. Die Bereitschaft zur Zusammenarbeit – sei es als Werk der Ökumene, sei es als Entgegenkommen der Kurverwaltungen – ist an den meisten Kurorten offensichtlich vorhanden.

2. *Tourismus an Fest- und Feiertagen*

An den Hochfesten im Lauf des Kirchenjahres verreisen wegen der Möglichkeiten eines langen Wochenendes oder eines Kurzurlaubs viele Millionen Deutsche. Um gerade diesen Menschen das Wort der Frohen Botschaft zu verkünden und das Heil in Jesus Christus zu bringen, kam es in der KAFT bei mehreren Sitzungen zu wichtigen Überlegungen, die einerseits eine grundsätzliche Äußerung zum Problem nach sich zogen – ein Beschlußtext, der in vielen diözesanen Pastoralblättern veröffentlicht wurde –, andererseits zu konkreten Entwürfen von Texten für die Hochfeste der Christenheit führten. Selbst wenn letztere Anregungen vorläufig noch zu keinem Ergebnis führten, wurde in Süddeutschland ein Text für Gast und

Gastgeber erstellt, der sich – ökumenisch verantwortet – an Weihnachten 1984 seiner Gestaltung und auch durchweg seiner Aussagen wegen bewährt hat.

Dieser Tourismus an Fest- und Feiertagen steht als ein weiteres Arbeitsfeld den Kirchen offen, das angesichts der zurückgehenden Zahlen der Kirchgänger (im Jahr 1985 bei 21 Prozent der Katholiken bzw. 2,7 Prozent der Protestanten) und einer weiteren Säkularisierung des Sonntags vor allem des Menschen wegen und nicht zuerst aus einer ängstlichen Defensive heraus zunehmender kirchlicher Aufmerksamkeit bedarf. Das Gemeinsame Wort der Kirchen „Den Sonntag feiern" vom Advent 1984 darf hierzu als ein Signal gewertet werden.

3. *Wissenschaftliche und pastorale Impulse*

Als Ergebnisse vielfältiger Tagungen und Arbeitsberichte entstanden in den letzten Jahren fünf „Pastoralinformationen", herausgegeben vom Katholischen Auslandssekretariat, die jeweils zentrale Themen aus dem Bereich von Freizeit und Tourismus aufgriffen. Es sind dies: 1977: Bildung zum Tourismus, 1980: Seelsorge und Tourismus, 1981: Kirche und Tourismus, 1984: Kur und Kurseelsorge, 1985: Rekreation – Kultur – Kult.

In diesen Veröffentlichungen spiegelten sich auch jene Kongresse, die von der Päpstlichen Kommission für Wanderung und Tourismus 1975, 1979 und 1984 im Vatikan ausgerichtet wurden. Die römischen Themen hießen: Tourismus und Evangelisation bzw. Rekreation – Kultur – Kult. Durch die Veröffentlichung der grundlegenden Referate im Vatikan wurden römische Impulse und Beschlüsse in die deutsche Situation herübergebracht, wurde aber auch zugleich offenbar, inwieweit die Aktivitäten und Überlegungen in der Bundesrepublik in Rom bislang zum Tragen kamen. Gerade durch diese Texte war es auch möglich, über den innerkirchlichen Bereich hinaus mit den Vertretern der Tourismusbranche und der Bäderorganisationen in ein fruchtbares Gespräch zu kommen. Es gelang im Ansatz auch, allmählich auf der Ebene der praktischen Theologie dieses neue Seelsorgsfeld in seiner Bedeutung herauszustellen.

4. *Europäische Zusammenarbeit*

Ein so länderübergreifendes Phänomen wie Freizeit und Tourismus läßt sich nicht von der Stelle und in der Optik eines Landes aus verantworten. Deshalb sind Kontakt und Treffen mit vergleichbaren kirchlichen Institutionen im europäischen Raum von absoluter Notwendigkeit, etwa mit dem Katholischen Arbeitskreis Kirche im Tourismus (KAKIT) in der Schweiz und dem Katholischen Arbeitskreis für Tourismus in Österreich. Es gelang auch, mit einem Vertreter aus der DDR auf dem letzten römischen Kongreß anstehende Fragen zu besprechen. Diese römischen Kongresse dienen daher dem Gedankenaustausch mit Vertretern aus anderen europäischen Ländern wie Frankreich, Spanien, Belgien, Holland, Griechenland. Zu einem bewährten Treffpunkt für Leute aus der Tourismusbranche in Europa

entwickelte sich auch das Neustifter Tourismus-Symposium, das seit 1975 alljährlich im Mai bei Brixen stattfindet.

Diese Kontakte zwischen den einzelnen Ländern sollen nach Meinung der KAFT zwar eher informell sein, aber doch formelle Kontakte ersetzen, nicht zuletzt deshalb, weil die Erfahrung mit europäischen Zentralstellen in früheren Jahren nicht die besten gewesen waren.

5. *Ökumenische Zusammenarbeit*

Schließlich muß jene Zusammenarbeit, die teilweise in den bisher genannten Aufgaben und Tätigkeiten schon zum Tragen kam, jetzt in aller Ausführlichkeit gewürdigt werden: die ökumenische Zusammenarbeit. Auf die vielfältige und verständnisvolle Kooperation in den Kurorten und in den Tourismusgegenden soll nur kurz hingewiesen werden. Darüber hinaus ist festzuhalten: Das jährlich zweimal stattfindende Treffen der beiden spezifischen Arbeitskreise der beiden Kirchen bietet sozusagen die Grundlage einer weitergehenden Zusammenarbeit. Bei diesen Treffen werden gemeinsame Probleme besprochen, wird über Projekte informiert, werden gemeinsame Tagungen geplant (vgl. die Tagung über Freizeit und Arbeit auf Schloß Schwanberg/Castell 1980)[12], wird vor allem jeweils das Kirchenforum auf der Internationalen Tourismusbörse in Berlin (ITB) in Thematik und Teilnehmern konzipiert.

Seit 1978 findet nämlich auf der ITB eine Diskussionsveranstaltung statt, die immer einen ansehnlichen Kreis Interessierter versammelt. Die Themen, die zugleich die touristische Situation widerspiegeln, hießen in den letzten Jahren: 1978: Der glückliche Tourist, 1979: Tourismus – in der Masse allein?, 1980: Streß und Ruhe im Tourismus?, 1981: Tourismus: familienfeindlich? familienfreundlich?, 1982: Gesund sein will jeder: Kur und Seelsorge, 1983: Einheimische und Touristen: Begegnung oder Konfrontation, 1984: Urlaub in Balkonien?, 1985: Ferienmensch – quo vadis? Selbst wenn die Resonanz auf der ITB – laut der letztjährigen Umfrage der Messegesellschaft des Berliner Kongreßzentrums – noch gering ist, liegt der Wert des Kirchenforums darin, daß die Kirchen auf dieser Weltmesse des Tourismus insoweit Flagge zeigen, als sie auf dem Markt des Konsums von den eigentlichen Sehnsüchten und den Nöten des Menschen reden.

Die Zusammenarbeit zwischen den beiden Kirchen ist durchweg gut. Im Moment wird gemeinsam überlegt, wie man sie noch intensivieren könne. Auf die gute Zusammenarbeit in einzelnen Diözesen – etwa in Bayern oder in Niedersachsen – sei noch einmal eigens hingewiesen.

6. *Weitere Aufgabenfelder*

Weitere Aufgaben, die sich im Feld von Tourismus und Freizeit stellen, können nur kurz genannt werden: Die Flughafenseelsorge im Flughafen Frankfurt am Main ist inzwischen zu einer anerkannten Einrichtung herangereift. Die Seelsorge

auf Kreuzfahrtschiffen erweist sich als nicht zu unterschätzendes Angebot. Die Betreuung von Pilgern bleibt in ihrer alten Bedeutung auch in einer neuen Zeit unumstritten. Die Verkehrsseelsorge bedarf angesichts der nötigen christlichen Durchdringung des Verhaltens im Verkehr keiner weiteren Begründung. Die Seelsorge im Hotel- und Gastgewerbe hat mit nicht geringen Schwierigkeiten, die in der Natur dieses Berufsstandes liegen, zu kämpfen. Der Jugendtourismus, die Familienferien, die Ferien mit Behinderten sind über ihre erzieherischen Aufgaben hinaus Teil eines angemessenen und notwendigen „Sozialtourismus". Endlich sei hier die Zusammenarbeit mit der action 365 genannt, die auch zur Edition der bekannten „Hotelbibel" führte, die inzwischen in zwei Ausgaben – was die abgedruckten Sprachen angeht – vorliegt.

Aus diesen leider kurzen Hinweisen läßt sich wieder einmal die schier unüberschaubare Breite der Tourismus- und Freizeitpastoral entnehmen. Ihre Vielfalt ist eine Chance, ist aber zugleich ihr größtes Problem.

Politische Bedingungen von Freizeit und Tourismus

Eine solche Bilanz kann nicht abgeschlossen werden, ohne einen Blick auf die politischen Bedingungen von Freizeit und Tourismus zu werfen. Daß der sich eröffnende Raum der Freiheit in Freizeit und Tourismus auch politisch interessant ist, liegt auf der Hand. Er ist dazu notwendigerweise ein Raum gesellschaftlicher Verantwortung. Es sei nur an Umweltschutz und Naturschutz erinnert. Die „Landschaftsfresser" (J. Krippendorf) gehören hoffentlich der Vergangenheit an. Es stellen sich auch Fragen nach Durchlässigkeit von Grenzen, nach Reglementierung des Reiseverkehrs, nach freier Wahl von Reiseführern, nach den Berechtigungen einer gemeinnützigen Reise. Diese Fragen fordern auch die Kirchen heraus.

Endlich sei nicht vergessen, daß vor Jahren einmal die Freizeit unter der Überschrift „Freizeitpolitik" als „neue Schiene einer sozialistischen Gesellschaftsveränderung" entdeckt wurde, als Raum parteipolitischer Inanspruchnahme instrumentalisiert werden sollte. Es sei nur an den fragwürdigen Freizeitkongreß 1974 in Garmisch-Partenkirchen erinnert und an die in dieser Hinsicht programmatische Rede von Frau Minister Katharina Focke[13]. Die Zeitläufe haben sich inzwischen geändert. Die Wachsamkeit ist damals wie heute gefordert, damit freie Zeit eine Zeit der Freiheit bleibe. Wenn Kirchen sich also in dieser Hinsicht auch politisch relevant engagieren, tun sie dies nicht zuerst zur Sicherung von Arbeitsfeldern, sie tun dies auch nicht, weil sie kirchlichen Dienst und gesellschaftspolitischen Auftrag nicht mehr zu unterscheiden wüßten. Sie engagieren sich für den Menschen, der in Freizeit und Tourismus Erholung, Freude, Freiheit, Ganzheit, Harmonie, Friede, Glück und Heil sucht – und eben darin in vielen Dimensionen unterwegs ist. Alle diese Dimensionen offenzuhalten, ist Dienst der Kirchen.

Konsequenzen

Die Konsequenzen aus der Situationsanalyse treffen viele Adressaten. Es wäre zuerst an die alltägliche Verkündigung zu denken. Sie wäre zu fragen, welchen Stellenwert Freizeit in ihr einnimmt und ob der Zusammenhang zwischen Freiheitserfahrung (in Freizeit) und Heilserwartung bedacht ist. Ob eine durchweg noch auf die Arbeitswelt fixierte Verkündigung (und Pastoral) sich durch ein bischöfliches Wort zum Thema werde ändern lassen, erhebt sich als Frage am Rand. Eher in der Mitte steht das Problem, welche Rolle Freizeit und Tourismus in der Ausbildung von Priestern, Pastoralassistenten und Diakonen spiele, ob diese neuen Welten von Pastoral- und Moraltheologie erkannt seien. In diesem Zusammenhang darf gefragt werden, ob nicht der Diakon in seinem eher sozialen Dienst in der Freizeit (und ihren Nöten) ein neues Tätigkeitsgebiet entdecken könnte.

Endlich drängen sich noch zwei andere Wirklichkeiten auf: der Sport und die vielen Pfarrzentren. Muß der Sport nicht in seiner Bedeutung für die Lebenserfahrung eines modernen Menschen neu bedacht werden? Könnten die Pfarrzentren nicht zu Freizeitzentren umfunktioniert werden, etwa auf diese Weise, daß sie an Vormittagen zu Treffpunkten für Senioren und junge Mütter umgestaltet würden?

Bei aller Betonung des Dienstes in der Freizeitwelt und der Akzentuierung der „Sozialpflichtigkeit der Freizeit" sollte es nicht geschehen, daß Lebensfreude und Spiel, Gespräch und Begegnung aus ihr verschwänden. Angesichts der Ängste, in denen die Menschen heute leben, müßte eine Gemeinschaft, der eine Frohe Botschaft aufgetragen ist, auch Lebensfreude und spielerischen Lebenssinn pflegen. Also: Viele Aufgaben an viele Adressaten.

ANMERKUNGEN

[1] R. Bleistein, Freizeit wofür? (Würzburg 1975); Tourismus – Pastoral, hrsg. v. R. Bleistein (Würzburg 1973).
[2] R. Bleistein, Weltlose Glaubensvermittlung?, in dieser Zschr. 200 (1982) 433f.
[3] R. Bleistein, Freizeit wofür?, a.a.O. 170–172.
[4] 2. Preis: Johannes Eckelt, Kirche und Freizeit. 3. Preis: Bernhard Spantig, Campingseelsorge im Erzbistum Köln.
[5] N. Mette, Kirche auf dem Campingplatz, in: Diakonia 11 (1980) 102–110.
[6] R. Zerfaß, Die Kirchenführung in der Urlauberseelsorge, ebd. 8 (1977) 167–178.
[7] P. M. Zulehner, Sonntag für die Städter, in dieser Zschr. 200 (1982) 847–856.
[8] G. Biemer, Der Dienst der Kirche an der Jugend (Freiburg 1985) 38–44.
[9] P. Spescha, Arbeit – Freizeit – Sozialzeit (Bern 1981).
[10] Vgl. Materialdienst 22, Synodenvorlage (Rottenburg 1985) 16, 29, 111, 126, 138.
[11] Gemeinde mit Urlaubern. Erfahrungen auf Wangerooge im August 1974 (Ms., Münster 1975).
[12] Freizeit und Arbeit. Gesellschaftliche Bedingungen und theologische Aspekte, hrsg. v. P. Guntermann u. K.-G. Pust (Würzburg 1980).
[13] Freizeitpolitik in Bund, Ländern und Gemeinden (Düsseldorf 1975), besagte Rede 23ff.; vgl. dazu: R. Bleistein, Freizeit – wofür?, a.a.O. 163–166.

Josef Müller

Anpassung oder Eigeninitiativen

TV-Medien erneut im Für und Wider kirchlicher Interessen

Seit dem 1. Januar 1986 überträgt das Zweite Deutsche Fernsehen an jedem Sonntag abwechselnd einen katholischen und evangelischen Gottesdienst. Diese neue Situation im Programmangebot einer öffentlich-rechtlichen Anstalt wirft eine Reihe von Fragen auf. Mit diesen hat sich eine Informationstagung der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgikdozenten und der Katholischen Fernseharbeit befaßt, die unter dem Titel „Gottesdienst im Medium Fernsehen. Liturgiewissenschaftler und Medienexperten im Gespräch" am 12. und 13. September 1985 in Mainz stattfand. Der Verfasser des folgenden Beitrags hielt dabei das Eröffnungsreferat, in dem Gesamtperspektiven für das Verhältnis der Kirche zu den Medien, besonders zum Fernsehen, behandelt wurden. Angesichts der vielfältigen Aktivitäten im Bereich der sogenannten Neuen Medien kann man der Kirche nicht vorwerfen, sie stehe den Entwicklungen im gesamten Mediensektor zu abwartend gegenüber. Freilich gestaltet sich die Beantwortung der Frage schwierig, ob mit dem Rückzug aus der Beteiligung am Kabelpilotprojekt Ludwigshafen und der Reduzierung der Beteiligung am Bildschirmtext nicht doch eine Rückzugsposition bezogen und das Feld einem von verschiedensten Interessen bestimmten Medienkommerz überlassen wird. Andererseits muß sich das medienspezifische Engagement der Kirche stets am ursprünglichen pastoral-seelsorglichen Auftrag zur Weckung und Vertiefung des Glaubens messen lassen.

Umrisse der neuen Medienlandschaft

1. Die gesamte Medienlandschaft hat sich grundlegend verändert: Viele Erwartungen bestätigten sich nicht oder nur teilweise. Fragen der Akzeptanz durch Hörer und Seher sind ausschlaggebend. Kommerzielle Gesichtspunkte überwiegen.

Wenn es um eine Terrainerkundung der „Medienöffentlichkeit" geht, um Markierungen für das kirchliche Handeln festzulegen, muß zunächst die allgemeine „Marktlage" ins Auge gefaßt werden. Abgesehen von den Entwicklungen auf den Gebieten Bildschirmtext (Btx) und Verkabelung, deren Nutzung und das entsprechende Interesse weit hinter den (auch offiziellen) Prognosen zurückgeblie-

ben sind, spielen die Gesetze von Nachfrage und Angebot, konkret etwa die Beliebtheitsskala von Sendungen, eine derart große Rolle, daß diese Entwicklung im Programmangebot zu einer beängstigenden Einförmigkeit, ja Eintönigkeit führt.

Die letztjährige Berliner Funkausstellung erbrachte – neben technischen Neuheiten – den Beweis, daß die öffentlich-rechtlichen Fernsehanstalten aufs Ganze gesehen auf den von den Privatanbietern gesteuerten Kurs einschwenken, breite Hörer- und Seherschichten durch Angebote auf dem Unterhaltungssektor zu gewinnen. Auf der Funkausstellung fragte kaum jemand ernsthaft nach der Qualität von Programmen, nach solider journalistischer Arbeit, nach der politischen Gewichtung von Sendungen, nach kultureller Identität, danach, ob sich einzelne und Gruppen in Sendungen wiedererkennen. Nach dem „Programmauftrag" wurde schon gar nicht gefragt. Wenn sich dieser Trend fortsetzt, bringt der Einzug der Privaten die schlimmste aller Folgen: „Privatfernsehen wird so mäßig wie befürchtet, das Niveau der Öffentlich-Rechtlichen sackt ab."[1]

Momentan sehe ich in der „Angleichung des Niveaus" zwischen den öffentlich-rechtlichen Anstalten und den Privatanbietern eine große Gefahr. Von Programmvielfalt, einem breit gefächerten Meinungsangebot als Folge der Vervielfältigung der Anbieter läßt sich wenig – oder, besser gesagt, nichts – erkennen.

2. Man gewinnt den Eindruck, daß auch die öffentlich-rechtlichen Fernsehanstalten ihre Aufmerksamkeit in zunehmendem Maß auf Einschaltquoten und Werbe-Minutenpreise richten.

Auch in Chefetagen von ARD und ZDF wird hochgerechnet, wie viele Zuschauer welchen Beitrag zu welcher Zeit gerne sehen möchten. Ein Beispiel für die Reaktion der öffentlich-rechtlichen Anstalten auf den Verkauf der Übertragungsrechte von deutschen Pokal- und Länderspielen an Hans R. Beierlein, der vom DFB für zwei Millionen Mark die Übertragungsrechte erworben hat, sind verschiedenste Sportübertragungen, durch die sämtliche Programmschemata in Frage gestellt bzw. durchbrochen wurden. Insofern markiert der Streit um die Fußballübertragungen eine neue Etappe auf dem Medienmarkt. Auf der Visitenkarte von Hans R. Beierlein steht ein bislang relativ unbekannter Beruf: „Medienmakler". Udo Jürgens heißt ein Medium, mit dem Beierlein bisher „handelte". Jetzt handelt er auch mit Fußballrechten und verhandelt anstelle des DFB mit den öffentlich-rechtlichen Anstalten und den Privatanbietern. Die Medienhändler halten ihren Einzug in die TV-Kanäle. Das Fernsehen ermöglicht den Handel mit einer Ware, deren Preis sich bei mehreren Abnehmern erhöht[2].

Ohne verkennen zu wollen, daß sich die Fernsehanstalten auch schon in den Jahren ihrer Monopolstellung mit kommerziellen Partnern arrangieren mußten – ich nenne nur die Film-Branche –, müßte es den öffentlich-rechtlichen Anstalten ein Hauptanliegen sein, ihre funktionierende Infrastruktur und ihre noch immer durch Gebühren abgesicherte Position dahingehend zu nützen, sich Bereiche zu

sichern, auf denen Private nur schwer Boden gewinnen können: den Ausbau der Korrespondentennetze, die Ausstrahlung attraktiver Nachrichtensendungen, die eigene Produktion anspruchsvoller Fernsehspiele, die Ausbildung guter Moderatoren und – aufs Ganze gesehen – das Bemühen um Unverwechselbarkeit, Eigenheiten, das Streben nach besonderen „Programmfarben".

3. Von Programmauftrag und -inhalt ist häufig nur in verbalen Beteuerungen die Rede. Es fällt auf, daß im momentanen TV-Wettbewerb manche Programmsparten, zum Beispiel kulturelle wie politische Magazine, Sendungen für Minderheiten, Programme für kleinere Zielgruppen Interessierter kaum oder nicht vertreten sind. Die Grundzüge der zukünftigen Fernsehökonomie scheinen festzustehen: Solange sich die Programme hauptsächlich aus der Werbung finanzieren, zählt nur die Zahl der Zuschauer. Die schalten nun einmal am liebsten ein, wenn eine bunte Mischung aus „Dalli-Dalli", „Traumschiff" bzw. „Schwarzwaldklinik" und „Wetten, daß...?" angekündigt wird, oder aber Fußball.

4. Gerade in der derzeitigen medialen Umbruchsituation, in der auch die elektronischen Medien um Marktanteile ringen, suchen – besonders junge – Menschen Orientierung. Das erklärt die nachhaltige Wirkung, die von Medienangeboten und vor allem von den Medien selbst nach wie vor ausgeht. In diesem Zusammenhang sollte der Programmauftrag der Fernsehanstalten gesehen und gewichtet werden.

Welche Medien sind für Sie am wichtigsten? Und: Welche Programmangebote des Fernsehens interessieren Sie am meisten? Diese beiden Fragen stellten im Juni 1985 die Interviewer des Bielefelder EMNID-Instituts im Auftrag der Zeitschrift Leben und Erziehen 866 Bundesbürgern zwischen 15 und 24[3].

Vom gesamten gegenwärtigen Medienangebot bevorzugen die 15- bis 24jährigen generell das Fernsehen; an zweiter Stelle steht überraschend nicht der Hörfunk, sondern die Tageszeitung – ein Beweis dafür, daß junge Menschen wissen wollen, was hierzulande und in der Welt passiert. Das Fernsehen wird mehr als Unterhaltungsmedium angesehen. In der Reihenfolge der beliebtesten Sendearten stehen Spielfilme und Filmserien eindeutig an der Spitze; an dritter Stelle – nach Informationen und Rock und Pop – folgen allgemeine Unterhaltungssendungen; zählt man die eigens erfragten Tierfilme (Rang 5) sowie Quiz- und Talk-Shows (Rang 6) hinzu, finden sich unter den erst acht Nennungen sechs, die das Fernsehen als Quelle der Unterhaltung kennzeichnen. Daß Sportsendungen auf Rang 4 stehen, überrascht nicht; bei der männlichen Jugend rangieren sie auf Platz 1 der „Hitliste" sogar noch vor Informationssendungen. Nach den Unterhaltungsrennern folgen in der Beliebtheitsskala Magazinsendungen und Hintergrundfilme, ein weiterer Beweis dafür, daß politische, gesellschaftliche und wirtschaftliche Fragen für junge Menschen interessant zu sein scheinen. Praktische Tips und Ratgebersendungen sind offensichtlich eher etwas für kleinere Kreise: sowohl Tips für Freizeit und Hobbys als auch für Schule und Beruf erreichen nur die Ränge 9

und 10. Auch Lebenshilfe in Fragen der Partnerschaft fällt unter die von jungen Fernsehzuschauern weniger gefragten Sendungen. Abgeschlagen auf Platz 11 landen Sendungen mit religiöser Thematik und auf Platz 12 klassische Musik.

Ferdinand Oertel folgert aus der Untersuchung, daß die Medien von der Jugend keineswegs nur zur Zerstreuung und Unterhaltung genutzt werden, sondern sehr stark zur Informationsübermittlung. Es spreche für die Jugend, daß sie „nicht nur über Rock und Pop zu erreichen" sei, sondern auch über „ernsthafte" Information. Andererseits lasse „die starke Nutzung des Fernsehens als Unterhaltungsmedium hoffen, daß das Fernsehen für die Zuschauer der Zukunft etwas von seinem Mythos und seiner Rolle als publizistischer Oberlehrer der Nation" verliere[4].

Die Präsenz der Kirche in den Medien als Test für die Präsenz der Kirche in der Öffentlichkeit

5. Für die Anwesenheit der Kirche in der Gesellschaft, für Nähe oder Distanz zur Kirche ist es keineswegs nebensächlich, ob die Kirchen in den Massenmedien überhaupt vorkommen und wie sie sich dort „präsentieren".

Angesichts der Frage, ob und inwieweit eine institutionalisierte Pastoral und Seelsorge dem christlichen Glauben, der in seinem Kern auch eine fundamentale Kritik an den jeweils herrschenden gesellschaftlichen Verhältnissen enthalten kann, Ausdrucksformen verleiht, die anschaulich und lebensnah sind, ja identitätsstiftende Kraft besitzen, entscheiden Sendungen mit explizit – und vor allem implizit – religiösem Inhalt über Möglichkeiten der „Teilnahme der Kirchen am sozialen Zeitgespräch". Je mehr der Glaube – und seine Verbindung zum Leben – in binnenkirchliche Bereiche und privatisierte Zonen des Lebens abgedrängt wird, um so notwendiger wird es, daß der Glaube in der Gesamtheit der Lebenswelt erfahren werden kann. Dazu leistet die Präsenz der Kirche in den Medien einen wesentlichen Beitrag.

6. Für das Programmangebot der Kirchen sehe ich darin eine große Schwierigkeit, daß bei vielen Alltagschristen ein beängstigender Verlust an Bereitschaft zum „entschiedenen Dialog" festzustellen ist.

Neben dem inzwischen allenthalben konstatierten Rückgang der Kirchenbesucherzahlen, der allerdings nicht zu einem geringeren Interesse an qualitativ hochstehenden religiös-kirchlichen Sendungen geführt hat[5], gibt sich eine beträchtliche Mehrheit von Christen privaten – bis „privatistischen" – Sehnsüchten hin, die den „Rückzug" in die Mauern oft sogar sehr lebendiger Pfarrgemeinden bestimmen.

Vorherrschend und bestimmend ist der Wunsch und die Suche nach möglichst plausiblen Lebensentwürfen. Dabei haben die Emotion, das Erlebnis Vorrang vor rationalen Bemühungen. Kritik ist nicht gefragt. Themen, die zum Beispiel soziale

Konflikte bearbeiten, sind momentan auch bei Durchschnittschristen nicht gefragt. Aus dieser Perspektive ist es für kirchliche und religiöse Sendungen im Sinn der Seher- und Hörerakzeptanz eher „antizyklisch", wenn Programme gesellschaftlich relevante Fragen aufgreifen[6]. Zeitgenossen, die mit der Kirche fühlen und einen Blick für die Notwendigkeiten der Zeit haben, sind der Ansicht, daß sich die Kirchen in unseren Regionen zu „konjunkturell" und damit nicht „antizyklisch" genug verhalten. Sie steuerten „viel zu wenig gegen die in mächtigen Schüben daherkommenden Modetrends, die großteils ‚medial'" vermittelt werden. Fritz Csoklich ist der Meinung, die Kirchen heulten „allzuoft mit den Wölfen, wenn auch meistens etwas gedämpfter und manchmal auch zu spät". Die Kirchen liefen „allzuoft den vielen Wellen nach, die der Tag ans Ufer spült, und die meistens wieder überraschend schnell versickern"[7].

7. Angesichts solcher Entwicklungen ist es eine wichtige Aufgabe kirchlicher Sendungen, die auch für unsere Zeit wegweisenden, heilenden und versöhnenden, jedoch auch provozierenden, heutige Selbstverständlichkeiten in Frage stellenden Dimensionen des Evangeliums in das Zeitgespräch einzubringen.

Wo es darum geht, daß die Kirche ihre „antizyklische Aufgabe" ernst nimmt, muß die Kirche auch antizyklisch agieren, indem sie sich deutlich dem Übermaß an Irrationalismus, wie wir ihn in diesen Tagen erleben, entgegenstellt. Die Kirche muß von daher auch dem verbreiteten Trend eines reinen privatisierten Konsumdenkens und -verhaltens entgegenhandeln, wie er sich beispielsweise auch im Interesse an den Medien niederschlägt.

Unter der Überschrift „Fernsehen als Lebensersatz? Zu welchem Fernsehtyp gehören Sie?" brachten die August-Mitteilungen der Hochschule der Künste in Berlin den Hinweis auf eine Befragung, die von Wissenschaftlern der Hochschule durchgeführt wurde[8]. Danach interessieren sich rund zwei Drittel aller Fernsehzuschauer in der Bundesrepublik nur für bestimmte Sendungsarten wie etwa Informations-, Sport- oder Unterhaltungssendungen. Das Forscherteam unterscheidet die Fernsehzuschauer, die rund ein Viertel ihrer Freizeit vor dem Bildschirm verbringen, in fünf Fernsehtypen: die Unterhaltungs- und Filmseher, die Informationsseher, die Sportseher, die Allesseher und die Wenigseher. In dem Bericht heißt es, mit dem zu erwartenden erweiterten Programmangebot steige vermutlich die tägliche Verweildauer vor dem Bildschirm. Damit nehme die Gefahr der Vereinsamung zu. Dies sei deshalb bedenklich, weil Fernsehen zum „Lebensersatz" werde. Opfer dieser Entwicklung könne besonders die Gruppe der Unterhaltungs- und Filmseher werden, zu denen 23 Prozent aller Zuschauer gerechnet werden. Sie verbringen täglich eineinhalb bis zweieinhalb Stunden vor dem Fernseher (Sport- und Informationssendungen reizten sie kaum).

18,2 Prozent der Bundesbürger werden in der Studie als Informationsseher eingestuft. Sie verbringen täglich weniger als eineinhalb Stunden vor dem Bildschirm. Zur Gruppe der typischen Sportseher rechnen die Berliner Wissenschaftler

23,3 Prozent aller Deutschen. Keine spezifischen Programminteressen verfolgten die Wenigseher und die Allesseher, rund ein Drittel der deutschen Bevölkerung. Der typische Allesseher sitzt täglich zweieinhalb Stunden vor seinem Gerät. Er ist weniger gebildet als der Bundesdurchschnitt[9].

Christen, die im gesellschaftlichen Bereich, in der „Öffentlichkeit" tätig sind, sollten durch entsprechende spezifische Programmangebote darin bestärkt werden, daß das Evangelium seine lebenserneuernde Kraft im Alltag entfaltet. An einigen Kristallisationspunkten können Christen modellhaft zeigen, wie sie in einem vom Glauben geprägten Leben ihre Umgebung durch ein christliches Engagement zu prägen versuchen.

Erfordernisse medienpastoraler Gesamtperspektiven

8. Ordnet man das kirchliche Handeln im Rahmen der elektronischen Medien in ein umfassendes Gefüge von Kommunikationssystemen ein, sollte dem spezifischen Stellenwert bzw. der Bedeutung des jeweiligen Mediums Rechnung getragen werden. Dabei dürfen weder das reine Prinzip der Machbarkeit noch die Eigengesetzlichkeiten der Technik allein ausschlaggebend sein.

Beim Fernsehen spielt der Zwang zur „Action" im Bild, zur „Dramatisierung" an sich abstrakter Vorgänge eine wichtige Rolle. Nachrichten, Interviews, Reportagen, Diskussionen, Talk-„Shows" eignen sich unter Umständen eher für den Hörfunk. Man muß sich mit Eugen Biser durchaus mit der „medienkritischen" Frage auseinandersetzen: Eignet sich das Evangelium wirklich für die Informationsschiene? Biser ist der Ansicht, in der Verkündigung sei ein „Spannungsabfall" festzustellen: Wo „Zeichen" und „Wunder" geschahen, gibt es nur noch „Nachrichten von Wunderzeichen". An die Stelle der „Aktualisierung" trat die „Repetition"[10].

In den zum Problem der Gottesdienstübertragung vorliegenden Konzepten ist problematisch, daß viele auf der Annahme aufbauen, als wäre es möglich, jeweils bestimmte Zielgruppen anzusprechen. Von den Fernsehgewohnheiten ausgehend, müssen wir mit der Voraussetzung rechnen, daß für die Mehrzahl der Adressaten gilt: Sie bilden ein disperses Publikum (G. Maletzke).

9. Angesichts der tiefgreifenden strukturellen Wandlungen im Bereich der Medien bedarf die bleibende Aktualität situationsbezogener Kommunikationsvorgänge, die die Wirklichkeit der Hörer und Seher auf die religiöse Dimension hin transparent machen, begleitender pastoraler Maßnahmen (einschließlich praktisch-theologischer Begleitforschungen).

Gerade die sich im Zusammenhang mit Gottesdienstübertragungen stellenden Fragen: Wie „belastbar" ist eine Gemeinde? Was ist konkret am Ort zu leisten? weisen auf die Notwendigkeit eines sorgfältig gepflegten „Bodenkontakts" me-

dienpastoraler Initiativen zum Beispiel im Nahraum hin. Vielfach fehlt die notwendige Infrastruktur zur Bewältigung mediendidaktischer Aufgaben in den Gemeinden, Gruppen und Familien. Von daher ist die Einbeziehung des pastoralen Umfelds ein entscheidender Gesichtspunkt für kirchliche Medieninitiativen. Dazu muß jedoch auch die – wenigstens exemplarische – Begleitforschung der Möglichkeiten kirchlichen Handelns in den Medien zur Förderung personaler Identifikation und zur Transformation der durch Einwegkommunikation vermittelten Sinndeutung in konkrete Lebenszusammenhänge kommen.

10. Werte lassen sich nur vermitteln, indem Möglichkeiten der Identifikation angeboten werden. Damit Glaube weitergegeben werden kann, muß er „Gestalt" annehmen. Von daher lassen sich für die Suche nach neuen Wegen und Formen für Sendungen mit explizit und implizit religiöser Thematik Konsequenzen ableiten. Das gilt auch für die Übertragung von Gottesdiensten.

Die Texte der Bibel und der Liturgie sind beispielsweise aus einer gemeinsamen Glaubenserfahrung erwachsen und letztlich nur dem nahezubringen, der sich auf ähnliche Erfahrungen einlassen will. Sosehr wir auch an den belastenden Kontext durch den täglichen Fernsehkonsum denken müssen, der gelegentlich unsere Sinne abstumpfen läßt, gilt jedoch auch umgekehrt, daß die „Cinema" der Verkündigung Konkretheit und Lebensbezogenheit wieder zurückgeben kann, die wir im pastoralen, seelsorglichen Alltag häufig vermissen. Das spontan wirkende persönliche Bekenntnis überzeugt am meisten. Zur Wiedergewinnung der bewahrenden Aktualisierung unserer Botschaft bedarf es der Identifikation zwischen dem Zeugen und seinem Zeugnis. Dieses lebt von der Veranschaulichung im Leben, erstrebt die gelingende Partizipation.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. dazu u. a. M. Lohmann, Die Sendung der Beierleins, in: Bad. Ztg., 7./8. 9. 1985.

[2] Vgl. ebd.

[3] F. Oertel, Nicht nur Rock und Pop sind gefragt. L&E-Umfrage: Junge Leute und die Medien, in: Leben und Erziehen, Sept. 1985, 10f.

[4] Ebd. 11.

[5] Zum „Abwärtstrend" bei der Teilnahme am sonntäglichen Gottesdienst in der katholischen Kirche legte der Freiburger Generalvikar Schlund im August 1985 eine detaillierte Analyse vor. Vgl. dazu u. a. Christ in der Gegenwart 37 (1985) 282; Konradsblatt 69 (1985) Nr. 34, 25. 8. 1985, 6. – Zum Interesse an religiösen TV-Sendungen vgl. bes. P. Pawlowsky, Das Publikum religiöser TV-Sendungen (Wien 1980) und die Ergebnisse der von ARD und ZDF gemeinsam mit der evangelischen und katholischen Kirche 1981/82 durchgeführten Repräsentativstudie „Kirche und Glauben".

[6] Zu diesem Problemkomplex vgl. F. Csoklich in: HK 39 (1985) 393–395.

[7] Ebd. 395.

[8] Mitteilungen Nr. 84/85, 26. 8. 1985, hrsg. von der Presse- und Informationsstelle der Hochschule der Künste Berlin.

[9] H. Hespe, M. Seiwert, H.-P. Lang, Eine Typologie von deutschen Fernsehzuschauern nach Programmpräferenzen, in: Publizistik (1985) H. 2, 309–315.

[10] Vgl. zum ganzen: E. Biser, Mit anderer Stimme. Predigt als Rückübersetzung, in: Internat. Kath. Zschr. 11 (1982) 97–112.

Hans Waldenfels SJ

Die europäische Theologie – herausgefordert durch außereuropäische Kulturen

Das Bewußtsein, daß unsere Theologie eine regionale, eben eine europäische Theologie ist, ist noch nicht sehr ausgeprägt. Der Umbruch, der sich geistesgeschichtlich in unseren Tagen vollzieht, ist noch nicht auf einen Nenner gebracht. Zwar hat schon 1950 Romano Guardini vom „Ende der Neuzeit" gesprochen[1], doch das Kommende hat bei ihm noch keinen Namen. Versuchsweise habe ich selbst vom Übergang von der „europäisch-christlichen Neuzeit" zur „postchristlichen Modernen" gesprochen[2], doch auch „postchristliche Moderne" kann nicht als wirkliche Bezeichnung angesehen werden, weil alles Neue veraltet und alles Moderne unmodern wird; die Formel kann also nur als zeitweilige Problemansage verstanden werden.

Vom 25. November bis 8. Dezember 1985 diskutierte eine außerordentliche Bischofssynode in Rom das zwanzig Jahre zuvor zu Ende gegangene Zweite Vatikanische Konzil. Dabei ging es um die Früchte, die das Konzil gebracht hat, um mögliche Irrtümer, die bei der Interpretation und Umsetzung des Konzils aufgetreten sind, um Schwierigkeiten, die sich bei der Durchführung seiner Beschlüsse – nicht zuletzt aus den Veränderungen der historischen Umstände – ergeben haben[3]. Letztere haben es vermutlich nicht unwesentlich damit zu tun, daß das Konzil unbewußt stärker dem Gefälle einer zu Ende gehenden europäischen Neuzeit verpflichtet war als dem Bewußtsein einer heraufziehenden neuen Epoche. Folglich erscheinen eine Reihe von prospektiv bedeutsamen Weichenstellungen im Rückblick doch zu wenig deutlich markiert. Gewiß bleiben für den innerkirchlichen Bereich die großen Konstitutionen über die Liturgie, die Kirche und die Offenbarung von höchster Bedeutung, doch wichtiger für die heutige Orts- und Zeitbestimmung dürfte die Fortschreibung der Aussagen der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" über das Verhältnis von Kirche und heutiger Welt und auch der Konzilserklärung „Nostra aetate" zum Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen[4] sein.

Im folgenden wollen wir zunächst vom Ende der Neuzeit sprechen und dabei wenigstens ansatzhaft den Umbruch zu skizzieren suchen, in dem wir uns befinden. Sodann wollen wir die europäische Theologie thematisieren, die als solche erst am Ende der Neuzeit ins Bewußtsein tritt. Schließlich gilt es die Provokation zu bedenken, die im Aufgang außereuropäischer Kulturen sowie in der Entstehung außereuropäischer Theologien beschlossen ist.

Ende der Neuzeit

1. *Romano Guardinis Sicht*

Wo Guardini vom „Ende der Neuzeit" spricht, versteht er die Neuzeit zunächst als Ablösung des mittelalterlichen Ordnungsdenkens und Ordnungsgefüges. An dessen Stelle treten im neuzeitlichen Daseinsverständnis ein neuer Naturbegriff, ein neues menschliches Selbstverständnis und eine neue Einstellung zu seinem Schaffensvermögen, der Kultur. Natur wird zum Inbegriff der dem Menschen vorgegebenen Voraussetzungen und Möglichkeiten seiner Erkenntnis, seines Schaffens und seiner Selbstverwirklichung. Das neue Menschenbild bezeichnet den Menschen als Subjekt, das sich aus seiner Eingebundenheit in die geschaffene Naturwelt löst und als nicht mehr anderweitig reduzierbarer, origineller Träger seiner Selbstverwirklichung in und an der Welt versteht und im Kulturschaffen der untermenschlichen Welt verfügend gegenübertritt.

Ende der Neuzeit bedeutet in diesem Denkrahmen die Erfahrung, daß die Ideale der Neuzeit bedroht sind und zerfallen. Die wesentliche Bedrohung aber geht dann von der auf den neuzeitlichen Menschen selbst zurückgehenden Technik aus. Die Natur als Inbegriff des Ursprünglichen verliert ihre Natürlichkeit. Unter dem Zugriff der Technik tritt sie uns immer weniger in ihrer Ursprünglichkeit entgegen; diese ist vielmehr gerade in ihrem Wesen verstellt. Der Mensch ist nicht mehr der vom Willen zur Autonomie und Subjektivität bestimmte Homo humanus, sondern wird immer mehr zu einem aufgrund der Technik vermaßter, genormter, antlitzloser, seiner Individualität verlustig gehender Mensch. Das Kulturschaffen löst sich seinerseits von der Persönlichkeitskultur des Menschen ab. Es erweist sich als Ausdruck menschlicher Macht, Eigenwilligkeit, ja Willkür und wird am Ende – parallel zu den vielfältig aufscheinenden Fehlentwicklungen aufgrund des menschlichen Machtmißbrauchs – zum Symbol der Bedrohlichkeit des Menschseins. Der aufgeklärte neuzeitliche Kulturoptimismus verfällt entsprechend in einem Kulturpessimismus.

Guardini kennzeichnet den neuen Abschnitt der Geschichte dahingehend, daß der Mensch „von jetzt an und für immer... am Rande einer sein ganzes Dasein betreffenden, immer stärker anwachsenden Gefahr" leben wird[5]. Diese geht davon aus, „daß der falsche Gebrauch der Macht zur Regel wird". Guardini nennt die Macht „die zweite Wildnis": „In dieser zweiten Wildnis haben sich alle Abgründe der Urzeit wieder geöffnet. Alles wuchernde und erwürgende Wachstum der Wälder dringt wieder vor. Alle Ungeheuer der Einöden, alle Schrecken der Finsternis sind wieder da. Der Mensch steht wieder vor dem Chaos; und das ist um so furchtbarer, als die meisten es gar nicht sehen, weil überall wissenschaftlich gebildete Leute reden, Maschinen laufen und Behörden funktionieren."

2. *Blickverengung und Blickerweiterung*

Die Zeitanalyse Guardinis hat auch in unserer Zeit ihre Gültigkeit. Doch wird uns heute auch ihre Blickverengung bewußt. Guardini schaut – und darin bleibt er für viele Zeitgenossen repräsentativ – auf die Geschichte Europas, ohne zu sehen, wie diese konkret auf solche Weise auf andere Kulturgebiete der Welt gewirkt hat, daß diese inzwischen umgekehrt auf Europa zu wirken begonnen haben. Es war nicht zuletzt das Vehikel des neuzeitlichen Europa, die Entwicklung und der Einsatz der neuzeitlichen Technologien im Bereich der Informatik und Kybernetik, die zu einer immer engeren Verflechtung der verschiedenen Kontinente mit ihren Völkern, Sprachen, Kulturen, Religionen, aber auch ihren Wirtschafts- und Gesellschaftsstrukturen geführt haben, von der sich Europa selbst nicht dispensieren kann. In dem Maß aber, in dem der Prozeß existentieller Verflechtung Europa selbst erreicht, läßt sich die europäische Geschichte nicht mehr schlechthin als die Weltgeschichte, sondern nur noch als einen regionalen Ausschnitt der Welt- und Kulturgeschichte der Menschheit beschreiben.

Was Guardini im Gefälle seiner Zeitanalyse zur Sprache bringt, ist folglich nur ein Segment eines größeren Ganzen, dessen Überblick sich uns zur Zeit – trotz wachsenden Detailwissens – eher noch entzieht. Soviel aber steht fest, daß die Beschreibung des geschichtlichen Prozesses von einem mittelalterlich-theozentrischen Denken zu einem neuzeitlich-anthropozentrischen Denken, von einer theonomen zu einer radikal autonomen Lebensgestaltung, von einer religiös geprägten zu einer säkularisierten, gottlosen Gesellschaftsordnung selbst mit dem Vorzeichen des Europäischen und – selbst in der Loslösung davon – des Christentums und seiner Geschichte zu versehen ist. Die Blickerweiterung auf das Ganze der Welt, zumal auf jene Teile der Welt, deren regionale Geschichten nicht in gleicher Weise wie die europäische vom Christentum, sondern von anderen Faktoren geformt worden sind, erweist die europaimmanente Geschichtsdeutung des Endes der Neuzeit letztlich als Blickverengung.

Damit stellt sich gerade für ein Europa, das sich seiner Rationalität, seiner Wissenschaft und Philosophie, seines analysierenden und reflektierenden kritischen Denkens rühmt, die Aufgabe, erneut das Ganze der Welt in den Blick zu nehmen. Angesichts der von Guardini erkannten Gefährdung der Welt durch die ungebändigte Macht und das technische Vermögen der Menschen[6] ist die neue Aufgabe freilich keine Angelegenheit der Vertiefung und Befriedigung theoretischer menschlicher Neugierde. Sie ist vielmehr eine Aufgabe auf dem praktischen Weg der allgemeinen Heilssuche und Heilsfindung der Menschheit. Da aber in der Heilsfrage die Religion in eminenter Weise angesprochen ist, muß sich gerade das Christentum dieser neuen Situation stellen. Mit anderen Worten: Das Christentum muß seinerseits jene Blickerweiterung praktizieren, die den geschichtlichen Zeitfaktor mit dem Raumfaktor verbindet, so daß innerhalb einer bestimmten Zeitphase die raum- und zeitbedingte Pluralität der Erscheinungsformen des Christentums

und seiner Theologie sichtbar und zugleich die Erscheinungsform einer einzelnen Region relativiert wird.

Europäische Theologie

1. *Abendländisches Christentum*

Ähnlich wie im Hinblick auf Guardinis Zeitanalyse sind auch im Hinblick auf die europäische Theologie Ausblendungen festzustellen. Wir sprechen von abendländischer und europäischer Theologie und meinen mit diesen Begriffen doch nicht dasselbe. Der Begriff „Abendland" ist im 16. Jahrhundert in Anlehnung an das auf Luther zurückgehende Wort „Morgenland" (vgl. Mt 2,1) gebildet worden[7]. Was zunächst geographisch gemeint war, ist aber dann mehr und mehr zum Ausdruck der Kultursynthese von Antike, Christentum und Germanentum geworden. In gewissem Sinn war der Begriff stets auch ein Gegenbegriff zum Orientalisch-Morgenländischen. Dabei trägt die Reichweite des Orients etwas Unauslotbares an sich. Einmal meint „Orient" den Nahen Osten am Ostrand des Mittelmeerraums; sodann schließt der „Osten" auch die Tiefen Rußlands ein; schließlich weist der „Orient" nach Asien, nach Indien, am Ende bis zum „Fernen Osten".

Christlich spiegelt der Begriff „Abendland" eine doppelte Gegensatzstellung wider. Einmal ist abendländisches Christentum das vom Christentum Ostroms, aber auch von den Christentümern, die sich den frühen Konzilsentscheidungen bis Chalkedon nicht anschlossen, unterschiedene und getrennte Christentum. Sodann aber lebt im abendländischen Christentum auch jener Impuls weiter, der das Christentum vom Judentum emanzipiert hat und das Christentum nicht als Judenchristentum enden, sondern zum Heidenchristentum fortdrängen ließ. Abendländisches Christentum steht in diesem Sinn für die aus den Heiden geborene Christenheit und für das bleibend auf das Heidentum und die Heidenmission orientierte Christentum.

In diesem zweiten Sinn hat die neuzeitliche Weltmission im Zeichen des abendländischen Christentums gestanden und hat die siegreiche Übertragung des abendländischen Christentums auf die fremden Kontinente Amerikas diese als „neue Welt" der abendländisch-westlichen Welt einverleibt. Die Fragwürdigkeit dieses Verwestlichungsprozesses in der ursprünglich nichtwestlichen Welt wurde einmal offenkundig am Widerstand der Tiefen des asiatischen Orients gegen das Abendländische, sodann an der schmerzhaften Ablösung der Kolonisationsprozesse in der Eigenstaatlichkeit und Selbständigkeit der afrikanischen Völker, schließlich an der heute erkennbaren Negativfolie der Kontinentalgeschichte und der Christentumsgeschichte Lateinamerikas. Die Verflechtung von politischer Eroberung, wirtschaftlicher Ausnutzung und Ausbeutung und religiösem Kolonialismus verbindet die abendländische Christentumsgeschichte mit der neuzeitlichen Geschichte Europas.

Gerade aus dem Blickwinkel der Verflechtung wird aus der neuzeitlichen Missionsgeschichte insofern die Geschichte eines religiösen Kolonialismus, als – zumindest de facto – die Missionierung der neuentdeckten Kontinente mit der Kolonialpolitik der europäischen Mächte Hand in Hand ging bzw. doch parallel zu ihr verlief. Der Zusammenbruch des Kolonialismus, die neue Konstellation der politischen Einflüsse in der Welt, das Auftreten der Dritten Welt neben und zwischen den Blöcken der Ersten und Zweiten Welt verändern zwangsläufig auch das Gesicht des Christentums. Die Identität von Christentum und Abendland läßt sich schon im Interesse des bislang gerade vom abendländischen Christentum repräsentierten weltweiten, in diesem Sinne „ökumenischen" und „katholischen" Christentums nicht aufrechterhalten.

Tatsächlich gehört es zu den Erfahrungen der Gegenwart, daß in der Ökumene sich abendländisch-reformatorische Formen des Christentums mit solchen der morgenländischen Kirchen begegnen und selbst in die Zeit vor Chalkedon zurückreichende Kirchen erneut die Aufmerksamkeit auf sich ziehen, daß in der katholischen Kirche inzwischen auch die östlichen Riten und das östliche Kirchenrecht neben den römischen Formen der Liturgie und des Rechtes gebührende Beachtung fordern, daß die Missionstätigkeit nicht allein das Privileg der lateinischen Kirche sein kann, sondern auch Angehörige anderer Riten, etwa in Indien, ihren Missionsbeitrag leisten wollen, und daß in Zukunft das in Europa wachsende Christentum nicht der Entwicklung eigenständiger, den verschiedenen Kulturen angepaßter Formen des Christentums im Weg stehen darf.

Geht man davon aus, daß die Theologie jene Stelle im Christentum ist, an dem dieses reflektiert zu seiner Selbstbestimmung kommt, so muß sich der Übergang im christlichen Raum nicht zuletzt als ein Wandel von einer abendländischen zu einer europäischen Theologie bei gleichzeitiger Offenheit für die Entstehung und Verwirklichung außereuropäischer Theologien, einer indischen, afrikanischen, vielleicht einer chinesischen, koreanischen und japanischen, jedenfalls einer genuin lateinamerikanischen Theologie u. ä. vollziehen.

Über den Ist-Zustand der Theologie haben katholische Inder in der offiziellen Schlußerklärung eines Forschungsseminars über die nichtbiblischen Heiligen Schriften 1974 folgendes provokative Urteil gefällt:

„‚Katholische' Theologen treiben Theologie in glücklicher Unkenntnis der religiösen Traditionen mit Ausnahme der eigenen. Die Begegnung der Weltreligionen ist jedoch ein Zeichen unserer Zeit, das kein Theologe ungestraft ignorieren kann. Um dieser Herausforderung zu begegnen, sollte die Theologie bereit sein, die vorgegebene Weise des Denkens und unsere üblichen Denkschemata zu überprüfen und festzustellen, wieviel davon tatsächlich ‚Tradition' ist und wieviel in der Vergangenheit hinzugewachsen ist."[8]

Ehe daß wir uns der Provokation stellen, die in diesem Urteil zum Vorschein kommt, ist genauer nach dem Proprium der europäischen Theologie zu fragen, wie es sich aus der beschriebenen neuen Zeit ergibt.

2. *Das Proprium europäischer Theologie*

Zum Selbstverständnis europäischer Theologie gehört zunächst, daß sie die Theologie im geographisch als Europa beschriebenen Raum der Welt ist. Angesichts des traditionellen Verständnisses von Europa als dem – grob beschriebenen – im Westen und Nordwesten vom Atlantik, im Norden vom Nordpolarmeer, im Osten vom Ural, dem Kaspischen Meer bis zum Asowschen Meer, im Südosten und Süden fortschreitend vom Schwarzen Meer – heute eindeutig unter Einschluß der Türkei –, vom Mittelmeer als Grenze nach Afrika begrenzten Gebiet der Erde erinnert die genannte Formel daran, daß die sogenannte abendländische Theologie keineswegs allein als europäisch angesprochen werden kann, sondern daß große Teile der morgenländischen Theologie von der Frühgeschichte bis zur heutigen orthodoxen Theologie ebenfalls diese Bezeichnung verdienen und sie sich vermutlich auch nicht absprechen lassen wollen.

Das vorausgesetzt, ist aber dann umgekehrt zu sagen, daß die Theologie des Abendlands bis heute in ihrem Kerngehalt eine im alten Europa beheimatete Theologie, somit europäische Theologie ist, auf die bislang auch alle Versuche einer eigenständigen Neuformulierung von christlicher Theologie in anderen Teilen der Welt bezogen geblieben sind, ja auf die auch in Zukunft christliche Theologie bezogen bleibt. Der Grund für diese Feststellung liegt in der Grundüberzeugung, die die christliche Theologie zu allen Zeiten und überall neu zu übersetzen hat, daß Jesus von Nazaret, sein Tod und seine Auferstehung, die Eröffnung des universalen, von Gott geschenkten Heils bildet. Die Bindung der Heilsbotschaft an die Kontingenz einer historischen Menschengestalt als der Offenbarung Gottes schlechthin gibt auch der Kontingenz einer bestimmten Theologie ihren eigenen Rang. Karl Rahner hat in diesem Sinn Überlegungen zur Theologie des Abendlandes – der Genitiv als *Genitivus obiectivus* verstanden – angestellt[9].

Dabei ist freilich nicht zu übersehen, daß Jesus von Nazaret heute weithin nicht nur als Jude, sondern auch für Asien reklamiert wird, so daß es widersinnig wäre, ihn zu einem Europäer machen zu wollen. Es bleibt aber dann dabei, daß das Christentum sich selbst dem Ausbruch aus dem Judentum und einem Heilsanspruch, der nicht nur für das auserwählte Volk Israel, sondern für alle Völker gilt, verdankt. Wie das Kreuz außerhalb der Stadt stand (vgl. Hebr 13,10ff.), so ist auch der Einzug in die Welt der Völker unauflöslich mit der immer neuen Übersetzung in die Sprachen und Kulturen der Völker und des Volkes, in das Griechische, dann in das Lateinische – die „Vulgata", die Sprache des Volkes –, heute in alle Sprachen, die Menschen reden und verstehen, verbunden. Diesen Grundimpuls bleibend vermittelt zu haben, verdankt das Christentum nichts anderem als dem, was wir „Abendland" nennen. Er wird folglich auch bleibend mit dem Abendland verbunden bleiben. Karl Rahner hat in diesem Sinn gesagt:

Das Abendland ist „einerseits eine bleibende Größe, insofern Christentum und Kirche (als endzeitliche und geschichtliche Größen) ihrem faktischen Anfang (d. h. dem Alten Testament, der

griechisch-römischen Kultur und dem ‚Abendland' als geschichtlich begrenzter Epoche) immer verpflichtet bleiben und eine universale Größe für alle Menschen, Zeiten und Kulturen nur werden und werden dürfen, indem sie ihr ‚göttliches' und ‚natürliches' Erbe – wenn auch in einem verwandelnden, aber nicht verneinenden Prozeß – in die ganze Welt einstiften, in die sie sich selbst begeben"; es ist „anderseits eine Größe, die, geschichtlich-theologisch gesehen, im Begriff ist, sich aufzuheben in den Daseinsraum der Weltkirche, in dem es für die Kirche zwar noch differenzierte Räume, aber keinen von der übrigen Welt abgesetzten Raum mehr gibt."[10]

Die von K. Rahner beschriebene Spannung von bleibender Rückbindung an den Anfang und ständiger Hingabe an die größere und weitere Welt, von „Abendland" im heilsgeschichtlichen Verständnis und Weltkirche, lebendig zu halten, ist keiner Theologie stärker aufgegeben als der europäischen. Sie ist, wie nun zu zeigen ist, dabei Kritik und motivierender Impuls zugleich. Kritisch hat sie die ständige Rückbindung jeder christlichen Theologie an den unaufgebbaren Ursprung des Christlichen zu bewahren. Zugleich aber hat sie sich – nochmals mit jeder christlichen Theologie – dem Auftrag zu stellen, das Heil für *alle* Welt zu artikulieren und vernehmbar zu machen. In diesem Sinn kann heute in doppelter Hinsicht von der Provokation der europäischen Theologie gesprochen werden: von der Provokation, der sie selbst von seiten der außereuropäischen Kulturen und der außereuropäischen Christlichkeit ausgesetzt ist, und von der Provokation, die sie selbst bleibend auszuüben hat.

Provokation der Theologie

1. *Die europäische Theologie als lernende Theologie*

Die Theologie unserer Lebenswelt wird in dem Maß zur europäischen Theologie, in dem sie sich in Selbstbescheidung den Anstößen der anderen Kontinente und Kulturbereiche stellt[11]. Diese sind freilich nicht vorrangig ethnologisch-historisch zu erheben, sondern mit Hilfe jener schwierigen gesellschaftlichen Analysen, die – in einem englischen Terminus gesagt – in einer „cross-cultural perspective" vorzunehmen sind. Das heißt: Der „Text" eines kulturellen „Gewebes" kommt erst dann voll zum Tragen, wenn er zugleich in seinen Kontextfaktoren bestimmt ist. Zum Kontext einer jeden Kultur in der Welt gehört aber inzwischen ihre unauflösliche Verwobenheit in den Gesamtzusammenhang der Weltkultur, so daß die einzelne Kultur nur beschrieben und verwirklicht werden kann im Blick auf sich selbst und das ihr Fremde, eben im Kreuzungspunkt der Kulturen bzw. in einer „cross-cultural perspective".

Innerhalb einer solchen Perspektive ist dann noch einmal auf jene Kontextfaktoren zu achten, die der einzelnen Kulturlandschaft ihre Identität verleihen. Hier lassen sich u. a. komplementär folgende Koordinatenpunkte nennen: die Vergangenheit und die Gegenwart, die Geistesgeschichte und die Wirtschafts- und Sozialgeschichte bzw. die Gegenwartssituation unter den genannten Rücksichten,

die Religion(en) und die Politik, das aktuelle Leben und seine Sinnperspektive, der individuelle Lebenssinn und der Sinn der Welt, die Identität im bzw. als Volk und die Identität in der bzw. als Menschheit, und die eigene Sprache bzw. Verhaltensweise und die Kommunikation in fremden Sprachen und Verhaltensweisen.

Nun leben wir in einer Zeit, in der das Krankheitsbewußtsein bereits ebenso ausgeprägt ist wie das Therapiebedürfnis. Je auf ihre Weise werden die Anstöße der verschiedenen Kontinente zur Einladung zu einem interkulturellen Gespräch über diese Fragen. Lateinamerikas Ruf nach umfassender Befreiung hat bislang die stärkste Resonanz in der Welt gefunden. Afrikas Ruf nach Identität hallt überall dort wider, wo von Entfremdung, Entwurzelung, Heimatlosigkeit, Anonymität u. ä. gesprochen wird. Asiens Ruf nach Harmonie und Rückkehr zur ursprünglichen Natur – sei er verstanden im Sinn der indischen oder der chinesisch-japanischen Weltanschauung und Religiosität – ist, geschichtlich und gesellschaftlich verstanden, die Aufforderung zur Überwindung einer hybriden Anthropozentrik und die Rückkehr zum Respekt vor dem Ganzen der Schöpfung, verbunden mit der Entfaltung eines kosmischen Bewußtseins.

All dem gegenüber wirkt Europa unschlüssig bis sprachlos. Lateinamerika mit seinem eigentümlichen theologischen Impuls der Theologie der Befreiung stößt auf Verdächtigungen und Widerspruch oder kritiklose Zustimmung. Afrika bleibt im Schatten zwischen Lateinamerika und Asien weithin noch der Kontinent europäischer Wohltaten, wird aber als gleichwertiger Partner im allgemeinen Bewußtsein des Europäers noch kaum wahrgenommen. Dafür strahlt die Faszination des Asiatischen als Ersatz oder doch als Ergänzung der abendländisch-westlichen Daseinsorientierung um so nachhaltiger, als das Abendländische an Selbstbewußtsein verliert und das Christentum für die Fehlentwicklungen der eigenen Kulturgeschichte zur Mitverantwortung gezogen wird. Die Einstellung Europas und auch der europäischen Theologie zu Außereuropa läßt sich tatsächlich am besten daran erkennen, was Europa und die Europäer von den Nichteuropäern zu lernen bereit sind.

An dieser Stelle sei kirchlicherseits an einen gerade von der Kirche selbst noch zu wenig beherzigten Satz der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" erinnert, der sich in der Nr. 44 findet. Dort heißt es, nachdem festgehalten ist, daß die Kirche seit ihren Anfängen immer auch von der Welt und ihren Kulturen gelernt hat, über den heutigen Austausch zwischen Kirche und Kulturen:

„Zur Steigerung dieses Austauschs bedarf die Kirche vor allem in unserer Zeit mit ihrem schnellen Wandel der Verhältnisse und der Vielfalt ihrer Denkweisen der besonderen Hilfe der in der Welt Stehenden, die eine wirkliche Kenntnis der verschiedenen Institutionen und Fachgebiete haben und die Mentalität, die in diesen am Werk ist, wirklich verstehen, gleichgültig, ob es sich um Gläubige oder Ungläubige handelt."

Beachtet man, daß es bislang vor allem die Kirche Europas und ihre Theologie waren, die Sätze dieser Art formuliert haben, so bedeutet der Satz eine ungeheure

Selbstverpflichtung der europäischen Theologie. Von den Kirchen der anderen Kontinente wird zu Recht gefordert, daß Europa sie einlöst. Denn nur die Einlösung dieses Satzes setzt den Prozeß einer angstfreien Entwicklung von autochthonen, lokalen Theologien auch außerhalb Europas frei. Zugleich können die europäische Kirche und die europäische Theologie auf die Dauer nur dann damit rechnen, daß ihr eigener Beitrag vernommen und angenommen wird, wenn die Kirche Europas zeigt, daß sie selbst zu lernen bereit ist und tatsächlich zu lernen beginnt.

2. *Die Chance der europäischen Theologie*

Tatsächlich hat die Theologie sich im Lauf ihrer Geschichte immer neu auf die heraufkommenden Situationen eingestellt. Gerade in dieser Einstellung kann die europäische Theologie ein Zeichen der Lebendigkeit bleiben. Wenn zu Recht dem Alter Würde zugesprochen wird, so hat die europäische Theologie im Vergleich zu den in den jungen Kirchen und den aufstrebenden Völkern und Kulturen entstehenden Theologien zumindest die *Würde des Alters* vorzuweisen. Alter aber besagt stets auch Erfahrung.

Unter dem Eindruck der Suche anderer Völker und Kontinente nach ihnen gemäßen Formen des Denkens, Verstehens und Verhaltens sieht sich daher die europäische Theologie zunächst an ihre eigene Geschichte des Suchens und Übersetzens erinnert. In der Tat ist die Geschichte der christlichen Theologie von ihren Anfängen her eine Geschichte im Spannungsverhältnis von Identität und Relevanz, Kontinuität und Adaptation – in nachkonziliarer Terminologie gesagt: Ressourcement und Aggiornamento. Sie ist entsprechend von Anfang an eine Geschichte der Orthodoxie und der Häresie. Gerade weil die Theologiegeschichte sich so von ihrem Beginn her auch als die Geschichte eines unaufhörlichen Lernprozesses erweist, gehört es zur Klugheit der Alterserfahrung, Nachkommen das Recht auf die eigenen Lernprozesse und die eigenen Fehler zuzugestehen.

Freilich kann die europäische Theologie im Hinblick auf ihre eigene Geschichte auch vor vermeidbaren Fehlern warnen. Die Anerkenntnis der eigenen Endlichkeit, Begrenztheit und Relativität öffnet den Blick für Fremdes und Andersartiges, schafft Distanz von sich und dem anderen, und damit Raum für eine kritisch-unterscheidende Wahrnehmung. Die *kritisch-unterscheidende Haltung* aber gehört zu den grundlegenden Erbstücken der abendländischen Denkgeschichte. Soweit man bislang die verschiedenen Kulturen miteinander vergleicht, ist das kritische Denken nirgendwo so ausgeprägt zu finden wie im abendländischen Europa. Insofern, als auch die Theologie in ihrer Wissenschaftlichkeit von ihm geprägt ist, sollte die Haltung kritischer Unterscheidung gerade von der europäischen Theologie als bleibendes Gut geachtet und in das interkulturell-theologische Gespräch eingebracht werden. Hierbei wäre katholischerseits auch die Entwicklung des Lehramts zu bedenken, das in Zukunft nur in dem Maß Respekt erwarten

kann, als es sich in seinen Vertretern vor aller kritischen Beurteilung als eine im Lernprozeß informierte Instanz darstellen kann.

Zum Rekurs auf das Alter und die damit gegebene Nähe zur Quelle des Entstehens, zum Erbgut der abendländischen kritischen Unterscheidung kann als drittes Moment das genannt werden, was K. Rahner in einer relativ späten Reflexion auf unser Thema *„Vermittlungsrolle unter den Theologien der Welt"* genannt hat[12]. Vermittlung heißt hier freilich weniger eine Schiedsrichterrolle spielen als dafür Sorge tragen, daß die verschiedenen Theologien der Welt in Zukunft nicht gleichsam beziehungslos nebeneinander existieren, sondern ihre Orthodoxie in der Interkommunikation, das aber heißt zugleich: in der Übersetzbarkeit und Verstehbarkeit in andere Verstehens- und Sprachzusammenhänge erweisen. Die letzthin mögliche Konvertibilität von Theologien muß aber schon deshalb gefordert werden, weil am Anfang der christlichen Theologie der Anspruch einer universal gültigen Heilsverheißung steht, diese folglich in jeder Form von christlicher Theologie erhalten bleiben muß. In diesem Sinn heißt es bei K. Rahner:

„Da das Christentum, das diese anderen Theologien repräsentieren, konkret von Europa ausgegangen ist, und auch diese anderen Theologien unvermeidlich die Merkmale dieser Herkunft aufweisen, andererseits aber untereinander keine größere Verwandtschaft aufweisen werden, als sie mit der europäischen Theologie gegeben ist, so ist die europäische Theologie noch am ehesten in der Lage, eine Vermittlungsfunktion unter diesen Theologien auszuüben. In der einen Kirche dürfen diese anderen Theologien nicht einfach isoliert nebeneinander existieren, sie müssen eine Interkommunikation pflegen; je weiter sie aber in ihrer Eigenart entwickelt sein werden, um so mehr ist auch die Gefahr einer Auseinanderentwicklung und gegenseitigen Fremdheit gegeben. Diese Gefahr zu überwinden ist die europäische Theologie berufen, da sie als geschichtlicher Ausgangspunkt aller dieser anderen Theologien ihnen allen gleich nahe steht. Gerade wenn weltgeschichtlich und politisch Europa seine Führungsrolle verloren und an andere Mächte abgegeben hat, wird auch die Theologie dieses altgewordenen Europa am wenigsten bei den anderen Theologien den Eindruck erwecken, eine beherrschende Rolle ihnen gegenüber zu beanspruchen, die eine berechtigte Vermittlungsrolle kompromittieren würde."[13]

Wo die europäische Theologie sich der Herausforderung außereuropäischer Kulturen stellt, findet sie auch zu der ihr heute angemessenen Identität. Diese aber verwirklicht sie aufgrund der Erkenntnis der ihr bleibend in einer Weltkirche und Weltkultur zuzuordnenden Aufgabe. Vielleicht sollte die europäische Kirche diese ihre Aufgabe in Zukunft noch mehr als je zuvor im Dienst und in der Hingabe an die ganze Welt erblicken als in der Sorge um den kleinen Reiter auf dem massigen Rücken Asiens, Europa (A. Koestler).

ANMERKUNGEN

[1] R. Guardini, Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung (Würzburg 1950).
[2] H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie (Paderborn 1985) 448ff.
[3] Für eine Analyse anläßlich der Synode vgl. das Pro-Mundi-Vita-Bulletin 102 (1985) 3: J. Kerkhofs, Zwanzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanum. Die außerordentliche römische Bischofssynode vom 25. 11. bis 8. 12. 1985.
[4] Vgl. dazu H. Waldenfels, Zwanzig Jahre „Nostra aetate". Die kath. Kirche und die nichtchristl. Religionen: KNA-Ökum. Information 20 (15. 5. 1985) 5–8; 21/22 (22. 5. 1985) 6–9.
[5] R. Guardini, a.a.O. 97; die folgenden Zitate ebd. 97f.
[6] Vgl. dazu auch H. Waldenfels, Der Mensch und die Macht, in dieser Zschr. 198 (1980) 750–758.
[7] Vgl. die Art. Abendland: RGG 1, 9f. (E. Wolf); LThK 1, 15–21 (A. Halder, K. Rahner); SM 1, 1–11 (O. Köhler).
[8] Research Seminar on Non-Biblical Scriptures, hrsg. v. D. S. Amalorpavadass (Bangalore 1974) 679; H. Waldenfels, Fundamentaltheologie 89f.
[9] K. Rahner, Art. Abendland II: LThK 1, 18–21.
[10] Ebd. 20.
[11] Im folgenden nehme ich Überlegungen der Salzburger Hochschulwochen 1981 wieder auf; vgl. H. Waldenfels, Von der Weltmission zur Kirche in allen Kulturen, in: Die Kirche Christi – Enttäuschung und Hoffnung, hrsg. v. P. Gordan (Graz 1982) 303–350, v. a. 341–350; ausführlicher ders., Fundamentaltheologie 50–62, 448ff., 454f. u. ö.
[12] K. Rahner, Aspekte europäischer Theologie, in: Schr. z. Theol., Bd. 15 (Zürich 1985) 84–103, v. a. 98ff.
[13] Ebd. 99f.

Ludwig Weimer

Gaben die Christen Ernst Bloch eine Antwort?

Noch einmal, zu seinem hundertsten Geburtstag, füllte Ernst Bloch Zeitungsseiten. Es zeigte sich, daß er keiner Seite gehört: weder dem Osten noch dem Westen, weder den Marxisten noch den Christen. Die DDR hob die Verurteilung von 1957 auf, halb; aber auch uns scheint er nicht ganz gehören zu können. Seine Entdeckung und Erhebung des Noch-Nicht-Seins zum Prinzip Hoffnung wird gewiß nicht nur in die Philosophiegeschichte eingehen; aber hat nicht die Gegenwart, hat nicht die drohende Zukunft diese Utopie überholt, will sagen pädagogisch widerlegt? Gilt es inzwischen nicht, zu warnen, das apokalyptische Prinzip an die Wand zu malen, den Todestrieb der Menschheit, das allzumögliche Scheitern zu bedenken?

Viele, die sich mit Bloch beschäftigten, werden sich nach eingehendem Studium gefragt haben: Was wird von den zum Dampf erhitzten Wünschen und Worten bleiben? Und manche werden die jetzt veröffentlichten Briefe[1] Blochs mit dem Gedanken auf die Seite legen: Er war also auch nur ein Mensch, eingebildet wie wir alle, versessen aufs Egoistische. Bloch bettelte bei seinem Freund Georg Lukács um Geld und gab es gedankenlos aus: hilflos im Alltag wie auch Marx. Und er wollte berühmt werden, stilisierte sich bewußt durch seine Produktion zu einem zweiten Hegel hinauf. Ein schwärmerischer Brief an Lukács von 1911 belegt es:

„Ich habe mich jetzt, nachdem es mir sachlich erlaubt ist, entschlossen, den Ruhm und Druck meiner Philosophie sukzessive zu inszenieren. ... Georg, ich versichere Dich, alle Menschen, in Rußland und bei uns im Westen, werden sich wie an der Hand genommen fühlen, sie werden weinen müssen und erschüttert und in der großen bindenden Idee erlöst sein. ... Ich bin der Paraklet, und die Menschen, denen ich gesandt bin, werden in sich den heimkehrenden Gott erleben und verstehen."

Doch die Schadenfreude, ein Genie auf seine Maße reduziert zu sehen, nimmt den Gedanken des reifen Philosophen nichts hinweg. Man muß sich mit ihnen beschäftigen, auch wenn sie aus einem menschlichen Herzen und Kopf stammen. Hatte man erwartet, er sei kein Mensch, er rede mit Engelszunge? Er redete mit Marx- und Engelszungen. Er redete bildlich: Paraklet, der Heilige Geist, der endlich heimkommende Gott, das ist ihm ein Bild und kein größenwahnsinniges Selbstbewußtsein. Er glaubte ja an die Mythen, die Bilder des Weltspiegels Seele, und wollte den praktischen Sinn dieser Mythen herausbringen, Gott und Mensch zusammenfallen lassend.

Und er redete zu den Theologen hin und beanspruchte, ihre Bibel besser zu lesen als diese. Zwei Jahrzehnte gaben nun inzwischen Zeit, zu erforschen, ob und auf

welche Weise von Blochs Entwurf, den Gang der Welt auf eine neue Religion ohne Gott hin zu verstehen, und zwar auf eine Ehe zwischen Christentum und Marxismus hin, ein theologischer Gebrauch gemacht werden könne.

Benutzung und Abgrenzung

Alle denkbaren Modelle zur Benutzung der Blochschen Philosophie wurden von katholischen und evangelischen Theologen durchgespielt, kann man heute, nach einer gewissen Inkubationszeit, rückblickend sagen. Und auch die nötige Abgrenzung zu Bloch wurde so geleistet, daß man beides schon zusammengefaßt finden kann[2].

Die wesentlichen Ergebnisse sind:

– Die gläubige Gestalt der Hoffnung kann nicht wie Blochs Prinzip bloß immanent-bezogen und auch nicht bloß eine historisch-vorläufige genannt werden;

– die bestehende Welt ist nicht total verdorben und bloßes Noch-Nicht, so daß wie bei Bloch die „Schöpfung" erst in der Zukunft erscheint;

– das Heil kommt für die christliche Theologie nicht evolutiv aus der Dynamik der eigenen Entwicklung der Natur.

Die Modelle der Rezeption und des Widerspruchs sind meist den Weg gegangen, Blochs Philosophie wie eine Treppe zu benutzen und sie zu überbieten. Jene Theologen, die nur selektiv Elemente übernahmen, bekamen so erhebliche Transpositionsprobleme, daß man an ihnen vorübergehen kann: Für einen Steinbruch taugt Bloch gar nicht. Interessant sind in Wahrheit nur jene Versuche, die eine *Deutung* des Ganzen unternahmen, die mit Bloch rangen, daß ihre Theologie gesegnet hervorginge. Nun muß man freilich voll Verwunderung feststellen: Blochs Atheismus wurde als negative Theologie gedeutet, aber die Anregung zu einer positiven Deutung, zu einer Theologie seiner Metareligion (das heißt einer heilsgeschichtlichen Beurteilung und Einordnung von Blochs Person und Werk von unserer, der theologischen Seite her), wurde nicht verfolgt[3]. Man erwartet sich zumindest von den auf die bisherigen Vorarbeiten zurückblickenden Untersuchungen der jüngsten Zeit, daß sie im Blick auf das jetzt abgeschlossene Lebenswerk Blochs den theologischen Gebrauch reflektieren[4].

Aber die Theologen sehen sich gezwungen, Bloch auf eine bloß philosophische Art zu beurteilen. Sie trauen sich nicht zu, die Anfragen Blochs an unsere Theologie so tief gehen zu lassen, daß man nur mit einer deutenden Reflexion, mit einem Zur-Anrede-werden-Lassen dieses Phänomens antworten kann, nicht aber mit einem „Diebstahl" brauchbarer Elemente aus Blochs Werk oder einer Verwerfung des Ganzen.

Metareligion

Bloch schildert den Zusammenhang seines Atheismus mit dem Nachdenken über das faktische Christentum. Als er konfirmiert wurde, habe er auf dem Altarplatz in die aufzusagende Formel je dreimal hineingesagt: „Ich bin ein Atheist! – das ei als Diphtong sprechend, denn wir hatten das Wort nur gelesen, nicht gehört" (Spuren, Frankfurt 1959, 82). Er suchte in seinem pubertären Liebes- und Naturgefühl einen Gott des Lebens, einen sinnlichen, einen, der verzaubert. Vielleicht blieb es bis zu dem erblindeten alten Mann nicht anders. Muß nicht die Frage gestellt werden, *warum* Bloch die Hoffnung nicht im Glauben der Christen finden konnte, sondern woanders suchen mußte, im „Ding an sich" als der „objektiven Phantasie"? Warum muß bei ihm die Natur das Gewicht Gottes tragen, warum kann kein Gott sein, der sie mittels des Gottesvolkes trägt? Weil es kein wirklich messianisches, dem Juden einleuchtendes Gottesvolk gibt, sondern nur Christentümer?

Die Kritik an Bloch macht es sich leicht. Sie läuft auf den Gegensatz Gott–Natur (Deus sive natura) hinaus. Bloch habe eben in der Materie gesucht, was die Theologen im Transzendenten suchen.

Die Sache liegt aber nicht so einfach. Bloch hat nämlich bei beiden gesucht, aber bei den Theologen nicht gefunden. Wir müssen uns fragen: Hat Bloch überhaupt richtig Theologie studiert? Oder hat er gar kein real existierendes Christentum vorgefunden, das ihm unterscheidbar gewesen wäre von den Entfremdungsgestalten der Religionsgeschichte? Gelangen wir so nicht vor die schwierigste Frage: Vielleicht ist Bloch dem Christentum noch gar nicht begegnet, vielleicht müßte man erst eine Begnung zwischen seiner Philosophie und dem „echten" Christentum, dem als Offenbarung von bloßer Religion unterschiedenen, herbeiführen, um sagen zu können, wie sich Blochs Metareligion, die Philosophie, die „Gott" zurückholt in den Menschen und den Marxschen Sozialismus bereichert, wie sich diese seine Ersatz-Synthese nun wirklich zur Theologie verhalte und heilsgeschichtlich eingeordnet (wohl besser: ausgefahren als Stachel) werden könne?

Doch gehen wir behutsam vor. Angenommen, Bloch kann angesichts des faktisch gelebten, historischen wie gegenwärtigen Christentums dessen Quellen im Alten und Neuen Testament, seine Verfassung also, gar nicht anders als mit dem Urteil „depraviert" lesen? Nun fällt aber auf, daß Bloch sehr wohl den Widerspruch zwischen Urkunden und Christenheit wahrnimmt, so zwar, daß er vermutet, die Ur-Bibel habe anders ausgesehen und sei erst von den Interessen der bürgerlichen Kirche her kastriert worden. So kommt er dazu, die wahren Erben der Bibel bei den Revolutionären zu suchen. Damit aber fällt das christliche Buch zurück in die allgemeine Religionsgeschichte und wird in deren Stufenbau (etwas anders als bei Hegel) hineinverrechnet. Was das Christentum will, ist noch gar nicht erschienen – sagt Bloch.

Ähnliches geschieht mit den Dogmen der Kirche. Bloch lädt sich (wie schon David Friedrich Strauß) die Last auf, alle an den Himmel projizierten Schätze auf die Erde, in den Menschen und den Materiekern, zurückholen zu müssen. So groß von Gott gedacht war, so viel muß in den Menschen hineingebracht, hineinerwartet werden. Welch ein Drama! Welch eine Tragödie!

Bloch will ja nichts leugnen und reduzieren, er nimmt das Christentum beim Wort, will es aber richtigstellen und muß sich verheben wie einer, der die ganze Welt hochstemmen wollte. Was in der christlichen Theologie im Spannungsbogen Mensch und Gott durch die Aktionseinheit, durch den Begriff Glauben zusammengehalten werden kann, muß bei ihm die Materie aufblähen zum roten Riesen, der nicht lange brennen und leuchten kann. Die Kreatur hält es nicht aus, mit dem göttlichen Gewicht belastet zu werden. Nur, daß Bloch die volle Einigung erst von der Zukunft erwartet und sogar mit einem Nichtgelingen rechnet, macht es erträglich, daß er so träumt.

Müßten nun aber die Christen sich nicht fragen: Da Bloch offensichtlich die Vermitteltheit der jüdisch-christlichen Offenbarung mit einer Kraft im Menschen verwechselt, wie können wir helfen, Philosophen davon abzubringen, vom Menschen und der Materie zu erwarten, was doch nur von Gott und dem Glauben an ihn erwartet werden darf? Bloch identifiziert ja offensichtlich den Glauben (das Tun Gottes durch die Menschen) mit einer Kraft des Menschen. Wenn er nun aber unsere Worte, die großen Dogmen und Verheißungen anschaut, muß er dann nicht irregeführt werden: angesichts der Differenz zwischen ihnen und der Wirklichkeit eine verborgene, erst künftig sich herausprozessierende Kraft postulieren, die in der Materie und so im Menschen steckt, der sie durch Arbeit herauslocken soll? Wie sollte Bloch sonst mit dem „Überschuß" der menschlichen Sehnsucht zu Rande kommen, die in den religiösen Texten steckt?

Reibungspunkte

Die Theologen zeigen sich irritiert: Bloch erwartet von der Zukunft, was das Christentum – darin über das Judentum hinausgehend – von der *Gegenwart* behauptet. Bei allen eschatologischen Vorbehalten ist der Gegensatz eminent: Zwar erhofft auch der Christ noch die Vollendung, aber er behauptet als gekommen: den Abschluß der Offenbarung, die Entdeckung Gottes in Jesus, das Mittel zur Erlösung der Welt in der Sammlung des Gottesvolks. Schließlich beginnt der Gegensatz zu Bloch sogar schon im Begriff der Welt: für den Christen gute Schöpfung Gottes, für Bloch unfertige Ausgangsmasse. Mancher Theologe ist fasziniert von der Entdeckung Blochs, das wahre Sein sei das Zukünftige, Mögliche, Noch-Nicht-Sein. Aber dann muß er die christliche Bejahung des schon realen Anfangs der Letzten Dinge festhalten und gegenüber Bloch, der nur eine

zeitliche Spannung auszuhalten hat, zwei Spannungen durchtragen: die Zeit zwischen erfülltem Anfang und erfülltem Ende *und* diese zwischen Immanenz und Transzendenz.

Für Bloch erlösen Wissenschaft und Arbeit die Zeit. Für den Theologen ergibt sich daraus die Schwierigkeit, diese menschlichen Anstrengungen aus dem immanenten Griff zu lösen. Der Theologe muß Blochs Axiom, ein Gottesbegriff müsse den Menschen entfremden, entlarven und befreien: Es sei vielmehr so, daß sich Gott und Mensch in einer freien Aktionseinheit gegenüberstehen.

Bloch schmilzt die Christologie um zur Lehre von dem „Gott" Mensch. Und die Lehre von der Kirche und den Letzten Dingen verbessert er zur Vorstellung von einem künftigen irdischen Reich des „Ihr werdet sein wie Gott". Der Theologe muß dies verurteilen, doch fällt es ihm seinerseits schwer, das mit „Menschwerdung Gottes" Gemeinte in neuer Sprache sachgerecht auszudrücken, so daß es vor Mißbrauch geschützt ist.

Bloch verwendet die Rede vom Unterschied zwischen Religion und Offenbarung für den Gegensatz zwischen alter Religion und neuer Metareligion. Er bereichert die marxistische Revolutionstheorie der Humanisierung der Natur und der Naturalisierung des Menschen um die biblische Hoffnung, nur daß er den Menschen an den Tisch Gottes setzt, ohne daß dort ein Gott sitzt. Der Theologe tut sich schwer, dem das Ineinander von irdischem und himmlischem Heil klärend entgegenzusetzen. Bloch macht aus dem Unsterblichkeitsglauben die Erwartung eines neuen, evolutiv noch kommenden Menschen (homo absconditus). Ihm schwebt eine Heimat als Einsgewordensein der Träume mit der ökonomisch-politischen Wirklichkeit vor, des Außen mit dem Innen (Objekt-Subjekt, Natur-Mensch) und der Göttergestalten mit dem Menschen. Der Theologe muß sagen: Das Ewige vermag sich Bloch also nur als die Weltinnenseite des Menschen vorzustellen.

Kann man von einem „Heiden" mehr verlangen? Im Frühwerk hatte Bloch versucht, den Tod durch den Seelenwanderungsgedanken zu überlisten, im Spätwerk ist jedoch die Betroffenheit von der Todesangst stark spürbar; nur die Utopie Mensch ist ihm unsterblich. Jetzt sucht Bloch den Todesmut ohne ein Jenseits. Tod nennt er die Entfremdung von Mensch und Natur. Was ist dann Leben? Eine Beziehung zum theologischen Begriff „Leben in der Nähe Gottes" ist nicht zu finden, Bloch und die Christen bewegen sich auf zwei verschiedenen Plateaus.

Klärungen und Anfragen

1. Blochs *unkonkrete Begriffe* für das Noch-Nicht-Sein stehen unseren theologischen Begriffen und Bildern des in Zeichen schon präsenten Heils und des in der Geschichte schon erschienenen Heilswegs fremd und nur scheinbar offen gegen-

über. Sie wollen ein innerweltliches Paradies beschreiben, können aber, da es in die Zukunft verlegt ist, nur bis zu den Vokabeln „Identität", „Nicht-Entfremdung", „Heimat", „Humanisierung" und „Reich der Freiheit" konkret werden. Freilich kann, was noch nicht erschienen ist, nicht näher in die Sprache gebracht werden; doch warum gelangt Bloch dann nicht zur Aussage der Erlösungsbedürftigkeit, zu wirklich adventlichen Hoffnungsbegriffen?

2. Nach Bloch heilt und rettet das *Begreifen* der Tendenz im Weltprozeß und besonders des Auseinanderstrebens der Hoffnung in religiöse und marxistische, die es wieder zusammenzuführen gelte, um den Menschen um den Gottesbegriff zu bereichern, um die Höhe des Gottesbilds in die Tiefe des Menschenbilds umzusetzen. Da die Kraft in der Materie verankert gedacht ist, gelte es, die Tendenzkunde der Materie zu lernen. Die noch unerforschte Sehnsucht-Triebkraft gilt ihm daher als die wichtigste Eigenschaft des Menschen. Begreifen heißt für ihn zugleich arbeiten, verändern. Kann die Theologie diesen Materiebegriff wenigstens verstehensweise akzeptieren etwa als Reflex und Mißdeutung des auch von ihr Behaupteten: Daß der Schöpfergott eine Potenz und Gnade in die Materie gelegt habe, so daß diese sich frei und eigentätig – aus dem freilassenden Wollen Gottes heraus selbsttätig – entwickeln möge?

3. Blochs *Begriff des Erbes* an der Religion entspricht dem Marxschen Satz, man könne die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen. Blochs Pathos vermeint durch die Entzauberung das Wesen der Religion zu retten. Abgesehen von der Frage, welchen Anteil an diesem Vorhaben eine berechtigte oder unberechtigte Kritik am faktischen Christentum der Historie und der Gegenwart hat, sollte der Theologe auf Blochs spezielle Hermeneutik eingehen und den eigenartigen Hang zum Plebejischen, zur Kolportage, zur *Verklärung des Proletarischen* auch bloßstellen (da Bloch hierin nicht seiner Maxime gegen den Vulgärmarxismus folgt). In dem Ungeformten, Rohen sieht Bloch mehr Größe und Kraft als in dem Kulturellen, weil das Obere „ihm hoffnungslos mit Herrschaft, Unterdrückung, Mythos verfilzt" ist, „darum fahndet er im Kitsch nach jener Transzendenz, welche die Immanenz der Kultur versperrt"[5].

4. Blochs *Warten auf das Neue* (was das Christentum behauptet, kann für ihn noch gar nicht dagewesen sein, da das Eigentliche erst künftig erscheinen wird) könnte theologisch gefragt werden: Ob Bloch, wenn er das Ende („das Ultimum") doch offen läßt, zuläßt, daß die Menschheit, auch wenn sie beharrlich auf eine Transzendenz ohne Transzendenz im traditionellen Sinn setzt, gerade darüber *später* auf Gott (und die Geschichte, von der Altes und Neues Testament sprechen) stoßen kann? Auch wenn für ihn Religion Bewußtsein von Zukunft in entfremdeter Form ist, müßte sein noch verborgener neuer Mensch noch offen bleiben für eine spätere neue Begegnung mit dem Christentum, bei der der jetzige Protest (gegen das Unwesen daran) nicht mehr die Einäugigkeit nötig haben müßte. Freilich: Wenn so tief vom Menschen gedacht werden soll, wie zuvor hoch von

Gott: Werden dann andererseits je noch einmal die Kreatürlichkeit des Menschen und seine Erlösungsbedürftigkeit und Befreiung „von außen her" in den Blick kommen?

5. Für Bloch ist ein *„Hohlraum-Problem"* durch den postchristlichen Atheismus entstanden: Der vom früheren Gottesglauben eröffnete Raum soll als Tiefe in den Menschen zurückgeholt werden wie ein verschleuderter Schatz.

Muß diese Unmöglichkeit nicht als eine spezifische Not der Aufklärer gegenüber dem Christentum erkannt werden? Ohne den biblischen Glauben bestünde nicht solche Tiefe, die es für sie neu zu füllen gilt. Es ist für sie nicht so sehr ein Mißbrauch, ein „Diebstahl", um die Größe der marxistisch erwarteten Welt zu bereichern, als vielmehr eine Last, die dazu zwingt, angesichts des Augenscheins die Gegenwart zu verlassen und in die Zukunft zu fliehen, um das Erbe an dem Gottesraum unterzubringen. Die Konkurrenz zur Theologie „zwingt" Blochs Marxismus zu einem „Glauben", dessen Bezugspunkt gar nicht mehr angemessen sein kann. Was als Rettung des Christentums vor dem Ideologischen ausgegeben wird, seine Säkularisierung, ist doch eher die Nichtbewältigung seines Geheimnisses. Daß das Hohlraumproblem also wohl der Knotenpunkt der Blochschen Gedanken ist, dies ist zuwenig erkannt worden.

6. Für Bloch ist ein *Handeln* Gottes undenkbar; sein „Neues" in der Geschichte („das Novum") hat seine Arme und Hände am *Menschen* und sein Fundament in der *Materie*. Dazu müßte die Theologie aber zwei Dinge sagen: Es ist eine berechtigte Funktion des Atheismus, dem Abschieben des Handelns, wo es vom Menschen verlangt ist, auf Gott einen Riegel vorzuschieben, und durch eine Begegnung Blochs mit Christen, die in ihrem Handeln zeigen, warum gleichzeitig und begründend Gott handelt, käme überhaupt erst die Frage auf die richtige Ebene und zutage, ob Bloch seine Leugnung Gottes prinzipiell aufrechterhält. Bloch wäre zu fragen, ob er nicht seinerseits vergißt, seine besprochenen Träume des Menschen daraufhin zu prüfen, ob sie nicht oft mehr Flucht nach vorne als Beweise für die Kraft des noch verborgenen Menschen sind, also Hinweise auf die Erlösungsbedürftigkeit „von außen". Schließlich übersieht er ja auch nicht die Protestfunktion der Religion.

7. Bloch entwickelt gleichsam eine *Protest-Metareligion*, weil er am Christentum etwas vermißt, und kommt von daher zur Uminterpretation der Dogmen und zu einer Bibelhermeneutik, wie sie freilich leicht zu widerlegen sind. Er will einen Himmel auf Erden. Die theologische Aufnahme und Kritik seines Denkens geht zuwenig darauf ein, daß Bloch auch an der Abfallsgeschichte, am Zerfallen der Einheit zwischen Glauben und Leben und zwischen Christentum und Kultur leidet. Bloch betont die Sozialisierung des Heilsbegriffs, die er im Christentum vermißt, und den Vollbegriff von Heil im Sinn des Schalom („Friede" als Inbild der Erlösung im Alten Testament), den er in der kirchlichen Absage an das Jüdische nicht mehr vorfindet.

8. Von Adorno übernahmen die Autoren das Urteil, Blochs Denken könne *„als Korrektiv* des zeitgenössischen" Denkens wirken (Noten zur Literatur II, 139). Aber es fehlt die Ausführung dieses Gedankens in Anwendung auf die Korrektur der Theologie. Ebenso dringlich und als die beste Form für eine solche erwünschte Selbstkorrektur der Theologie erscheint *eine Theologie der Blochschen Metareligion*. Blochs Metareligion beinhaltet eine Rechtfertigung der Übel in der jetzigen und künftigen Geschichte, eine Meta-Theodizee. Das Böse könnte sogar das Gelingen der Menschheit (das Novum und Ultimum) vereiteln, sagt er. Er sucht Lebens- wie Todesmut zu begründen, eine Religion des „Gottes der Hoffnung", der konkreten Utopie mit einem Nah- und einem Fernziel. Weltgrund und Humanismus sind dabei die Hauptgegenstände, die Erfüllung im Identitätsreich das Ziel dieser Metareligion.

Antwort, nicht Absage

Für eine theologische Beurteilung und heilsgeschichtliche Einordnung der Blochschen Metareligion sollen die folgenden *Thesen* aufgestellt werden:

1. Blochs Entwurf ist zwar postchristlich, jedoch in seiner Hoffnung „Sein wie Utopie" nach dem Modell heidnischer Sehnsucht *vor* der ergangenen Offenbarung zu beurteilen, da er diese nicht erkennt, sondern als Noch-Nicht-Erfüllung verrechnet. Blochs Leerstelle für die Zukunft ist zwar innerweltlich fixiert, es ist jedoch die Geschichte auch der Ort, wo allein die Offenbarung gehört werden kann; in der Welt zu warten, ist ihr entsprechender, als im von ihr abgehobenen Geistigen zu warten. Das Wissen um die Unerlöstheit des Kosmos trägt adventliche Züge, auch wenn das Warten auf die Gnade der Materie keine theologische Haltung ist. Blochs Aussage, nur in der Religion sei das Problem des Sinnganzen offengehalten worden, ist hier bedeutungsvoll. Blochs Erwartung löst die Frage dahingehend, daß das Christentum erneut jüdisch, das heißt messianisch aufzusprengen sei.

2. Eine Theologie der Metareligion Blochs könnte auch von der Freiheit zum Atheismus ausgehen. Das Christentum kann gar nicht erwarten, daß faktisch alle Menschen ihm angehören werden. Seinen heilsgeschichtlichen Wert erhielte Bloch durch die Aufgabenstellung für die Theologie, wenn diese nämlich ihre Vorstellungen dadurch angeregt reinigt. Als Beispiel: Wenn Bloch davon ausgeht, jede Gottesidee stehe despotisch gegen die menschliche Freiheit, dann hat sie herauszustellen, daß die einzige Transzendenz des Gottes der Offenbarung die seines Willens zu dem verkehrten Wünschen des Menschen ist, daß seine Transzendenz also die Anwesenheit seines Heilswillens im Diesseits der Geschichte ist.

3. Gegen eine moderne Ineinssetzung von christlicher Vollendungshoffnung und von Säkularismus erhält Blochs Protest eine Heils-Funktion: Dann ist die

Metareligion Blochs der erste Protest gegen diese Aussage; ist doch die Verwandlung der Rede von der Gottesherrschaft in ein innerweltliches Modell ein Zurückfallen hinter die Protestformel.

4. Das christliche Offenbarungsverständnis könnte durch Bloch lernen, da es das Zugleich und Nebeneinander von Schon und Noch-Nicht behaupten muß, die alte Wahrheit in einer verständlichen Sprache zu erneuern, daß Weltenwende und Überwindung des Todes im Glauben und nur im Glauben geschehen, daß sie also ein Wunder und eine Gnade und damit notwendig eine nur in Zeichen existierende, aber damit ebenso notwendig eine innergeschichtliche göttlich-menschliche Wirklichkeit bleiben.

5. Blochs Metareligion ist keine Religion ohne Entscheidung, sondern provoziert selber ständig zur eigenen Verbindlichkeit, zum Ernstnehmen des Christentums unsererseits. In die Widersprüche hat Blochs Metareligion das unverstandene bzw. von Christen nicht gelebte Christentum gebracht, und es gilt auch heute noch: Blochs Religions- und Offenbarungsverständnis ist der bisher ernsthafteste Versuch, die Inhalte von Religion und Offenbarung nicht zu reduzieren, sondern ohne Abstriche zu interpretieren.

Diese Thesen setzen Blochs Metareligion in eine Relation zum von uns faktisch gelebten und reflektierten Christentum. Gibt es sonst eine Rettung für den Bloch zwischen den Stühlen der Marxisten und Christen als eine solche durch eine *Theologie* seiner Hoffnungen? Sie geht nicht auf Blochs Kosten, sondern auf unsere: Sie verlangt das Eingeständnis, daß er möglicherweise Grundformen unseres Glaubens mit (abergläubischer) Religion verwechselt hat, weil sie wohl verwechselbar aussahen.

Konnte die Antwort der Theologen auf Bloch besser sein als die gelebte Antwort der Christen auf ihn? Bloch ging vom Wirklichen aus, so sehr er von da aus fortträumte. Wir können immer noch anfangen, den Toten durch unser Leben hoffen zu lassen. Der hundertste Geburtstag und die Veröffentlichung seines Gesamtwerks einschließlich seiner Briefe müssen nicht das feierliche endgültige Begräbnis gewesen sein.

ANMERKUNGEN

[1] E. Bloch, Briefe 1903–1975, 2 Bde., hrsg. v. Karola Bloch u. a. (Frankfurt 1985).

[2] R. Schaeffler, Was dürfen wir hoffen? (Darmstadt 1979); dieselben Gedanken in seinem Buch: Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie (Darmstadt 1980) 262–318, hierin gestrafft auf ein Sechstel des Umfangs.

[3] Vgl. schon: L. Weimer, Das Verständnis von Religion und Offenbarung bei Ernst Bloch (ungedr. Diss., München 1971).

[4] Für den spanischen Sprachraum erschien jetzt M. Urena Pastor, Ernst Bloch. Una Interpretación Escatológica Inmanente de la Realidad (ungedr. Diss., Rom 1984).

[5] So schon Th. W. Adorno, Noten zur Literatur II (Frankfurt 1961) 139.

Thomas Hoppe

SDI – ein Weg zur Überwindung der Abschreckung?

Politische, strategische und ethische Aspekte

Die gegenwärtige Diskussion um die „Strategische Verteidigungsinitiative" (SDI) der Vereinigten Staaten erscheint hauptsächlich aus zwei Gründen unbefriedigend. Zum einen tragen Befürworter wie Kritiker häufig der Unsicherheit nicht hinreichend Rechnung, mit welcher Prognosen über den Fortgang (und zum Teil auch über das genaue Ziel) dieses Unternehmens heute behaftet sind. Wer von einem Scheitern des Versuchs überzeugt ist, eine effiziente Raketenabwehrfähigkeit zu erlangen, unterschätzt womöglich die Chancen technischer Weiterentwicklung. Und gegenüber optimistischen Beurteilungen wird man alsbald skeptisch, wenn man die Vielzahl derjenigen technischen, politischen und strategischen Einflußfaktoren zur Kenntnis nimmt, die mit Fragen einer Raketenabwehr im Weltraum verbunden sind. Zweitens finden sich manche Beiträge zum Thema, in welchen die Risiken der bisherigen Sicherheitspolitik entweder überzeichnet oder untertrieben werden – gemäß der Präferenz des jeweiligen Verfassers im Hinblick auf SDI.

Das Anliegen des vorliegenden Aufsatzes ist angesichts der aktuellen Diskussionslage eher bescheiden. Er möchte verdeutlichen, aus welchen Gründen es lohnt, über Fragen einer Raketenabwehr im Weltraum nachzudenken – warum jedoch heute wenig Grund zu der Auffassung besteht, SDI sei evidentermaßen *die* sicherheitspolitische Alternative zur Kriegsverhütung durch nukleare Abschreckung.

Die Schwächen der bisherigen Abschreckungspolitik

Der Grundgedanke der bisherigen Abschreckung ist, in einem bipolaren Abschreckungssystem solle jeder der Antagonisten damit rechnen müssen, daß ein Überfall auf seinen Kontrahenten mit einem gleichfalls vernichtenden Gegenschlag vergolten werde. Unter dieser Voraussetzung wechselseitiger Selbstabschreckung würden, so hoffte man, beide Seiten – relativ – ruhig schlafen können. Aber faktisch hat sich *keine* Seite damit abzufinden vermocht, ihre Sicherheitspolitik allein auf das Prinzip gegenseitiger Vernichtungsfähigkeit zu gründen. Einige zentrale Gründe hierfür, die von westlichen Analytikern vorgetragen werden, seien genannt:

1. Ein solches Konzept scheint untauglich zur Abschreckung von Konflikten unterhalb der Ebene eines nuklearen Großangriffs; es verspricht zu wenig Abschreckungskraft gegenüber einem konventionellen oder begrenzt nuklearen Angriff besonders auf Verbündete. Die großen Waffen lähmen sich gegenseitig; darin besteht ihre Wirksamkeit, aber eben auch ihre begrenzte Tauglichkeit zu einer umfassenderen Abschreckungsstrategie.

2. Ein Konzept wechselseitig gesicherter Zerstörungsfähigkeit hat zur Voraussetzung, daß sich Kriege auf Grund von technischem Versagen, Zufällen oder Wahnsinnsakten hinreichend zuverlässig ausschließen lassen. Beiderseitige Vernünftigkeit ist eine Denkvoraussetzung dieser Abschreckung. Aber ist es realistisch, schon diese Annahme gleichsam dogmatisch zu handhaben und auch auf längere Sicht unvernünftiges Handeln auszuschließen?

3. Sollte Kriegsverhütung durch Abschreckung dieser Art aber versagen, so ist gegenseitiger Massenmord zu gewärtigen. Wechselseitige Totalvernichtung ist ethisch schlechterdings nicht zu rechtfertigen. Ethisch akzeptabel erscheint diese Abschreckung also bestenfalls so lange, wie sie funktioniert; man dürfte jedoch nie ausführen, was man androht. Zwar muß man nicht die These verfechten, glaubwürdig drohen könne nur der, der bereit sei, seine Drohung wahrzumachen; doch in jedem Fall stellt sich das Problem, ob sich nicht im Ernstfall der ethisch verlangte Nichteinsatz als illusorisch erweisen würde. Aber gerade wer ethisch argumentiert, kann es nicht vertreten, über den Fall eines Versagens von Abschreckung nicht weiter nachzudenken.

4. Weiter ist zu befürchten, ein solches Abschreckungssystem werde auf längere Sicht nicht stabil sein können. Denn es beruht auf entscheidenden waffentechnischen Voraussetzungen: Beide Seiten müssen hinreichend sicher sein, daß ihnen die Waffen für den Gegenschlag auch nach einem Angriff noch zu Gebot stehen werden. Doch wurde mittlerweile offenkundig, daß der Fortschritt der Waffentechnik Potentiale, die bislang als „unverwundbar" galten, voraussichtlich immer verwundbarer machen wird.

Die Aufstellung zielgenauer Waffen mit mehreren Sprengköpfen, die die nuklearen Trägersysteme des Gegners bedrohen, wurde vor allem damit begründet, für den Fall des Versagens von Abschreckung andere Alternativen als Massenmord oder sofortige Kapitulation zu haben. Sollte Krieg ausbrechen, so wollte man versuchen, statt massiver Angriffe auf die Zivilbevölkerung vor allem militärische Objekte anzugreifen, in der Hoffnung, den Krieg zu beenden, ehe jede Seite ihr ganzes Zerstörungspotential eingesetzt hätte. Doch die dazu bereitgehaltenen treffsicheren Waffen brachten zugleich die Stabilität der beiderseitig abschreckenden Zweitschlagskapazitäten in Gefahr; das Prinzip: „Wer zuerst schießt, stirbt als zweiter" gerät in die Gefahr, durch ein anderes abgelöst zu werden: „Wer zuerst schießt, hat gewonnen." Auch wenn unverständlich ist, in welchem Sinn unter den Voraussetzungen eines großen Kernwaffenkrieges noch

von „Sieg" geredet werden könnte, läßt sich eben diese Rede vernehmen; und sie könnte sich politisch verhängnisvoll auswirken, wenn sie nicht mehr deutlich als Illusion erkennbar wäre.

Zusätzlich zu den strategischen Problemen lassen sich allgemeine politische Bedenken erheben. Abschreckungspolitik ist eine kostspielige Sache, besonders wenn sie viele und sehr ausgefeilte Waffensysteme erfordert; das Geld, das auf diesem Sektor gebunden ist, steht auf anderen Feldern der Politik nicht mehr zur Verfügung. Darüber hinaus besteht die Gefahr, daß beide Seiten den Zustand des Nicht-Kriegs, mit dem wir zu leben gelernt haben, nicht auf einen aufrichtigen Friedenswillen des Gegenübers zurückführen, sondern eben ausschließlich auf die Wirksamkeit der wechselseitigen Abschreckung. Unter solchen Vorzeichen wirkt ein „Gleichgewicht des Schreckens" jeder tiefergreifenden Vertrauensbildung entgegen.

Schließlich erscheinen die bisherigen Erfahrungen mit Abrüstungsbemühungen wenig ermutigend. Nur dort, wo Abkommen ohne die Voraussetzung beiderseitigen Vertrauens möglich sind, kommen sie erfahrungsgemäß zustande. Ob ein Abkommen eingehalten wird, muß eindeutig verifizierbar sein, sonst ist beiden Seiten das Risiko zu groß. Doch nicht jedes Abkommen läßt sich mit den sogenannten „nationalen technischen Mitteln" überwachen; und gegen Inspektionen am Ort steht zunächst die sowjetische Befürchtung, die andere Seite werde solche Gelegenheiten zur Spionage nutzen. Wirklich abrüsten ließen sich bisher anscheinend nur Waffen, von denen ihre Besitzer meinen, daß sie ohnehin wertlos seien.

Man kann gegen diese Darstellung einwenden, ohne die bisherigen Rüstungskontrollverträge sähe unsere Analyse heute vielleicht noch viel schlimmer aus. Aber können wir uns damit abfinden, mit dem bisherigen unbefriedigenden Zustand weiterzuleben? Kaum jemand, auch unter den Gegnern von SDI, prognostiziert offenbar der überkommenen Rüstungskontrollpolitik baldige durchgreifende Erfolge. Unter dem Dach dieser Politik sind zunehmend bedrohlichere, weil treffgenauere und einsetzbare Waffensysteme entwickelt worden. Eine Trendwende ist hier nicht in Sicht.

So kann SDI – was immer man am Schluß davon halten mag – als Versuch verstanden werden, die Lösung eines wirklichen Problems in Angriff zu nehmen. Die Befürworter von SDI hoffen, durch allmähliche Einführung von Defensivsystemen in die nukleare Abschreckung diese zunächst zu stabilisieren und hernach womöglich vollständig abzulösen; an die Stelle „gegenseitig gesicherter Zerstörungsfähigkeit" soll dereinst „gegenseitig gesichertes Überleben" treten.

Politische und strategische Begründungen für eine Raketenabwehr

I. *Abschreckungstheoretische Argumentation*

1. Immer wieder weist die amerikanische Regierung auf erhebliche Anstrengungen und Fortschritte der UdSSR auf dem Weg zu einer einsatzfähigen Abwehrtechnologie hin. Schon um zu vermeiden, daß sich eines Tages daraus ein einseitiger, entscheidender technischer Durchbruch ergebe, müßten die USA selbst an dieser Technologie forschen. Damit bestätigt sich ein Einwand gegen die bisherige Abschreckungskonzeption, daß sie nämlich instabil gegenüber dem technischen Fortschritt sei.

2. Vom Aufbau eines Abwehrsystems der beschriebenen Art erhofft man sich eine Verstärkung des Bündniszusammenhalts innerhalb der NATO. Die gegenwärtige Bündnisstrategie droht für den Kriegsfall mit einer nuklearen Eskalation. Doch diese Drohung erscheint angesichts der Verwundbarkeit des amerikanischen Mutterlandes zunehmend unglaubwürdig.

3. Man erwartet sich bereits von einem nur partiell wirksamen Raketenabwehrsystem, daß es für jeden, der einen Raketenangriff auf den Besitzer dieses Systems erwägt, die Angriffsplanung außerordentlich erschwert. Da zunehmend unkalkulierbar würde, welche der angegriffenen Ziele tatsächlich zerstört würden, wird der Erfolg von Nuklearangriffen fragwürdig, die mehr Koordination und Präzision erfordern als ein umfassender Vernichtungsschlag gegen Bevölkerungszentren. Die Möglichkeit, sich gegen begrenzte Raketenangriffe zu schützen, erscheint auch gegen Angriffe von seiten einer nuklearen Mittelmacht wertvoll. Dieses Problem könnte mittelfristig akut werden, da die Weiterverbreitung der Kernwaffentechnologie (Proliferation) voranschreitet.

4. Schließlich wäre, so die Befürworter von SDI, zu bedenken, daß bereits ein partielles Abwehrsystem die Gefahren eines ungewollten Raketenabschusses mindern könne. Diese Überlegung hat Gewicht, weil ein Versagen von Sicherheitsvorkehrungen nicht für einen sehr begrenzten Zeitraum, sondern auf voraussichtlich viele weitere Jahrzehnte ausgeschlossen werden muß.

II. *Rüstungskontrollpolitische Argumentation*

Auf zweierlei Weise hofft man, einer wirksamen Rüstungskontrolle und Abrüstung mit Hilfe von Raketenabwehrtechnologie zu dienen. Zum einen soll zur Abrüstung der umfangreichen Potentiale an ballistischen Raketen dadurch ermuntert werden, daß nukleare Offensivwaffen an strategischem Wert verlieren. Zum anderen glaubt man, mit Hilfe eines solchen Abwehrsystems leichter zu vereinbarten Reduzierungen zu gelangen. Denn das Verifikationsproblem, das heute ein beträchtliches Hindernis für solche Abkommen darstellt, erscheint weniger zentral, wenn Unsicherheitsmargen bei der Überwachung ihrer Einhaltung strategisch weniger folgenreich sind.

Gefahren des SDI-Ansatzes

Von der Frage, welche Realisierungschancen ein Raketenabwehrsystem voraussichtlich hat, ist im folgenden bewußt abgesehen. Es sei also jetzt vorausgesetzt, daß ein Raketenabwehrsystem grundsätzlich machbar ist, daß es hinreichend zuverlässig erscheint, daß es kosteneffizient ist, das heißt billiger als diejenige Offensivwaffentechnologie, mit der man es umgehen könnte, und daß sich das System nicht leicht durch direkte Gegenmaßnahmen zerstören läßt. Auch unter diesen sehr optimistischen Grundannahmen verbleiben aber folgende Fragen:

I. *Abschreckungstheoretische Probleme*

1. Die nukleare Bedrohung, in der sich Ost und West heute gegenüberstehen, ist nicht auf ballistische Raketen beschränkt. Selbst dann, wenn es gelänge, ein vollständig undurchdringliches Abwehrsystem gegen Raketen zu entwickeln, bliebe bis auf weiteres diese Bedrohung durch nichtballistische Waffensysteme (Bomber, Cruise Missiles) bestehen (die amerikanische Regierung hat allerdings bekundet, daß sie auch an der Abwehr solcher Waffen interessiert ist).

2. Ein gemischtes Abschreckungspotential, zusammengesetzt aus Offensiv- und Defensivsystemen, wirft in mehrfacher Hinsicht Stabilitätsprobleme auf:

a) Technologien, die zur Abwehr ballistischer Flugkörper geeignet sind, taugen wahrscheinlich wenigstens zum Teil ebenso zur Bekämpfung gegnerischer Satelliten. Kann man aber Satelliten nicht nennenswert vor Zerstörung schützen, so hat jede Seite Grund zur Furcht, der Gegner werde spätestens in der nächsten größeren Krise ihre Satelliten angreifen, um einem Angriff zuvorzukommen.

b) Raketenpotentiale, die hochwirksam gegen die Zweitschlagswaffen des Gegners sind und durch auch nur teilweise wirksame Abwehrsysteme ergänzt werden, können den Eindruck verstärken, im Grund werde Erstschlagsfähigkeit angestrebt. Die Furcht, durch Abwarten einen drohenden Krieg endgültig zu verlieren, mag dann den, der sich unterlegen sieht, zum *eigenen* zuvorkommenden Angriff verleiten. Und dieses Kalkül ruft wiederum auf der Gegenseite die Frage hervor, wie lange sich eigenes Zuwarten vertreten lasse. Solche Überlegungen, zu zuvorkommenden Einsätzen zu greifen, wirken *vorhersehbar* auch dann verhängnisvoll, wenn sie sich ausschließlich aus defensiven Intentionen heraus nahelegen. Und selbst dort, wo man dafür plädiert, kooperativ mit dem potentiellen Gegner eine solche Mischstruktur einzuführen und die Stabilitätsproblematik zu entschärfen, bleibt noch völlig ungewiß, wie eine solche kooperative, stabilisierende Lösung aussehen könnte. Der Gedanke, diese Phase nur als Zwischenphase in Kauf zu nehmen, darf außerdem nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie voraussichtlich viele Jahre, vielleicht Jahrzehnte, währen würde. Und auch danach hätten möglicherweise beide Seiten die bleibende Furcht, ihr Abwehrsystem sei nicht zuverlässig genug.

c) Auf der Ebene der Abschreckung gegen Angriffe auf Verbündete entwerten schon partielle Abwehrmöglichkeiten, über die *beide* Seiten verfügen, ein wesentliches Element der geltenden westlichen Abschreckungsstrategie (abgesehen davon, daß sie auch die Abschreckung nuklearer Mittelmächte entwerten können): die vorhin erwähnten begrenzten, selektiven Einsatzoptionen. Es gibt zwischen einem *sehr umfassenden* Nuklearangriff auf den Gegner und *keinem* Nuklearangriff kein „Eskalationskontinuum" mehr, mit dem man drohen könnte, um von Angriffen abzuschrecken oder deren Abbruch zu erzwingen. Den Gedanken an eine westliche strategische Überlegenheit, bei der dieses Problem entfiele, lehnt die erklärte amerikanische Politik gegenwärtig ab. Ob sich die drohende „Abkopplung" Europas anders kompensieren läßt, ist aber fraglich; die Schwierigkeiten einer möglichen kontinentaleuropäischen Raketenabwehr scheinen heute insgesamt nicht viel geringer als jene, die einer globalen Raketenabwehr entgegenstehen. Zweitens gilt das Argument, es gebe auch noch andere nukleare Trägerwaffen als Raketen, hier entsprechend. Und schließlich würde eine verstärkte konventionelle Rüstung wohl nochmals erhebliche Investitionen auf dem Verteidigungssektor erfordern. Dabei ist noch völlig von dem elementareren Einwand abgesehen, daß eine Zurückdrängung des nuklearen Elements mit seinen immensen Zerstörungskapazitäten die Angst vor einem Krieg reduzieren und diesen also wahrscheinlicher machen könne.

II. *Rüstungskontrollpolitische Probleme*

Auch wenn sich Defensivsysteme als kosteneffizient erweisen sollten, bleibt Wettrüsten möglich. Gelingt es nicht, für die Zwischenphase, in der die soeben beschriebene Mischstruktur bestehen würde, kooperative und stabilisierende Lösungen zu finden, so mag durchaus ein Wettlauf darum drohen, wer als erster einen entscheidenden Durchbruch auf dem technologischen Sektor erzielt. Um einen solchen Wettlauf zu inspirieren, reicht wechselseitige Furcht vor gegnerischer Überlegenheit völlig aus.

Die amerikanische Politik erhofft sich von SDI auch greifbare Erfolge bei der Rüstungskontrolle. Sie muß aber im eigenen Interesse eine Entwicklung vermeiden, in deren Verlauf die Sowjetunion den baldigen und voraussichtlich endgültigen Verlust ihrer Weltmachtstellung meint erwarten zu müssen. Dieser Entwicklung entgegenzuwirken, hat nichts mit Sympathien für das politische System der Sowjetunion zu tun, aber sehr viel mit einer sorgfältigen Prognose der Folgen des eigenen politischen Handelns; eine solche Politik, die die andere Seite als Machtfaktor für immer ausschalten wollte, könnte sehr leicht den großen Krieg selbst herbeiführen, vor dem sie sich im Grunde seit Jahrzehnten ängstigt.

Auch die Einsicht, daß technische Lösungen niemals etwas Unüberholbares darstellen, weckt Zweifel, ob selbst ein erfolgreiches Abwehrsystem das Ende aller Rüstungswettläufe auf strategischer Ebene wäre. Auch nach der Einrichtung eines

Abwehrsystems wäre die technische Weiterentwicklung nicht zu Ende, und es steht keineswegs fest, daß sie auf Dauer defensive Technologien gegenüber offensiven begünstigen würde.

Konsequenzen aus ethischer Sicht

Ungeachtet der optimistischen Prognosen, mit denen SDI häufig befürwortet wird, ist ein Erfolg dieser Initiative keineswegs sicher. Doch für SDI plädiert man heute oftmals mit dem Argument, die bisherige Abschreckungskonzeption sei letztlich unmoralisch. Man kann sie auf diese Weise bereits zu einem Zeitpunkt endgültig diskreditieren, zu dem man im einzelnen nicht darzulegen vermag, was statt dessen Besseres zu tun wäre. Es bleibt geraten, sich einer Einsicht zu öffnen, die das Zweite Vatikanische Konzil in der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" (Nr. 81) formuliert hat:

„... die Menschen sollten überzeugt sein, daß der Rüstungswettlauf, zu dem nicht wenige Nationen ihre Zuflucht nehmen, kein sicherer Weg ist, den Frieden zu sichern, und daß das daraus sich ergebende sogenannte Gleichgewicht kein sicherer und wirklicher Friede ist. Statt daß dieser die Ursachen des Krieges beseitigt, drohen diese dadurch sogar eher weiter zuzunehmen. Während man riesige Summen für die Herstellung immer neuer Waffen ausgibt, kann man nicht genügend Hilfsmittel bereitstellen zur Bekämpfung all des Elends in der heutigen Welt. Anstatt die Spannungen zwischen den Völkern wirklich und gründlich zu lösen, überträgt man sie noch auf andere Erdteile. Neue Wege, von einer inneren Wandlung aus beginnend, müssen gewählt werden, um dieses Ärgernis zu beseitigen, die Welt von der drückenden Angst zu befreien und ihr den wahren Frieden zu schenken. Darum muß noch einmal erklärt werden: Der Rüstungswettlauf ist eine der schrecklichsten Wunden der Menschheit, er schädigt unerträglich die Armen. Wenn hier nicht Hilfe geschaffen wird, ist zu befürchten, daß er eines Tages all das tödliche Unheil bringt, wozu er schon jetzt die Mittel bereitstellt. Gewarnt vor Katastrophen, die das Menschengeschlecht heute möglich macht, wollen wir die Frist, die uns noch von oben gewährt wurde, nützen, um mit geschärftem Verantwortungsbewußtsein Methoden zu finden, unsere Meinungsverschiedenheiten auf eine Art und Weise zu lösen, die des Menschen würdiger ist."

Dieser Passus ergänzt die Perspektive, unter welcher heute oft zu SDI gesprochen wird, um wichtige Elemente. Der Text warnt davor, eine Rüstungspolitik zu betreiben, die längerfristig kontraproduktive Wirkung hat. Der Ost-West-Konflikt ist eine der brisantesten, aber nicht die einzige Kriegsursache, die heute ernst zu nehmen ist. Der Verantwortung für einen wesentlichen Teil der Ursachen, die den Nord-Süd-Konflikt erst hervorgerufen haben, können sich die Industrieländer nicht entziehen. Ob die Politik, für deren Entfaltung man durch Abschreckung einen Freiraum zu sichern sucht, selbst ethisch vertretbar ist, entscheidet sich ganz zentral daran, ob sie sich genügend nachdrücklich für die Beseitigung offensichtlichen sozialen Unrechts einsetzt – einer potentiellen Kriegsursache ersten Ranges. Und auch dann bleibt Friedenssicherung durch Abschreckung eine Strategie, die nur begrenzte Zeit erlaubt sein kann und deren Überwindung aktiv angestrebt werden muß.

Kaum jemand behauptet angesichts der Diskussion um SDI, hier eröffne sich ein Weg, um Ressourcen für andere politische Aufgaben freizusetzen. Das Gegenteil ist heute ungleich plausibler: Kommt SDI zum Erfolg und wird ein Raketenabwehrsystem aufgebaut, so bindet dies voraussichtlich erneut immense finanzielle und geistige Ressourcen.

Um daher eine solche Entscheidung vertreten zu können, müssen schwerwiegende Argumente zum Tragen kommen; vor allem muß eine vernünftige Aussicht darauf bestehen, daß diese Politik ihre sicherheitspolitischen Zielsetzungen tatsächlich erreicht. Hier haben die Befürworter von SDI bis auf weiteres eine Beweislast, die nicht leicht zu tragen ist. Es bleibt also zum gegenwärtigen Zeitpunkt offen, ob SDI einen Weg zur Überwindung der Abschreckung weist. Die künftige Friedenspolitik wäre aber jedenfalls an folgenden Leitlinien zu orientieren:

1. Am Ziel, Abschreckung als Mittel der Kriegsverhütung durch Mittel zu ersetzen, die hierzu geeigneter erscheinen, ist unbedingt festzuhalten. Kriegsverhütung durch Abschreckung ist nichts, womit wir uns auf Dauer einrichten dürften. Die Aufgabe der Kriegsverhütung aber bleibt verpflichtend; neue strategische und politische Ansätze müssen nachweislich diesem Ziel dienen.

2. Die Welt scheidet sich nicht einfach in ein „Reich des Guten" und ein „Reich des Bösen". Ethische Ansprüche richten sich nicht nur jeweils an „die anderen", sondern nehmen *alle* Staaten in Pflicht. Zweifellos wird solchen Ansprüchen heute weltweit in höchst unterschiedlichem Maß entsprochen. Doch man kann andere nur von Maßstäben her kritisieren, nach denen zu leben man selbst bereit ist. Zur Respektierung der Menschenrechte in anderen Ländern ist immer wieder nachdrücklich aufzurufen; aber nur derjenige vermag dies glaubwürdig, der ihre Verletzung im eigenen Lager unerbittlich anklagt. Mit militärischer Abschreckung ist der Anspruch einer gerechten, kriegsverhütenden Politik bei weitem nicht erschöpft.

3. Dringend abzuraten ist von dem Versuch, den Ost-West-Gegensatz dadurch zu „überwinden", daß man seinen Gegner totrüstet. Vielmehr ist danach zu streben, zu Strukturen der Friedenssicherung zu gelangen, in denen die berechtigten Sicherheitsinteressen der Menschen aller Länder berücksichtigt werden. Dieser Weg ist voraussichtlich lang und faktisch von vielen Rückschlägen begleitet. Aber dies suspendiert nicht davon, auf das Ziel einer gerechten Friedensordnung für alle Völker hinzuarbeiten. Überlegenheitsstreben, von welcher Seite immer, erzeugt dagegen auf internationaler Ebene Furcht, Mißtrauen, Unfrieden und immer neue Rüstungsschübe. Der Weg geduldigen gemeinsamen Bemühens um die Verhütung des Krieges und der des friedlichen Wettbewerbs um gerechtere Lebensbedingungen für *alle* Menschen mag der mühevollere sein; aber dafür ist der Weg der Konfrontationspolitik bei weitem der gefährlichere. Zweifellos läßt sich bis auf weiteres der tiefgreifende Gegensatz der politischen Systeme zwischen Ost und

West nicht überwinden. Doch ist zu unterscheiden zwischen den politischen und ideologischen Ansprüchen eines Systems, für dessen Ablehnung es gute Gründe gibt, und dem Recht der unter diesem System lebenden Menschen darauf, daß ihre Sicherheitsinteressen angemessen berücksichtigt werden. Was Bundespräsident von Weizsäcker am 8. Mai 1985 zu diesem Thema im Deutschen Bundestag gesagt hat, ist zu unterstreichen. Eine Politik, die Sicherheit für das eigene Volk auf Kosten derjenigen seiner Nachbarvölker sucht, riskiert auf dem Weg zu eigener Überlegenheit den Krieg.

4. Immer wieder fordert die kirchliche Friedenslehre dazu auf, Abrüstungsverhandlungen in aufrichtigem Geist zu führen. Dazu gehört nicht nur, daß man auf den Versuch verzichtet, seinen Verhandlungspartner zu hintergehen; aufrichtige Verhandlungsführung bedeutet auch, stets dazu bereit zu sein, Angebote der Gegenseite sorgfältig zu prüfen. Von der Art, wie man verhandelt, hängt es zu einem wesentlichen Teil ab, ob der eigene Friedenswille glaubhaft ist.

Jeder Versuch, den Frieden mit militärischen Mitteln zu sichern, kann grundsätzlich nicht mehr sein als ein „Weg in der Gefahr" (C. F. v. Weizsäcker). Doch diese begrenzte Aufgabenstellung ist gleichwohl von entscheidender Bedeutung für die Existenz der heutigen Menschheit. Ihr in einer Haltung der Vorsicht und Nüchternheit, aber ebenso der Dialogbereitschaft und des Willens zum Ausgleich zu entsprechen, ist zunächst ein moralischer Appell an jeden, der sich an der Debatte um den rechten Weg solcher Friedenssicherung beteiligt; es ist aber auch ein Beurteilungskriterium für die Qualität internationaler Politik, ob sie *wahrnehmbar* aus einem solchen Geist gestaltet wird.

Birgit Lermen

„Hand in Hand mit der Sprache"

Die Lyrikerin Hilde Domin

Die jüdische Lyrikerin Hilde Domin gehört zu den bedeutendsten Autoren der gegenwärtigen deutschen Literatur. Sie ist neben Rose Ausländer die einzige jüdische Lyrikerin in Deutschland, die Krieg und Verfolgung überlebte, weil sie sich dem Zugriff der nationalsozialistischen Henker rechtzeitig entziehen konnte.

Als sie am 4. Dezember 1983 für ihre Bemühungen um geistige Toleranz zwischen den Völkern und für ihr durch die Exilerlebnisse bestimmtes Werk den nach Nelly Sachs benannten Kulturpreis der Stadt Dortmund erhielt, sprach sie in der Dankrede von ihrer persönlichen Beziehung zu Nelly Sachs. Obwohl die beiden Dichterinnen nie zusammengekommen sind, war ihr Verhältnis so eng, daß Nelly Sachs der um 21 Jahre Jüngeren ihren Band „Flucht und Verwandlung" widmete mit den Worten: „Für Hilde – verschwistert von Anbeginn". Die Gedichte der in Schweden lebenden Lyrikerin brachten Hilde Domin die Befreiung von den Bildern aus den Konzentrationslagern. In einem „Offenen Brief" vom Juli/August 1966 spricht sie „öffentlich" aus, was Nelly Sachs für sie „getan" hat: „Als ich Deine Gedichte las, im Winter 59/60, also fast 15 Jahre später, da hast Du meine Toten bestattet, all diese fremden furchtbaren Toten, die mir ins Zimmer kamen." Sie hat diese Gedichte „mit Leidenschaft gelesen" und gesteht: „Ich sehe kein zweites Werk, das diese Toten, diese so besonders unglücklichen Toten unter den vielen schlecht gestorbenen, der Erinnerung der Menschheit einfügt wie das Deine. Das müssen wir alle Dir danken: wir, die Überlebenden" (V 136f.)[1].

Wie Nelly Sachs gehörte Hilde Domin zu den „Überlebenden", „die verschont wurden als Opfer" (V 137); und wie Nelly Sachs bezog auch sie ihren Lebensmut aus der Kraft des dichterischen Wortes, das sie allerdings erst als Neununddreißigjährige entdeckte. So schreibt sie in ihren autobiographischen Notizen:

»Ich, H. D., bin erstaunlich jung. Ich kam erst 1951 auf die Welt. Weinend, wie jeder in diese Welt kommt. Es war nicht in Deutschland, obwohl Deutsch meine Muttersprache ist. Es wurde spanisch gesprochen, und der Garten vor dem Haus stand voller Kokospalmen... Meine Eltern waren tot, als ich auf die Welt kam. Meine Mutter war wenige Wochen zuvor gestorben" (V 34).

Hilde Domin, die sich mit dem Geschenk einer tragenden Bindung an die Eltern durch die Wirrnisse der Fremde hindurchrettete, war durch den Tod der Mutter existentiell erschüttert. Im Abgesang des Gedichtes „Herbst" teilt sie mit (N 62):

Eine alte Frau, die vor uns stand,
war unser Windschutz,
Unser Julilaub,
unsere Mutter,
deren Tod
uns
entblößt.

Der Tod der Mutter wurde ihr zu einem solchen Schlüsselerlebnis, daß sie von diesem Jahr an ihre Geburt als Dichterin datiert: „Als ich nach dem Tode meiner Mutter... an eine Grenze kam, da hatte ich plötzlich die Sprache..." (A 30). Ihr bisheriges Leben hatte sich „als Vorbereitung" (V 37) für ihr „zweites Leben" erwiesen. Das Schreiben von Gedichten wurde zu einem Akt der Befreiung von den schmerzlichen und erschütternden Erfahrungen des Exils, wie sie selbst erklärt: „Ich war ein Sterbender, der gegen das Sterben anschrieb. Solange ich schrieb, lebte ich"(V 18).

Den Eintritt in ihr neues Leben empfand sie als Heimgehen: „Ich stand auf und ging heim in das Wort" (A 31). Äußeres Zeichen ihres Neubeginns war die Änderung ihres Namens: Sie nahm den Namen Domin an, ein Kürzel der amtlichen Bezeichnung ihres damaligen Exils Santo Domingo. Diese Entscheidung erläutert sie in dem Gedicht „Landen dürfen"[2]:

Ich nannte mich
ich selber rief mich
mit dem Namen einer Insel
gerade als ich an Land ging.

Die Kraft zum Neubeginn schöpfte sie aus dem unzerstörbaren Vertrauen, „dem Urvertrauen", mit dem ihre Eltern sie „versorgt" hatten, so daß sie von sich sagen kann: „Ich bin als ein Mensch des Dennoch bekannt". Ihr „Leben lang" zehrte sie von der Geborgenheit, die sie in ihrer Kindheit erfahren durfte (A 23). Sie wurde am 27. Juli 1912 als Tochter eines jüdischen Rechtsanwalts in Köln geboren und verbrachte mit einem jüngeren Bruder ihre Kinder- und Jugendjahre in einer Atmosphäre, in der sie „immer, ohne Angst, die Wahrheit sagen" durfte. In den Erinnerungen an den Vater berichtet sie: „Ich durfte, was ich wollte, und man hielt mir, so gut es ging, die Hand unter oder auch über und beschützte mich." Obwohl sie „ein zartes", von den „Eltern überdies noch verzärteltes Kind" war, das „erst spät zur Schule geschickt" wurde, bezeichnet sie sich als „enfant terrible" (V 12, 10, 35, 13).

Die Kompromißlosigkeit des Vaters hatte schon früh ihr Rechtsgefühl geprägt, und so zerriß sie „vor Wut und Kummer" ihr dunkelblaues Seidenkleid, weil sie „das Abitur mit 2 statt mit 1" machte, da der Schulrat ihr Engagement für Paneuropa bestraft hatte (V 35). Aus Begeisterung für ihren Vater studierte sie zunächst Jura; später wechselte sie zu „Wissenschaften, die die Welt ‚verändern'"

(V 11). Sie studierte in Berlin und Heidelberg Nationalökonomie, Soziologie und Philosophie und hörte vor allem Karl Jaspers und Karl Mannheim. Was sie diesen akademischen Lehrern verdankte, umriß sie in einem Interview:

„Jaspers sieht das Sichauffangen im Scheitern und das Seiner-selber-Innewerden im Scheitern, also in der Grenzsituation. Das ist eine Sache, die habe ich gelebt... Mannheim hat uns das Sich-selber-Relativieren beigebracht, d. h. die eigene Situation dauernd in Beziehung sehen zu der Gesamtsituation."[3]

Im Exil befand sie sich schon 1932, bevor es staatlicherseits aufgezwungen wurde. Sie hatte in Heidelberg den jüdischen Kunststudenten Erwin Walter Palm kennengelernt, einen Mann, „der in fast allem das Gegenteil" ihres Vaters war (V 12). Mit ihm unternahm sie im Oktober 1932 eine Studienreise nach Rom, die dann jedoch zur ersten Station ihres langjährigen Exils wurde. Zunächst war sie nur versuchsweise emigriert: „wie man ins kalte Wasser geht, auf Zehenspitzen"[4]. Aber als sich das „Exil auf Probe" als unabänderlich erwies, erfuhr sie die „Extremsituation" (P 9) als „ein gewaltsames und unfreiwilliges Herausnehmen" eines Menschen „aus dem normalen Kontext seines Lebens" (V 143). Mit Erwin Walter Palm, den sie nach der Promotion an der Universität Florenz (mit einer Arbeit über die Staatstheorie der Renaissance) 1936 geheiratet hatte, galt sie als rassisch Verfolgte, obwohl sie in einem Ambiente jüdisch-großbürgerlicher Weltoffenheit aufgewachsen war. Ihre Eltern waren zwar nicht aus der jüdischen Religionsgemeinschaft ausgetreten, fühlten sich aber nicht als Glaubensjuden, so daß in ihrer Kindheit jüdische Gottesdienste und jüdische Feste nicht vorkamen, „sondern nur Weihnachten, Ostern, Nikolaus". Die Dichterin erinnert sich (A 64f.):

„Dabei wußten wir von klein auf, daß wir Juden waren. Trotz des Religionsunterrichts blieb es ein unklarer, eben nicht gelebter Begriff, von dem mein Vater, von mir als Kind befragt, sagte, er bedeute ihm nichts. Er fühle sich nur als Deutscher."

Für sie ist „Judesein" „keine Glaubensgemeinschaft", „keine Volkszugehörigkeit", sondern eine „Schicksalsgemeinschaft" (A 66f.):

„Ich habe sie nicht gewählt wie andere Gemeinschaften, die dann zu Schicksalsgemeinschaften werden. Ich bin hineingestoßen worden, ungefragt wie in das Leben selbst."

Dennoch leugnet sie ihr Judentum nicht, sondern erkennt und bekennt (A 67f.):

„Im Augenblick, wo ich bereit bin, es zu stemmen und damit zu leben, wird es auch zu einer Quelle der Kraft. Ich verdanke diesem aufgezwungenen Schicksal Erfahrungen, die mir sonst fremd geblieben wären. Extremerfahrungen. Ich bejahe sie."

Ihren Standort beschreibt sie im „Offenen Brief an Nelly Sachs": „Du, Glückliche, du glaubst. ... Du hast es für uns alle definiert: ‚An uns übt Gott Zerbrechen'" (V 137). Hier enthüllt sich eine Sehnsucht nach etwas, das ihr zustehen könnte, das sie aber nicht gefunden hat. Und so erinnert diese Briefstelle an Peter Stephan Jungk, der in seinem 1981 erschienenen „Rundgang" sein Jerusalem-Erlebnis im Ausruf konzentriert: „Könnte ich glauben, dann hätte ich Heimat."[5] „Heimat" fand Hilde Domin nicht im Judentum, aber auch nicht in den

Orten ihres Exils, selbst nicht in Rom, obwohl ihr Mann hier als Archäologe eine erfüllende Tätigkeit hatte und sie als Sprachlehrerin und Übersetzerin sinnvoll beschäftigt war. Sie schreibt über diese Jahre (V 77):

„Es war eine glückliche Zeit, aus der wir ununterbrochen aufgeschreckt und aufgejagt wurden... Objektiv und von außen gesehen, war es eine Hundezeit."

Der Besuch Hitlers in Rom 1938, der die Verhaftung vieler Hitlergegner und -opfer zur Folge hatte, führte zu dem raschen Entschluß, „alles im Stich" zu lassen (V 77) und in der Nacht nach Sizilien zu fahren. Von dort flohen sie 1939 nach England, wo sie mit den Eltern Hilde Domins zusammentrafen, die 1933 aus Deutschland emigriert waren. Die Dichterin berichtet über diese Station ihrer Sprachodyssee (A 27f.):

„In England lebten wir dreisprachig. Italienisch war unser beider Privatsprache. Es war so gut wie ein Geheimcode. Mit den Eltern sprachen wir deutsch. Und im übrigen bemühten wir uns... um das Englische... Überraschenderweise konnten wir ... von einem Tag zum andern fließend Englisch."

Bei Kriegsausbruch im September 1939 war ihr Vater so tief erschüttert, daß er – wie die Tochter berichtet – „weinte", weil er sie „nicht beschützen konnte" (V 15). Das Gastland wurde zum Feindland: Ihr fast 70jähriger Vater wurde verhaftet und erst freigelassen, als er ein Visum bekam und mit der Mutter nach New York reisen konnte, wo er kurz danach an den Anstrengungen und Demütigungen der Vertreibung starb. Die Eltern hatten ihr letztes Geld mit der Tochter geteilt, die so mit ihrem Mann England verlassen konnte, um „im untersten Deck eines kleinen Dampfers" (A 28) weiter westwärts zu fliehen. Die Erfahrungen dieser Heimatsuche dokumentiert das Gedicht „Graue Zeiten" (I 14):

Menschen wie wir unter ihnen
fuhren auf Schiffen hin und her
und konnten nirgends landen

Menschen wie wir unter ihnen
durften nicht bleiben
und konnten nicht gehen

Menschen wie wir unter ihnen
standen an fremden Küsten
um Verzeihung bittend, daß es uns gab.

1940 fanden Hilde Domin und Erwin Walter Palm in der Dominikanischen Republik eine Bleibe. Sie liebten die Insel, fühlten sich aber als „paßlose Menschen... wie eingemauert": „Wir liebten das Land, in dem wir gefangen waren... Wir verzweifelten dauernd" (V 90, 83f.). Hilde Domin hatte täglich „in sich die Heimatlosigkeit" zu bekämpfen, obwohl die Menschen sie gastlich aufnahmen, wie es im Gedicht „Apfelbaum und Olive" heißt (N 11):

und in fernen Ländern
schiebt man dir einen Stuhl an den Tisch
an der Seite der Hausfrau
und jedes gibt dir von seinem Teller
wenn die Schüssel schon leer ist.

Ihr Mann konnte schon bald an der Universität von Santo Domingo Vorlesungen halten. Sie arbeitete als Sprachlehrerin, Übersetzerin, Photographin und vor allem als Sekretärin ihres Mannes. 1948 übernahm sie an der Universität ein Lektorat für Deutsch. Ihre Studenten waren vorwiegend Professoren, denen sie die „permanente Flucht" als „permanente Sprachherausforderung" darstellte. Ihr Geständnis, daß sie die „Texte gewendet habe, wie andere Kleider wenden" (A 30), beweist, daß sie die Sprachen ihrer Exilländer – Italienisch, Englisch und Spanisch – perfekt beherrschte. Dennoch fühlte sie sich in diesen Sprachen als „Fremder" (R 50):

„Unsere Sprache sprichst du",
sagen sie überall
mit Verwundern.
Ich bin der Fremde,
der ihre Sprache spricht.

Obwohl sie den Einheimischen näher kam, weil sie sich mittels der gemeinsamen Sprache auf die gleiche Ebene mit ihnen begeben konnte, blieb sie außerhalb: „Wir sind Fremde / von Insel / zu Insel" (N 44). Das Gedicht „Exil" schildert ihre bis zum Äußersten gehende Bemühung um die fremde Sprache (H 20):

Der sterbende Mund
müht sich
um das richtig gesprochene
Wort
einer fremden
Sprache.

Auch in der extremsten aller möglichen Lebenslagen verläßt sie nicht die Verantwortlichkeit gegenüber einer Welt, die sie nicht als die ihrem Herzen nahestehende erleben kann. Das Unvereinbare (der „sterbende Mund" und das „richtig gesprochene Wort") zeugt vom Bemühen, von sich selbst abzusehen und die andersgeartete Realität korrekt wiederzugeben. Dennoch verliert das Fremd-Sein dadurch nicht seinen ausschließenden Charakter. Im Gedicht „Wen es trifft" fühlt sich das lyrische Ich sogar „entblößt" und „ausgestellt" (N 46):

Wen es trifft,
der wird aufgehoben
wie von einem riesigen Kran
und abgesetzt
wo nichts mehr gilt,
wo keine Straße
von Gestern nach Morgen führt.
Die Knöpfe, der Schmuck und die Farbe
werden wie mit Besen
von seinen Kleidern gekehrt.
Dann wird er entblößt
und ausgestellt.

Diese Zeilen leiten einen Vorgang ein, der nicht erlebt, höchstens erlitten, vielleicht ertragen werden kann: Er setzt ein als punktuell gezielter Griff nach dem Menschen, dem die Rolle des Passiven aufgezwungen wird. Der „riesige Kran", der Auslöser der sich steigernden Schreckenstaten, überschreitet die angemessene Dimension und nimmt dem Menschen jede Möglichkeit, sich zu entziehen. In dieser äußersten Preisgegebenheit aber gelingt dem verantworteten Wort die Rettung. Das Ich hält der übermächtigen Instanz die „kleine Stimme" entgegen (H 16):

Dies ist unsere Freiheit
die richtigen Namen nennend
furchtlos
mit der kleinen Stimme
einander rufend
mit der kleinen Stimme
das Verschlingende beim Namen nennen
mit nichts als unserm Atem.

Die Sprache war für Hilde Domin „das Unverlierbare, nachdem alles andere sich als verlierbar erwiesen hatte. Das letzte, unabnehmbare Zuhause." Aber dieses „Zuhause" fand sie nur in der deutschen Sprache, weil ihr nur die „Muttersprache", „die Sprache der Kindheit", „die Kontinuität" ihres „Menschseins" garantierte (A 12, P 9). Im „Offenen Brief an Nelly Sachs" sagt sie über den vor dem Rassenhaß flüchtenden Exildichter (V 140):

„Und während er noch flieht und verfolgt wird, vielleicht sogar umgebracht, rüstet sich sein Wort schon für den Rückweg, um einzuziehen in das Lebenszentrum der Verfolger, ihre Sprache. Und so erwirbt er ein unverlierbareres Bürgerrecht, als wenn er friedlich hätte zu Hause bleiben dürfen und vielleicht sein Wort nicht diese Kraft einer äußersten Erfahrung hätte, die es so stark macht (oder auch gar nicht erst entstanden wäre). Und er kann nicht anders als die Sprache lieben, durch die er lebt und die ihm Leben gibt. In der ihm doch sein Leben beschädigt wurde."

Erst als sie ihre Muttersprache, die zugleich die Sprache ihrer Verfolger war, wiedergefunden hatte, konnte sie nach Deutschland zurückkehren (A 31 f.):

„Das Wort aber war das deutsche Wort. Deswegen fuhr ich zurück über das Meer, dahin, wo das Wort lebt... Die Freude, frei sagen zu können, was ich will, wie ich es will, frei zu atmen und den Sprachduktus in Übereinstimmung mit der eigenen Atemführung zu spüren, das ist eine der Hauptfreuden beim Wieder-Zuhause-Sein, für einen Autor."

Nach 22jährigem Exil vollzog sich die Rückkehr nach Deutschland etappenweise: Erstmals kehrten Hilde Domin und Erwin Walter Palm im Frühjahr 1954 auf Einladung des Deutschen Akademischen Austauschdienstes zurück. Sie besuchten Hamburg, Berlin, Frankfurt und die Heimatstadt Köln (H 19):

Die versunkene Stadt
für mich
allein
versunken

Ich schwimme
in diesen Straßen.
Andere gehn
Die alten Häuser
haben neue große Türen
aus Glas.

Die Toten und ich
wir schwimmen
durch die neuen Türen
unserer alten Häuser.

Fast ein Jahr wohnte sie mit ihrem Mann in München, und sie erkannte in dieser Zeit, daß sie „hier ein wenig mehr / als an andern Stätten / zuhaus" ist (A 72). 1957 kamen sie ein zweites Mal nach Deutschland, als der Fischer-Verlag die Dichterin ihren deutschen Lesern vorstellte. Sie schreibt über diese Begegnung: „Danach öffneten sich mir alle Redaktionen und alle Arme. Es war eine euphorische Heimkehr" (V 38).

Erst neun Jahre nach ihrem Aufbruch aus Santo Domingo ließen sich Domin und Palm 1961 endgültig in ihrer alten Universitätsstadt Heidelberg nieder – er als Universitätsprofessor, sie als freie Schriftstellerin. Hilde Domin war „wie betrunken von so viel Wiedersehen" und bekennt: „Die Rückkehr, nicht die Verfolgung, war das große Erlebnis meines Lebens." Die Rückkehr in das „Land, in dem unsagbare Furchtbarkeiten unter dem Schweigen und Wegsehen aller geschehen waren", blieb jedoch ein „Erlebnis von äußerster Zerbrechlichkeit" (A 70). Und so bezeichnet sie in ihrem dritten, 1964 erschienenen Lyrikband das „Hier" als das „Land / wo wir das Fremdsein / zu Ende kosten" (H 24).

Das Exil ist kein äußeres mehr, kein zeitlich definiertes und also aufhebbares, sondern ein „Unverlierbares" (H 28):

> Unverlierbares Exil
> du trägst es bei dir
> du schlüpfst hinein
> gefaltetes Labyrinth
> Wüste
> einsteckbar.

Obwohl sie erklärte, daß die Bundesrepublik der „gutartigste Staat" sei, „den es seit Hermann dem Cherusker auf diesem Territorium gegeben" habe[6], sorgt sie sich „um das Vertrauen und den Mißbrauch des Vertrauens schlechthin: den Dispens von Treu und Glauben, der das hämische Heruntersehen auf den anderen zum Code macht für jeden, der ein bißchen ‚in' sein will" (A 69f.).

Ihrer letzten Lyriksammlung „Ich will Dich" stellte sie als Motto zwei Zeilen aus ihrem Gedicht „Abel steh auf" voran: „damit es anders anfängt / zwischen uns allen" (I 5). Sie erinnert warnend an die „Grauen Zeiten" und beschwört im ersten Gedicht die Freiheit (I 7):

> Freiheit Wort
> das ich aufrauhen will
> ich will dich mit Glassplittern spicken
> daß man dich schwer auf die Zunge nimmt
> und du niemandes Ball bist.

Ihr, der Überlebenden und Zurückgekehrten, ist es, als wäre sie

aus dem zehnten oder zwanzigsten Stock
– der Unterschied ist gering
beim Salto mortale
ohne Netz –
auf ihre Füße gefallen...
und mit knapper Not
vor dem Wechsel des roten Lichts
den Schnauzen der Autos entkommen (N 50).

Aber ihr zentrales Thema bleibt das Exiliertsein: als Erlebniswirklichkeit durchlittener Geschichte und als Chiffre für Extremerfahrungen der Conditio humana in unseren Tagen (V 156). Ihre Gedichte sind – wie Horst Meller sagt – „Erfahrungsspiegelungen eines Treibens auf den bittersten Wassern der Zeit, nicht eines Ankommens"[7]. Darum warnt sie vor der Gewöhnung (R 49):

Gewöhn dich nicht.
Du darfst dich nicht gewöhnen.
Eine Rose ist eine Rose.
Aber ein Heim
ist kein Heim.

Dennoch setzen ihre „Lieder zur Ermutigung" Zeichen der Hoffnung wider alle Hoffnung (R 59):

Unsere Kissen sind naß
von den Tränen
verstörter Träume.
Aber wieder steigt
aus unseren leeren
hilflosen Händen
die Taube auf.

Hilde Domins lyrisches Werk, das Rechenschaft ablegt über den Menschen und seine Stellung in dieser Welt, ist geprägt von einer Paradoxie, die einerseits hartnäckiger Widerstand ist gegen die üblichen Sicherheiten, andererseits Absage an die Hoffnungslosigkeit, ein kühnes Vertrauen in den Halt, der im Schwebenden liegt (R 60):

Vertrauen, dieses schwerste
A B C.
Ich mache ein kleines Zeichen
in die Luft,
unsichtbar,
wo die neue Stadt beginnt,
Jerusalem,
die goldene,
aus Nichts.

Charakteristisch für ihre Lyrik ist sowohl der appellative Charakter als auch die dialogische Struktur, vor allem die bestimmende Form der Anrede. Ihre Gedichte sind innere Zwiesprachen, Dialoge mit sich selbst. Sie schaffen „Atemraum für Freiheit" innerhalb unserer „gesteuerten Gesellschaft" und helfen dem Menschen, „der Wirklichkeit Herr zu werden, die ihn auszulöschen droht"[8]. Personales Zentrum der Gedichte ist nicht nur das treffbare, sondern auch das getroffene Ich, nicht nur das verletzbare, sondern auch das verletzte Ich. Dieses Ich ist durch etwas hindurchgegangen, es führt ein Gestern mit sich, über dessen Bezug zum Heute und Morgen es Rechenschaft ablegt. Es erfährt das Leben als Spannungsfeld, das sich nie als sichere Linie einer eingeübten Lebensform verfolgen läßt, sondern von Entscheidung zu Entscheidung greift. In der Höchstform seiner Verwirklichung und in der letzten Konsequenz seiner Verantwortung ist es immer ein „gekreuzigtes", auserwählt und bloßgestellt, bezahlend mit seiner gesamten Existenz: „Nur der gekreuzigte / beide Arme / weit offen / der Hier-Bin-Ich" (I 19).

Das Leid ist der biographische Kontext, aus dem das lyrische Werk Hilde Domins erwachsen ist. Auch wenn in den späteren Gedichten nicht mehr das unmittelbar erlebte Leid die geistig-seelische Grundlage ist, so schimmert doch die wachsame Beobachtung dessen durch, der dem Leid auf der Spur geblieben ist und deshalb die leisen Anzeichen möglicher neuer Leid-Erfahrung um so eher registriert. Die eigene Verletzbarkeit ist in den Hintergrund getreten und angesichts der verletzten geistigen Weltstruktur von untergeordneter Bedeutung. Hilde Domin, deren Gedichte gelesen und „gebraucht" werden und, wie die „Körper der Liebenden, in der Anwendung erst richtig gedeihen", erklärt zu Recht:

„... wenn alle es heute mit Kafka halten, der sagt, seine Taube sei heimgekehrt und habe ‚nichts Grünes' gefunden, so sehen meine Gedichte mit aufgerissenen Augen, wie abgefressen alle Wiesen sind, wie leer die Äste. Wie es überall hohl ist. Und vor Schrecken fliegen sie dann so weit und so hoch, daß sie irgendwo doch noch ein – schon ganz durchsichtiges – Blau oder Grün erwischen. Wie wir es in Wahrheit doch alle immer wieder tun, denn sonst leben wir nicht. Das Nur-Negative ist eine Attitüde" (V 41).

ANMERKUNGEN

[1] Die Abkürzungen bezeichnen folgende Werke Hilde Domins: A: Aber die Hoffnung (München 1982); H: Hier (Frankfurt 1964); I: Ich will Dich (München ^{2}1973); N: Nur eine Rose als Stütze (Frankfurt 1959); P: Die Paradoxien des Exils, in: Dt. Akademie für Sprache und Dichtung, Jb. 1983; R: Rückkehr der Schiffe (Frankfurt 1962); V: Von der Natur nicht vorgesehen (München ^{3}1981).

[2] In: Die Zeit, 23. 7. 1982.

[3] Zit. n. H. Meller, Hilde Domin, in: Dt. Dichter der Gegenwart, hrsg. v. B. v. Wiese (Berlin 1973) 360.

[4] Ebd.

[5] P. S. Jungk, Rundgang (Frankfurt 1981) 20.

[6] Zit. n. H. Hartung, Hand in Hand mit der Sprache, in: FAZ, 28. 8. 1982.

[7] Meller, a. a. O. 364.

[8] H. Domin, Wozu Lyrik heute. Dichtung und Leser in der gesteuerten Gesellschaft (München ^{3}1975) 31.

Dieter Emeis

Rat – Hilfe aus dem Glauben

Rat als Hilfe aus dem Glauben hat in der Kirche zwar Tradition; aber von dieser Tradition zu unserer gegenwärtigen kirchlichen Beratungspraxis gibt es kaum mehr Brücken. Es ist vielleicht gut, einige Erinnerungen aufkommen zu lassen, um zu sehen, ob Tradition uns auch in neuer Situation helfen kann. Es soll so geschehen, daß zunächst mit einem Höchstmaß an Sympathie zurückgeschaut wird, um erst danach auch kritische Feststellungen zu machen.

Ein Blick in die Tradition

1. *Zur Person des Beraters*

Beratender Dienst gehörte zur Aufgabe des Priesters, also des *Amtsträgers* in einer Gemeinde oder Pfarrei. Ort der Beratung war vor allem, aber nicht nur der Beichtstuhl. In ihm ging es ja nicht nur um Sündenvergebung, sondern auch um Aussprache von Not und Leid und um Seelenführung. Ihre Anerkennung in der Gemeinde lasen viele Priester davon ab, ob ihr Dienst im Beichtstuhl gesucht wurde. Vertrauen bezogen die Priester zwar grundlegend von ihrem Amt; aber hinzu kam, ob die Menschen mit ihnen Erfahrungen machten, verstanden und angenommen zu werden. Auch Güte wurde gesucht. Einen wichtigen Hinweis auf die Rolle gibt das Wort „Beichtvater". Die Beratung wurde als väterlicher Dienst verstanden. Vorausgesetzt war dabei, daß sich der geistige Vater mit dem im Evangelium verkündeten wahren Leben in besonderer Weise vertraut gemacht hatte und darin zu leben suchte, um aus der Barmherzigkeit Gottes heraus einerseits die Menschen in ihren Nöten und Sünden anzunehmen und andererseits herausführende oder weiterhelfende Worte zu sagen. Auch ein Mann des Gebets sollte der Beichtvater sein – nicht nur des fürbittenden Gebets, sondern auch eines Betens, durch das Gottes heilende Nähe in einem Menschen Gegenwart werden kann.

Nicht zuletzt von diesen Erwartungen her war beratender Dienst in der Kirche nicht nur Dienst des Amtsträgers, sondern auch Dienst von *Charismatikern,* die nicht zugleich Priester, also keine Amtsträger waren. Es gab nicht nur für ihr Charisma weithin bekannte und gesuchte Beichtväter – wie etwa den Pfarrer von Ars –, sondern auch Laien – wie zum Beispiel der hl. Nikolaus von der Flüe. In ihnen erfuhr man die Geistesgabe, daß sie die Situation derer, die zu ihnen kamen,

in einer geistlichen Hellsicht durchschauten, offenlegen konnten, worum es im Grund ging, und wirkmächtige Worte sagten, durch die Heilung und Versöhnung gefunden wurde.

Schließlich gab es die *gegenseitige Beratung* in der Correctio fraterna. Christen erwiesen einander als Brüder – heute sollten wir umfassender formulieren: als Geschwister – den Dienst, sich aufmerksam zu machen auf Abweichungen vom Leben oder auf nicht wahrgenommene Lebensmöglichkeiten. Da war die Gemeinschaft nicht getrennt in die einen, die Rat brauchen, und die anderen, die Rat geben können. Alle brauchen den Rat anderer, und alle können anderen mit ihrem Rat helfen.

2. *Zur Intention der Beratung*

Was war das zentrale Ziel des Rates in der Kirche? Die Menschen erfuhren sich und ihren Lebenszusammenhang als unheil. Sie suchten Heilung – auch, aber nicht nur in der Sündenvergebung. Beratung und Therapie im umfassenden Sinn waren miteinander in den Erwartungen an die Beratungssituation verbunden. Bei der Beratung war die zentrale Frage die nach dem Willen Gottes, die als identisch verstanden wurde mit der Frage nach dem *zeitlichen und ewigen Heil.* Erinnert sei an die Situation, in der im Evangelium der reiche junge Mann bei Jesus Rat erbittet: „Guter Meister, was muß ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen?" (Mk 10,17). Der Mann war unsicher, ob er so, wie er lebte, nach dem Willen Gottes, also lebendig lebte. Die allgemeinen Weisungen zum wahren Leben reichten nicht aus, um ihn zu seinem Leben zu führen. Jesus durchschaut das und gibt die Diagnose und den Rat. „Da sah ihn Jesus an, und weil er ihn liebte, sagte er: Eines fehlt dir noch: Geh, verkaufe, was du hast, gib das Geld den Armen, und du wirst einen bleibenden Schatz im Himmel haben; dann komm und folge mir nach!" (21). Der reiche junge Mann nimmt das Geschenk des liebenden Rates nicht an. Jesus trauert um ihn.

Zum Hintergrund der Beratungspraxis sowohl im Evangelium wie in der Tradition der kirchlichen Seelenführung gehören zwei Vorgaben: Man teilte miteinander ein existentielles *Interesse am wahren Leben.* Lebenswissen im Sinn von Vertrautheit mit Lebensweisen, die dem Menschen gut tun, war wichtiges, ja das wichtige Anliegen. Im Alten Testament ist dies besonders deutlich in den Büchern der Weisheitstheologie. In der kirchlichen Tradition kann man dieses Interesse am wahren Leben zum Beispiel greifen in den Katechismen, in denen Glaubenswissen immer auch als Lebenswissen verstanden wurde. So schreibt Martin Luther zur Begründung, warum Kinder und Gesinde die drei Stücke (die Zehn Gebote, das Glaubensbekenntnis, das Vaterunser) lernen sollen, daß in ihnen zusammengefaßt ist, „was der Christen Lehre, Leben, Weisheit und Kunst" ist. „Kunst" meint hier nicht ein Lebenskünstlertum, sondern die Fähigkeit, lebendig zu leben. Man teilte auch die überlieferte Grundüberzeugung, daß der Mensch zu

seinem wahren Leben findet, wenn er sich auf *Gottes Weg* mit ihm einläßt. Die beiden Fragen „Wie gelingt mir mein Leben?" und „Was will Gott von mir?" galten als eine Frage. Glaube als Glaubenspraxis galt als die wahre Lebenspraxis.

Von der Intention der Beratung, im Glauben das Leben zu finden, ist noch einmal auf die Person des Beraters zu blicken. Hinter der Correctio fraterna steht die Überzeugung, daß mit der Gabe des Geistes allen eine fundamentale Vertrautheit mit dem Willen Gottes geschenkt ist und Glaubensgemeinschaft auch Verantwortung für das gelingende Leben der anderen mit einschließt. Der Amtsträger hatte Autorität, weil er die in der Überzeugungsgemeinschaft angesammelte Erfahrung mit wahrem Leben vertrat. Der Fromme wurde gesucht, weil er sich mit diesen Erfahrungen in besonderer Weise vertraut gemacht hatte. Man drängte zum Charismatiker, weil es als Gabe des Geistes galt, aus den überlieferten Erfahrungen heraus den Willen Gottes auch in neuen Lebenssituationen bzw. in der unverwechselbar eigenen Biographie einzelner auszumachen. Das Gebet um den Geist des Rates gehörte zur Beratungssituation dazu. Schließlich ging es auch darum, sich beim Beratenden mit dem Rat auch die Kraft zusprechen zu lassen, sich auf den als wahr erkannten Weg einzulassen und sich darauf Gott anzuvertrauen. Ging es doch im wahren Leben nicht zuerst um eine menschliche Eigenleistung, sondern um das Wunder des Lebens, das Gott mit seiner Kraft in menschlicher Schwachheit wirkt.

3. *Mißverständnisse und Mißbräuche*

Wenn diese hier zunächst sympathisch erinnerte Tradition es schwer hatte und hat, in unsere Zeit zu finden, liegt das unter anderem an zwei Mißverständnissen und Mißbräuchen. Zum einen wurde der in der Autorität der Vaterrolle ausgeübte Dienst der Beratung oft auf eine manchmal recht subtile Weise zur *Herrschaft* über Menschen. Menschen fanden sich in der Rolle von Kindern, denen nicht zugemutet wurde, ihren Weg zu finden. Führung wurde nicht als Beistand und Hilfe realisiert. Es sank die andere Überlieferung ab, daß in der Gabe des Geistes alle Subjekte der Geschichte ihres Glaubens an Gott werden und damit Seelenführung die Suche nach dem eigenen Weg nicht erübrigen, sondern ermöglichen, fördern und stützen soll. Es ist nicht ohne Gefahr, wenn die Glaubensgemeinschaft gegen die Weisung Jesu doch zwischen Vätern und Kindern unterscheidet. Es kann dann in den Hintergrund treten, daß alle Brüder und Schwestern sind, die alle einander mit ihrer Gabe zum wahren Leben helfen können und sollen. Zu diesen Gaben gehört auch die des Amtes, aber nur zusammen mit den anderen Gaben.

Zum anderen wurde die Einheit zwischen dem Willen Gottes und dem Gelingen des Lebens nicht immer und konsequent durchgehalten. *Wille Gottes* wurde auch verstanden und verkündigt *als Last, Grenze und Verzicht auf Leben* in dieser Zeit, um dafür den Lohn eines ewigen Lebens zu gewinnen. Im Extrem stand das Bild eines despotischen Gottes da, der mit den Geboten den Gehorsam seiner Unterta-

nen testet. Die Freude an dem Gott, der aus Liebe Wege zum wahren Leben weist, konnte vielerorts nicht um sich greifen. Dies verstärkte den Verdacht, Kirche übe mit ihrem Rat, der sowieso fast nur noch von „oben" kam und kaum mehr in der Gemeinschaft des Glaubens wuchs, Herrschaft über die Kleinen aus.

Gewandelte Situation

Nicht nur die skizzierten Mißverständnisse und Mißbräuche machen es schwer, die erinnerte geistliche Beratung in heutiger kirchlicher Beratungspraxis weiterzuführen. Die Gesamtsituation hat sich tiefgreifend gewandelt:

Wir leben nicht mehr in einer Gesellschaft, die ihr in gemeinsamen religiösen Grundüberzeugungen wurzelndes Lebenswissen miteinander teilt und weiter aufbaut. Daß heute soviel Rat gesucht wird, hängt auch damit zusammen, daß die *pluralistische Gesellschaft* mit ihrem Markt der Meinungen vom einzelnen als *ratlos* erfahren wird. Die informellen Beratungen im Raum miteinander geteilter Lebensentwürfe (Familie, Verwandtschaft, Nachbarschaft, Freundschaft) fallen in unserer Zeit weitgehend aus. Viele Menschen, die nicht in einer Überzeugungsgruppe beheimatet sind, müssen allein zu ihrem Leben finden und sind mit dieser Aufgabe objektiv und subjektiv überfordert.

Im allgemeinen geistigen Klima ist es unselbstverständlich, ja *ungewohnt* geworden, den Weg zum wahren Leben in der *Frage nach dem Willen Gottes* zu suchen. Überhaupt wird die Frage nach wahrem Leben nur selten in der Tiefe gestellt, in der ein Heilwerden der Person, eine Versöhnung des Menschen mit sich, mit dem Nächsten, mit der Natur, mit Gott gesucht wird. Sehr oft stehen im Vordergrund Fragen pragmatischer Lebensbewältigung, bei deren Bearbeitung es unangemessen erscheint, „tiefer" nachzufragen, was wir denn überhaupt mit unserem Leben sollen.

Die Kirche ist erst auf dem Wege, sich von der religiösen Institution einer christentümlichen Gesellschaft zu einer identischen Glaubensgemeinschaft in der Diaspora zu wandeln. Auf welcher gemeinsamen Basis ein Berater im kirchlichen Dienst und ein ratsuchendes Kirchenmitglied einander begegnen, ist von vornherein nicht auszumachen. Jedenfalls ist nicht einfach vorauszusetzen, daß der Berater/die Beraterin als Glaubensbruder/als Glaubensschwester gesucht wird, um auf dem gemeinsamen Grund überlieferter Erfahrungen mit im Glauben gelingendem Leben nach einem Weg mit Gott in heutiger Lebenssituation zu suchen. Viele Menschen, ob sie selbst zur Kirche gehören oder nicht, kommen nicht zur kirchlichen Beratung in Erwartung einer Hilfe aus dem Glauben, sondern weil sie dort Menschen finden, denen sie vertrauen können, die sie annehmen in ihrer Not, die ihren Klagen und Zweifeln zuhören, im Gespräch mit denen sich vielleicht ein Weg öffnet, der allein nicht zu finden war. Es ist nur folgerichtig, daß sich ein ganz

von der Diakonie bestimmtes Selbstverständnis kirchlicher Beratung herausbildete und daß Qualifikationen für diesen Dienst bei Fachleuten helfender Gesprächsführung gesucht wurden. Es macht traurig, wenn die Identität dieser Diakonie als kirchliche Praxis allein durch die materiale Bindung an bestimmte Weisungen der kirchlichen Sittenlehre gesucht wird, statt sehr viel tiefer danach zu fragen, aus welchem im Glauben begründeten Lebensentwurf und aus welchen im Glauben geschenkten Lebenskräften heraus diese Sittenlehre zugemutet, bejaht und gelebt werden kann.

In dieser tieferen Dimension ist die Frage aber wohl fällig, wie christlich-kirchlicher Rat auch Hilfe aus dem Glauben sein kann und sein soll. Die Frage umfaßt zwei Ebenen: 1. Wie kann der Berater/die Beraterin aus seinem/ihrem Glauben heraus Ratsuchenden helfen? 2. Wie kann der Berater/die Beraterin Ratsuchenden helfen, die Kräfte ihres Glaubens für die Bewältigung ihrer Situation zu finden und zu nutzen? Diesen Fragen soll im Blick auf das Bindungsverhalten in unserer Gesellschaft etwas nachgegangen werden.

Anwalt der Geschichte Gottes mit dem Menschen

Als Christ darf und soll ich bei jedem Ratsuchenden von zwei Überzeugungen ausgehen:

1. *Gott hat mit jedem Menschen seine Geschichte.* In jedes Menschen Geschichte gibt er Kräfte und Anrufe, durch die er den Menschen an sich ziehen will. Auch wo Menschen nicht unter dem Wort des Evangeliums stehen und aus der Kraft des Gebets und der Sakramente leben, sind sie nicht ohne Anruf von Gott und ohne Kraft von ihm. Gott meldet sich in ihren Sehnsüchten und in ihrem Verlangen nach sinnvollem Leben. Er begegnet ihnen vor allem in ihren Beziehungen, in denen er darum wirbt, daß sich Menschen auf ein Füreinander des Lebens einlassen.

Das gilt auch für die eine besondere Beziehung zwischen Mann und Frau. Gott schuf den Menschen als Mann und Frau, damit sie sich aneinander binden, sich so gegenseitig aus dem Alleinsein retten, einander leben helfen und in Treue das Geschenk machen, sich nicht wieder allein zu lassen. Bei der Frage, ob sich Menschen auf diesen Traum Gottes von Mann und Frau einlassen, geht es auch um ihr Heil, also um die Frage, ob sie Gott seine Geschichte mit sich haben lassen und darin wahres Leben finden.

2. *Gottes Werben erreicht nicht ungebrochen und unbehindert die Menschen.* Die vom einzelnen nicht verschuldete „Sünde der Welt" verstellt Wege wahren Lebens und verschränkt sich auf für uns undurchschaubare Weise mit den auch schuldhaften Verweigerungen des eigenen Herzens gegenüber den Lebensanrufen des Geistes. Wir Menschen sind beziehungsbehindert – auch durch die Strukturen, in denen wir leben, und durch nach uns greifende Lebensirrtümer. Gleichwohl

steht Gott in Treue zu seinem Traum vom Menschen. Diese seine Treue ist wirksam – auch noch in den vielen Menschengeschichten, die da sehr gebrochen und belastet gelebt werden.

Als Christ kann und soll der Berater/die Beraterin auch die Frage haben: Wie kann ich dem Ratsuchenden helfen, seine Geschichte mit Gott zu haben und darin in seiner Situation beginnendes ewiges Heil zu finden? Wie kann ich dem Ratsuchenden helfen, in seiner Situation den Willen Gottes zu finden – auch ohne daß ich dabei ausdrücklich von Gott spreche? Es wäre verfehlt, aus diesen Fragen unmittelbar Entscheidungen nahezulegen oder Handlungsanweisungen zu geben. Aber diese Fragen können und sollen doch sensibel machen für eine auch *geistliche Wahrnehmung der Situation.* Dazu gehören etwa folgende Fragen:

– Welche *Sehnsüchte* nach wahrem Leben (nicht nur Bedürfnisse) sind im Ratsuchenden lebendig und können von diesem vertrauensvoller und mutiger zugelassen werden? (Sehnsüchte als allgemeines Heilswirken Gottes.)

– Durch welche *Lebensirrtümer* der Umwelt ist der Ratsuchende verwirrt? Wie kann ich ihm bei einer „Unterscheidung der Geister" helfen?

– Wo *verweigert* sich der Ratsuchende ihm in seiner Situation offenstehenden Möglichkeiten, die Nächstenliebe zu leben – auch in der einen Beziehung von Mann und Frau, in der die geschlechtliche Gemeinschaft Ausdruck und Quelle umfassender personaler Annahme sein oder werden kann und soll?

– Wie kann ich dort, wo *Schuld* den Weg in die Zukunft belastet oder in einer Beziehung trennend wirkt, Erfahrung mit der Kraft der *Vergebung* und der *Versöhnung* vermitteln?

– Wo ist der Ratsuchende von seiner Biographie und Situation her ohne den Zuspruch neuen Lebens aus dem Evangelium mit dessen vollem Anspruch überfordert, ohne daß er dadurch vor einem Alles-oder-Nichts steht, seine Antwort der Liebe zu geben?

– Wie kann ich Ratsuchenden, die immer aus der Erfahrung unheilen Menschseins in unheiler Welt kommen, helfen, einerseits das *Leiden* an unserem Unheilsein auszuhalten und andererseits *an der Heilung* unserer Beziehungen zu *arbeiten* und dabei Erfahrungen mit der heilenden Kraft erbarmenden, versöhnlichen, demütigen Umgangs der Menschen miteinander zu machen?

Aus diesen Fragen, die der Berater aus seinem Glauben heraus zunächst an sich stellt, kommt dann vielleicht auch die eine oder andere Frage, die er dem Ratsuchenden als Hilfe zum Leben stellen kann. Vielleicht gibt es vor diesem Hintergrund sogar Beratungssituationen, in denen der Berater auch einmal Zeugnis geben kann von Gottes Geschichte mit uns Menschen und von den Kräften und der Hoffnung, die uns darin gegeben werden. Vielleicht kann es für einen Ratsuchenden, der selber keine Beziehung zum Gebet hat, eine Hilfe bedeuten, wenn der Berater/die Beraterin für ihn betet und davon gelegentlich auch etwas sagt.

Hilfe zur Glaubensgeschichte

Ratsuchende können auf eine sehr gestufte Weise ihre Lebensgeschichte auch als ihre Glaubensgeschichte verstehen und leben. Wie ein Rat als Hilfe aus dem Glauben auf die spezifische Glaubenssituation einzelner eingehen muß, kann hier nicht differenziert erörtert werden. Nur einige fundamentale Hinweise auf grundsätzliche Möglichkeiten der Hilfe aus dem Glauben sollen versucht werden.

Weil Weisungen der Kirche gerade im Lebensbereich der Ehe häufig als sehr vordergründig „moralisch" verstanden werden, ist zunächst die Beziehung zwischen *Glaube und Moral* zu klären. Zweifellos enthält das Evangelium sittliche Weisungen. Diese dürfen aber nicht abgelöst werden von der sie tragenden Zusage, daß in Jesus Christus von Gott her das Leben der Menschen erneuert und geheilt wird. Mitten in unserem unheilen Menschsein in unserer unheilen Welt stiftet Gott Kräfte und Möglichkeiten eines erneuerten Füreinanders der Menschen. Glauben meint, sich die neuen Kräfte und Möglichkeiten des Lebens schenken und sich für das neue Füreinander der Menschen beanspruchen zu lassen. Was im Evangelium zur ehelichen Bindung gesagt wird, ist also zunächst so zu verstehen, daß Gott zu seinem Traum von Mann und Frau steht und dafür neu den Geist gibt, in dem Menschen leben können, was in ihnen selbst als Sehnsucht wohnt. Wer zu seiner Taufe und Firmung steht, versteht sich gerufen und gesandt, in seiner Lebenspraxis dem Frieden Gottes unter den Menschen zu dienen und sichtbar zu machen, wie Gott unser Friede möglich ist. Das heißt für die Ehe von Christen: Menschen lassen sich aus dem erneuernden Zuspruch des Glaubens füreinander als Friedenszeichen Gottes beanspruchen, um lebenspraktisch zu zeigen, wie von Gott her Ehe möglich ist. Das christliche Eingehen der ehelichen Bindung ist Glaubensbekenntnis in einer bestimmten Lebenssituation. Das Arbeiten an der Beziehung meint, den Geist, der beziehungsfähig macht, zur Wirkung kommen zu lassen. Dazu gehört auch, den Geist immer wieder zu suchen: im Hören auf das Evangelium, im Gebet, in der Glaubensgemeinschaft, in der Feier der Eucharistie. In der gelebten ehelichen Annahme und Treue geht es zugleich um ein Zeichen, daß Gott den Menschen angenommen hat und in Treue an seinem Leben hängt.

Wo Menschen in kritischen Situationen stehen, in denen es um das Eingehen einer ehelichen Bindung oder um die Treue zu einer einmal eingegangenen Bindung geht, müssen Christen, die ihre Lebens- und Beziehungsgeschichte grundsätzlich auch als ihre Glaubensgeschichte verstehen und leben wollen, die Frage einbeziehen: Wie kann und soll ich mich in meiner Situation auf Gottes Heilsgeschichte mit mir, mit uns, mit unserer Kirche als Zeichen für diese unsere Gesellschaft einlassen? Auch aus dieser Frage sind nicht ohne Rücksicht auf Situationen und die hinter ihnen stehenden Biographien unmittelbar Entscheidungen oder Handlungsanweisungen abzuleiten. Aber es kann die Krisensituation schon sehr verändert aussehen, wenn die Betroffenen nicht nur ihre Bedürfnisse zu erkunden suchen,

sondern auch danach fragen: Welche Hingabe des Vertrauens will Gott von mir und wozu will er mir die Kraft geben, auf die ich mich verlassen kann und soll? Wie kann und soll ich in meiner Situation anschaulich machen, wie Gott den Frieden will und wirkt? So kann allerdings wohl nur fragen, wer wenigstens anfanghaft *Glaubenserfahrung als Geisterfahrung* gemacht hat, also erfahren hat, wie von „oben" her Kraft und Licht in die Schwäche und das Dunkel menschlichen Lebens kommen kann.

Damit die Rede von „Frieden" und „Heil" nicht mißverstanden wird, ist weiter zu klären, daß es darin um *Anfänge* geht, die in menschlichen und ehelichen Beziehungen auf eine sehr unterschiedliche Weise auch mit der Erfahrung noch wirksamen Unfriedens und Unheils zusammengehen. Zur Glaubensgeschichte des Christen gehört darum immer auch eine *Geschichte des Leidens:* am eigenen auch noch Unheilsein und am auch noch Unheilsein der anderen und unseres ganzen Lebenszusammenhangs. Nicht resignatives Leiden ist damit gemeint, sondern ein Leiden als Praxis der Liebe und der Hoffnung. Es ist nicht nur verständlich, sondern auch berechtigt, daß Menschen und Christen aus Leidsituationen Auswege suchen; aber dies darf die Frage nicht ausblenden: Wo und wie kann für mich auch das angenommene und ausgehaltene Leid zum Weg meiner Liebe und Hoffnung werden, durch den Gott seine Geschichte mit mir sucht? Gerade auf diese Frage kann nur der die Antwort finden, der sie für sich stellt. Aber einem Menschen, der seinen Weg des Glaubens gehen will, darf und kann man helfen, sich diese Frage zu stellen.

Auch eine Beratung, die dem Ratsuchenden bei seiner Glaubensgeschichte helfen will, muß vor allem darauf ausgerichtet sein, *daß der Suchende selbst seinen Weg mit seinem Gott findet.* Sicher muß es wie in jeder Überzeugungsgemeinschaft auch in der Kirche *Normen* geben, in denen gemeinsame Erfahrungen – in der Kirche mit dem Willen Gottes – ihren Ausdruck finden. Richtig verstanden, sind diese Normen nicht Lebensbelastung, sondern miteinander geteilte Lebensberatung und Lebenshalt. Sie entlasten den einzelnen insofern, als er in der Suche nach seinem Weg nicht alleingelassen wird. Weil sie Ausdruck miteinander geteilter Überzeugung vom wahren Leben sind, binden sie auch den, der zu der Überzeugungsgemeinschaft gehören will. Daß gleichzeitig ein *Raum unübertragbar eigenen Suchens* bleibt, zeigt sich zum Beispiel bei der Frage des Bindungsverhaltens darin, daß keine allgemeine Norm zwei Menschen in ihrer Beziehung die Antwort abnehmen kann, wann die rechte Zeit da ist, sich fest und endgültig aneinander zu binden. Und wenn Glaubende Beratung suchen, dann sind sie meistens nicht in „normalen" Situationen, in denen die Norm allein als Weisung zum wahren Leben genügen könnte. Sie sind dann meistens in Situationen der Gebrochenheit und des Konflikts mit den oft von ihnen selbst bejahten Normen. Eine Praxis, die Ratsuchenden bei der Suche nach dem Willen Gottes beisteht, ohne diese Suche durch vorschnelle Wegweisung abzunehmen, wurzelt in der Überzeugung, daß

Gott selbst durch seinen Geist im glaubenden Menschen Anwalt seiner Geschichte mit diesem Menschen ist. Der Glaubende soll in der Gemeinschaft des Glaubens zugleich seine ureigene Geschichte mit seinem Gott haben. (Das schließt extreme Situationen nicht aus, in denen ein Rat handlungsanweisend sein kann, weil der Ratsuchende im Augenblick sich selbst mißtraut oder keinen Weg sieht, aber doch weiterleben will und muß.)

Die Überlegung, daß Glaubensgemeinschaft darin besteht, daß Glaubende miteinander nach dem Willen Gottes fragen und ihn zu leben suchen und daß darin der einzelne Hilfe für seine Glaubensgeschichte hat, und die Einsicht, daß Beratung von denen gesucht wird, die entweder keine hilfreiche Glaubensgemeinschaft erfahren oder einer besonderen Hilfe bedürfen, können dazu führen, daß wir uns durch das Phänomen der *Selbsthilfegruppen* zu neuer Praxis – auch der Correctio fraterna – anregen lassen. Christen, die es schwer haben, allein ihren Weg zu finden und zu gehen, können sich im Namen dessen, an den sie glauben, versammeln, um einander mit ihren Geistesgaben beizustehen und Erfahrung der helfenden Nähe ihres Herrn zu machen. In diesen Gruppen könnte eine Form der gegenseitigen Beratung besondere Bedeutung bekommen: das gegenseitige Erzählen – auch und vor allem von Glaubensgeschichten. Und in diesen Gruppen könnte eine wichtige Hilfe aus dem Glauben sein, daß man miteinander und füreinander betet. Daß sich dazu gerade Hl.-Geist-Hymnen eignen, erinnert daran, daß in einer Glaubensgeschichte – und nicht nur in ihr – Gott selbst der innerste Lebensberater des Menschen sein will und ist.

UMSCHAU

Gegen das schlechte Vergessen

Zu einer Biographie Otto Karrers (SJ) 1888–1976

Die Fähigkeit zu vergessen gehört zum natürlichen Seelenhaushalt, dem individuellen und dem kollektiven. Aber wie alles Menschliche ist auch diese Fähigkeit doppeldeutig. Vergessen ist gut, wenn es davor bewahrt, sich immer wieder so in die eigene Schuld zu vergraben, daß Zukunft unmöglich wird. Das schlechte Vergessen aber verdrängt, was bedacht sein muß. Dies ist eine alte Lehre der Beichtpastoral. Manche kirchenpatriotischen Geschichtsdeutungen, auch hohen Orts beliebt, stimmen da nachdenklich. Es ist deshalb dankenswert, daß *Liselotte Höfer,* noch in Prag zum Dr. phil. promoviert und seit 1958 Mitarbeiterin des Ökumenikers Otto Karrer, eine zwar von Sympathie getragene, aber auf historische Unterscheidung bedachte Biographie dieses lange umstrittenen und heute weithin vergessenen Mannes vorgelegt hat[1].

In der Überschrift dieses Berichts über das Buch muß die Bezeichnung „SJ" hinter dem Namen in Klammern stehen. Denn seit dem Sommer 1923 gehörte Otto Karrer nicht mehr der Societas Jesu an; aber im September 1967 nahm ihn Pater Franz Xaver Walker SJ, wie L. Höfer aufgrund einer Korrespondenz mit diesem mitteilen kann, wieder auf, nachdem er das Einverständnis des Ordensgenerals Pedro Arrupe eingeholt hatte – freilich in formloser und diskreter Rekonziliation (auch deshalb muß hier „SJ" in Klammern stehen). Fast ein halbes Jahrhundert, angefüllt auch mit Irrungen und Bitternissen, lag zwischen den beiden Daten.

Otto Karrer ist am 30. November 1888 als Sohn einer kleinbäuerlichen Familie in Ballrechten (Südbaden) geboren. Daß dieser katholische Ort im fast ausschließlich protestantischen „Markgräfler Land" liegt, war eine der Bedingungen dieses Lebens. 1908 zum Theologiestudium in Innsbruck inskribiert, trat Karrer im Januar 1910 in die Gesellschaft Jesu ein. Aus dem normalen Lebenslauf eines jungen deutschen Jesuiten, wozu man heute auch ungescheut die zarte Neigung zu einem Innsbrucker Mädchen rechnen darf, hebt sich schicksalsträchtig die bereits in der Feldkircher Zeit abgefaßte, 1921 erschienene Biographie „Der heilige Franz von Borja" (442 S.) heraus. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die eigenen Gehorsamsprobleme des alemannischen Individualisten auf die Darstellung des dritten Ordensgenerals einwirkten, der, verglichen mit Ignatius, auf eine „straffere zentrale Leitung" (B. Schneider) Wert gelegt hatte.

Entgegen namhaften Zustimmungen und auch einer positiven Rezension in dieser Zeitschrift (103, 1922, 241–249) gab der höchst autoritätsbewußte Ordensgeneral Wladimir Ledóchowski dem Buch Hausverbot, erkannte jedoch die Qualitäten des ihm von Franz Ehrle empfohlenen Autors und beauftragte ihn im Herbst 1922, die Quellen für eine Bellarmin-Biographie zu erforschen. Solches entsprach ordensüblicher Lenkungsmethode, die aber in diesem Fall fehlgriff. Denn Karrer kam bei seinen Studien in Rom zur Überzeugung, das Verfahren dieses Kontroverstheologen sei „ein Unglück, wenn nicht für die Kirche des 16. Jahrhunderts, so doch für das Reich Gottes heute" (so in einem späteren Rückblick).

Was im Sommer 1923 in einer Audienz bei W. Ledóchowski wirklich vor sich ging, ist unbekannt. Aber Karrers Reaktion war so heftig, daß sie sich aus seinem negativen Rom-Erlebnis und selbst aus der späteren Bemerkung, der Ordensgeneral habe seine Studien dazu verwenden wollen, Bellarmin als einen „Konkurrenz-Kirchenlehrer" durchzusetzen (die Erhebung erfolgte 1931), allein nicht erklären läßt.

Am 15. Juli 1923 schrieb Karrer in einem Brief: „Ich bin nicht mehr Jesuit", und am 8. August sprach er in einem Schreiben an seinen Provinzial auch von einem Kirchenaustritt (so L. Höfer aufgrund einer Mitteilung des Provinzarchivars

H. Grünewald SJ). Ende September trat Karrer in das evangelische Predigerseminar in Nürnberg ein und legte ein Aufnahmeexamen ab. Im Dezember 1923 aber war der Prediger-Kandidat (er hatte nicht amtiert) bei seinen Eltern in Ballrechten und sprach sich mit seinem ehemaligen Religionslehrer Meinrad Vogelbacher in Freiburg aus. Die Nürnberger Eskapade hatte mit einer Enttäuschung geendet: Karrer sah sich als Werkzeug einer antirömischen Propaganda. „Nun hatte ich die Quittung. Geistliche hier wie dort...": so Otto Karrer in einem Brief des Jahres 1962 an P. Maximilian Roesle OSB, der einzigen schriftlichen Quelle, die L. Höfer zu diesen Vorgängen bei ihren intensiven Nachforschungen ermitteln konnte.

In diesem Brief erinnert sich Karrer auch an eine Bemerkung gegenüber dem Ordensprovinzial Augustin Bea anläßlich einer Begegnung am 3. Januar 1924 in Ulm, die M. Vogelbacher vermittelt hatte: „Ich sagte ihm, daß ich bereit sei, alles auf mich zu nehmen. Mit einiger Scheu sagte ich noch: ‚Mir ist, als liege eine providentielle Führung darin' – ich dachte an eine ökumenische Bestimmung, ohne daß ich irgendeinen ‚Elan' gehabt hätte." Was immer dabei dem Bedürfnis eines Mannes in den siebziger Jahren entstammen mag, im Rückblick nach fast 40 Jahren die Kontinuität seines Lebens zu ermitteln: jene Erfahrungen gaben zusammen mit seiner Ballrechtener Jugendzeit seinen späteren Bemühungen um eine ökumenische Verständigung der Christen einen lebensgeschichtlichen Hintergrund.

Die detaillierten Darstellungen L. Höfers zeigen ein eindrucksvolles Bild jener Männer, die dem so tief getroffenen Mitbruder zur Seite standen, angesichts des kirchenrechtlich in Frage stehenden Casus „Öffentlicher Glaubensabfall" keine Selbstverständlichkeit. Neben dem Freiburger Religionslehrer war dies insbesondere der im Wallis gebürtige Pater Paul de Chastonay SJ, der schon als Novizenmeister in Feldkirch den komplizierten Charakter Otto Karrers kennengelernt hatte. Außer der spirituellen leistete er eine bitter nötige praktische Hilfe: Es war ein Bischof zu finden, der den ins Niemandsland Geratenen aufnimmt. Daß der Bischof von Chur, Georg Schmid von Grüneck, in dessen Porträt dies nicht so recht hineinpaßt, dazu bereit war, ist eine jener Überraschungen, die historisch schwer aufzuklären sind.

Die Verhandlungen mit der römischen Kurie zogen sich hin, und am 2. Januar 1925 tadelte Chastonay „die Erbitterung und Verachtung", die er in einem Brief Karrers verspürt hatte. Vor einem Jahr noch hatte dieser an A. Bea von seinem tiefen Schuldbewußtsein geschrieben. Aber Nürnberg war offenkundig nicht nur ein bloßer Ausrutscher und der Rückweg nicht leicht. Im Frühjahr 1925 durfte Otto Karrer erstmals wieder die Eucharistie zelebrieren. Der Bischof von Chur hatte auch die Predigterlaubnis erteilt, die aber von dem für Karrers Wohnsitz zuständigen Bischof von Basel–Solothurn nur widerwillig und eingeschränkt hingenommen wurde. Als weiterer wichtiger Nothelfer sollte sich Carl Ignaz Bossard erweisen, der Pfarrer von St. Paul in Luzern, der den mißtrauisch Betrachteten großzügig predigen ließ (1928 zog Karrer von Weggis, wo er sich seit 1925 aufhielt, nach Luzern in ein Haus, das er bis zu seinem Tod bewohnte).

Erst am 19. Juli 1963 wurde der fast 75jährige von Kardinal Ottaviani, dem Präfekten des Hl. Offiziums, in allen kirchlichen Rechten rehabilitiert, wie *Victor Conzemius* in seiner Einleitung zur Biographie aufgrund eines Dokuments im Diözesanarchiv Solothurn feststellt. Auch wenn man die ausgeprägte Eigenwilligkeit Karrers, in der Biographie mehr angedeutet, gebührend in Rechnung stellt, bleibt zu bedenken, wie weit da die sich im Leben und Wirken bekundende religiöse Innerlichkeit dieses Mannes und der kirchenamtliche Respekt davor auseinandergingen.

Der Luzerner Kirchenhistoriker Victor Conzemius, der es übernahm, diese Biographie „zu betreuen und zu bearbeiten", was angesichts des immer weit in die Kirchengeschichte ausgreifenden Temperaments der Verfasserin sicher nicht leicht war, stellt in seiner „Einleitung" die Untersuchung zurück, ob „der Einzelgänger Karrer einer eigenständigen Theologie im katholischen Schweizer Raum" Hilfe geleistet habe. L. Höfer referiert aus den wichtigsten Publikationen, ohne daß sich daraus ein theologisches Gesamtbild ergeben kann (so dankenswert die Informationen über die ja nicht mehr präsenten Schriften sind). Sicher war der Umstand, daß Otto Karrer seinen

Lebensunterhalt als Schriftsteller erwerben mußte (kein Ruhmesblatt der Oberen), oft genug nachteilig. Die Kartei der Zentralbibliothek Luzern umfaßt 716 Titel, von denen 468 in der Biographie aufgeführt sind.

Otto Karrers sehr persönliches Interesse galt der Mystik, insbesondere Meister Eckhart (der Rat des P. Chastonay, damit zu warten, bis das römische Verfahren abgeschlossen ist, war klug, beweist jedoch, wie wenig da eine souveränfreiheitliche Gesinnung zu erwarten war). Sammlung und Einleitung von Texten (so von Augustinus, Ignatius von Loyola, Franz von Sales, Newman) entsprachen Karrers besonderer Begabung. Das „Liturgische Gebetbuch aus den ersten christlichen Jahrhunderten" (1928, 304 S.) zeigt sein Streben nach einer Erneuerung des geistlichen Lebens in der Gemeinde, so auch sein „Liturgisches Meßbuch für Kinder" (1936). Das Buch „Seele der Frau. Ideale und Probleme der Frauenwelt" (1932, 224 S.) entsprang den Erfahrungen seines offenkundig höchst intensiven seelsorgerlichen Wirkens, das vielfach beargwöhnt wurde. Die Beschäftigung mit der christlichen Mystik führte zur Frage nach dem universalen Heilswillen Gottes, die in dem Buch „Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum" (1934, 264 S.) angegangen wurde. Otto Karrer hatte ein sehr sensibles Gespür für die andrängenden Probleme, die er sozusagen in „Pilotprojekten" aufgriff, zunehmend in ökumenischer Perspektive, ausdrücklich im Buch „Um die Einheit der Christen. Die Petrusfrage" (1953, 228 S.). Seine Übersetzung des Neuen Testaments (1950, 1967) wird wegen ihrer sprachlichen Schönheit noch heute von Älteren geschätzt, wenn auch der exegetische Kommentar, so sehr Karrer darauf bedacht war, die interkonfessionelle Forschung zu beachten, nicht mehr genügt.

Eine Geschichte der katholischen Publizistik jener Jahrzehnte hätte ein Kriterium darin, in welchen Zeitschriften und Verlagen Karrer zu Hause war. Mit dem Verlag „Ars sacra" in München hatte er einen festen Vertrag, später einen treuen Verlegerfreund in Josef Knecht. Daß die konservative schweizerische Zeitung „Vaterland" ihm die Spalten öffnete, ärgerte die „Schweizerische Kirchenzeitung". Otto Karrers Gesinnung entsprach Carl Muths „Hochland" und dann nach 1945 insbesondere der „Christliche Sonntag", in dessen Herausgeber Karl Färber er eine Art Schicksalsgefährten gefunden hatte.

Karrer blieb bestimmten Kreisen äußerst verdächtig, wie die Biographie und vor allem auch die Einleitung von Victor Conzemius belegen. Einen Höhepunkt erreichten diese Invektiven, als in Rom die Indizierung (18. März 1942) des kleinen Buchs „Gebet, Vorsehung, Wunder" (1941) erreicht wurde, in dem Karrer im Blick auf die Zeitlage und die Frage, wie Gott dies alles zulassen könne, die für das christliche Bittgebet nötige religiöse Gesinnung gegen die alte „Do ut des"-Mentalität nicht ohne Mißverständlichkeit betont hatte. Zusätzlich wurde ein Predigt- und Vortragsverbot verhängt, vermutlich vom Baseler Bischof Franz v. Streng veranlaßt. Es wurde im Spätsommer 1943 wieder aufgehoben. Die indizierte Schrift war sicher nicht Karrers stärkste Arbeit; aber welche Art von Sorgen hatte da die römische Kurie in einer solchen welt- und kirchengeschichtlichen Situation.

Augustin Bea, der um vorbeugende Vermittlung angegangen wurde, als sich das Gewitter zusammenzog, hatte am 28. Dezember 1941 an Karrer einen bemerkenswerten Brief geschrieben: „Sie haben von unserem Herrgott eine nicht ganz gewöhnliche Gabe bekommen, die Wahrheiten schön und interessant darzustellen und sie auch gebildeten Laien schmackhaft zu machen. Warum nun diese Gaben nicht ausnützen, um die ‚solida doctrina' der Theologen darzustellen und damit wirklich etwas Gutes zu bewirken?" L. Höfer kommt mit dem Verhalten A. Beas im ganzen „Fall Karrer" nicht leicht zurecht und entschuldigt ihn mit der Taktik; aber A. Bea hatte ja damals das Zweite Vatikanum noch vor sich. Wie es freilich dem christlichen Glauben am Ende des zweiten Jahrtausends ergeht, wenn nur die „solida doctrina" betrachtet werden darf, dies ist eine offene Frage geblieben.

Otto Karrer, der bereits am 29. März 1942 in St. Paul zu Luzern seine Unterwerfung unter die römische Entscheidung erklärt hatte, fand in dieser für ihn ja auch finanziell schwierigen Lage vielerlei brüderlichen Beistand, so auch von Hugo Rahner, dem er zum letzten Mal 1965 in Natters begegnete, als dieser wahrhaft verehrungswürdige Jesuit bereits von der tödlichen Krankheit

gezeichnet war (die Schilderung dieses Treffens gehört zu den schönsten Partien der Biographie).

Victor Conzemius bemerkt, daß Otto Karrer vom schweizerischen Protestantismus erst nach 1945 ernsthaft zur Kenntnis genommen wurde. L. Höfer stellt dessen bedeutenden Anteil an den sich jetzt bildenden ökumenischen Gesprächskreisen ausführlich dar, ohne die vielfältigen Probleme zu übersehen. Sachlich bemerkt sie, daß man von einer „offiziellen Funktion" Karrers beim Zweiten Vatikanischen Konzil „kaum" sprechen könne, referiert aber dessen sehr bedeutsame publizistischen Äußerungen. Dankenswert hat Victor Conzemius das „Konzilsmemorandum", das Karrer 1959 an viele Kardinäle, Bischöfe und Theologen, sogar an Konrad Adenauer geschickt hatte, das aber bemerkenswerter Weise nirgends erhalten ist, aus einer französischen Übersetzung (Diözesanarchiv Fribourg) rekonstruiert. Der Text bekundet die langjährigen Erfahrungen des Ökumenikers; seine Überlegung hinsichtlich des Zölibats, die „Praxis der Urkirche" zu erneuern, darf wohl nicht einmal als ein Ausgriff in die Zukunft gewertet werden. Ein „nichtregistrierter Konzilsvater", wie ihn nach L. Höfer Freunde genannt haben, war Karrer, den auch A. Bea auf Distanz hielt, nur insofern, als er zu jenen Männern gehört, ohne deren lange vorausgehendes Wirken dieses Konzil nicht zustande gekommen wäre – und dessen Texte ohne Nachfolger gleichen Geistes zum Zitatenreservoir absinken könnten.

Die von M. Roesle OSB und dem mit Karrer befreundeten evangelischen Altkirchenhistoriker Oskar Cullmann herausgegebene Festschrift (1959) zum 70. Geburtstag erschien mit dem Imprimatur des Abtes von Einsiedeln (die Verlagsverbindung Josef Knecht und Evangelisches Verlagswerk war damals noch sehr anstößig; römische Schwierigkeiten aber erledigten sich still beim Pontifikatswechsel). Im Jahr 1960 kam es noch einmal zu einem grotesken „Nachspiel", als der Freiburger Generalvikar Ernst Föhr, ein verdienter Zentrumspolitiker und Finanzfachmann, aber nicht gerade ein Theologe, Zensurschwierigkeiten wegen Karrers Beitrag „Spiritualität und Dogma in ökumenischer Fragestellung" zur Geiselmann-Festschrift aufbaute. Aber sein Nachfolger Robert Schlund machte Karrers Heimatdiözese alle Ehre, als er 1971 einen Beitrag zu dessen Ruhegehalt anbot, den für einen Schweizer Bürger (seit 1935) anzunehmen dann die Luzerner doch zu stolz waren.

Otto Karrer ist am 8. Dezember 1976 in hohem Alter gestorben und wurde an der Südseite der Luzerner Hofkirche begraben. L. Höfers Biographie ist ein würdiges Denkmal dieses Mannes und eine Erinnerung für alle, denen lange Zeit, wie Eugen Walter in „Christ in der Gegenwart" schrieb, das Haus Steinhofweg 20 in Luzern eine wichtige Adresse war. Kirche als „Gemeinschaft" hatte sich „unten" verwirklicht, wenn man da „unten" und „oben" unterscheiden darf – in all den vielen, denen Otto Karrer beigestanden war, und all den vielen, nicht zuletzt Angehörigen der Societas Jesu, die ihm in seinen Nöten zur Seite waren.

Oskar Köhler

[1] Liselotte Höfer: Otto Karrer 1888–1976. Kämpfen und Leiden für eine weltoffene Kirche. Unter Mitarbeit und mit einem Vorwort von Victor Conzemius. Freiburg: Herder 1985. 480 S. Lw. 48,-.

BESPRECHUNGEN

Theologie

FRIES, Heinrich: *Fundamentaltheologie*. Köln: Styria 1985. 579 S. Lw. 70,–.

Heinrich Fries muß dem Leser dieser Zeitschrift nicht vorgestellt werden, wohl aber verdient sein kürzlich erschienenes Werk „Fundamentaltheologie" eine ausdrückliche Empfehlung. Dieses sehr umfangreiche Buch – wohl das Ergebnis der langen Lehrtätigkeit des Verfassers – ist eine grundlegende, umfassende Darstellung einer modernen Fundamentaltheologie wie gleichzeitig eine kenntnisreiche Auseinandersetzung mit heutigen fundamentaltheologischen Fragen und Problemen. Zwar verweist der Verfasser im Vorwort auf seine mehrmaligen Aussagen, eine Fundamentaltheologie könne heute nur noch als Teamwork erstellt werden. Diese These wird hingegen durch das vorliegende Buch widerlegt: Es hat ausgesprochene Vorteile, eine aus der Feder eines einzigen Autors stammende Fundamentaltheologie in Händen zu haben, weil diese eine in sich geschlossene Einheit bildet und die jeweiligen Abschnitte sinnvoll – und ohne sich möglicherweise widersprechende Wiederholungen – mit- und untereinander in Verbindung gebracht werden.

Das Werk von Fries befaßt sich bewußt nicht mit der Gottesfrage und dementsprechend auch nicht mit (atheistischer oder agnostischer) Religionskritik (kleinere Passagen ausgenommen). Dies ist einerseits zwar zu bedauern, ist Fries doch auch als Experte in diesen Fragen ausgewiesen; andererseits muß man dem Autor jedoch auch konzedieren, daß es über diese Themen (so jedenfalls die Meinung des Verfassers) bereits hinreichende Literatur gibt, und schließlich das Buch bei einer zusätzlichen Behandlung auch (noch) dieser Themen einen für ein einbändiges Werk kaum mehr vertretbaren Umfang erreicht hätte.

Inhaltlich gliedert sich das Buch in drei Hauptteile: 1. Glaube und Glaubenswissenschaft; 2. Die Offenbarung; 3. Die Kirche. Bleibt so die klassische Gliederung einer Fundamentaltheologie beibehalten, gilt dies für die konkrete, inhaltliche Ausführung nicht in gleicher Weise. Abgesehen von ohnehin beträchtlichem Wissen des Verfassers sind in dem Werk auch die neuen Probleme einer Fundamentaltheologie eingearbeitet, wie etwa das Thema „Theologie und Wissenschaftstheorie". Als Ausgangspunkt seiner Theologie wählt Fries ausdrücklich die Anthropologie, das heißt, es wird zuerst nach den „anthropologischen Bestimmungen des Glaubens" gefragt: Glaube als personaler Akt; Glaube im Horizont der Sinnfrage; der philosophische Glaube; die Logik der Tat und der Transzendenz; der Glaube an Gott im Licht der anthropologischen Bestimmungen des Glaubens. Seine Sympathie für die Theologie Karl Rahners verheimlicht der Verfasser übrigens an keiner Stelle.

Sehr deutlich – und wohl auch am wenigsten überraschend – ist der klar erkennbare ökumenische Akzent, und dies nicht nur, aber doch hauptsächlich, im dritten Teil. Im Hauptteil „Die Kirche" werden Themen behandelt wie: „Die Frage des Amtes in der ökumenischen Diskussion der Gegenwart", „Das Papsttum als ökumenische Frage", „Kirche und Kirchen". Daß diese Themen im Sinn der mit K. Rahner herausgegebenen (und von Kardinal Ratzinger heftig angefeindeten) „Quaestio Disputata" „Einigung der Kirche – reale Möglichkeit" behandelt werden, kann nicht überraschen.

Das Buch von Heinrich Fries wird zu den Standardwerken der neueren Fundamentaltheologie gezählt werden, vor allem wegen des reichen Inhalts. *K.-H. Weger SJ*

SCHNACKENBURG, Rudolf: *Ihr werdet mich sehen*. Die Abschiedsworte Jesu nach Joh. 13–17. Freiburg: Herder 1985. 96 S. Kart. 11,50.

Daß der Autor dieses Buches ein Kenner des vierten Evangeliums ist, wird man sofort spüren.

In fünf größeren Abschnitten stellt R. Schnakkenburg seinen Lesern die johanneischen Abschiedsreden vor, die zu den theologisch dichtesten des gesamten Evangeliums zählen dürfen. Dabei gliedert er die sorgfältig übersetzten Texte in überschaubare Absätze. So gelingt es, sich den großen Redeeinheiten Schritt für Schritt zu nähern. Von gutem Gespür für Texte zeugen zahlreiche Verweise auf alt- und neutestamentliche Stellen wie auf außerbiblische Literatur. Angenehm unaufdringlich bezieht Schnackenburg exegetische Ergebnisse ein (so die zwei Deutungen der „Fußwaschung": 16f.). Als problematisch wird man allerdings nach wie vor die Interpretation von Joh. 13 als „letztes Abendmahl" (11ff.) bezeichnen müssen.

Manche Worte können freilich verfänglich sein. Daß etwa „Wahrheit" ein recht vieldeutiges Wort ist, werden aufmerksame Leser schnell merken. Glücklicher wäre es wohl gewesen, das Wort „Wahrheit" zu nutzen, um es von einem bloßen Tatsachendenken abzusetzen. „Wahr" sind Erzählungen, wenn sie in mein Dasein und Weltverhältnis sprechen. „Diese Wahrheit" darf daher nicht „mit weltlicher Wissenschaft" verwechselt werden; solche „Wahrheit" vermag „getan" zu werden (63f.). Was Jesus „in Wahrheit" sein kann, ist nicht an seinem Historisch-Sein abzulesen (96). Problematisch werden so auch die Formulierungen, der Heilige Geist sei „Realität", das Senden des Geistes „Tatsache" (36), weil sie zu sehr von einem Denken belastet sind, das allein das Überprüfbare für „wahr" hält. Muß man nicht die existentielle Qualität des Glaubens anders als durch Tatsachenglauben bestimmen? Sonst verliert der folgende Satz an Bedeutung: „Das damalige Weltbild ist für uns gestorben; aber der damit ausgedrückte Gedanke behält seine Wahrheit" (26). Dazu gehört, daß „auch wir ... noch vor Rätseln" stehen (71) und wie Philippus „Glaubensschwierigkeiten" haben (32). Freilich wäre, eben weil nur rationale Redeweise verkürzt, die bildliche Sprache gerade in der heutigen Zeit wieder aufzuwerten.

Ganz johanneisch läßt der Autor die Figuren „auf die Bühne" treten und versteht es dabei, die Personen als verschiedene Gestalten des einen Jüngerseins zu deuten (19). Dankbar wird man für die rechte Einordnung des „Antijudaismus" im Johannesevangelium sein, der ja auf keinen Fall übernommen werden darf (54). Geschickt äußert Schnackenburg, daß der vierte Evangelist Menschen nicht vom Heil ausschließen will (79 u. ö.). Texte wie Joh. 14,6 tragen ja Bekenntnischarakter, nicht Anspruch auf „Objektivität". So wird das meditative Buch gleichzeitig zu einem persönlichen Bekenntnis des Autors.

Infolge vieler aktueller Bezüge läßt Rudolf Schnackenburg die Texte in heutige Gemeinde sprechen. Die im übrigen angenehm einfache Sprache erleichtert eine besinnliche Lektüre.

R. Mörchen

Konzil

Der verdrängte Aufbruch. Ein Konzils-Lesebuch. Hrsg. v. Theodor SCHNEIDER. Mainz: Grünewald 1985. 190 S. Kart. 29,80.

Theodor Schneider, Ordinarius für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Universität Mainz und Verfasser einer vortrefflichen Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses („Was wir glauben", Düsseldorf: Patmos 1985, 543 S., 39,80), hat hier eine Sammlung von Konzilstexten zusammengestellt, die in dieser Art schon vor zwanzig Jahren, sofort nach Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils, hätte erscheinen müssen. Wer sich für die Texte des Konzils selbst und nicht nur für Berichte und Kommentare interessiert, hatte bisher nur umfangreiche Gesamtausgaben zur Verfügung. Jetzt kann er zu diesem Werk greifen, das die wesentlichen Texte des Konzils auswählt und nach Themen ordnet. Die Sammlung beginnt im ersten Kapitel mit dem Thema Offenbarung und Überlieferung. Es folgen die Konzilstexte über die Kirche, über das Verhältnis der Kirche zur heutigen Welt, über Zeugendienst, Gottesdienst und Bruderdienst und schließlich über die Glieder des Volkes Gottes (Laienapostolat, Bischöfe, Priester und Ordensstand). Kurze Einführungen vor den einzelnen Kapiteln kommentieren die Bedeutung der Texte, vor allem auch im Vergleich zur Situation

der Zeit vor dem Konzil und zu dem damals herrschenden Kirchenbild. Dieser Versuch, „das Konzil erneut zu Gehör zu bringen", ist rundum gelungen und sollte seinen Teil dazu beitragen, daß das Zweite Vatikanum nicht vergessen wird.

Seine besondere Aktualität erhält das Buch durch die Ergebnisse der römischen Bischofssynode, die eine Bilanz der nachkonziliaren Entwicklung zog und in ihrer am 9. Dezember 1985 veröffentlichten Schlußerklärung die Entscheidungen des Zweiten Vatikanischen Konzils ohne Abstriche bekräftigte. *W. Seibel SJ*

ZU DIESEM HEFT

Freizeit und Tourismus erweisen sich immer mehr als Herausforderungen der Kirche. Ob und inwieweit sie diese Herausforderung annahm, arbeitet ROMAN BLEISTEIN in einem kritischen Rückblick auf die vergangenen zehn Jahre heraus.

Das vermehrte Gottesdienstangebot im Programm öffentlich-rechtlicher Anstalten und die Entwicklung der „neuen Medien" verändern auch die Möglichkeit der Präsenz der Kirche. JOSEF MÜLLER, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Freiburg, entwickelt auf diesem Hintergrund Gesamtperspektiven für das Verhältnis der Kirche zu den Medien.

Die bei uns herrschende Theologie ist fast ausschließlich der zu Ende gehenden europäischen Neuzeit verpflichtet. HANS WALDENFELS, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Bonn, macht auf die Provokation aufmerksam, die von der wachsenden Bedeutung der außereuropäischen Kulturen ausgeht.

Der hundertste Geburtstag von Ernst Bloch im Jahr 1985 und die Veröffentlichung des Gesamtwerks einschließlich der Briefe veranlassen LUDWIG WEIMER, den Anfragen Blochs an die Theologie nachzugehen. Er befragt vor allem Blochs Entwurf, den Gang der Welt auf eine neue Religion ohne Gott hin zu verstehen.

THOMAS HOPPE befaßt sich mit der Diskussion um die „strategische Verteidigungsinitiative" (SDI) der Vereinigten Staaten. Neben den politischen und strategischen Aspekten interessieren ihn vor allem die ethischen Implikationen.

Die Dichterin Hilde Domin ist neben Rose Ausländer die einzige jüdische Lyrikerin in Deutschland, die Krieg und Verfolgung überlebte. BIRGIT LERMEN, Professorin für neuere deutsche Literaturwissenschaft an der Technischen Hochschule Aachen, würdigt ihr dichterisches Werk.

Die geistliche Beratung hat in der Kirche eine lange Tradition. Kann diese auch für die heutige kirchliche Beratungspraxis hilfreich sein? DIETER EMEIS, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Münster, versucht eine Antwort.

Inkompetent, aber nicht ratlos

Für „mangelnde Fachkunde", „fehlende Zuständigkeit" sagt man heute öfter „Inkompetenz". Das Wort hat Zukunft, denn wir leben in einer Zeit beschleunigt wachsender Inkompetenz. Auf den ersten Blick scheint diese Behauptung zwei anderen zu widersprechen, die feststellen, die Menschheit habe noch nie über ein derartiges Ausmaß von Wissen verfügt, das überdies in atemberaubendem Tempo anschwillt, wie zur Zeit; außerdem nehme die Zahl und die Bedeutung der Fachleute ebenfalls immer rascher zu, so daß eine einprägsame Formulierung notiert, vermutlich mehr als neunzig Prozent aller Naturwissenschaftler aller Zeiten seien unsere Zeitgenossen. Dennoch bedingen sich diese Tatbestände gegenseitig: Gemessen an der sich ins Unüberschaubare dehnenden Flut von Informationen und Theorien und Wissen vermag der einzelne nur einen immer kleineren Ausschnitt davon zu fassen. Wir sind zum Spezialistentum verurteilt, und vom Spezialisten gilt das Bonmot, daß er immer mehr von immer weniger weiß, bis er schließlich alles von nichts weiß. In seinem engen und vergleichsweise enger werdenden Fachgebiet kennt er sich aus; das erwartet man zumindest von ihm. Für eine immer wachsende Zahl von Bereichen aber ist er unzuständig, inkompetent. Und wer nirgends Spezialist wäre, bliebe überall weitgehend inkompetent. Wer meint, bei allen Fragen mitreden zu können, offenbart nur, daß er sich seiner Ahnungslosigkeit nicht einmal bewußt wird – und gerade die uneingestandene Inkompetenz ist gefährlich. Diese Gefahr aber ist um so drohender, weil keiner gern seine partielle Unmündigkeit zugibt, es sei denn, die Einsicht setzt sich durch, daß wir alle, die mündigen Bürger, unvermeidlich in vielerlei Hinsicht inkompetent, also unmündig werden.

Auf diesen Prozeß kann man in drei unterschiedlichen Weisen reagieren. Die erste findet sich mit der Unmündigkeit ab, resigniert, zieht sich auf ihren Spezialbereich zurück oder steigt ganz aus jeder Verantwortung aus. „Fachidioten" und „Aussteiger" verkörpern diesen Weg, den auch die müde Floskel kennzeichnet: „Die da oben, die machen ja doch, was sie wollen."

Die zweite Weise überdeckt die mangelnde Kompetenz durch Engagement. Man begeistert sich um so leidenschaftlicher für eine Sache, je weniger man davon versteht. Man ignoriert oder leugnet seine Unzuständigkeit, um sich, durch keine Sachkunde gehindert, von keines Gedankens Blässe angekränkelt, desto rückhaltloser für das einsetzen zu können, wohin einen die vorgefaßte Meinung oder das Gefühl drängt. Kollektive Lautstärke ersetzt dann Argumente, der Gegner wird nicht widerlegt, sondern niedergebrüllt, und man läßt sich vom Strom der Emotionen tragen, statt sich der Mühe der Vernunft zu unterziehen.

Zwischen dem privatistischen Desinteressse und dem kollektiven Fanatismus, zwischen dem Kapitulieren vor der eigenen Inkompetenz und deren Verleugnung, scheint nur die dritte Reaktionsweise als verantwortbarer Ausweg offen. Er gesteht sich zunächst – getreu dem Sokratischen „Ich weiß, daß ich nichts weiß" – seine Inkompetenz in vielen Fragen ein. Er weiß aber auch, daß er dennoch gehalten sein kann, nicht selten auch zu derartigen Problemen Stellung zu nehmen. Es ist nämlich nie gestattet, sich einfach aus der Verantwortung für die Gemeinschaft zu stehlen, in der man lebt, also etwa die Politik schlechthin „den andern" zu überlassen, schon gar nicht in einer Demokratie. Er wird also versuchen, sich eine eigene Meinung zu bilden, soweit es seine Vorkenntnisse, seine Zeit und sein Zugang zu Informationen ermöglichen. Er wird sich aber nicht der Illusion hingeben, er könne sich in all den Fragen, die ihn angehen und zu denen er einen Standpunkt beziehen muß, wirklich sachkundig machen. Vielmehr wird er sich hier Rat holen, indem er liest und hört, was kompetente Leute zu sagen haben.

Leider stößt er aber mit diesem Vorhaben auf neue Schwierigkeiten. Es gibt nämlich kaum eine Frage von öffentlichem Interesse, am wenigsten die heiß diskutierten (Tierversuche oder Verhältnisse in Nicaragua oder Südafrika, Atomkraftwerke oder Gentechnologie, Waldsterben oder Verkehrsberuhigung), über die man nicht von Fachleuten unterschiedliche, ja widersprechende Auskünfte erhalten könnte. Wem also soll er glauben, bei wem soll er sich Rat holen? Die kurze Antwort hieße: bei den Fachkundigen seines Vertrauens. Zweierlei wird er also zu fordern haben von denen, die er zu Rate zieht: Sachwissen und Vertrauenswürdigkeit.

Für die möglichen Ratgeber, die Spezialisten aller Schattierungen, mag das ungewohnt klingen. Es genügt nicht, daß sie sich als hervorragende Fachkenner auf ihrem Gebiet ausweisen, daß ihre Ausbildung nur auf Wissensanhäufung und fachliche Fertigkeit zielt. Vielmehr kommt eine moralische Komponente ins Spiel: Sie müssen als Menschen Vertrauen verdienen. Das ist keine bloß fromme Ermahnung. Das muß gefordert werden, wenn unsere demokratische, spezialisierte und sich unausweichlich noch weiter spezialisierende Gesellschaft funktionieren soll: Es reicht nicht aus, wenn wir über kompetente Fachleute, über gute Wissenschaftler verfügen. Sie müssen zugleich mit ihrem Sachwissen Vertrauenswürdigkeit aufweisen. Gefragt ist mehr und mehr nicht nur der gute Spezialist, gefragt ist darüber hinaus der gute Mensch. *Albert Keller SJ*

Oswald von Nell-Breuning SJ

Subsidiarität in der Kirche

Die Erkenntnis, die das Subsidiaritätsprinzip ausspricht, ist uralte Vernunfteinsicht und Erfahrungsweisheit des Menschengeschlechts; dagegen ist der Name „Subsidiaritätsprinzip" erst allerjüngsten Ursprungs und offenbar nicht glücklich gewählt, da er – mindestens in unserem Sprachbereich – zu einem geradezu unausrottbaren Mißverständnis Anlaß gibt. Dem Eigenschaftswort „subsidiär" legen wir meist die abschätzige Bedeutung von behelfs- oder ersatzmäßig im Sinn von Notbehelf oder Lückenbüßer bei, und so glaubt man, diese Bedeutung auch aus dem Namen „Subsidiaritätsprinzip" herauszuhören. Das genaue Gegenteil trifft zu. Das Prinzip proklamiert die Hilfe der Gemeinschaft für ihre Glieder als „Pflicht" („subsidiarium officium"!) und fordert näherhin, diese Hilfe solle wirklich echte Hilfe, hilfreiche Hilfe ein, dürfe das Glied nicht bevormunden oder entmündigen, solle ihm vielmehr zur vollen Entfaltung seiner gottgeschenkten Anlagen und Kräfte helfen, und darum solle die Hilfe so viel wie möglich Hilfe zur Selbsthilfe sein. Als Zuständigkeitsregel leitet sich daraus das sogenannte „Recht der kleinen Lebenskreise" ab: Was der engere und daher nähere Lebenskreis seinen Gliedern leisten kann, soll der weitere und höhere Lebenskreis (die „höhere Instanz") ihm nicht entziehen, sondern ihm überlassen und ihm dabei behilflich sein, weil auf diesem Weg dem hilfsbedürftigen Glied mehr Selbstbeteiligung ermöglicht, nicht so viel Fremdhilfe als vielmehr das Höchstmaß an Hilfe zur Selbsthilfe gewährt wird.

Unter seinem neuen Namen findet das Subsidiaritätsprinzip sich in der Sozialenzyklika „Quadragesimo anno" Pius' XI. (15. Mai 1931) als einer der „gewichtigsten („gravissimum illud") sozialphilosophischen Grundsätze" verkündet; seither wird es, wenn von ihm die Rede ist, meist im Sinn dieser Textstelle verstanden und manchmal sogar als ein „katholisches Prinzip" angesehen, was natürlich widersinnig ist, da Prinzipien weder katholisch noch evangelisch, weder christlich noch unchristlich, sondern entweder richtig oder falsch sind; zudem ist dieses Prinzip keine Offenbarungswahrheit, sondern, wie schon gesagt, reine Vernunfterkenntnis und ist obendrein in bezug auf das staatliche Gemeinwesen schon ein Jahrhundert früher von Abraham Lincoln, Präsident der USA, ausdrücklich formuliert und dem staatsbürgerlichen Bewußtsein der US-Amerikaner eingepflanzt worden. Um so befremdlicher ist, daß dieses als „katholisch" beargwöhnte und verdächtigte Prinzip gerade in der katholischen Kirche um seine Anerkennung ringen muß: Gilt es auch für die Kirche? Läßt es sich auch auf die Kirche anwenden,

zutreffendenfalls in welchem Grad und in welcher Weise? Die römische Bischofssynode von 1985 mußte sich eingestehen, daß es darüber an der wünschenswerten Klarheit fehle, und empfahl klärendes Studium; dieser Empfehlung soll hier nachgekommen werden.

Erkenntniswege

An dieses Studium kann man auf zwei verschiedenen Wegen herangehen, mehr theologisch oder mehr empirisch. Theologisch wäre auszugehen von den vorliegenden Verlautbarungen des kirchlichen Lehramts und, soweit vorhanden, auch von anderen grundsätzlichen Aussagen kirchlicher, insbesondere römischer Dienststellen. Empirisch wäre auszugehen von der Kirche, wie sie als Erfahrungstatsache vor jedermanns Augen steht und insoweit auch der Ungläubige das Prinzip in ihrem tatsächlichen Verhalten entweder gewahrt und damit bestätigt oder ihm zuwidergehandelt und es dadurch zwar nicht widerlegt, aber in seiner Glaubwürdigkeit erschüttert beobachten kann.

In voller Methodenstrenge lassen diese beiden Forschungsweisen sich allerdings nicht trennen, weil die Kirche keine bloße geschichtliche Tatsache, sondern göttliche Stiftung ist, die als solche sich in sozialwissenschaftlichen und sozialphilosophischen Kategorien nicht adäquat erfassen läßt. Die Kirche ist zwar ein echtes Sozialgebilde und versteht sich auch selbst als ein solches, und darum gilt alles, was von Sozialgebilden als solchen gilt, begriffsnotwendig auch von ihr. Aber sie ist nicht schlechthin ein Sozialgebilde unter vielen anderen; sie ist zugleich *mehr* als ein bloßes Sozialgebilde und ist sich auch dieses Unterschieds oder Überschusses deutlich bewußt, versteht sich selbst im Sinn dieses „Mehr". Das führt dazu oder kann jedenfalls dazu führen, daß das, was von Sozialgebilden als solchen gilt, von der Kirche als Sozialgebilde in besonderer, nur ihr eigentümlichen *Weise* gilt. Infolgedessen können wir zwar mit voller Bestimmtheit sagen: Was von den Sozialgebilden als solchen gilt, das gilt begriffsnotwendig auch von der Kirche, müssen aber offenhalten:

1. Weil die Kirche ein Sozialgebilde ganz *eigener* Art ist, steht zum mindesten zu erwarten, daß das, was sich aus dem abstrakten Prinzip an konkreten Anwendungen ergibt, sich bei der Kirche in spezifischer Weise auswirkt.

2. Weil die Kirche sich nicht darin erschöpft, ein Sozialgebilde zu sein, sondern zugleich wesentlich *mehr als* ein Sozialgebilde ist, gilt es, sorgfältig den Unterschied zwischen Kirche als Sozialgebilde („Ecclesia ut societas") und Kirche, insoweit sie *mehr* ist als bloßes Sozialgebilde („Ecclesia ut mysterium") zu beachten und den Fehler zu vermeiden, das, was für die „Ecclesia ut societas" gilt, unbesehen auf die „Ecclesia ut mysterium" zu erstrecken oder zu übertragen. Ex definitione hat das Subsidiaritätsprinzip es ausschließlich mit der „Ecclesia ut

sociates" zu tun, was allerdings nicht ausschließt, daß „Implikationen oder analoge Aspekte"[1] davon auch auf die „Ecclesia ut mysterium" zutreffen können; auf diese sehr interessante Frage ist hier, weil nicht zum Thema gehörig, nicht einzugehen.

Papst Pius XII. am 20. Februar 1946

Der klassische lehramtliche Text über das Subsidiaritätsprinzip und seine Geltung für die Kirche findet sich in der Ansprache, die Pius XII. aus Anlaß der Internationalisierung des Kardinalskollegiums am 20. Februar 1946 an die neu ernannten Kardinäle gehalten hat[2]. Bemerkenswert ist bereits die Art und Weise, wie er auf das Thema zu sprechen kommt und das von seinem Vorgänger Pius XI. in „Quadragesimo anno" verkündete Prinzip in sein Thema „Internationalität der Kirche" einbaut. Als Ausgangspunkt wählt er, was der Apostel Paulus in seinem Brief an die Kirchengemeinde von Ephesus über deren *Struktur* aussagt; sie solle so beschaffen sein, daß sie allen ihren Gliedern *hilft*, vollkommene Menschen zu werden und Christus in seiner vollen Gestalt darzustellen; überhaupt sollten die Christen keine „unmündigen Kinder" mehr sein (Eph 4,14). „Aus diesem Gedanken" (!) habe sein Vorgänger das Subsidiaritätsprinzip abgeleitet, worauf er die einschlägige Textstelle aus „Quadragesimo anno" anführt.

Zunächst das wörtliche Zitat: „Was der Einzelmensch aus eigenem Antrieb und aus eigenen Kräften leisten kann, darf ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden" („nefas est... eripere et communitati demandare"). Dann fährt er fort, derselbe Grundsatz gelte von den kleineren und untergeordneten Gruppen im Verhältnis zu den größeren und höherstehenden, worauf er das wörtliche Zitat fortsetzt: „Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär; sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen" („socialis quaevis opera vi naturaque sua subsidium afferre membris corporis socialis debe(a)t, numquam vero eadem destruere et absorbere"[3]). Dann spricht er sein eigenes Urteil aus: „Wahrhaft lichtvolle Worte! Sie gelten für alle Stufen des gesellschaftlichen Lebens. Sie gelten auch für das Leben der Kirche, unbeschadet ihrer hierarchischen Struktur."[4]

Gewiß will Pius XII. damit nicht behaupten, sein Vorgänger habe den Gedanken bei Paulus entlehnt. Er selbst aber führt ihn eindeutig auf die von Paulus beschriebene oder geforderte Struktur der christlichen Gemeinde zurück. Wenn er ihn hier mit seinen eigenen Worten zunächst als für „alle Stufen der menschlichen Gesellschaft" und dann noch einmal eigens als auch für die Kirche geltend bezeichnet, dann haben wir es hier nicht mit einer beiläufigen Bemerkung, einem „obiter dictum" zu tun, sondern mit einer vom obersten Lehrer der Kirche „data opera" verkündeten Lehre, und es schließt sich in dieser lehramtlichen Äußerung der Ring von der örtlichen Kirchengemeinde zur Weltkirche.

In einem kanonistischen Standardwerk heißt es, schon frühere Päpste hätten „schüchterne Versuche" gemacht, das Subsidiaritätsprinzip auf die Kirche anzuwenden; Belege werden nicht angegeben. Auch mir sind keine Belege bekannt. Wie dem auch sei, Pius XII. verrät hier weder Schüchternheit noch Zurückhaltung; seine Aussage ist kategorisch, es wäre denn, der Zusatz am Schluß, „unbeschadet ihrer hierarchischen Struktur" wäre als Einschränkung oder, wie die Gegner wollen, als verkappte Zurücknahme zu verstehen; darauf muß hier näher eingegangen werden.

„Unbeschadet ihrer hierarchischen Struktur"

In der Tat klammern die Gegner sich an diesen Zusatz; er mache die theoretisch-abstrakte Aussage praktisch-konkret wieder rückgängig, entleere sie des konkreten Inhalts und hebe sie damit praktisch wieder auf. So leichtfertig sollte man mit einer solchen unverkennbar sorgfältig durchdachten und ebenso sorgfältig formulierten päpstlichen Aussage nicht umgehen. Zwar muß ich gestehen, daß auch ich von diesem Zusatz beim ersten Lesen betroffen war und den Text lieber ohne diesen Zusatz gesehen hätte. Dann aber ist mir die Erkenntnis aufgegangen, daß gerade dieser Zusatz dazu beiträgt, der päpstlichen Aussage ihr volles Gewicht zu verleihen. Er schneidet den Einwand ab, das Subsidiaritätsprinzip gelte nur für Sozialgebilde demokratischer Struktur, dagegen schlössen Subsidiaritätsprinzip und hierarchische Struktur einander aus. Im Gegensatz zu diesem Einwand stellt der Papst durch diesen Zusatz eigens fest, daß Subsidiarität und hierarchische Struktur sich miteinander vertragen. (Auf das Verhältnis von Subsidiarität und hierarchischer Struktur soll an späterer Stelle zurückgekommen werden.)

Soweit ersichtlich ist diese Aussage Pius' XII. die einzige höchstlehramtliche Verlautbarung über die Geltung des Subsidiaritätsprinzips für die Kirche. Während in späteren Sozialenzykliken, in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Gaudium et Spes" und in anderen lehramtlichen Kundgebungen das Subsidiaritätsprinzip immer wieder eingeschärft wird, sind keine späteren lehramtlichen Texte bekannt, die es auf die Kirche anwendbar erklären oder auf seine Anwendung dringen. So kann es nicht wundernehmen, daß das Bewußtsein davon selbst in kirchlichen Kreisen sich noch keineswegs allgemein durchgesetzt hat, geschweige denn, daß die Subsidiarität in der Kirche als schlechthin selbstverständlich außer Diskussion stünde.

„Leitsätze" für das neue kirchliche Rechtsbuch

So war denn auch für die Kommission, die das Ende 1983 in Kraft getretene neue kirchliche Gesetzbuch auszuarbeiten hatte, die Geltung und Anwendbarkeit des

Subsidiaritätsprinzips auf die Kirche noch nicht ganz unproblematisch. Für ihre Arbeit lagen ihr die von der (ersten) außerordentlichen Bischofssynode 1967 gutgeheißenen „Leitsätze für die Überarbeitung des Codex Iuris Canonici" vor[5], in denen unter Ziffer 4 eine Reihe von Gegenständen aufgezählt wird, von denen es in Ziffer 5 heißt, sie zählten unzweifelhaft („indubitanter") zu Anwendungen des Subsidiaritätsprinzips, seien aber von seiner erschöpfenden Anwendung weit entfernt („longe distant"). In ihrem zu diesen Leitsätzen erstatteten „Bericht"[6] geht die Kommission an dieses Thema mit einer Zurückhaltung heran, die sich in bezeichnender Weise von ihrer Stellungnahme zu allen anderen Leitsätzen unterscheidet.

Die Kommission sieht das Problem folgendermaßen. Die hierarchische Struktur der Kirche, insbesondere die Institutionen göttlichen Rechts, der Primat und der Episkopat, verlangen gebieterisch, die Einheit und die Verschiedenheit der kirchlichen Organe wie auch deren im Konzil betonte Vielfalt („pluralitas") in geeigneter Weise miteinander zu verbinden und zu erhalten („inter se componantur et serventur"). Dafür werde dem Subsidiaritätsprinzip große Bedeutung zugeschrieben („multum valere dicitur"). *Pius XI.* habe ihm nachgerühmt, je vollkommener es beobachtet werde, um so kraftvoller stehe die obrigkeitliche Autorität da und in um so besserem Zustand befinde sich das (staatliche) Gemeinwesen. Nach *Pius XII.* gelte es für das gesamte gesellschaftliche Leben auf allen seinen Stufen, auch für das Leben der Kirche, unbeschadet ihrer hierarchischen Struktur („etiam pro vita Ecclesiae, sine praevaricatione suae hierarchicae structurae"). Jetzt, so teilt die Kommission mit, lägen Vorschläge vor, dieses Prinzip tiefergreifend auf die kirchliche Gesetzgebung anzuwenden („profundiora proponuntur"); dazu will sie umfassendere und mehr ins einzelne gehende Untersuchungen („uberiora et concretiora studia") anstellen, wie sich das Subsidiaritätsprinzip unter Wahrung der übrigen Leitsätze berücksichtigen lasse.

Wie es gar nicht anders sein kann, geht diese Argumentation von dem Subsidiaritätsprinzip aus, wie es von Pius XI. in „Quadragesimo anno" verkündet ist. Vergleicht man aber den Text von QA oder auch nur die vorstehend wiedergegebenen, von Pius XII. in bezug genommenen Textstellen, dann fällt auf, daß nur deren zweite, die Stufenordnung der Sozialgebilde betreffende Textstelle angeführt wird, während die erste, den Kerngehalt des Prinzips enthaltende Textstelle, nämlich seine Aussage über das Wesensverhältnis von Einzelmensch und Gesellschaft, *fehlt*. Eben damit aber entfällt die Grundlage dafür, daß Pius XI. ihm den Rang eines der gewichtigsten Sozialprinzipien („gravissimum illud principium") zuerkennt, „an dem nicht zu rütteln und zu deuteln ist", und so kann man den Eindruck gewinnen, die Kommission werte es eher als eine Zweckmäßigkeitsregel („multum valere"!), der man sich nicht als einem Gebot der Seinsordnung („vi naturaque sua") zu unterwerfen hat, sondern die man sich aus Klugheitsgründen zunutze macht. Durch den Klammerzusatz „staatlich" („res publica") wird es obendrein

auf das staatliche Gemeinwesen eingeschränkt, während Pius XI. es als allgemeingültiges Prinzip verkündet, allerdings seinen besonderen Nutzen für den Staat als das nach den damaligen Vorstellungen höchste und umfassendste weltliche Gemeinwesen hervorhebt.

Versteht man das Subsidiaritätsprinzip so, wie es hier beschrieben wird, dann ist auch seine von Pius XII. anerkannte Geltung für den kirchlichen Bereich keine aus der Natur der Sache sich ergebende, auch im kirchlichen Gesetzbuch rückhaltlos und unverbrüchlich anzuwendende *Norm*, sondern stellt es dem klugen Ermessen des kirchlichen Gesetzgebers anheim, inwieweit er es sich zunutze machen will. Aufgrund dieses Verständnisses des Prinzips kündigt die Kommission an, sie wolle zusehen, inwieweit die übrigen Leitsätze es gestatten, den Zweckmäßigkeitsrücksichten, die im Subsidiaritätsprinzip ihren Ausdruck finden, Rechnung zu tragen. Zu welchen Ergebnissen diese ihre Bemühungen geführt haben und in welchem Ausmaß sie sich im neuen kirchlichen Rechtsbuch niedergeschlagen haben, ist hier nicht zu untersuchen.

Die Bischofssynode 1985 fragt

Was das letztere angeht, sind nun aber auf der außerordentlichen Bischofssynode 1985 in Rom gewisse Mängel beanstandet worden und hat offenbar selbst über die grundsätzliche Anwendbarkeit des Subsidiaritätsprinzips auf die Kirche keine volle Übereinstimmung bestanden. So empfiehlt deren Schlußbericht vom 7. Dezember 1985, „Untersuchung(en) anzustellen, die sich damit befassen, ob das in der menschlichen Gesellschaft geltende Subsidiaritätsprinzip in der Kirche angewandt werden könne und in welchem Grad und in welchem Sinn diese Anwendung stattfinden könne oder müsse“[7], wobei auf Pius XII. verwiesen wird.

An erster Stelle soll also die Grundsatzfrage geklärt werden, *ob* das Subsidiaritätsprinzip überhaupt auf die Kirche anwendbar sei; erst an zweiter Stelle, offenbar unter der Voraussetzung, daß die Antwort auf diese grundsätzliche Frage bejahend ausfällt, die Frage nach dem „Wie“, unterteilt in die beiden Teilfragen: 1. nach dem Ausmaß *und* der Art und Weise, und 2. nach der Möglichkeit *oder* der Verbindlichkeit, wobei diese beiden letzten Glieder nicht durch das ausschließende „aut“, sondern durch das vermittelnde, ja sogar Gleichsetzung gestattende „vel“ miteinander verbunden sind, worin zum Ausdruck gebracht sein könnte, die Möglichkeit schließe auch schon die Verbindlichkeit in sich, sie zu verwirklichen.

Eine kleine Minderheit hat gegen diese Empfehlung gestimmt. In diesen Neinstimmen können zwei einander stracks widersprechende Meinungen ihren Ausdruck gefunden haben. Einmal die Meinung, die Untersuchung sei überflüssig, weil die bejahende Antwort auf die Grundsatzfrage sich von selbst verstehe, die praktische Durchführbarkeit aber durch die kanonistische Wissenschaft bei ihrer

Befassung mit dem neuen kirchlichen Rechtsbuch ausreichend geklärt werde. Ebensogut oder vielleicht noch besser könnten die Neinstimmen die Meinung einiger Synodalen zum Ausdruck gebracht haben, die auch heute noch die Anwendung oder die Anwendbarkeit des Subsidiaritätsprinzips auf die Kirche grundsätzlich ablehnen und verwerfen. Aber auch unter der Menge der Jastimmen können sich solche befinden, die sich von der Untersuchung ein Ergebnis versprechen, das seine Anwendung auf die Kirche zwar nicht völlig ausschließen, aber doch äußerstenfalls nur in dem Ausmaß zulassen werde, wie ihm im neuen kirchlichen Rechtsbuch bereits Rechnung getragen sei.

So läßt bedauerlicherweise weder diese Empfehlung selbst noch das Zahlenverhältnis der dazu abgegebenen Ja- und Neinstimmen einen *Erkenntnis*fortschritt bezüglich der Subsidiarität in der Kirche erkennen seit der Zeit, als die mit den Vorarbeiten am neuen kirchlichen Gesetzbuch betraute Kommission ihre Leitsätze erarbeitete und verkündete.

Beiträge verschiedener Disziplinen zur Antwort

Da es sich namentlich bei der Grundsatzfrage um nicht weniger als um das rechte Verständnis der Kirche als göttliche Stiftung, näherhin insbesondere um die beiden Institutionen göttlichen Rechts in der Kirche, nämlich Primat und Episkopat, handelt, kann die von der Bischofssynode gewünschte wissenschaftliche Untersuchung nur von der Theologie, näherhin der dogmatischen Theologie geleistet werden; keine weltliche Wissenschaft ist dafür zuständig oder kann sich auch nur einmischen. Nichtsdestoweniger können einige weltliche Disziplinen der Theologie doch vielleicht gewisse hilfreiche Dienste dazu leisten, so namentlich ihr helfen, das nicht in der Theologie, sondern in der Sozial*philosophie* beheimatete „naturrechtliche" Prinzip richtig zu verstehen und die zahlreichen Fälle seiner konkreten Anwendung in der Kirche überhaupt und vor allem im neuen kirchlichen Rechtsbuch *als solche* zu erkennen und zu würdigen.

So kann beispielsweise der Sozialwissenschaftler ihr bestätigen, daß die dem Konzil nachgerühmte „Wiederentdeckung" der Teilkirchen und die im neuen kirchlichen Rechtsbuch daraus gezogenen Konsequenzen für ihn einen geradezu epochemachenden Fortschritt im Sinn des Subsidiaritätsprinzips bedeuten.

Und der Jurist wird mit Befriedigung feststellen, daß die Pfarrei, die im Codex Iuris Canonici von 1917 nur als *räumlicher* Teil des Bistums mit der dort ansässigen Bevölkerung und als bloßer Gegenstand der Betreuung durch den vom Bischof entsandten Pfarrer erscheint (c. 216), im neuen kirchlichen Rechtsbuch als echte Gemeinschaft der Gläubigen in der Kirche („certa communio christifidelium in Ecclesia") anerkannt und mit eigener kirchlicher Rechtspersönlichkeit ausgestattet ist (c. 515). Damit ist sie in aller Form Rechtens von der Stufe eines bloßen Objekts

kirchlicher *Betreuung* zur Stufe eines echten Subjekts kirchlichen *Lebens* erhoben und zählt damit im Sinn der von Pius XII. zitierten Textstelle aus „Quadragesimo anno" zu den kleineren und untergeordneten Lebenskreisen, denen nichts von dem entzogen und auf weitere und übergeordnete Gemeinschaften überführt werden darf, was sich an kirchlichem Leben in ihnen selbst abspielen und entfalten kann.

Erfahrungen aus der Grundwertediskussion

Auch zur rechten Interpretation des von Pius XII. beigefügten Zusatzes „unbeschadet" kann die Rechtswissenschaft Erfahrungen beisteuern, die sie bei der Auslegung der sogenannten „Grundrechte" gemacht hat und zu machen fortfährt. Bei rein positiven Gesetzen kann der Gesetzgeber anordnen, in welchem Vorrang oder Nachrang die verschiedenen Vorschriften zueinander stehen, welche Vorschriften anderen weichen und welche „unberührt" bleiben. Wo es sich dagegen um echte, vom Gesetz- oder Verfassungsgeber nicht zu schaffende, nur anzuerkennende und durch Grundrechte zu schützende Grundwerte oder sittlich-rechtliche Grundnormen handelt, sind die wechselseitigen Beziehungen und die daraus sich ergebenden Begrenzungen ihrer Ausübung oder Verwirklichung aus der Natur der Sache selbst zu ermitteln. Echte Widersprüche und daraus entspringende Grenzkonflikte kann es nicht geben.

Aus dem rechten Gottesverständnis läßt sich das so begründen. Alle Werte, die wir mit unserem geschöpflichen Erkenntnisvermögen zu erkennen und mit Worten unserer menschlichen Sprache zu benennen imstande sind, haben ihren letzten Grund in der einen und unteilbaren Vollkommenheit Gottes und lassen diese nur in einer Vielzahl spezifischer Varianten aufleuchten. Aber weil sie alle dieser einen Quelle entstammen, kann zwischen ihnen kein echter Widerspruch bestehen, sondern nur Widersprüche in unserer niemals komprehensiven oder adäquaten, sondern immer nur abstraktiven Erkenntnis und in der Unzulänglichkeit menschlicher Begriffssprache, die niemals imstande ist, alles Mitgedachte in Worte zu fassen und auszusprechen. Recht verstanden begrenzen alle unsere Werte einander nicht, sondern ergänzen und vervollständigen einander. Selbst Gott müssen wir eine Vielzahl von Vollkommenheiten zuschreiben, die so, wie wir sie benennen, einander begrenzen, in Wirklichkeit aber einander ergänzen und jede nur unter Einbeziehung aller anderen, so beispielsweise Gottes Gerechtigkeit nur unter Einbeziehung seiner Barmherzigkeit, richtig verstanden werden. Und wie Gott, wenn er seine Gerechtigkeit ausübt, zugleich auch seine Barmherzigkeit verwirklicht, so verwirklichen auch wir, wenn wir einen Grundwert oder eine sittlich-rechtliche Grundnorm in der richtigen Weise verwirklichen, zugleich auch alle anderen mit. Und wie die recht verstandene Verwirklichung oder Wahrung eines von ihnen zugleich alle anderen verwirklicht oder wahrt, so verstößt auch die

Verletzung eines von ihnen oder die Zuwiderhandlung gegen einen von ihnen zugleich auch gegen alle anderen. Wäre das Subsidiaritätsprinzip, wie es offenbar immer wieder mißverstanden wird, nur eine aus der Erfahrung („ut in pluribus") abgeleitete Klugheitsregel, dann könnte deren Befolgung in Widerspruch zu anderen Werten oder sittlichen Normen stehen und hätte in diesem Fall bedingungslos zurückzutreten. Ist es dagegen, wie wir es verstehen, ein echtes sozialphilosophisches Prinzip, dann ist sein Aussagegehalt eine metaphysische Wahrheit und ist seine Forderung ein ethischer Grundwert, und ist es demzufolge nicht an anderen Normen zu messen, sondern kann es recht verstanden nur darum gehen, es in den Zusammenhang mit allen anderen grundlegenden Wahrheitserkenntnissen und sozialethischen Grundwerten einzubauen und so *sein und deren* Verständnis zu vertiefen.

Das ist die Sicht, die ein unser Gottesverständnis teilender Jurist, namentlich ein Verfassungsrechtler, sich bei der Auslegung der Grundrechte und der durch sie geschützten Grundwerte erarbeitet. Gewiß darf und will er sie dem Theologen nicht aufdrängen, glaubt aber, sie ihm unterbreiten zu dürfen in der Erwartung, sie könne auch ihm bei seinen Überlegungen über das Subsidiaritätsprinzip gute Dienste tun.

„Kompetenz-Kompetenz"

Zum Schluß nur noch einige Worte zu dem vermeintlichen Widerspruch, den manche Leute zwischen Subsidiaritätsprinzip und hierarchischer Struktur sehen wollen und den sie in die „Unbeschadet"-Klausel Pius' XII. (vgl. oben) hineintragen.

Gegenstand des Subsidiaritätsprinzips sind die *Kompetenzen*, die der Gemeinschaft gegenüber ihren Gliedern, zunächst gegenüber den einzelnen, sodann aber auch der umfassenderen Gemeinschaft gegenüber den von ihr umfaßten engeren Gemeinschaften und ganz allgemein den höheren Instanzen gegenüber den ihnen untergeordneten zustehen; das Subsidiaritätsprinzip ist das dem Solidaritätsprinzip zugeordnete Zuständigkeitsprinzip. Unverkennbar ist von allen Kompetenzen die bedeutsamste und gewichtigste die sogenannte „Kompetenz-Kompetenz", die Befugnis oder Machtvollkommenheit, die Zuständigkeiten auf die verschiedenen, vor allem auf die höheren und niederen Instanzen sachgemäß zu verteilen oder auch sich selbst vorzubehalten. Dem Sinn des Subsidiaritätsprinzips gemäß kann dafür nur die oberste, für das Wohl des Ganzen letztverantwortliche Instanz zuständig sein, die davon selbstverständlich nicht nach Willkür, wohl aber nach ihrem eigenen, gewissenhaften pflichtmäßigen Ermessen Gebrauch zu machen hat. Jedes Gemeinwesen bedarf einer solchen obersten Instanz. Je nach der demokratischen oder hierarchischen Struktur des Gemeinwesens wird diese Instanz anders konsti-

tuiert und der Inhaber dieser höchsten Machtvollkommenheit ein anderer sein; auf jeden Fall aber sollte sie mit Verfassungsrang geregelt sein und der Gesetzgebung, der Verwaltung und der Rechtsprechung Richtung und Weg weisen. In der Kirche ist diese Machtvollkommenheit der Kompetenz-Kompetenz genau in diesem Sinn durch göttliches Recht, durch die göttlich-rechtliche Institution des Primats *institutionalisiert*. Im Grund genommen braucht das Subsidiaritätsprinzip gar nicht erst auf die Kirche „angewendet" zu werden; sie ist selbst nach ihm gebaut; es zählt zu ihren grundlegenden Baugesetzen. Gegenstand der anzustellenden Forschung ist nicht seine Anwendbarkeit auf die Kirche, auch nicht das Ausmaß seiner Anwendung, sondern nur die Art und Weise seiner *sinnvollen* Anwendung.

Ein schlagender Beweis

Daß Pius XII. durch seinen Hinweis auf die hierarchische Struktur der Kirche die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips auf sie weder ausschließen noch einschränken wollte, dafür zum Schluß noch ein schlagender Beleg. Er findet sich in seiner Ansprache vom 5. Oktober 1957 an den zweiten Weltkongreß des Laienapostolats; die Textstelle lautet: „Auch hier (in bezug auf das Laienapostolat) möge die kirchliche Autorität das allgemeingültige Prinzip der Subsidiarität und gegenseitigen Ergänzung anwenden. Man möge den Laien die Aufgaben anvertrauen, die sie ebensogut oder selbst besser als der Priester erfüllen können. Sie sollen in den Grenzen ihrer Funktion und derjenigen, die das Gemeinwohl der Kirche ihnen zieht, frei handeln und ihre Verantwortung auf sich nehmen können."[8]

Hatte Pius XII. in der Ansprache vom 20. Februar 1946 an die neuernannten Kardinäle in seiner Eigenschaft als oberster Lehrer der Kirche die Geltung des Subsidiaritätsprinzips für die Kirche „data opera" verkündet, so nimmt er hier in seiner Eigenschaft als oberster Hirt der Kirche sozusagen nur in einem „obiter dictum" darauf Bezug, um die Träger kirchlicher Autorität *aufzufordern*, in ihrem kirchlichen Amtshandeln dieses „allgemeingültige" (sic!) Prinzip zu befolgen. Gerade diese beiläufige Bezugnahme beweist schlagend, wie selbstverständlich für Pius XII. das Subsidiaritätsprinzip sich nicht nur mit der hierarchischen Struktur der Kirche verträgt, sondern zu dieser Struktur gehört.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. L. Schneider, Subsidiäre Gesellschaft. Implikative und analoge Aspekte eines Sozialprinzips (Paderborn[2] 1985).

[2] AAS 38 (1946) 141-151, hier 144. Deutsch in: A.-F. Utz, J.-F. Groner, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII., Bd. 2 (Freiburg, Schw. 1954) 4080-4111, hier 4094; auch in: O. v. Nell-Breuning, Die Kirche als Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft, in: Bausteine der Gegenwart, hrsg. v. H. J. Schmitt, H. 2 (Köln 1946) 6–22.

[3] AAS 23 (1931) 203.

[4] Im italienischen Original: „senza pregiudizio della sua struttura gerarchica" (a. a. O. 145).

[5] Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant, in: Communicationes (Pontificiae Commissionis Codicis Iuris Canonici recognoscendi) 1 (1969) 77ff., hier 80f.

[6] Relatio circa „Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant", ebd. 86ff., hier 89.

[7] „Commendatur studium quod consideret utrum principium subsidiaritatis in societate humana vigens, possit in Ecclesia applicari et quonam gradu et sensu talis applicatio fieri possit vel debeat (cf. Pius XII., AAS 38, 1946, p. 144)."

[8] AAS 39 (1957) 922–939, hier 927; Orig. Französisch: „Le principe de l'aide subsidiaire et complementaire"; deutsch Utz-Groner 5980–6012, hier 5992.

Gottfried Leder

Die Laien in der Kirche

Zwanzig Jahre nach dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils haben innerkirchliche Bestandsaufnahmen Konjunktur. Von der Bischofssynode in Rom, den öffentlichen Stellungnahmen in ihrem Vorfeld und den Kommentaren zu ihrem Ergebnis reicht das Spektrum bis hin in die Gemeinden und die Institutionen der Bildungsarbeit, die neues Interesse an der Situation der Kirche zu verspüren meinen. Dabei gewinnt die Frage nach Stellung, Auftrag und Selbstverständnis des Laien immer mehr eigenes Gewicht. Sie ist zwar unvermeidbar stets schon eingeschlossen, wenn Kirche über sich nachdenkt. Aber die Ankündigung einer weiteren Bischofssynode im Jahre 1987 über die „Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt zwanzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil" lenkt zusätzliche Aufmerksamkeit auf dieses Thema.

Nun gibt es gegenüber der Frage nach dem Laien viele Möglichkeiten des Fehlverhaltens. Zu großer Ängstlichkeit steht oft unbedachter Überschwang gegenüber. Der Mangel an Unterscheidungsvermögen führt die einen zur Euphorie und in die Gefahr zweifelhafter Selbstbestätigung, während andere zu lustlosen Kritikastern werden – obwohl doch Freude wie Kritik je zu ihrer Zeit ihr Recht haben: Wenn es um Kirche geht, geht es ja wohl immer auch um einen Realismus der Mitte, der nicht nur um die Unvergänglichkeit, sondern auch um die Zeitbedingtheit von Kirche weiß, so wie sie je für uns erlebbar wird.

Wer es – gewiß ohne zureichende theologische Kompetenz – unternehmen will, einige Reflexionen zur Stellung der Laien in der Kirche heute zur Kritik zu stellen, muß zuerst den Anspruch eingrenzen, den er erheben kann[1]. Die folgenden Überlegungen gelten nicht nur dem Laien in der Kirche – sie sind auch Überlegungen eines Laien. Sie sind also perspektivisch. Insbesondere das Amt wird jenen, die es in der Kirche zu tragen haben, gelegentlich aus anderer Perspektive in den Blick kommen als denen, die zwar auch selbst Kirche, aber nicht im Amt sind. Das wechselseitige Aufeinanderverwiesensein muß dann verdeutlichen, daß letztlich alle für ihr Denken über Kirche nur eine, die gleiche Perspektive haben können.

Aber das Wort „Laie" bezeichnet ja nicht nur einen kirchlichen Stand. In der Umgangssprache steht dem Laien immer auch der wirkliche Könner, der Professionelle gleichsam, gegenüber. Und da wird es nun doppelbödig. Denn was immer unser Beruf sein mag – in Sachen Christsein sind wir durch Taufe und Firmung doch alle zur Professionalität berufen. Niemand kann sich auf eine Art von Feierabendstatut zurückziehen.

Schließlich mag der Laie aber auch aus der Not, kein Spezialist zu sein, entschlossen eine Tugend machen. Er hat dann oft mehr Fragen als Antworten. Dafür entgeht er vielleicht eher der Gefahr, eine wichtige Frage nur deshalb zu verdrängen, weil eine Antwort auf sie noch nicht verfügbar ist. So fragt der Laie, sei es gelegen oder ungelegen, weil er Neugier eher für eine Tugend – und eine fragende Kirche für eine Selbstverständlichkeit hält.

Unterschiedenheit und Aufeinanderverwiesensein

Mit der Rede vom „Laien in der Kirche" ist unmittelbar auf die Binnenstruktur unserer Kirche Bezug genommen: Ständig begegnen wir in ihr der Unterscheidung, aber auch dem Aufeinanderverwiesensein von Klerikern und Laien.

Ganz ohne Zweifel hat das Zweite Vatikanische Konzil gerade hier zu einem gewaltigen Aufbruch geführt. Auch wenn – oder gerade weil – das Konzil mit seiner Deutung der Kirche als „Volk Gottes" gar nicht so sehr eine neue Theologie entwickelte als vielmehr altes theologisches Gut wieder freilegte, war ihm – zumindest kurzfristig – eine so große Wirkung beschieden. Die Ergebnisse des Konzils sind – jedenfalls zunächst – von den allermeisten als Befreiung, als beglückender Aufbruch erlebt worden. Überall wurde die Lehre aufgegriffen und weiterentwickelt. Und für die kirchliche Praxis legte das neu formulierte Selbstverständnis auch neues Selbstbewußtsein frei. Für mehr als ein Jahrzehnt war Hoffnung sehr viel mehr als nur ein Wort, und die Stimmen von Skeptikern blieben selten. Vom Geist des Konzils war viel die Rede, und die Bereitschaft, sich ihm zu öffnen, war groß. Vom „Ungeist des Konzils" zu sprechen, hätte damals ernstlich niemand gewagt. Dies blieb dem Jahr 1985 vorbehalten.

Wandel zeigt sich auch im Kirchenrecht. Unter dem Dach des alten Kodex war sowohl in Hildesheim eine Diözesansynode als auch in Würzburg die Gemeinsame Synode der deutschen Bistümer unter voller Beteiligung von Laien möglich. Ihre Beschlüsse bedurften, um in Kraft zu treten, der offiziellen Verkündigung durch die Bischöfe. Aber vom Vetorecht der Bischofskonferenz abgesehen war die Würzburger Synode eben ein auch zu Beschlüssen berechtigtes Organ, in dessen Mitte Laien gleichberechtigt mitberaten und mitbeschließen konnten. Aber das allgemeine Kirchenrecht nahm von diesen Ereignissen kaum Notiz. Das Schicksal der von Würzburg aus nach Rom gesandten Voten ließ bald erkennen, wie eng der Spielraum für die Entwicklung innerhalb eines Landes und die Grenzen einer Einwirkung auf die Gesamtkirche geblieben waren.

Inzwischen ist ein neues kirchliches Gesetzbuch in Kraft getreten, das, will man gerecht sein, von der Existenz der Laien wohl in intensiverer Weise Kenntnis nimmt als das alte Recht. Daß das neue Gesetzbuch deutlich hinter dem Entwicklungsstand zurückbleibt, den das partikulare Recht in der Bundesrepublik längst

als unaufgebbare Selbstverständlichkeit betrachten muß, ist dennoch verbreitete Auffassung. Wichtiger freilich noch ist die Frage, ob dieses neue Kirchenrecht denn nun wirklich den theologischen Ertrag des Konzils aufgenommen hat. Allem Anschein nach ist diese Frage ganz offen. Die Behauptung, das neue Kirchenrecht bedeute eher einen deutlichen Schritt zurück hinter die theologischen Positionen des Konzils, begegnet offenbar vor allem dem Sachverhalt, daß das theologische Ergebnis des Konzils selbst seit einigen Jahren mit zunehmender Intensität wieder in Frage gestellt zu sein scheint.

Dies geschieht auf verschiedene Weise. Im unmittelbar theologischen Disput geht es um die zentrale Frage, wie Zuordnung und Unterscheidung der Stände in der Kirche akzentuiert werden: Wird zuerst die Gemeinsamkeit und wesenhafte Gleichheit aller Gläubigen betont, um auf ihren gemeinsamen Heilsauftrag hin dann von den verschiedenen Diensten und Ämtern zu sprechen? Oder wird vorrangig eher die Verschiedenheit der Dienste betont, um dann gleichsam ergänzend hinzuzufügen, daß aber in einem letzten Sinn doch alle vereint und gleich seien?

„Falsche" Erwartungen?

Der zweite Weg, die Ergebnisse des Konzils neu in die Frage zu bringen, ist indirekter Art. Gemeint sind die sich häufenden Erwähnungen der „falschen Erwartungen", die viele Christen nach dem Konzil gehabt hätten; nun seien sie enttäuscht, daß sich diese Erwartungen nicht erfüllt hätten, und genau das liefere die Erklärung für so manche bedenkliche Erscheinung in der Kirche.

Nun ist diese Rede von den „falschen Erwartungen" freilich sehr unscharf. Sie kann einen nüchtern belegbaren Sachverhalt meinen. Es ist ja unbezweifelbar, daß viele enttäuscht sind, weil sich Erwartungen, die sie hatten, nicht erfüllt haben. Nicht selten jedoch soll mit jener Redeweise der Gedanke nahegelegt werden, daß die Erwartungen, die viele da hatten, ganz falsche Erwartungen gewesen seien: unangemessene, illusionäre, utopische und vielleicht gar umstürzlerische – Erwartungen also ohne Fundament in der Sache selbst. Wer es so sieht, hält es dann natürlich für heilsam, wenn diese Erwartungen nun ent-täuscht und ihrer Scheinsubstanz entkleidet – und wenn die Gläubigen dadurch auf den Boden wahrer Lehre und richtiger kirchlicher Praxis zurückgeholt werden können.

Es ist also zu fragen, von welchen Erwartungen eigentlich die Rede ist, worauf sie sich damals gerichtet haben, wie sie begründet wurden, was sie ermuntert hat. Hatte nicht das Konzil selbst diese Erwartungen nahegelegt? Waren sie nicht geweckt worden durch seine Zielsetzung und seinen Verlauf, durch den Stil des Miteinander-Sprechens von Papst und Bischöfen? Waren sie nicht ermuntert durch jene bedächtige und bedenkende Offenheit, mit der gewisse Verfestigungen

vatikanischer Strukturen aufgebrochen, vorgeformte Entwürfe zurückgewiesen, Kollegialität und Brüderlichkeit realisiert wurden – durch jene Offenheit, für die wir alle Johannes XXIII. noch heute verehren? Hatte nicht dieses ganze wahrhaft geistgewirkte Klima fast mehr noch als die einzelnen Dokumente die Erwartungen vieler Christen beglückend geweckt? Wer heute von diesen in der Tat vielfach enttäuschten Erwartungen sagen will, daß sie doch eigentlich zu Recht nicht in Erfüllung gegangen seien, müßte glaubhaft machen können, weshalb nach seiner Meinung alles das, was sich damals in Rom ereignet hat, möglicherweise doch gar nicht so gewiß vom Heiligen Geist begleitet oder gar gewirkt gewesen sei, wie wir das immer angenommen haben.

Welches ist – präzise gefragt – der Maßstab, an dem gemessen jene Erwartungen vieler Katholiken heute als falsch bezeichnet werden? Ist dies ein Maßstab, der heute, zwanzig Jahre später, formuliert wird, um „postkonziliar" eine „präkonziliare" Kirchenwirklichkeit wiederherzustellen? Wer wäre autorisiert, einen solchen Maßstab zu setzen? Wäre er es auch gegen das Konzil? Oder ist dies ein Maßstab, den schon das Konzil selbst gesetzt hat? Oder sind alle diese Fragen falsch gestellt, weil das Konzil selbst gar nicht so eindeutig gesprochen hat, wie wir immer gemeint haben?

Damit sind wir zunächst zum Ausgangspunkt zurückgekehrt. Was hat das Konzil wirklich über die Kirche gesagt? Sind wir in Wahrheit fehlgeleitet, wenn wir uns auf das Bild vom Volk Gottes auf seinem Weg durch die Zeit einlassen? Ist es falsch zu sagen, daß auch nach der Auffassung des Konzils die Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien eigentlich erst aus dem fundamentalen Sachverhalt herauswächst, daß Bischöfe, Priester und Laien gemeinsam Kirche, daß sie gemeinsam als das Volk Gottes unterwegs sind? Gewiß setzt die These vom Aufeinanderverwiesensein auch die Unterscheidung, genauer: die Unterschiedenheit, immer schon voraus. Aber die Unterscheidung setzt ihrerseits auch die wesensmäßige Einheit voraus und läßt die Wechselseitigkeit des Aufeinanderverwiesenseins für die Erfüllung des einen gemeinsamen Auftrags nur um so deutlicher hervortreten. Daß „die Norm für das Zusammenwirken der einzelnen Charismen nicht der Gehorsam gegenüber dem Amt, sondern die gegenseitige Unterordnung" sei[2], steht dann keineswegs im Widerspruch mit der Aussage, daß das Zweite Vatikanische Konzil „die Kirche als das durch Gott zusammengerufene Volk bestimmt. In diesem Volke Gottes sind alle Gläubigen gleichgestellt – gläubige Subjekte, die aus dem Geist leben, freie Kinder Gottes. Erst nach diesen Aussagen über das Volk Gottes, welches unterwegs ist zur Vollendung, spricht dann dieses Konzil von bestimmten Elementen, welche die Kirche oder das Volk Gottes organisch strukturieren. Die Ausdifferenzierung von Ämtern, welche durch diese Strukturierung erfolgt, tastet aber das Recht des Volkes Gottes als ursprüngliches Subjekt von Kirche-Sein nicht an."[3] Was sollte daran falsch, unehrbietig, lieblos, hierarchiefeindlich oder gar gegen die Kirche gerichtet sein?

Weltdienst und Weltauftrag

Ein zweiter Durchgang soll bei den „Lineamenta" ansetzen, jenen von Rom herausgegebenen Hinführungen zur Bischofssynode über „Berufung und Sendung der Laien"[4], deren Verfasser wir freilich nicht genau kennen.

Daß sich die Lineamenta von der Befragung der Laien und der Einholung ihres Rates viel versprechen, ist erfreulich. Andererseits bekräftigen sie damit nur eine Selbstverständlichkeit. Wie soll denn Nachdenken über den Laien für Kirche fruchtbar werden, wenn Meinung und Ratschlag derer, um die es geht, nicht von Anbeginn an eingeholt werden? Viel eher wird man fragen müssen, wie denn das, was von den Laien erfragt werden soll, nun wirksam in den Beratungsprozeß der Bischofssynode eingebracht werden wird.

Werden alle unsere Antworten das gleiche Schicksal haben wie die Voten, die die Gemeinsame Synode der deutschen Bistümer aus Würzburg nach Rom gerichtet hat?

Bischof Klaus Hemmerle hat die Spannung zwischen dem Weltauftrag des Laien und seiner kirchlichen Existenz als eine der Spannungslagen bezeichnet, die für die Situation des Laien heute von besonderer Bedeutung sind[5]. So ist es zunächst nicht überraschend, daß der Gedanke des „Weltauftrags" der Laien in der letzten Zeit wieder häufig betont wird. Zahlreiche Ansprachen des Papstes, aber auch die Lineamenta geben davon Zeugnis. Aber oft erscheint dabei gerade das Spannungsverhältnis, von dem Bischof Hemmerle gesprochen hat, eher ausgespart als zum Problem erhoben. Das lenkt unsere Aufmerksamkeit auf den Sachverhalt, daß die Kurzformel vom „Weltauftrag" oder vom „Weltdienst" der Laien doch offenbar einige Voraussetzungen einschließt, die näher zu bedenken sich lohnt.

Die Dimensionen dieses Weltdienstes müssen grundsätzlich alle Aufgabenfelder umschließen, die für Menschen auf dieser Welt gestellt sind: Familie und Gesellschaft, Politik und Wirtschaft, Kultur und Erziehung, Gesundheit und Umwelt, Beruf und Freizeit, von den Künsten bis hin zur Ordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche. Warum und in welchem Sinn aber ist dies alles dem Laien als sein besonderes Aufgabenfeld zugewiesen? Diese Aufgaben sind den Laien ja nicht „vorbehalten" im Sinn eines allein für sie gültigen Sonderauftrags. Andernfalls dürften Bischöfe und Priester sich in jener „Welt" eigentlich überhaupt nicht betätigen – was eine ganz und gar sachfremde Forderung wäre. Völlig zu Recht nehmen auch unsere Bischöfe zu Fragen des öffentlichen Lebens Stellung. Daß sie dabei stets zwischen den konkreten Alternativen einerseits und den Aspekten ihrer sittlichen Relevanz andererseits zu unterscheiden versuchen, ist sachangemessen, aber keineswegs ein Gegenbeweis.

Die Kurzformel vom „Weltauftrag der Laien" darf also nicht mißverstanden werden. Zu schnell wird hier oft „Welt" als ein der „Kirche" Gegenüberstehendes, als eine von ihr reinlich scheidbare, ganz andere Größe gedacht – so, als müßten

sich dann die Glieder der Kirche, die Laien sind, gewissermaßen nach draußen, vor die Mauer, begeben, um dort, eben in der Welt, um deren Heiligung besorgt zu sein. Aber die Kirche, in der die Laien leben und zu der sie gehören, ist doch selbst immer auch Teil dieser Welt, in der die Laien ebenso leben und der sie ebenso zugehören. Und für die geweihten Amtsträger gilt letztlich nichts anderes: Auch sie sind Mitglieder einer Gesellschaft, leben in der Welt, sollen ihr Zeugnis nicht nur „intra muros", sondern natürlich auch „in der Welt" geben. Kirche ist, und zwar als Ganzes, auch gesellschaftliche Größe. Unser Denken über den Weltauftrag der Laien muß dies einbegreifen.

Die Möglichkeit jenes Mißverständnisses wird nun aber noch befördert durch einen schon als fragebedürftig aufgezeigten Begriff von Kirche, wie ihn auch die Lineamenta immer wieder durchscheinen lassen. Mehrfach erscheint im Text „Kirche" eher als die den Laien gegenüberstehende Größe, wenn etwa schon in der Einleitung ausgeführt wird, daß „die Kirche und besonders die Hirten... eine bessere Kenntnis der Lage gewinnen" können, wenn man auch die Laien befragt[6]. Der Volk-Gottes-Gedanke scheint hier entweder zu wenig ausgeprägt oder zu schnell wieder aufgegeben. Täuscht der Eindruck, daß die Lineamenta eine Totalidentifikation von Kirche und dienstamtlicher Hierarchie widerspiegeln, zugleich aber von einer nur partiellen Identität von Laien und Kirche ausgehen?

Die Erfüllung seines Weltauftrags führt den Laien nicht aus der Kirche heraus. Er ist – mit anderen gemeinsam – Kirche auch in der Welt. Die Forderung, der Laie müsse sich „vorrangig" um seinen Weltdienst kümmern, muß daher ebenfalls vor Mißverständnissen geschützt werden. Weder ist die Welt ein absolutes Gegenüber von Kirche, noch ist der Weltdienst ein Vorbehaltsgut der Laien. Aus beidem folgt, daß der Weltauftrag der Laien weder den Dienst der geweihten Amtsträger an der Welt ersetzen noch die Laien von ihren Rechten und Pflichten, an der Auferbauung von Kirche mitzuwirken, entbinden kann. Dies zu leisten ist somit auch kein Vorbehaltsgut der geweihten Amtsträger. Jede „Flucht in die Welt" ist den Laien eigentlich verwehrt.

„Klerikalisierung der Laien?"

Um so mehr ist die in letzter Zeit häufig wiederkehrende Rede von der Gefahr zu bedenken, daß die Laien „aus der Welt fliehen", also „Weltflucht" begehen könnten. Papst Johannes Paul II. hat sogar von der Gefahr gesprochen, daß es „zu einer Laisierung der Kleriker und zu einer Klerikalisierung der Laien" kommen könne.[7] Solche Formeln haben den Vorteil, daß sie schlaglichtartig eine Frage umreißen und eine Sorge des Fragenden kennzeichnen. Freilich bleiben sie oft interpretationsfähig und interpretationsbedürftig. Dabei mag hier offenbleiben, was mit einer „Laisierung der Kleriker" gemeint und was von ihr zu befürchten sein könnte.

Was steht hinter der warnenden Rede von einer „Klerikalisierung der Laien"? Was ist mit ihr gemeint, und was veranlaßt die Warnung? Wird hier Anlaß zur Sorge, daß Laien in der Kirche Dienst tun wollen, in ihr Verantwortung übernehmen wollen, ihr Kirche-Sein so verwirklichen wollen? Dies kann offenbar nicht gemeint sein. Ganz und gar überflüssig wäre gewiß auch die Besorgnis, Laien könnten die Probleme der Kirche zu sehr aus der amtlichen, vielleicht ausschließlich aus der kirchenrechtlichen Perspektive sehen und behandelt wissen wollen. Kommt hier vielleicht Sorge um eine Aufweichung oder Auflösung der traditionell überlieferten Ordnung in der Kirche zum Ausdruck? So gewendet wäre die Sorge wohl zu kurz angesetzt; sie müßte doch der Gefahr Vorschub leisten, daß die rechtzeitige Erkenntnis zukünftiger Entwicklungen eher verhindert bleibt. Wenn gewisse Elemente der traditionellen Konzeption vom Verhältnis der kirchlichen Stände von der Zukunft wirklich überholt werden sollten – manches spricht dafür –, dann werden die Ursachen dafür nicht in einer „Klerikalisierung der Laien", sondern in Vorgängen ganz anderer Art zu suchen sein: in dem über Jahre hinweg, ja sogar mittelfristig kaum behebbaren Priestermangel, in den Veränderungen in der Wahrnehmung moralischer und gesellschaftlicher Werte, denen entgegenzuwirken uns offenbar die Kräfte und manchmal auch die geeigneten Methoden fehlen; in neuen Verständnisweisen von Autorität, die unbefragbare Gehorsamsansprüche immer weniger akzeptieren; in der unkritischen Weiterverwendung bestimmter Stilformen des innerkirchlichen Umgangs, die von den Menschen der Gegenwart und der Zukunft immer weniger akzeptiert werden, um nur einige Beispiele zu nennen.

So ist es nicht leicht, die Sorge vor einer „Klerikalisierung der Laien" als eine substantiell begründete Sorge auszumachen. Sind es nicht fast immer mehr die Relationen, die fragwürdigen Entwicklungen unterliegen – und weniger der eine oder der andere Stand als solcher? Uns jedenfalls ginge es mehr darum, daß nicht das Verhältnis von geweihten Amtsträgern und Laien zueinander als solches „klerikalisiert" wird oder „klerikalisiert" bleibt, und daß weder die Kleriker noch die Laien in falscher Weise „laisiert" werden.

Aber vielleicht soll die Rede von der „Weltflucht" und von der Gefahr der Klerikalisierung der Laien nur darauf hinweisen, daß die Laien ihre Aufgaben in der Welt auch über den neuen vom Konzil eröffneten Möglichkeiten und Pflichten ihrer Mitwirkung in der Kirche nicht vernachlässigen dürfen. Dann hat sie ihr gutes Recht. Denn unser Einsatz ist, gemessen an den Erfordernissen, schwach. Und unsere Erfolge sind – gemessen an den Möglichkeiten und dem Wünschbaren – gering. Nur sehr wenige unter uns leben beispielhaft vor, daß radikales Glaubenwollen und radikales Ernstnehmen der Welt sehr wohl miteinander vereinbar sind, zumal unter Bedingungen, unter denen wir als Christen unseren Weltdienst in einer offenen, pluralen Gesellschaft leisten dürfen.

Defizite des Weltdienstes und Selbststand des Laien

Bei der Erfüllung des Weltauftrags durch die Laien haben wir also sehr wohl reale Defizite zu beobachten. Aber die bessere Erfüllung dieses Auftrags hat auch Voraussetzungen in der Kirche selbst. In der Welt sein – das heißt in jedem Fall: Aufgabe der Getto-, der Wagenburgmentalität. Es bedeutet, sich nicht zuerst von ängstlicher Sorge leiten zu lassen, sondern vom Aufbruchwillen. Kirche muß „auf dem Weg" sein. In der Welt sein heißt: sich nicht zuerst von Sicherheitskategorien, sondern von Freiheits- und Entfaltungskategorien leiten zu lassen. Es heißt: sich an der Vielfalt zu freuen, wenn die Einheit gewahrt ist, und nicht um die Einheit schon deshalb zu bangen, weil Vielfalt in Erscheinung tritt. Wiederum schließt sich der Kreis. Wenn „in der Welt sein" dies alles eigentlich zur Voraussetzung hat bzw. fordert, dann richten sich diese Forderungen wiederum nicht nur an die Laien, sondern ebenso auch an die geweihten Amtsträger der Hierarchie.

In seinem Vortrag hat Bischof Hemmerle die Frage gestellt: „Wie verhalten sich Selbststand des Laien und Bezogenheit des Laien auf das geistliche Amt zueinander?" Die Richtung, in der wir die Antwort suchen müssen, können wir am ehesten ermitteln, wenn wir fragen, warum überhaupt der Selbststand des Laien, seine Identität in einer Spannung zu seiner Bezogenheit auf das geistliche Amt stehen kann. Dies liegt offenbar daran, daß nach dem Selbststand des Laien um seiner selbst willen gefragt wird, während die Frage nach seiner Bezogenheit auf das geistliche Amt von anderer Struktur ist. Denn einerseits kann es ja noch nicht den Selbststand des Laien ausmachen, auf ein anderes bezogen zu sein; andererseits schließt die eigene Identität eine solche Bezogenheit auch keineswegs aus.

Wenn nun die gemeinsame Berufung aller in Taufe und Firmung der Unterschiedenheit der Stände und Dienste in der Kirche vorausgeht, muß freilich neben jener von Bischof Hemmerle angesprochenen Spannung sofort noch eine andere in den Blick genommen werden, nämlich die Spannung zwischen dem Selbststand und der Identität des geistlichen Amtes und seiner ureigenen Würde und Bedeutung einerseits und seiner Bezogenheit auf die Laien bzw. auf die Gesamtheit des Volkes Gottes andererseits. Auch die Identität der Träger des geistlichen Amtes kann nicht nur durch, aber auch nicht ohne die Bezugnahme auf ihre Dienstfunktion gewonnen werden. Ähnlich kann die Identität des Laien zwar nicht ohne, aber eben auch nicht nur durch seine Bezogenheit auf das Amt bestimmt sein.

Blickt man angesichts dieser Überlegungen in die Lineamenta, springt einem Seite um Seite eine defizitäre Sicht entgegen. Daß „die Christgläubigen sich bewußt sein sollen, daß sie ihren Priestern gegenüber in Schuld stehen"[8], erschiene weniger schwer verdaulich, wenn die Lineamenta hier wenigstens den ganzen Abschnitt des Konzilsdekrets über „Dienst und Leben der Priester" abgeschrieben hätten. Aber unter der Überschrift „Die kirchliche Mitverantwortung" bestimmen die Lineamenta die Sendung des Laien ganz und gar nur von der Bezogenheit auf das Amt

her. „Die Sendung der Laien muß sich beim konkreten Vollzug unbedingt auf die Sendung der übrigen Mitglieder der Kirche einstellen" und ist „auf Harmonisierung mit allen übrigen Ämtern und Diensten angewiesen"[9], was ja gewiß nicht falsch ist, aber wohl einer gewissen Gegenseitigkeit bedarf, von der die Lineamenta freilich eher schweigen. Statt dessen sorgen sie sich um die „pastoralen Probleme, die mit der kirchlichen Mitverantwortung" der Laien „verbunden sind"[10]. Dies muß überraschen: Waren wir doch seit dem Konzil und seit der Würzburger Synode der Hoffnung, die Mitverantwortung der Laien könne die pastoralen Probleme der Kirche eher lösen helfen, als daß sie solche Probleme schaffen würde.

Ganz ähnlich liest sich im Kontext der Lineamenta die Aussage, daß „die Laien darüber hinaus in verschiedener Weise zu unmittelbarerer Mitarbeit mit dem Apostolat der Hierarchie berufen werden können"[11]. Welche Weisen der Mitarbeit aber konkret gemeint sind – und welche nicht –, bleibt auch jetzt offen. Zu ermitteln ist lediglich, daß sie etwas weniger mittelbar als bisher üblich, aber doch nicht richtig unmittelbar sein sollen; anders kann man eine „unmittelbarere" Mitarbeit ja kaum definieren. Ergänzend wird dem Laien dann „außerdem" die „Befähigung" bestätigt, „von der Hierarchie zu gewissen kirchlichen Ämtern herangezogen zu werden, die geistlichen Zielen dienen"[12]. Mit Respekt vor der Tatsache gefragt, daß die Lineamenta auch hier wieder nur – sehr punktuell ausgewählte – Konzilstexte zitieren: Gibt es, wenn es an der „Befähigung" nicht fehlt, möglicherweise auch einen moralischen Anspruch darauf, unter bestimmten Bedingungen ein solches Amt übernehmen zu können? Um welche Ämter handelt es sich? Gibt es überhaupt kirchliche „Ämter", die nicht-geistlichen Zielen dienen? Und wem sind diese dann vorbehalten?

Ist es ein Trost, sich zu erinnern, wie die große Mehrheit der Bischöfe sich auf dem Konzil souverän über die erste ungenügende Vorlage für ein Schema über die Kirche hinweggesetzt hat? „Wenn es je eine Epoche gegeben hat, in der die katholische Kirche in Deutschland die Kirche ihrer Bischöfe war..., dann während dieser Jahre. Damals waren Sie, die deutschen Bischöfe, auf der Höhe Ihrer Autorität, weil Sie inmitten des Bischofskollegiums an der Spitze derer standen, die das Gegenwärtigwerden der Kirche in dieser unserer Zeit mutig förderten." Dieses Zitat stammt aus der Schlußansprache von Prof. Max Engelmeier auf dem 82. Deutschen Katholikentag in Essen im Jahre 1968. Das Konzil war drei Jahre zuvor beendet worden. Mehr als 17 Jahre sind seitdem vergangen.

Anfragen

Will man abschließend noch einmal die wichtigsten Sorgen benennen, die – wenn unsere Eindrücke nicht zu subjektiv sind – Laien in der Bundesrepublik heute bewegen, muß wohl zuerst gefragt werden, wie das Gespräch, der geistige

Austausch, das Miteinandersprechen und das Aufeinanderhören zwischen den Amtsträgern und den Laien verbessert werden kann. Eine ehrliche Bestandsaufnahme zeigt hier ein gespaltenes Bild. In den Gemeinden ist das Gespräch häufig lebendig und fruchtbar. Aber kann man dies auch für alle Diözesen sagen? Hier dürfen und müssen höhere Ansprüche gestellt werden: vom Bischof an diejenigen, die für die Laien sprechen sollen, aber auch von den Laien an den Bischof und seine Mitarbeiter. Was schließlich die Kirche in der Bundesrepublik insgesamt anbetrifft, so hat sich nach Meinung vieler das Gesprächsklima deutlich gegenüber jener Zeit abgekühlt, in der vor allem in der Würzburger Synode unter der Präsidentschaft von Kardinal Julius Döpfner eine Atmosphäre lebendigen, regelmäßigen, offenen, gelegentlich energischen, immer aber verständnisbereiten Dialogs gewachsen war. Was ist davon geblieben? Heute leben wir wohl eher, wie Karl Rahner es formuliert hat, in einer „winterlichen Zeit".

Ein zweites Anliegen hängt damit eng zusammen. Wie kann besser verhindert werden, daß innerkirchliche Probleme immer wieder als Machtfragen, als Statusfragen interpretiert und entsprechend sachinadäquat behandelt werden? Natürlich gibt es für die Lösung dieses Problems keine Patentrezepte. Natürlich verfallen auch die Laien vielfach in den entsprechenden Fehler. Wir müssen also bei uns selbst beginnen. Aber zum Gelingen gehören zwei. Als Beispiel kann die Behandlung des Themas Priestermangel dienen. Allein die offene Erörterung dieses Problems und der Konsequenzen, die sich für die Gemeindepastoral ergeben, scheint häufig Ängste auszulösen, daß in Wahrheit nur der Zölibat attackiert werden solle. Tatsächlich geht es doch darum, daß die Gemeinden ohne ortsansässigen Pfarrer – und ihrer werden immer mehr – sich nach ihrem eigenen Verständnis benachteiligt fühlen und vor großen Schwierigkeiten stehen.

Eine dritte Überlegung: Wir müssen heute – uns selbst und unsere Bischöfe – fragen, wie gesichert werden kann, daß die stets auf Weltkirche zielenden Bestimmungen des neuen Kirchenrechts, soweit sie sich vor der Situation und der Entwicklung der Kirche in der Bundesrepublik als unzureichend erweisen, im partikulären Kirchenrecht angemessen fortgeschrieben werden können. Die Kirche in der Bundesrepublik sollte – im Zusammenwirken von Amtsträgern und Laien – die sie bewegenden Anliegen auch gegenüber der Gesamtkirche mit dem erforderlichen Selbstbewußtsein offen und mit Verbindlichkeit vertreten.

In der Sache muß zuallererst die Frage, wie heute Glaube in unserer Gesellschaft weitergegeben werden kann, zum Gegenstand des öffentlichen Dialogs in der Kirche werden. Die Jüngeren fragen zu Recht nach der Identität von Glauben und Lebensvollzug bei uns Älteren. Sie wollen wissen, wie glaubwürdig wir ihnen den Glauben zu vermitteln versuchen. Aber auch andere Gruppen, denen ohnehin unsere besondere pastorale Sorge gelten muß, haben Anspruch auf diesen Dialog – nicht zuletzt die wiederverheirateten Geschiedenen, deren Situation nach nahezu einhelliger Auffassung menschlich fast unhaltbar bleibt, wenn die offizielle Lehre

und das geltende Recht auch dort fugenlos angewendet werden, wo die Teilnahme an den Sakramenten ehrlich begehrt wird, ohne daß es im konkreten Fall möglich wäre, den geforderten Auflagen ohne neues Schuldigwerden nachzukommen.

Wir müssen schließlich uns selbst, aber auch unsere Hirten mahnen, nicht gar zu zögerlich zu sein, wenn es darum geht, Vertrauen in den Heiligen Geist zu haben. Wir sprechen viel von der Offenheit für die verschiedenen Charismen. Aber wie steht es darum wirklich? Wie steht es um die Gelassenheit, mit der man nach dem Gleichnis den guten Samen mit dem Unkraut zusammen wachsen lassen muß, ehe man hinreichend erkennt, was das eine und was das andere ist? Wie oft sind wir in Gefahr, in ängstlicher Sorge das Neue, noch Unbekannte zu bekämpfen – und damit vielleicht auch gutes Neues frühzeitig mit auszureißen? Die kunstvolle Konstruktion des „Bußschweigens" für Leonardo Boff vermag hinsichtlich der Zukunftsträchtigkeit oder Untauglichkeit der von ihm vertretenen Theologie wenig zu beweisen. Erfolgreich kann man sich mit ihr nur im freien Dialog auseinandersetzen. Gerade wer dem Marxismus weder als inhaltliche Lehre noch als Methode etwas abgewinnen kann, wird ihm doch vorwerfen, es gehöre zu seinem Wesen und zeige sich in allen von ihm gelenkten Systemen, daß er entgegenstehende Meinungen in seiner Mitte nicht duldet, sondern unterdrückt. Wie also soll Kirche dann mit der Theologie der Befreiung verfahren?

So erbitten wir als Laien immer wieder das offene Gespräch über die Frage, wie das unvermeidbare Spannungsverhältnis zwischen dem Gedanken der Einheit und dem Gedanken der Geistesfreiheit in der Kirche angegangen und ausgehalten werden soll. Dies ist nur eine neue Variation der alten Frage, ob wir uns mit der Sicherung des alten Lagers, in dem wir gestern waren, auch heute noch begnügen können – als käme es darauf an, am Abend stets in die feste Wagenburg zurückzukehren. Wer wirklich in der Nachfolge zu leben versucht, kann so nicht denken wollen, kann so nicht glauben. Wer dennoch jenem Konzept anhängt, verzichtet darauf, auf dem Weg zu sein. Er schreitet auf diesem Weg nicht fort, sondern lebt im Stillstand. Und er ignoriert die Aussage des Konzils, daß die Kirche eine Ecclesia semper reformanda ist.

ANMERKUNGEN

[1] Dieser Beitrag gibt die Grundgedanken eines Referats wieder, das am 12. Oktober 1985 in der Katholischen Akademie in Trier vor Mitgliedern des Katholikenrats der Diözese gehalten wurde.

[2] So Bischof Josef Homeyer in einer Ansprache vor dem Diözesanrat der Katholiken im Bistum Hildesheim am 19. Januar 1985.

[3] E. Schillebeeckx, in: Orientierung 49 (1985) 152.

[4] Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt zwanzig Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil. Lineamenta (Rom 1985).

[5] In einem Vortrag vor dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken am 3. Mai 1985.

[6] Lineamenta, 4. [7] Ebd. 11. [8] Ebd. 37. [9] Ebd. 36. [10] Ebd. [11] Ebd. 8. [12] Ebd. 9.

Raúl Fornet-Betancourt

„Hören auf das Volk" – Theologische Methode oder ideologisches Programm?

Überlegungen zur Denkstruktur der lateinamerikanischen Befreiungstheologie

Im Geleitwort zum 1982 mit dem Titel „Theologie hört aufs Volk" deutsch übersetzten Bericht über seinen Aufenthalt in der Diözese Acre-Purus im Amazonasgebiet stellt Leonardo Boff fest: „Die Theologie lebt von verschiedenen Arten des Hörens: Hören auf das Wort Gottes, auf den Reichtum der Tradition, auf die Botschaft des kirchlichen Lehramts, auf die Meinung anderer Theologen, auf den sensus fidelium. Auf alle diese Quellen beruft sie sich, aus ihnen schöpft sie. Heute lernt in einer Kirche, die sich für das Volk, für die Armen und ihre Befreiung entschieden hat, die Theologie vorrangig aus dem Kontakt mit dem Volk."[1]

Für die Intention des vorliegenden Beitrags ist dieses Zitat besonders aufschlußreich, und zwar vor allem dort, wo von einer Theologie, die „vorrangig aus dem Kontakt mit dem Volk" lernt, die Rede ist. Denn damit spricht Leonardo Boff weder irgendeine Option seiner Theologie noch irgendein Anliegen der Befreiungstheologie an. Sein Hinweis gilt vielmehr dem methodologischen Grundanliegen der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Denn dazu gehört doch die Überzeugung, daß die Theologie „vorrangig aus dem Kontakt mit dem Volk" zu lernen hat, wobei dieser Kontakt in einer ganz spezifischen Weise verstanden wird, nämlich in der Weise des „Hörens auf das Volk".

Trotz der Verschiedenheit der Ansätze in der Befreiungstheologie darf also dieser Hinweis von Leonardo Boff als repräsentativ für die methodologische Grundoption der Bewegung angesehen werden. Und daher läßt sich auch im Licht seines Hinweises das Wort „Theologie hört aufs Volk" zunächst einmal im Sinn des Konsensus darüber bestimmen, daß die Besonderheit der Art und Weise, in der sich der Kontakt zwischen Theologie und Volk im heutigen lateinamerikanischen Kontext konkretisiert, gerade in dieser Dimension des „Hörens auf das Volk" liegt. Andererseits stellt dieser Konsens zugleich die von uns gesuchte gemeinsame Basis dar, um die für unsere Intention hier notwendige Rekonstruktion der methodologischen Denkstruktur der lateinamerikanischen Befreiungstheologie in Angriff nehmen zu können. Unsere Verfahrensweise sieht also zuerst so aus: Aus dem Selbstverständnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologie heben wir den Konsens über die methodologisch programmatische Funktion des Wortes „Theologie hört aufs Volk" hervor, machen diesen Konsens – noch unbefragt – zu

unserem eigenen Ausgangspunkt, um von ihm aus zu versuchen, seine methodologische Verdichtung in der Denkart der Befreiungstheologie immanent aufzuzeichnen.

Denkstruktur der lateinamerikanischen Befreiungstheologie

Methodologisch gesehen hat sich das Wort „Hören auf das Volk" in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie in einer Denkstruktur verdichtet, deren fundamentale Elemente folgendermaßen zusammengefaßt werden können:

1. Dezentrierung bzw. Entthronung der theologischen Vernunft in ihrer Funktion als Paradigma für den Zugang des Theologen zur Welt. Paradigmatisch für diesen Zugang zur Welt ist nun vielmehr das konkrete Engagement, die Glaubenspraxis des Theologen.

2. Dezentrierung des professionellen Theologen als Subjekt der Theologie bzw. Anerkennung des Armen als das historische Subjekt der theologischen Reflexion. Daher:

3. Neubestimmung des Stellenwerts der Theologie im Leben der christlichen Gemeinde im Sinn eines zweiten Akts, der die Bedingung seiner Möglichkeit gerade in der Praxis der Gemeinde findet. Weil Theologie als Reflexion Ergebnis einer ursprünglicheren, umfassenderen Lebens- und Glaubenssituation ist, gilt weiter:

4. Die wirkliche Situationalität des Lebens der Gemeinde sprechen zu lassen, um sie als Hypothek für die Theologie zu übernehmen. Die Hypothek heißt:

5. Einwurzelung der theologischen Reflexion im praktischen Leben der Gemeinde. Und daraus folgt dann:

6. Notwendigkeit der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den ökonomischen, sozialen, politischen und kulturellen Faktoren, die die Grund-Lage des praktischen Lebens des Volkes bestimmen. Dadurch soll die Theologie zum adäquaten Verständnis der Lage gelangen, in der das Volk sich im Grund befindet und aus der heraus es sein Wort der Befreiung durch Kampf und Widerstand zur Sprache bringt. Da andererseits jedoch die Theologie nicht über ein ihr eigenes Instrumentarium zur Analyse der komplexen Grundsituation des Volkes verfügt, ist sie bei dieser Aufgabe auf die Hilfe anderer Wissenschaften angewiesen. Konkretisierend ergibt sich also daraus:

7. Notwendigkeit des Rekurses auf die Wissenschaften, die sich unmittelbar und schwerpunktmäßig mit den realen Faktoren der Produktion und Reproduktion des Lebens beschäftigen, etwa Wirtschaft, Soziologie, Politologie, Kulturanthropologie etc.

8. Präzisierung der theologischen Reflexion auf der Basis des durch diese Wissenschaften vermittelten Verständnisses der Wirklichkeit, und zwar im Sinn

einer Reflexion, die im Licht des heilsgeschichtlichen Horizonts des Glaubens den Widerspruch zwischen der wissenschaftlich freigelegten Grundsituation des Volkes und dem Plan Gottes aufdeckt und sich zur Aufgabe macht, die historische Welt evangeliumsgemäßer zu gestalten. Das heißt zugleich:

9. Reorganisierung der Theologie aus dem Gesamtkontext der Erfahrung von Befreiung und auf diese hin als Mitte der heilsgeschichtlichen Dichte, die sich in der Grundsituation des Lebens des Volkes eben durch die befreiende Glaubenspraxis ankündigt. Theologie wird dadurch zur Theologie der Befreiung des Volkes bzw. der Armen.

10. Als solche muß sie aber „das evangelisatorische Potential der Armen" (Puebla) als ihr ureigenstes Denkpotential betrachten und somit ihre Reflexion weder einseitig noch selbständig, noch selbstgenügsam werden lassen, sondern sie ständig im Dialog mit den Armen und als Antwort auf das interpellierende Wort der Armen vollziehen. Für diese Theologie heißt Denken Dienen; und sie dient den Armen, indem sie mit ihrer Reflexion die Anliegen der Armen entsprechend ausspricht.

11. Prophetie muß daher auch ein Merkmal der dem evangelisatorischen Potential der Armen entsprechenden theologischen Reflexion sein.

Diese Elemente machen deutlich, daß das Wort „Theologie hört aufs Volk" zur Entwicklung einer theologischen Denkart geführt hat, die man ganz allgemein als eine kontextualisierte, inkulturierte Denkart bezeichnen kann. Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, daß bei näherer Betrachtung diese allgemeine Bezeichnung bereits die spezifische Bedeutung der am Leitfaden des Wortes „Theologie hört aufs Volk" entwickelten theologischen Denkart mitmeint. Denn gerade weil es sich um eine kontextualisierte, inkulturierte theologische Denkart handelt, geht es genaugenommen um eine Art des Denkens, deren wirklich eigentümliche Bedeutung darin liegt, das Denken in seinem eigenen Ansatz kontextuell und kulturell zu verpflichten. In der Befreiungstheologie Lateinamerikas verdichtet sich also das Wort vom „Hören auf das Volk" in einer Denkart, bei der die theologische Reflexion so strukturiert wird, daß es ihr – wie aus den angeführten Elementen hervorgeht – nicht mehr frei steht, sich selbst irgendwelche abstrakte Denkaufgaben auszudenken.

Auf diesem Hintergrund der Rekonstruktion und Deutung der Denkstruktur bzw. Denkart der Befreiungstheologie als methodologische Verdichtung des Wortes „Hören auf das Volk" soll jetzt ein weiterer Schritt unternommen werden, indem wir zuerst den Hauptbegriff dieses Leitworts, nämlich „Volk", im Licht der lateinamerikanischen geistesgeschichtlichen Tradition auf seine inhaltliche Bedeutung hin befragen, um dann zu zeigen, wie sich diese Bedeutung in bestimmten philosophischen Voraussetzungen der Denkstruktur der Befreiungstheologie widerspiegelt.

„Volk" im Licht der lateinamerikanischen Tradition

Um möglichen Mißverständnissen vorzubeugen, soll jedoch zunächst nachdrücklich darauf hingewiesen werden, daß die Befreiungstheologie die theologische Notwendigkeit, die sich im Wort vom „Hören auf das Volk" ausdrückt, weder von der lateinamerikanischen Kulturtradition noch von irgendeiner wissenschaftlichen Erkenntnis ableitet. Für sie kommt diese Notwendigkeit aus dem Glaubensleben der Kirche, in und aus der sie selbst lebt. Konkreter gesagt: Die vom Evangelium her getroffene Option der lateinamerikanischen Kirche für die Armen stellt die Grundlage dar, auf der die Theologie ihrerseits sich dafür entscheidet, aus dem Kontakt mit dem Volk zu lernen. In diesem Sinn ist also klarzustellen, daß das Wort „Hören auf das Volk" primär die für die theologische Arbeit in Lateinamerika resultierende Konsequenz aus der kirchlichen Option für die Armen meint.

Wenn wir dennoch dieses Leitwort der lateinamerikanischen Befreiungstheologen über den kirchengeschichtlichen Kontext hinaus befragen wollen, dann deshalb, weil eben sein zentraler Begriff auch ein fester Begriff in der Kulturtradition Lateinamerikas ist und als solcher eine bestimmte Bedeutung in ihr erlangt hat, so daß es allein deshalb als angebracht betrachtet werden muß, nach dem Zusammenhang zwischen dem theologischen Wort „Hören auf das Volk" und der Bedeutung von „Volk" in der geistesgeschichtlichen Tradition Lateinamerikas zu fragen, und zwar vor allem in der Absicht, auch den spezifischen kulturellen Hintergrund in den Blick zu bekommen.

Betrachtet man also aus dieser Sicht das Wort „Hören auf das Volk", so fällt zunächst auf, daß dieses Wort auf der Linie von Affinität und Kontinuität mit der Kulturtradition des Subkontinents steht. In diesem Wort klingt doch jene „Volksfreundlichkeit" nach, die von jeher einen der Grundzüge der lateinamerikanischen Kulturtradition charakterisiert hat und die sich weder als fingierte Höflichkeit noch als leere Rhetorik gegenüber einem unbequemen Partner auslegen läßt, weil sie vielmehr die kulturelle Form darstellt, in der die über die Jahrhunderte hindurch in der lateinamerikanischen Geschichte immer wieder als Leitgedanke anerkannte Idee von der Notwendigkeit der mitleidenden Teilnahme am Schicksal des Volkes zum Ausdruck kommt. Wir sprechen hier ganz bewußt von „mitleidender Teilnahme am Schicksal des Volkes", weil damit auf einen Aspekt hingewiesen werden kann, der die lateinamerikanische kulturgeschichtliche „Volksfreundlichkeit" zusätzlich präzisiert. Gemeint ist der Aspekt, daß man in Lateinamerika unter „Volk" immer das verstanden hat, was man etwa im Deutschen mit den „unteren Schichten" bzw. mit „einfachen Leuten" meint. „Einfache Leute" sind nach dem lateinamerikanischen Kulturverständnis nicht nur die Leute, die in Bescheidenheit von ihrer Arbeit – meistens körperlicher Art – leben, die mit Mühe und Not über die Runden kommen, sondern auch und vor allem die, die es nicht

schaffen und an den Rand der Kultur, des Wirtschaftslebens und der Gesellschaft gedrängt werden. Kurz: Der Begriff „einfache Leute" bezeichnet in Lateinamerika in erster Linie jene Gruppen der Bevölkerung, die im Leben „arm dran sind". „Einfache Leute" sind vor allem die Armen. Daher gehört zum lateinamerikanischen Verständnis von „Volk", daß man diesen Begriff mit Armut und Not, mit Leid und Entbehrungen, aber auch mit Unterdrückung und Ungerechtigkeit unmittelbar assoziiert. Denn das Volk wird nicht für seine Situation verantwortlich gemacht. Dieser Zug gehört ebenfalls zur „Volksfreundlichkeit" der lateinamerikanischen Kulturtradition.

Zum besseren Verständnis der inhaltlichen Bedeutung der „Volksfreundlichkeit" in dem kulturellen Erbe Lateinamerikas soll noch hervorgehoben werden, daß die eben angesprochene Sinnverlagerung des Begriffs „Volk" auf die Armen eine kulturgeschichtliche Konsequenz darstellt, die auf die entscheidende Tatsache zurückzuführen ist, daß in der lateinamerikanischen Geschichte die Möglichkeit bzw. die Berechtigung, von „Volk" zu reden, nicht aus dem juristischen Akt eines auf Staatsbildung hinzielenden Vertrags der Bürger eines Landes untereinander abgeleitet wird. Diese Möglichkeit bzw. diese Berechtigung ergibt sich vielmehr aus einer spezifischen geschichtlichen Erfahrung heraus, der Erfahrung des Leidens. Diese Erfahrung steht ursprünglich für die Empörung über die Leidensgeschichte der Indianer, Schwarzen und Mestizen unter der Kolonialpolitik und bedeutet deshalb einen dezidierten Aufruf zur Solidarität mit dem Schicksal dieser Bevölkerungsgruppen. Entscheidend für die Konstitution dessen, was man dann unter der Kategorie „Volk" zusammenfassen wird, ist also in Lateinamerika – zumindest primär – die geschichtliche Sammlung von Menschen um die als gemeinsame Grund-Lage ihres Lebens empfundene Erfahrung des Leidens. Um diese Erfahrung sammelt sich das „Volk", und zwar vorzugsweise als historische Repräsentation jener Bevölkerungsgruppen, die eben „arm dran sind", weil sie die Leidenden und Beleidigten der Geschichte sind.

Mit dem Gedanken von der historischen Erfahrung des Leidens als volkskonstituierendes Element kommen wir zu dem Punkt, an dem das Spezifische der lateinamerikanischen Volksauffassung sich am deutlichsten aufweisen läßt. In diesem Zusammenhang sei deshalb ein kurzer *Exkurs in die deutsche Geistesgeschichte* erlaubt, um die Differenz der lateinamerikanischen Volksauffassung exemplarisch durch einen Vergleich mit der deutschen zu verdeutlichen. Dieser Exkurs erscheint andererseits um so bedeutsamer, als der deutschen Kulturtradition eine gewisse „Volksfreundlichkeit" auch nicht ganz fremd ist. Denken wir zum Beispiel an *Herder*, für den das Wort „Volk" vor allem die unteren Schichten meint und der mit Nachdruck für eine „nützliche" Philosophie plädiert, die sich an dem Volk orientiert. Unmißverständlich fordert Herder in diesem Sinn: „Ich muß zu dem Volke in seiner Sprache, in seiner Denkart, in seiner Sphäre reden." Und weiter: „Alle Philosophie, die des Volks sein soll, muß das Volk zu seinem Mittelpunkt machen..." Daher auch der Aufruf: „Du Philosoph und du Plebejer! macht einen Bund, um nützlich zu werden."[4] Ebenfalls bezeichnend für Herders „Volksfreundlichkeit" ist seine tiefe Achtung vor den Kulturen fremder Völker sowie das damit zusammenhängende vernichtende Urteil über die unterdrückende Expansion Europas. Als Kostprobe hierzu: „Nenne man das Land, wohin Europäer kamen und sich nicht durch Beeinträchtigungen, durch ungerechte Kriege, Geiz,

Betrug, Unterdrückung, durch Krankheiten und schädliche Gaben an der unbewehrten, zutrauenden Menschheit, vielleicht auf alle Äonen hinab, versündigt haben! Nicht der weise, sondern der *anmaßende, zudringliche, übervorteilende* Teil der Erde muß unser Weltteil heißen; er hat nicht kultiviert, sondern die Keime eigener Kultur der Völker, wo und wie er nur konnte, zerstört."[3]

Herders „Volksfreundlichkeit" ist zwar ohne den Franzosen Rousseau kaum zu erklären – auf diesen Punkt kann hier nicht näher eingegangen werden –, diese Tatsache ändert jedoch nichts daran, daß Herder es war, der insbesondere mit seiner Forschung der Volksdichtung in Deutschland auf die „ehrwürdige" Denkart des Volkes, auf die dem Volk eigene Weisheit des gesunden Menschenverstands, kurz auf die Volkstradition wieder aufmerksam machte. Seine Anregungen in dieser Richtung sind nicht völlig ohne Wirkung geblieben, wie sein Einfluß auf die Entwicklung der deutschen Romantik zeigt. Andererseits muß aber auch gesagt werden, daß zumindest in der in Deutschland sozusagen für klassisch gehaltenen philosophischen Kultur sein Plädoyer für eine am Volk orientierte Philosophie weitgehend ignoriert wurde. Bei *Hegel* etwa, der unbestritten als einer der Hauptvertreter der klassischen deutschen Philosophie gilt und dessen Gedanken zum Thema „Volk" als repräsentativ für ein dominierendes Verständnis vom Volk in der Kulturtradition Deutschlands betrachtet werden dürfen, steht die Reflexion über das Volk eindeutig im Zeichen des Geistes des damals sich durchsetzenden Bürgertums. Wichtig ist deshalb für Hegel nicht Herders Ansatz, sondern der rechtsphilosophische Entwurf von Kant und Fichte, in dem – weil die Glieder des Volkes (populus) vor allen Dingen als „Bürger" angesehen werden – der vereinigende Wille zur Konstitution eines „bürgerlichen Ganzen"[4] in den Mittelpunkt sozusagen des Interesses am Volk gedrückt wird. Der Bildungsprozeß eines Staates bzw. einer Nation macht also den Zusammenhang aus, in dem das Volk interessant wird, und zwar deshalb, weil es sich gerade in diesem Prozeß als solches herauskristallisiert. Durch die Verschärfung dieser Perspektive wird bei Hegel der Staat zum Garanten der Existenz eines Volkes. Ein Volk ist als solches erst dann zu erkennen, wenn es einen Staat bildet. Daher sieht Hegel auch in dem Staat die Möglichkeit dafür, daß ein Volk handlungsfähig wird und Geschichte machen kann. So heißt es in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: „In der Weltgeschichte kann nur von Völkern die Rede sein, welche einen Staat bilden."[5]

Freilich verkennt Hegel nicht, daß ein Volk „durch Sprache, Sitten und Gewohnheit und Bildung"[6] zusammenhängt. Dieser Zusammenhang aber wird von ihm stark relativiert, weil seiner Meinung nach ein solcher Zusammenhang allein nicht ausreicht, um das Volk aus dem faktischen Status einer unorganischen Menge bzw. einer formlosen Masse herauszuführen. Damit sich ein Volk als solches konstituieren kann, das heißt, damit es sozusagen den Übergang von der Masse zur organischen Totalität zu schaffen vermag, erscheint Hegel doch ein Zusammenhalt nötig, der nur durch die Bildung des Staates geschaffen und gesichert werden kann. Mehr noch, für Hegel ist die geschichtliche Verwirklichung des Zusammenhalts des Volkes im Staat ohne die Person des Staatsoberhaupts nicht denkbar: „*Das* Volk, *ohne* seinen Monarchen und die eben damit notwendig und unmittelbar zusammenhängende *Gliederung* des Ganzen genommen, ist die formlose Masse, die kein Staat mehr ist und der *keine* der Bestimmungen, die nur in dem *in sich geformten* Ganzen vorhanden sind – Souveränität, Regierung, Gerichte, Obrigkeit, Stände und was es sei –, mehr zukommt."[7]

Aus der von Hegel vertretenen Position geht also eindeutig hervor, daß das Volk nur im Staat und durch den Staat seine abstrakte Unbestimmtheit verliert oder, positiv gesagt, daß der Staat die Gestalt ist, in der ein Volk seine geschichtliche Konsistenz und Bedeutung erlangt. Für den Zweck unseres Exkurses ist nun diese Hegelsche These um so mehr zu unterstreichen, als sie nicht bloß die Binsenwahrheit meint, daß in der deutschen neuzeitlichen Philosophie über das Volk hauptsächlich im Zusammenhang mit der Problematik des Staates bzw. eines rechtlich geregelten Staatslebens nachgedacht wird. Zu unterstreichen ist sie vielmehr und vor allem deshalb, weil bei ihr der Gedanke vorausgesetzt wird, daß das Volk, das seine „Form" im Staat findet, ein Volk ist, das aus „Bürgern", das heißt aus freien Menschen besteht. Und gerade dieser Aspekt scheint uns besonders aufschlußreich zu sein, um die Differenz der lateinamerikanischen Volksauffassung zu verdeutlichen. Im Licht dieses

Volksverständnisses aus der deutschen Geistesgeschichte fällt die Eigentümlichkeit der lateinamerikanischen Volksauffassung doch noch deutlicher ins Auge: Während Kant und Hegel etwa die Erfahrung der Freiheit der „Bürger" zum zentralen Moment der Reflexion über das Volk machen und so vornehmlich vom Volk im Sinn einer Gruppe von Menschen reden, die freiwillig ein Verhältnis (Verfassung, Staat) eingehen, steht dagegen im Mittelpunkt der lateinamerikanischen Volksauffassung die Erfahrung der Unfreiheit, die ein anderes Wort für die bereits erwähnte Grunderfahrung des Leidens ist. Durch diese Gegenüberstellung wird auch der Grund klarer, weshalb der Begriff „Volk" in der lateinamerikanischen Kulturtradition nicht unmittelbar mit dem Gedanken der Freiheit, sondern eher mit dem Kampf um Befreiung bzw. mit politischem Widerstand in Verbindung gebracht wird. Aber kommen wir zurück zu unserem Anliegen und versuchen, die Bedeutung des Begriffs „Volk" in der lateinamerikanischen Kulturtradition weiter zu bestimmen.

Die Leidenserfahrung des Volkes und die lateinamerikanische Identität

Wir sagten bereits, daß die *Erfahrung des Leidens* in der lateinamerikanischen Geschichte konstitutiv zur Identität des Volkes gehört. Leiden ist ein Wesensmerkmal des Volkes, aber gerade deshalb auch ein Kriterium für die Entscheidung über die Zugehörigkeit zum Volk. So entsteht das Volk primär als eine Art Gemeinschaft der Leidenden, die nach Solidarität mit ihrem Schicksal schreit. Dieser Schrei begleitet und durchdringt die gesamte lateinamerikanische Geschichte, und deshalb verdichtet sich in ihr die Bedeutung des Volkes nicht in einem abstrakten rechtstheoretischen, sondern in einem auffordernden ethisch-anthropologischen Sinn. Zur lateinamerikanischen „Volksfreundlichkeit" gehört somit eine ethische, anthropologische Komponente, die die historisch verachtete menschliche Würde des Volkes reflektiert. In der Kulturtradition Lateinamerikas impliziert deshalb die Berufung auf das Volk als ethisch-anthropologische Realität gleichzeitig die Anklage der historischen Situation, in der die Menschlichkeit des Volkes negiert wird.

Hier zeigt sich ferner die *politische Bedeutung*, die dem Volksbegriff in Lateinamerika auch zukommt. Dabei muß allerdings berücksichtigt werden, daß die politische Bedeutung eine abgeleitete ist, insofern sie auf der ethisch-anthropologischen gründet. Primär ist Volk kein politischer Begriff, wohl aber eine ethisch-anthropologische Realität, die gerade aufgrund ihrer moralischen Dichte zur politischen Option und Aktion führt. Anders ausgedrückt: Weil „Volk" im Kontext der lateinamerikanischen Kulturtradition in erster Linie für unterdrückte, leidende Humanität steht, fungiert es dabei auch als eine ausgezeichnete Instanz für die ethisch qualifizierte Beurteilung von politischen Zuständen. Wenn wir recht sehen, stellt also die politische Bedeutung des Volksbegriffs in Lateinamerika eine ergänzende Konkretisierung der von uns als ursprünglich betrachteten ethisch-anthropologischen dar, indem jene das Moment angibt, wo diese zur Anklage und Praxis gegen unterdrückende, elitäre politische Systeme wird.

Zur Bedeutungsdichte des Volksbegriffs in der lateinamerikanischen Kulturtradition gehört schließlich die Vorstellung, daß das Volk – in dem hier erörterten Sinn – durch seine lange Geschichte des Widerstands gegen die von den verschiedenen Kolonialmächten geförderte kulturelle Überfremdung nicht nur zum eigentlichen Träger der Grundwerte der lateinamerikanischen Kultur, sondern auch zum Hort der Authentizität des lateinamerikanischen *Kulturethos* geworden ist[8]. Im Grund steht das Volk für kulturelle Bodenständigkeit, weil es in seiner Leidensgeschichte nie aufgehört hat, Widerstand zu leisten, und zwar im Namen eben seiner Verwurzelung in dem Boden, auf dem es Grund und Halt findet. Das bodenständige Lateinamerika ist vor allem dieses Lateinamerika des Volkes, das sich im Widerstand gewahrt und bewährt hat. Es ist das Lateinamerika, das sich in der Weisheit des Volkes mit ihren Mythen und Symbolen über die sakrale Einheit von Mensch und Natur oder mit ihrem ausgeprägten Sinn für Transzendenz und Kontemplation, aber auch mit ihrer „Utopie" einer freien, gerechten Gesellschaft zu Wort meldet und gehört bzw. geachtet werden will. Aus dieser Perspektive repräsentiert das Volk also jenes kulturethische Erbe, das in Lateinamerika – trotz Abhängigkeit und Unterdrückung – lebendig geblieben ist und das sich deshalb als unumgänglichen Bezugspunkt für die Bestimmung von Authentizität in der lateinamerikanischen Kultur spontan anbietet.

Daß der Volksbegriff in Lateinamerika eine solche Bedeutung erlangt hat, ist sicherlich das Ergebnis eines kulturhistorischen Prozesses, für den sich mehrere, vielschichtige Gründe anführen lassen. Man könnte zum Beispiel auf den Einfluß des *hispanischen Populismus* hinweisen, und zwar mit den zwei Varianten, die seiner doppelten Tradition eigen sind. Wie man weiß, reicht die erste Manifestation des hispanischen Populismus bis ins Mittelalter zurück, wo vor allem in den Königreichen von Kastilien und Aragón Volksinstitutionen entstanden, die ganz bewußt als regulatives Gegengewicht zur Macht des Adels konzipiert waren. Die wohl bekanntere Version des hispanischen Populismus ist aber die zweite, die besonders in den rechtsphilosophischen Überlegungen des Jesuiten Franz Suárez zur Begründung der Volkssouveränität zum Ausdruck kommt. Nun gilt es heute als erwiesen, daß nicht nur der Populismus der suarezianischen Theorie der Volkssouveränität, sondern auch jener der mittelalterlichen hispanischen Institutionen der Volksvertretung einen großen Einfluß in Lateinamerika ausgeübt hat. Für die Entwicklung des lateinamerikanischen Emanzipationsgedankens im 18. und 19. Jahrhundert ist der Einfluß des hispanischen Populismus zumindest genauso ernst zu nehmen wie die Rezeption der Ideale der Aufklärung[9].

Ohne die Bedeutung der hispanischen populistischen Tradition und ihrer Auswirkungen in der Geistesgeschichte Lateinamerikas schmälern zu wollen, scheint uns allerdings als Erklärung für die Verdichtung des Volksbegriffs in dem erwähnten Sinn der Umstand wichtiger zu sein, daß Geschichte und Kultur in Lateinamerika, wie sie sich nach der Entdeckung und Eroberung des Subkonti-

nents entwickeln, von Grund auf mit der Erfahrung des Schicksals, das Indianer, Schwarze und Mestizen erleiden mußten, belastet werden. Einzigartig ist zweifellos dabei das Empfinden dieser Belastung als eine Last, die man nicht ablegen kann, ohne gleichzeitig eine ursprüngliche Möglichkeit der lateinamerikanischen Geschichte und Kultur verleugnen zu müssen. Bezeichnend für die Entwicklung der Geschichte und Kultur Lateinamerikas ist deshalb ihre Verknüpfung mit dem Schicksal derer, die sozial, politisch, ökonomisch und kulturell unter den kolonialen Strukturen besonders zu leiden hatten. Anders gesagt: Die Leidenserfahrung des Volkes wird zur Hypothek in der Entwicklung der lateinamerikanischen Geschichte und Kultur, und zwar nicht einfach deshalb, weil man damit fertig werden muß, sondern weil das leidende Volk, das selbst doch diese Geschichte und Kultur durch Formen des Widerstands mitprägt, die von der politischen Revolte bis zur Musik reichen, sich immer wieder als Schlüssel zur Lösung des Rätsels um das wahre Wesen Lateinamerikas anbietet.

Geschichte und Kultur entwickeln sich also in Lateinamerika aus der notwendigen Voraussetzung heraus, daß ohne den Bezug auf das Schicksal des Volkes weder die Herkunft noch die Zukunft des Subkontinents wesenhaft gedacht werden können. Das mag erklären, weshalb das Volk eigentlich weder ein Kapitel der lateinamerikanischen Geschichte noch ein Thema der Kultur Lateinamerikas ist. Es ist vielmehr die Achse, um die beide kreisen, die Quelle, aus der sie beide kontinuierlich schöpfen müssen, um das ursprünglichere Gesicht Lateinamerikas zu enthüllen.

Zum besseren Verständnis dieses Sachverhalts darf noch ergänzend folgendes hinzugefügt werden. Da in Lateinamerika zum Gehalt der Leidenserfahrung des Volkes auch die Erinnerung an die Infragestellung der Menschenwürde der Urbevölkerung sowie an die Herabwürdigung des Subkontinents zum bloß geographischen Faktum gehört, ist die Leidenserfahrung des Volkes auch der Ort, an dem die kulturgeschichtlich vorrangige Frage nach der lateinamerikanischen Identität in ihrer ganzen Radikalität aufgeworfen wird, und von dem aus diese Frage prinzipiell zu erörtern ist. Das Schicksal der Verachteten und Entrechteten macht also die Grunderfahrung aus, welche die lateinamerikanische Geschichte und Kultur zu übernehmen haben, und zwar als die ureigenste Möglichkeit für die Orientierung ihrer Entwicklung am Leitfaden der Identitätsfindung. Und eben deshalb belastet das Volk von jeher die Tradition Lateinamerikas mit der Notwendigkeit, es ständig als Gesprächspartner zu haben.

Verständlicher wird also mit diesem Hinweis nicht nur der konkrete Zusammenhang, aus dem sich die wesenhafte Verknüpfung zwischen Kultur und Volk in Lateinamerika ergibt, sondern auch die Tatsache, daß diese Verbindung weder gewollt noch konstruiert noch das Ergebnis des Einflusses fremder Ideologien ist. Sie ist ein Zeichen lateinamerikanischer Authentizität, weil sie eben der in jenen Fragen latenten Notwendigkeit entspricht, die in der lateinamerikanischen Ge-

schichte und Kultur bis heute noch dramatisch aktuell geblieben sind, nämlich die Fragen: Was ist Lateinamerika? Wer ist der lateinamerikanische Mensch? Was sind er und seine Kultur wert?

Zur Erhärtung unserer These möge ein kurzer Blick auf die lateinamerikanische Geistesgeschichte genügen, um zu zeigen, daß diese Fragen die Intelligenz Lateinamerikas immer wieder dazu bewegten, sich auf das Volk zu besinnen und sein Schicksal als Hypothek für ihr Schaffen zu übernehmen. Gleich ob es sich um Andrés Bello (Venezuela, 1781–1865) handelt, um Rubén Darío (Nicaragua, 1867–1918), den Inca Garcilaso de la Vega (Perú, 1539–1616), González Prada (Perú, 1848–1918), José María Heredia (Kuba, 1803–1839), José Hernández (Argentinien, 1834–1886), Eugenio María Hostos (Puerto Rico, 1839–1903), José de la Luz (Kuba, 1800–1862), José Martí (Kuba, 1853–1895), Juan Montalvo (Ecuador, 1832–1889), Samuel Ramos (Mexico, 1897–1959), Alfonso Reyes (Mexiko, 1889–1959), José Enrique Rodó (Uruguay, 1871–1917), Cesar Vallejo (Perú, 1895–1938) oder um José Vasconcelos (Mexico, 1881–1959) – um nicht andere, in Deutschland bekanntere Namen wie zum Beispiel José María Arguedas, Miguel Angel Asturias, Pablo Neruda oder Octavio Paz zu erwähnen –, für sie alle wird das Volk immer dann zum notwendigen Gesprächspartner, wenn es um die entscheidenden Fragen bzw. Probleme Lateinamerikas geht. So ist für José Martí das lateinamerikanische Volk die notwendige Referenz, um Deformationen und Entfremdungen in der Entwicklung Lateinamerikas als solche aufzudecken:

„Die Kolonie lebte in der Republik weiter; doch ist unser Amerika im Begriff, sich von seinen großen Irrtümern – dem Hochmut der Hauptstädte, dem blinden Triumph der verachteten Bauern, der übermäßigen Einfuhr fremder Ideen und Formeln, der ungerechten und unklugen Verachtung der Eingeborenen – kraft einer moralischen Überlegenheit zu befreien... Wir waren eine Vision: die Brust eines Athleten, die Hände eines Gecken und die Stirn eines Kindes. Wir waren eine Maske: Kniehosen aus England, Weste aus Paris, Sakko aus Nordamerika und Stierkämpfermütze aus Spanien. Der Indio ging stumm um uns herum; dann ging er hoch zum Berg, zur Spitze des Berges, um seine Kinder zu taufen. Der Neger sang, von oben beobachtet, in der Nacht die Musik seines Herzens, allein und unbekannt, zwischen Wellen und wilden Tieren. Der Bauer, der Schöpfer, wandte sich, blind vor Empörung gegen die verächtliche Stadt, gegen sein Geschöpf. Wir waren Epauletten und Togen, in Ländern, die mit Hanfschuhen an den Füßen und Stirnband im Haar auf die Welt kamen."[10]

Philosophische Voraussetzungen der Befreiungstheologie

Die vorhergehenden Ausführungen erschöpfen zwar nicht die vielschichtige Bedeutungsdichte der Kategorie „Volk" in der lateinamerikanischen Kulturtradition, verschaffen jedoch den benötigten Einblick, um den Zusammenhang zwischen dem theologischen Leitwort von „Hören auf das Volk" und der in der geistigen Tradition Lateinamerikas fest verankerten „Volksfreundlichkeit" verdeutlichen zu können. Der Intention des vorliegenden Beitrags entsprechend soll nun dieser Zusammenhang exemplarisch anhand der philosophischen Vorausset-

zungen offengelegt werden, die der Denkstruktur der Befreiungstheologie zugrunde liegen und in denen sich eben die Zugehörigkeit dieser Theologie zur lateinamerikanischen Geistestradition zeigt. Und weil es gerade nur um diesen Zusammenhang geht, soll noch ausdrücklich darauf hingewiesen werden, daß es sich um Voraussetzungen handelt, die das theologische Fundament der Befreiungstheologie weder relativieren noch es auf gewisse kulturphilosophische Thesen reduzieren wollen, sondern um solche, deren Explizitmachung dazu beitragen soll, den Inkulturationsgrad der Denkart der Befreiungstheologie deutlicher ans Licht zu bringen.

In der Denkstruktur der Befreiungstheologie, so wie wir sie als Verdichtung des „Hörens auf das Volk" skizziert haben, lassen sich folgende Voraussetzungen herausstellen:

1. Auffassung des Volkes als eine um die Erfahrung des Leidens gesammelte Gemeinschaft.

2. Verständnis dieser ethischen Gemeinschaft als Träger einer christlich geprägten kulturethischen Weisheit, die sich in Leid und Widerstand als der Kodex herauskristallisiert hat, von dem aus das Volk die Legitimation der Anklage und Praxis gegen die geschichtlich gegebenen Lebensbedingungen bestimmt und sich selbst als ein berechtigt um sein Recht kämpfendes Subjekt versteht. Daher:

3. Wahrnehmung des Wortes „Volk" als ein legitimes Wort, dessen wahre Interpellationskraft weder in seiner Deskription noch in seiner Explikation der Wirklichkeit, sondern in seiner radikalen ethischen, in der Praxis inkarnierten Forderung gegenüber den bestehenden Verhältnissen liegt. Deshalb auch:

4. Negation der sogenannten „Öffentlichen Meinung" als Ort, wo das Volk zum Ausdruck kommt. Der bevorzugte Ort des Volkes ist seine Leidens- und Widerstandsgeschichte. Sie ist seine historische Konkretisierung und stellt so auch den Ort dar, an dem die ethische Normativität des Volkes in ihrer Dringlichkeit am deutlichsten wahrgenommen werden kann.

5. Bejahung der Erfahrungsgeschichte des Volkes als Horizont für das richtige Verstehen von Welt und Geschichte, wobei ein Verstehen gemeint ist, das – weil es eben von der „Kehrseite der Geschichte" (Gutiérrez) her vollzogen wird – von Haus aus auf Veränderung ausgerichtet ist. Eng damit verbunden geht dann:

6. Umorientierung des Erkennens am Leitfaden der Volkserfahrung, worunter ein epistemologischer Bruch verstanden wird, der sich weder auf die Versöhnung von Theorie und Praxis noch auf die Betonung des Primats des Ethischen im erkennenden Zugang zur Welt, noch auf die verpflichtende Bindung am Leben des Volkes als Hypothek für die Reflexion beschränken läßt. Es handelt sich auch um den Bruch mit einem verengenden, entwirklichenden Erkennen, das die Bedeutung des Begriffs hypostasiert und aus seinem Bereich die nicht immer begrifflich zu erfassende rituelle, sakrale Dimension des Lebens verbannt hat. Diese Dimension aber gehört zur Mitte der Volksweisheit. Ihre Riten, Mythen und Symbole sind ein

eindeutiger Verweis darauf. Wohl aus diesem Grund wird hier die Überwindung der Enge des rein rationalen bzw. begrifflichen Erkennens zur Voraussetzung des konsequenten „Hörens auf das Volk". Wenn man so sagen will, wird die Einsicht vorausgesetzt, daß die durch den Begriff bestimmten Grenzen der Vernunft zu überschreiten sind. Statt vom Bruch könnte man so auch von einer bereichernden Erweiterung der Vernunft sprechen, denn im Grund wird nicht mit der Vernunft, sondern mit der Enge des Begriffs, das heißt mit einem Horizont der Vernunft abgerechnet. Weiter könnte man auch sagen, daß es sich um die Öffnung eines neuen, transrationalen Horizonts für den Vollzug der Vernunft handelt. (In Klammern soll hier noch angemerkt werden, daß diese Voraussetzung einen zentralen Referenzpunkt für den Dialog mit Kulturen aus Afrika und Asien, aber auch mit der europäischen Geistesgeschichte darstellt, insofern Europa auch eine Tradition kennt, die die Kritik an die rationalistische Verengung der Vernunft auf ihre Fahne schreibt.) Zur Umorientierung des Erkennens gehören ferner drei weitere (konkretisierende) Voraussetzungen:

7. Entprivatisierung des Subjekts des Erkennens. Im Horizont der Leidens- und Widerstandsgeschichte des Volkes vollzogenes Erkennen ist ein solches, das nicht nur auf der Basis der Gemeinschaftserfahrung steht. Es ist zugleich vergegenwärtigende Aneignung dieser Erfahrung und deshalb eben einer Art der Kommunion mit der Gemeinschaft. Im Erkennen wird die Gemeinschaft im einzelnen tätig, dieser hört auf jene, und in seinem auf die Gemeinschaft hörenden Erkennen verwirklicht er seine Zugehörigkeit zu ihr.

8. Ergänzend dazu steht dann die Entprivatisierung des Interesses des Erkennens. Die Orientierung an der Gemeinschaftserfahrung macht das Erkennen zu einer kollektiven Aufgabe, in deren Mittelpunkt die Bewältigung der für die Gemeinschaft vorrangigen Probleme steht. Die praktische Grundausrichtung des Erkennens ist also bereits ein Zeichen dafür, daß das Interesse des Erkennens eher sozial als individuell bestimmt wird.

9. Aufwertung des Realitätsgehalts des Gegenstands des Erkennens im Sinn einer Forderung, die das Erkennen nicht erfindet, sondern vorfindet, und zwar mit der Auflage, auf sie unbedingt einzugehen. Indem das Erkennen sich auf die Forderung des Gegenstands einläßt und sie zu erfüllen versucht, gewinnt es außerdem an Wahrhaftigkeit.

10. Schließlich ist noch eine weitere Voraussetzung zu nennen: Ablehnung der Instrumentalisierung von Welt und Mensch im Prozeß der Befreiung. Gemeint ist damit die Notwendigkeit der Kritik an der in den herrschenden Kreisen Lateinamerikas dominierenden Ideologie der vollständigen Verbreitung der technischen Rationalität als Weg zur Emanzipation. Im Rückgriff auf die Weisheit des Volkes wird demgegenüber angenommen, daß der Schlüssel zur befreienden Transformation von Welt und Mensch eher in der Entwicklung einer Kultur der (anthropologischen) Armut und des Verzichts liegt. Das bedeutet zugleich die Annahme des

normativen Charakters der Entwicklung dieser Kultur für die Anwendung der technischen Rationalität. Mehr als um die totale Absage an die Technik geht es deshalb darum, die Technik dem notwendigen Korrektiv der kulturethischen Werte des Volkes zu unterziehen. Denn nur so könnte sie ihre im Effizienz- und Profitdenken fundierte Tendenz zur Instrumentalisierung korrigieren und sich in einen Prozeß der Befreiung einfügen, dessen Horizont nicht zuletzt vom Ideal eines harmonischen Zusammenlebens zwischen dem Menschen und der Natur bestimmt ist.

Theologische Methode oder marxistisch-ideologisches Programm?

Daß diese Voraussetzungen ihre ermöglichende Bedingung in der „Volksfreundlichkeit" der lateinamerikanischen Kulturtradition finden, liegt auf der Hand. In ihnen spiegelt sich doch unmißverständlich vieles von dem wider, was – wie bereits gezeigt – in Lateinamerika traditionell mit dem Begriff „Volk" verbunden wird. Auf eine weitere inhaltliche Bestimmung ihrer lateinamerikanischen kulturellen Herkunft brauchen wir also nicht mehr eigens einzugehen. Vielmehr soll nun versucht werden, aus der gewonnenen Perspektive die Frage zu beantworten, ob das Wort „Hören auf das Volk" für eine theologische Methode oder doch für ein ideologisches Programm steht.

Indem die herausgestellten Voraussetzungen zur Basis der Beantwortung dieser Frage erhoben werden, wird allerdings eine wichtige, eindeutige Vorentscheidung gefällt. Das sollte nicht verheimlicht werden. Es handelt sich jedoch um eine Vorentscheidung, die sich aus der Natur der Sache selbst ergibt. Es liegt – wie gezeigt – an dem Inhalt des Wortes von „Hören auf das Volk", daß dieses Wort Voraussetzungen impliziert, die für seine Einwurzelung in die lateinamerikanische Kulturtradition stehen. Und diese Erkenntnis ist insofern eine Vorentscheidung für die Beantwortung unserer Frage, als sie die Zugehörigkeit dieses theologischen Wortes zur Kulturtradition Lateinamerikas zutage treten läßt und damit dem von den Kritikern angeführten Hauptargument für die Begründung des Ideologievorwurfs gegen das Wort „Hören auf das Volk" den Boden entzieht. Denn für die Kritiker der Befreiungstheologie steckt in diesem Wort vor allem deshalb ein Programm ideologischer Indoktrination, weil sich darin die Übernahme von Elementen aus einer *fremden* Ideologie, dem Marxismus nämlich, widerspiegeln soll. Weil man also dem methodologischen Leitwort der Befreiungstheologen ideologische Motivation vorwirft, damit jedoch im Grund die Inspiration am *europäischen Marxismus* meint, nimmt die Feststellung der Inkulturation des „Hörens auf das Volk" die Antwort auf unsere Frage bereits vorweg, und zwar auf eine so vorentscheidende Weise, daß man aus der Sicht der freigelegten Voraussetzungen sagen darf, daß nur Mißverständnisse bzw. Vorurteile zu der Vermutung

geführt haben können, es handle sich um eine ideologische Position, die zudem auf dem Boden eines der lateinamerikanischen Kulturtradition fremden Gedankenguts steht. Dennoch wollen wir unsere Antwort nicht dabei bewenden lassen, sondern noch auf einige Aspekte hinweisen, die den tatsächlichen methodologischen Charakter des Wortes „Hören auf das Volk" verdeutlichen.

Im Licht des bisher Gesagten wird ja nicht nur ersichtlich, daß das Wort „Hören auf das Volk" die prägnante Formulierung der methodologischen Entscheidung einer Theologie darstellt, die – wie Gustavo Gutiérrez sagt – „aus ihrer eigenen Quelle" trinken will[11]. Klar wird ebenso die Bedeutung dieser Option als Schutzmaßnahme sozusagen gegen die Gefahr der Ideologisierung durch die Übernahme marxistischer Motive. Dem Mitteleuropäer mag das nicht einleuchtend erscheinen, in Lateinamerika jedoch ist es in der Tat so, daß die wirkliche Nähe zum Volk eine gewisse Distanzierung von der marxistischen Theorie zur Folge hat. Der Marxismus – in welcher Prägung auch immer – gehört nicht zu dem, was man in Lateinamerika als „popular" bezeichnet. Zwar kann man nicht den Wirkungskreis des Marxismus in Lateinamerika auf den Universitätsbereich beschränken; doch waren seine Adressaten immer schon vornehmlich Studenten und Intellektuelle, das heißt – um es in der marxistischen Terminologie zu sagen – Vertreter der Kleinbourgeoisie. Dem lateinamerikanischen Volk blieb so der Marxismus fremd, und zwar sogar in den Kreisen des städtischen Proletariats[12].

Diese Entwicklung ist übrigens kaum soziologisch zu erklären, noch ist sie auf einen Mangel an Klassenbewußtsein im lateinamerikanischen Volk zurückzuführen. Ihre Gründe liegen vielmehr in der Eigenart des kulturellen, religiösen Ethos des Volkes. Und wohl deshalb vernimmt die Theologie, die auf das Volk hört, keine marxistisch geprägte Stimme. Im Gegenteil, sie hört ein Wort, das sie lehrt, die Bedeutung des Marxismus zu relativieren. Dagegen, so könnte man allerdings hier einwenden, würde doch der Rückgriff der Befreiungstheologie auf die marxistische Analyse sprechen. Nur sieht ein solcher Einwand nicht, daß gerade in diesem Rückgriff die grundlegende kritische Distanz der Befreiungstheologie zur marxistischen Theorie offenkundig wird, indem dabei das für Lateinamerika heute noch Brauchbare des Marxismus auf das Minimum der instrumentellen Hilfe bei der wissenschaftlichen Analyse bestimmter sozio-ökononomischer Zusammenhänge beschränkt wird[13].

Der Stellenwert des Marxismus in der Befreiungstheologie sollte deshalb keineswegs überschätzt werden, und zwar auch dann nicht, wenn bestimmte Aussagen der Befreiungstheologen als ideologieverdächtig vorkommen mögen. Denn im Hintergrund solcher Aussagen steht eher die eigene Kulturtradition als der Marxismus, eine Kulturtradition, die übrigens zutiefst mit dem Christentum verbunden ist. Zur Verdeutlichung: Als Marx noch selbst in Europa völlig unbekannt war, schrieb Fermín Toro (Venezuela, 1807–1865):

„Den Sinn der Begriffe Humanität, Freiheit und Gleichheit hat uns die christliche Religion offenbart. Die Religion der Armen, die demokratische Religion ist es, die uns gelehrt hat, daß die Macht nichts gegen die Wahrheit, gegen die Überzeugung, gegen das Recht kann... Für den Armen, für das Volk, für die leidtragende Menge ist das heilige Reich; für den Reichen, für den Despoten, für den Mächtigen werden aber seine Tore verschlossen bleiben." [14]

Für den methodologischen Charakter des Wortes „Hören auf das Volk" spricht ferner noch ein weiterer Aspekt. Wie aus unseren Ausführungen ebenfalls hervorgeht, meint dieses Wort kein dogmatisches Prinzip, sondern eine programmatische Erkenntnis. Es soll eben den Leitfaden einer theologischen Reflexion anzeigen, die sich anschickt, kollektive Aufgabe zu werden. Als solche aber muß sie nicht nur ständig aus dem Kontakt mit dem Volk lernen, sondern auch auf den Stand des religiösen Bewußtseins des Volkes Rücksicht nehmen, und zwar mit einer solchen Konsequenz, daß die dadurch entwickelte theologische Sicht der Wirklichkeit dem Volk durchsichtig bleibt und dieses sie als seine Sicht wiedererkennen bzw. es sich darin als das historische Subjekt dieser Theologie wiedererfahren kann. In diesem Sinn enthält die Theologie, die auf das Volk hört und so zu einer Aufgabe wird, in der ständig die Gemeinschaft miteinbezogen wird, eine Programmatik zur Umorientierung der theologischen Reflexion, in der – wie Leonardo Boff zu Recht sagt – „jede Manipulation oder Indoktrination... systematisch abgelehnt" [15] wird. Mit der Entscheidung, auf das Volk zu hören, verzichtet der Theologe auf die Bevormundung des Volkes und fängt an, die Theologie als eine Dienst-Leistung zu verstehen, deren Erfüllung das Unterwegssein mit dem gläubigen Volk erfordert.

Schließlich sei noch ein Hinweis zur Förderung des Dialogs zwischen der Befreiungstheologie und der europäischen Theologie erlaubt. Weil die Befreiungstheologie Lateinamerikas mit der Umorientierung der theologischen Reflexion am Leitfaden des Wortes „Hören auf das Volk" mit einem elitären Denkmodell bricht und somit eine grundlegende Veränderung des Theologiebegriffes selbst initiiert, wird wohl für den Dialog mit ihr von europäischer Sicht her weit mehr als Information über ihren kontextuellen und kulturellen Rahmen erforderlich sein. Dadurch werden zwar Mißverständnisse bzw. Vorurteile geklärt werden können, und schon aus diesem Grund ist diese Informationsphase nicht zu unterschätzen. Für den Dialog reicht das jedoch nicht aus, denn die Verschiedenheit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie ist für die europäische Theologie eine kritische Anfrage an die Sicherheit bzw. Gültigkeit ihres Selbstverständnisses als Paradigma für katholische Theologie schlechthin. Wichtig ist also für den Dialog mit der Befreiungstheologie, daß die europäische Theologie diese Anfrage ernst nimmt und sich beispielsweise auf die selbstkritische Aufgabe der Offenlegung ihrer eigenen kulturellen Voraussetzungen einläßt. Die kritische Besinnung auf die kulturelle Bedingtheit wird ihr – wie übrigens auch der lateinamerikanischen Befreiungstheologie – die Möglichkeiten, zugleich aber auch die Grenzen der Gültigkeit ihrer Glaubensartikulation vor Augen führen. Und gerade dieser

Einblick in die Begrenztheit des eigenen Verstehens scheint unbedingt notwendig für den Dialog; denn er führt zur Achtung vor der Verschiedenheit sowie zur Einsicht, daß der Dialog erst dann ein solcher ist, wenn er grenzüberschreitend wirkt und über die Auseinandersetzung hinaus zur Eintracht in Anerkennung der Verschiedenheit beiträgt.

ANMERKUNGEN

[1] L. Boff, Theologie hört aufs Volk (Düsseldorf 1982) 5.
[2] J. G. Herder, Wie die Philosophie zum Besten des Volkes allgemeiner und nützlicher werden kann, in: Werke (Berlin [6]1982) Bd. 3, 25, 37, 26 f.
[3] Ders., Briefe zur Beförderung der Humanität, ebd. Bd. 5, 178.
[4] I. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: Werke, Bd. 12 (Frankfurt 1964) 658; vgl. Metaphysik der Sitten, ebd. Bd. 8, 429 ff.
[5] Werke (Frankfurt 1970) Bd. 12, 56.
[6] Nürnberger Schriften, ebd. Bd. 4, 246.
[7] Grundlinien der Philosophie des Rechts, ebd. Bd. 7, 447.
[8] Vgl. dazu: R. Fornet-Betancourt, Der Marxismusvorwurf gegen die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, in dieser Zschr. 203 (1985) 238 ff.
[9] Vgl. dazu E. Rivera, La filosofía en Hispanoamérica durante la época de la emancipación, in: Actas del IV. Seminario de Filosofía Española (Salamanca – im Druck); H. Zwiefelhofer, Die hispanoamerikanische Revolution und die Ideen der Scholastik, in dieser Zschr. 202 (1984) 75–88.
[10] J. Martí, Unser Amerika, in: Der lange Kampf Lateinamerikas, hrsg. v. A. Rama (Frankfurt 1982) 62 f.
[11] G. Gutiérrez, Beber en su propio pozo (Lima 1983).
12 J. L. Segundo, Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger (Madrid 1985) 175 ff.
[13] R. Fornet-Betancourt, a. a. O. 231–240.
[14] Zit. n. E. Subero, El problema de definir lo hispanoamericano (Caracas 1974) 32 f.
[15] L. Boff, a. a. O. 118.

Bernd Uhl

Strategische Verteidigungsinitiative (SDI)

Versuch einer vorläufigen ethischen Beurteilung

Seit mehreren Monaten wird in der Weltöffentlichkeit und in der Bundesrepublik Deutschland das Thema SDI (Strategic Defense Initiative – Strategische Verteidigungsinitiative) diskutiert. Unter SDI versteht man ein Forschungsprojekt der USA, ob und wie es möglich ist, mit Hilfe neuer Waffentechnologien Langstreckenwaffen mit atomarer Bestückung oder Atomsprengköpfe in ihrer Flugphase so rechtzeitig abzufangen und zu zerstören, daß sie ihre verheerende Wirkung auf dem amerikanischen Kontinent nicht entfalten können. Die Diskussion wird vor allem von den Fragen bestimmt, ob ein solcher Plan technisch überhaupt möglich ist und ob er sich nicht negativ auf das Verhältnis der Supermächte auswirkt. Weiterhin wird auf die hohen Kosten des Forschungsprojekts hingewiesen, die ins Unermeßliche steigen würden, wenn es zur Verwirklichung der Forschungsergebnisse käme. Die Kirchen in der Bundesrepublik werden früher oder später in diese Diskussion hineingezogen und gefragt werden, ob ein solches Projekt sittlich vertretbar ist. Aber auch die Christen werden sich entscheiden müssen, ob sie SDI politisch unterstützen wollen oder nicht. Es soll hier der Versuch einer vorläufigen ethischen Beurteilung von SDI gewagt werden, um eine Hilfe für die Meinungsbildung zu geben.

Den Beginn von SDI kann man sehr genau datieren. Am 23. März 1983 hielt Präsident Reagan seine inzwischen berühmt gewordene „Star-Wars"-Rede[1]. Er forderte die amerikanischen Wissenschaftler auf, den USA die Mittel zu geben, die Nuklearwaffen ohnmächtig und überflüssig zu machen. Durch eine technologische Revolution in der Waffentechnik solle es möglich werden, strategische ballistische Geschosse (das heißt Langstreckenwaffen und ihre Sprengköpfe) abzufangen und zu zerstören, ehe sie den Boden der USA oder den ihrer Verbündeten erreichen können. Er entwickelte die Vision eines Amerika, das ohne das Damoklesschwert der atomaren Abschreckung leben könne, „sicher in dem Wissen, daß seine Sicherheit nicht auf der Drohung sofortiger Vergeltung beruht". Der Präsident führte weiter aus: „Wäre es nicht besser, menschliches Leben zu retten als es zu rächen?" Reagan äußerte sich dann zu den Chancen, solche Pläne zu verwirklichen. Er meinte, daß sie nicht vor dem Ende dieses Jahrhunderts vollendet werden könnten. In der Zwischenzeit müsse die nukleare Abschreckung aufrechterhalten werden. Der Präsident ging auch auf mögliche Bedenken gegen

seine Initiative ein: „Ich bin mir dessen bewußt, daß Verteidigungssysteme ihre Grenzen haben und bestimmte Probleme und Zweideutigkeiten mit sich bringen. Wenn man sie mit Offensivsystemen paart, kann das angesehen werden, als ob man eine aggressive Politik fördern wolle; aber niemand wünscht das."

Diese Rede befaßt sich nicht nur mit SDI, sondern ist eine umfassende Rechtfertigung der Verteidigungspolitik und des Verteidigungshaushalts vor den Bürgern der Vereinigten Staaten. Es fällt auf, daß Reagan davon ausgeht, daß sich die Sowjetunion in den Jahren vor seiner Regierungszeit eine Überlegenheit bei Atomwaffen und anderen Waffengattungen verschafft habe. Sie hätte deshalb keinerlei Interesse an Abrüstung, wenn die USA nicht aufholen würden. SDI wird von ihm offensichtlich auch als ein Mittel betrachtet, die vermeintliche bzw. wirkliche Überlegenheit der UdSSR auszugleichen.

Möglichkeiten einer Raketenabwehr

Welche Möglichkeiten sind nun denkbar, die Absichten von Präsident Reagan zu verwirklichen? Zur Abwehr ballistischer Raketen werden unter anderem folgende Methoden von den dafür eingesetzten Forschungsgruppen erwogen:

1. Eine auf einer Berghöhe stationierte Laserstation sendet chemisch erzeugte Laserstrahlen zu einem Verteilspiegel auf einer sehr hohen geostationären Umlaufbahn über dem Äquator. Von diesem wird der Laserstrahl auf einen „Kampfspiegel" abgeleitet, der in einer tiefen Erdumlaufbahn stationiert ist. Dieser zielt mit dem empfangenen Laserstrahl auf Raketen, die Atomsprengköpfe tragen, und vernichtet sie.
2. Ein Satellit mit atomarer Ausstattung in niedriger Umlaufbahn erzeugt Röntgenlaserstrahlen und richtet sie auf anfliegende Interkontinentalraketen. Die Energie dieser Strahlen wird aus der atomaren Selbstzerstörung des Satelliten gewonnen und in ein Bündel von Röntgenlaserstrahlen umgewandelt. Es wird auch daran gedacht, solche Satelliten erst unmittelbar vor ihrem Einsatz hochzuschießen (pop-up defense).
3. Es werden Teilchenstrahlenwaffen im Weltraum stationiert, um mit Hilfe der von ihnen erzeugten atomaren und subatomaren Partikel Raketen und Atomsprengköpfe zu beschießen.
4. Auf Wärme reagierende, sensorgesteuerte Raketen oder andere Geschosse werden von der Erde oder von Satelliten auf Sprengköpfe abgefeuert, die sich erhitzen, wenn sie in die Erdatmosphäre eintauchen.

Ein solches Abwehrsystem setzt wiederum ein hochtechnisiertes Überwachungssystem voraus, um einen möglichen Angriff frühzeitig zu erkennen. Denn je früher die aufsteigenden Raketen erfaßt und bekämpft werden, desto eher kann man verhindern, daß sie ihre Atomsprengköpfe auf ihre Zielbahn bringen.

Die wesentlichen Kritikpunkte

Der Plan der SDI wird sowohl von politischer wie wissenschaftlicher Seite eher heftig bekämpft und stark bezweifelt. Michail Gorbatschow, der Generalsekretär der KP der Sowjetunion, äußerte in einem Interview mit dem amerikanischen Nachrichtenmagazin „Time" die Meinung, daß die Sowjetunion Versicherungen nicht ernst nehmen könne, daß SDI die Unverwundbarkeit vor Nuklearwaffen garantiere und zu ihrer Abschaffung führe. Das sei pure Phantasterei[2]. Als ein Anti-Raketensystem mit eingeschränkter Wirksamkeit sei es allerdings sehr gefährlich. Es würde zu einer Verschärfung des Wettrüstens und damit zu einer Zunahme der Kriegsgefahr führen. Gorbatschow bezweifelte, daß SDI ein bloßes Forschungsprogramm sei. Vielmehr sei es ein erster Schritt zur Entwicklung eines neuen ABM-Systems (Anti Ballistic Missile – Raketenabwehr), das durch den ABM-Vertrag von 1972 verboten sei. Für bloße Forschung seien die dafür vorgesehenen Geldmittel viel zu groß. Ein Wettrüsten im Weltraum müsse verhindert werden; ansonsten könne es auch keine Vereinbarung über die Reduzierung von Atomwaffen geben.

Von namhaften Wissenschaftlern wird bezweifelt, ob ein perfekt funktionierendes BMD-System (Ballistic Missile Defense – Raketenabwehr) jemals zu verwirklichen ist. Eine Grundlagenstudie prominenter Wissenschaftler der Union of Concerned Scientists (UCS) zur Bewaffnung des Weltraums will verdeutlichen, daß ein totaler Raketenschutz nur dann möglich sei, wenn man eine Reihe beängstigender Hindernisse überwinde, die samt und sonders unveränderliche Naturgesetze und grundlegende wissenschaftliche Prinzipien berührten[3].

Die Studie führt weiter aus, daß alle theoretischen Raketenabwehrsysteme überaus optimistische Extrapolationen der heute verfügbaren fortgeschrittenen Technologien seien. Der Physiker Hans Peter Dürr gibt in seiner beeindruckenden Studie zu bedenken, daß die Verläßlichkeit eines solchen BMD-Systems wegen seiner technischen Kompliziertheit gering sein würde[4]. Weiterhin wird von Wissenschaftlern auf eine Fülle denkbarer Maßnahmen gegen ein BMD-System hingewiesen, angefangen von seiner Umgehung bis zu seiner direkten Bekämpfung[5]. Schließlich seien die Kosten ungeheuerlich und kaum berechenbar.

SDI – eine technische Unmöglichkeit?

Eine Analyse der Absichten, die hinter der SDI stehen, und eine kritische Auseinandersetzung mit den Hauptargumenten für und gegen dieses Projekt ist erforderlich, um sich zumindest ein vorläufiges Urteil über seine ethische Berechtigung bilden zu können. Nun könnte man es sich leichtmachen und darauf verweisen, daß sich ethische Überlegungen erübrigten, da SDI ein Hirngespinst und

eine technische Unmöglichkeit sei. Viele namhafte Wissenschaftler hätten Analysen vorgelegt und Argumente vorgetragen, die auf die Unwahrscheinlichkeit der Verwirklichung von SDI hinwiesen. Dagegen ist allerdings zu sagen, daß andere namhafte Wissenschaftler, wie zum Beispiel Edward Teller, der „Vater" der Wasserstoffbombe, sich an diesem Projekt beteiligen und es befürworten. Es muß zu denken geben, daß zum Beispiel der Nobelpreisträger Ernest Rutherford 1933 die Befürworter der Atomenergie mit dem Hinweis gewarnt hatte, ihre Hoffnungen seien blanker Unsinn. Das Ergebnis ist bekannt.

Man kann den Stand der heutigen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse und der Technik nicht zum Maßstab für die Zukunft nehmen. Es gibt überraschende Forschungsergebnisse und technische Entwicklungen, die niemand voraussehen und voraussagen kann. Das Stockholmer Friedensforschungsinstitut SIPRI, das sich seit Jahren regelmäßig in seinen Jahrbüchern und in Einzelstudien mit der Aufrüstung im All befaßt, gibt in seinem Report für das Jahr 1985 folgenden Rat: „Zum gegenwärtigen Zeitpunkt wäre es klug, würde man sich folgender Philosophie anschließen: Wir wissen zwar nicht, ob dieser Aspekt der militärischen Nutzung des Weltraums je funktionieren wird; dennoch sollten wir davon ausgehen, daß ein Teil der geplanten Technologie in nicht allzu ferner Zukunft verwirklicht wird und auch funktionieren könnte."[6]

Auch die These, SDI könne niemals einen absoluten Schutz bieten, kann man hinterfragen. Selbstverständlich arbeitet die vom Menschen erfundene Technik niemals „unfehlbar", weil sie vom fehlbaren Menschen erfunden und letztlich auch von ihm bedient und eingesetzt wird. Dabei dürfen wir aber nicht übersehen, daß die Technik durch die weitgehende Ausschaltung von Fehlerquellen und die Entwicklung von Sicherungen in vielen Bereichen an die Grenzen der Unfehlbarkeit herankommt, so daß die Schadensfälle im Vergleich zum ständigen Gebrauch dieser Technik verschwindend gering sind. Es kann also theoretisch nicht ausgeschlossen werden, daß SDI zwar keinen unfehlbaren, aber doch einmal einen fast perfekten Schutz gegen atomare Waffen bietet, der einen möglichen Schaden so weit herabmindert, daß diese Aussicht es als vertretbar erscheinen läßt, ein solches System zu entwickeln und aufzubauen.

Man kommt also nicht um eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit SDI und ihren ethischen, politischen und wirtschaftlichen Implikationen mit Hinweis auf ihre angebliche technische Unmöglichkeit herum.

Kritische Gedanken zu den Motiven

Bei dem Versuch einer ethischen Bewertung von SDI, die mit allem Vorbehalt zu geschehen hat, ist es ganz entscheidend, die Motive zu prüfen, die hinter diesem Plan stehen. Weiterhin wird zu fragen sein, ob die gewünschten Ziele den

Absichten wahrscheinlich entsprechen oder ob völlig unerwünschte Wirkungen eintreten werden. Nicht jede gute Absicht bringt auch eine gute Wirkung hervor. Schließlich ist nach den Umständen bzw. Rahmenbedingungen zu fragen.

Es ist sicher das gute Recht des Präsidenten der USA, über die Sicherheit seines Landes nachzudenken und sich um sie zu sorgen. Man kann sogar so argumentieren, daß ein Staat bzw. eine Regierung die moralische Pflicht hat, die Bürger vor möglichen Angriffen zu schützen und Schaden von ihnen abzuwenden. Den drohenden Gefahren müssen hierbei die Anstrengungen zur Abwehr dieser Bedrohungen entsprechen. Ein Staat muß unter Umständen auch hohe finanzielle Opfer bringen, um das Leben seiner Bürger zu schützen. Kann er den Schaden durch einen möglichen Angriff auch nicht ganz verhindern, so muß er ihn doch so weit mindern, daß Teile der Bevölkerung überleben können.

Es ist ein faszinierender Gedanke, ein Waffensystem aufzubauen, das einen atomaren Angriff mit Langstreckenraketen zu einem vergeblichen Unterfangen machen würde. Böte es einen vollkommenen Schutz, würde der potentielle Angreifer mit Sicherheit von seinem Plan Abstand nehmen, da er die Sinnlosigkeit seines Tuns erkennen müßte. Schließlich könnte die Überlegenheit der neu entwickelten Waffen dazu führen, daß die Atomwaffen „veralten" und damit ganz verschwinden. Die Gefahr, daß die ganze Menschheit untergeht, wäre damit gebannt. Bei ganz optimistischer Sicht könnte man hoffen, daß durch SDI ein Weg zu allgemeiner Abrüstung und zum Weltfrieden bereitet wird.

Diese Absichten kann man um so mehr gutheißen, wenn man die Situation der Welt bedenkt. Die Supermächte bedrohen sich gegenseitig mit kollektiven Massenvernichtungsmitteln. Das Mißtrauen zwischen ihnen ist abgrundtief. Jede Seite hält ein Abschreckungspotential vor, das die andere mehrfach vernichten könnte; der Rüstungswettlauf geht aber trotzdem weiter. Aus dieser Situation kommt man offensichtlich mit der Politik der Abschreckung nicht heraus. Das Mißtrauen der Supermächte gegeneinander, das von der atomaren Bedrohung herrührt, kann also nur durch eine Überwindung der Politik der Abschreckung zugunsten einer wirksamen und nicht atomaren Verteidigung beider Seiten überwunden werden. Damit wäre SDI ein Weg zu einem dauerhaften Frieden.

Es sind allerdings auch Zweifel anzumelden, ob es den USA wirklich nur um ihre Sicherheit und um die Abschaffung der Atomwaffen geht. Es ist nicht auszuschließen – obwohl Präsident Reagan dies verneint –, daß die USA ein Übergewicht erringen wollen, wobei strategische Verteidigungseinrichtungen als Hebel betrachtet werden, mit denen man die Sowjets zwingen kann, sich einer Rüstungskontrolle zu amerikanischen Bedingungen zu unterwerfen, und als ein Mittel, um das gegenwärtige Atompatt zu durchbrechen[7]. Man könnte mit Hilfe von SDI den Sowjets seine technologische Überlegenheit auf verschiedenen Gebieten demonstrieren. Ein solcher Plan müßte natürlich von den Sowjets als Versuch einer „technologischen Unterwerfung" eingeschätzt werden und massive Gegenmaß-

nahmen hervorrufen. Der möglicherweise gehegte Wunsch der USA, die allen überlegene und unangreifbare Weltmacht wie unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg wieder zu werden, würde auf beiden Seiten zu einem finanziellen Kraftakt und einem ruinösen Rüstungswettlauf führen.

Selbst wenn man solche Absichten ausschließen könnte, bleibt die Frage, ob die guten Absichten von Präsident Reagan auch gute Wirkungen hervorbringen. Das primäre Ziel – völlige Sicherheit für die USA vor atomaren Angriffen – darf als berechtigter Plan einer USA-Regierung nicht von übergeordneten bzw. gleichgeordneten Zielen isoliert werden. So wäre es bedenklich, wenn der Wunsch nach eigener Sicherheit zu einer Destabilisierung des Verhältnisses der Supermächte zueinander und der USA zu ihren Bündnispartnern führen würde. Es kann nicht von der Hand gewiesen werden, daß die UdSSR das Projekt SDI als Versuch bewertet, den USA eine Erstschlagkapazität zu sichern, ohne von einer Vergeltungsaktion der UdSSR nachhaltig getroffen zu werden. Diese Einschätzung von SDI durch die UdSSR muß ernsthaft ins politische Kalkül der USA einbezogen werden, wenn man politische Entspannung, Aufbau von gegenseitigem Vertrauen, kontrollierte Abrüstung und Sicherung des Friedens durch ein machtpolitisches Gleichgewicht will. Man muß damit rechnen, daß das eigene Sicherheitsstreben unter Umständen auf Kosten dieser höherwertigen politischen Ziele gehen könnte. Ebenso kann es zu einem Vertrauensverlust zwischen den USA und den Bündnispartnern kommen, wenn diese den Eindruck gewinnen, daß es den USA primär nur um die eigene Sicherheit und nicht auch um die der Bündnispartner geht.

Auch bei der an sich lobenswerten Absicht, die Atomwaffen überflüssig zu machen, muß gefragt werden, ob dieses gewünschte Ergebnis voraussichtlich auch herauskommt. Es ist nämlich nicht auszuschließen, daß durch SDI am Schluß nicht weniger oder keine, sondern noch mehr Atomwaffen vorhanden sind. Zur Zeit haben die USA 2125 Atomsprengköpfe auf landgestützten Interkontinentalraketen, die UdSSR 6400. Die rasante Vermehrung der Atomsprengköpfe im Lauf der siebziger Jahre geschah trotz der SALT-Vereinbarung von 1972, die zwar eine Beschränkung der Raketen, nicht aber für Mehrfachsprengköpfe vorsieht. Die Installierung eines BMD-Systems durch die USA, das – wenn überhaupt möglich – Jahrzehnte in Anspruch nehmen wird, würde wahrscheinlich eine parallel verlaufende Verstärkung der Nuklearwaffen bei der UdSSR hervorrufen. Denn die einfachste Gegenmaßnahme gegen ein nur teilweise vorhandenes und deswegen unsicheres BMD-System wäre die Vermehrung von Raketen und Atomsprengköpfen, um so viele Atomsprengköpfe auf den Weg zu schicken, daß ein Abwehrsystem mit ihnen überfordert wäre. Schon eine geringe Zahl von Atomsprengköpfen, die den Abwehrschild durchbrechen könnten, würde aber verheerende Verwüstungen erzielen. Wenn aber das Abwehrsystem der USA nicht völlig sicher wäre, müßte sie weiter auf eine Atomschlagkapazität vertrauen und könnte somit Atomwaffen weder reduzieren noch ganz abbauen.

Kosten und Nutzen

Ethische Überlegungen müssen neben der Absicht und dem Ziel einer Handlung auch die Umstände bewerten, unter denen sie stattfindet. Bei SDI wird hierbei auf die riesigen Kosten hingewiesen, die allein schon bei der Erforschung eines BMD-Systems und noch mehr bei dessen Installierung entstehen würden. Für das Haushaltsjahr 1985/1986 hat der Kongreß der USA 2,7 Milliarden Dollar bewilligt. Diese Kosten werden sich in den kommenden Jahren bei der Fortführung des Programms vervielfachen. Man rechnet mit 26 Milliarden Dollar über einen Zeitraum von fünf Jahren[8]. Die Kosten der Verwirklichung eines BMD-Systems sind gar nicht realistisch zu schätzen, da noch nicht klar ist, welche Technologie überhaupt erfolgversprechend ist. Sind diese Ausgaben angesichts des Hungers und der Unterentwicklung in der Welt überhaupt zu verantworten? Wären sie nicht besser eingesetzt für eine Forschungs- und Entwicklungsinitiative gegen diese Übel?

Dieses Argument ist sehr ernst zu nehmen; es ist aber kein spezifisches Gegenargument gegen SDI. Schon heute würden Bruchteile des Geldes, das für die Rüstung verbraucht wird, theoretisch genügen, den Hunger in der Welt zu überwinden. Aber der Hunger in der Welt ist nicht nur eine bloße Frage des Geldes bzw. des Kapitaltransfers. Er ist zumeist auch in völlig überholten sozialen und agrarischen Strukturen der Entwicklungsländer begründet. Zudem verwenden viele Regierungen unterentwickelter Länder einen hohen Prozentsatz ihres Nationaleinkommens ohne Rücksicht auf die Hungernden im eigenen Land für militärische Zwecke. Ein entwickeltes und gut regiertes Land kann seine Bevölkerung ausreichend ernähren, auch wenn es hohe Verteidigungsausgaben hat. Der Schutz der Bürger muß nicht unbedingt ein Gegensatz zu ihrer Wohlfahrt sein.

Trotz dieser Einwendungen müssen so hohe Rüstungsausgaben als ein Übel angesehen werden, das nur als kleineres Übel hingenommen werden könnte, wenn das höhere Gut des Friedens damit gesichert werden könnte. Denn schon jetzt bewirkt das riesige Haushaltsdefizit der USA, das nicht zuletzt von den hohen Rüstungsausgaben herrührt, einen Sog des Anlagekapitals in die USA. Durch den damit verbundenen hohen Kurs des Dollars fällt es den meist unterentwickelten Schuldnerländern immer schwerer, ihre Schulden zu bezahlen, wenn sie den ohnehin bescheidenen „Lebensstandard" ihrer Bevölkerung nicht noch mehr herabsetzen wollen. Rüstung ruft zumindest indirekt Armut hervor, auch wenn sie nicht allein dafür verantwortlich gemacht werden kann. Dies gilt auch für SDI.

Sehr oft – gerade in der Bundesrepublik Deutschland – kann man das Argument hören, SDI sei zu unterstützen, weil hierdurch für die Menschheit wertvolle technologische Erkenntnisse abfielen, die für friedliche Zwecke genutzt werden könnten. Wer sich nicht an SDI beteilige, werde vom wissenschaftlichen Fortschritt abgehängt und gefährde letztlich die volkswirtschaftliche Entwicklung im

eigenen Land. Zweifellos werden hier zum Teil zutreffende pragmatische Überlegungen angestellt. Aber diese sagen nichts über die sittliche Erlaubtheit von SDI aus. SDI wird nicht dadurch gerechtfertigt, daß hieraus langfristig Arbeitsplätze gesichert und neue Produkte für den Markt gefunden werden, obwohl dies auch sittlich gebotene Ziele für einen um die Wohlfahrt seiner Bürger besorgten Staat sein müssen. Der Hauptansatzpunkt für eine ethische Bewertung von SDI muß die Frage sein, ob sie einer sittlich gebotenen bzw. erlaubten Verteidigung entspricht und den Frieden in der Welt besser sichert als das System der gegenseitigen Abschreckung. Nebeneffekte von SDI können nicht über die Moralität bzw. Amoralität ihres Hauptzwecks entscheiden.

Zur ethischen Bewertung

Aus den vorangegangenen Überlegungen ergibt sich, daß eine abschließende ethische Bewertung von SDI nicht möglich ist, da man im Augenblick mit zu vielen „Unbekannten", das heißt Vermutungen und politischen bzw. technischen Unwägbarkeiten arbeiten muß. Es ist zu früh, SDI mit dem Etikett „moralisch gerechtfertigt" oder „unmoralisch" zu versehen. Der Vision einer perfekten nichtatomaren Verteidigung und der Abschaffung aller Atomwaffen stehen nüchterne Überlegungen über mögliche politische Auswirkungen von SDI, über ihre technischen Probleme und bedenklichen Kosten gegenüber. Verteidigung mit Hilfe von SDI wäre gerechtfertigt; aber wer kann voraussagen, daß die neu entwickelten Waffensysteme nur zur Verteidigung und nicht vielleicht auch zum unberechtigten Angriff bzw. zur Unterstützung eines solchen eingesetzt werden? Letztlich müssen alle politischen und militärischen Strategie- und Sicherheitsüberlegungen unter dem Primat der Friedensstiftung und Friedenserhaltung stehen. Die Anhäufung von Waffen allein sichert nicht den Frieden. Es kommt auf den politischen Willen der Regierungen und der Bürger eines Landes an, den Frieden mit anderen Völkern und Staaten zu bewahren und gegenseitiges Vertrauen aufzubauen. Der Wille zum Frieden, zum Vertrag und zum Kompromiß muß das politische Handeln bestimmen; militärische Überlegungen und Waffen haben diesen Zielen dienstbar zu sein. Dieses Prinzip gilt auch für SDI; ansonsten muß diese „Verteidigungsinitiative" als „unmoralisch" bezeichnet werden.

ANMERKUNGEN

[1] Abgedr. in: Weekly Compilation of Presidential Documents 19 (1983) 442–448.
[2] Time Nr. 36, 9. 9. 1985, 12. [3] J. Tirman, SDI – Der Krieg im Weltraum (München 1985) 59. [4] H. P. Dürr, Der Himmel wird zum Vorhof der Hölle, in: Der Spiegel, 15. 7. 1985, 28–42. [5] Tirman, a. a. O. 54. [6] B. Jasani, C. Lee, Waffen im Weltraum (Reinbek 1985) 102. [7] Tirman, a. a. O. 42. [8] Ebd. 38.

Friedhelm Mennekes SJ

Jugendarbeit zwischen Sozialstudien und Alltagspraxis

Als ich vor etwa acht Jahren die Leitung zunächst einer und später dann noch einer weiteren Kirchengemeinde in dem westlichen Frankfurter Arbeitervorort Nied übernahm[1], ahnte ich nicht, daß ich in meiner Tätigkeit überwiegend mit Problemen der Jugendarbeit befaßt sein würde, und daß am Ende ein kleines „Imperium" von fünf Discotheken, fünf Sozialpädagogen und einem Stab von ehrenamtlichen Mitarbeitern stehen würde, das sich in seiner Leistung mit einem städtischen Jugendzentrum durchaus messen konnte, außer vielleicht dem Etat, denn der umfaßte allenfalls ein um 80 Prozent reduziertes Volumen.

Auslösender Faktor für eine neue Gangart in der Jugendarbeit der Gemeinden in dieser rd. 15000 Bürger beheimatenden Schlaf- und Wohnvorstadt war die Beobachtung, daß von der Hauptschule, die sich in der Gemeinde befindet, kein einziger Schüler und keine einzige Schülerin in irgendeiner Gruppe der Gemeinde mittat, und das in einem Stadtteil, in dem die Gymnasiasten eine verschwindend geringe Zahl ausmachten. Es schien, als hätte sich die Gemeinde die süßen Rosinen aus dem großen Kuchen herausgepickt, um mit ihnen das Idyll einer bewahrenden, pflegenden und umsorgenden Jugendarbeit zu treiben, in die man „seine Kinder beruhigt schicken konnte", ganz gewiß, daß sie nicht in irgendeiner Weise politisch, ästhetisch oder gar religiös verhetzt oder verzogen wurden. Als Fazit ergab sich, daß die Jugendarbeit in den Gemeinden der Bevölkerungsstruktur des Stadtteils nicht gerecht wurde.

Ein erster Weg zur Behebung dieses Mißstands war der Versuch, die bestehende Jugendarbeit aufzuteilen, und zwar in schulwelt- und arbeitsweltorientierte Gruppen. Das sollte bedeuten, daß neben den Besuchern der weiterführenden Schulen vor allem Hauptschüler und Auszubildende in gesonderten Gruppen einen Platz finden konnten; denn es war eine Erfahrungstatsache, daß in den bestehenden Gruppen die sprachgewaltigeren Gymnasiasten meistens den Ton angaben und damit alle diejenigen abgestoßen wurden, die sich nicht in das Milieu des in der Kirche ohnehin gezüchteten Wortmonopols einzufügen wußten. Rigoros wurde darauf geachtet, daß in neugegründeten Gruppen kein einziger Besucher einer weiterführenden Schule Mitglied war.

Die Trennung in die beiden Bereiche war äußerst umstritten, sowohl bei den Eltern wie bei den Mittelschichtjugendlichen. Immer wieder wurde behauptet, Freundschaft zwischen Jugendlichen sei alltagswelt- und schichtübergreifend. Es war nicht leicht, diese hartnäckige Behauptung aufzubrechen. Die Hinweise

verfingen nicht, daß es keine Hauptschüler in den Gruppen gab, daß dort die Gymnasiasten dominierten, daß kein Auszubildender als Gruppenleiter fungierte, und daß insgesamt Jugendliche aus den Arbeitsweltbereichen an den Rand gedrückt und ausgegrenzt wurden.

Der andauernde Streit wurde schließlich durch ein äußeres Ereignis beendet, als nämlich im Zusammenhang mit dem Einbau eines Speisewagens der Deutschen Bundesbahn sozusagen über Nacht eine Treffmöglichkeit für die arbeitenden Jugendlichen geschaffen wurde. Die Gemeinde, die mit dem Speisewagenprojekt zunächst die christkatholischen Sehnsüchte eines harmonisierenden und integrierenden Gemeindetreffs für alle Gruppen, Richtungen und Mentalitäten verbunden hatte, gab diese Träume sehr schnell auf und nahm die Jugendlichen, die sich testweise in ihren Räumen einfanden, ohne Wenn und Aber an. Der Speisewagen aus dem Jahr 1938 wurde, wie es in einer Sendung des Hessischen Rundfunks vom 28. Dezember 1983 hieß, zum „dominierenden Ziel für die Jugendarbeit": „Mit Sprüchen wie ‚Speisewagen-Feeling' oder ‚Hier zapft der Pfarrer selbst das Bier' machten die Jugendlichen ihrer Freude über den Nieder Jugendtreff Luft."

Mit dem Speisewagen wurde der Weg zu einer offenen Jugendarbeit eingeschlagen. Von Anfang an war klar, daß eine solche Arbeit ohne fachlich ausgebildetes Personal nicht zu verantworten war. Mit Unterstützung der Stadt Frankfurt gelang es, zunächst eine Freizeitkraft, dann aber eine volle pädagogische Mitarbeiterin einzustellen. Das „Offene Jugendzentrum Speisewagen" nahm denn auch sehr schnell einen steilen Aufschwung. Während der „großen Zeiten" kamen in den integrierten Treff, der jetzt aus der offenen und der traditionell orientierten Jugendarbeit bestand, wöchentlich ca. 600 Jugendliche. Jeden Abend waren die Räume von 18 bis 22 Uhr geöffnet. Die Zahlen pendelten sich dann auf etwa 500 Jugendliche ein. Aufgrund weiterer Förderungsmaßnahmen durch die Bundesanstalt für Arbeit und die Stadt konnten später noch weitere Sozialpädagogen und zusätzliche ehrenamtliche Mitarbeiter gewonnen werden.

Diese Arbeit, das Ringen um den Kurs, das Aufarbeiten der Probleme und Konflikte, die damit zusammenhingen, haben in der Folge das Alltagsleben der Gemeinde weitgehend verändert. Das lag unter anderem auch daran, daß die offene Jugendarbeit ein integrierter Bestandteil der Gemeindearbeit selbst war und nicht sozusagen „locker" in liberaler Trägerschaft geduldet wurde. Hilfreich war in dieser pastoralen Auseinandersetzung das Aufarbeiten der jugendsoziologischen Theorie, die uns Perspektiven eröffnete, die Herausforderungen der Praxis zu erkennen und aufzugreifen.

An drei Punkten sei versucht, diesen Kreuzungsbereich zwischen Theorie und Praxis, wie er diese Arbeit bestimmt hat, zu verdeutlichen: Gewalt, jugendliche Altersgruppen, Religion.

Gewalt

Eines der schwierigsten und heikelsten Themen in der Jugendarbeit war das der Gewalt. Ohne Zweifel stellte dieser Punkt die größte Herausforderung an die Gemeinde dar. Gewalt in der harten Form von Schlägereien, zertrümmerten Scheiben, demolierten Autos, beschädigten Bänken, beschmierten Wänden hatte es immer schon in diesem Stadtteil gegeben. Gewalt in ihren feineren Varianten wie Lärmbelästigung, Aufheulen von Motorrädern oder Mopeds, laute Musik und ähnliches waren ebenfalls an der Tagesordnung. Sie wurden wahrgenommen auf Plätzen, Höfen, Kinderspielwiesen oder an den Rändern der Siedlungen. Nun auf einmal waren diese Arten von Gewalt auch in den eigenen Räumen gang und gäbe.

Mit der neuen Gangart in der Jugendarbeit wurde Gewalt erfahren, und das nicht nur objektiv, sondern auch subjektiv. Objektiv waren es die zerschlagenen Scheiben und Türen, die abgerissenen Waschbecken, die eingetretenen Toilettentüren, die hingeschmierten Hakenkreuze; objektiv sichtbar war das mehrfache Eingreifen der Polizeistreife. Subjektiv schrie aus allen diesen Tatsachen für alle Mitarbeitenden eine Realität, die nun auch zur persönlichen Erfahrung wurde und die zu einer Solidarisierung und Identifizierung mit den Jugendlichen führte. Denn im Nu erfuhren wir durch Kritik, Verdächtigungen und Unterstellungen seitens Erwachsener, daß es auch noch andere Arten von Gewalt gab und daß man sich persönlich ganz schön anstrengen mußte, um den eingeschlagenen Kurs einzuhalten.

Daß es sich bei zunehmendem Einzug von Lärm und Gewalt in die Räume der Gemeinde lediglich um die Verlagerung der Phänomene handelte, war vielen betroffenen Nachbarn und sogenannten anständigen Bürgern nicht klarzumachen; daß sich dabei andere Zonen beruhigten, ja daß zuvor eher erschreckte Senioren bescheinigten, man könne sich nun bei anbrechender Dunkelheit wieder beruhigter nach Hause begeben, wurde nicht beachtet. Das Thema Gewalt stand im Raum und schied die Geister. Gewalt in Form von Spannungen unter Jugendlichen, zwischen Jugendlichen und Erwachsenen und zwischen Pädagogen und Nachbarn machten unentwegt von sich reden[2].

Gewalt unter Jugendlichen – das Leben dieser jungen Menschen war geprägt von einer lärmenden Extrovertiertheit, dabei aber doch zugleich auch von einer rauhen Gemütlichkeit und nicht zuletzt von einem immer wieder demonstrativen Zurschaustellen körperlicher Kraft. Die Beziehungen untereinander wurden gewissermaßen ausgelebt; sie waren nicht so stark reguliert wie bei den mittelständischen Erwachsenen. Das kam oft in den rowdyhaften Scheinkämpfen zum Ausdruck, im Hin- und Herschubsen, in vorgetäuschten Boxhieben oder in den trommelähnlichen Schlägen auf den Nacken. Auch mit den Sachen gingen sie rauh um. Im Speisewagen stand einmal eine Musikbox, die immer wieder „ihren Geist aufgab". Eines Tages machte sich einer daran, sie zu reparieren, und begann sie auseinander-

zunehmen. Am Ende beteiligten sich andere mit kräftigen Tritten und Schlägen unter Geheul und Gegröle am Demolieren dieser Musikbox. Wir lernten dabei, daß es keinen Sinn hat, derart sensible Geräte in einem Jugendzentrum wie dem unsrigen aufzustellen. Es dauerte aber noch eine Weile, bis wir das begriffen; die ganze Aktion wiederholte sich mit einigen Flipperautomaten, bis wir dann letztlich nur noch robuste Tischfußballspiele aufstellten.

Es war nicht leicht, gegen Ende der Feten die durch banalste Mißverständnisse ausgelösten Schlägereien mitanzusehen: zwei bekommen Händel, zu jedem gesellen sich Verteidiger, und am Ende artet die friedlichste Fete in einen kräftigen Schlagabtausch aus. Dabei spielte die Aggressionssucht eine Rolle, die absolut „die Luft rauslassen" mußte.

Der rauhe Umgangsstil ist ausgefeilt maskulin. Schon die äußere Erscheinung wird auf aggressiv männlich getrimmt. Die Motorradjacke, die Leder-, Nieten- oder Jeanshosen gaben ein hartes Aussehen. Schwere Stiefel erinnerten an Militär, und überhaupt entwickelte sich die Mode in den letzten Jahren sehr stark zum Military-Look hin. Tätowierungen auf Händen, Armen und auf der Brust waren weit verbreitet, ebenso durchstochene Ohren, in die die seltsamsten Gegenstände hineingehängt wurden.

Waren die Rowdies, Rocker oder Typen im allgemeinen empörend, schockierend und anstößig für die Gesellschaft, und verschaffte ihnen das Schockiertsein und Ärgerniserregen der Erwachsenen eine tiefe Befriedigung, so stellten sie doch letzten Endes die Struktur der Gesellschaft nicht in Frage, sondern provozierten sie vielmehr. Konventionell und traditionalistisch war auch ihre Einstellung zu Frauen. Sie hatten ihren festen Platz im zweiten Glied und für gewöhnlich nichts zu melden. Skeptisch und distanziert war ihr Verhältnis zu den härteren Drogen, solange der Prozeß einer allgemeinen Demoralisierung diese Distanz nicht einholte. Auch der Ausländerhaß, die Ablehnung alles Fremden gehört hierher. Sie wollten keine Weltveränderung. Ihre Schocks und Ärgernisse arbeiteten im Grunde nur an der Oberfläche. Sie waren frech, schockierend, verblüffend, anekelnd, unbotmäßig, beleidigend. Doch niemals stellten sie eine grundlegende politische Forderung auf. Ihre Welt war unkompliziert, handfest und konkret. Möglichkeiten zu erforschen, wie man die Welt außerhalb ihres Bereichs anders organisieren könnte, interessierte sie nicht.

Solcher Gewalterfahrung zu begegnen, war die schwierigste Herausforderung in den langen Jahren unserer Jugendarbeit. Doch diese Situation zu verstehen, ihr mit wachsender Gelassenheit zuzuschauen, sich dabei einer Realität zu beugen, die man nicht ändern konnte, dazu waren einige Jugenduntersuchungen hilfreich, vor allem die sehr offene und ehrliche Auseinandersetzung der Eidgenössischen Kommission für Jugendfragen, die sie 1980 angesichts der Zürcher Krawalle vorgelegt hat. Hier findet sich eine erste Einordnung der Phänomene: „Gewalttätigkeit und Radikalität sind Folgen einer Isolation, unter der in unserer Gesell-

schaft sehr viele Menschen aller Generationen leiden. Nicht zufällig tauchen bei fast allen ernsthaften Versuchen, sich mit den Ursachen der Jugendunruhen zu befassen, Stichworte wie ‚Sprachlosigkeit', ‚Kommunikationsverlust', ‚Verständnislosigkeit', ‚Entfremdung', ‚Lieblosigkeit' und ähnliches auf."[3]

Für uns war die Einsicht wichtig, daß in diesen sensibel und einfühlend analysierenden Ausführungen das Phänomen der Gewalt unter Jugendlichen nicht als reine Zerstörungswut verstanden wird, die es zu unterdrücken gilt, sondern daß sie als Ausdruck eines Protests gegen eine Welt gesehen wird, in der materialistische Werte dominieren; als ein demonstrativer Angriff auf Objekte und Einrichtungen, die als Symbole dieser Unterdrückung erscheinen. Vor allen Dingen machen sie darauf aufmerksam, daß Gewalt häufig in einem direkten Zusammenhang steht mit den Erfahrungen, mit denen junge Menschen aufgewachsen sind bzw. in denen sie stehen.

Diese und andere Untersuchungen[4] zur Situation von Heranwachsenden in modernen Großstädten haben uns zu der beruhigenden Einsicht freigesetzt, daß die Jugendlichen unseres Gemeindezentrums vor ihrem Hintergrund, dem sie entstammen, zu sehen sind. So wenig „angepaßt" sie sich auch geben, es sind Menschen, die nie eine Chance hatten, sich wirklich zu entfalten und zu entwikkeln. In der Regel haben sie keine ausreichende schulische oder berufliche Ausbildung und sind in der Tendenz in der Gruppe relativ stark betroffen von der Arbeitslosigkeit und dem sehr früh einsetzenden Prozeß sozialer Verelendung. Selten haben sie eine emotionale und soziale Sicherheit in ihrer Familie kennengelernt, weil diese meist von entsprechenden Zwängen besetzt und geprägt war. Einige von ihnen haben eine langjährige Heimerfahrung, und eigentlich die meisten standen schon in Konflikt mit dem Gesetz. Mangel an Geld und Abhängigkeit vom Alkohol war ihnen Erfahrung bei den eigenen Eltern, und in ihrem Verhalten und in ihren Beziehungen untereinander spiegelt sich eigentlich genau das wider, was sie gelernt oder besser, was sie nicht gelernt haben. Oft sind sie nicht imstande, eine dauerhafte Partnerschaft einzugehen, weil es ihnen an einer grundlegenden Fähigkeit fehlt: sich ein eigenes, unabhängiges Leben aufzubauen. Aggression, Resignation, Mißtrauen bilden vielmehr ihr Verhalten.

Tieferliegende Perspektiven dieser Zusammenhänge eröffnete dann eine Studie des Forschungszentrums für zeitgenössische Kulturanalyse an der Universität Birmingham. Hier war es vor allem die Studie von Paul Willis „Profane Culture"[5]. Sie stellt die Gewalterfahrung bei jungen Menschen in einen größeren kulturellen Zusammenhang und geht von der These aus, daß Minderheitengruppen einer Gesellschaft wie Jugendliche der Unterschicht in einem Arbeitervorort sich nicht nur als die Opfer eines sozialen Systems verstehen, das sich überwältigend vor ihnen auftürmt, sondern zugleich auch darauf aus sind, eine eigene kraftvolle Kultur aufzubauen. Diese These hielt uns dazu an, von den Jugendlichen selbst auszugehen, so wie wir sie erleben und beobachten, und sie anzunehmen.

Das machte uns zunächst zu Lernenden. Nicht die Jugendlichen, sondern wir Mitarbeiter im Jugendzentrum waren dabei, uns zu verändern, oder besser gesagt, uns selbst neu kennenzulernen. Auf der anderen Seite wurden in uns Wahrnehmungsfähigkeiten freigesetzt, die uns die neuen Perspektiven sehen ließen, zum Beispiel wie diese Jugendlichen in einer für sie unbeständigen Welt an realen und handfesten Dingen ihres Alltags arbeiteten und dabei einen besonderen Stil, ein Bewußtsein und Erlebnisgefühl entwickelten. Es war eine eigene Welt, in der sie lebten, in der sie sich auskannten. Und in dieser Welt entfalteten sie kreative Prozesse, in deren Rahmen sich dann das entwickelte, was man als ihre eigene Identität ausmachen kann[6]. Genau dieser Aufbau einer eigenen Identität ist es, der einem kulturellen Prozeß und einer kulturellen Erfahrung entstammt. Paul Willis sieht „kulturelle Erfahrung im wesentlichen als gemeinsame materielle Erfahrung... Sie kommt aus dem direkten Beteiligtsein an einer Alltagswelt. Aus einer Beziehung zum Gewöhnlichen, zum Nebensächlichen, und aus dem Ansammeln konkreter Lehren gelangen Individuen *in Gruppen* zur Erkenntnis ihrer Subjektivität... Geschmack, Gefühle, Vorlieben und Abneigungen entwickeln sich in genauer Abstimmung mit der konkreten Welt."[7]

Die Auseinandersetzung mit den Untersuchungen des Forschungszentrums für zeitgenössische Kulturanalyse in Birmingham[8] erlaubte mehr und mehr eine vorurteilsfreie Begegnung mit den Jugendlichen. Wir verdanken gerade dieser sozialwissenschaftlichen Position die innere Freiheit, uns auf die Begegnung mit diesen Jugendlichen einzustellen.

Was sind weitere Lernerfahrungen, die sich aus der Überkreuzung einer direkten Konfrontation mit Gewalt bei Jugendlichen und deren theoretischer Analyse ergeben haben? Die wichtigste ist die Veränderung unserer eigenen Einstellung. Wir lernten im Verlauf der Jahre angesichts von Gewalt Ruhe zu bewahren und sie nicht noch durch eigene gewaltsame Eingriffe zu eskalieren. „Gewalt an sich auslaufen lassen", so heißt eine christlich-romantische Idee; angesichts von Gewalt Ruhe zu bewahren und Übersicht zu behalten, so ließe sich unsere Praxis definieren[9]. Aber wir lernten noch etwas anderes: robustes Bauen, allmähliches Auswechseln von empfindsamen Fensterscheiben durch Blech, Holz und Eisen, Ersatztüren für Toiletten bei Gemeindeveranstaltungen, Waschbecken, die etwas aushalten.

Jugendliche Altersgruppen

Diese Erfahrungen erweiterten den Blick, den Stadtteil als in Gruppen strukturiert wahrzunehmen. Sollte die stadtteilbezogene Arbeit weitergehen, dann mußte sie sich auf die konkreten Gruppen ausrichten. Auf Anhieb ließen sich acht Gruppen von Jugendlichen ausmachen mit einem Mitgliederstand von je zehn bis

zwölf Jugendlichen. Neben der alten „Stand-Greif"-Gruppe, die sich in „Gruppe Georgskeller" umbenannte, waren es die „Dragons", die „Discos", die „Playboys", die „Old-Warriors" und die Gruppen „Parkstadt", „Spielplatz" und „Niddabrücke". Sie traten jetzt verstärkt an uns heran, besonders im Winter, wenn sie keinen wettergeschützten Treffpunkt hatten. Was wir früher als „starken Besuch", „voll gewesen", „ging schwer was ab" registrierten, wußten wir jetzt zu differenzieren. Das Jugendzentrum wurde nicht quantitativ stärker beansprucht, sondern es wurde von den meisten Cliquen im Stadtteil akzeptiert.

Das Phänomen der jugendlichen Altersgruppen begegnet seit einer ganzen Reihe von Jahren in der soziologischen Literatur, und zwar sowohl in der allgemeinen Jugendsoziologie wie auch in den meisten Einzeluntersuchungen. Im Hintergrund steht das Theorem von der „strukturellen Alterssegregation", das heißt die Beobachtung der augenfälligen Tatsache, daß die sozialen Beziehungen sich in der modernen Gesellschaft gegenüber den früheren umgruppiert haben. In der Tendenz gibt es mehr und mehr soziale Kontakte zwischen Angehörigen der gleichen Altersstufe und weniger mit denen anderer Generationen. Diese Entwicklung wird vor allem auf die Umgestaltung des Bildungswesens zurückgeführt, die wiederum eine Funktion der Entwicklung der modernen Gesellschaft ist. Zunehmend werden die Kontakte zwischen der gleichen Altersstufe gefördert, weil das Bildungswesen sich ausgeprägt hat. Das bedeutet, daß die „Lebensphase", in der viele junge Gleichaltrige von wenigen, altersmäßig weit entfernten Erwachsenen und ihrem Urteil über sie abhängig sind, immer länger und immer häufiger wird[10]. Die Folge ist, daß sich die jugendlichen Lebensvollzüge, die eigentlich immer schon einen mehr oder weniger ausdrücklichen Gruppencharakter besaßen, sich immer weiter zu einem festen Interaktionsfeld verdichten. Dies führt schließlich zu der Vermutung, daß es in der modernen Gesellschaft in der Hauptsache die jugendlichen Gruppen sind, die den natürlichen Identifikationsraum des Jugendlichen abgeben und von daher eine wichtige Funktion im Gesamt der Sozialisation einnehmen.

Seit Jahrzehnten ist das Theorem der jugendlichen Altersgruppen immer wieder in der Soziologie diskutiert worden, und zwar im Hinblick auf die Frage, ob es sich dabei zu einer eigenen jugendlichen Teilkultur ausbildet oder nicht. Es ist die Frage, ob der jugendliche Gruppenzusammenhang eine „Gesellschaft der Altersgleichen" oder eine eigene „Jugendkultur" oder gar eine „Sub- bzw. Gegenkultur" darstellt.

Die Erfahrungen in Nied haben für uns mehr und mehr die These plausibel gemacht, die von einer jugendlichen Teilkultur behauptet wird. Der Soziologe Friedhelm Neidhardt[11] unterscheidet im Anschluß an Forschungen von Leopold Rosenmayr und Henrik Kreutz sechs Merkmale jugendlicher Gruppenbildungen:

1. *Geschlechtsspezifisch.* Jugendliche Altersgruppen sind in der Tendenz geschlechtsspezifisch. Diese These deckt sich mit der Nieder Erfahrung insofern, als

die meisten Gruppen nur von Jungen gebildet werden, und daß es bei gemischten Gruppen in der Tendenz zu Schwierigkeiten und Konflikten kommt, die zu einer Aufspaltung im Sinn einer Geschlechtertrennung führen; das Gruppenbedürfnis bei Mädchen kann sich nur in der Bildung einer eigenen Mädchengruppe niederschlagen, die sich dann im Kreis der anderen jungen Gruppen behaupten muß.

2. *Gleiche soziale Schicht.* Jugendliche Altersgruppen gehören meistens der gleichen sozialen Schicht an. Die Bevölkerung im Stadtteil Nied ist relativ homogen. Es sind in der überwiegenden Mehrzahl Arbeitnehmer im Bereich der Chemieindustrie und der Deutschen Bundesbahn. Wenngleich diese Arbeitnehmerschicht differenziert ist, so gibt es doch eine relative Konzentration von einfachen Facharbeitern und Fachhilfsarbeitern. Dazu gehören die Angelernten und im Bereich der Jugendlichen die, die in der Ausbildung sind. Relativ gering ist der Anteil der Ausländer, und nur ausnahmsweise finden sich Besucher von weiterführenden Schulen unter denen, die ins Jugendzentrum kommen. Die Jugendlichen sind schichtmäßig unter sich.

3. *Wenig organisiert.* Die jugendlichen Gruppen sind relativ wenig organisiert. Diese allgemeine Kennzeichnung traf in Nied nicht ganz zu, weil hier die Gruppen einen festeren Zusammenhalt nach innen und eine größere Abgrenzung zu anderen Gruppen ausgebildet haben. Gruppenleiter hatten eine feste Position, weil Hierarchisierungen stark ausgebildet waren. Natürlich spielten gruppeninterne Normen, Sprachregelungen, Kleidungsstücke, Probleme, Musikstücke eine wichtige Rolle.

4. *Geringe Stabilität.* Jugendliche Altersgruppen haben eine geringe Stabilität. An den Cliquen läßt sich eine seltsame ambivalente Beobachtung machen. Einerseits weisen sie starke Züge eines außerordentlichen Zusammenhalts auf, andrerseits können sie sich aber auch sehr schnell transformieren bzw. auflösen. Eine dominierende Rolle spielt dabei natürlich die Tendenz zu einer festen Bindung an einen Partner. Das führt nicht selten zur Isolation des Gruppenmitglieds, zu einzelnen Austritten oder gar zur Auflösung der Gruppe. Zudem spielt die Festlegung der beruflichen Situation und jede Art des Selbstwerdungsprozesses eine Rolle, so daß eigentlich jede dieser Gruppen nach einer Phase festen Zusammenhalts von der Auflösung bedroht ist.

5. *Geringe Hafttiefe.* Josef Pieper spricht im Hinblick auf jugendliche Altersgruppen von einer geringen „Hafttiefe“ [12]. Zwar lasse sich eine starke Solidarität der Mitglieder hinsichtlich Meinungen, Interessen und Gefühlen feststellen, auch sei die Norm gegenseitiger Verpflichtungen und guter Kameradschaft, ja treuen Zusammenhaltens, hoch entwickelt; doch die emotionalen Beziehungen zwischen den einzelnen Mitgliedern seien nur sehr gering. „‚Der Freund‘ scheint als Bezugsperson der Tiefenbindung, als Person, der man sich ‚in Schwierigkeiten‘ um Rat im Vertrauen als dem am nächsten stehenden Menschen zuwendet, so gut wie keine, als aktueller Freizeitpartner jedoch eine wichtige Rolle zu spielen.“ [13]

6. *Informell.* Aus alledem ergibt sich die „Informalität“ jugendlichen Gruppen-

lebens. Sie besteht außerhalb der eigentlichen Jugendorganisationen und formell verfaßten Gruppen und hängt locker innerhalb eines bestimmten Rahmens, zum Beispiel eines Jugendzentrums.

Die Studie von Klaus Allerbeck und Wendy Hoag[14] stellt einen außerordentlichen Anstieg der Mitgliedschaft in den informellen Gruppen von Jugendlichen in den letzten Jahren – von 1962 bis 1983 – fest. Danach sind die Daten von 16 auf 57 Prozent hochgeschnellt, also ein Anstieg von über 40 Prozent. Interessant ist auch die Beobachtung, daß Mädchen 1962 nur halb so oft wie Jungen in Cliquen waren, daß es aber heute keinerlei Unterschied in ihrem Verhalten mehr gibt: Die Mehrheit von Jungen und Mädchen gehört heute Cliquen an. Genau das ist ein Trend, der auch durch die neueste Shell-Studie „Jugendliche und Erwachsene '85" bestätigt wird, und es ist eine Erfahrung, die wir in der Praxis ebenfalls gemacht haben.

In den jugendsoziologischen Studien werden vor allem vier Funktionen dieser verstärkten Gruppenbildungen hervorgehoben[15]:

1. In jugendlichen Altersgruppen üben die Mitglieder neue Formen von Autoritätsbeziehungen, und zwar frei vom Einfluß Erwachsener. Daher sind die Autoritätsunterschiede auch nicht so stark ausgeprägt und müssen sich gewissermaßen von der Sache her legitimieren. Autorität in der Gruppe setzt eine ständige Zustimmung der Mitglieder voraus. Freilich ist das Verhalten nicht ganz demokratisch, denn auch hier gibt es die Dominanz der stärkeren Charaktere; es dominieren Prestigekriterien wie körperliche Fähigkeiten, physische Stärke, Schnelligkeit, Reaktionsvermögen, Durchsetzungskraft usw.
2. Jugendliche Altersgruppen ermöglichen verstärkt ein jugendliches Selbstbewußtsein.
3. Jugendliche gewinnen in diesen Gruppen neue Formen von Solidarität. In den Altersgruppen wird die Fähigkeit vorbereitet, sich im Rahmen außerfamilialer Sozialbedingungen für andere Gruppen und größere Gesellschaftskreise zu interessieren und einzusetzen.
4. Eine weitere Funktion besteht in der emotionalen Entlastung, vor allem von Spannungen, die Jugendliche im Bereich von Schule, Beruf oder Elternhaus aufladen.

Trotz dieser eindeutigen Funktionen bestehen gegenüber den traditionellen Formen der Sozialisation auch Verhinderungen von Prozessen zur Identitätsfindung. Friedrich Tenbruck, dem wir die nach wie vor wohl wichtigste soziologische Jugendtheorie verdanken, befürchtet, daß das Instabile, Flüchtige und Unverbindliche an diesen Gruppen, so sehr es den Strukturen der modernen Gesellschaft entspricht, auch auf eine Begünstigung flacher und allseitiger Kontakte hinausläuft[16]. Jugendliche werden dabei zwar erfolgreich im Sinn junger moderner Ideale, in Anpassung und Nützlichkeit, doch tragen diese Entwicklungen nicht besonders zur Bewältigung jugendspezifischer Identitätsprobleme bei,

weil ihre Stukturen nicht tief genug in die einzelne Persönlichkeit hineingelangen. Die starke Identifizierung der Altersgruppen und die damit zusammenhängende raschere Ablösung vom Elternhaus verlangsamt die Entwicklung zu größerer Selbständigkeit. Damit verstärkt sich die Tendenz zu einem generellen sozialen Konformismus, der sich auf die politische und gesellschaftliche Reife auf die Dauer fatal auswirken kann.

Wie sind wir mit diesen Daten und Phänomenen, wie sie sich im Rahmen unserer Jugendarbeit gestellt haben, umgegangen?

Die klassische Funktion der jugendsoziologischen Studien bestand darin, daß wir die differenzierten Alltagserfahrungen in der Praxis auf den Begriff der Clique bringen konnten. Wir erkannten den sozialen Tatbestand der Gruppenbildung und entschlossen uns zu einem gruppenspezifischen und gruppenorientierten Arbeiten. Das wichtigste Problem bei den Gruppen war die Beheimatung und ihre Festsetzung in einer Art „Gruppennest", das heißt also in einem Raum, in dem sie sich einfühlen und einrichten konnten.

Obwohl Kirchenzentren seit einigen Jahren über eine beachtliche Raumkapazität verfügen, war es doch nicht leicht, plötzlich so viele Räume zur Verfügung zu haben in einem Zentrum, das auch von anderen Gruppen – von der Kleinkindspielschar bis hin zu den verschiedensten Seniorenclubs – in Anspruch genommen wurde. In dieser Not hatten wir den glücklichen Einfall, uns um die Beschaffung von Zirkuswagen zu bemühen, ein Vorhaben, das wir mit größter Entschiedenheit betrieben und das nach einigen Monaten schließlich auch zum Erfolg führte: Unter großem Aufsehen und nicht geringem Protest der Nachbarn wurden sieben Zirkuswagen in dem Gelände des Kindergartens und des Gemeindezentrums wagenburgartig aufgestellt. Damit war zunächst einmal das Problem der Räumlichkeiten gelöst. Auf diese Weise wurden die Jugendlichen in einen sozialen Zusammenhalt auch untereinander gebracht. Durch eine Form demokratischer Verfassung wurden sie über ihre eigenen Gruppeninteressen hinaus in die Mitarbeit in größere Zusammenhänge eingebunden. Gemeinsame Spiele, Feste, Fahrten suchten Verhaltensformen einzuführen, die an Rücksichtnahme auch über die Gruppe hinaus ein gemeinsames Interesse ausbildeten. Ohnehin hatte sich seit langem bewährt, daß das Gemeindezentrum von allen Altersgruppen genutzt wurde. Ohne Probleme hatte sich längst eine gegenseitige Rücksichtnahme durchgesetzt; es ist eigentlich nie zu Konflikten zwischen den Seniorenclubs, dem Vorkindergarten und den Jugendgruppen gekommen.

Die Zeit der Zirkuswagen gehört in Nied zu den schönsten Erfahrungen einer florierenden Jugendarbeit, in der sich trotz mancher Rückschläge Einfallsreichtum und Kreativität im manchmal zermürbenden Alltag behaupteten. Doch auch die Zeit der Zirkuswagen war begrenzt. Mehr und mehr litten sie unter einer sehr starken Beanspruchung und Abnutzung; sie waren alt, und der Fäulnisprozeß schritt unaufhaltsam voran. Hinzu kam eine Dauerbelastung im Verhältnis zu den

Nachbarn, so daß wir nach knapp vier Jahren zu der Entscheidung kommen mußten, die Zirkuswagen wieder abzuziehen; gleichzeitig aber mußten wir irgendwie zu neuen Räumen kommen. Aus dieser Not heraus wurde unter der Kirche ein alter zugeschütteter Bunker entdeckt, der nach einigem Hin und Her zur Herrichtung eines Jugendraums freigegeben wurde. Gleichzeitig konnten andere Räume durch Unterteilung umgebaut werden. Auch verminderte sich die Raumnot im Lauf der Zeit dadurch, daß sich zwei Gruppen auflösten.

Die konsequente Orientierung an den Gruppeneinheiten machte sich auch durch eine verstärkte inhaltliche Zuwendung durch Auslandsfahrten, Fußballspiele, Bowlingspiele, Tischtennisturniere, Tanzgruppen, Videoabende und wie immer die nur kurzfristig tragenden Fixierungen heißen mögen bemerkbar. Durch unsere verstärkte Ausrichtung auf die Gruppe vermittelte sich auch bei den Jugendlichen selbst die Erfahrung, so angenommen zu sein, wie sie sich geben. Die Jugendarbeit entwickelte sich entlang von Strukturen, wie sie die Jugendlichen selbst ausbildeten. Dies bedeutete am Ende die Wahrnehmung der Chance der dezentralen Organisation eines stadtteilorientierten Jugendtreffs in zwei Kirchengemeinden mit fünf Diskothekräumen. Dominierend waren bei solcher Differenzierung nicht mehr interne Probleme des Zentrums als ganzem oder individuelle Belastungen einzelner, sondern eben dieser Zwischenbereich: das Phänomen und die Problematik der Gruppen selber.

Religion

Es wäre in diesem Zusammenhang interessant, noch eine Reihe von anderen Problemfeldern anzusprechen, etwa das des Alkoholismus und der Drogenabhängigkeit, das der Jugendarbeitslosigkeit und der Perspektivlosigkeit, das der Kriminalität oder des Verhältnisses der Jugend zur Erwachsenengeneration. Dies alles kann in diesem Zusammenhang nicht entfaltet werden.

Doch sei abschließend im Blick auf die jüngst vorgelegte Shell-Studie „Jugendliche und Erwachsene '85“ [17] noch auf einen Punkt eingegangen, nämlich den der Religion. Es wurde an der Shell-Studie „Jugend '81“ gelegentlich kritisiert, daß der Aspekt der Religiosität dabei zu wenig oder, genauer gesagt, gar nicht beachtet wurde. Dieser Kritik wurde in der neuesten Studie in dem Kapitel „Konfessionelle Milieus und Religiosität“ Rechnung getragen [18].

Nun ist in der alltäglichen Praxis eines offenen Jugendzentrums von Religion eigentlich wenig zu spüren. Das gilt auch für das Jugendzentrum einer Kirchengemeinde, zumal in einem sozialen Milieu wie Nied. Doch beschränkt sich die Kirchenzugehörigkeit nicht auf den Bierkonsum in kirchlichen Räumen. Eines ist gewiß richtig: Die heutigen Jugendlichen stehen in Distanz zur Kirche, jedenfalls was die bürgerlichen Formen der Partizipation anbetrifft. Aber läßt sich der Grad

der Religiosität bei diesen Jugendlichen durch die Frage nach Gottesdienstbesuch, Beten oder etwa den Glauben an ein Weiterleben nach dem Tod messen?

Nicht nur im Blick auf „Rockerhochzeiten" und traurige Umstände bei Motorradunfällen läßt sich aufgrund unserer Erfahrungen sagen, daß es eine religiöse Dimension in der Lebenswelt auch dieser Jugendlichen sehr wohl gibt. Sie äußert sich beispielsweise, generell gesehen, im Interesse an einer kirchlichen Begleitung bei den sogenannten Lebenswenden, das heißt bei Heirat, Geburt und Tod.

Von religiöser Bedeutung ist auch die finanzielle Unterstützung der Kirchen bei ihrem Einsatz für Entrechtete, Hilfsbedürftige und Obdachlose. Trotz mancher Kritik an ihr als Institution besitzt die Kirche auch in diesen Kreisen immer noch den Ruf, einer der wenigen Anwälte für mehr Verständnis und Miteinander unter den Menschen zu sein, eine Anwaltschaft, die bis in die Niederungen der häuslichen Kranken- und Altenpflege reicht. Und am Ende äußert sich Religiosität in der Stagnation der Kirchenaustrittswelle, auch und gerade bei den sogenannten unteren Schichten. Im Blick auf die entsprechenden Passagen in der außerordentlich beachtenswerten neuen Jugendstudie scheinen bei der Konzipierung die alten aufklärerischen Ladenhüter vom Verschwinden der Religion in der modernen Gesellschaft Pate gestanden zu haben. Transformation von Religion ist hier das Stichwort zur Sache, nicht Liquidation. Und Gerhard Schmidtchen ist mit seinen Untersuchungen[19] nicht so leicht beiseite zu schieben, wie es in der Studie geschieht.

Gerade in der Religions- und Wissensoziologie ist in den letzten Jahrzehnten die Unterscheidung zwischen einer substantiell-konfessionellen Religiosität und einer funktional-lebensorientierten Religiosität vorgenommen worden[20]. Religiosität als eine anthropologische Konstante läßt sich eben nicht nur festmachen an der Orientierung an Gottesvorstellung, Kirche oder gar kirchlichen Lehren, sondern auch als eine Weise, das Ganze des Lebens zu betrachten, darüber nachzusinnen und sich Wege für sein eigenes Leben wie das der Gemeinschaft, in der man lebt, zu suchen[21].

Interessant ist in diesem Zusammenhang Band 4 der letzten Shell-Studie „Jugend in Selbstbildern". In dieser Teilstudie standen literarische, künstlerische und medienbezogene Produktionen von heutigen Jugendlichen im Mittelpunkt des Interesses. Obwohl bei dieser Studie eigentlich der Bereich der Religion im Fragebogen völlig ausgespart war, ließ sich aber doch bei ca. 16 Prozent der Einsendungen ein religiöses Element nachträglich ausmachen. Dies führte zu dem bemerkenswerten Essay der Studie von Waltraud Sziegaud-Roos „Religiöse Vorstellungen von Jugendlichen"[22]. Ohne hier im einzelnen auf die Vielfalt der inhaltlichen Vorstellungen einer mittelschichtsgeprägten Gruppe von Jugendlichen einzugehen, sei aber doch darauf hingewiesen, daß sich hier auf indirekte Weise jenes kollektive Phänomen funktionaler Religiosität festmacht, das es mit

einem differenzierteren Instrumentarium zu heben gilt, will man das Phänomen Jugend nicht nur an der Oberfläche prüfen.

Erfahrung – Analyse – Handeln

Es sind diese drei Aspekte, unter denen die Kreuzungslinien von Theorie und Praxis im konkreten Handlungsfeld eines offenen Jugendzentrums nachgezeichnet werden sollten. Deutlich werden soll dabei, eine wie wichtige Funktion das Studium vor allem jugendsoziologischer und jugendpädagogischer Literatur für die Herausforderungen im konkreten Alltag der Jugendarbeit besitzt, ja wie jede Praxis, die nicht blind sein will, auf solche Theorien und Fakten angewiesen ist. In Nied verdanken wir der vorliegenden soziologischen Literatur die klare Konturierung unserer Arbeit, weil es uns möglich war, beängstigende und verwirrende Alltagserfahrungen wie Gewalt, Gruppenbildung, Rechtsradikalismus, Alkoholismus oder Arbeitslosigkeit zu erkennen, nüchtern zu analysieren und die entsprechenden Spannungsfelder zu entkrampfen.

So klar diese Zuordnungen sind, so beklagenswert ist leider der Umstand, daß sie nur selten vorgenommen werden. Das liegt daran, daß der Alltag in einem Jugendzentrum gar zu leicht der Versuchung Raum gibt, auf die eigene Kraft und pädagogische Nähe zu vertrauen und das eigene Handeln dabei nicht zu reflektieren und in Frage zu stellen. Dies führt dann auch in vielen großen gesellschaftlichen Einrichtungen unseres Staates dazu, daß die Herausforderung zu einer zeitgemäßen Pädagogik nicht enschieden und radikal genug aufgegriffen wird. Ich vermute, daß dies unter anderem auch daran liegt, daß selbst von sogenannten Profis die komplexen Zusammenhänge einer sich ständig wandelnden Situation der Jugendlichen in unserer Gesellschaft nicht erkannt sind. Statt dessen entfalten sich Bürokratie, Lethargie und eine starke Berufsflucht bei Sozialpädagogen. In dieser Situation nützt kein genereller Rundumschlag gegenüber kommunalen, parteilichen oder anderen gesellschaftlichen Gruppen.

Doch sei beklagt, daß vor allem die Kirchen in der Tendenz vor der Gesamtsituation der Jugend in unserer Gesellschaft heute versagen, besonders – soll ich sagen: wieder einmal? – vor der Arbeiterjugend. Viele ihrer kritischen Vertreter ergehen sich zwar in einer ästhetischen Bewunderung kirchlicher Aufbruchsprozesse in anderen Kontinenten, doch sind sie selbst und die, welche sie kritisieren, nicht in der Lage, auch weithin nicht kompetent und letztlich nicht willens, sich zum Anwalt und entschiedenen Partner der Gruppe zu machen, deren Situation in unserer Gesellschaft verunsichert und in einem goßen Wandlungsprozeß begriffen ist. Die offizielle Kirche ist in ihrer mittelständischen Selbstbefangenheit in der Jugendarbeit weitgehend auf Rekrutierung des Nachwuchses aus, das heißt, sie verwaltet allenfalls die Kinder ihrer eigenen Mitglieder. Und dabei bräuchte die

Jugend unserer Gesellschaft so dringend eine große Institution als offenen Begleiter und energischen und loyalen Anwalt ihrer Interessen. Daß es freilich auch anders geht, beweisen Initiativen an manchen einzelnen Orten zur Genüge: in Trier und Berlin, in Innsbruck und Wien, in Essen und Nürnberg und nicht zuletzt in Nied. Doch Ausnahmen bestätigen die Regel.

ANMERKUNGEN

[1] Zum Gemeindekonzept: F. Mennekes, Aufgerichtetes Zeichen. Profil einer umfeldbezogenen Gemeindearbeit, in: Wenn sich die Kirchentüren öffnen. Beispiele aus einer Vorortgemeinde, hrsg. v. B. Serger, F. Mennekes, A. Nagel (Mainz 1982) 15–32. Zum Konzept der Jugendarbeit: F. Mennekes, Ortsgemeinde und Jugendarbeit, in dieser Zschr. 203 (1985) 29–40; ders., Die Gemeinde als Träger diakonaler Dienste, in: Lebendige Katechese 7 (1985) 44–48.

[2] Vgl. F. Mennekes, Die Kunst Alfred Hrdlickas und die Gewalterfahrung in der Jugendarbeit, in: Zwischen Kunst und Kirche. Das Christusbild im Menschenbild, hrsg. v. F. Mennekes (Stuttgart 1985) 85–90.

[3] Thesen zu den Jugendunruhen 1980 (Eidgen. Kommission für Jugendfragen, Bern 1980) 6. Wichtig sind auch die von der gleichen Kommission hrsg. „Stichworte zum Dialog mit der Jugend" (Bern 1981).

[4] Bericht der Landesregierung von Nordrhein-Westfalen über die Lage der Jugend: Jugend in Nordrhein-Westfalen. Situation – Leistung – Tendenz (Düsseldorf 1982); Jugend '81, hrsg. v. Jugendwerk der Dt. Shell, 3 Bde. (Hamburg 1981). Immer diese Jugend! Ein zeitgeschichtliches Mosaik 1945 bis heute, hrsg. v. Dt. Jugendinstitut (München 1985).

[5] P. Willis, „Profane Culture". Rocker, Hippies: Subversive Stile der Jugendkultur (Frankfurt 1981).

[6] Vgl. dazu: G. Witzgall, E. Bill, Per Expreß zum Untergang? Offener Jugendtreff, in: Serger, Kirchentüren, a. a. O. 78–85.

[7] Willis, a. a. O. 19.

[8] So vor allem: J. Clarke u. a., Jugendkultur als Widerstand. Milieus, Rituale, Provokationen (Frankfurt 1979); P. Willis, Spaß am Widerstand. Gegenkultur in der Arbeiterschule (Frankfurt 1979).

[9] Vgl. Hrdlicka und Jugendarbeit, a. a. O. Dazu verhalfen uns auch Erfahrungen andernorts: J. Kraußlach u. a., Aggressive Jugendliche. Jugendarbeit zwischen Kneipe und Knast (München 1976).

[10] K. Allerbeck, W. Hoag, Jugend ohne Zukunft? Einstellungen, Umwelt, Lebensperspektiven (München 1985) 34.

[11] F. Neidhardt, Die Junge Generation. Jugend und Gesellschaft in der Bundesrepublik Deutschland (Opladen 1967) 65ff.

[12] J. Pieper, Grundformen sozialer Spielregeln (Frankfurt o. J.) 15.

[13] L. Rosenmayr, Familienbeziehungen und Freizeitgewohnheiten jugendlicher Arbeiter. Eine Untersuchung an 800 Lehrlingen in Wien und Niederösterreich (Wien 1963) 185.

[14] Allerbeck, Hoag, a. a. O. 38.

[15] Neidhardt, a. a. O. 69f.

[16] F. Tenbruck, Jugend und Gesellschaft. Soziologische Perspektiven (Freiburg 1965) 103.

[17] Jugendliche und Erwachsene '85 im Vergleich, hrsg. v. Jugendwerk der Dt. Shell (Hamburg 1985), 5 Bde.

[18] Ebd. Bd. 1, 265–304.

[19] Vor allem G. Schmidtchen, Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur (München 1973).

[20] Jugendliche und Erwachsene '85, Bd. 1, 272.

[21] Vgl. F. Mennekes, Soziologische Religionsbegriffsbildung, in dieser Zschr. 195 (1977) 526–540.

[22] Jugendliche und Erwachsene '85, Bd. 4, 334–386.

UMSCHAU

Der Bund Neudeutschland im Dritten Reich

In einer Zeit nach Rolf Hochhuths „Stellvertreter" forderten gerade die gängigen Pauschalurteile eine zeitgeschichtliche Forschung, die sich dem präzisen Detail zuwendet. In den dazu nötigen Studien wurde bislang nur in Ausschnitten erhoben, wie innerhalb des Problemkreises Kirche und Nationalsozialismus sich die katholischen Jugendverbände mit dem Nationalsozialismus auseinandersetzten und wie sie es vermochten, der staatlich verordneten Jugendbewegung, der „Hitlerjugend", zu entkommen oder ihr gegenüber sogar in den Widerstand zu treten. Aus diesem Forschungsbereich liegen vor: die Studie von Barbara Schellenberger „Katholische Jugend und Drittes Reich" (Mainz 1975), die eigentlich nur die Diözesen Köln, Aachen, Trier und (zum Teil) Münster berücksichtigt; die Fallstudie über Eichstätt mit dem Titel „Verfolgung und Widerstand der Katholischen Jugendvereine" von Evi Kleinöder in Band 2 des von M. Broszat herausgegebenen Werkes „Bayern in der NS-Zeit" (München 1979); der eher kursorische Bericht über „Kirchliche Jugend abseits des NS" bei Arno Klönne, „Jugend im Dritten Reich. Die Hitler-Jugend und ihre Gegner" (Köln 1982) und vom gleichen Verfasser ein ähnlicher Beitrag in Band 4 von „Bayern in der NS-Zeit" (München 1981). Dazu kommt noch die wichtige Publikation von Klaus Gotto „Die Wochenzeitung Junge Front/Michael" (Mainz 1970).

Demnach ist das Ergebnis der zeitgeschichtlichen Forschung – im Vergleich zur Festigkeit und Entschiedenheit der bestehenden Urteile – eher dürftig zu nennen. Um so wichtiger sind jene Sammlungen von Dokumenten und Berichten, wie sie heute bereits von einzelnen kirchlichen Jugendämtern veranstaltet wurden, etwa vom Bischöflichen Jugendamt Essen. Eine Lücke in dieser Hinsicht füllt neuerdings der ausführliche und gut dokumentierte Bericht über den Bund Neudeutschland im Dritten Reich[1]. Er berücksichtigt in seinen 25 Texten nicht nur das ganze Großdeutsche Reich; er bleibt vor allem bei einem überschaubaren Thema, nämlich dem Geschick des Bundes Neudeutschland, an dem die Probleme der katholischen Jugendverbände in den Jahren zwischen 1933 und 1945 exemplarisch anschaulich werden. Erstaunlich ist vor allem, daß man auf eine Fülle zeitgenössischer Dokumente zurückgreifen konnte und sich nicht auf die nach 40 Jahren oft trügerische Erinnerung verließ.

Der Jugendbund Neudeutschland wurde 1919 von Felix Kardinal Hartmann (1851–1919) in Köln gegründet und fand in P. Ludwig Esch SJ (1883–1956) und P. Martin Manuwald SJ (1882–1961) seine entscheidenden Promotoren. Nach einigen stürmischen Verbandstagen war geklärt, wie sich bündisches Gedankengut, Jugendbewegung und kirchliche Sendung zueinander verhielten. Im bekannten Hirschberg-Programm (1923) definierte der Bund sein Selbstverständnis in der Devise „neue Lebensgestaltung in Christus". Damals auch wurde die Stellung des Präses – anders als in den Marianischen Kongregationen – eher als geistlicher Beirat festgeschrieben. Von diesen Zeiten an wuchs der Jugendverband von Jahr zu Jahr und konnte 1932 über 21 500 junge Gymnasiasten und Oberrealschüler zu seinen Mitgliedern zählen, zu denen noch etwa 1600 aus dem „Älterenbund" kamen.

Als Adolf Hitler am 30. Januar 1933 die Macht ergriff, sollte auch für den ND schrittweise, aber unerbittlich eine neue Zeit der Konfrontation beginnen. Wichtige Einschnitte sind mit den Jahren 1933, 1936, 1937, 1939 zu benennen.

Das Jahr 1933 brachte das Reichskonkordat. In der Publikation über den ND wird es einerseits als „irritierend" (229) bezeichnet, weil es eine Option der katholischen Kirche zum Ausdruck zu bringen schien. Es sicherte andererseits aber einen Rechtsstatus für den Jugendverband, der – trotz des vagen Artikels 31 – ihm eine weitere Lebenszeit von fünf Jahren ermöglichte, zumindest eine zusätzliche Zeit der Vorbereitung auf die Ausein-

andersetzung mit dem Nationalsozialismus, wobei anzumerken ist, daß der Jugendverband – nach dem Urteil einzelner Berichterstatter – in seiner durchweg unpolitischen Einstellung diese Chance eher ungenützt verstreichen ließ. Dennoch heißt es mit Recht: „Der Abschluß des Reichskonkordats im Juli 1933 gewährte den Gruppen eine Atempause" (135).

Am 1. Dezember 1936 wurde im Gesetz über die Hitlerjugend verfügt: „Die gesamte deutsche Jugend ist außer in Elternhaus und Schule in der Hitlerjugend körperlich, geistig und sittlich im Geiste des Nationalsozialismus zum Dienst am Volk und zur Volksgemeinschaft zu erziehen." Damit wurde vom totalitären Staat das Monopol in der Jugendarbeit in Anspruch genommen, dem der ND – wie alle katholischen Jugendverbände – nur dadurch entkommen konnte, daß die Jugendlichen sich teilweise auf eine religiöse Jugendarbeit in Sakristei und Pfarrhaus zurückzogen, teilweise sich in geschickter Tarnung der Observierung der Gestapo entzogen und ein manchmal recht prekäres Spiel trieben. Zunehmend wuchs der Ernst dieses Katz-und-Maus-Spiels. In Verhören, Verhaftungen und Gefängnisstrafen für Jugendliche und deren Leiter wurde dies spürbar. Aber die jungen NDer kämpften in jugendlichem Nonkonformismus als verschworene Gemeinschaft gegen die nationalsozialistische Repression. „Man hielt zu den Bischöfen und – auch indem man sich ganz bewußt als ‚römisch-katholisch' bekannte – zum Papst. Von ihren Hirtenworten erwartete man Stärkung und Wegweisung... Man fühlte sich als Teil der Kirche, war bereit, gerade auch in der Stunde der Bedrängnis, der Anfeindungen (‚politischer Katholizismus'!) und der Herabsetzung (Devisenprozesse, ‚Sittlichkeits'prozesse gegen Priester und Ordensleute) zu ihr zu stehen und an ihrem Auftrag der Zeugenschaft für das Reich Gottes teilzunehmen" (233).

Das Jahr 1937 war insoweit ein Einschnitt, als am 4. Oktober die ND-Pfalz Breslau mit den schlesischen Gauen von der Gestapo aufgelöst wurde. Grund war: Man hatte bei einem Treffen Sport getrieben. Trotz aller Proteste Kardinal Bertrams blieb der Bund verboten. In Breslau traten die Neudeutschen geschlossen den Marianischen Kongregationen bei.

Nach einem solchen Vorspiel traf das endgültige Verbot durch eine Verfügung des Reichsinnenministeriums vom 27. Juni 1939 den Bund Neudeutschland nicht überraschend. Nicht ausgeschlossen ist, daß man beim Verbot des Katholischen Jungmännerverbands samt all seinen Gliederungen am 6. Februar 1939 den ND einfach vergessen hatte.

Die folgenden Jahre überlebte der ND weithin in geheimen Freundeskreisen; er arbeitete in der Pfarrjugend mit. Nicht ohne Grund zählte sich das Mitglied der „Weißen Rose", Willi Graf, zum ND. Er wurde am 12. Oktober 1943 in München hingerichtet. Ein Blutzeuge aus dem ND, einer für viele Unbekannte, von deren Mut, Treue, Leiden in diesen Berichten zumindest andeutungsweise auch die Rede ist.

Wichtig für die Geschichte des ND wie für die Begegnung zwischen Christentum und Nationalsozialismus sind die Beiträge von Max Müller, Josef Gülden und Rolf Fechter über die verbandsinterne Zeitschrift „Werkblätter" und ihre Position dem Nationalsozialismus gegenüber.

Da in dieser Zeit – 1933–1935 – eine Opposition ebenso unwirksam schien wie die Absicht, die Revolution evolutionär zu unterlaufen, suchte man einen Eigenweg. „Es galt demgegenüber, einen eigenen Weg, der nicht nostalgisch rückwärts ging, sondern einen Weg ‚nach vorne' sein sollte, zu finden und mit zäher Geduld zu beschreiten, einen Weg, der durch unsere bisherige Grundhaltung vorgezeichnet war. Und dieser Eigenweg als Weg unserer bündischen Gemeinschaft im Ausgang von der ‚Inkarnations-Spiritualität' sollte in den Werkblättern seinen publiken Ausdruck finden. Was war damals noch möglich? Und wie sah der Eigenweg ‚in concreto' aus...?" (53)

Diese Idee des „Eigenweges" wäre andeutungsweise auf folgende Begriffe zu bringen: dezentralistisch-föderalistische Machtverteilung, Verpersönlichung des Staates, eigene Staats- und Reichsidee. Aus dieser „Reichsidee", in der sich „das historische Bewußtsein unserer religiösen und abendländischen Tradition und Aufgabe mit den ursprünglichen jugendbewegten Kräften" verband (59), ergaben sich drei konkrete Punkte: Die Wehrhaftigkeit darf keinen bedrohen. In der Außenpolitik sollen die bedrückenden Probleme

um Polen und um die Tschechoslowakei in Freundschaft einer Lösung zugeführt werden. Österreich sollte eine wirtschaftliche, kulturelle und politische Föderation eröffnet werden.

Max Müller beurteilt diesen Eigenweg heute so: Sie, die junge Generation der 20–30jährigen, sei von der mittleren und älteren Generation im Stich gelassen worden, und die kirchlichen Autoritäten hätten keine brauchbaren Weisungen gegeben. „Daß aber dieser unser... Eigenweg... wirklich ein Eigenweg gewesen ist...: das ist für jeden, der wirklich historische Kenntnis und historisches Verständnis hat, klar. Ähnliche Entwürfe wie dieser hier sind außenpolitisch später von Goerdeler und U. v. Hassell und ihrem Kreis wieder aufgenommen worden und innenpolitisch im ‚Kreisauer Kreis' des Grafen H. J. v. Moltke lebendig gewesen. Dort wurden sie gerade durch unseren Bundesbruder Alfred Delp vertreten" (61). Was Wunder, daß Delp bereits am 12. April 1935 in einem persönlichen Schreiben Max Müller für diesen Eigenweg in den „Werkblättern" dankte und vor jeder Resignation warnte.

Diese damaligen Entwürfe geraten heute schnell in den Verdacht, Kapitulation oder Anpassung gewesen zu sein. Nur der differenzierenden Darstellung der Tatsachen – Max Müller leistet diesen Dienst in großer Treue und Selbstkritik – kann es gelingen, retrospektive Utopien zu verhindern. So wird in diesen Berichten über die „Werkblätter" die alte Frage nach dem damals möglichen Verhältnis zwischen Kirche und Nationalsozialismus um eine neue Facette bereichert.

Abschließend läßt sich festhalten: Der stattliche Band gibt nicht nur beredtes Zeugnis vom Engagement des Bundes Neudeutschland im Dritten Reich. Er zwingt auch, die Geschichte des Alltags im Dritten Reich neu zu bedenken. Er kann sogar dazu beitragen, jenseits einer einäugigen Attacke auf die katholische Kirche und jenseits eines kirchlichen Triumphalismus die damalige komplexe, komplizierte Situation neu zu entdecken. Bevor moralische Urteile gefällt werden können, muß die geschichtliche Wahrheit zur Kenntnis genommen werden. Tatsachen sind gefragt. Diese werden in diesem Band in dankenswerter Weise vorgeführt. *Roman Bleistein SJ*

[1] Löscht den Geist nicht aus. Der Bund Neudeutschland im Dritten Reich. Erlebnisberichte. Hrsg. v. Rolf Eilers. Mainz: Matthias Grünewald 1985. 269 S. Kart. 19,80.

Fundamentaltheologie

Der Herbst 1985 brachte auf dem theologischen Büchermarkt ein zunächst überraschendes Ereignis. Es erschienen mindestens vier größere Werke zur Fundamentaltheologie. Da es in den letzten Jahren bisweilen scheinen konnte, als sei die Zeit der klassischen Disziplin dieses Namens abgelaufen und als sei sie durch anderes ersetzt worden, verdienen diese Veröffentlichungen im Blick auf das Problem besondere Aufmerksamkeit. Kurz hingewiesen sei auf die „Fundamentaltheologie" von Heinrich Fries, in der sich die Zusammenfassung der langen Lehrtätigkeit des inzwischen emeritierten Münchener Fundamentaltheologen findet[1]. Eine Bilanz der augenblicklichen Lage und einen Ausblick auf künftige Aufgaben, und zwar über den deutschsprachigen Raum hinaus, versucht dann der Sammelband „Probleme und Aspekte der Fundamentaltheologie", den die römischen Professoren R. Latourelle und G. O'Collins vor einigen Jahren in italienischer Sprache besorgten und der jetzt in deutscher Übersetzung vorliegt[2]. Die internationale Herausforderung an die Fundamentaltheologie wird auch, indes auf andere Weise, von H. Waldenfels in seinem Werk „Kontextuelle Fundamentaltheologie"[3] berücksichtigt. Als Sammelwerk präsentiert sich schließlich das neue „Handbuch der Fundamentaltheologie"[4], von dem der „Traktat Religion" und der „Traktat Offenbarung" vorliegen. Die weiteren Bände „Traktat Kirche" und „Traktat Theologische Erkenntnislehre" sind für das kommende bzw. das übernächste Jahr angekündigt.

Schon diese Hinweise verdeutlichen ein wenig, worum es heute bei einem fundamentaltheologischen Projekt geht: Einzelwerk oder Sammelar-

beit, Rückblick oder Vorschau, Einbeziehung der Aufgabe der Weltkirche oder Konzentration auf einen bestimmten Lebens-, Sprach- und Denkraum. Und dies sind nur die äußeren Schwierigkeiten. Die klassische Fundamentaltheologie führte ein ziemlich großes Eigenleben, isoliert von Exegese und Dogmatik, das mindestens seit dem Konzil immer mehr einer Zusammenarbeit, nicht selten einer direkten Vereinnahmung Platz gemacht hat, wenn nicht gar mancher Ekklesiologe sich gleich innerhalb der Dogmatik zu etablieren suchte. Umgekehrt wurde aus Gründen der Glaubensreflexion der Grundkurs gefordert und eingeführt, so daß nicht mehr deutlich zwischen Grund und Fundament unterschieden wurde. In den Sachfragen, etwa denen der Gestalt Jesu Christi, sah man sich oft sehr ähnlichen Darstellungen gegenüber; es wurde schwierig zu sagen, warum die eine fundamentaltheologisch, die andere christologisch sein wollte. Schließlich geriet auch der methodische Unterschied ins Zwielicht. Deutlich trat das zum Beispiel in der Gottesfrage heraus, die dogmatisch nicht mehr aufgegriffen werden konnte, ohne daß gewisse früher der Fundamentaltheologie reservierte Methoden und Betrachtungsweisen mit in Anschlag gebracht wurden. So konnte denn auch geäußert werden, der ganze Unterschied zwischen Fundamentaltheologie und Dogmatik sei heutzutage obsolet geworden.

Demgegenüber markieren die genannten Veröffentlichungen ein neues und betontes Eigenbewußtsein der Fundamentaltheologie. Es stützt sich alles in allem auf die alte fundamentaltheologische Aufgabe, wie die Anlage sowohl des Handbuchs wie der „Kontextuellen Fundamentaltheologie" erkennen läßt. Beide Werke folgen prinzipiell der klassischen Einteilung „Demonstratio religiosa", „Demonstratio christiana" und „Demonstratio catholica", das heißt Gottesfrage, Frage nach Jesus Christus und Frage nach der Kirche. Aber beide begnügen sich damit nicht, sondern erweitern das Programm um eine Behandlung des Theologiebegriffs bzw. um eine theologische Erkenntnislehre. Waldenfels behandelt die „Theologie und ihren Kontext" am Anfang (21–90), das Handbuch hingegen kündigt die Erkenntnislehre samt einer Reflexion auf Fundamentaltheologie für den letzten Band an. Natürlich ist da nicht die Frage zu vermeiden, was für ein Theologiebegriff am Beginn oder am Ende der Fundamentaltheologie entwickelt werden kann und wie sich dieser Begriff theologisch und nicht nur phänomenologisch, historisch, soziologisch oder philologisch begründen läßt.

Waldenfels setzt Theologie voraus und entnimmt dieser Tatsache den Anspruch des Christentums. Wie er schon im Titel seines Werks zu erkennen gibt, liegt ihm am Kontext. Das Wort ist auf den ersten Blick rätselhaft und anregend zugleich. Bezeichnen soll es der Theologie gegenüber das Menschsein, Geschichte und Welt, danach enger gefaßt Philosophie und Wissenschaft sowie unterschiedliche Gesprächssituationen. Es wird also ziemlich umfassend gebraucht. Ähnlich auch gegenüber der Gottesfrage, wo es Religion als generelle Erscheinung, die Weltreligionen des Islam, des Hinduismus und des Buddhismus sowie Agnostizismus und auch Gottesleugnung bezeichnet. Der Kontext der Jesusfrage schließlich bildet sich aus dieser Frage selbst und aus dem außerchristlichen Interesse an ihm, wie es bei Philosophen, Juden und Weltreligionen anzutreffen ist. Bleibt der Kontext des Glaubens und der Glaubensgemeinschaft, der durch den Gegensatz Wissen – Glauben und die Kirchenerfahrung von außen charakterisiert wird. Der Beschreibung dieser Kontexte geht jeweils ein stark am Stichwort orientierter Versuch einer Definition des jeweiligen Themas voran. Und es folgt auf die Kontextbetrachtung immer ein Kapitel, das sich mit Zugängen befaßt. Abschließend geht es in den Hauptteilen um „Gottes Offenbarung", um die „Nachfolge Christi" und um „Kirche und Welt". Den Schlußteil seines Bandes behält auch Waldenfels einer Erkenntnislehre vor.

Der Aufbau ist interessant. In der Durchführung ist der Versuch informativ und materialreich, doch geraten über zahlreichen Zitaten und vielen sehr ausführlichen Nebenmitteilungen nicht selten die Themen aus dem Blick, von denen gerade die Rede sein soll. Überhaupt steht die Beschreibung so stark im Vordergrund, daß es nur selten zu Diskurs und Reflexion kommt. Das wirft generell die Frage auf, wie weit Fundamentaltheologie als positiv-theologische oder als spekulativ-theologische Aufgabe betrieben werden kann, darf und muß. Wer Fundamentaltheologie

studiert, wird ja nicht nur Information erwarten, wenn ihm hier eine gewisse Plausibilität der Glaubwürdigkeit des Christentums aufgehen soll.

Genau dies aber scheint das besondere Anliegen des „Handbuchs" zu sein, das im „Rahmen einer zeitgemäßen Selbsterfassung und Erneuerung von Christentum und Kirche... sich die Aufgabe der vertieften Grundlagenbesinnung und Grundlagenforschung" (I, 5) stellt. Seit einigen Jahren habe dies schon zu einem allgemeinen und intensiven Aufschwung der Fundamentaltheologie geführt, und diese habe bis zu einem gewissen Grad einen neuartigen interdisziplinären Status erhalten. Daraus ergab sich die Gliederung und vor allem das Ziel einer „Neustrukturierung der Fundamentaltheologie unter Rückgriff auf den klassischen Traktatgedanken" (I, 7).

Die Herausgeber bekennen sich zu einer grundsätzlichen Zweiteilung in vier inhaltsorientierte Traktate, deren zwei gedruckt vorliegen, und in eine fundamentaltheologische Selbstreflexion (wissenschaftstheoretische bzw. formale Überlegungen zur Methode). Die knappe Einführung (5–9) und die Vorbemerkungen zu den Traktaten Religion (15–17) und Offenbarung (II, 11–14) geben ausgezeichnete Auskunft über die leitenden Absichten. Vom Phänomen Religion über Theorien der Religionswissenschaft ausgehend, wird im ersten Band ein philosophischer Begriff von Religion skizziert. Danach geht es um die Gottesfrage in der europäischen Geistesgeschichte, den Atheismus, die Religionskritik und die Möglichkeit, Gott heute zu denken. Über den Beitrag zur Religion als Grundakt des menschlichen Daseins führt der Weg zu einem theologischen Religionsbegriff und zu anthropologischen Strukturen im Blick auf eine mögliche Offenbarung.

Der zweite Band setzt beim christlichen Bekenntnis zur Offenbarungsreligion ein, behandelt die Offenbarungskritik und den Begriff der Offenbarung sowie Offenbarung und „Offenbarungen" im Zeugnis der Geschichte. Dann ist vom „Universale concretum" als Grundgesetz der Offenbarungsökonomie die Rede, von der Frage nach Jesus von Nazaret und Jesus als dem Künder des Reiches Gottes. Die Überlegung zu seiner Auferstehung ist jener über sein Kreuz als Offenbarung Gottes vorangestellt, und daraus ergibt sich dann der Versuch: „Jesus Christus – Anspruch und Ausweis", bevor der Band mit dem Kapitel „Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit" endet.

Der Überblick gibt zu erkennen, daß die 19 Mitarbeiter jeweils mit einer eigenen Frage befaßt waren, die sich gleichwohl in eine klar erkennbare Gesamtkonzeption einfügt. Jeder ist überdies auf seine Weise vorgegangen. Religionswissenschaftler, Philosophen, Exegeten haben ja mit Fundamentaltheologen und Dogmatikern zusammengearbeitet. Auch nichtkatholische Autoren finden sich, so daß wirklich von einem gewissen interdisziplinären Status die Rede sein kann, ohne daß im Ergebnis die Sache nur Sammlung disparater Einzelessais wäre. Eine geglückte Verbindung von Altem und Neuem, die der Fundamentaltheologie, aber nicht weniger auch den anderen hier vertretenen Disziplinen manchen wichtigen Impuls geben kann. Das ist nicht zuletzt dadurch erreicht, daß sich die Mitarbeiter in der Regel für die nötige Information streng an ihr jeweiliges Thema hielten und im übrigen darauf abstellten, den Bericht wirklich in Reflexion zu übersteigen. Der Leser wird die Zusammenfassungen ebenso wie die Ausblicke zu schätzen wissen.

Einige Fragen seien gleichwohl erlaubt. Der Übergang vom Offenbarungsbegriff zur Gestalt Jesu scheint kaum fundamentaltheologisch konzipiert. Wäre es hier nicht sachentsprechender gewesen, die Botschaft Jesu in der Situation des Menschen als Zugang und Vermittlung zu nutzen? Auch der Versuch einer Verbindung von Fundamentaltheologie und Kreuzestheologie kann Bedenken wecken, weil beide herkömmlich eher im Gegensatz, wenn nicht gar im Widerspruch zueinander konzipiert werden. Aber über solche Fragen wird man geteilter Meinung sein können, und dies trägt gerade zur Fruchtbarkeit der hier vorliegenden Entwürfe bei. Technisch würde man wünschen, daß für die noch ausstehenden Bände die Register zuverlässiger erstellt würden.

Das eigentliche Problem dieser Veröffentlichungen steckt wohl darin, wie sich heute Rolle und Stellenwert der Fundamentaltheologie im Gesamt von Theologie bestimmen lassen. Die einzelnen Autoren deuten ihre Option an. Und

diese bewegt sich nicht mehr wie früher nur in einem historisch und philosophisch bestimmten Vorfeld, sondern eher auf der Ebene der existentiellen Glaubenserfahrung, die auf ihre Voraussetzungen und Mitgegebenheiten verschiedener Art untersucht wird. Man muß deshalb sagen, daß der Begriff Fundament im Ausdruck Fundamentaltheologie eine neue Bedeutung erhalten hat. Nach wie vor schließt er Geschichte und Reflexion ein. Sie werden jedoch zu Hilfsmitteln zur Ausklärung des christlichen Glaubens, der die eigentliche Grundlage theologischen Nachdenkens ist. Insofern hat diese Art von Fundamentaltheologie vor allem ihren theologischen Charakter erneut und nachdrücklich betont. Das wirft natürlich für die Dogmatik eine Frage auf, die sich lange als die Theologie überhaupt anzusehen gewohnt war. Sie wird die Anfrage aufnehmen müssen, will sie nicht zur dogmenhistorischen Ausschmückung der fundamentaltheologischen Bemühung oder zu simplen, wenn auch vielleicht ausgeweiteten Wiederholungen des schon dort Gesagten verkommen. Man darf gespannt sein, wie sich das innertheologische Gespräch weiter entfaltet.

Die Fundamentaltheologie neuen Typs aber wird der Frage nicht ausweichen können, wie es mit ihrer apologetischen Aufgabe steht. Denn die scheint in den neueren Bemühungen trotz aller Berücksichtigung von Atheismus und Weltreligionen, trotz einer Fülle neuer Informationen und bislang übersehener Aspekte doch stark in den Hintergrund gerückt. Gewiß ist hier mit einem neuen Stil zu rechnen, viele der traditionellen Formen haben sich als unwirksam und unbrauchbar erwiesen. Aber Fundamentaltheologie stammt nun einmal wesentlich aus der Konfrontation des Christentums mit geistigen Gegenströmungen, und sie wird diesen Ursprung nicht einfach verleugnen können, ohne selbst etwas ganz anderes zu werden als das, was sie bislang ausgemacht hat.

Die neuen Veröffentlichungen, auf die nur kurz aufmerksam gemacht wurde, zwingen zu vertieften Klärungen. Sie sind auch aus diesem Grund zu begrüßen. Wie sie sich in der theologischen Ausbildung bewähren, wird abzuwarten sein. Unverkennbar wurden große Anstrengungen gemacht, sie gerade auch für diesen Zweck möglichst nützlich einzurichten. Daß indes das Schulbuch alten Typs heute nur noch bedingt weiterhilft und einerseits zuviel, anderseits zuwenig bietet, bedarf keiner weiteren Begründung. In welcher Weise aber der Stoff heute vorzulegen ist, das dürfte sich erst in einem längeren Umgang mit unterschiedlichen Modellen herausstellen. Die vorliegenden Fundamentaltheologien gehen eigene Wege unter dieser Rücksicht; das erlaubt es, die nötigen Erfahrungen zu machen. Auf jeden Fall ist das Thema theologischer Grundlegung und verantworteter Rechenschaft über den Glauben durch diese Veröffentlichungen in guter Weise wieder neu akut geworden. Dafür wird man dankbar sein. *Karl H. Neufeld SJ*

[1] Graz 1985; s. diese Zschr. 204 (1986) 142.

[2] Innsbruck (Leipzig) 1985.

[3] Hans Waldenfels: Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn: Schöningh 1985. 552 S. Lw. 48,–.

[4] Handbuch der Fundamentaltheologie. Hrsg. v. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler. Bd. 1: Traktat Religion; Bd. 2: Traktat Offenbarung. Freiburg: Herder 1985. 224, 272 S. Kart. 29,80; 36,–.

BESPRECHUNGEN

Wirtschaft und Gesellschaft

Ordo. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft. Bd. 36. Hrsg. v. Hans Otto Lenel u. a. Stuttgart: Fischer 1985. XIV, 314 S. Kart. 84,-.

Der vorige Band 35 (hier besprochen 203, 1985, 141) hatte sich in den tagespolitischen Streit eingemischt; ein kleiner Nachhall davon findet sich auch noch in diesem Band in dem Beitrag „Die sozial-liberale Reformpolitik: ein wirtschaftspolitischer Irrweg" von *P. von der Lippe* und *H. D. Westerhoff* (17-28); im übrigen aber liegt Band 36 wieder auf der gewohnten wissenschaftlichen Ebene. Um so deutlicher empfindet der Rezensent, daß die lange Reihe der bisher erschienenen und von ihm besprochenen Bände im Grund genommen eine einzige, ständig fortgeführte Apologie der Erkenntnisse ihrer Gründer sind, die keinen wesentlichen Fortschritt darüber hinaus bringen, aber eine deutliche Schwäche verraten. Hatte Eucken immer den Boden unter den Füßen behalten und es glücklich vermieden, seine Erkenntnisse zu einer Ideologie zu verfälschen, so verwechseln seine Schüler in ihren Beiträgen zu Ordo allzuoft die modelltheoretische Abstraktion mit der Wirklichkeit des Lebens oder setzen sie ihr gleich. Gerade unter dieser Rücksicht ist der Beitrag von *D. Reuter* „Die Rolle des Arbeitsrechts im marktwirtschaftlichen System" (51-88) bemerkenswert. Unser geltendes Arbeitsrecht interpretiert er ideologisch im marxistisch-klassenkämpferischen Sinn und konfrontiert es so mit der gleichfalls ideologisierten Marktwirtschaft. Außer seinem Kronzeugen Däubler dürfte wohl kein Arbeitsrechtler von Rang diese Interpretation unseres Arbeitsrechts mitmachen und die aus diesem Verständnis abgeleitete Widersprüchlichkeit zu dem bei uns bestehenden Wirtschaftsrecht bestätigen. Immerhin dürften Reuters Ausführungen aufschlußreich sein für das Verständnis des derzeit zwischen den Brain-Trusts einiger unserer Gewerkschaften und den wissenschaftlichen Stäben unserer Arbeitgeberverbände ausgetragenen Streits. Unvergleichlich breiteres Interesse dürfte *H. Görgens* finden mit seinem Beitrag „Entwicklungshilfe als Wachstumsfaktor? Zu den Erfolgsaussichten neuerer Vorschläge zur Entwicklungshilfe im Lichte empirischer Erfahrungen" (131-152) sowie dessen Buch „Entwicklungshilfe und Ordnungspolitik", das im Besprechungsteil (285-287) gewürdigt wird. Dagegen werden die Beiträge zur Behebung unserer Stahlkrise, über die Schwierigkeiten unserer Bundesbahn und über Probleme im Zusammenhang mit der Monopolstellung unserer Bundespost, so gewichtig diese Themen auch sind, nur begrenzte Leserkreise interessieren. *O. v. Nell-Breuning SJ*

Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. 30. Jahr. Hrsg. v. A. Gutowski und B. Molitor. Tübingen: Mohr 1985. 270 S.

Eine Kerngruppe der 15 Beiträge dieses Bandes behandelt den Anteil des Staates an der Wirtschaftstätigkeit. Daran schließt sich eine Vielfalt von Themen, die in mehr oder weniger engem Zusammenhalt mit diesem Schwerpunktthema stehen. Ihnen allen vorausgeschickt ist der aus dem Englischen übersetzte Beitrag von *M. Olson* unter der Überschrift »Jenseits von Keynesianismus und Monetarismus« (9–36), aus der nur der Sachkundige erkennt, daß er es mit der uns heute besonders bedrückenden Arbeitslosigkeit zu tun hat. Unglücklicherweise ist der Schlüsselbegriff des Verfassers, englisch »gains from trade« (man entdeckt ihn erst ganz am Ende in dem nur 12zeiligen Summary), unsinnig und irreführend mit »Handelsgewinn(e)« verdeutscht. Gemeint sind die Vorteile, die beide Tauschpartner dank der Arbeitsteilung aus dem Tausch ziehen (im Vergleich dazu, daß jeder alle seine Bedürfnisse durch Eigenfertigung befriedigen müßte). Da jeder Tausch diesen Vorteil erbringt und nach der Theorie ein jeder seinen Vorteil nicht nur kennt,

sondern auch verfolgt, sollte man meinen, daß kein erwünschter Tausch unterbliebe, daß infolgedessen Angebot und Nachfrage immer den Weg zu einander fänden, alle Produktionsfaktoren ständig beschäftigt und alle Märkte, hier insbesondere der Arbeitsmarkt, jederzeit „geräumt" würden. Wäre dem wirklich so, dann könnte es nur freiwillige, keine unfreiwillige Arbeitslosigkeit geben. Der Verfasser unternimmt es, auch die unfreiwillige Arbeitslosigkeit nicht mit Hilfe von sogenannten ad-hoc-Annahmen, sondern streng theoretisch zu erklären. Infolge der fehlerhaften Verdeutschung wird der Beitrag leider vielen Lesern unverständlich bleiben.

Ein Muster von klarer Gliederung, begrifflicher Schärfe und verständlicher Sprache ist *B. Molitors* Beitrag „Wirtschaftstätigkeit des Staates in der Marktwirtschaft" (37–48). Ähnlich zu rühmen ist auch der Beitrag von *R. Zeppernick* „Mehr Staat oder mehr Markt? Die Forderungen nach einer neuen Industrie- und Forschungspolitik" (69–84). Um so enttäuschender ist der von einer Wirtschaftsjournalistin überarbeitete (vergröberte?) Beitrag eines der beiden Herausgeber des Jahrbuchs, *A. Gutowski,* „Arbeit und Soziales im Rahmen der marktwirtschaftlichen Ordnung" (49–68), der zweifellos den vollen Beifall des Kreises gefunden hat, vor dem er vorgetragen wurde, der auch eine Menge unbestreitbar berechtigter Kritik enthält, im ganzen aber einen einseitigen Ökonomismus und eine im »Hamburger Jahrbuch« befremdende Verständnislosigkeit, um nicht zu sagen Geringschätzung für alles verrät, was „sozial" ist oder als „sozial" etikettiert wird.

In ganz anderem Sinn fällt aus der gewohnten Richtung der Beitrag von *G. Gerfin* und Mitarbeitern (155–176) heraus; er wendet sich nicht an den breiten Kreis derer, die nach abgeschlossenem wirtschaftswissenschaftlichem Studium den Kontakt mit der Wissenschaft nicht abreißen lassen wollen, sondern an den engen Kreis derer, die weiter forschend in der Wissenschaft tätig bleiben. Nach diesem auch mich überfordernden devisentheoretischen Beitrag liest man, was Bundesbankpräsident *K. O. Pöhl* über „Spannungsverhältnis nationaler und internationaler Währungspolitik aus der Sicht der Bundesrepublik" (177–186) zu sagen hat, mit wahrem Hochgenuß. – Auch die hier nicht eigens aufgeführten Beiträge behandeln wohl ausgewählte Themen und sind inhaltlich gewichtig.

Der Band im ganzen entspricht voll den durch alle seine hier jeweils bei ihrem Erscheinen gewürdigten Vorgänger erweckten Erwartungen. Man kann nur wünschen, daß das „Hamburger Jahrbuch" ungeachtet allen Wandels der äußeren Verumständung (vgl. die letzte Würdigung hier 203, 1985, 141 f.) seiner ursprünglich gesetzten Aufgabe auch künftig die Treue wahre.

O. v. Nell-Breuning SJ

Kommunikation im Wandel der Gesellschaft. Festschrift für Otto B. Roegele. Hrsg. v. Erhard Schreiber, Wolfgang R. Langenbucher, Walter Hömberg. 2. revidierte und erweiterte Auflage. Konstanz: Universitätsverlag 1985. 396 S. Kart. 48,–.

Zum 60. Geburtstag des bekannten Publizisten und Kommunikationswissenschaftlers Roegele erschien eine Festschrift mit Beiträgen von 30 Journalisten, Publizisten, Wissenschaftlern, Politikern. Sie war rasch vergriffen und wurde nun zum 65. Geburtstag des Jubilars revidiert und erweitert neu aufgelegt. Der Rezensent steht bei Festschriften immer vor der Frage, wie er dem Geehrten und den ihn durch ihre Beiträge Ehrenden gerecht werden soll. Es ist unmöglich, alle Beiträge zu rezensieren. gleichzeitig aber sollten die Beiträge facettenartig das Spektrum, den Horizont des Jubilars ausleuchten. Auch in dieser Festschrift bringt nicht jeder Artikel eine fundamental neue Erkenntnis. Aber die „hochkarätigen" Verfasser der Beiträge haben nicht nur einen bunten Strauß geliefert, sondern auch ein respektables Nachschlagewerk zum Thema „Kommunikation im Wandel der Gesellschaft". Lobend soll erwähnt werden, daß Wissenschaft in der Festschrift lesbar angeboten wird; leider sind ja manche kommunikationswissenschaftliche Artikel heute nur verständlich, wenn man den Verfassercode kennt.

Die Gliederung der Festschrift liefert die Facetten der Gesamtthematik. Der Rezensent erlaubt sich, aus jedem Kapitel nur einen Beitrag zu nennen, ohne damit ein Werturteil über die anderen abzugeben. Das erste Kapitel „Determinanten

der Kommunikation" (fünf Beiträge) leitet N. Lobkowicz mit dem Beitrag „Schicksale des Erfahrungsbegriffs" ein und verweist auf die philosophische Dimension der Kommunikation. Die pädagogische Facette wird von H. Maier im zweiten Kapitel „Vermittlung und Sprache" (fünf Beiträge) mit dem Thema „Medien als Miterzieher" eingefügt. Einen politischen Akzent setzt F. Ronneberger mit „Anmerkungen zur Rundfunkkontrolle" im dritten Kapitel „Aspekte der Medienpraxis" (fünf Beiträge). Er berichtet aus eigenem Erleben über die Arbeit der Rundfunkräte, speziell über die Rolle der Parteienvertreter. Im vierten Kapitel „Religion, Kirche, Kommunikation" (vier Beiträge) befaßt sich F. H. Fleck mit „Leitlinien einer Kommunikationspolitik in christlicher Sicht". Insgesamt ist dieses Kapitel, wenn man an die zahlreichen Veröffentlichungen des engagierten Katholiken Roegele zur Thematik Kommunikation und Kirche denkt, mager ausgefallen.

Erfreulich ist es, im fünften Kapitel „Kommunikationspolitik und Medienrecht" (sieben Beiträge) den Aufsatz von P. Glotz „Die Sicherung der Kommunikationsfreiheit unter dem Druck technischer Innovation" zu finden. In der Fußnote heißt es, daß es sich um die erweiterte Fassung eines Vortrags vor einer medienpolitischen Fachtagung der SPD handelt, und: „Er ist Otto B. Roegele gewidmet, mit dem eine vertrauensvolle Zusammenarbeit möglich ist, auch wenn man in vielen Fragen ganz unterschiedliche Meinungen vertritt." Das sechste Kapitel „Kommunikation im Wandel: Europäische Perspektiven" (vier Beiträge) ist leider allzu mager ausgefallen. Der Rezensent fand den Beitrag von A. Faus-Belau „Die Kohärenz der europäischen Fernsehmonopole" recht instruktiv, vermißte jedoch den Beitrag eines französischen Kollegen; immerhin hat sich Roegele große Verdienste für deutsch-französische Begegnungen erworben. Schließlich noch die kritische Frage: Hätte nicht wengistens ein Beitrag über die DDR oder die „deutsch-deutsche Kommunikation" in diese Festschrift gehört?

Eine biographische Skizze über den Jubilar, eine eindrucksvolle Auswahlbibliographie runden die Festschrift ab, geben einen Einblick in das Leben und Wirken eines Publizisten und Wissenschaftlers mit weitem Horizont, Sachkenntnis und Engagement für Kirche und Demokratie. Insgesamt: Eine gelungene Festschrift. L. Bosshart bezeichnet sie zu Recht als „Lehrstück über den Netzcharakter von Kommunikationsstrukturen". – Zum Abschluß noch ein kleiner Seitenhieb auf Festschrift-Herausgeber: Warum neigen sie dazu, den Jubilar so zu „verwissenschaftlichen", daß sie die Existenz einer Ehefrau und Familie verheimlichen? Der „real existierende" Publizist und Wissenschaftler weiß, was er seiner Ehefrau verdankt! *P. Roth*

Frauenforschung

Eva. Gottes Meisterwerk. Hrsg. v. Elisabeth Gössmann. München: iudicium 1985. 290 S. (Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung. 2.) Kart.

Erstaunlich rasch ist Elisabeth Gössmann mit dem zweiten Band ihres „Archivs für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung" zur Stelle. Er ist nicht weniger sorgfältig gearbeitet als der erste (vgl. diese Zschr. 203, 1985, 500), der die „Querelle des femmes" im 17. Jahrhundert zum Gegenstand hatte; er spiegelt jetzt den Diskussionsstand zu Beginn des 18. Jahrhunderts wider. Unter den insgesamt 10 Einzelbeiträgen sind auch diesmal nur zwei von Frauen verfaßt; aber diese Beiträge, die sich beide mit der Gleichwertigkeit der Frau befassen und den Zugang zu allen akademischen Studien für sie fordern, sind sprachlich und argumentativ von hohem Rang. *Lucretia Marinella*, noch dem 17. Jahrhundert zugehörig, tritt ungewöhnlich selbstbewußt auf und schildert die Vorzüge der Frau im Bild der Eva als Gottes Meisterwerk. *Dorothea Christiane Leporin*, 1715 geboren und die erste promovierte Ärztin in Deutschland, schreibt nüchterner, dafür zeit- und praxisnäher. Beide Frauen besitzen eine umfassende Bildung, profunde Sprachkenntnisse, Eloquenz und Beherrschung der diskursiven Methode.

In der Einleitung (7–21) begründet die Herausgeberin die Auswahl. Die acht Beiträge von Männern sind deshalb wichtig, weil sie den Diskussionsstand der Frauenfrage um 1700 markieren

und weil die „frauenfreundlichen" Argumente mit langen Listen gelehrter Frauen abgestützt werden. Diese Listen halten einer wissenschaftlichen Nachprüfung nicht in allen Einzelheiten stand, überschneiden sich natürlich auch, bringen aber trotzdem eine solche Fülle unwiderlegbarer Fakten zutage, daß eine ernsthafte Frauenforschung hier reiches Material findet. Keiner der Autoren faßt eine rasche und durchgreifende Veränderung der gesellschaftlichen Gegebenheiten und der geschlechtsspezifischen Rollenverteilung ins Auge, aber die haarsträubenden Vorurteile gegenüber weiblicher Gelehrsamkeit, die noch im 17. Jahrhundert gang und gäbe waren, finden sich im Zeitalter der beginnenden Aufklärung denn doch nicht mehr.

Elisabeth Gössmann nennt die Arbeit an der Archivreihe „Kärrnern", und das ist sie in der Tat. Gewiß ließe sich das heute ja sehr zugkräftige Thema „marktgerechter" aufbereiten; aber die Sachlichkeit und Sensationslosigkeit, mit der hier dokumentiert und kommentiert wird, sind eher geeignet, Problemkenntnis und Problembewußtsein zu erzeugen als vieles, das zum gleichen Thema leichtfüßiger daherkommt. Eine leichte Lektüre ist dieser Band nicht, aber die Sprache des 18. Jahrhunderts ist uns heute doch nicht so fremd, daß sie ein erneutes Hindernis darstellte, zumal die Übersetzung der fremdsprachigen Originale und die einfühlsamen Kommentare der Herausgeberin vorzüglich gelungen sind. Latein sollte man allerdings können, wenn man nicht nur flüchtig lesen will.

E. von der Lieth

ZU DIESEM HEFT

Die außerordentliche Bischofssynode vom Herbst 1985 verlangte weitere Studien zur Klärung der Frage, ob das Subsidiaritätsprinzip auch in der Kirche angewandt werden kann. Oswald von Nell-Breuning macht deutlich, daß dieses Prinzip ein grundlegendes Baugesetz der Kirche selbst ist.

Die für 1987 einberufene Bischofssynode soll sich mit Berufung und Sendung der Laien befassen. Gottfried Leder, Professor für politische Wissenschaft an der Hochschule Hildesheim, diskutiert das erste römische Vorbereitungspapier und nennt die Probleme, nach deren Lösung gesucht werden muß.

Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung will vorrangig aus dem Kontakt mit dem Volk lernen. Ist dieses „Hören auf das Volk" eine theologische Methode oder ein marxistisch-ideologisches Programm? Raul Fornet-Betancourt, Akademischer Rat in der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt, geht dieser Frage nach, vor allem im Blick auf die Bedeutung des Begriffs „Volk" in der lateinamerikanischen Tradition.

In der Diskussion um die strategische Verteidigungsinitiative der USA (SDI) geht es neben den technischen Problemen vor allem auch um die moralische Wertung. Bernd Uhl, politischer Referent im Erzbischöflichen Ordinariat Freiburg, versucht eine vorläufige ethische Beurteilung.

Friedhelm Mennekes, Professor für Pastoraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, war zuvor zehn Jahre in der praktischen Pfarrseelsorge tätig. Er reflektiert seine Erfahrungen auf dem Feld der arbeitsweltorientierten Jugendarbeit.

Die Stellung der Frau in der Kirche

Das gewichtigste Dokument über die Stellung der Frau in der Kirche ist bis heute die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom 21. September 1981. Die deutschen Bischöfe bejahen grundsätzlich das Streben der Frauen nach kritischer Auseinandersetzung mit einer überwiegend von Männern geprägten Welt und nach dem Aufbau einer Gesellschaft, in der Männer und Frauen gleichberechtigt zusammenleben und zusammenarbeiten. Die Forderungen nach Gleichstellung der Frau und nach dem Abbau jeder Form von Diskriminierung gelten für die deutschen Bischöfe auch in der Kirche. Sie verschwiegen damals nicht, daß noch große Defizite bestehen.

Das neue kirchliche Gesetzbuch, das Ende 1983 in Kraft trat, hat die meisten rechtlichen Diskriminierungen der Frauen beseitigt. Fast alle Bestimmungen, die den Frauen eine mindere Rechtsstellung gaben, sind weggefallen. Sieht man einmal vom Priestertum ab, bleiben noch zwei Bereiche, zu denen den Frauen der Zugang versperrt ist: die Dienstämter des Lektors und des Akolythen, und der Diakonat.

Nach Kanon 230 § 1 können nur männliche Laien auf Dauer mit den Ämtern des Lektors und des Akolythen betraut werden, was durch einen vorgeschriebenen liturgischen Ritus geschehen muß. In den deutschen Diözesen gilt jedoch der Grundsatz, daß Laiendienste ohne Unterschied Männern und Frauen offenstehen sollen. Deshalb werden diese beiden Ämter nur als Vorstufe zur Priesterweihe bzw. Diakonatsweihe verliehen.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat den Diakonat, vorher nur eine Vorbereitungsstufe zur Priesterweihe, als eigenständiges Amt erneuert. Im Unterschied zum Priestertum, wo noch kontrovers diskutiert wird, herrscht beim Diakonat breite Übereinstimmung, daß es keine zwingenden theologischen Gründe gegen eine Übertragung dieses Amts an Frauen gibt. Bei der heutigen Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft hielt es daher die Gemeinsame Synode der deutschen Bistümer für „unverantwortlich", auch in unserer Zeit die Frauen von diesen „theologisch möglichen und pastoral wünschenswerten Funktionen" in der Kirche auszuschließen. Sie richtete daher an den Papst die Bitte, diese Frage zu prüfen und Frauen zur Diakonatsweihe zuzulassen. Das Votum erhielt keine Antwort und blieb auch ohne jede Auswirkung auf das Kirchenrecht.

Damit ist aber das Problem nicht aus der Welt geschafft. Die Gründe, die die Synode zu ihrem Votum veranlaßten, gelten nach wie vor. Deshalb bleibt der Diakonat ein wesentliches Kriterium für die Stellung der Frau und für die Entkräftung des Vorwurfs, die Kirche diskriminiere Frauen allein aufgrund ihres Geschlechts.

Aber auch in den Bereichen, in denen die Gleichstellung und die Gleichbehandlung der Frau vom neuen Kirchenrecht ermöglicht und von den deutschen Bischöfen verlangt wird, ist sie noch längst nicht verwirklicht. Zwar wird die Kirche überall wesentlich von Frauen getragen, so daß ohne ihr Engagement die Seelsorge und die kirchliche Sozialarbeit weithin zusammenbrächen. Trotzdem sind Frauen von den wichtigen Entscheidungsfunktionen fast vollständig ausgeschlossen. Die Forderung der Synode und der deutschen Bischöfe, Frauen auch leitende Aufgaben zu übertragen, ist bis heute ungehört verhallt. In den bischöflichen Ordinariaten gibt es oberhalb der Sachbearbeiterebene kaum Frauen. Unter den Beratern der Kommissionen der Deutschen Bischofskonferenz finden sich fast ausschließlich Männer. In den theologischen Fakultäten im gesamten deutschsprachigen Raum hat nur eine Frau einen Lehrstuhl inne, und das erst seit 1984 und in Innsbruck, also nicht in der Bundesrepublik. Beim Münchener Katholikentag 1984 waren 56 Prozent der Teilnehmer Frauen, aber nur 16,5 Prozent der Mitwirkenden. So stellt sich die Kirche immer noch als eine Männerkirche dar, weit entfernt von der Verwirklichung der Gleichberechtigung von Mann und Frau.

Die deutschen Bischöfe weisen auf die unbestreitbare Tatsache hin, daß dieses Ziel tiefgreifende Mentalitätsänderungen voraussetzt, vor allem einen radikalen Wandel im Selbstverständnis der Männer. Man würde aber das Gewicht des Problems verkennen, wenn man die Hände in den Schoß legte und darauf wartete, bis alle Vorurteile einmal von selbst verschwunden sind. Es müssen auch Fakten gesetzt und Beschlüsse gefaßt werden, die den Weg zum Abbau aller Diskriminierung, zur vollen Gleichberechtigung, zur gleichrangigen Partnerschaft von Männern und Frauen in Gang setzen und vorantreiben.

Die deutschen Bischöfe sagen mit Recht, die Kirche solle „Modell für das gleichwertige und partnerschaftliche Zusammenleben und -wirken von Männern und Frauen sein". Modell ist sie noch lange nicht; denn viele Entwicklungen, die in der Gesellschaft längst vollzogen sind, müssen in der Kirche noch nachgeholt werden. Das heißt nicht, die Kirche solle sich kritiklos der Gesellschaft anpassen. Es geht auch nicht allein darum, den Auszug gerade der jungen Frauen aus der Kirche aufzuhalten, dessen Folgen noch gar nicht abzusehen sind. Die Botschaft des Evangeliums selbst verlangt den Abbau jeder Ungleichheit und jeder Benachteiligung aufgrund des Geschlechts, wie es die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils im Anschluß an den Galaterbrief des Apostels Paulus formuliert: „Es gibt also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht."

Wolfgang Seibel SJ

Bernhard Sutor

Macht und Friede

Sozialphilosophische und politiktheoretische Voraussetzungen des Friedens

Macht und Friede bilden in den Augen vieler Zeitgenossen den denkbar größten Gegensatz. Der Begriff der Macht ist negativ belastet, der des Friedens ist heute für viele Inbegriff aller Gemeinschaftswerte. „Machtpolitik" scheint einem besseren Frieden im Weg zu stehen. Das Denken und Handeln in Kategorien der Macht, die „Machtmechanismen" im Umgang der Staaten miteinander müßten überwunden werden, wenn der Friede sicherer werden soll; so hören wir es häufig auch in kirchlicher Verkündigung und in Kirchenzeitungen. Die These ist nicht ganz falsch, aber ihr richtiger Kern ist so verdeckt durch unklare Vorstellungen, daß er nicht faßbar wird. Die Angesprochenen hören die vagen Parolen und gehen achselzuckend zur Tagesordnung über.

Im folgenden soll die These begründet werden, daß der politische Friede nur im Medium der Macht, näherhin durch vernünftigen Machtgebrauch gesichert werden kann. Der von vielen gläubigen Christen angesichts der Weltlage und im Hören kirchlicher Friedensappelle schmerzlich empfundene Graben zwischen Glaubensmotivation, Gebet, Umkehr, innerem Frieden einerseits, politischen Konflikten und Machtkämpfen andererseits kann, wenn überhaupt, nur überwunden werden, wenn es gelingt, ein positives Verständnis von Macht zu gewinnen; wenn darin zugleich Machtbildung und Machtausübung so erklärbar werden, daß der Zusammenhang politischer Macht mit dem Leben der Gesellschaft sichtbar wird. Gelingt dies nicht, dann bleibt die ständige kirchliche Rede, der Friede fange im Inneren eines jeden einzelnen und in den kleinen Gruppen an, eine wohlfeile, eine fromme und schöne, aber politisch wirkungslose Auskunft.

Macht in der christlichen Soziallehre

Die christliche Soziallehre hat sich mit dem Phänomen Macht bisher nicht systematisch befaßt. Es fällt auf, daß in ihren kirchenamtlichen Verlautbarungen der Begriff Macht fast durchweg in einem negativen Kontext steht, nämlich in Hinweisen auf Machtmißbrauch[1]. Gewiß kann man sagen, wo von Mißbrauch die Rede sei, werde die Möglichkeit des positiven Gebrauchs und damit ein positiver Begriff vorausgesetzt. Aber dieser wird nicht entfaltet, ganz im Gegensatz zum

Begriff Staatliche Autorität, der nicht nur viel häufiger, sondern auch durchgehend im positiven Sinn verwendet wird. So entsteht der Eindruck, Macht habe mit staatlicher Autorität nichts zu tun. Aber Staatsautorität erwächst aus Macht. Die Vernachlässigung des Prozesses der Autoritätsbildung und damit des Machtphänomens hängt zusammen mit der in der kirchlichen Soziallehre vorherrschenden Frageperspektive; sie ist ordnungs-, nicht prozeßorientiert, und es mangelt ihr an empirisch-sozialwissenschaftlicher Fundierung.

In der wissenschaftlichen Entfaltung der christlichen Soziallehre scheint mir die Sache nicht viel anders zu liegen, obwohl ich mein Urteil hier nicht auf eine Gesamterhebung stützen kann. Nach meiner Kenntnis der Literatur ist ein Beitrag wie der von *Nell-Breuning* aus dem vorigen Jahr thematisch eine Ausnahme. Nell-Breuning begründet aus der positiven Grundhaltung theologischer Schöpfungslehre einen positiven Machtbegriff[2]. Aber der Beitrag bleibt im Theologisch-Prinzipiellen und berührt damit unsere Frage nur am Rand.

Überschreitet man den engeren Bereich der christlichen Soziallehre, so kommt einem natürlich die berühmte Schrift von *Guardini* über die Macht in den Sinn[3]. Auch sie hat einen im Ansatz positiven Begriff von Macht, aber ihr Thema ist nicht eine Ethik politischen Machtgebrauchs, sondern der kulturhistorische Nachweis, daß mit der neuzeitlichen gewaltigen Zunahme menschlicher Macht über Natur und Mitmenschen das Ethos der Machtverantwortung nicht Schritt gehalten habe. Es durchzieht diese Schrift wie auch die andere über das Ende der Neuzeit ein Hauch von pessimistischer Kulturkritik, gewiß nicht unbegründet und positiv als Appell zu deuten an menschliche Verantwortung in der Situation unserer Zeit. Aber die konkrete Entfaltung, zumal für das Politische, fehlt.

Der nach meiner Kenntnis hilfreichste theologische Beitrag der letzten Jahrzehnte zur Erhellung unserer Problematik ist in *Bernhard Weltes* kleiner Schrift „Über das Wesen und den rechten Gebrauch der Macht" geleistet[4]. Hilfreich vor allem deshalb, weil Welte philosophisch-theologische Aussagen über die Herkunft des Phänomens Macht einsichtig verbindet mit Grundzügen einer Machtethik, die ausdrücklich das Politische im Blick hat. Wir kommen darauf zurück.

Machtbegriffe

Wenn die christliche Gesellschaftslehre heute etwas beitragen will zur Klärung ethischer Fragen der Macht, dann muß sie in ein Gespräch mit den profanen Sozialwissenschaften eintreten. Allerdings ist in diesen die Situation, was Machttheorie und Machtanalyse betrifft, nicht gerade übersichtlich. Vieles, was hier erörtert wird, bleibt ethisch irrelevant. Die neuzeitliche Sozialphilosophie hat bekanntlich, beginnend mit Machiavelli, über Hobbes und die Vertragstheorien bis hin zum utilitaristischen Denken im 19. Jahrhundert, das Nachdenken über Macht

aus dem ehtischen Kontext herausgelöst und Politik als wertfreie Technik des Machthandelns analysiert. Aus der Not wissenschaftlicher Begründbarkeit ethischer Normen hat die moderne Wissenschaftstheorie dann die Tugend der Wertfreiheit gemacht. Einer ihrer Protagonisten, Max Weber, hat für den Begriff der Macht eine Definition gegeben, an der sich bis heute „wertfreie" empirische Soziologie und Politikwissenschaft gern orientieren.

Nach *Max Weber* bedeutet Macht „jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht"[5]. Es ist unmittelbar einsichtig, daß dieser Begriff eine Möglichkeit bezeichnet, die es in allen sozialen Beziehungen gibt, in der Familie und in der Freundesgruppe ebenso wie im Verein und im Betrieb, im Staat und in den internationalen Beziehungen. In der erfahrbaren Allgegenwärtigkeit dieses Phänomens scheint die Plausibilität der Definition begründet. Für deskriptive Wissenschaften stellt sie ein breit verwendbares Konzept dar. Freilich, den an der ethischen Frage Interessierten läßt sie im Stich; sie will ihm gar nicht helfen. Der Bankräuber, der durch Androhung von Waffengewalt und durch Geiselnahme seine Beute macht, übt nach dieser Definition ebenso Macht aus wie der wortgewaltige Prediger, dem es gelingt, hartgesottene „Randchristen" wieder einmal in den Beichtstuhl zu bringen. Die Unterdrückung des „Prager Frühlings" durch sowjetische Truppen war ebenso Ausübung von Macht, wie es das Urteil eines Richters ist, das in einem langwierigen Prozeß gemäß rechtsstaatlichem Verfahren gefunden wird. Webers Definition ist äußerlich, nominalistisch, eine Festlegung, die alle Phänomene, in denen das Moment der Willensdurchsetzung gegen Widerstreben vorkommt, unter einem Begriff subsumiert. Sie will nichts vom „Wesen" der Macht erklären, sie interessiert sich nicht für ihre Herkunft – „gleichviel worauf diese Chance beruht"! Sie ist sozialphilosophisch blind und daher ethisch irrelevant. Dies bedeutet nicht, sie sei voraussetzungslos. Weber geht von einem einseitigen Handlungsmodell aus: Der eine will gegen den anderen etwas durchsetzen, etwas bewirken; er hat dazu die Chance. Das ist kausal gedacht, im Verhältnis von Ursache und Wirkung. Man kann soziales Handeln aber modellhaft auch anders erklären.

Hannah Arendt geht im Verständnis von Macht von einem kommunikativen Modell aus. Zunächst unterscheidet sie Macht von Stärke. Stärke ist eine individuelle Eigenschaft, in unserer Natur grundgelegt: Körperstärke, Geistesgaben. Wir können sie steigern durch Herstellung von Werkzeugen, auch von Waffen, in Bearbeitung der Natur. Diese geschieht zwar im Lauf der geschichtlichen Entwicklung zunehmend arbeitsteilig, und die erarbeiteten Mittel können in sozialen Beziehungen eingesetzt werden, aber sie bleiben Instrumente. Macht ist etwas anderes, sie ist prinzipiell ein Phänomen menschlicher Kommunikation. Sie entspringt dem gemeinsamen Handeln, nicht dem Herstellen. Sie hat ihre Wurzel in der Fähigkeit des Menschen, mit anderen zusammen zu handeln[6].

Hannah Arendt gewinnt diesen Begriff von Macht in der phänomenologischen Beschreibung der altgriechischen Polis und ihrer Entwicklung, orientiert an der aristotelischen Unterscheidung von Handeln und Herstellen. Man kann skeptisch fragen, wieviel dies mit unserer Realität zu tun habe. Selbstverständlich ist die Unterscheidung analytischer Natur; in der sozialen Realität durchdringen sich Macht und Stärke. Der physisch Stärkere oder der Schlauere wird zum Führer einer Clique, der Besitzende beeinflußt oder bestimmt gar Politik, der Waffenträger erobert die Staatsgewalt. Hannah Arendt würde sagen, dabei werde Stärke zur Quelle zusätzlicher Macht, aber nicht ohne ein kommunikatives Moment. Die anderen respektieren die Stärke, stellen sie in ihrem Verhalten in Rechnung[7].

Jedenfalls kann man mit dem Machtbegriff von Hannah Arendt eine Reihe von Phänomenen besser erklären, die bei Weber nur subsumiert sind. So strebt alle politische Macht nach rechtlicher Legitimation. „Auf Bajonetten sitzt man nicht gut" (Talleyrand). Selbst die gewalttätigste Diktatur sucht nach Rechtfertigung ihrer Herrschaft vor den Unterworfenen und den Nachbarn. Sie versucht, ihre Stärke durch Macht, nämlich durch Zustimmung zu ergänzen, sogar weitgehend zu ersetzen. Es macht geradezu die „Schwäche" purer Gewaltherrschaft aus, der Zustimmung zu entbehren, und es gibt nicht wenige geschichtliche Beispiele des Sieges von Macht über Stärke. Auch ein Diktator muß die soziale Basis seiner Position sichern, wenn er sich dabei auch auf eine kleine Führungsclique beschränken kann. Selbst ein Mussolini, ein Chruschtschow war absetzbar. In offenen politischen Ordnungen ist der kommunikative Ursprung politischer Macht mit Händen greifbar. Der demokratisch gewählte Repräsentant muß seine Machtbasis in ständiger öffentlicher Auseinandersetzung pflegen; denn Macht läßt sich nicht speichern wie Stärke, sie bedarf vielmehr ständiger Aktualisierung. Öffentliche Meinung ist eine zwar wenig faßbare, aber unentbehrliche Machtgrundlage, die von heute auf morgen verspielt werden kann, wie wiederum viele Beispiele belegen. Schließlich wird von diesem Verstehensansatz aus auch das Phänomen des Machtverfalls einer politischen Ordnung begreifbar. Wo die Zustimmung der Bevölkerung zu den Institutionen und Repräsentanten verlorengeht, zerfällt die gemeinsame Ordnung. Wie die Zustimmung schweigend erfolgen kann, so auch ihr Entzug. Am Schicksal der Weimarer Republik läßt sich der Vorgang im nachhinein gut beobachten[8]. „Was einen politischen Körper zusammenhält, ist sein jeweiliges Machtpotential, und woran politische Gemeinschaften zugrundegehen, ist Machtverlust und schließlich Ohnmacht. Der Vorgang selbst ist ungreifbar, weil das Machtpotential, im Unterschied zu den Mitteln der Gewalt, die aufgespeichert werden können, um dann im Notfall intakt eingesetzt zu werden, überhaupt nur in dem Maße existiert, als es realisiert wird."[9]

Es überrascht nicht, daß diese Rekonstruktion eines Machtbegriffs aus der alteuropäischen Denktradition Berührungspunkte aufweist mit theologischer Deutung. *Bernhard Welte* geht in seiner schon erwähnten Schrift zunächst den

ontologischen Grundlagen der Macht nach. Er sieht sie nicht in der Natur, sondern im Sein des Menschen, das ein Selbst ist und sich als solches entfaltet. Personaler Seinsvollzug gewinnt aber seine Fülle nicht schon in den Sachbezügen, sondern im Mitmenschlichen, im Ich-Du- und Wir-Bezug. Erst in diesem Bereich, so meint Welte, gewinne „mit dem Sein auch die Macht ihre eigentliche und volle Gestalt... Alle Herrschaft, etwa als Sachbesitz, ist demgegenüber nur ein Schatten von Macht. Sein und Macht erreichen von ihrem Wesen und ontologischen Grunde her innerhalb des Welt-Daseins des Menschen ihre Spitze als Sein und Macht des Wir. Hier ist der eigentlich entscheidende Ort, an dem sich Macht mit Vorzug zeigt und damit als das, was sie ist. Hier liegt die ontologische Grundlage für die Erscheinung, daß Gruppen, Klassen, Völker *sind*, indem sie *mächtig* sind in ihrer Welt."[10] Wenn Welte dann ferner als inneres konstitutives Prinzip menschlicher Macht das Recht herausarbeitet und gegenüber der üblichen Redeweise vom Widerstreit zwischen Macht und Recht geradezu formuliert, Recht sei Macht, dann will er damit die Defizienz des konkreten Rechts und die Möglichkeit des Abfalls der Macht vom Recht nicht bestreiten; er spricht aber damit in seiner Weise aus, was bei Hannah Arendt mit dem kommunikativen und damit legitimierenden Ursprung von Macht gemeint ist.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes" die staatliche Autorität, die die Kräfte aller Bürger auf das Gemeinwohl zu lenken habe, normativ abgehoben von den „Automatismen des Institutionellen" und von „brutaler Gewalt" und gekennzeichnet „als moralische Macht, die sich stützt auf die Freiheit und auf das Bewußtsein einer übernommenen Verantwortung"[11]. Es ist dies eine der wenigen Stellen in den offiziellen Texten der kirchlichen Soziallehre, an denen ein positives Verständnis politischer Macht faßbar wird. Nur von einem solchen Verständnis her lassen sich die Fragen einer Ethik der Macht und das Verhältnis von Macht und Frieden angemessen bestimmen, während ein ungeklärter und negativ vorbelasteter Machtbegriff das ethische Problem der Friedenssicherung verfehlt und zu politisch folgenlosem, weil unpolitischem Moralisieren führt.

Dimensionen einer Ethik repräsentativen Machthandelns

Wenn Großgruppen und Völker nur sind, „indem sie mächtig sind in ihrer Welt" (B. Welte), dann ist politisches Handeln unabdingbar ein Handeln im Medium von Macht, dann ist politische Ethik nur entfaltbar als Ethik des Machtgebrauchs, und sie verfehlt ihren Gegenstand, wenn sie vor der Macht die Augen schließt oder sie verteufelt. Unsere Erörterungen zum Machtbegriff sollten die ethische Frage ermöglichen, nicht das Phänomen Macht verharmlosen. Daß Macht eine große Versuchung für den Menschen darstellt, ist ein alter Topos zumal im christlich

inspirierten Nachdenken über die Ordnung des menschlichen Zusammenlebens. Dies gilt schon für die Sozialbeziehungen in Kleingruppen. Aber auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene der Großgruppenbeziehungen und auf der zwischenstaatlichen Ebene potenzieren sich die Gefahren, sie nehmen zu mit den Machtpotentialen und mit der Schwierigkeit, diese in ein erträgliches oder gar gerechtes Verhältnis zueinander zu bringen. Um aber diese Schwierigkeiten angemessen zu erfassen, müssen die Eigenarten institutionalisierten und repräsentativen Machtgebrauchs vor den Blick kommen. Statt dessen weichen moralische Urteile über Machthandeln sehr oft auf die individuelle und auf die Kleingruppenebene aus.

Großgruppen und politische Verbände werden nur handlungsfähig, indem sie sich eine normativ und institutionell ausgeprägte Ordnung geben, mit Kompetenz ausgestattete Organe ausbilden und Repräsentanten beauftragen, im Rahmen dieser Organkompetenzen zu handeln, nämlich die in einem gemeinsamen Sinnkonzept integrierten Interessen der Verbandsmitglieder nach innen und nach außen wahrzunehmen. Dies gilt jenseits des Streits um den möglichen Grad der Demokratisierung solcher Verbände. Auch ein demokratischer Staat, selbst in der Form der plebiszitären Demokratie, bleibt die Großinstitution Staat, bedarf der integrierenden Interessendefinition, bedarf institutionalisierter Organe und kompetenter Repräsentanten. Damit ergibt sich eine Reihe von Besonderheiten des Handelns im Unterschied zum Handeln in Kleingruppen, die häufig übersehen werden.

Institutionen haben den Sinn, sozialem Handeln in den sich wiederholenden Lebensvollzügen menschlicher Gesellschaft Orientierung zu geben, es im Miteinander verläßlich und berechenbar zu machen, den Beziehungen Dauer und Konstanz zu verleihen. Deshalb ist, ganz allgemein gesagt, repräsentatives Handeln in Institutionen weniger beweglich, verläuft stärker in vorgegebenen Bahnen als in Kleingruppen. Repräsentanten sind an die für ihr Handeln ausgebildeten Regeln gebunden und bewegen sich im Rahmen vordefinierten Sinnes ihrer Befugnisse und vordefinierter Interessen der Repräsentierten, wer immer sie faktisch definiert. Die größere Macht, die wir Politikern im Unterschied zum Normalbürger zuschreiben, bedeutet nicht größere Handlungsfreiheit oder gar Willkür. Sie ist die Möglichkeit, im Namen einer Vielheit zu sprechen und zu handeln, aber doch eben in einem vordefinierten, institutionell ausgeprägten Sinn. Das gilt für alle Repräsentanten, unabhängig von der inneren Ordnung des Verbands, den sie vertreten. Gewiß gibt es darin immense Unterschiede. Ist ein Verbands, den sie vertreten. Gewiß gibt es darin immense Unterschiede. Ist ein Verband demokratisch geordnet, dann ist die Rückbindung der Repräsentanten an keit ihrer Handlungen größer, ihre Machtbasis labiler als in nichtdemokratischen Verbänden. Aber auch in letzteren ist die reine Willkürherrschaft, die völlige Mißachtung institutioneller Vorgaben im repräsentativen Amt, der Extremfall, der für die Glieder des Verbands und häufig auch für Nachbarverbände zur Katastro-

phe führt. In diesen Fällen ist aber Machthandeln weitgehend durch schiere Gewaltanwendung ersetzt.

Der für die moralische Urteilsbildung entscheidende Unterschied zwischen Handeln in Kleingruppen und repräsentativem Machthandeln liegt darin, daß in Kleingruppen Individuen einander begegnen, die nur für sich stehen und agieren. Wie sie den anderen dabei begegnen, wie sie ihre Interessen definieren und wahrnehmen, ob sie Wohlwollen walten lassen oder in Konfrontation gehen, ob sie eher in Kategorien des Egoismus, der Gerechtigkeit oder der Liebe denken und handeln, das ist ihre Sache. Allerdings ist auch schon die Regelung der Kleingruppenverhältnisse nicht allein der Spontaneität der Individuen überlassen. Es gibt auch hier konventionelle, normative und institutionelle Vorgaben. Insbesondere gibt es in Konfliktfällen häufig die Notwendigkeit, auf eine übergeordnete Rechtsordnung des politischen Verbands zurückzugreifen.

Im Umgang der Großgruppen und politischer Verbände begegnen zwar auch Individuen einander, aber nicht in ihrem eigenen Namen, sondern in ihrer Eigenschaft und Kompetenz als Repräsentanten. Ihr persönliches Verhältnis und Verhalten zueinander mag die Regelung von Konflikten erleichtern; ihre Erkenntnis der Situation, ihr Wille zum Ausgleich und ihr Verhandlungsgeschick können entscheidend sein für das Gelingen einer Regelung. Aber mit alledem bewegen sie sich in ihrer vordefinierten Rolle, die Interessen der von ihnen Repräsentierten zu vertreten. Politische Verbände sind nur dadurch, daß sie mächtig sind, das heißt, daß sie in der Lage sind, in der unvermeidbaren Konkurrenz der vielen Verbände vordefiniertes Interesse wirksam zur Geltung zu bringen. Eine Gewerkschaft, die in der Tarifauseinandersetzung die Interessen der in ihr organisierten Arbeitnehmer nicht mehr wirksam wahrnehmen kann, verliert ihre Existenzgrundlage und wird sich früher oder später auflösen, sie wird von ihren Mitgliedern wie von der Gegenseite nicht mehr ernstgenommen. Ein Staat, der die Sicherheit seiner Bürger im Inneren und nach außen nicht mehr wirksam wahrnehmen kann, löst sich über kurz oder lang auf, auch wenn institutionelle Fassaden vielleicht noch länger erhalten bleiben. Mit solchen Auflösungsprozessen verschwindet aber nicht die Macht aus den Großgruppenbeziehungen; sie geht vielmehr an andere über, wird von deren Repräsentanten aus deren Interessenperspektive wahrgenommen. Es gibt im Mit- und Gegeneinander von Gruppen kein Machtvakuum. Machtverfallsprozesse stabilisieren die Verhältnisse nicht, sondern destabilisieren sie. Ein sich preisgebender Staat sichert nicht den Frieden, sondern gefährdet ihn (markantes Beispiel unserer Tage: Libanon).

Ein Machtvakuum gibt es auch im Verhältnis von Individuen in Kleingruppen nicht. Nur können hier die Beteiligten unmittelbar aus der Situation bestimmen, wie weit sie Macht zur Geltung bringen wollen, wie nachdrücklich sie auf der Gegenseitigkeit von Regelungen bestehen, wie stark sie sich von Impulsen der Liebe leiten lassen. Aber Großgruppen, Institutionen und Staaten haben keine

Seele, sie können nicht lieben. Ihre Beziehungen können, wenn sie nicht auf Gewalt gründen sollen, nur nach Regeln der Gerechtigkeit geordnet werden, weil nur solche objektiviert und verläßlich gemacht werden können. Wenn dabei das christliche Liebesgebot wirksam werden soll, muß es in das Bemühen um Gerechtigkeit und in die Bedingungen institutionell-repräsentativen Handelns „übersetzt" werden.

Hans Buchheim hat vor kurzem, ausgehend von dem oben skizzierten kommunikativen Machtverständnis Hannah Arendts, die Skizze einer „Ethik der Macht" vorgelegt[12]. Der Grundgedanke ist, daß dem Machtverhältnis ein ethisches Moment innewohnt, eben weil Macht als Vermögen, etwas sozial zu bewirken, einem zuwächst aus der Anerkennung der anderen. Wer Macht steigern will, muß den Interessen anderer dienen, zumindest muß er sie bei der Wahrnehmung eigener Interessen in Rechnung stellen. Machtkalkül ist in diesem Verständnis ethischer Orientierung nicht entgegengesetzt, denn „Wurzel und Kern aller Ethik ist die Anerkennung des Mitmenschen als Person"[13].

Von diesem Grundgedanken aus entwickelt Buchheim eine Reihe von Prinzipien klugen Machtgebrauchs: *Mäßigung*, denn ihr Gegenteil zeitigt trotz momentanen Vorteils nachteilige Folgen, kann zu Machtverlust führen; *Gegenseitigkeit*, weil menschliche Kommunikation auf Dauer anders nicht möglich ist, auch nicht für „Mächtige", weil Interessen im Miteinander nur durchsetzbar sind, wenn man sie mit denen anderer vereinbart; *Gleichgewicht*, weil nur unter seinen Bedingungen gefestigte Beziehungen der Gegenseitigkeit entwickelt werden können. Man kann zur Grenzziehung noch das aus Mäßigung und Gegenseitigkeit sich ergebende Prinzip der *Zumutbarkeit* hinzufügen, weil das Aufzwingen unzumutbarer Alternativen das Minimum an Vertrauen zerstört, das im Interesse aller liegt.

Diese Überlegungen sind deshalb weiterführend im Sinn unserer Frage, weil sie aus dem Machtverhältnis selbst begründet sind. Allzusehr sind wir gewohnt, Macht und Ethik auseinanderzudividieren, weil der erste Augenschein Machiavellis These zu bestätigen scheint, Machterwerb und Machterhalt müßten sich, um erfolgreich zu sein, ohne moralische Skrupel am Prinzip des situationsbedingt größtmöglichen Vorteils orientieren. Buchheim weist darauf hin und führt an anderer Stelle überzeugend aus, daß Machiavelli dabei in Kategorien der Stärke denkt und sein „Machtkalkül" nicht auf die Bedingungen personalen Zusammenlebens bezieht[14]. Wer gegen das notwendige Minimum an Solidarität im Machtgebrauch ständig und prinzipiell verstößt, verliert den Kredit bei den anderen, den er zur Wahrnehmung seiner eigenen Interessen im Kontext der Interessen vieler braucht. Es bleibt ihm dann nur der Weg der Gewalt. Kluges Machthandeln ist notwendig, wenn Gewalt verhindert werden soll. Aber warum gerät Machthandeln so häufig auf die schiefe Bahn, daß das Phänomen Macht selbst derart diskreditiert werden konnte? Warum denken wir beim Stichwort Macht immer zuerst an Mißbrauch?

Machtmißbrauch hat viele Wurzeln. Einige seien hier nur angedeutet, um die Aufgaben einer Ethik der Macht weiter zu differenzieren. Machtmißbrauch gründet zum einen in subjektiv-psychischen Faktoren der Machtträger. Macht schmeichelt der menschlichen Eitelkeit, nach Max Weber die gefährlichste Schwäche von Politikern. Selbstgefälligkeit und maßloses Geltenwollen gehen eine gefährliche Verbindung ein im Streben nach Herrschaft über andere, in der Machtgier, die blind wird für Herkunft und Bedingtheit der errungenen Position, oder die zu dem Versuch führt, errungene Macht zu sichern durch Loslösung von ihrem kommunikativen Ursprung. Dieser bedeutet ja keineswegs Gleichheit der Machtpotentiale. Macht kann schon sozial sehr einseitig verteilt sein; institutionalisierte Macht, Herrschaft, ist immer Machtbündelung. Die Strukturen der Machtbildung und Machtübertragung können so erstarren, daß Machtinhaber relativ unabhängig von der Herkunftsbasis ihre Macht einsetzen können. Dies ist vor allem in den Fällen nicht sonderlich schwer, in denen die Adressaten der Machtausübung andere sind als die Repräsentierten. Aber wenn Macht ein Produkt menschlicher Kommunikation ist, dann ist jede Beeinträchtigung, jede Verzerrung von Kommunikation zugleich Beeinträchtigung erträglicher Machtverhältnisse.

Ihre gefährlichste Steigerung erfährt die Möglichkeit des Machtmißbrauchs durch die unvermeidbare Verbindung von Macht mit Stärke und mit möglicher Gewaltanwendung. Sie ist schon im Sozialen die Regel; Körperstärke, geistige Talente, Besitz werden zu Quellen von Macht, indem andere sie entsprechend respektieren. Sie ist im Politischen unabdingbar, weil die im Sozialen jederzeit und jedermann mögliche Gewaltanwendung nur verhindert werden kann, wenn der politische Verband äußerstenfalls seinerseits die Vis coactiva realisieren kann. Staatliche Potestas ist zwar ein Phänomen kommunikativ gebildeter Macht; „Staatsgewalten" sind institutionalisierte Macht, Kompetenzen zu repräsentativem Handeln. Aber diese Potestas kommt nicht aus ohne die Fähigkeit, die Gesellschaft im Inneren und nach außen gegen Gewalt im physischen Sinn zu schützen. Das staatliche Gewaltmonopol ist jedoch seinerseits bis zum Exzeß mißbrauchbar. Dadurch wird zwar, wie wir gesehen haben, Macht zerstört, aber dies geschieht paradoxerweise durch die Machtinhaber selbst.

Was die innere Ordnung des politischen Verbands betrifft, so haben die Menschen im Lauf der Geschichte gelernt, welcher Mittel es bedarf, um politische Macht, auch in ihrer Verbindung mit dem Gewaltmonopol, zu kontrollieren und an ihre Herkunftsbasis rückzubinden. Im funktionierenden freiheitlichen Rechtsstaat wird politische Macht in der Form des Rechts, im geregelten Streit der Gruppen, im diskursiven Verfahren ausgeübt. Die Androhung und Anwendung der Vis coactiva ist auf den äußersten Notfall zurückgedrängt, wenngleich nicht überflüssig. Dagegen spielen im zwischenstaatlichen Ringen der „Mächte" die Stärkepotentiale und physische Gewalt eine erheblich größere Rolle. In unterschiedlicher Weise, vom bloßen, den anderen bekannten Vorhandensein über

gezielte Erinnerung und Vorzeigen, über Druck und Drohung bis zur Anwendung ist Stärke verschiedener Art, besonders wirtschaftliche und militärische Stärke, der Machtauseinandersetzung beigemischt. Es ist angesichts der modernen Waffenentwicklung die politische Schicksalsfrage der Menschheit geworden, ob und wie es gelingen kann, Gewalt auch in den zwischenstaatlichen Beziehungen zu minimieren und durch institutionalisierte Macht zu beherrschen.

Machtdisposition, Liebe und Frieden

Friedenssicherung besteht nicht im Abbau von Macht, sondern im Versuch, durch kluge Disposition von Macht Gewalt auszuschalten. Eine Gesellschaft, erst recht eine Staatenwelt ohne Konflikte ist nicht vorstellbar. Die Knappheit materieller Güter und höher bewerteter sozialer Positionen macht gesellschaftliche Konkurrenz unvermeidlich, die Vielfalt der Wertorientierungen und Überzeugungen führt zu ständigen Interessen- und Ordnungskonflikten. Die Vereinten Nationen haben sich seit 1945 mit über 300 internationalen Streitfällen befaßt. Friede ist also nicht Konfliktlosigkeit, sondern gewaltfreie Konfliktregelung, und diese ist nur durch rechtlich-politische Disposition von Machtpotentialen möglich. Nur weil wir dazu neigen, Macht und Gewalt gleichzusetzen, drängt sich in der Anschauung der heillosen „Machtpolitik" in heutigen internationalen Beziehungen der Eindruck auf, das Denken und Handeln in Kategorien der Macht sei das eigentliche Übel. Dies ist aber ein gefährlicher Irrtum. Niemand käme auf die Idee, der organisierten Arbeiterschaft oder einer politischen Partei im Inneren zu empfehlen, auf ihre Macht zu verzichten oder nicht mehr nach Macht zu streben. Niemand behauptet, durch solchen Verzicht gelangten wir zu einer gerechteren inneren Ordnung. In bezug auf die internationale Politik grassieren dagegen solche Vorstellungen. Worauf es jedoch ankäme, wäre der beharrliche Versuch, die noch vornehmlich durch potentielle und aktualisierte Gewalt bestimmten Beziehungen der Staaten zunehmend in Beziehungen geregelter Konkurrenz und Kooperation zu wandeln, also Gewalt durch kluges Machthandeln nach den oben genannten Prinzipien zurückzudrängen und zu beherrschen bis hin zur Entwicklung gemeinsamer Normen und Institutionen.

Die kirchenamtlichen Verlautbarungen zur Friedensfrage sehen dies exakt so, auch wenn sie dabei vom Machtaspekt und vom politischen Kalkül nicht ausdrücklich handeln. Nicht einseitiges Nachgeben, Verzicht, gar Preisgabe von Recht wird empfohlen, sondern politische Verständigung und Vereinbarung nach Prinzipien der Gegenseitigkeit und des zumutbaren Ausgleichs von Interessen[15]. Paul VI. hat sehr prononciert einmal gesagt, es gebe für die Beziehungen der Völker nur die Alternative von Diplomatie oder Krieg[16]. Daran hat die neue Waffenentwicklung nicht nur nichts geändert, sie hat vielmehr die Alternative noch zugespitzt. Nur auf

dem Weg klugen politischen Machtgebrauchs ist die künftige Beherrschung der modernen Waffen und ihrer Technologie möglich. Nicht ein einseitiger Verzicht schafft sie und mit ihnen die Gefahr der Katastrophe aus der Welt, sondern die verbindliche Vereinbarung der dazu zwischen den Staaten notwendigen gemeinsamen Normen und Institutionen. Die Kirche nennt dies eine neue Weltfriedensordnung. Man sollte diese nicht als „Weltstaat" bezeichnen. Die Vielfalt der Völker, ihrer Kulturen und politischen Ordnungen muß und wird bleiben. Aber Krieg und Kriegsdrohung können aus ihren Beziehungen verschwinden durch die institutionelle Sicherung eines Mindestmaßes an Solidarität im Machtgebrauch. Daß die heutige Politik der Kriegsverhütung darauf ausgerichtet wird und einen entsprechenden Porzeß einleitet, dies allerdings ist mit aller Intensität zu fordern.

Angesichts dieser schwierigen, weltgeschichtlich neuen Aufgabe, nämlich den Krieg institutionell unmöglich zu machen, sind die Politiker, und zumal die der heutigen rechtsstaatlichen Demokratien jedoch zum klugen Machtkalkül nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet. Man kann nur mit großer Sorge beobachten, wie ein sich in den Kirchen breitmachender emotionaler biblischer Fundamentalismus die Legitimation zu solcher Politik zunehmend in Frage stellt. Ich sage nichts gegen die Artikulierung von Angst und Besorgnissen der Bürger angesichts des Rüstungswettlaufs. Wir dürfen unseren politischen Repräsentanten keine Ruhe lassen; wir haben als Demokraten das Recht und als Mitverantwortliche die Pflicht, sie ständig unter Legitimierungsdruck zu setzen. Das fördert ihr Nachdenken. Gefährlich wird es jedoch, wenn dieser Druck zu einer emotionalen Welle wird, die politisches Denken wegspült. Der Ost-West-Konflikt wird, gerade weil er militärisch nicht ausgetragen werden kann, auf dem politisch-psychologischen Feld entschieden, und zwar in langen Zeiträumen. Deshalb ist es gefährlich, wenn zwischen den um des Friedens willen zu nüchternem politischem Kalkül verpflichteten Politikern und einer wachsenden Zahl „friedensengagierter" Christen die Kluft immer größer wird. Auch namhafte Theologen und manche kirchliche Amsträger argumentieren in der Friedensfrage nur noch „prophetisch" unter Beschwörung der biblischen Heilsverheißungen. In aller Regel wird damit kein Nachdenken in Gang gesetzt, weder bei den Protestierern noch bei den politischen Repräsentanten. Vielmehr werden letztere unter Anklage gestellt.

Der moralisierende Protest und erst recht die Position der Gewaltlosigkeit haben keineswegs eine höhere moralische Legitimation als der Versuch politischer Friedenssicherung unter den heutigen Bedingungen; dies jedenfalls solange nicht, wie sie sich weigern, sich diesen Bedingungen zu stellen. Die Pflicht des Christen zur Nächsten- und Feindesliebe gilt gewiß immer und überall. Aber immer und überall verpflichtet sie auch dazu, sie unter den Bedingungen der Handlungsbereiche und der Situationen so zu praktizieren, daß Recht und Gerechtigkeit nicht Schaden leiden oder gar verlorengehen. Zum Martyrium darf jeder nur sich selbst entschließen. Christlich motivierte Politik dagegen heißt Sorge für das Recht der

anderen aus Nächstenliebe und heißt kluge Feindesliebe. Diese muß versuchen, den negativen Zirkel aufzubrechen zwischen notwendiger Sicherung der eigenen Rechte durch eigene Macht und der dadurch möglicherweise bedingten Steigerung von Mißtrauen beim Gegner. Wer über diese Problematik der „Übersetzung" von Liebe in Politik nicht nachgedacht hat, kann zur Friedensfrage nicht angemessen und verantwortbar reden. Dagegen wird heute ständig verstoßen.

Dies ist nicht nur eine Gefahr für kluge Politik, es ist auch ein Versäumen der der Kirche eigenen Möglichkeiten zur Friedensförderung. Mit Bedacht haben die deutschen Bischöfe in ihrem Friedenswort die spezifisch kirchlichen Möglichkeiten, zum Frieden beizutragen, nicht so sehr in der Friedenssicherung gesehen, sondern in der Friedensförderung, in der Förderung der Verständigungsbereitschaft auf allen sozialen Ebenen sowie im Eintreten für Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit[17]. Hier gibt es eine solche Vielfalt von Aufgaben, daß man die Fixierung der innerkirchlichen Diskussion auf Rüstungs- und Waffenproblematik nur beklagen kann.

Was die Bischöfe Friedensförderung genannt haben, hat unmittelbar zu tun mit unseren obigen Überlegungen über Macht und Interesse von Großgruppen und Staaten. Die Definition von Interessen in unserer Gesellschaft und ihre Integration in gesamtstaatliche Politik ist ein ständiger Prozeß, in welchem die politischen Repräsentanten zwar eine Führungsaufgabe und damit auch höhere Verantwortung haben, an dem aber alle Bürger und alle Gruppen mehr oder weniger intensiv beteiligt sind. Art und Weise ebenso wie Richtung unserer Interessendefinitionen hängen mit dem Frieden eng zusammen. Je egoistischer, härter, kurzsichtiger sich gesellschaftliche Gruppen verhalten, um so zahlreicher, schärfer, schwerer lösbar werden die inneren und äußeren Konflikte der Gesamtgesellschaft, um so friedensgefährdender wird der politische Verband. Man muß sich wundern, wie wenig dieser Zusammenhang gesehen wird. „Rüstung tötet", lautet eine verbreitete Parole. Aber woher nehmen wir eigentlich die Sicherheit der Annahme, im Fall der Senkung der Militärhaushalte in den Industriestaaten würden die eingesparten Beträge etwa der Dritten Welt zukommen? Der Streit um die Verteilung des Sozialprodukts wird zwischen unseren Interessengruppen so gnadenlos geführt, daß ausgerechnet die Wohlstandsgesellschaft ständig über ihre Verhältnisse lebt, ablesbar an der öffentlichen Verschuldung aller Industriestaaten. „Überfließende Gerechtigkeit"? Es fließt nichts über, es bleibt nichts übrig. Politik im Wohlfahrtsstaat hat kaum Spielraum, Veränderungen durchzusetzen, die anderen als den eigenen großen Wählergruppen mehr Möglichkeiten eröffnen würden. Sie wandelt ständig am Rand des Unmöglichen, geschreckt von der Vorstellung der Unregierbarkeit der Gesellschaft. Woher sollen aber die Impulse kommen für diejenigen strukturellen Änderungen bei uns selbst, etwa in Westeuropa, und in unseren weltweiten wirtschaftlichen Beziehungen, die konfliktentschärfend und friedensfördernd wirken könnten?

Der Weltfriede fordert nicht die Preisgabe unserer rechtsstaatlich-demokratischen Ordnung, sondern ihren Schutz und ihre Weiterentwicklung. Aber er fordert darüber hinaus in einer enger werdenden Welt die restriktive Definition unserer Interessen als „wohlverstandene", als vereinbar mit den Interessen und den Lebensrechten anderer und als förderlich für eine gemeinsame gerechte Friedensordnung. Ich fürchte, viele für den Frieden engagierte Christen suchen dieses Ziel auf einem falschen Weg. Wir können uns als Volk und als politischer Verband nicht aus Angst vor der Katastrophe aus dem Konzert der Mächte wegstehlen. Wir müssen vielmehr versuchen, dieses Konzert harmonischer zu machen. Worauf es also ankommt, ist dies: Gewalt muß durch Macht gebändigt, Macht durch Gerechtigkeitsregeln an ihren kommunikativen Ursprung zurückgebunden werden. Nur auf diese Weise wird der Friede sicherer und wird Politik offen für die Impulse und Einflüsse personaler christlicher Liebe.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Texte zur katholischen Soziallehre, hrsg. vom Bundesverband der KAB Deutschlands ([4]1977), wo vom Stichwortverzeichnis her die Stellen leicht aufzufinden sind. Auf die positiv aus dem Rahmen fallende Stelle in Gaudium et spes Nr. 74 kommen wir weiter unten zurück.

[2] O. v. Nell-Breuning, Macht – für den Christen ein Problem?, in dieser Zschr. 203 (1985) 374ff., 377: „Gegenüber der Macht kann es für den Christen nur *eine* Haltung geben, die Haltung mutiger und entschlossener Verantwortung."

[3] R. Guardini, Die Macht. Versuch einer Wegweisung (Würzburg 1955).

[4] Freiburg [2]1965.

[5] M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft ([4]1956) 28.

[6] „Stärke ist, was ein jeder Mensch von Natur in gewissem Ausmaße besitzt und wirklich sein eigen nennen kann, Macht aber besitzt eigentlich niemand, sie ensteht zwischen Menschen, wenn sie zusammen handeln, und sie verschwindet, sobald sie sich wieder zerstreuen" (H. Arendt, Vita Activa oder Vom tätigen Leben, Stuttgart 1960, 194).

[7] Vgl. H. Buchheim, Die Ethik der Macht, in: Festschrift f. B. Freudenfeld (Köln 1983) 44ff., hier 45.

[8] Vgl. K. D. Bracher, Die Auflösung der Weimarer Republik. Eine Sudie über Machtverfall (Düsseldorf [6]1978).

[9] H. Arendt, a. a. O. 193 [10] B. Welte, a. a. O. 19f.

[11] Gaudium et spes Nr. 74. [12] Vgl. Anm. 7 [13] Ebd. 50.

[14] Ebd. 58f.; ders., Anmerkungen zu Machiavellis „Il Principe", demnächst in: Der Staat.

[15] Vgl. B. Sutor, Frieden schaffen durch Politik, in dieser Zschr. 200 (1982) 219ff.

[16] Zitat und Erläuterungen dazu ebd. 227f.

[17] Gerechtigkeit schafft Frieden. Wort der Dt. Bischofskonferenz zum Frieden vom 18. 4. 1983, 42ff., 60ff.

Stefan Niklaus Bosshard

Evolutionismus und Kreationismus

Anmerkungen zu einer aktuellen Kontroverse

Der Fundamentalismus zieht als weltweite politische und religiöse Erscheinung immer mehr Aufmerksamkeit auf sich. Fanatisierte Glaubenskämpfer machen sich Forderungen übergangener Minderheiten in einem Maß zu eigen, daß sie zur Erlangung oder Wiederherstellung der Rechte vor illegalen, terroristischen Mitteln nicht zurückschrecken. Es wäre erstaunlich, wenn sich nicht auch im Christentum eine Bewegung gebildet hätte, die als Sprachrohr von Gruppen agierte, die unter dem leiden, was sie als Auflösung des christlichen Sinn- und Wertgefüges bezeichnen. Eine im allgemeinen gewaltfreie, über Nordamerika und Europa verstreute Gestalt des Fundamentalismus stellt der sogenannte Kreationismus dar, der sich namentlich an der Prädominanz des naturwissenschaftlichen Evolutionismus wundreibt. Während er auf die Evolutionstheorie die Ursache zahlreicher kultureller und ethischer Übel der Gegenwart projiziert, erblickt er im biblischen Schöpfungsglauben, wie er ihn versteht, das umfassende Heilsmittel[1].

Der Kreationismus und sein gesellschaftlicher Kontext

Zum besseren Verständnis der Gründe und Anliegen müssen einige Entwicklungen und Sachverhalte genannt werden, die das geistige und gesellschaftliche Umfeld des Kreationismus kennzeichnen. Die Ausdünstung religiöser Wertvorstellungen im Gefolge des Säkularisierungsprozesses schuf weitherum ein Gefühl der Verunsicherung und der spirituellen Verarmung. Der Angriff auf traditionelle Lebens- und Glaubensvollzüge, oft in der Montur eines materialistischen Humanismus, provozierte eine heftige Gegenreaktion, deren Hauptziel es ist, den Vormarsch dieses Materialismus wenigstens in einigen Teilbereichen zu stoppen. Dabei nahm der Kreationismus aber nicht etwa die Wissenschaft als solche aufs Korn, sondern nur die „falsche" Wissenschaft der Evolutionisten, der die „richtige" der „Creation science" entgegengestellt wird. Mit Stolz weisen die Kreationisten denn auch auf die große Zahl der erworbenen akademischen Titel hin, die sie allerdings überwiegend in technischen und naturwissenschaftlichen Fachbereichen erlangt haben. Das Bekenntnis zur Wissenschaft kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß eingebürgerte Standards namentlich der biologischen und geologi-

schen Forschung und auch der Paläontologie schroff abgelehnt werden, weil von ihnen die hartnäckigsten Einwände gegen die „Schöpfungswissenschaft" herrühren. Ein irrationales Element, das nicht schon Glaubenssinn sein muß, dürfte zumindest im Hintergrund auf das kreationistische Programm und seine Ausführung einwirken.

Mit Vehemenz richtete sich diese Bewegung in den USA in den sechziger Jahren – sich zugleich formierend – zunächst gegen Schulbücher, in denen die Evolutionstheorie als in ihren naturwissenschaftlichen Aussagen vollauf gesichertes Faktenwissen dargestellt wurde. Die charakteristischen Unterschiede verwischend, wurde in öffentlichen Lehrmitteln der Ursprung des Menschen in die Welt der Affen gelegt, was nicht nur bei Kindern und Jugendlichen überbordende Assoziationen weckte. Einwände besorgter Eltern und Elternvereinigungen gegen grobschlächtige Darstellung evolutionärer Zusammenhänge wurden jedoch von der „scientific community" arrogant zurückgewiesen und als „irrational", „marginal" oder „out of touch" verhöhnt. Über den Weg der Gerichte erwirkten die Gegner jedoch die Bearbeitung von inkriminierten Schulbuchpassagen, ganz abgesehen von weiteren Erfolgen. Die Schulbuchverlage konnten dem Streit ohnehin nicht viel abgewinnen und boten schon aus finanziellen Erwägungen schnell Hand zu Anpassungen[2].

Interessanterweise brach diese Protestbewegung in jenen Zentren auf, in denen die High-Tech-Industrie bevorzugt Fuß gefaßt hatte, in Texas und in Südkalifornien, um sich von da über den „Sonnengürtel" und weiter auszubreiten. Die rasch wachsende Dominanz des technisch-wissenschaftlichen Wertbewußtseins hatte die traditionelle Verkündigung mehr und mehr in die Enge getrieben. Die emotional stark überlagerte Religiosität der Sekten und Freikirchen konnte sich damit nicht abfinden und suchte nach Mitteln und Wegen, um aus den Schwierigkeiten herauszukommen. Dabei wandten sich diese Christen in ihrer Lebenseinstellung nicht nur nicht von dem neuen technisch-wissenschaftlichen Wertekatalog ab, sie blieben selbst beruflich und fachlich seine Träger und Verwerter. Allein der überkommene Glaube sollte davon unberührt bleiben.

Die Immunisierungsstrategie der Kreationisten gegen den überzogenen evolutionären Wahrheitsanspruch kannte keine Kompromisse. Sie stützte sich auf einige Leitvorstellungen, die nicht mehr hinterfragt wurden und nur zu offenkundig der ideologischen Abschottung dienten. Ausgehend von der Auslegung der biblischen Schöpfungserzählungen nach dem Wortsinn machte sich die „Schöpfungswissenschaft" die Grundüberzeugung zu eigen, daß Materie und Leben in einem Augenblick von Gott aus dem Nichts erschaffen wurden, wobei die so entstandenen Arten von Dingen und Wesen durch alle Zeiten die gleichen geblieben sind. Dementsprechend können Menschen und Affen keine gemeinsamen Ahnen haben. Geologische Formbildungen und Veränderungen sind ausschließlich als Folge von Katastrophen in geschichtlicher Zeit (z. B. der Sintflut) anzusehen, da der Schöpfungsakt selbst nicht viel mehr als zehntausend Jahre zurückliegt[3].

Mit diesem Credo verbindet sich die Bemühung, auf der Grundlage der biblischen Schöpfungserzählungen ein kohärentes Gegenmodell aufzubauen, das gleicherweise dem genuinen Gottesglauben und dem christlichen Menschenbild gerecht wird. Zwar sehen Kreationisten die Bibel gewiß in erster Linie als Glaubenszeugnis an, aber die mit diesem Zeugnis verwobenen kulturellen und naturgeschichtlichen Elemente werden als ebenso konstitutiv für das gläubige Denken und Handeln angesehen wie seine theologischen Inhalte. Der sonst indispensable Weg wissenschaftlichen Erkennens vom Indiz zur Hypothese, von der Hypothese zum anerkannten Modell und zum experimentell bewiesenen Einzelsatz oder Naturgesetz bleibt unbegangen, weil er Phasen der Unsicherheit und des Irrtums einschließt, die den geschichtslosen Wahrheitsanspruch der Bibel verraten. Eine der modernen Wissenschaft fremde Argumentationsstruktur erhält den Vorzug, insofern eine nichtnaturwissenschaftliche Erkenntnisquelle – die biblische Offenbarung – in die Naturforschung Eingang findet. In einer vorkritischen Vermischung der Argumentationsebenen werden Naturvorgänge und naturwissenschaftliche Lehrsätze mit Bibelstellen „bewiesen“[4].

Wissenschaftstheoretische Überlegungen zur Synthetischen Evolutionstheorie

Vertreter des Kreationismus werfen den Evolutionisten gerne vor, daß ihr Wissen über weite Strecken experimentell nicht überprüfbar sei. Aktuelle wissenschaftliche Standards würden unter Suggerierung ihrer universellen Geltung in räumliche und zeitliche Fernbereiche extrapoliert, ohne daß das beziehungstiftende Kontinuum nachgewiesen werden könne[5], ganz abgesehen von den divergierenden Interpretationen zahlreicher naturgeschichtlicher Sachverhalte.

In der Tat ist zuzugeben, daß der Modellcharakter der Evolutionstheorie oft verwechselt wird mit der Naturwirklichkeit selbst, die sie deutet. Äußerungen wie: Die Evolution ist ein Faktum, das heißt nachgewiesene Tatsache, beanspruchen nicht selten die Gewißheit einer in allen Teilen gesicherten Theorie. Dabei bleibt oft im dunkeln, daß der besondere Charakter der Evolutionstheorie einen lückenlosen Nachweis gar nicht zuläßt und daß ihr vor allem nur geringe vorhersagende Kraft eignet. In der Vorhersagbarkeit künftiger Ereignisse bewährt sich indessen die naturwissenschaftliche Theorie, auch wenn keine strenge Ursache-Wirkung-Relation vorliegt, sondern nur statistisch wahrscheinliche Vorhersagen gemacht werden können. Aber selbst mit solchen kann die Evolutionstheorie kaum aufwarten. Stellt man sich zum Beispiel auf den Standpunkt – und schon dieser ist fragwürdig –, daß die Potenzierung des Zentralnervensystems, vorab des Neokortex', auch in den kommenden Jahrtausenden fortschreiten wird, wird selbst ein Hirnphysiologe von Weltruf nur vage, wenn überhaupt, angeben können, welche neuronalen Struktur- und Funktionsveränderungen diesen Prozeß begleiten.

Das Fehlen spezifischer Vorhersagbarkeit kann aber nicht einfach in die Defizienzenliste übertragen werden, da die Evolutionstheorie zu jenen fächerübergreifenden Paradigmen zählt, in denen historische und empirische Disziplinen aufeinandertreffen. Naturforschung verwandelt sich hier ein Stück weit zu Geschichtsforschung, weil sie nichtgesetzmäßige, zufallsbestimmte Faktoren in ihre Berechnung aufnehmen und unter Berücksichtigung naturgeschichtlicher Singularitäten zur Theoriebildung herantreten muß. Wer angesichts dessen auf experimenteller Überprüfbarkeit als einer strikten Forderung naturwissenschaftlicher Methodik beharrt, wird vor der Unzahl unberechenbarer Einzelereignisse in intellektueller Abstinenz und Sprachlosigkeit verstummen oder die Synthetische Evolutionstheorie als ein hybrides Produkt der ungezügelten Spekulation verwerfen müssen. Ohne Analogieschlüsse und generalisierende Induktion, der immer auch ein deduktives Moment anhaftet, kommt der Theoriebildungsprozeß im gegebenen Fall nicht aus.

Dennoch markiert diese Charakteristik eine Grenzlinie der Evolutionstheorie, die immer mitgedacht werden muß, wenn von ihrer Tragfähigkeit und ihrem Erklärungswert die Rede ist. Manche schwach erforschten oder wegen zu großem zeitlichem Abstand unerforschbaren Bereiche tragen das Etikett „soft science" zu Recht[6]. Eine große Zahl von Einzelsachverhalten wird erstmals in einen umgreifenden Rahmen gestellt und zu erklären versucht. Die noch nicht jedermann befriedigende Antwort zum Beispiel auf die Frage nach den genetischen und adaptiven Vorgängen bei der Entstehung neuer Arten oder neuer Organe stellt aber die Seriosität der bisherigen Forschungen nicht in Frage. Und selbst ein allfälliges Überhandnehmen von inneren und äußeren Widersprüchen und Unzulänglichkeiten und ein dadurch erzwungener Paradigmenwechsel müßte nicht zu einer Verleugnung der evolutionären Grundtatbestände führen; denn nicht eine klaffende Lücke, sondern eine andere, potentere Theorie, von der die Evolutionstheorie vielleicht ein Spezialfall wäre, würde sich höchstwahrscheinlich herausbilden.

Kirchliche Stellungnahmen zum Kreationismus

Um die Konsistenz der naturwissenschaftlichen Einwände der Kreationisten gegen den Evolutionismus zu prüfen, müßte Argument für Argument im einzelnen diskutiert werden. Diese Arbeit wird jedoch mit wachsender Anstrengung von naturwissenschaftlicher Seite selbst geleistet, wobei allerdings fraglich ist, ob eine Entgegnung einen Kreationisten bei den völlig andersgearteten Stützen seines Standpunkts je überzeugen kann[7]. Bevor wir uns mit seinen bibeltheologischen Komponenten befassen, seien einige kirchliche Stellungnahmen vorausgeschickt, deren ablehnende Haltung an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrigläßt.

1982 verabschiedete die United Presbyterian Church eine Erklärung, in der das

kreationistische Verständnis von Wissenschaft, Religion und ihren wechselseitigen Beziehungen unumwunden als verfehlt bezeichnet wurde. Die Streitfrage sei nicht das Verhältnis Schöpfungsglaube – Naturwissenschaft, sondern die Bibelauslegung, insbesondere die unterschiedlichen Auffassungen in bezug auf die Eigenart biblischer Texte und ihres Wahrheitsanspruchs. Ein scharfer Kontrast zeichne sich hier ab zum Umgang mit der Bibel im zeitgenössischen Protestantismus, im Katholizismus und im Judentum[8].

Im gleichen Jahr machte auch die Episcopal Church ihre Opposition gegen den Kreationismus bekannt. Dieser bekräftige nicht einfach, daß Gott Himmel und Erde geschaffen habe; der Schöpfungsakt werde noch durch bestimmte Abläufe und Zeiträume spezifiziert. Es würden ihm Grenzen gesetzt, die weder schriftgemäß noch allgemein anerkannt seien. Gott besitze völlige Freiheit in seinem Schöpfungshandeln, was der rigide Dogmatismus der Kreationisten aber nicht zulasse[9].

Schließlich hat 1981 auch Papst Johannes Paul II. vor der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften der kreationistischen Bewegung faktisch eine Absage erteilt, als er, eine Äußerung Pius' XII. aufgreifend, darlegte, daß das Universum vor Milliarden von Jahren von Gottes Geist geschaffen wurde, indem er Materie voll von Energie ins Dasein rief. Mit Blick auf die naturgeschichtlichen Aussagen der Bibel machte der Papst deutlich, daß die Bibel von den Anfängen des Universums und seiner Entstehung erzähle, nicht um uns eine wissenschaftliche Abhandlung zu liefern, sondern um das richtige Verhältnis zwischen Gott und dem Universum zu begründen. Jede andere Auffassung verfremde die Absicht der Bibel, die nicht unterrichten wolle, wie der Himmel geschaffen wurde, sondern wie man in den Himmel komme[10]. Mit dieser Unterscheidung griff der Papst im zustimmenden Sinn eine berühmt gewordene Wendung auf aus einem Brief Galileis an die Großherzogin Christina.

Die fundamentalistische Vereinnahmung der Hl. Schrift

Der bibeltheologische Ausgangspunkt des Kreationismus entbehrt der definitorischen Klarheit nicht. Da er in Diskussionen aber selten argumentativ vorgetragen wird, läßt sich seine Tragweite nicht sofort mit ausreichender Schärfe erkennen. Differenzierte hermeneutisch-exegetische Überlegungen sind nicht zu erwarten, weil sich in den meisten Fällen nicht Theologen, sondern theologisch interessierte Fachleute auf technisch-naturwissenschaftlichen Gebieten äußern, die schnell dazu übergehen, beide Erkenntnisebenen zu vermischen. Ihr Umgang mit der Bibel spiegelt in verhängnisvoller Weise die empiristische Denkgewohnheit, insofern die Bibel als eine Sammlung von Daten und Fakten angesehen wird, die in sich selber plausibel sind. Zwar – so der kreationistische Standpunkt – gehe es „in der Bibel

immer um das Heil“[11], aber sie sei auch hinsichtlich der Natur und der Geschichte „zuverlässig“ und „maßgebend“, da sie mit „absoluter Autorität“ spreche. Das Heil sei unter konkreten historischen Bedingungen geoffenbart worden, an deren Historizität sich der Glaube festbinde.

Kreationisten verweisen dann etwa auf die Auferstehung Jesu, die nur als sicheres historisches Faktum Grundlage des christlichen Glaubens sein könne. Besitze aber das Matthäusevangelium in den Kapiteln 26–28 historische Glaubwürdigkeit, dann ebensosehr die Kapitel 1–11 der Genesis. Die Fundamente der Bibelauslegung müßten ins Wanken kommen, wenn gewisse Texte wortwörtliche Geltung hätten, andere aber nicht. Die Evangelien und Jesus Christus selbst ließen keinen Zweifel an der Historizität von Gen 1–11, wenn zum Beispiel die Unauflöslichkeit der Ehe in Mt 19,6 und Mk 10,8f. mit Gen 2,24 begründet oder wenn mit historischem Bezug auf Noah und die Sintflut in Mt 24, 37–39 und Lk 17,26f. hingewiesen werde (vgl. Gen 6,5; 7,11–23). Diese und viele andere neutestamentlichen Zitate aus dem Alten Testament bezeugten dessen historische Treue. Des weitern verbürgt nach kreationistischem Schriftverständnis die Existenz des Adam, ohne den es keinen Sündenfall und keine globale Sündigkeit gäbe und folglich auch keine moralische Schuld, die Verläßlichkeit der betreffenden Kapitel der Genesis. Ginge die „Sünde“ nicht auf den historischen Adam zurück, würde der Tod von Jesus Christus und seine Frohbotschaft des Sinnes beraubt. Die Evangelien, Gen 1–11 und die gesamte Bibel unterschieden sich in ihrer historischen Gewißheit nicht[12].

Trotz der Verschiedenartigkeit ihrer Bücher, deren Entstehung und ihrer Verfasser bildet für den Kreationisten die Bibel eine strenge Einheit, die vom einzigen Autor, Gott, herrührt. Diese Einheit ist das Ergebnis einer umfassenden göttlichen Inspiration in der Weise, daß „jedes Wort direkt von Gott kommt“. Inhalt und Form einer Aussage sind demnach ebenso göttlich beglaubigt, wie die irrtumsfreie Überlieferung der ursprünglichen Texte garantiert ist. Eine nur symbolische oder existentielle Auslegung verdunkelt in jedem Fall die Wahrheit.

Aber auch in den „Grundfragen der Natur- und Geisteswissenschaft“ ist die Bibel in den Augen der Kreationisten ein „absolut maßgebendes und unfehlbares Buch“. Zwar erhebe ihre Sprache keinen wissenschaftlichen Anspruch, aber „wenn Gott historische Tatsachen erwähnt, sind sie immer richtig“, was die modernen Wissenschaften auch immer lehrten. Sie enthalte nicht die Spur eines Weltbilds, sondern lediglich ein subjektives „Sehbild“ im Gewand der Alltagssprache, das insbesondere in der Frage nach dem Ursprung, Sinn und Ziel der Welt durch ein „Glaubensbild“ überlagert werde[13].

Immerhin wird zugegeben, daß auch „dichterische Bücher“ in die Bibel Eingang gefunden haben und mithin die bildhafte Ausdrucksweise. Der Verkennung dieser Besonderheit sei der Großteil der Gegensätze zum modernen Weltbild und dessen Unverträglichkeit mit der wortwörtlichen Bibelauslegung zuzuschreiben (z. B.

Ps 19,7; 104,2). Die bestehenden Mißverständnisse könnten aber durch exakte Analysen behoben werden (Lev 11,20–23). „Hinter den Bibelschreibern stand ein göttlicher Autor, der sie davor bewahrt hat, offenkundigen Unsinn in der Bibel aufzuschreiben."[14] Folgerichtig wird sodann erklärt, daß biblische Aussagen von naturwissenschaftlichen Theorien nicht widerlegt werden könnten, daß vielmehr die Bibel in der Lage sei, solche Theorien, darunter die Evolutionstheorie, als falsch zu entlarven. Eine Trennung von Glaube und Wissenschaft, wie sie im Mittelalter Thomas von Aquin vollzogen habe[15], könne nicht gutgeheißen werden, da sie in der Bibel selbst nicht vorkomme und nur Folge der Vermengung des Glaubens mit Elementen der aristotelischen Philosophie sei.

Die Evolutionstheorie im besonderen sei nicht einmal sosehr wegen ihrer methodologischen und wissenschaftstheoretischen Schwachstellen und Unzulänglichkeiten abzulehnen[16], sondern wegen ihres fundamentalen Gegensatzes zur biblischen Schöpfungslehre, die allein den Anspruch erheben könne, „eine wissenschaftliche Lehre zu sein, die auf wissenschaftliche Beobachtungen und Experimente gegründet ist"[17]. Diese sei zwar wie das Evolutionsmodell nicht absolut beweisbar oder widerlegbar; es stelle im Grund eine Glaubensfrage dar, für welche Deutung man sich entschließe. Eine Synthese oder Vermittlung beider komme aber nicht in Frage, weil sich Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube von vornherein ausschlössen und die Bibel uneingeschränkt den Vorrang habe.

Zur theologischen Beurteilung

Es mag eine große Zahl von Einwänden gegen die Synthetische Evolutionstheorie geben, die dem ungebremsten Eifer, dem Ausfall wissenschaftstheoretischen Problembewußtseins, der Unkenntnis der natur- und geisteswissenschaftlichen Interdependenzen angelastet werden können, abgesehen von der Vagheit der notwendigen Vermutungen und Hypothesen bei der Erforschung von Neuland. Was aber ihre Gegner nicht ins Feld führen können, ist die Widerständigkeit des christlichen Glaubens als solchen, vorab der Hl. Schrift, gegen ein evolutionäres Weltbild. Gewiß kann die existentielle Hermeneutik mit ihrem Mythos-Verdacht die biblische Wortoffenbarung zur historisierenden Anthropologie verkommen lassen. Die symbolistische Ausdünnung der Rede von Gottes Schöpfungswirken erzeugt so selbst den Wunsch nach fundamentalistischer „Anreicherung" des Glaubens. Mit anderen Worten: Die Entleerung des Glaubens zur „civil religion" und sein Einbau in den gesellschaftlichen Legitimationsprozeß muß mit der „Rache der Ungeborenen" rechnen. Die Antwort stellt sich in der Form einer schroffen Antithese ein, im Fall der Kreationisten in einer eindimensionalen Bibelhermeneutik.

Diese Verengung hat in der katholischen Theologie keinen Nachhall. Mit der

Dogmatischen Konstituion „Dei Verbum" hat das Zweite Vatikanum eine Inspirationslehre bekräftigt, die den göttlichen und den menschlichen Anteil am Entstehen der Hl. Schrift nicht mehr scharf voneinander abhebt, und dem biblischen Verfasser eine selbständige, wenn auch geistgeführte Autorschaft zubilligt. Folge dieser Lehre ist die Notwendigkeit hermeneutischer Überlegungen und die Bestimmung der literarischen Eigenart, ehe nach der Wahrheit eines Textes gefragt werden kann (DV 11f.). An die Stelle der Verbalinspiration, wie sie in neuscholastischen Lehrbüchern noch verfochten wurde, ist die Realinspiration getreten. Ihr Umfang erstreckt sich jedoch nicht allein auf Heilswahrheiten; auch profane Sachverhalte sind eingeschlossen, sofern sie in einem unmittelbaren Heilsbezug stehen. Sie sind allerdings schärfer in ihrer geschichtlichen Kontingenz und in ihrem Gesamtzusammenhang zu sehen, wenn der Wahrheitsanspruch bestimmter Texte differenziert zutage treten soll. Zwischen einer solchen Auffassung der Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift und derjenigen der Kreationisten öffnet sich ein breiter Graben. Schon das Wissen um die Unumgänglichkeit der Beachtung literaturwissenschaftlicher Methodik im Umgang mit literarischen Vorlagen müßte sie indessen von der quasi-positivistischen Interpretationstechnik und Verwertung von Bibelstellen abhalten.

Im Grunde wird hier aber noch eine weitere Frage berührt, nämlich die Möglichkeit einer Vermittlung von göttlichem und menschlichem Sein und Handeln. Die seinsanaloge Verhältnisbestimmung, die kreatürliches Eigenwirken von der Voraussetzung eines umfassenden Erstbewirkens Gottes her denkt, beläßt der Schöpfung und dem Menschen eine verdankte Freiheit, die sie zu selbsttätiger Kreativität befähigt. Zwar sind göttliches und menschliches Schaffen durch Unähnlichkeit mehr voneinander entfernt, als sie Ähnlichkeit verbindet, aber ein Denkkontinuum wird nicht verunmöglicht. Wenn menschlich-geistiges Tun nicht von sich aus produktiv sein könnte und sich nicht gerade darin eine göttliche Begabung zeigte, dann könnte man über ein monadenhaftes Freiheitsverständnis und über eine mechanische Inspirationslehre nicht hinausgelangen. Durch die Nichtbeachtung dieser theologischen Figur begibt sich der Kreationismus der Chance einer zwanglosen Vermittlung. Nicht nur die aufsteigende Erkenntnis zu Gott, auch deren veräußernde Freisetzung durch Gott wird in der Folge auf eine ereignislose Unmittelbarkeit verkürzt. Nach kreationistischem Verständnis weiß der Glaubende, der das Offenbarungswort hört, schon so viel vom göttlichen Handeln und Planen, daß sich Fragen nach der Verstehbarkeit dieses Wortes erübrigen.

Alles in allem fehlt dem Kreationismus namentlich der Zugang zum geschichtlichen Denken und seinen theologischen Prämissen. Er verabsolutiert einen (heils-)geschichtlichen Erfahrungshorizont und verschließt dadurch die Offenheit dieses Horizonts für Vertiefung und Verlebendigung. Aus Gründen, die nicht nur auf seiner Seite liegen, findet er nicht zu einem unbefangenen Umgang mit der

Evolutionstheorie, gegen die er aber keine ausreichenden theologischen Einwendungen vorbringen kann.

ANMERKUNGEN

[1] L. Gilkey, Die Debatte über die Schöpfung, in: Concilium 19 (1983) 456–475, 465; P. Kitcher, Abusing Science. The Case against Creationism (Milton 1983) 186f.
[2] D. Nelkin, The Creation Controversy (New York 1982) 21, 153f., 233–236.
[3] L. Gilkey, a.a.O. 458.
[4] M. Jeuken, Evolution – Wissenschaft und Weltanschauung, in dieser Zschr. 201 (1983) 477–484, 478.
[5] A. E. Wilder-Smith, Die Naturwissenschaften kennen keine Evolution (Basel [4]1982).
[6] Evolution, hrsg. v. R. Siewing (Stuttgart [2]1982) 95–118; S. N. Bosshard, Erschafft die Welt sich selbst? Die Selbstorganisation von Natur und Mensch aus naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht (Freiburg 1985) 79, 145.
[7] N. D. Newell, Creation and Evolution: Myth or Reality? (New York 1982); L. R. Godfrey, Scientists Confront Creationism (New York 1983); Creation and Evolution, hrsg. v. D. Burke (Leicester 1985).
[8] Is God a Creationist? The Religion Case Against Creation-Science, hrsg. v. R. M. Frye (New York 1983) 6f.
[9] Ebd. 4, 7. [10] Ebd. 7f., 153f. (Anspr. v. 3. 10. 1981).
[11] W. J. Ouweneel, Evolution in der Zeitenwende (Neuhausen-Stuttgart 1984) 349.
[12] Ebd. 353–355. [13] Ebd. 361, 364f. [14] Ebd. 384. [15] Ebd. 408.
[16] H. W. Beck, Biologie und Weltanschauung (Neuhausen-Stuttgart 1979); W. Gitt, M. Wermke, Schöpfung oder Evolution (Seewis 1979).
[17] W. J. Ouweneel, a.a.O. 416.

Josef Fuchs SJ

Zur Menschwerdung Gottes in einer humanen Moral

Wenn man das Neue Testament liest, erfährt man vom „Einbruch" Gottes und seines uns umgestaltenden Geistes – in Jesus Christus – in unsere Welt[1]. Ein Neues, etwas, das nicht einfach wir selbst irgendwie sind, ein Nicht-Menschliches gesellt sich zu uns und dringt in uns, in unsere Freiheit ein. Dieses andere ist es, das den sittlich sich selbst und somit seinem Gott entfremdeten Menschen zu seinem wahren Selbst, zum echten Menschsein zurückführt: Bekehrung. Die sittliche Haltung des Jüngers Jesu, von der der Herr zum Beispiel in der Bergpredigt spricht, zeichnet sich nicht als „übermenschliche" aus, sondern als die dem Sünder verlorengegangene „echt" menschliche Haltung. Die sittliche Haltung derer, die Jesus folgen und zum Reich Gottes gehören, wird vom Herrn nicht in Gegensatz zum echt menschlichen Verhalten, sondern zum Verhalten des Sünders, also des nicht-menschlichen Menschen gestellt: zum nur selbstinteressierten Wohlverhalten – „das tun auch die Sünder", sagt der Herr.

Die Moral des Nicht-Sünders, des menschlichen Menschen, also das wahre humane Menschsein, wird der Menschheit mit der Menschwerdung Gottes durch Jesus Christus geschenkt. Durch die Teilhabe an dessen Geist werden – nach Paulus – „fleischliche" (das heißt sündige) zu „geistlichen" (das heißt von Jesu Geist erfüllten) und damit von sündigen zu nicht-sündigen, also „menschlichen", „humanen" Menschen.

Somit führt die Menschwerdung hin zu jener Moral, die allein dem Menschen aufgrund seines menschlichen Geschöpfseins entspricht. Als erschaffender und bleibender Ursprung und wirkender Urgrund ist Gott aus sich selbst herausgetreten und in den von ihm gewollten anderen eingetreten: eine erste Menschwerdung Gottes. Somit ist er auch eingegangen – „Mensch geworden" – in jene *Moral*, die allein den Menschen wahrhaft human sein läßt. Gottes Schöpfergeist ist in ihr. Damit die Menschen ihn leben – also human und nicht sündig –, hat er in der Menschwerdung die Teilhabe am Geist Jesu Christi gebracht.

Man könnte auch anders sprechen und etwa sagen, daß auf die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und die Teilhabe der Menschen an dessen Geist hin Gott in der Schöpfung des von ihm selbst verschiedenen anderen „Mensch geworden" ist. Die wahrhaft humane Moral ist Schöpfergeist Gottes; in ihr spricht der Jünger Jesu seine Teilhabe am Geist seines Herrn aus.

Zweites Vatikanisches Konzil: Das „göttliche Gesetz" und die menschliche Moral

Auch das *Zweite Vatikanische Konzil* hat sich selbstverständlich mit der Problematik der Moral des Menschen beschäftigt, wobei es ebenso selbstverständlich ist, daß es sie in Bezug setzt zu dem Gott, in dem diese Moral irgendwie gründet. Allerdings findet sich im Konzil keine systematische Entfaltung dieser Problematik. Vielmehr greift es auf einige, der Tradition bekannte Formulierungen zurück, kommt damit allerdings gelegentlich auch zu miteinander kaum verträglichen Aussagen, die insofern einer Interpretation und unserer Reflexion bedürfen.

Zu Beginn des Dekrets über die Religionsfreiheit heißt es kurz und bündig, daß das „göttliche Gesetz" die höchste Norm des menschlichen Handelns ist (Nr. 3). Dabei ist gemäß dem Kontext offensichtlich nicht von einem positiv „gegebenen" göttlichen Gesetz die Rede, sondern schlicht von unserer menschlichen Moral. Die Formulierung „göttliches Gesetz" könnte den Eindruck erwecken – und erweckt sie wohl auch bei manchen Gläubigen –, daß unsere Moral eigentlich doch ein göttliches Dekret sei. Wer weiß, vielleicht haben auch manche Konzilsväter – wie gelegentlich heutige Verlautbarungen – unreflektiert so empfunden. Ein solches – zweifellos irriges – Empfinden kann immerhin das religiöse und sittliche Leben der Gläubigen zutiefst bedingen.

Die Formulierung „göttliches Gesetz" will zweifellos identisch sein mit jener anderen, die Augustinus und nach ihm auch Thomas v. Aquin so lieb war: „ewiges Gesetz". Sie will besagen, daß jede Ordnung der geschaffenen Wirklichkeit, also auch die sittliche Ordnung des Menschen, in der ewigen und somit uns permanent nahen Wirklichkeit des allweisen Gottes, in dem alles Geschaffene Bestand hat, gegenwärtig ist. Das gilt ebenso von allgemeinsten sittlichen Einsichten und konkretisierenden moralischen Normen wie von kultur- und geschichtsbedingten sittlichen Verschiedenheiten und den konkreten sittlichen Urteilen in Einzelsituationen. Kurz, die gesamte und nie voll definierbare Fülle richtiger sittlicher Einsichten ist gemeint. Das „ewige Gesetz" und das so verstandene „göttliche Gesetz" sind, weil Gott und seine Weisheit selbst, uns direkt in keiner Weise zugänglich; wir „haben" es nicht und können darum von ihm her direkt nichts für die Moral der Menschheit entnehmen.

Der Zugang zum „ewigen" und „göttlichen" Gesetz ist ein anderer. Der Gott, der selbst dieses sittliche „Gesetz" ist, teilt sich uns durch seine Kreatur „Mensch" mit. Im schon zitierten Text des Dekrets über die Religionsfreiheit sagt das Konzil, daß Gott uns seines „Gesetzes" vermittels des Gewissens teilhaft macht. Gewissen wird hier offensichtlich nicht im engeren Sinn als das konkrete sittliche Situationsurteil im Hier und Jetzt (oder dessen Ermöglichung) verstanden, sondern als die dem Menschen eigene Möglichkeit, sich als sittliches Wesen zu verstehen und die vielfachen sittlichen Probleme versuchsweise einer gültigen Lösung zuzuführen.

Das „göttliche" oder „ewige" Gesetz ist so aber nichts anderes als das vom Konzil selbst wiederholt zitierte natürliche Sittengesetz (oft auch Naturrecht genannt). Mit Recht hat Alfons Auer einmal bemerkt, „ewiges Gesetz" und „göttliches Gesetz" seien nichts anderes als ein Interpretament des sogenannten sittlichen Naturgesetzes. Der Gott, der durch die Schöpfung uns Teilhabe an seiner eigenen Wirklichkeit – geschaffene Teilhabe – verleiht, macht uns so auch teilhaft der mit ihm identischen Wirklichkeit „göttliches Gesetz" – „ewiges Gesetz". Das göttliche-ewige Gesetz wird dem Menschen nicht irgendwie zugereicht. Vielmehr wird es ihm so gegeben wie das Menschsein selbst. Im Menschen und seiner menschlichen Moral hat Gott sich selbst in der Weise der Teilhabe in die Wirklichkeit des Menschen übersetzt: „Menschwerdung" in menschliche Moral hinein.

So ist unsere menschliche Sittlichkeit, auch sittliches Naturgesetz genannt, das göttliche-ewige Gesetz selbst, wenn auch nur durch Teilhabe. So läßt sich auch sagen, die menschliche Moral sei identisch mit dem Menschsein, wie das göttliche Gesetz mit dem Gottsein identisch ist.

In der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute weist das Konzil darauf hin, daß man in vielen Religionen „die Stimme Gottes" in der „Sprache der Geschöpfe" zu vernehmen meine (Nr. 36). „Die Geschöpfe" aber sind letztlich der personale Mensch selbst samt der „ihm zugehörigen" (als Ausweitung seiner selbst) personalen und unterpersonalen Welt. Daß er die Wirklichkeit der Geschöpfe, letztlich seine eigene Wirklichkeit, als „Stimme" vernehmen kann, daß er vermittels seiner vernehmenden und entwerfenden Vernunft sich selbst und somit auch die rechte Weise seiner aktiven Selbstverwirklichung in seiner Menschenwelt begreifen kann, verdankt er seiner gottebenbildlichen Teilhabe an Gottes Weisheit durch menschliche Vernunfteinsicht. Thomas v. Aquin nennt unter dieser Rücksicht das sittliche Naturgesetz auch schlicht: die richtige Vernunfteinsicht (ratio recta), die das menschliche Personsein auf dynamische Selbstrealisierung hin interpretiert. Das Konzil kann also die vernehmende und entwerfende Selbstinterpretation „Stimme Gottes" nennen, weil es den personalen Menschen samt seiner Vernunft als geschaffene Teilhabe an der Wirklichkeit Gottes und seiner Weisheit, darum aber auch am „göttlichen" oder „ewigen" Gesetz, versteht.

So gesehen, kann die menschliche Moral nicht anders als „echt menschlich", wir sagen auch „human", sein: menschlich, weil sie im Grund mit dem Menschen identisch ist; human im besten Sinn dieses Wortes, weil sie – wenn auch nur durch Teilhabe – „göttlich", menschgewordene göttliche Weisheit ist. Die kirchliche Tradition hat das natürliche Sittengesetz darum immer wieder auch „göttliches Gesetz" genannt. Insofern Gott selbst in ihm – in menschlicher Weise – „steckt", kann es keine inhumane, keine unmenschliche Ordnung sein, kann es nichts Unmenschliches, Inhumanes in sich enthalten. Die wahre Moral des Menschen

muß darum auf echter Menschlichkeit, Humanität, menschlicher Selbstrealisierung bestehen; wie Gott nur göttlich sein kann, so darf der Mensch nicht weniger als menschlich sein. Nur wo nach verantwortlichem menschlichem Ermessen irgendwelche Forderungen oder eine konkrete Problemlösung als menschlich nicht zumutbar beurteilt werden müßten, wäre ein Fragezeichen zu setzen. Die Frage wäre dann aber, ob solche Forderungen wirklich zur menschlichen Sittenordnung gehören und der göttlichen Weisheit, die sich in ihr aussprechen will, entsprechen.

Diese Frage ist darum möglich, weil unsere Moral uns weder durch ein göttliches Dokument positiv zugereicht worden ist (und auch die wenigen Punkte des alttestamentlichen Dekalogs sind im Grund menschliche und dem Menschen selbst zugängliche Anweisungen), noch sich *unmittelbar* als göttliches, sondern vielmehr als schlicht menschliches Verstehen gibt. Das gehört eben zum menschlichen, das heißt Nur-Teilhabe-Charakter der menschlichen Moral, daß sie uns nicht unmittelbar als göttliche Weisheit, sondern vermittels der an der göttlichen Weisheit nur teilhabenden menschlichen Vernunft und darum als oft unzureichende, durch eine lange geschichtliche Entwicklung und Erfahrung bedingte und im Grund auch fehlbare Gewissenserkenntnis der Menschen – der Menschheit – gegeben ist. Selbst das Licht des Evangeliums, die Kraft des uns belebenden Heiligen Geistes und die Lehrweisheit der Kirche – auch diese ist (trotz des Beistands des Geistes) im Grund menschlich – können diese Möglichkeiten menschlichen Versagens in der Sittlichkeitserkenntnis der Menschheit nicht völlig beheben. So ist es, wenn Gottes Weisheit aus ihrer eigensten Wirklichkeit heraustritt und sich in die von ihr geschaffene und an ihr nur teilhabende Wirklichkeit begibt und in diesem Sinn „Mensch wird"!

So verstanden ist das „göttliche" oder „ewige" Gesetz, eben weil wir – die Menschheit – selbst menschliche Sittlichkeit glauben verstehen und entwerfen zu können, wirklich „menschliche" Moral, Vernunftmoral, vernehmend und aufgrund von Erfahrung entworfen durch den von Gott geschaffenen gottebenbildlichen „Partner". Der Partner hat die an der Weisheit Gottes teilnehmende Kraft, sittliche Einsicht zu gewinnen, und zwar – als Partner – in der Linie des gottebenbildlichen Menschseins und somit in der Linie der göttlichen Weisheit, des ewigen göttlichen Gesetzes. Weil aber der Partner doch nur geschaffener Partner ist, erreicht er die Fülle der göttlichen Weisheit und des göttlichen ewigen Gesetzes nicht.

Da das Konzil die uns beschäftigende Frage nicht thematisch behandelt hat, kommt es in seinen Dokumenten gelegentlich auch zu irgendwie wenig kohärenten Formulierungen. *Erstens* findet sich eine dieser Formulierungen in der Konstitution über die Kirche in der Welt von heute (Nr. 50). Dort wird die Mahnung ausgesprochen, wir sollten uns in unserem „Gewissen" am „göttlichen Gesetz" ausrichten. Schon rein terminologisch ergibt sich die Schwierigkeit, wie das Gewissen sich am göttlichen Gesetz ausrichten soll, wenn letzteres uns nicht in sich

selbst, sondern – wie ausgesagt – nur in der „menschgewordenen" Weise des menschlichen „Gewissens" zugänglich ist. Hier herrscht offensichtlich eine andere Sichtweise vor. Es wird wohl ein Gegebensein, ein „Haben" des göttlichen Gesetzes vorausgesetzt – vermutlich ein Gegebensein und Haben in der kirchlichen Gemeinschaft und vor allem im kirchlichen Lehramt und seinen Aussagen. Tatsächlich wird in diesem Zusammenhang auf das kirchliche Lehramt hingewiesen (Nr. 50 und 51; vgl. auch Lumen gentium 25).

In dieser anderen Sichtweise ist natürlich etwas durchaus Richtiges und Wichtiges gesehen. Durch die Menschwerdung in Jesus Christus gibt es auch für die Sittlichkeitserkenntnis (als menschgewordene Weisheit Gottes in der Schöpfung) für den gläubigen Menschen das, was das Konzil „Licht des Evangeliums" nennt, und überdies das Wort der Kirche des in Jesus Christus Mensch gewordenen Gottes. Es wäre aber ein Irrtum, anzunehmen, daß das „Licht des Evangeliums" mehr wäre als ein Licht, das uns bei der menschlichen Sittlichkeitserkenntnis echte Hilfe, aber auch nur Hilfe bedeutet, daß es also Offenbarung menschlicher Moral sei. Hinsichtlich des Lehramts wurde schon darauf aufmerksam gemacht, daß es Sittlichkeitserkenntnis – trotz des Beistands des Geistes – nur über das sittliche Gewissen von Menschen bzw. durch das Zurückgehen auf solche Erkenntnisse haben kann. Auch ihm ist der direkte Zugang zu Gott und seinem „göttlichen Gesetz" verwehrt; unter dieser Rücksicht gehört es in den Bereich der in der Schöpfung menschgewordenen göttlichen Weisheit. Auch beim kirchlichen Lehramt läßt sich hinsichtlich der konkreten Fragen richtigen menschlichen Handelns in der Welt nicht einfach von einem „Haben" sprechen, höchstens von einem „präsumtiven" Haben.

Zweitens hat das Konzil im schon zitierten Text über die Religionsfreiheit eher unreflex und darum wohl auch nur ungenügend auf die genannte Schwierigkeit aufmerksam gemacht, wenn es das „göttliche Gesetz" *ewig, objektiv* und *universal* nennt. Diese Aussage versteht sich leicht, wenn man schlicht an ein „göttliches Gesetz" in sich selbst denkt. Sie kann aber Probleme schaffen, wenn wir bedenken, daß *wir* dieses göttliche Gesetz nur in der Weise und im Grad menschlicher Einsicht haben. Denn dann bedürfen die drei Bezeichnungen einer Interpretation. In welchem Sinn können die Aussagen über die göttliche Weisheit auch von den sittlichen Einsichten der in menschlicher Vernunft menschgewordenen göttlichen Weisheit Geltung haben?

Es kann keine menschliche Wirklichkeit geben, auch nicht die komplizierteste, unwürdigste und undurchsichtigste, der der alles durchschauende und beurteilende, der *ewige* transzendente Gott nicht immanent wäre; sie ist – auch in sittlicher Hinsicht – der ewigen Weisheit notwendig gegenwärtig. Aber die menschliche Übersetzung der ewigen Weisheit muß in menschlicher Zeit geschehen. Wie schwer wird es da, alle Elemente menschlicher Gegebenheiten, gesellschaftlicher Probleme, sozialer Ungerechtigkeiten, individueller Situationen in ihrer objektiv-

äußeren und ihrer subjektiv-inneren Komplexität zwecks richtiger sittlicher Beurteilung gegenwärtig zu haben und gar in ihrer Bezogenheit zueinander zu durchschauen und zu bewerten und auf künftiges Handeln hin zu begreifen.

Der all dieser menschlichen Wirklichkeit permanent gegenwärtige Gott kann in seiner Weisheit nur ein *objektives* „Gesetz" für die je künftige menschliche Realisierung der gesamten Wirklichkeit kennen; das versteht sich. Das gilt nicht nur für hohe und allgemeine Prinzipien menschlicher Sittlichkeit, sondern auch für ihre Bedeutung in Relation zu den konkretesten und undurchsichtigsten, äußeren und inneren Gegebenheiten. Wie sehr ist demgegenüber nicht nur die begrenzte Wertungs- und Einsichtsfähigkeit des menschlichen Partners Gottes, sondern auch das interessierte und oft egoistische Herz des Menschen in Gefahr, willkürlich von der geforderten Objektivität abzuweichen; und dies nicht nur in einer Richtung, nämlich um – allzu menschlich – an der eigentlichen und konkreten sittlichen Wahrheit vorbeizusehen, sondern nicht selten auch, um ängstlich und primär sich um persönliches „Sicher-Gehen" bei zu treffenden Entscheidungen zu sorgen oder um gesellschaftlichen (oder auch kirchlichen) Unannehmlichkeiten zu entgehen, wobei dann die bestimmte relative Bedeutung von Prinzipien oder Normen – relativ zur Gesamtwirklichkeit der konkreten Gegebenheit – geopfert wird. Das Konzil hat sich mit dieser Frage nicht ausdrücklich beschäftigt. Dennoch war die Frage ihm unthematisch gegenwärtig, wenn es – in verschiedenen Dokumenten – zum Beispiel in Hinsicht auf die kirchliche Lehrautorität in Moralfragen das eine Mal von sittlichen Prinzipien und Grundsätzen, das andere Mal von sittlichen Lösungen hinsichtlich der konkreten Dichte einzelner Lebensbereiche spricht. Aber das Konzil reflektiert diese Frage nicht eingehend.

Es macht auch kein Problem, wenn das göttliche Gesetz, in seiner uns direkt nicht zugänglichen Eigentlichkeit verstanden, *universal* genannt wird; dem weisen Schöpfergeist kann nichts entgehen. Aber dem an ihm teilhabenden Menschengeist kann manches entgehen. Zweifellos, die uns Menschen bewußten Forderungen personaler *sittlicher Gutheit* sind absolut universal: die Forderung der *gesinnungsmäßigen Bereitschaft* zum Guten, zu echter Selbstverwirklichung im individuellen, interpersonalen, sozialen und Welt-Bereich, auch in den Bereichen von Wirtschaft, Politik, Gerechtigkeit, Familie, Ehe, Geschlechtlichkeit usw. Was aber sachlich in den vielen Bereichen menschlicher Wirklichkeit das je *sittlich Richtige* ist – und zwar auch in letzter Konkretheit –, das läßt sich durch menschliche Weisheit nur schwer und meist nur als generelle statt echt universaler Lösung feststellen; und damit läßt sich durchaus leben! Im übrigen, muß nicht letztlich bei jeder konkreten Entscheidung die volle Konkretheit, wenn auch unbedingt im Licht der – hermeneutisch richtig gelesenen – schon erarbeiteten oder vorgefundenen generellen (oder auch universalen) Lösungsversuche, je hier und jetzt gefunden werden? Das fordert ja doch die sittliche Verantwortung für jegliche menschliche Entscheidung, wenn es auch in den alltäglichen Entscheidungen kaum empfunden wird.

Kurz, die auch vom Konzil verwendete Formulierung, das göttliche Gesetz sei ewig, objektiv und universal, ist richtig. Aber wenn gesagt wird, daß dieses göttliche Gesetz uns leitet, weil wir es in der Weise des natürlichen Sittengesetzes kennen, dann dürfte diese Formulierung doch nicht wenige Gläubige zu einer irrigen und auch gefährlichen Auffassung zu führen geeignet sein. Denn sie verschweigt, daß der weise Gott und sein göttliches Gesetz in der Weise der Schöpfung sich mitgeteilt haben und uns nur als geschöpfliche, menschliche Teilhabe zuhanden sind. Die Bezeichnungen „ewig – objektiv – universal" gelten nicht in der gleichen Weise von der nur menschlichen Lektüre des göttlichen Gesetzes. Wäre dem nicht so, gäbe es im Grund nicht jene Größe, die das Konzil selbst „sittliches Naturgesetz" nennt, das heißt eine dem Menschen selbst zugängliche und doch letztlich in Gottes Weisheit gründende menschliche Sittenordnung bzw. die Möglichkeit sittlichen Wissens, sittlicher Einsicht, sittlicher Erfahrung: einer menschlichen und „humanen" Moral.

Für die heutigen Menschheitsfragen hat das Konzil selbst das gesehen und gesagt – allerdings da, wo es sich nicht ausdrücklich auf das ewige Gottesgesetz bezieht. Was anders heißt die Bemerkung in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (Nr. 43), daß selbst gläubige und verantwortliche Christen in manchen Fragen – und zwar legitim – zu verschiedenartigen Lösungen finden können? Die Menschwerdung Gottes und seiner Weisheit durch die Schöpfung bringt die Möglichkeit eines legitimen Pluralismus mit sich; selbst der christliche Glaube und seine Verkündigung durch die Kirche können das nicht verhindern. Darauf zu bestehen ist echt menschlich und – für Menschen – im besten Sinn des Wortes human.

Gottes „innerweltliche" Rechte und die menschliche Moral

Wenn es sich so verhält um Gottes und seiner Weisheit Menschwerdung in der Erschaffung des Menschen und damit der Grundlegung einer menschlichen Moral, so ergibt sich eine wichtige Folgerung, die, soweit ich sehe, vielfach und bis auf den heutigen Tag nur ungenügend beachtet wird. Die Folgerung ist diese: Man darf in der Erkenntnis der nun einmal menschlich gewordenen göttlichen Weisheit, das heißt der Moral des geschaffenen Menschen, nicht überdies noch den Schöpfergott direkt bemühen wollen. Nicht als ob er auszuklammern wäre oder als ob er nicht als ontologischer, transzendenter und doch gegenwärtiger Urgrund der menschlichen Moral zu gelten hätte und als solcher auch erkannt und anerkannt werden könnte. Aber er darf nicht *innerhalb* dieser Moral und *neben* der geschaffenen menschlichen Wirklichkeit mit spezifischen innerweltlichen Forderungen und Rechten vorkommen. Ein solcher Gott wäre nicht der transzendente Gott; eine solche Menschheit wäre nicht Menschwerdung Gottes durch geschaffene Teilhabe

des Menschen an der göttlichen Wirklichkeit; eine solche Moral wäre nicht menschgewordene göttliche Weisheit.

Diese Formulierung ist nicht, wie gesagt worden ist, „radikaler Agnostizismus“[2], sondern Anerkennung Gottes als Gott und dankbare und demütige Anerkennung der menschlichen Moral als nur menschlicher Teilhabe an Gottes Weisheit – aufgrund seiner Menschwerdung durch die Schöpfung. Eine über Gottes Menschwerdung durch die Schöpfung hinausgehende Inanspruchnahme Gottes unsererseits, seines gebietenden oder verbietenden Eingreifens und seiner Reservierung von Rechten im Bereich menschlicher Aktivität, nimmt die Menschenwelt als verliehene Teilhabe an Gottes Wirklichkeit und Weisheit, also Gottes ursprüngliches Eingehen in diese Welt als deren innerster Grund und in die der Menschenwelt innere sittliche Ordnung nicht ganz ernst. Die menschliche Interpretation der menschlichen Wirklichkeit selbst muß herausfinden, wie menschliches Verhalten im Licht göttlicher Weisheit zu berurteilen ist. Auf diese Weise soll erreicht werden, daß unsere Moral menschlich und „human“ ist. Aber so geschieht es nicht immer.

Ein erstes Beispiel: Uns allen wird es von Tag zu Tag deutlicher, welche Probleme heute die vielfache und in verschiedenster Weise möglich gewordene menschliche *Verfügung über menschliches Leben* aufwirft. Gesunde und Kranke, Ärzte und Forscher, Kirchen und Parlamente haben sich mit entsprechenden Fragen zu befassen. Im Kreis biomedizinischer Fachleute oder gesetzgeberischer Parlamentarier wird eine Berufung auf Gottes Herrsein über menschliches Leben nicht viel verschlagen. So muß die Lösung unter Berücksichtigung der Würde und des Stellenwertes menschlichen Lebens in der Welt der Menschen gesucht werden; wie in vielen anderen Fragen wird auch hier damit zu rechnen sein, daß nicht alle an der Suche einer Lösung Beteiligten in gleicher Weise werten. Die Frage bleibt, ob nicht die an Gott glaubenden Menschen einen anderen Ansatzpunkt für eine Lösung jener vielen Fragen haben – eben Gottes alleiniges Herrsein über menschliches Leben.

Uns allen ist die Argumentationsweise bekannt: Gott allein ist der Herr alles menschlichen Lebens, somit hat kein Mensch das Recht, über menschliches Leben zu verfügen. Auch der Hirtenbrief der deutschen Bischöfe zum Problem der Euthanasie (1975) und das Dokument der römischen Kongregation für die Glaubenslehre zum Problem Euthanasie und Freitod (1980) argumentieren genau so. Sie suchen also die Lösung nicht in menschlicher Interpretation der menschlichen Wirklichkeit, in die Gott sich selbst und seine Weisheit hineingegeben hat.

Mir will scheinen, daß man mit Recht schon seit einiger Zeit feststellt[3], die Rede von Gott als dem einzigen Herrn des menschlichen Lebens besage im Grund nur dies, daß der Mensch nicht Gott und darum auch nicht Herr seines Lebens sei im gleichen Sinn, in dem Gott es ist. Denn Gottes Herrsein ist transzendent, während ein dem Menschen möglicherweise zuzusprechendes Verfügungsrecht über

menschliches Leben weltimmanent ist. Im übrigen bezieht sich Gottes transzendentes Herrsein nicht nur auf menschliches Leben, sondern gleicherweise auf alle geschaffene Wirklichkeit. Wer in *irgendeinem* Wirklichkeitsbereich willkürlich, das heißt gegen die in die menschliche Wirklichkeit eingestiftete („menschgewordene") Weisheit Gottes handelt, mißbraucht Gottes Schöpfung. Er tut es also nicht nur, wenn er über menschliches Leben in willkürlicher, das heißt innerweltlich nicht zu rechtfertigender Weise verfügt. Soweit es rechtfertigende Gründe gibt, mißbraucht der Mensch dagegen nicht den ihm durch die Schöpfung gegebenen Auftrag zur Gestaltung der ihm anvertrauten Welt.

Faktisch haben die Menschen, haben auch die christlichen Kirchen nicht nur ein menschliches Verfügen über andere Wirklichkeiten, sondern in gewissen Grenzen auch ein – sei es direktes, sei es indirektes – Verfügen über menschliches Leben für berechtigt angesehen. Man denke an die akzeptierte Lehre über das Verhalten in einem für gerecht gehaltenen Krieg, über menschliches Strafrecht und über Selbstverteidigung oder Verteidigung eines anderen bei einem unberechtigten Angriff. Man weist heute auf einige andere berechtigte Eingriffsmöglichkeiten hin.

Immerhin hat man irgendwie die Schwierigkeit der Vereinbarung berechtigter Verfügung über menschliches Leben und des ausschließlichen Herrseins Gottes über das Leben bemerkt. Wurde doch betont, daß Gott in diesen Fällen sein eigenstes Recht den Menschen delegiere. Niemand hat je gesagt, wie diese Delegation erfolge; man mußte sie schlicht präsumieren. Das aber kommt darauf hinaus, daß wir Menschen für gewisse Fälle die Notwendigkeit solchen Verfügens in unserer Menschenwelt erkennen; wenn diese Notwendigkeit aber besteht, dann ist die innerweltliche Berechtigung solchen Verfügens durch den sich in die Schöpfung hineinbegebenden Gott in die Welt des Menschen eingestiftet. Im übrigen läßt sich ja auch nicht verstehen, wie Gott sein transzendentes Herrsein den Menschen dieser Welt innerweltlich delegieren kann.

Ein zweites Beispiel: Nicht nur im Bereich der Verfügung über menschliches Leben, sondern auch in manchen anderen Bereichen des Lebens stehen christgläubige Menschen nicht selten vor einzelnen in der Kirche verkündeten sittlichen Normen, von denen sie meinen vermuten zu müssen, daß sie trotz ihres Wortlauts in gewissen besonders gelagerten Fällen nicht zumutbar und darum auch nicht anwendbar seien. Man möchte sich auch auf den hl. Paulus berufen, der ja im 7. Kapitel seines ersten Briefs an die Korinther einerseits für die Forderung ehelicher Treue durch Jesus selbst eintritt, während er sich im Sonderfall der Schwierigkeit der Ehe zwischen einem heidnischen und einem inzwischen christlich gewordenen Partner einer Trennung nicht widersetzt.

Solche Überlegungen können die Gefahr in sich tragen, wahren sittlichen Forderungen, dem Ernst des Auftrags, in echt menschlicher Weise Mensch zu sein und zu leben, entgehen zu wollen. Damit wird allerdings nicht ausgeschlossen, daß sie auch einen berechtigten Sinn haben können.

Die christliche Pastoral hat schon immer, sowohl hinsichtlich des Wachsens christlichen Lebens in Missionsgebieten wie auch hinsichtlich des Wachsens des einzelnen zu christlicher und sittlicher Reife von einem *Gesetz der Gradualität* gewußt: Reifen braucht seine Zeit. Seit einigen Jahren ist nun die Befürchtung laut geworden, man versuche damit im christlichen Volk etwas anderes, nämlich eine gewisse Gradualität des Gesetzes selbst, das heißt der sittlichen Ordnung und der moralischen Normen, zu vertreten. Man fürchtet in der Kirche eine solche Tendenz. Man argumentiert, daß das Gesetz Gottes die Wahrheit, nur die Wahrheit und die ganze Wahrheit kennt und ausspricht; man dürfe also nicht gleichsam Stufen schrittweiser Verbindlichkeit in dieses Gebot einzubauen versuchen. Denn dann lasse der Mensch Gott nicht Gott sein und mache sich selbst zum Maß der Moral.

Man kann dieser Überlegung nicht einfach widersprechen – unter einer Bedingung allerdings, daß es sich wirklich um das göttliche, wie oben gesagt: das ewige Gesetz handelt. Hier beginnt allerdings die Schwierigkeit; denn für die Alltäglichkeit des menschlichen Lebens kennen wir ja durchgehend das göttliche-ewige Gesetz nur durch die Brechung seiner Erkenntnis im Gewissen von Menschen, in denen Gott und sein „Gesetz" nicht unmittelbar angegangen werden können, sondern durch Interpretation unseres Menschseins, in dem Gott sich durch die Schöpfung mitgeteilt hat. Menschliche Sittlichkeitserkenntnisse aber sollte man nur mit Vorsicht „göttliches Gesetz" nennen, obwohl man es recht häufig tut. Man könnte nämlich den irrigen Eindruck erwecken, der gesamte Inhalt unserer Moral sei einfachhin göttliches Gesetz – und eben darum sei die Idee einer Gradualität des Gesetzes aus unserer Moral völlig herauszuhalten.

Bedenkt man jedoch, daß unsere Moral durch menschliche Erkenntnis geworden ist, daß man also auch mit Unvollkommenheit und Ungenügen menschlicher Erkenntnis und Formulierung von sittlichen Normen rechnen muß, ja gelegentlich auch mit Irrtum, dann läßt sich die Idee der Gradualität solcher Normen nicht ganz ausschließen. Wenn die Menschen – manchmal global und ungenau – sittliche Normen zu erkennen und zu formulieren versuchen, ist ja damit zu rechnen, daß sie – verantwortlich – in deutlichen Fällen der Unzumutbarkeit aufgestellter Normen auch die inneren Grenzen solcher Normen erkennen. Eigentlich führt man so auch gar nicht den Begriff der Gradualität des Gesetzes in die Moral ein, sondern führt die schon vorliegenden Erkenntnisse und Formulierungen zu besserer Erkenntnis und Formulierung. Das wäre dann Dienst an der menschlichen Wirklichkeit, die ja so perfekt als möglich die in sie hineingestiftete göttliche Weisheit zum Ausdruck bringen sollte.

Auch dieses zweite Beispiel zeigt: Man soll sich davor hüten, die ewige Weisheit des transzendenten Gottes mit der Teilhabe-Weisheit menschlicher Moralfindung zu vermischen oder zu verwechseln – und geschähe es nur dadurch, daß man zu schnell, zu häufig oder zu unbedacht „Gottes Gesetz" nennt, was sich menschli-

cher Wertung und Einsicht verdankt. Zwar hoffen wir, daß diese Menschenweisheit, auf die wir uns in unserem Leben verlassen möchten, wirklich und weitgehend jene ewige Weisheit zum Ausdruck bringt – also inhaltlich „göttliches Gesetz" ist –, die in uns Menschen durch Teilhabe menschlich geworden, menschliche Wirklichkeit geworden ist.

Im vorausgehenden war die Rede von der Menschwerdung Gottes und seiner Weisheit durch die Erschaffung seines ihm ebenbildlichen Partners, des Menschen. Es gehört zum humanen Charakter dieser Moral, daß sie weder ein von außen auferlegtes „göttliches Gesetz" ist noch zusätzliche Forderungen und Rechte eines in seine Welt eingreifenden Gottes kennt. In diesem Sinn ist die menschliche Moral menschgewordene göttliche Weisheit. Die Menschwerdung Gottes nun wird nicht selten und nicht von nur wenigen so verstanden, daß Gott durch Jesus Christus den sündig und unverständig gewordenen Menschen zurückführt zum Wissen um den Inhalt echt menschlicher Moral, das heißt der humanen Moral des „menschgewordenen" „göttlichen Gesetzes", zum Beispiel in der Bergpredigt. Darunter will man die uns geschenkte Erlösung verstehen. Nein, die Erlösung des Menschen ist etwas anderes oder doch bedeutend mehr.

Nicht als ob die Menschwerdung nicht auch in gewissem Grad Bedeutung hätte für unser menschliches Wissen um echte menschliche Moral. Aber Jesus hat uns nicht einen neuen Kodex menschlicher Moral gebracht. Das wäre ja Gottes negatives Urteil über seine erste Menschwerdung in der Erschaffung des Menschen samt der Teilgabe an seiner Weisheit. Es wäre auch eine Degradierung des Menschen und seine Reduzierung zu einem Beobachter von Gesetzen anstelle seiner Beauftragung, Gottes Schöpfung suchend und aktiv zu gestalten bis in die tausend- und millionenfachen Gegebenheiten menschlicher Wirklichkeit hinein, die durch ein positiv eingebrachtes „Gesetz" gar nicht erfaßt werden können.

Andererseits ist es wahr, daß Gottes Offenbarung über den Menschen und seinen Gott und ihre Beziehung zueinander – „Licht des Evangeliums" – sowie die mäeutische Kraft von Gestalt, Taten und Urteilen Jesu helfen, Normen und Urteile menschlicher Sittlichkeit leichter und sicherer zu finden. Überdies bewirkt die wahre Erlösung-Befreiung des Menschen von seinem sündigen Egoismus, daß er bereitwilliger sich um die wahre Erkenntnis humaner Sittlichkeit müht. Das alles hilft zu einer stärkeren „Humanisierung" – ein dem Zweiten Vatikanischen Konzil sehr liebes Wort – der menschlichen Wirklichkeit und somit auch seiner menschlichen-humanen Moral.

Aber die Erlösung durch Gottes Menschwerdung meint vor allem etwas anderes: die Befreiung-Erlösung des sich selbst, seinem eigenen Wesen und somit auch Gott entfremdeten Menschen von seiner Verschlossenheit in sich selbst – zu innerster Offenheit gegenüber Gott und den Menschen, zu allem, was wahr und gut ist, also zur erneuten und besseren Findung seiner selbst, und zum Frieden und zur Freude über diese Herablassung unseres „menschenfreundlichen" (Tit 3,4) Gottes.

ANMERKUNGEN

[1] Der Beitrag geht auf einen Vortrag an der Katholischen Akademie in Bayern im Dezember 1985 zurück.

[2] Die im folgenden vorgelegten zwei „Beispiele" finden sich in einem größeren Kontext schon im Beitrag des Verf. „Das Gottesbild und die Moral innerweltlichen Handelns" (in dieser Zschr. 202, 1984, 363–382). In jenem Beitrag wurde dargelegt, daß zwar jedes menschliche Sprechen von Gott notwendig anthropomorph und somit analog ist, daß jedoch ein „hyper-anthropomorphes" Sprechen von Gott unstatthaft ist, wenn darin ein kategoriales Gebieten, Rechte-Haben und Wirksamwerden Gottes neben dem menschlichen kategorialen Sein und Handeln zwecks Begründung einzelner sittlicher Normen behauptet wird. J. Seifert glaubt in seiner Antwort „Gott und die Sittlichkeit innerweltlichen Handelns" (Forum kath. Theol. 1, 1985, 27–47) den Verfasser und K. Rahner daraufhin eines „radikalen Agnostizismus" zeihen zu müssen (vermutlich um die damalige kurze Diskussion des Verfassers mit Seiferts Freund C. Caffarra aufzufangen).

[3] B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile (Düsseldorf 1973, [2]1980) 182–198.

Magda Motté

„Nur ein Gott kann uns retten"

Spuren religiöser Sehnsucht in moderner Literatur

Das im Titel zitierte Wort der Titania, einer Figur aus dem Theaterstück „Der Park" von Botho Strauß[1], klingt wie ein Aufschrei und charakterisiert die verworrene, heillose Situation, in der sich die Figuren des Dramas – Spiegelbilder von Menschen unserer Zeit – befinden. Was kann eine Literatur, die fast nur Dunkelheiten und Katastrophen zur Sprache bringt, für die Erlösung des Menschen leisten?[2]

An wenigen ausgewählten Werken, die insbesondere Beziehungsprobleme zum anderen Geschlecht darstellen, soll gezeigt werden, wie in der zeitgenössischen Literatur, in der der Name „Gott" kaum einmal genannt wird, die Sehnsucht nach einem gelungenen, harmonischen Leben, nach dem Sinn von Liebe und Sterben – und damit nach Gott – immer wieder durchbricht. Oft sind Bilder und Motive aus der christlichen Tradition verarbeitet, oder es werden in Gegenbildern religiöse Fragen aufgeworfen, die in ihrer Radikalität nur noch mit „Glauben" zu beantworten sind.

Das Beispiel Geschlechterbeziehungen eignet sich für die gewählte Fragestellung besonders gut, einmal, weil in den letzten Jahren der Bereich der Liebesliteratur so angewachsen ist, daß er literarhistorisch als exemplarisch betrachtet werden kann[3], zum anderen, weil hier die Beziehungen der Menschen zueinander elementar zutage treten. In der Wahl dieses Motivs vollzieht sich zudem für viele Autoren ein Rückzug ins Private und in die Innerlichkeit, und es offenbart sich in den Reflexionen und Bildern hinsichtlich intimster Gefühle und Stimmungen sehr viel von der Verfaßtheit des zeitgenössischen Menschen, von seiner übersteigerten Sensibilität, seinem individuellen Glücksanspruch, seiner eitlen Selbstbespiegelung:

> „doch jeder stöhnt und brüllt um seine eigne
> Wenigkeit, wer würde noch verrückt nach einem anderen?"[4]

Hinter seinem Mangel an Verantwortungs- und Schuldbewußtsein, seiner Unfähigkeit zu dauerhafter Bindung sowie seiner Angst vor Liebesverlust und vor dem Tod verbirgt sich jedoch des Menschen unausgesprochene Sehnsucht nach Geborgenheit, Vertrauen, Treue, Angenommensein und Hingabe.

Beständigkeit partnerschaftlicher Beziehung

Kenner der literarischen Szene werden sich fragen: Gibt es in der modernen Literatur überhaupt so etwas wie Beständigkeit und Treue? In einer Zeit, wo Partnerwechsel und Scheidung von den meisten als „normal" angesehen und von den verschiedensten Medien als erstrebenswert (siehe „Schwarzwaldklinik" und andere Unterhaltungsserien) dargestellt werden, sucht der Leser lange nach literarischen Beispielen einer in Treue gelebten ehelichen Partnerschaft. Es mag hier natürlich gelten, daß eine konfliktfrei gelebte Beziehung kein interessantes Sujet für einen Roman oder ein Theaterstück darstellt. Dennoch vermißt man in zeitgenössischen Werken vielfach den Versuch, miteinander auszukommen, oder das Einverständnis mit der Andersartigkeit des Partners, so wie es *Günter Kunert* in seinem Text „Eins plus eins gleich eins" vorschwebt[5]:

„Mit einer Frau zusammenleben heißt vor allem: mit einem Menschen zusammenleben. Und da es *die Frau* so wenig gibt wie *den Menschen*..., so bedeutet das: sich einem Menschen verbinden, dessen Unvollkommenheit der eigenen kongenial sein möge. Wir vereinen einfach unsere Schwäche, damit sie zu gemeinsamer Stärke werde."

Kunert entwirft am Beispiel seiner eigenen Ehe ein Bild von einer gelungenen, tragfähigen Lebensgemeinschaft, in der die Frau den anderen, hier den Sprecher selbst, immer wieder vor allem durch ihren Frohsinn auffängt: Sie „erreicht mit ihrem Gelächter, daß ich von den Toten, zumindest von den Scheintoten, auferstehe und wandle. Was stellt dagegen die Verwandlung von Wasser in Wein dar oder die des Mondes in ein mäßig lockendes Ausflugsziel?!"[6] Die der Bibel entlehnten Bilder sind bei Kunert keineswegs ironisch gemeint, sondern zeugen allgemein von einer tiefen existentiellen Auseinandersetzung; hier deuten sie auf die lebensspendende Wirkung, die von dieser Frau ausgeht.

Auch *Walter Helmut Fritz* gestaltet in wenigen lyrischen Zeilen eine schöne Gemeinsamkeit[7]:

„Jetzt wo ich die Teekanne
– wie oft gebraucht,
dann zur Seite gestellt –
wieder aus dem Schrank nehme,
sehe ich sie plötzlich
– verbunden mit unseren Jahren –
mit Zärtlichkeit,
sehe ich den von Schneeflocken
punktierten Tag,
an dem du sie gebracht
und auf den Tisch gestellt hast.

Im Mittelpunkt des Gedichts steht eine Teekanne, Zeichen für Behaglichkeit, Wärme, Labsal, Belebung und Gemeinsamkeit. An ihr entzündet sich „plötzlich" die Erinnerung an viele gemeinsam verbrachte Jahre, aber auch die zärtliche Erinnerung an jenen Wintertag, an dem die Tischgemeinschaft begonnen hat.

Bei *Astrid Tümpel* in „liebe" ist nicht von festlichen Stunden, sondern vom Alltag die Rede[8]:

„wieder dieser streit am morgen
auf leeren magen und wieder hast du
den müll vergessen dem kind vor dem essen
ein eis gekauft mit fünf kugeln und schon wieder
bei der tagesschau deinen fuß
über meinen gelegt wieder der geruch
aus deinen abgelegten hemden und
dein unerklärliches handgelenk wie soll ich da
sagen ich liebte dich nicht"

Moderne Lyrik gibt sich vielfach sachlich und unterkühlt. Doch verbirgt sich hinter der Darstellung von Alltagserfahrungen und banalen Dingen der Umwelt oft ein tiefes Gefühl. So auch hier. Die Sprecherin zählt – fast mißmutig – auf, was alles sie am Partner stört. Acht Zeilen hindurch macht sie ihm Vorhaltungen über gewöhnliche Streitereien, Nachlässigkeiten und ärgerliche Angewohnheiten; sie nennt Dinge, die ihr immer „wieder" (vgl. viermal) mißfallen. Ertragen kann sie dies nur, weil sie den Partner liebt. Dieses Geständnis, erwachsen aus der Geduld mit dem anderen, formuliert sie nicht als positive Aussage, sondern in verneinter, konjunktivisch gefaßter indirekter Rede.

In beiden Gedichten sind keine Liebesbeteuerungen ausgesprochen und keine hehren Bilder entworfen, vielmehr werden über banalste Alltäglichkeit Treue und Zärtlichkeit transparent gemacht. Man sollte diese positiven Beispiele nicht als Idylle abtun; sie sind Hoffnungszeichen, daß menschliche Partnerschaft gelingen kann. Besonders Tümpel zeigt, daß Liebe sich nicht in einer Hochstimmung des Gefühls erschöpft, sondern im Wechsel von Ertragen und Annehmen gelebt werden muß: Ich nehme dich so, wie du bist, mit all deinen Fehlern, Nachlässigkeiten und üblen Angewohnheiten. Nach einer solchen Liebe – nicht nach Liebesrausch, den die Sex-Utopien anpreisen – sehnt sich der Mensch.

Dieses Zueinanderstehen in allen Situationen kann hier und da zu einer Herausforderung werden, die bis zum Äußersten, zum gemeinsamen Tod, führt. Während *Marie-Luise Kaschnitz* eine solche eheliche Verbundenheit als Alptraum darstellt und trotz tiefster Betroffenheit über den Tod ihres Mannes das gegebene Versprechen „treu bis in den Tod" von sich weist[9], berichtet bei Strauß ein unbeteiligter Erzähler von einem alten, Philemon und Baucis ähnlichen Ehepaar, das im Einverständnis den gemeinsamen Tod sucht, dem Ableben der unheilbar kranken Frau zuvorkommend. Bis in den Tod hinein helfen sie sich gegenseitig, die Schmerzen zu ertragen[10]:

„Sie hatten beide Gift genommen und lagen noch so wie sie gewartet hatten, Hand in Hand auf dem Rücken. Die kurzen schweren Krämpfe hatten sie ganz in der Mitte ihrer geflochtenen, beinah brechenden Finger ausgehalten."

Das Bild dieser unverbrüchlichen Treue rührt den Leser an, erschüttert ihn aber auch gleichzeitig. Treue wird hier nämlich als der absolut letzte Wert verstanden

und damit der Liebe übergeordnet. Die Partner gehen in der Gemeinsamkeit so vollständig auf, daß sie ihre Individualität verloren haben. Einer kann oder will ohne den anderen nicht mehr sein. Liebe hingegen läßt den anderen frei, bestätigt seinen Eigenwert und seine Freiheit. Liebe sagt: Ich freue mich, daß du lebst – und das nicht nur um meinetwillen. Ist nicht der Wunsch nach totaler Nähe ohne innere Distanz und Freiheit die große Gefährdung moderner Ehen? Zerbrechen viele Partnerschaften nicht gerade an dem Paradoxon, daß der einzelne trotz verzweifelter Versuche, alle Intimitätsschranken einzureißen, in immer größere Einsamkeit gerät? Das oben zitierte Bild der im Tod verkrampften Hände – hier rührendes Symbol der Einheit – ist zum Beispiel nach Thomas Hora[11] ein Zeichen für eine besitzergreifende, gefährdete Partnerschaft. Er nennt als Zeichen für eine geglückte die parallel gegeneinander gelegten Hände; sie sind auch eng verbunden und stützen sich gegenseitig, sind aber beweglich und weisen über sich hinaus.

Auch Tomas und Teresa, die Hauptfiguren in *Milan Kunderas* „Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins", sterben gemeinsam, doch bei einem Unfall. Durch Zufall einander zugeführt, oft innerlich und äußerlich auseinandergetrieben, finden sie zu einer tiefen Zusammengehörigkeit. An ihrer ehelichen Verbundenheit ändern auch nichts die zwanghafte sexuelle Neugier von Tomas, der den Geschlechtsakt mit unzähligen Frauen dazu benutzt, Aufschluß über das geheime Wesen des Menschen zu erhalten, sowie Teresas Eifersucht und als Schwäche getarntes Machtstreben. Die sexuellen Ausschweifungen des Mannes sind nichts anderes als eine verzweifelte Suche nach Lebenssinn. Im letzten Kapitel, kurz vor dem tödlichen Unfall des Ehepaars, kommen Tomas und Teresa zu einer versöhnten Einheit. Thomas enthüllt Teresa endlich, worum es in den Briefen, die er von Zeit zu Zeit erhält, geht. Sie stammen von einem Sohn aus erster Ehe und nicht, wie Teresa argwöhnt, von einer Frau. In diesen Briefen führt Kundera die staatspolitische und die existentiell-menschliche Ebene des Romans zusammen. Sie geben Auskunft darüber, wie der Sohn sich von seiner kommunistischen Mutter, aber auch von den Regimegegnern mehr und mehr distanziert und seinen Lebenssinn im Glauben an Gott gefunden hat[12]:

„Er glaubt an Gott und meint, das sei der Schlüssel zu allem. Seiner Meinung nach sollte jeder im täglichen Leben nach den von der Religion geschaffenen Normen leben und das Regime überhaupt nicht zur Kenntnis nehmen. Es einfach ignorieren. Er sagt, wenn man an Gott glaube, sei man fähig, in jeder beliebigen Situation durch eigenes Handeln das zu schaffen, was er ‚das Reich Gottes auf Erden' nennt... Ich habe gläubige Menschen immer bewundert. Ich habe gedacht, daß sie eine besondere Gabe übersinnlicher Wahrnehmung besitzen, die mir versagt ist. Etwa wie Hellseher. Nun sehe ich aber am Beispiel meines Sohnes, daß Glauben im Grunde genommen etwas sehr Leichtes ist."

Diesem Zitat gehen im Lauf des Romans Einzelbemerkungen über den Sinn des Lebens und gerechtes Handeln voraus, bis Kundera hier im letzten Kapitel dieses Glaubensbekenntnis einer Nebenfigur in den Mund legt. Doch spricht diese es auch nicht direkt aus, sondern es wird von der Hauptfigur wiedergegeben. Man kann Kunderas Buch auf vielfältige Art lesen als unterhaltenden, politischen oder

philosophischen Roman; man kann es auch unterschiedlich beurteilen, es ob seiner unharmonischen Mischung von überzeugend formulierten philosophischen Gedanken, spannend erzählten menschlichen Begebenheiten und unnötig ausgemalten Obszönitäten ablehnen; es bleibt aber dem Leser im Gedächtnis die erschütternde Geschichte von Tomas und Teresa, die sich durch Höhen und Tiefen zu einem treuen, versöhnten Miteinander durchgekämpft haben, und die Einsicht, daß in einer atheistischen Umgebung der Glaube an Gott das einzig sinnvolle Lebensprinzip ist.

Erprobung der Treue

Partnerschaftliches oder eheliches Zusammenleben vollzieht sich in einer ständigen Erprobung der Treue. In den folgenden Beispielen wird die Erprobung als existenzbedrohende Krise novellistisch behandelt oder der Verlust des Partners als zu bewältigende Herausforderung lyrisch reflektiert.

Christoph Meckel gestaltet in seiner Erzählung „Licht" das Zerbrechen einer innigen Liebesbeziehung und scheint damit die These „Die Libertinage hat die Menschen nicht zueinander, sondern voneinander weggeführt" [13] zu bestätigen. Er läßt die glückliche Liebe von Gil und Dole, die er mit allen guten Vorgaben ausgestattet hat, scheitern, vielleicht, um anzudeuten, daß diese Vorgaben: Anmut, Schönheit, Intelligenz, erfolgreicher Beruf, finanzielle Unabhängigkeit, Gewährenlassen..., letztlich nicht hinreichen. Sie fördern nämlich in erster Linie das Verlangen nach Selbstverwirklichung im Sinn eines persönlichen, ich-bezogenen Glücksanspruchs. Meckels Erzählung zeigt, daß diese Ferienliebe dem Alltag nicht gewachsen ist. Der einzelne ist unberechenbaren, dunklen Mächten ausgeliefert und braucht in seiner Gefährdung die bedingungslose Treue des anderen, der ihn auffängt, wenn er zu straucheln und in einen Abgrund zu stürzen droht. Meckel läßt Dole im Bild von der Brennessel den Wunsch nach einem solchen Halt äußern: „man faßt eine Brennessel an wie eine Geliebte, leicht, fest, sicher und ohne Angst. Hast du [Gil] mich angefaßt auf diese Weise?" [14]

Gil und Dole fehlt es an Mut und Vertrauen. Gil findet nicht den Mut, Dole ins Gespräch zu ziehen oder in die Arme zu nehmen, und Dole mangelt es an Vertrauen, dem Geliebten von der zermürbenden Spannung zu erzählen. Ihre Liebe ist über die erste Stufe der Faszination nicht hinausgewachsen. Für eine dauerhafte Verbindung bedarf es jedoch einer gereiften Liebe, die Sexus, Eros und Agape gleichermaßen umfaßt. Sie wäre fähig, dem anderen auch etwas zuzumuten bzw. ihn aufzufangen. Der dunkle negative Grundtenor dieser gelungenen Erzählung weckt die Sehnsucht nach einer ehelichen Treue, die dem anderen nachgeht wie – in der Bildersprache des Propheten Hosea – Jahwe seinem Volk.

Ganz anders verläuft die Krise in *Gert Hofmanns* Roman „Auf dem Turm" [15].

Die ersten Sätze führen den Leser in die trostlose Atmosphäre von Landschaft und Seelenleben und umreißen vorausdeutend das Romangeschehen:

„Letzten Herbst, auf unserer Reise durch Sizilien, auf der wir einander wieder bis aufs Blut gepeinigt haben, dazu mit ihrem alten Wagen, der hinter *Camicatti* nur noch im ersten Gang gefahren, nein, gekrochen ist, um schließlich um die Mittagszeit, als wir, was ein Fehler war, auf der Suche nach einer Werkstatt die *autostrada* verlassen haben und, auf immer abseitigeren Nebenwegen, immer tiefer ins ausgebrannte und unwegsame Landesinnere, in die *zona morta* hineingeraten sind, vor den zerbröckelnden Mauern von *Dikaiarchaeia* endgültig stehenzubleiben"(5).

Ähnlich wie bei Dürrenmatt[16] führt auch hier eine Autopanne („Denn offenbar geht unsere ganze Not ja auf eine Panne zurück", 181) in eine Lebenskrise und zu einer Entscheidung in einer Art Gericht. Während das Ehepaar auf die Autoreparatur wartet und der Ich-Erzähler-Ehemann die günstigste Gelegenheit sucht, seiner Frau die endgültige Trennung anzutragen, zur „Strafe", weil sie erneut schwanger ist, erlebt es eine Welt äußerster Armut, Brutalität und Todesverfallenheit. Trotz Entsetzen und Ekel davor kann sich der Erzähler – seine ermattete, willenlose Frau mitschleifend, um dadurch einen plötzlichen Abortus, also Kindesmord, zu erzwingen – dem Sog der Verführung durch den Kustoden, einen Fremdenführer, nicht entziehen und läßt sich zum Turm und einer dort anberaumten Veranstaltung geleiten. Sie besteht darin, daß ein „Hungerzug" (105) der ärmsten Dorfbewohner zum Café am Turm zieht und ein junger Sizilianer, Mimiddu Diagonale, sich vom Turm stürzt. All das geschieht, um Touristen in das gottverlassene Dorf zu locken und ihre Sensationslust zu befriedigen.

Hofmann stellt seine Ehekrise nicht – wie viele zeitgenössische Autoren – in den intimen Bereich eines Wohn-Schlafzimmers, sondern in eine morbide Landschaft. Er verbindet jene mit dem verzweifelten Versuch armer Landbewohner, ihren äußersten Notstand zu überwinden. Dadurch hebt er einerseits das Private auf und zeigt, wie das Ehezerwürfnis Teil einer viel größeren Lebenskrise und Heillosigkeit ist. Dieser Zusammenhang wird ausdrücklich hergestellt, wenn der Ich-Erzähler gesteht: „Vielleicht sollten wir uns nicht immer so viel mit uns selber beschäftigen" (187). Andererseits gelingt es dem Autor durch diese Ausweitung, die Landschaft und das Dorfgeschehen als Spiegel für die seelische Landschaft des zerstrittenen Ehepaars einzusetzen. Schon die oben zitierten ersten Sätze lassen sich Wort für Wort auf die innere Situation der beiden übertragen; Landschaftsschilderung und seelisches Geschehen sind miteinander erzählerisch verschränkt. Besonders deutlich wird das im Verlauf der Handlung, dem Gang der beiden durch das Dorf und ihrem Besuch der „Veranstaltung". Hier ist kein Detail, das nicht von zeichenhafter Qualität wäre; alles ist verhüllt oder offen auf Sex, Blut und Tod ausgerichtet.

Der Turm ist das beherrschende Zeichen. In ihm bündelt sich die Trias von Sex, Blut und Tod. Als verfallener Wasserturm dient er nicht mehr dem Leben, sondern wird durch die „Veranstaltung" zur Todesfalle. Von ihm aus gibt der Erzähler dem Leser ein Bild von der Landschaft, der „zona morta". Schon bei der ersten Erwähnung durch den Kustoden erinnert sich der Erzähler an ein homosexuelles

Erlebnis (19f.), und Hinweise auf seine homosexuellen Neigungen durchziehen nicht nur den ganzen Bericht, bis sie schließlich in ein offenes Geständnis münden, sondern sie werden auch mehrfach mit einer Bemerkung über den Turm erzählerisch verbunden, so daß dieser auch als Phallussymbol gedeutet werden kann. Die Torre di Dikaiarchaeia (der Turm der Stadt der Gerechten!) ist aber vor allem Hinrichtungs- und Gerichtsstätte. In dieser vornehmlich von Männern bestimmten Welt der Gewalt werden Kinder und Frauen als willenlose Opfer zur Befriedigung der Sensationsgier und der Selbstsucht geopfert. Am Turm enthüllen sich aber auch Brutalität (Touristen), Profitgier (Kustode) und Lüsternheit (Erzähler) der Welt. Angesichts des Todessprungs des jungen Mimiddu wird der Erzähler in seiner Selbstgerechtigkeit erschüttert; er fühlt sich mitschuldig am Tod des Sizilianers, da er ihn nicht verhindert hat. Zudem lernt er die Verflechtung von Armut, Sensationsgier und Schuld durchschauen, wenn er am Ende den Kustoden als einen wie Mimiddu verführten und verkrüppelten Menschen erkennt.

Sicherlich ist bereits deutlich geworden, daß der Roman von religiösen – wenn auch nicht christlichen – Anspielungen durchsetzt ist. Vier Aspekte seien besonders hervorgehoben:

1. Die *Gesamtatmosphäre*: Die konsequente Darstellung der nach innen und außen morbiden, heillosen Welt schreit nach Rettung. Dieses „Vexierbild aus touristischer Scheinwelt, seelischer Projektion und bedrohlicher Wirklichkeit"[17] wird mit einem solchen Engagement vorgetragen und ist so konsequent bis in jedes Wort und seine Stellung im Satz durchgeführt, daß der Leser sich einer Erschütterung nicht entziehen kann. Es geht um die Grenzfragen von Leben und Tod, Liebe und Haß; es geht um das Schicksal des einzelnen und eines ganzen Dorfes. Es wird zwar keine Lösung angeboten, aber es wird ein Weg gewiesen, wie der einzelne seine Probleme bewältigen kann. Nachdem der Erzähler eine Art Hölle durchschritten hat, beginnt das letzte Kapitel mit „Gut" und endet mit einer Einsicht, die man als Maßstab vielen bis zur Verzweiflung mit privaten Problemen belasteten Menschen mit auf den Weg geben möchte:

> „Eine Marotte, uns immer nur mit uns selbst und mit unseren Beziehungen zueinander zu beschäftigen, rufe ich, glaube ich, noch und steige rasch in den Wagen. Plötzlich ein Vorgefühl der Wahrheit über die Verfassung der Welt, über Maria, Mario, M. Diagonale, den Kustoden, über mich" (187f.).

Der Erzähler hat sich teils neugierig, teils lüstern, in den Sog der Ereignisse im Dorf hineinbegeben. Dadurch werden seine geheimsten und gemeinsten Triebe geweckt und führen zur Katastrophe. Diese aber schockt ihn derart, daß er sich zumindest seines schäbigen Eigennutzes bewußt wird.

2. Die *Figur des Kustoden*: Auf seinem Weg durch die „Hölle" ist dem Erzähler ein Führer beigegeben. Der Kustode kann sowohl als „mephistophelischer Doppelgänger"[18] als auch als satanischer Gegenspieler gedeutet werden. Die Art und Weise, wie er den Erzähler von einem Ort zum anderen führt, stets dessen

geheimste Gedanken und Vorstellungen enthüllend, legt ersteres, sein abstoßendes Äußeres, sein hinkender Gang und der Fliegenschwarm um seinen Kopf[19] legen letzteres nahe. Wie Mephisto ist der Kustode eine Figur, der den Fremden in Bann schlägt und ihn in den Bereich des Bösen hineinziehen will. Bis zu einem gewissen Grad ist der Erzähler den Lockungen verfallen, da sie seinen geheimsten Wünschen entgegenkommen. Dennoch gerät er nicht ganz in den Sog des Bösen, da ihn ein Rest unerklärbaren Abscheus gegen das Satanische wie eine Schutzmacht davor bewahrt. In der letzten Begegnung gelingt es ihm sogar, den Gegenspieler abzuschütteln, zu „stürzen" und als bedauernswertes Opfer der menschenunwürdigen Zustände zu entlarven. Damit überwindet er sein triebhaftes Alter ego, gewinnt die Herrschaft über sein Denken und Handeln zurück und findet zu einer versöhnlichen Schlußgeste seiner gepeinigten Frau gegenüber.

3. Das *Bekenntnis*: Der Roman, als Ich-Erzählung konzipiert, liest sich wie ein Bekenntnis. Der Erzähler berichtet über Ereignisse, die zwar etwa ein halbes Jahr oder länger zurückliegen, durch die monologische Struktur und die Wahl des Präsens als Erzählzeit aber ganz nahe an den Leser herangeholt werden. Die Diktion ist so gewählt, als bohre sich der Erzähler immer tiefer in die Verstörung[20] hinein, und es gelingt ihm, auch den Leser in seine Atemlosigkeit hineinzuziehen. Er spricht sozusagen ohne Pausen (vgl. Textbild ohne Untergliederung), oft wie stockend, was durch die Ausklammerung wichtiger Satzteile, Freistellung einzelner Wörter, Wiederholungen oder Einschübe sprachlich wiedergegeben ist; seine innere Erregung kommt zudem durch die Häufung von „rufe ich" anstelle von „sage ich" zum Ausdruck. Alles ist folgerichtig aus seiner Perspektive geschildert; seine Beschreibung von Land und Leuten sowie seine Urteile über die Geschehnisse entsprechen voll seiner seelischen Verfassung, seiner Lüsternheit, seiner Grausamkeit, seiner Besessenheit von Sex und Tod. Deshalb ist die Darstellung des morbiden fiktionalen Raums ein konsequenter Ausdruck seines Inneren.

Dieses Gesamtbekenntnis gipfelt in einer Art ausdrücklichen psychotherapeutischen Gesprächs, wozu er seine Frau zwingt, in einer Art Beichte, die er vor seiner von ihm tief verletzten Frau ablegen will (vgl. Kap. 14). Vorbereitet wird dieser Akt durch eine Selbstbesinnung in Form etlicher Schreibversuche, die in dem „*Wort Versöhnung*" (142) münden. Er will über seine lang verschwiegene homosexuelle Neigung sprechen, muß aber dazu von seiner Frau in einen Zustand sexueller Erregung versetzt werden. Es bleibt in der Schwebe, ob er diese peinliche, widerliche Szene dazu benutzt, seine leidende Frau noch mehr zu kränken oder, Heilung erwartend, sich vor ihr gänzlich zu enthüllen. Mag die Bezeichnung „Beichte" für manchen Leser auch hier blasphemisch klingen, der Dialog leitet aber so etwas wie eine Reinigung ein.

4. *Existenz Gottes*: Daß oben skizzierte Gedankengänge vielleicht nicht so ganz abwegig sind, verrät ein Dialog zwischen dem Ich-Erzähler und dem Kustoden kurz vor ihrer Ankunft am Turm. Hier erzählt der Kustode einiges von der

Geschichte des Ortes und berichtet von einem „*Gesetzgeber*", der „von seinen Schreibern alle Gründe für die Existenz Gottes sorgfältig habe registrieren lassen" (59). Der Erzähler stellt Rückfragen:

„Und was waren das für Gründe, frage ich und hoffe einen Augenblick, es könnte ein Grund darunter sein, der womöglich *auch heute noch* gültig ist und mir einen Gott tatsächlich nachweist, was unsere Lage, und nicht nur hier in D., vielleicht verbessern könnte" (59).

Er verlangt also nach einem Gottesbeweis und knüpft für einen Augenblick daran seine Hoffnung. Was immer er mit „unsere Lage... verbessern könnte" meint, festzuhalten ist, daß sie ihm verbesserungswürdig erscheint, daß er allein keine Kraft zur Verbesserung aufbringt und daß er sich einen Gott denken kann, der Verbesserung auslösen könnte. Aber so wie die Beweise „verlorengegangen" (59) sind, so ist auch die Hoffnung geschwunden. „Verloren" – das plötzliche Lachen, womit der Erzähler das Faktum quittiert, verrät gleichermaßen Spott, Irritation und Ratlosigkeit.

Nicht immer muß eine Partnerschaftskrise tödlich enden wie bei Meckel, eine Ehekrise so nach Strindbergschem oder Albeeschem Muster verlaufen wie bei Hofmann, sie kann auch – trotz Verlust – zu einem versöhnlichen Schluß führen wie bei *Christine Busta* in „Zu einer Ehekrise"[21]. Im ersten Abschnitt ihres Gedichts legt sie dem Leser nahe, in der Entfremdung nicht nur das Negative zu sehen:

„Verlust ist nicht immer nur Verlust.
Er kann auch Freigabe werden
für die Bedürftigkeit eines anderen,
und Dankbarkeit für das Empfangene,
aus dem wir das Weiterleben erlernen."

Hier wird nicht einer leichtsinnigen Freiheit das Wort geredet, aus Gleichgültigkeit entsagt oder zum Ehebruch ermutigt, hier wird vielmehr aus tiefer Einsicht für eine haßfreie Freigabe geworben. Im Mittelteil stellt Busta sodann eindringliche Fragen, die den Leser zum Nachdenken führen:

„Können wir wirklich immer alles
halten, was wir versprochen haben?...
Ist uns nicht alles nur geliehen?...
Ließe sich Liebe durch Teilen nicht mehren?"

Welch eine Großmut setzt das voraus! Busta hat eine Treue im Sinn, die den Partner nicht gefangenhält, die sich hingegen in der Vergebung zeigt:

„Erst vergebene Schuld,
wenn sie wirklich Schuld ist,
wirkt eine andere Treue,
die kein Gebot erfüllt und verletzt,
sondern sich unablässig
aus sich selber erneuert.
Die bleibt ein Leben lang unauflöslich."

Gemeint ist wohl die Verwirklichung des Versprechens: Was auch kommen mag, ich stehe zu dir. Eine solche Treue erinnert an die Treue Jahwes zu seinem

Volk, an die Großmut des Vaters zu seinem (verlorenen) Sohn, an die Freiheit, die Gott den Menschen gewährt.

Mangel an Liebe

Dieser Ausdruck kann sowohl passivisch als Mangel an Geliebtwerden als auch aktivisch als Mangel an Liebesfähigkeit verstanden werden. Viele Autoren in Vergangenheit und Gegenwart haben Beispiele für das erstere vorgelegt[22], hier soll – als Besonderheit unserer Tage – vor allem auf das letztere eingegangen werden. *Ursula Krechels* Gedicht „Nachtrag" verdeutlicht das Problem[23]:

„In den alten Büchern
sind die Liebenden vor Liebe
oft wahnsinnig geworden.
Ihr Haar wurde grau
ihr Kopf leer
ihre Haut fahl
vor Liebe, lese ich.
Aber nie ist jemand
wahnsinnig geworden
aus Mangel an Liebe
die er nicht empfand.
Auch das steht
in den alten Büchern.
So hätte denn der Mangel
einmal sein Gutes."

Über These und Antithese gelangt das lyrische Ich zu einer Einsicht, die als Schlußfolgerung freigestellt ist. Krechels besonderer Einfall liegt darin, daß sie ihre Aussage über die gegenwärtige Situation des Menschen in einer Lese-Erfahrung verhüllt ausspricht. Im Bewußtsein eines Lesers der siebziger Jahre befragt das lyrische Ich die alten Bücher und stellt fest, was dort vorkommt und was fehlt. Fast mit Befremden (vgl. das nachgestellte „lese ich" am Ende der ersten Strophe) konstatiert der Leser, welche Liebesglut die Figuren in alten Büchern erfüllen konnte; sie wurden wahnsinnig, wenn ihre Liebe nicht erwidert wurde oder unerfüllbar war. Darüber nachsinnend stellt er außerdem fest, daß nie jemand krank wurde aus Mangel an Liebesfähigkeit. Das gab es höchstens als Auswirkung einer Verwünschung, Verzauberung, Besessenheit oder eines Pakts mit dem Teufel (vgl. Sagen und Märchen) und konnte durch die aufopfernde Kraft eines Liebenden behoben werden. Eine angeborene oder erworbene Liebesunfähigkeit, einen solchen Mangel darzustellen, kam den Autoren nicht in den Sinn. – Soweit die Textaussage! Es bleibt dem Leser überlassen, den Befund mit der heutigen Situation zu vergleichen.

Mangel an Liebesfähigkeit, das heißt also, der Mensch ist nicht imstande, aus dem Gehäuse seiner Ichbefangenheit heraus- und auf andere zuzugehen. (Ich kümmere mich um niemand! – eine solche Maxime halten nicht wenige sogar für eine Tugend.) *Christoph Hein* hat in seiner Novelle „Drachenblut"[24] – die DDR-Ausgabe ist sinnreich mit „Der fremde Freund" betitelt – das Schicksal eines solchen Menschen gestaltet. In kühl sachlichem Erzählton berichtet die Ich-Erzählerin Claudia, eine 39jährige Ärztin, über ihr Leben, genauer über ihr Tun

und ihre Gemütsverfassung nach dem gewaltsamen Tod ihres Freundes Henry, der – von Frau und Kindern getrennt lebend – mit ihr in einer zwar sexuell intimen, aber menschlich unverbindlichen Beziehung lebte. Claudia, selbst geschieden und kinderlos, wollte es auch nicht anders, wie sie mehrfach beteuert (vgl. 51, 29).

Sie ist der Auffassung, daß sie alles hat, was sie zum Leben braucht: einen angesehenen Beruf, eine praktische Wohnung, ein Auto, hier und da Bekannte zum locker geselligen Umgang und vieles andere mehr, so daß sie am Schluß ihres Berichts zweimal nachdrücklich konstatiert: „Mir geht es gut" (156). In ihrer Freizeit fotografiert sie menschenleere Landschaften, Pflanzen, Wege. Dieses Hobby, oft hervorgehoben, charakterisiert ihre Distanz zu allen und allem. Sie will nichts an sich herankommen lassen, nichts, was sie im Innern erschüttern, bewegen, verändern könnte. Besonders zu den Menschen ihrer Umgebung, zu den Eltern, zu ihrem geschiedenen Mann Hinner, zu ihrem Freund Henry, zu ihren Bekannten und Kolleginnen sowie zu den Hausbewohnern hält sie äußerste Distanz. Von deren Problemen will sie nichts wissen:

„Ich interessiere mich nicht mehr für die Probleme anderer. Ich habe eigene Probleme, die auch nicht zu lösen sind. Alle haben irgendwelche Probleme, die nicht zu lösen sind. Wozu soll man darüber reden. Ich weiß, es gibt tausend Argumente, daß man eben deswegen miteinander sprechen sollte. Aber mir hilft es nichts. Mich bedrückt es. Ich bin kein Mülleimer, in den andere ihre unentwirrbar verzwickten Geschichten abladen können" (146).

Ihren Wunsch nach einem Kind – zweimal hat sie abgetrieben – schiebt sie als egoistisches Verlangen beiseite:

„Jetzt überfällt mich gelegentlich der Wunsch, ein elternloses Mädchen anzunehmen. Ich stelle mir vor, wie sich mein Leben verändern würde, und ich bin überzeugt, ich würde sehr glücklich sein. Wenn ich weniger sentimental gestimmt bin, weiß ich, daß es mir dabei nur um mich selbst geht. Ich brauche das Kind zu meinem Glück. Ich benötige es für meine Hoffnungen, für meinen fehlenden Lebensinhalt" (153).

Diese Zitate – noch weitere ließen sich anfügen – sprechen oberflächlich betrachtet von Claudias Gefühlskälte und ihrer Unfähigkeit zur Anteilnahme an fremdem Geschick. An einigen Stellen jedoch läßt die Erzählerin den Leser tiefer blicken, und er ahnt, daß sich hinter der Fassade ein tief verletzbarer und verletzter Mensch verbirgt:

„Ich war überzeugt, daß ich niemals meine Distanz zu Menschen aufgeben durfte, um nicht hintergangen zu werden, um mich nicht selbst zu hintergehen" (51). „Offenbar erfordert das Zusammenleben von Individuen einige Gitterstäbe in eben diesen Individuen. Die dunklen Kerker unserer Seelen, in die wir einschließen, was die dünne Schale unseres Menschseins bedroht. Ich verdränge täglich eine Flut von Ereignissen und Gefühlen, die mich demütigen und verletzen. Ohne diese Verdrängungen wäre ich nicht fähig, am Morgen aus dem Bett aufzustehen. Gitter, die uns vom Chaos trennen. Ein leichter Riß in unserer sanften Haut läßt Blut hervorquellen" (86). „Und wozu heraufholen, was uns belästigt, bedroht, hilflos macht" (86).

Und so hat die Erzählerin eingeübt, mit sich zusammenzuleben, „ohne viele Fragen zu stellen" (131). Mit Gott oder der Religion hat sie nicht viel im Sinn (vgl. 75). Dem Pfarrer auf der Beerdigung hätte sie zwar gern noch länger zugehört

(vgl. 16), sie erwartet auch ein persönliches Wort beim Händedruck (vgl. 17f.), doch der Vespergottesdienst zu Silvester verläuft eher peinlich. Gelegentliche Fragen nach dem Lebenssinn werden als gefährlich abgetan.

Aus dieser ihrer verengten Perspektive schildert und beurteilt die Erzählerin auch ihre weitere Umwelt: Ihre Eltern leben in einer konventionellen Ehe, von besonderer Zuneigung ist nichts gesagt; alle anderen Paare haben Probleme im Zusammenleben, sind entweder geschieden, leben getrennt, liieren sich mit anderen Partnern oder sind nur sexuell aufeinander fixiert, also fast alles eher „Leidens-Verhältnisse", statt Liebes-Verhältnisse[25]. In den Szenen, in denen Jugendliche vorkommen, werden diese vergnügungssüchtig, gelangweilt oder aggressiv dargestellt. Alles in allem: eine verworrene, trübe, beklemmende Atmosphäre, Spiegelbild unserer Welt.

Dennoch: Wenn man die Beteuerungen der Ich-Erzählerin, sie sei zufrieden und es gehe ihr gut, wieder und wieder liest, deutet man sie als Beschwörungen und nicht als Aussagen, vernimmt man doch den unterdrückten Schrei nach Erlösung von dieser Ich-Befangenheit, Gefühlskälte und Einsamkeit. Rolf Michaelis schrieb seinerzeit in der „Zeit"[26]:

„Ein Buch, so still, daß man die Schreie hört, die da verschluckt werden... So wortreich ist liebearmes Leben selten definiert worden. Mangel – beschrieben als Verlangen. Leere – zugestopft mit Wörtern der Fülle. Lebensverfehlungen – vorgeführt als Daseins-Glück. Nein zur Existenz – ausgesprochen in Ja-Vokabeln."

Im letzten Kapitel, da die Erzählerin ihrer Mutter erneut sagt, wie gut es ihr gehe, gibt sie auch den Schlüssel zum Verständnis ihrer Berührungsängste und gesteht sie sich den Wunsch nach einem Menschen ein, dem sie sich restlos hingeben könnte, der „ihre verlorengegangene Fähigkeit, einen anderen bedingungslos zu lieben", neu erweckte (153). Spätestens hier geht dem Leser die im neunten Kapitel ausführlich erzählte Kindheitserinnerung als Schlüsselerlebnis auf. Claudia war mit Katharina, einer gläubigen Christin, eng befreundet. Durch sie kam die Erzählerin mit der Bibel in Berührung. „Die Religion wirkte sehr anziehend auf mich" (109). Im Sommer nach ihrem 14. Geburtstag wollten die Mädchen gemeinsam beschließen, ob sie an Gott glauben oder dem staatlich verordneten Atheismus folgen sollten. Die Freundschaft fiel der vom Staat geforderten Hetzkampagne gegen praktizierende Christen zum Opfer. Claudia erlag ihr; Katharina floh mit ihrer Familie in den Westen in „jenem Sommer, in dem wir die Gretchenfrage unseres Glaubens gemeinsam und einmütig entscheiden wollten" (113). Daß die Erzählerin die Religionsfrage an dieser bedeutsamen Stelle hervorhebt, deutet doch wohl darauf hin, daß hier für sie etwas zerbrach, was mehr war als eine Kinderfreundschaft. In ihr wurde die Fähigkeit zerstört, sich einem anderen restlos hinzugeben. So wappnete sie sich gegen solche Verwundungen:

„Ich wußte damals nicht, daß ich nie wieder einen Menschen so vorbehaltlos lieben würde. Dieser Verlust schmerzt mich... Ich bin auf alles eingerichtet, ich bin gegen alles gewappnet, mich wird nichts mehr verletzen. Ich bin unverletzlich geworden. Ich habe in Drachenblut gebadet, und kein Lindenblatt

ließ mich irgendwo schutzlos. Aus dieser Haut komme ich nicht mehr heraus. In meiner unverletzbaren Hülle werde ich krepieren an Sehnsucht nach Katharina. Ich will wieder mit Katharina befreundet sein. Ich möchte aus diesem dicken Fell meiner Ängste und meines Mißtrauens heraus. Ich will sie sehen. Ich will Katharina wiederhaben. Meine undurchlässige Haut ist meine feste Burg" (154).

Hein führt also die Distanzhaltung seiner Figur auf eine Verwundung in der Kindheit zurück, auf die systematische Zerstörung menschlicher und religiöser Werte durch die sozialistische Staatsidee. Claudias Einstellung zu den Menschen und zum Leben ist eine Schutzmaßnahme. Seit dem Jugenderlebnis mit Katharina hat sie es nie mehr gewagt, ihr Herz sprechen zu lassen, obwohl sie sich seit 25 Jahren danach sehnt. An dieser Sehnsucht wird sie ersticken. „Katharina" steht hier einmal für die reale Freundin, die sie verraten hat und herbeisehnt, aber auch als allgemeines unbekanntes Ziel für Hingabe. Claudia ist in ihr eigenes Selbst eingekerkert, sie ist sich selbst Ich und Du und Gott (der letzte Satz, eine Abwandlung des Psalmverses „Herr, du mein Fels, meine Burg, mein Retter" [Ps 18,2; 62, 2.7] bzw. des Liedes „Ein feste Burg ist unser Gott" von Martin Luther, legt dies nahe); daran wird sie zugrunde gehen.

Erlebnisse aus Kindheit und Jugend werden vielfach als Verwundungen ein Leben lang mitgeschleppt. Besonders im zwischenmenschlichen und im religiösen Bereich spielen sie eine gewichtige Rolle[27]. Bedenkt man, daß Schriftsteller besonders empfindsame und dazu noch sprachmächtige Zeitgenossen sind, so kann man daraus schließen, daß viele Menschen, die sich heute dem Religiösen gegenüber scheinbar gleichgültig verhalten, irgandwann ein „Katharina-Erlebnis" durchlebt haben.

In einem Interview hat Hein jüngst betont[28], daß der Mensch einen über die Natur, und das heißt auch über sein eigenes Ich hinausweisenden Lebenssinn brauche. Einen solchen könnten die atheistischen Philosophien und Weltanschauungen nicht vermitteln, da sie den Menschen nur auf sich selbst und die Natur zurückwerfen. Einzig die Religionen seien in der Lage, dem Menschen durch den Glauben an ein Leben über den Tod hinaus eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens zu geben. „Es muß im Leben mehr als alles geben" (Maurice Sendak) – die Sehnsucht nach einer visionären Gegenwelt darzustellen, ist für Hein Ziel der Dichtung. In „Drachenblut" bleibt es bei der Sehnsucht: „Ich möchte aus diesem dicken Fell meiner Ängste und meines Mißtrauens heraus. Ich will sie sehen. Ich will Katharina wiederhaben" (154).

Botho Strauß, auch ein Autor, der die Gefühlskälte, Beziehungslosigkeit und Vereinsamung des Menschen von heute schonungslos darstellt, geht da ein Stück weiter. In einigen seiner letzten Werke finden sich Sätze, die mehr als Spuren religiöser Sehnsucht sind und als Wegzeichen gelesen werden dürfen.

In seinem viel gespielten, aber nicht unumstrittenen Theaterstück „Der Park"[29] geht es um die Unfähigkeit der Menschen, Lust zu empfinden. Um in den Menschen Liebeslust zu wecken, erscheinen, wie in Shakespeares „Sommernachts-

traum", die mythologischen Figuren Titania und Oberon. Was jedoch bei Shakespeare – trotz Verwirrungen – zur Vereinigung der Liebenden führt, führt die Paare bei Strauß eher voneinander fort. Ans Ende des Dramas setzt Strauß eine Szene, deren Schlußpassage das teilweise obszöne Spiel auf eine andere Ebene hebt.

Das turbulente Leben mit seinen widersprüchlichen Ereignissen und verworrenen Beziehungen soll in ein Fest münden. Aber dieses wird von den Menschen nicht angenommen. Sie wollen und können nicht feiern, sich nicht freuen, keine Lust mehr empfinden. Selbst die fünf Gäste, die gekommen sind, geraten nur „in die allergrößte Verlegenheit" (126). Es wird deutlich, daß dieses Verhalten nicht gut ist, „daß dieser Dienstag nicht so hätte ausfallen dürfen" (127). Der Anklang an die Parabel vom königlichen Hochzeitsmahl (Mt 22) ist unüberhörbar. Hinzu kommen die Stichwörter „Geschöpfe", „Garten", „mit Leben erfüllt" (126), die an das endgültige Paradies erinnern. Mit dem Satz „Das ist das Paradies" (127) endet auch der Schlußmonolog, in dem der Sohn seine Vorstellung eines herrlichen Festes entfaltet. Vollends deutlich wird der religiöse Aspekt durch ein Augustinus-Zitat, die Schlußworte aus dessen „Gottesstaat", die der Sohn als Leitwort auf die Servietten drucken ließ:

„Da werden wir feiern und schauen,
schauen und lieben, lieben und preisen" (126).

Hier findet das Fest nicht statt; aber die Sehnsucht nach ihm bleibt bestehen. Die fünf Gäste sind nicht in der Lage, die Feststimmung, die das Augustinus-Zitat beschreibt, aufzubringen. Was Strauß als mögliche Gegenreaktion setzt, charakterisiert präzise die mißgelaunte, unzufriedene und an sich selbst leidende westliche Wohlstandsgesellschaft:

„Statt zu feiern werden sie frösteln,
statt zu schauen werden sie unter sich blicken,
statt zu lieben werden sie witzeln,
statt zu preisen werden sie nörgeln.
Anders kann es gar nicht kommen" (126f.).

Aber die Verheißung des Augustinus bleibt und begleitet den Leser/Zuschauer über das dunkle Stück hinaus.

Der metaphysische Ausblick kommt auch in anderen Werken von B. Strauß vor. In „Paare, Passanten"[30] schreibt er über den Glauben:

„Es ist lachhaft, ohne Glauben zu leben. Daher sind wir voreinander die lachhaftesten Kreaturen geworden und unser höchstes Wissen hat nicht verhindert, daß wir uns selbst für den Auswurf eines schallenden Gottesgelächters halten" (177).

Und das Gerede und Getue des Menschen von heute um Identitätsfindung entlarvt er als „Selbstvergottung", als „eine abgesunkene Gottesfrage, so wie man früher um ‚seinen Gott' rang" (177). In seinem Gedicht schließlich „Diese Erinnerung an einen, der nur einen Tag zu Gast war"[31] finden sich Sätze, die mit dem Augustinus-Zitat verwandt sind und einen Ausblick aus der bedrückenden Atmosphäre unserer Zeit wagen (67, 74):

„Königsweg der Natur zu ihrem Ursprung in Gott…
Alles Wissen wird Schauen sein…
Im Dunklen loben. Dem Sehen entgegen.“

„Nur ein Gott kann uns retten“

In den untersuchten Werken – sie könnten leicht durch weitere Beispiele ergänzt werden – kommt dreierlei zum Ausdruck:

1. Es überwiegt das Ungeordnete, die Einsamkeit und das Grauen. Vorherrschend sind Figuren, die im Gehäuse ihres beschränkten Ichs befangen sind. Sie können weder sich selbst noch anderen helfen, ja sie werden vielfach den anderen zur Qual. Sie leben wie die „Eingeschlossenen“ bei Sartre in einer Hölle. Es ist die Darstellung einer erlösungsbedürftigen, adventlichen Welt, die nach dem Retter ruft.

2. Den Teufelskreis der Einsamkeit und der Dunkelheit kann kein Mensch aus eigener Kraft durchbrechen. Auch das sagt die moderne Literatur mit allem Nachdruck. Indem sie keine Lösungen ideologischer Weltverbesserer anbietet, verweist sie auf einen Erlöser, der menschliche Dimensionen total übersteigt. Es kann nur einer sein, der die Verfaßtheit des Menschen genau kennt, sie durchlitten und überwunden hat und wie der auferstandene Kyrios am Ostermorgen die verschlossenen Fenster und Türen der Angst und Isolation, der Eigensucht und des Hasses durchbricht und die Eingeschlossenen anhaucht. Die moderne Literatur hält den Platz frei für einen solchen Retter und liegt damit auf der Linie der biblischen Hinführung zu Christus.

3. In etlichen Werken wird der Glaube oder besser eine Glaubenssehnsucht auch angedeutet. Diese Haltung wird geschätzt, als Lebensprinzip bewundert, keinesfalls also gering geachtet oder lächerlich gemacht. Die Darstellung vieler Gesten der Versöhnung und Hilfsbereitschaft wäre ohne einen Glauben an das Gute im Menschen und an einen Lebenssinn gar nicht möglich. Einige Autoren sehen nur im Glauben eine Möglichkeit, das Leben mit Sinn zu erfüllen und es so zu bewältigen. Dies klingt allerdings nur ganz verhalten an; denn die meisten modernen Schriftsteller sehen ihre Aufgabe nicht in der Verkündigung der Heilsbotschaft – wenn das auch manche Christen wünschen –, sondern in der Darstellung unserer Realität, und diese ist nun einmal verworren und dem Bösen geneigt. Wo aber in einem solchen Werk eine wenn auch schwache Hoffnung auf Rettung durch Gott angedeutet ist, mag dies für den suchenden Leser ungleich mehr bedeuten als die bestformulierte Glaubensgewißheit.

ANMERKUNGEN

[1] B. Strauß, Der Park (München 1983) 119.

[2] Zur Frage nach der Bedeutung von moderner Literatur und christlichem Glauben allgemein vgl. M. Motté, Moderne Literatur – ein Weg zum Glauben?, in dieser Zschr. 203 (1985) 399–412.

[3] Vgl. dazu Aufbrüche: Abschiede. Studien zur dt. Literatur seit 1968, hrsg. v. M. Zeller (Stuttgart 1979); M. Motté, Liebe und Partnerschaft in der neueren Literatur. Leseerfahrungen einer Zeitgenossin, in: Die Zeit im Buch 3 (1984) 129–134.

[4] Strauß, a. a. O. 21.

[5] G. Kunert, Tagträume in Berlin und andernorts (München 1972) 119.

[6] Ebd. 120f.

[7] W. H. Fritz, in: Aber besoffen bin ich von dir. Liebesgedichte, hrsg. v. J. Hans (Reinbek 1979) 51.

[8] A. Tümpel, ebd. 17.

[9] Vgl. M. L. Kaschnitz, Orte. Aufzeichnungen (Frankfurt 1973) 146f.

[10] B. Strauß, Paare. Passanten (München 1981) 31.

[11] Th. Hora, Existentielle Metapsychiatrie (1977) in: H. J. M. Nouwen, Gottes Clown sein (Freiburg 1985) 51ff.

[12] M. Kundera, Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins (München 1984) 295.

[13] F. J. Raddatz, Kontaktsperre, in: Stichworte zur geistigen Situation der Zeit, hrsg. v. J. Habermas, Bd. 2 (Frankfurt 1979) 554–577, 560.

[14] Ch. Meckel, Licht. Erzählung (München 1978) 42; ausführlichere Interpretationshinweise: M. Motté, Ende eines Sommers, in: Christ in der Gegenwart 40 (1985).

[15] Darmstadt 1982. Seitenang. n. d. TB-Ausg. (SL 480).

[16] F. Dürrenmatt, Die Panne (Zürich 1956).

[17] J. Vogl, Verwirrspiel einer zerrütteten Ehe, in: Mannh. Morgen, 31. 12. 1982. [18] Ebd.

[19] J. W. Goethe: „Wenn man euch Fliegengott, Verderber, Lügner heißt" (Faust I, 1335; 1516f.); W. Golding, Der Herr der Fliegen. Roman (Frankfurt 1963).

[20] Vgl. G. Lersch, in: SZ, 10. 11. 1982. L. Schwartz sieht in den furiosen Monologen der Hofmannschen Figuren deren „hoffnungsloses Anreden gegen die Unbegreifbarkeit der Welt, in die sie selbst mit ihrer sprachmächtigen Ohnmacht eingeschlossen sind" (Korrekte Verzweiflung, in: Merkur 37, 1983, 109).

[21] Ch. Busta, Wenn du das Wappen der Liebe malst... Gedichte (Salzburg 1981) 75.

[22] Als Prototyp der ungeliebten, sexuell mißbrauchten Frau haben einige Autoren Marilyn Monroe dargestellt, so z. B. P. Härtling in: Anreden. Gedichte (Darmstadt 1977). Vgl. zu dem hier gewählten Aspekt: Thema „Liebe", Teil 2: Liebe und Lieblosigkeit oder Von der Unfähigkeit, zu lieben, in: die horen 4 (1978).

[23] Deutsche Liebeslyrik, hrsg. v. H. Wagner (Stuttgart 1982) 346. [24] Darmstadt 1983.

[25] U. Wittstock. Letzte Liebe in der Seelenwüste, in: FAZ, 17. 3. 1983.

[26] R. Michaelis, Leben ohne zu leben, in: Die Zeit, 11. 11. 1983.

[27] K.-J. Kuschel, Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen. 12 Schriftsteller über Religion und Literatur (München 1985), darin bes. die Beiträge von A. Muschg und M. Walser.

[28] Ch. Hein, Schreiben gegen die Sterblichkeit, in: Ev. Komm. 18 (1985) 95–98, bes. 98.

[29] S. Anm. 1. Wie man konkret einen Bogen schlagen kann vom Besuch dieses Theaterstücks zu einer Sonntagspredigt, zeigt H. A. Höntges, „Da werden wir feiern und schauen...", in: Christ in der Gegenwart 48 (1985).

[30] B. Strauß, Paare. Passanten, a. a. O. 177. [31] München 1985.

Herbert Frohnhofen

Weibliche Diakone in der frühen Kirche

Zweifellos darf die im Jahr 1981 von den deutschen Bischöfen ausgesprochene Empfehlung, „an die in Teilen der alten Kirche geübte Praxis der Weihe von Diakoninnen wieder anzuknüpfen“[1], als bedeutungsvolle Ermutigung gewertet werden, einen wichtigen Schritt zur vollen Gleichberechtigung der Frau auch in der katholischen Kirche zu gehen, indem ihr (zunächst) zumindest die unterste Stufe der Ordination erneut zugänglich gemacht wird. Wenn nun der römische Adressat dieser Empfehlung bis heute hierauf nicht in nennenswerter Weise reagiert hat, so mag dies auch daran liegen, daß die an gleicher Stelle geforderte weiterführende Diskussion mit dem Ziel, eine „größere Übereinstimmung der Meinung in der gesamten Kirche“ in dieser Frage zu erreichen, bisher noch nicht in genügender Weise geführt und deshalb ein von der Kirchenleitung möglicherweise erwarteter entscheidungsfähiger Konsens an der Kirchenbasis bislang noch nicht gefunden wurde. Um diese notwendige und gewünschte Diskussion aber zu befruchten, erscheint es höchst sinnvoll, die vorhandenen Zeugnisse über den Diakonat von Frauen in der frühen Kirche erneut zu sichten und der geforderten Erörterung zur Verfügung zu stellen[2].

Terminologisch ist hierbei von vornherein zu beachten, daß in den Quellen der frühesten Zeit der griechische Terminus „diakonos“ sowohl für den männlichen als auch den weiblichen Diakonat verwendet wird, während ab dem vierten Jahrhundert – für uns erstmals faßbar in den Akten des Nizänums[3] – auch und überwiegend die weibliche Form „diakonissa“ auftaucht. Die Verwendung letzterer zeigt auch terminologisch einen zu dieser Zeit bereits entwickelten viel deutlicheren Unterschied zwischen weiblichem und männlichem Diakonat an, wobei freilich zu beachten ist, daß in sehr seltenen Fällen diese Form, parallel zu „presbyterissa“ und „episcopissa“, die Ehefrau des (männlichen) Diakons bezeichnet[4].

Das Neue Testament

Wenngleich der Begriff „diakonos“ und sein Wortfeld in den Schriften des Neuen Testaments in aller Regel noch unspezifisch etwa im Sinn eines Bedienenden bei der Mahlzeit (Joh 2, 5.9), des Dieners eines Herrn (Mt 22, 13), Gottes (Röm 13, 4; 2 Kor 6, 4), Jesu Christi (Joh 12, 26; 2 Kor 11, 23 u. a.), einer

Gemeinde (1 Kor 3, 5; Kol 1, 25) oder in ähnlichen Bedeutungen vorkommt, wird er an einigen Stellen zweifellos auch bereits im Sinn eines kirchlichen Amtes verwendet[5]; in einzelnen Fällen ist dabei eindeutig von Frauen als Inhaberinnen dieses Amtes die Rede[6].

So ist es zunächst *Paulus*, der in seinem um das Jahr 55 verfaßten Brief an die römische Gemeinde unmittelbar vor einer längeren Grußliste eine Frau namens Phöbe erwähnt, die er als „Diakon" (diakonos) der Gemeinde von Kenchreä, einer nahe Korinth gelegenen Hafenstadt, bezeichnet und die bereits vielen zur „Helferin" (prostatis) geworden sei (16, 1f.). Den verschiedenen, von Gerhard Lohfink schon angeführten plausiblen Gründen dafür, daß der Ausdruck „diakonos" hier bereits als eine Amtsbezeichnung, wenngleich vielleicht noch nicht mit genau abgegrenztem Funktionsbereich, zu verstehen ist[7], ist von uns noch hinzuzufügen, daß auch die Tatsache, daß hier die männliche Form des Wortes als Titel einer Frau benutzt wird, sehr deutlich in diese Richtung weist, da Amtsbezeichnungen bis hinein in unsere Zeit und Sprache oftmals allein in der männlichen Form verwendet werden, selbst wenn inzwischen Frauen das entsprechende Amt bekleiden. Auch Origenes, sowie später Johannes Chrysostomos, Theodoret von Kyros u. a. interpretieren diesen Text auf die gleiche Weise[8].

Zum zweiten ist es der bekannte *Ämterspiegel* im gegen Ende des ersten Jahrhunderts geschriebenen sogenannten ersten Timotheusbrief, der innerhalb des den Diakonen gewidmeten Abschnitts (3, 8–13) auch Frauen erwähnt (3, 11). Keinesfalls sind an dieser Stelle irgendwelche Frauen der Gemeinde gemeint, da es sich ja um einen sehr knapp gehaltenen Ämterspiegel handelt, das heißt um eine Aufstellung von Anforderungen, die an Amtsträger gestellt werden. Auch die Ehefrauen der männlichen Diakone, die man immer wieder in den hier angesprochenen Frauen gesehen hat, scheiden als Erklärungskandidaten aus, da weder ein dieses Verhältnis anzeigendes Pronomen auffindbar ist noch in diesem Fall schlüssig zu begründen wäre, warum in dem unmittelbar vorausgehenden Ämterspiegel für die Episkopen (3, 1–7) nicht auch Anforderungen an deren Ehefrauen aufgeführt sind, obwohl sie doch weit höher gestellt und selbstverständlich auch verheiratet (3, 2, 4f.) sind. Es bleibt uns also allein die Deutung, daß auch hier von weiblichen Diakonen als Amtsträgerinnen die Rede ist, die, da in einem Atemzug mit ihren männlichen Kollegen genannt, in völlig gleichberechtigter Stellung mit diesen zu stehen scheinen. Auch bezüglich dieser Textstelle finden wir eine entsprechende Interpretation bereits bei den frühkirchlichen Autoren Johannes Chrysostomos und Theodoret von Kyros[9].

Insbesondere wenn man die aufgeführten Beispiele im Zusammenhang mit der ohnehin für das erste christliche Jahrhundert nicht bezweifelbaren, noch teilweise recht bedeutsamen Stellung der Frau in den kirchlichen Gemeinden betrachtet[10], erscheinen damit Anfänge eines weiblichen Diakonats zu dieser Zeit zumindest in einigen Gemeinden des Orients bereist als selbstverständlich gegeben.

Zeugnisse aus dem zweiten Jahrhundert

Im zweiten christlichen Jahrhundert ist es einzig der für die Erforschung der rechtlichen Grundlagen der Christenverfolgungen durch den römischen Staat so bedeutende Brief Nr. 96 des jüngeren *Plinius*, des Statthalters von Bithynien, an Kaiser Trajan aus dem Jahr 112, also eine außerchristliche Quelle, die auf das Vorhandensein von weiblichen Diakonen hinweist. Plinius schreibt, er habe es als nötig befunden, aus zwei Mägden, die bei den Christen „Dienerinnen" (ministrae) genannt würden, die Wahrheit über den christlichen Glauben mit Hilfe der Folter zu erforschen[11]. Wenngleich an dieser Stelle nicht das griechische Fremdwort „diakonos" in den lateinischen Text übernommen ist, deutet doch die Tatsache, daß die Frauen, wie es Plinius aufgefallen ist, bei den Christen den Titel „Dienerinnen" tragen, auch im Hinblick auf eine ganz ähnliche Formulierung für im liturgischen Dienst tätige Diakone bei Justin[12], darauf hin, daß diese Frauen ein Diakonenamt in ihrer Gemeinde ausgefüllt haben. Wie dieses freilich des näheren gestaltet war, läßt sich von uns nicht mehr feststellen.

Was die übrigen christlichen Quellen des zweiten Jahrhunderts angeht, so finden wir in diesen, trotz teilweise bereits detaillierter Beschreibung der verschiedenen kirchlichen Ämter und Dienste, keinerlei explizite Hinweise auf weibliche Diakone in dieser Zeit. Immerhin interpretieren aber die alexandrinischen Theologen *Klemens* und *Origenes* die genannten Aussagen der Schrift im Sinn des Vorhandenseins von Diakoninnen[13], während sich Vertreter der lateinischen Kirche, wie vor allem *Tertullian*[14], ausdrücklich gegen die Einsetzung von Frauen in kirchliche Ämter aussprechen. Die Aufgaben der Diakonin – Hausseelsorgerin, Missionarin, Besucherin von Kranken und Gefangenen usw. – scheinen zu dieser Zeit von Mitgliedern des im ersten Jahrhundert allein karitativen Zwecken sowie ab dem dritten Jahrhundert dann vorrangig der Askese gewidmeten Witwen- bzw. Jungfrauenstands wahrgenommen worden zu sein[15].

Die Didaskalie

Im dritten Jahrhundert ist es vor allem die zu Beginn des Jahrhunderts im syrischen Raum vermutlich von einem Judenchristen verfaßte und dann auch in Oberitalien als Gemeindeordnung anerkannte sogenannte *Didaskalie*, welche besondere Bedeutung als Zeugnis über den weiblichen Diakonat besitzt. Der Diakonat insgesamt gilt dem Verfasser so viel, daß er in einer Aufzählung der verschiedenen Dienste in der Kirche die männlichen und weiblichen Diakone gleich nach dem Bischof nennt sowie, hiermit einen Vergleich des Ignatios (Magn. 6, 1) wieder aufnehmend und für den weiblichen Diakonat in singulärer Weise ausgestaltend, diese Dreiheit der kirchlichen Dienste mit der göttlichen

Trinität parallelisiert. Während der Bischof die Stelle der ersten göttlichen Person einnimmt, gilt der männliche Diakon als „Stellvertreter Christi" und die Diakonin als „Statthalterin des Heiligen Geistes"; die Presbyter sowie die Witwen und Waisen folgen in der Reihenfolge erst hiernach[16]. Inwieweit freilich die Parallelisierung der Diakonin mit dem Heiligen Geist allein in äußerlicher Weise auf das weibliche Geschlecht der entsprechenden Termini für den Heiligen Geist in der hebräischen und syrischen Sprache zurückzuführen ist, oder aber das Bewußtsein um einen tieferen Zusammenhang zwischen beidem erweist, ist von uns heute nur schwer zu entscheiden.

Der Bischof, so wird außerdem in der Didaskalie erklärt, soll seine Diakone nach Rechtschaffenheit selbst auswählen und einsetzen, und zwar einen Mann zur Ausübung der „vielen notwendigen Dienste" sowie eine Frau speziell für den Dienst an den Frauen. Der Einsatz einer Frau wird dabei näherhin unter anderem damit begründet, daß ein männlicher Diakon etwa zu Krankenbesuchen oder -waschungen bei Frauen aus der Gemeinde, welche in einem Haus wohnen, das Nichtchristen gehört, (wegen des zu befürchtenden Geredes) nicht geschickt werden könne. Außerdem sollen Diakoninnen, freilich nach der Herabrufung des Heiligen Geistes durch Männer auf sie, die vor der Taufe stattfindenden (Ganzkörper-)Salbungen von weiblichen Täuflingen vornehmen, weil sie nicht nackt von Männern gesehen werden sollen; die taufenden Männer – das Taufen selbst wird den Frauen mit der wenig aussagekräftigen Begründung, daß auch Jesus von einem Mann, nämlich Johannes, und nicht von seiner Mutter getauft worden sei, untersagt[17] – sollen die Salbungen bei Frauen nur dann vornehmen, wenn weder Diakonin(nen) noch andere Frauen der Taufe beiwohnen; ausgenommen ist lediglich die in Verbindung mit der Handauflegung vollzogene alleinige Salbung des Hauptes, das heißt die Firmung, welche der Taufende (Mann) selbst vornimmt. Nach der Taufe und Salbung soll die Diakonin auch die Unterweisung und Erziehung des Täuflings durchführen. Als „weibliche Diakone Jesu" werden im Anschluß an Mt. 27, 56 parr. Maria von Magdala, Maria, die Mutter des Jakobus und des Josef, sowie die Mutter der Zebedäussöhne bezeichnet[18]. Über männliche und weibliche Diakone gemeinsam wird gesagt, daß sie den Bischof in seinen Handlungen nachahmen und ihm gehorchen sollen[19].

Diese Festlegungen der sicher sehr weit verbreiteten und akzeptierten Didaskalie machen deutlich, daß der Diakonat der Frau spätestens im dritten Jahrhundert zumindest im syrischen Raum zu einer festen Einrichtung geworden und weithin verbreitet zu sein scheint. Zwar ist der Aufgabenbereich der weiblichen Diakone gegenüber demjenigen ihrer männlichen Kollegen zunächst etwas eingeschränkt (an späterer Stelle im Text werden beide Aufgabenbereiche aber parallelisiert); doch scheint dies auf ihre (fast) ebenbürtige Stellung in der kirchlichen Hierarchie, welche auch durch die parallele Einführung in den Text deutlich wird, keinen negativen Einfluß gehabt zu haben. Auch die Unterweisung ist neben der Salbung

der Täuflinge und den Krankenbesuchen bei Frauen selbstverständliche Aufgabe der Diakoninnen; eigenartiger Weise wird die Taufspendung den Frauen grundsätzlich untersagt.

Das vierte bis sechste Jahrhundert im Orient

In der Folgezeit zeichnet sich in den orientalischen Kirchen eine immer weitere Verbreitung des weiblichen Diakonats ab, wobei freilich das Aufkommen der weiblichen Benennung „Diakonisse" eine viel deutlichere Differenzierung zwischen männlichem und weiblichem Diakonat bereits anzeigt. Für das Ende des vierten Jahrhunderts besitzen wir Zeugnisse über das Vorhandensein von Diakonissen in Konstantinopel, Antiochien, Jerusalem, Kaisareia in Palästina, Kappadokien, Phrygien und an anderen Orten[20]. Etwa im Jahr 535 gibt es in der Kirche der Hauptstadt Konstantinopel neben 60 Priestern, 100 männlichen Diakonen, 90 Subdiakonen, 110 Lektoren und 25 Sängern auch 40 weibliche Diakone[21]. Aus den vielfältigen Erwähnungen der Funktion und Lebensweise der Diakonissen in Konzilsakten, theologischen Schriften und auch römischen Reichsgesetzen sind, nach Sachgebieten zusammengefaßt, die folgenden die wichtigsten:

Der *Aufgabenbereich* der Diakonissen bleibt zunächst so, wie er in der Didaskalie ausführlich besprochen wird. So betont etwa Epiphanios, der bekannte Bischof von Salamis auf Zypern, in seinem zwischen 374 und 377 „gegen 80 Häresien" gerichteten Werk mit dem Namen Panarion, daß das Priestertum weder im Alten noch im Neuen Testament an Frauen gegeben worden sei, und fährt dann fort[22]:

„Hingegen gibt es durchaus in der Kirche den Ordo (tagma) der Diakonissen; dies aber nicht um priesterliche Funktionen auszuüben..., sondern wegen des Anstands des weiblichen Geschlechts, ...damit der Körper der Frau nicht dem Blick der Männer ausgesetzt ist, die den priesterlichen Dienst tun. Deshalb soll er von einer Diakonisse gesehen werden, die den Auftrag des Priesters erhalten hat, während der Nacktheit Sorge für die Frau zu tragen."

Darüber hinaus bestätigt Pelagius, daß Diakonissen in den orientalischen Kirchen auch im fünften Jahrhundert neben dieser Mithilfe bei der Taufe auch sehr wesentlich in der Verkündigung eingesetzt werden[23]. Ab dem vierten Jahrhundert scheint auch die Leitung eines Klosters, entsprechend der vereinzelt antreffbaren Verbindung von Diakonenordination und Abtswürde, oftmals mit dem Empfang der Diakonissenordination verknüpft gewesen zu sein[24].

Bezüglich der *Lebensweise* der Diakoninnen werden die spätestens seit dem vierten Jahrhundert zunehmend etwa mit der Ordination der Priester verbundene Auffassung einer Sakralisierung sowie eines hiermit im Zug der neuplatonischen Philosophie in Verbindung gebrachten Ideals der sexuellen Enthaltsamkeit und die verbreitete Hochschätzung der nur einmaligen Ehe auch auf die Diakoninnen übertragen. Nach Epiphanios dürfen die Diakonissen deshalb nur einmal verheira-

tet gewesen sein und müssen jetzt enthaltsam leben, oder aber sie müssen Jungfrauen sein[25]. Sogar mittels eines Reichsgesetzes wird im Jahr 535 dann bestimmt, daß Diakonissen unverheiratet oder Witwen eines einzigen Mannes sein sollen[26]; wenn eine Diakonisse nach der Ordination noch heiratet, soll sie mitsamt ihrem Ehemann im Bann sein[27]. Bei schlechter Lebensführung überhaupt, so bestimmt man später, sollen die Diakonissen abgesetzt und mit ihrem Vermögen lebenslang in ein Kloster verbannt werden[28].

Vor allem um die geforderte Lebensweise der Diakoninnen sicherzustellen, wird sehr bald ein nicht geringes *Mindestalter* für die Einsetzung in das Diakonissenamt gefordert, welches im einzelnen freilich Schwankungen unterliegt. So fordert etwa ein theodosianisches Gesetz im Jahr 390 in Angleichung an die Bedingungen für den Eintritt in den Witwenstand ein Mindestalter von 60 Jahren[29]; das Chalkedonense (451) begnügt sich hingegen mit 40 Jahren, welches durch die Novelle 123 aus dem Jahr 546 bestätigt wird[30]. Ein Reichsgesetz aus dem Jahr 535 hingegen forderte ein Mindestalter von etwa 50 Jahren für den Eintritt in den Diakonissenstand[31]. Das wenig langfristig geplantes Handeln in dieser Frage zu erkennen gebende Auf und Ab des Mindestalters für Diakonissen legt die Vermutung nahe, daß hier entsprechend den jeweiligen Verhältnissen ein Kompromiß zwischen dem Bedarf an Diakonissen einerseits sowie der Sicherheit über ihr sexuell enthaltsames Leben andererseits gesucht wurde.

Die lateinische Kirche im vierten bis sechsten Jahrhundert

In der lateinischen Kirche bleibt im Gefolge der zitierten Tertullianischen Ausführungen das Diakonenamt für Frauen in der Kirche zunächst unbekannt; die Hippolytsche Traditio Apostolica bespielsweise erwähnt allein den Witwen- und den Jungfrauenstand als (freilich nicht ordinierte) kirchliche Dienste[32]. Als dann um die Mitte des vierten Jahrhunderts durch die Übersetzung der Didaskalie und anderer orientalischer Schriften der Brauch der orientalischen Kirche auch im Okzident bekannt wird und einige christliche Gruppierungen diesen übernehmen, wenden sich Vertreter der Großkirche bzw. Konzilien vehement dagegen.

So ist es besonders etwa der sogenannte Ambrosiaster, der gegen die Kataphryger (Montanisten) um 370 formuliert[33]:

„Sie behaupten in ihrer kühnen Phantasie, unter dem Vorwand, daß Paulus sich an Frauen nach den Diakonen wendet, daß man auch Diakonissen ordinieren müsse. Dabei wissen sie, daß die Apostel sieben (männliche) Diakone ausgewählt haben: hätte sich nicht eine einzige geeignete Frau in diesem Moment gefunden, während doch im Umkreis der 11 Apostel, wie wir lesen, heilige Frauen waren?... Während dieser (d. i. Paulus) der Frau vorschreibt, in der Kirche Ruhe zu halten, fordern sie im Gegensatz dazu für sie die Autorität, die der Diakonat in der Kirche trägt."

Indem hier sowohl auf die Auswahl der sieben Männer (Apg 6, 3) als auch auf das in den ersten Korintherbrief nachträglich eingefügte Schweigegebot für die Frau in

der Kirche (14, 34f.) zurückgegriffen wird, sucht man allein (vermeintlichen) Anhalt an der Schrift, während ein schlüssiges, in der Sache begründetes Argument gegen die Diakonissenordination offenbar nicht vorzubringen ist. Auch Phöbe wird von diesem Autor selbstverständlich nicht als Diakonin anerkannt[34]. Im Jahr 396 spricht sich dann auch ein Konzil von Nimes sehr deutlich gegen die Einsetzung von (vermutlich) Diakonissen aus und erkennt die diesen erteilte Ordination nicht an[35]:

„Es wurde auch von einigen erzählt, daß – entgegen der apostolischen Disziplin und unbekannt bis zum heutigen Tag – Frauen, man weiß nicht wo, in einen levitischen Dienst eingesetzt worden zu sein scheinen. Dies erlaubt die kirchliche Disziplin nicht, denn es ist unpassend. Eine solche Ordination muß, da sie gegen die Vernunft erfolgt ist (sic!), annulliert werden, und es ist darauf zu achten, daß in Zukunft sich niemand mehr anmaßt, so zu handeln."

Immerhin geht aus diesem Text hervor, daß der Brauch, Diakonissen einzusetzen und auch zu ordinieren, gegen Ende des vierten Jahrhunderts in Gallien so weit verbreitet ist, daß sich ein Regionalkonzil hiergegen verwahrt. Freilich gibt es auch hier keine plausiblere Begründung als die bisherige Übung in der (nur lateinischen!) Kirche sowie die Behauptung, daß die Ordination von Frauen „unvernünftig" sei. In ähnlicher Weise wendet sich auch ein Konzil von Orange im Jahr 441 gegen die Ordination von Diakonissen[36], was durch Konzilien von Epaone (517) und Orléans (533), freilich unter Vermeidung des Ausdrucks „Ordination", erneut aufgegriffen wird[37]. Dabei gehen die Akten des Konzils von Orange eindeutig davon aus, daß es Frauen gibt, die entgegen dem kirchlichen Recht die Diakonen-„Benediktion" erhalten haben. Heiraten sie hiernach ein zweites Mal, so sollen sie bis zur Übernahme einer entsprechenden Bußstrafe exkommuniziert werden.

Insgesamt steht die als orthodox anerkannte lateinische Kirche dem weiblichen Diakonenamt also während der gesamten ersten sechs Jahrhunderte sehr negativ gegenüber, wenngleich, unter Einfluß der Ostkirchen, das tatsächliche Vorkommen von weiblichen Diakonen während dieser Zeit auch in der lateinischen Kirche nicht ganz zu leugnen ist.

Die Ordination der weiblichen Diakone[38]

Sowohl weil in der frühen Kirche des Westens der weibliche Diakonat grundsätzlich zumeist abgelehnt wird, als auch aufgrund einer hier stark verbreiteten Reserve gegen eine Frauenordination überhaupt – so wendet sich Hippolyt in seiner Traditio Apostolica ausdrücklich gegen eine Handauflegung bei Frauen, die etwa in den Witwen- oder Jungfrauenstand aufgenommen werden; die Handauflegung solle dem (männlichen) Klerus vorbehalten bleiben[39] –, finden sich Zeugnisse über Diakonissenordinationen hier nur insoweit, als diese von Konzilien eindringlich mißbilligt werden. So heißt es etwa in dem Beschluß des bereits erwähnten Konzils von Orange (441): „Diakonissen sollen auf keine Weise ordiniert werden;

wenn es schon welche gibt, sollen sie die Häupter neigen zur Segnung, die durch das Volk gegeben wird."[40]

In den östlichen Kirchen sind Zeugnisse über Diakonissenordinationen (mit Handauflegung) hingegen weit verbreitet. Während etwa die Akten des Nizänums (325) noch betonen, daß die (von den Paulianisten zur Catholica übergetretenen) Diakonissen „keinerlei Handauflegung erhalten sollen und deshalb in jeder Hinsicht den Laien zuzuzählen sind"[41], finden wir sowohl in einem Reichsgesetz Theodosius' II. und Valentinus' III. aus dem Jahr 434, in welchem die Diakonissen in einer Aufzählung dem Klerus zugerechnet und dabei nach dem männlichen Diakon und vor dem Subdiakon genannt werden[42], als auch in den Akten des Chalkedonense (451) deutliche Aussagen über eine Ordination (mit Handauflegung) der Diakonissen[43]. Ebenso betont ein Reichsgesetz aus dem Jahr 535, daß dieselben Regeln, nach denen die Kleriker ausgewählt und eingesetzt werden, auch für die Diakonissen gelten sollen; von der Handauflegung ist dabei wiederum ausdrücklich die Rede[44].

In der Didaskalie, also der Schrift, die sich über den Diakonat der Frau in den ersten Jahrhunderten, nach unserer Überlieferung, am ausführlichsten verbreitet, finden wir über die Einsetzung bzw. Ordination der weiblichen Diakone zwar keinen Hinweis; allerdings enthalten die am Ende des vierten Jahrhunderts zusammengestellten sogenannten Apostolischen Konstitutionen, in die auch die Didaskalie aufgenommen wurde, ein Ordinationsgebet für weibliche Diakone, das sehr wahrscheinlich ebenfalls dem syrischen Raum und vermutlich gar der Entstehungszeit der Didaskalie entstammt. Den weiblichen Diakonen sollen nach dieser Anordnung unter Beistand des Presbyteriums, der Diakone und der Diakonissen vom Bischof die Hände aufgelegt und dazu die Worte gesprochen werden[45]:

„Ewiger Gott, Vater unseres Herrn Jesus Christus,
Schöpfer des Mannes und des Weibes,
Du hast Maria, Debbora,
Anna und Holda mit Geist erfüllt,
Du hast es nicht für unwürdig gehalten,
daß Dein eingeborener Sohn
aus einem Weibe geboren wurde,
und im Zelte des Zeugnisses
und in dem Tempel hast Du Wächterinnen
der heiligen Tore aufgestellt.

Siehe auch jetzt auf diese Deine Dienerin,
die zu Deinem Dienste (Diakonat) gewählt worden ist,
und gib ihr den Heiligen Geist
und reinige sie von aller Befleckung des Fleisches und Geistes,
daß sie das ihr anvertraute Werk würdig verrichte
zu Deiner Ehre und Lobe Deines Christus,
mit welchem Dir und dem Heiligen Geiste
Ehre und Anbetung sei in Ewigkeit. Amen."

Während die Anamnese dieses Gebets an verschiedene Frauen erinnert, die für die Offenbarung Gottes eine herausgehobene Bedeutung haben und dabei die Rolle Mariens besonders hervorhebt, ist die Epiklese sehr kurz gehalten und umschreibt den Dienst der Diakonin nicht genau, um ihn etwa von demjenigen des männlichen Diakons abzugrenzen. Sowohl aus der Anamnese und der Epiklese dieses Gebets also wie auch aus der Anordnung, daß die Diakonissen ebenso wie die männlichen Diakone den Bischof bei der Ordination weiterer Diakonissen unterstützen sollen, geht deutlich das Bemühen hervor, die Gleichwertigkeit der beiden Geschlechter im Diakonat zu betonen, um damit vielleicht sogar bereits einigen die Stellung der Frau herabsetzenden Tendenzen in anderen Teilen der Kirche zu begegnen. Insbesondere die Tatsache, daß der Dienst der Diakonin nicht genau spezifiziert und damit etwa auf den Dienst für die Frauen der Gemeinde beschränkt wird, macht deutlich, daß eine völlige Gleichbewertung des männlichen und weiblichen Diakonats zu bestehen scheint.

Zusammenfassung

Nach der Durchsicht der wichtigsten Quellen zum Diakonat der Frau in der frühesten Kirche, können wir zusammenfassend folgendes festhalten:

1. Schon in den Schriften des Neuen Testaments werden an einigen Stellen weibliche Diakone als Amtsträgerinnen erwähnt, deren Dienst demjenigen ihrer männlichen Kollegen vollständig zu entsprechen scheint. Demgegenüber finden wir im zweiten Jahrhundert in kirchlichen Quellen, trotz teilweise detaillierter Beschreibung der verschiedenen Dienste, überhaupt keinen Hinweis auf weibliche Diakone, was zu der Annahme berechtigt, daß in Parallele zur allgemeinen negativen Entwicklung der Stellung der Frau in der Kirche zu dieser Zeit auch der Diakonat den Frauen nun vorenthalten wird.
2. Erst im dritten Jahrhundert gewinnt der weibliche Diakonat in den Kirchen des Orients wieder an Profil. Seine Funktionen, die insbesondere Handlungen betreffen, die man Männern aus Gründen der Schicklichkeit nicht anvertrauen möchte, werden genau festgelegt. Daneben werden Regeln für die Lebensweisen der Diakonissen und das zu ihrer Ordination notwendige Mindestalter aufgestellt, die freilich je nach Bedarfslage der Situation angepaßt werden. Die lateinische Kirche hingegen wehrt sich vehement gegen den Einsatz von Diakonissen, führt zur Begründung allerdings lediglich die (erst junge) Tradition und eine verbreitete Minderbewertung der Frau ins Feld.
3. Eine Ordination, die derjenigen der (übrigen) Kleriker vergleichbar ist, ist für Diakonissen in den östlichen Kirchen offensichtlich recht verbreitet, ja die Regel. Die lateinische Kirche wehrt sich auch hiergegen mit großer Kraft.

Insgesamt erheben wir aus dem Gesagten, daß trotz einer allgemeinen Gering-

schätzung der Frau in der frühen Kirche in den Ostkirchen ordinierte weibliche Diakone, deren Tätigkeitsbereich von der Mithilfe bei der Taufspendung bis hin zur Verkündigung reichte, recht verbreitet waren. Für unsere gegenwärtige Zeit mag man hieraus entnehmen, daß eine Zulassung der Frau (zumindest) zur Diakonen-Ordination nahegelegt wird, und zwar nicht allein aufgrund des zunehmenden Bewußtseins darum, daß es dem Auftrag Jesu mehr entspricht, die persönlichen Gnadengaben als bedeutsameres Kriterium für eine Amtsübertragung in der Kirche anzusehen als das Geschlecht, sondern außerdem sogar aufgrund der an sich der Frau nicht gerade freundlich gegenüberstehenden Tradition in der frühen Kirche. Daß hierbei in unserer Zeit die mit dem Diakonat verbundenen Aufgaben nicht nach dem Geschlecht differenziert werden sollten, versteht sich im Hinblick auf die in der Regel identische Ausbildungssituation bei Mann und Frau wohl von selbst.

ANMERKUNGEN

[1] Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft, 23f.
[2] Die wichtigste Lit.: A. Kalsbach, Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen (Freiburg 1926); ders., Art. Diakonisse, in: RAC III (1957) 917–928; R. Gryson, Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne (Gembloux 1972); A. G. Martimort, Les diaconnesses (Rom 1982). [3] Kan. 19 (COD 14).
[4] Konzil v. Tours (567), Kan. 20 (CCL 148A, 184); dazu Martimort, a. a. O. 201f.
[5] Phil 1, 1; 1 Tim 3, 8. 12. Die Vulgata übersetzt hier mit dem Fremdwort „diaconus", während sie sonst „minister" benutzt (H. W. Beyer, Art. Diakoneo, in: ThWNT II 81–93, 89).
[6] G. Lohfink, Weibl. Diakone im NT, in: Die Frau im Urchristentum, hrsg. v. G. Dautzenberg (Freiburg 1983) 320–338. [7] Ebd. 326.
[8] Origines, Ep. ad Rom. 10, 17 (PG 14, 1278A–C); Joh. Chrys., Ep. ad Rom. 30, 2 (PG 60, 665); Theodoret, Ep. ad Rom. 16,1–3 (PG 82, 217D, 220A).
[9] Joh. Chrys., Ep. I ad Tim. 3, Hom. 11, 1 (PG 62, 553); Theodoret, Ep. I ad Tim. 3, 11 (PG 82, 809A).
[10] H. Frohnhofen, Die Stellung der Frau im frühen Christentum, in dieser Zschr. 203 (1985) 844–852, bes. 845ff.
[11] Plinius, Br. 96, 8 (Durry IV 96). [12] 1 Apol. 65; vgl. Martimort, a. a. O. 22.
[13] Klem. Alex., Strom. III 53, 3f. (GCS 52, 220, 20–28); Origenes, Ep. ad. Rom. 10, 17 (PG 14, 1278 A–C).
[14] Praescr. haer. 41, 5 (CCL 1, 221, 13ff.); dazu Gryson, a. a. O. 41–49.
[15] Belege bei Kalsbach, Art. Diakonisse 917f.
[16] Didask. II 26, 4–8 (Funk I 104). [17] Ebd. III 9, 1f. (198, 31–200, 3).
[18] Ebd. III 12 (208, 8–210). [19] Ebd. III 13 (212; 216).
[20] Zusammenst. b. Martimort, a. a. O. 120–124. [21] Nov. 3, 1 (Schoell-Kroll 21, 4–8).
[22] 79, 3, 6 (GCS 37, 478, 16–22). [23] Exp. in Rom. 16, 1 (TS IX/2, 121f.).
[24] Nachweise bei Martimort, a. a. O. 133–137. [25] De fide 21, 10 (GCS 37, 522, 18–22).
[26] Nov. 6, 6 (Schoell-Kroll 43); vgl. auch Nov. 123, 13 (604).
[27] Konzil v. Chalkedon, Kan. 15 (COD 70). [28] Nov. 123, 30 (Schoell-Kroll 616).
[29] Cod. Theod. 16, 2, 27 (Mommsen I/2, 843f.). [30] Nov. 123, 13 (Schoell-Kroll 604).
[31] Nov. 6, 6(43). [32] 10; 12 (Botte 30; 32). [33] Com. in Tim 3, 11 (CSEL 81/3, 268).
[34] Com. in Rom 16, 1f. (CSEL 81/1, 476). [35] Kan. 2 (CCL 148, 50). [36] Kan. 25 (CCL 148, 84).
[37] Konzil v. Epaone, Kan. 21 (CCL 148A, 29); Konzil v. Orléans, Kan. 17 (CCL 148A, 101).
[38] O. Barlea, Die Weihe der Bischöfe, Presbyter und Diakone in vornicänischer Zeit (München 1969).
[39] 10; 12 (Botte 30; 32). [40] Kan. 25 (CCL 148, 84); vgl. auch Konzil v. Nimes, Kanon 2 (CCL 148, 50).
[41] Kan. 19 (COD 14). [42] Cod. Theod. 5, 3, 1 (Mommsen I/2, 220). [43] Kan. 15 (COD 70).
[44] Nov. 6, 6 (Schoell-Kroll 43ff.); vgl. auch Nov. 3 Praef. (18, 26f.) u. Nov. 6 Titel (35, 17f.).
[45] Apost. Konst. VIII 19f. (Funk I 524f.).

UMSCHAU

Privatschulfreiheit contra staatliche Schulhoheit?

Es ist schon verwunderlich: Mit Milliardenbeträgen ist im vergangenen Jahrzehnt im öffentlichen Schulwesen eine *„Bildungs"-Reform* gewaltigen Ausmaßes begonnen worden: Gesamtschulen sollten das gegliederte Schulwesen ablösen, die Curriculumtheorie die Unterrichtsmethoden rationalisieren, neue Lehrpläne und Rahmenrichtlinien die Inhalte des Unterrichts den Erfordernissen einer demokratischen Massengesellschaft im industriellen Zeitalter anpassen. Alles dies geschah, um das „Bürgerrecht auf Bildung" für alle zu verwirklichen und um den jungen Menschen zu mehr Emanzipation und Selbstbestimmung zu verhelfen. Und doch ist gleichzeitig das Interesse an *Privatschulen* sprunghaft angestiegen. Offenbar war man nicht überall von den Vorteilen der Reform überzeugt.

Mit dieser Entwicklung sind nun auch Ansehen und Selbstbewußtsein der Schulen in freier, das heißt nichtstaatlicher Trägerschaft gewachsen, ihre rechtliche Stellung wurde zunehmend präzisiert. Das Recht zur eigenverantwortlichen Prägung und Gestaltung des Unterrichts im Hinblick auf die Erziehungsziele, die weltanschauliche Basis, die Lehrmethoden und die Lehrinhalte ist schon 1969 vom Bundesverfassungsgericht ausdrücklich festgelegt worden; die Frage, wie weit Privatschulen sich der Struktur des öffentlichen Schulwesens anzupassen hätten oder nicht, ist ausgiebig diskutiert und jüngst in Hessen durch das Förderstufenabschlußgesetz im Sinn der Freiheit entschieden worden.

Davon abgesehen ist durch die privatschulgesetzlichen Regelungen auf Länderebene der Tatsache Rechnung getragen, daß es gemäß Grundgesetz (Art. 7 Abs. 4 und 5) und Länderverfassungen kein staatliches Schulmonopol gibt: Die Länder in der Bundesrepublik bekennen sich zu einem freiheitlichen und pluralen Bildungswesen. Somit scheint im Privatschulwesen alles bestens geordnet zu sein.

Dennoch ist die tatsächliche Lage der freien Schulen nicht überall so günstig, wie es den Anschein hat. Das Kernproblem besteht in der Auslegung des zentralen schulrechtlichen Begriffs der *staatlichen Schulaufsicht* (Art. 7 Abs. 1 GG). Aufsicht bedeutet im Schulrecht anderes und mehr, als es seinem Wortsinn nach beinhaltet, und mehr „als sonst im deutschen Verwaltungsrecht" (Maunz): Nicht nur Kontrolle, sondern auch das Recht, die organisatorische Gliederung der Schule zu bestimmen und die inhaltliche Festlegung von Ausbildungsgängen und Unterrichtszielen zu treffen.

Die im Grundgesetz verankerte staatliche Schulaufsicht ist freilich durch eine Reihe anderer Grundrechte *begrenzt:* So durch das natürliche Recht der Eltern und ihre Pflicht zur Pflege und Erziehung der Kinder (Art. 6 Abs. 2 GG), durch das Recht des Kindes auf freie Entfaltung seiner Persönlichkeit (Art. 2 Abs. 1 GG), durch das Recht auf Gründung und Unterhaltung von Privatschulen (Art. 7 Abs. 4 und 5 GG), durch das Recht auf Freiheit des Glaubens und des Gewissens sowie auf Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses (Art. 4 Abs. 1 GG). Das Bundesverfassungsgericht hat 1972 einer schrankenlosen Ausdehnung der Schulaufsicht einen Riegel vorgeschoben: Das Grundgesetz habe die Schule nicht zur ausschließlichen Staatsangelegenheit erklärt; der staatliche Erziehungsauftrag sei dem elterlichen gleichgeordnet, nicht nachgeordnet. Damit ist freilich auch der prinzipielle Vorrang des elterlichen Erziehungsrechts vor dem des Staates begrenzt worden.

Das Spannungsverhältnis zwischen der staatlichen Schulaufsicht einerseits und mehreren anderen Grundrechten andererseits bleibt freilich unaufgelöst weiter bestehen. Die Formel der „Gleichrangigkeit" zeigt nur die Schwierigkeiten auf, bietet aber für den Konfliktfall keine Lösungsmöglichkeit. Dann hilft nur eine „Interessenabwägung" weiter. Da diese bei „wesentlichen" Angelegenheiten im Parlament vorgenom-

men wird, wird sie zu einer Machtfrage. Immer häufiger muß sie von der Rechtsprechung entschieden werden.

Tritt der Konfliktfall einmal ein, dann mag die Versuchung seitens des Staates naheliegen, den Begriff der „Aufsicht" extensiv auszulegen. Er mag sich dabei auf sein „Wächteramt" (Art. 6 Abs. 2 GG) berufen, das das Recht der Eltern, die Erziehung ihrer Kinder zu bestimmen, begrenzt, und darauf verweisen, daß er im Interesse eines gedeihlichen Fortbestehens der staatlichen Gemeinschaft dafür verantwortlich sei, daß seine heranwachsenden Bürger ein gewisses Maß an Kenntnissen, Fertigkeiten und Einstellungen erwerben.

An dieser Stelle taucht nun ein neues Problem auf. Die These vom „Wächteramt" des Staates setzt nämlich voraus, daß der Staat auch über die entsprechende Sachkompetenz verfüge und in der Lage sei, „ein Schulsystem zu gewährleisten, das allen jungen Bürgern gemäß ihren Fähigkeiten die dem heutigen gesellschaftlichen Leben entsprechenden Bildungsmöglichkeiten eröffnet" (Bundesverfassungsgericht 1972), daß er also sachkundig und zutreffend entscheiden kann, welche Kenntnisse und Einstellungen heute für das Fortbestehen der staatlichen Gemeinschaft notwendig sind.

Nun ist aber die staatliche Autorität (und nicht nur diese) im vergangenen Jahrzehnt in eine schwere Legitimationskrise geraten. Eine emanzipatorische Grundhaltung hat jede Autorität „kritisch hinterfragt". Die Umweltproblematik und die Friedensfrage haben diese Krise in den letzten Jahren noch weiter zugespitzt. Daher wird die Frage verständlich, ob vor dem Hintergrund eines geschärften Problembewußtseins für grundlegende politische bzw. gesellschaftspolitische Fragestellungen, für ökologische und Abrüstungsfragen einerseits und angesichts einer immer wieder zum Teil prinzipiell in Frage gestellten staatlichen Autorität sowie eines in den siebziger Jahren grundgelegten basis- bzw. radikaldemokratischen Denkens andererseits noch länger unbesehen davon ausgegangen werden kann, daß das staatliche Bildungswesen den jungen Menschen wirklich mit denjenigen Fähigkeiten ausstattet, die das heutige gesellschaftliche Leben erfordert.

Ist die extensive Auslegung des Begriffs „staatliche Schulaufsicht" noch zu rechtfertigen? Wie weit darf das „Wächteramt" des Staates reichen? Nach welchen Kriterien muß heute bei einem Konflikt zwischen Elternrecht, Gewissensfreiheit, Privatschulfreiheit einerseits und staatlichem Erziehungsrecht andererseits entschieden werden? Wer setzt sie fest? Ferner: Welche Möglichkeiten der Verwirklichung haben neue pädagogische Ideen? Fällt es wirklich nur in die Kompetenz der staatlichen Schulaufsicht, solche Ideen zuzulassen oder abzulehnen? Konkret: In welche Schule sollen Eltern, die aus Gewissensgründen glauben, ihre Kinder nach anderen als an den öffentlichen Schulen geltenden Kriterien erziehen zu müssen, diese anmelden?

Da unsere Verfassung kein staatliches Schulmonopol, sondern nur ein freiheitliches und plurales Schulwesen kennt, bietet sich die Gründung einer eigenen Privatschule an. Diesen Weg sind denn auch Anfang 1974 Eltern aus Frankfurt gegangen. Sie mußten aber ihre Absicht durch mehrere Instanzen durchfechten, bis schließlich am 29. November 1982 der Hessische Verwaltungsgerichtshof in Kassel das „besondere pädagogische Interesse" an einer privaten Grundschule bejaht und damit für die Gründung einer solchen Schule grünes Licht gegeben hat. Die Entscheidung des Gerichtshofs stützte sich im wesentlichen auf ein Gutachten, das der bekannte Bielefelder Pädagoge Hartmut von Hentig erstattet hat und das 1985 mit dem Titel „Wie frei sind freie Schulen?" erschienen ist[1].

Dem Verfahren lag folgender Sachverhalt zugrunde: Kinder, die in Frankfurt seit 1967 den ersten antiautoritären Kinderladen in der Bundesrepublik besucht hatten, sollten mit anderen Schülern zusammen aus Gründen einer kontinuierlichen Weiterführung der auf Selbstbestimmung zielenden Erziehung in eine Versuchsklasse an einer öffentlichen Schule aufgenommen werden. Da das Experiment nicht gelang und die Gründung einer „offenen Grundschule" als staatliche Schule nicht möglich war, wurde Anfang 1974 die Genehmigung zur Gründung einer Ersatzschule beantragt. Die Schule wurde im Oktober 1974 eröffnet, ohne daß zuvor die Genehmigung hierzu erteilt worden wäre, wie sie das Hessische Privatschulgesetz vorschreibt. Ein An-

trag auf staatliche Anerkennung wurde vom Regierungspräsidenten in Darmstadt abgelehnt, desgleichen der Widerspruch gegen diese Entscheidung. Eine daraufhin beim Verwaltungsgericht in Frankfurt eingebrachte Klage wurde 1976 wegen mangelnder Zuverlässigkeit des Klägers abgewiesen. Erst die Revision beim Hessischen Verwaltungsgerichtshof in Kassel brachte den gewünschten Erfolg – wenigstens vorläufig, denn gegen dieses Urteil ist Revision beim Bundesverwaltungsgericht eingelegt worden.

Dies offenbart tiefgreifende bildungspolitische und pädagogische Gegensätze in unserer Gesellschaft: Wohlbegründete schul- bzw. bildungspolitische Aspekte stehen auf der einen, ebenso begründbare pädagogische auf der anderen Seite. Politik und Wissenschaft, staatliche Schulhoheit und Elternrecht bzw. Privatschulfreiheit stehen einander gegenüber. „Erziehung zur Selbstbestimmung" wird einer „Erziehung zur Anpassung", „Entfremdung" der „Emanzipation" gegenübergestellt.

Die Wurzeln der „Freien Schule Frankfurt" (FSF) reichen zurück in die späten sechziger und in die siebziger Jahre. Systemveränderung und radikale Verwirklichung des Grundgesetzes, Mündigkeit, Selbstbestimmung und Demokratie galten als das Gebot der Stunde. Bei der politischen Diskussion über diese Forderungen übersah man aber allzuoft die sich dahinter verbergenden, tieferen Anliegen: die Würde eines freien Menschen vor den Zwängen der verwalteten Welt und der Industriegesellschaft zu retten; heute kommt noch die von der Zerstörung der Umwelt ausgehende Bedrohung hinzu. Diese die Zukunft des Menschen in Frage stellende Welt hat auch Schule und Erziehung ergriffen.

An diesem Punkt hakt die FSF ein: Sie hält konsequent an radikaldemokratischen und radikalpädagogischen Zielen fest. Sie strebt Emanzipation im weitesten Sinne an „von der Denk- und Lebensweise, wie sie ‚geschlossenen Gesellschaften' (Popper) eigentümlich ist und sich mit der Mentalität des wirtschaftlichen Wiederaufbaus zu kritikloser Unterwerfung unter sog. Systemzwänge verbunden hat" (49). Sie wendet sich gegen Entfremdung und gegen „erfahrungstötende Verschulung in der voll durchgeregelten Institution". Folglich fordert sie „selbstorientiertes Lernen" und radikale Individualisierung des Unterrichts, einen Verzicht auf systematische, durchrationalisierte und kollektive Belehrung sowie ein ganzheitliches Lernen, das die Erfahrung des Schülers unmittelbar in den Unterricht einbezieht. Die Schule will eine angstfreie Erziehung, will den Kindern Schulangst, Lernunlust, Leistungsverweigerung ersparen, will ein „therapeutisches Milieu" sein, heute „vermehrt nicht gegenüber der öffentlichen Schule, sondern für die Schwierigkeiten einer Existenz in der hochtechnisierten städtischen Zivilisation" (49).

Vieles davon mag utopisch anmuten. Hartmut von Hentig aber gibt die Überzeugung der die Schule tragenden Eltern wieder, wonach die Erziehungsziele der Hessischen Verfassung (Art. 56 Abs. 4) und des Hessischen Schulverwaltungsgesetzes „durch die an den öffentlichen Schulen verwendeten Verfahren bei ihren bisher anders erzogenen Kindern nicht nur nicht erreicht, sondern verstellt" werden (74). Deshalb hatten sie „von ihrem verfassungsmäßigen Recht (nach Art. 6 Abs. 2 GG und Landesverfassung Art. 56) Gebrauch gemacht und ihre Kinder bis dahin in einer Weise auf jenes Ziel hin erzogen, die mit den Mitteln und Wegen der öffentlichen Schulen in Konflikt steht" (60). Den Vorwurf gegen die FSF, sie strebe Systemveränderung und Kulturrevolution an, weist von Hentig mit der Bemerkung zurück, dieses gesellschaftspolitische Motiv habe sich eingekapselt oder sei erloschen.

Wenn die FSF also politisch ungefährlich ist, so kann man sich ganz auf pädagogische Argumente beschränken. Dies um so mehr, als das Grundgesetz für die Genehmigung einer privaten „Volksschule" die Anerkennung eines „besonderen pädagogischen Interesses" fordert. In der privatschulrechtlichen Literatur wird davon gesprochen, daß die Anerkennung eines „besonderen pädagogischen Interesses" im Ermessen der Schulbehörde – also des Staates – liege (Heckel, v. Mangold-Klein); allerdings enge sich der Beurteilungsspielraum ein, „wenn an der Schule neue, wissenschaftlich erarbeitete Unterrichtsmethoden erprobt" werden sollen (Maunz-Dürig-Herzog). Von Hentig widmet daher das eigentlich pädagogische Kapitel seines Gutachtens dem Nachweis, daß der FSF eine solche Methode zugrunde liege, nämlich die „Mathetik".

Das Wort „Mathetik" ist in der pädagogischen Theorie ungeläufig. In ihr gehe es, schreibt von Hentig im Vorwort zu seinem Gutachten, „um die Möglichkeit..., durch eigene Erfahrung statt durch fremde Belehrung zu lernen". Mathetik wird dadurch zu einer notwendigen Korrektur „des gedankenlos verabsolutierten Prinzips der Didaktik: daß Lernen durch Belehrung geschehe". Mathetische Elemente finden sich mehr oder weniger stark ausgeprägt in der Montessori-Pädagogik, bei John Dewey, in der Waldorf- und Freinet-Pädagogik. Konsequenter und radikaler geht jedoch die „FSF-Pädagogik" vom Lernbedürfnis der Schüler aus. Von Hentig nennt die Elemente der Mathetik der FSF „pädagogisch überzeugend": Die Gliederung des Stoffes in Lernbereiche statt Unterrichtsfächer, Integration der Vermittlung der Kulturtechniken in den Sachunterricht, Wahrung der Ganzheitlichkeit der Erfahrungen, Mischung der Kinder von verschiedenem Alter und verschiedener Herkunft, verschiedener geistiger, psychischer und physischer Veranlagung, unterschiedliche Lernformen, Verzicht auf Noten, Bereitschaft von Lehrern, Erziehern und Eltern für Hilfe, „wenn ein Kind mit seinem selbstregulierten Lernen in Not gerät" – dies sind nur einige Elemente der Mathetik. Zu ihr gehört aber auch, und das verdient hervorgehoben zu werden, „eine realistische Einschätzung der Grenzen dieses Prinzips in einer reglementierten Welt": Die FSF erkennt, daß ohne Abschlußprüfungen und damit ohne Leistungsnachweise kein Übergang zu Beruf und Studium möglich ist.

Das „besondere pädagogische Interesse", dessen Anerkennung nach dem Grundsatz eine Voraussetzung für die Zulassung einer privaten Grundschule ist, ist nach von Hentig einmal das „Interesse der direkt betroffenen Kinder", sodann das der Erziehungswissenschaft und über sie das „der allgemeinen Öffentlichkeit", die sich an deren Erkenntnissen orientierten: Durch die an der FSF gemachten Erfahrungen könnten „alle Schulen besser werden". Dann aber hat die Erziehungswissenschaft selbst „ein großes Interesse an der sorgfältig beobachteten Verwirklichung eines solchen noch offenen Experimentes". Die Erziehungswissenschaft könne aus diesem Experiment lernen, wie sich die verschiedenen Momente der Mathetik in der Praxis auswirkten. Sie sei um so mehr daran interessiert, weil das öffentliche Schulwesen in zunehmendem Maß bei der Erfüllung seiner Erziehungsfunktionen versage und als Folge davon Überdruß, Haß der Kinder und Eltern, Disziplinschwierigkeiten, Schulflucht und Neurosen hervorrufe. Heute gehe es darum, das Individuum gegen die Institutionen und Organisationen zu stärken, nicht, weil sie schlecht seien, sondern weil sie zur Erstarrung, Verabsolutierung, Einheitlichkeit neigten und so die Moral der Bürger schwächten. Das „besondere pädagogische Interesse" ist also nicht das Interesse des Staates an einer solchen Schule – die Zulassung liegt folglich auch nicht in seinem Ermessen –, sondern in diesem Fall das Interesse *der* Erziehungswissenschaft *(eines* Erziehungswissenschaftlers?) am Ausgang eines Experiments, das auf den Prinzipien der Mathetik beruht.

Von Hentig kommt im ganzen zu dem Schluß, daß die Lernprozesse dieser Schule „als nicht nur gleichwertig, sondern in vieler Hinsicht überlegen" anzusehen seien. Wenn auch an einigen Stellen bei den Kindern mit Wissenslücken zu rechnen sei, so würden sich nach anderen Erfahrungen „die Kenntnislücken schnell schließen, weil die Schüler dieser freien Schulen Verantwortung für eigenes Lernen zu übernehmen gelernt" hätten. Folglich sei die FSF den öffentlichen Schulen „gleichwertig".

Der Verwaltungsgerichtshof hat sich der Auffassung des Gutachters angeschlossen: Die Anwendung des unbestimmten Rechtsbegriffs „besonderes pädagogisches Interesse" setze „ein Interesse der Allgemeinheit an der Zulassung der privaten Grundschule" voraus; der Schulverwaltung stehe kein Beurteilungsspielraum zu. Ein besonders pädagogisches Interesse könne daran bestehen, daß an einer privaten Grundschule neue Unterrichtsziele aufgestellt, neue Unterrichtsmethoden erprobt würden, wenn eine entsprechende Schule noch nicht bestehe und wenn die vorgesehenen Unterrichtsmethoden wissenschaftlich erarbeitet seien. Der Verwaltungsgerichtshof hat daher den Regierungspräsidenten in Darmstadt „verpflichtet, dem Kläger die Genehmigung zum Betrieb einer privaten Grundschule als Ersatzschule zu erteilen". Die Freiheit der freien Schule ist damit vor staatlicher Reglementierung gesichert worden. War es ein Pyrrhussieg?

Das Gutachten und mit ihm das gesamte Verfahren werfen eine Reihe von Fragen auf. Nur einige wenige können hier angedeutet werden. Ist es zulässig, wie es im Gutachten geschieht, das Interesse „der" Erziehungswissenschaft mit dem der allgemeinen Öffentlichkeit gleichzusetzen? Wer repräsentiert „die" Erziehungswissenschaft? Auch berührt es eigenartig zu lesen, die Erziehungswissenschaft habe „ein großes Interesse an der... Verwirklichung eines noch offenen Experimentes". Reicht die Freiheit der freien Schule so weit, daß sie „offene Experimente" mit Kindern machen darf? Oder gibt es hier Grenzen? Wenn ja, wo liegen sie und wer setzt sie fest, wenn der Schulverwaltung kein Beurteilungsspielraum mehr zusteht?

Das Konzept der FSF und der ihr zugrunde liegenden Mathetik – Emanzipation im weitesten Sinn, radikale Individualisierung u. a. – läßt weitere Fragen aufkommen. Von Hentig sagt, die Mathetik könnte „ganz anders aussehen, wenn sie sich in einer Pädagogischen Provinz entwickelte" und sich „nicht gegen das meritokratische Gesamtsystem" zu schützen hätte. Was ist aber von einem Konzept zu halten, das nur in einer Welt zu realisieren ist, die von der Umwelt sorgfältig abgeschirmt ist, oder das nur dann funktioniert, wenn diese Umwelt selbst völlig verändert worden ist? Besteht ferner nicht die Gefahr, daß ein Konzept völliger Emanzipation und radikaler Individualisierung dazu führt, „daß die Notwendigkeiten der kontinuierlichen Arbeit an sich selbst, daß die Tugenden der Selbstüberwindung, der Treue zu sich und anderen aus den Augen verloren werden", wie Helmut Fend jüngst geschrieben hat?

Damit stellt sich zugleich die Frage nach der diesem Konzept zugrunde liegenden Anthropologie. Kann der Mensch wirklich das werden, wozu er bestimmt ist, wenn man nur seine Entwicklung als Individuum im Auge hat? Oder kann er nicht vielmehr erst dadurch er selber werden, daß er auf den Anruf des anderen antwortet, daß er sich also einem anderen verdankt? Daß „statt Selbstherstellung ‚die Annahme seiner selbst' (Guardini) das Gesetz bildet, nach dem er antritt" (Splett)? Zwei „Menschenbilder" also, die hier einander gegenüberstehen: Eines, wonach der Mensch durch Selbstbestimmung Mensch wird, das andere, nach dem er erst durch Bindung an einen anderen – letztlich an einen absoluten Bezugspunkt – den Sinn seines Daseins findet.

Schließlich fällt das völlige Fehlen einer religiösen Komponente auf. Eine Überprüfung des Konzepts der FSF, ob sie den Schüler dazu befähige, „nach ethischen Grundsätzen auf der Grundlage der christlichen und humanistischen Tradition zu handeln sowie religiöse und kulturelle Werte zu achten" (Hessisches Schulverwaltungsgesetz), wurde nicht für erforderlich erachtet.

Der Prozeß und seine Vorgeschichte machen den Zusammenstoß fundamental entgegengesetzter Prinzipien in unserer Gesellschaft deutlich. Bildungspolitisch wird das Recht auf Gründung einer freien Schule gegenüber einem Staat durchgesetzt, der das Instrument der Schulaufsicht extensiv auslegt. Bildungspolitisch wird das Ermessen des Staates bei der Zulassung einer neuen privaten Grundschule eingeschränkt und durch das „besondere pädagogische Interesse der Allgemeinheit" begrenzt, wobei allerdings dieser Begriff unklar bleibt. Pädagogisch steht eine radikalemanzipatorische Erziehung, die sich als einzige Verwirklichung der Grundrechte des Grundgesetzes versteht, einer Erziehung gegenüber, die angeblich nur zur Anpassung führen kann. Staatliche Schulaufsicht und staatliche Verantwortung für Erziehung werden abgelehnt, weil der Staat vor den Aufgaben der Gegenwart versagt habe. Nach dem Gutachten tritt an dessen Stelle „die" Erziehungswissenschaft. Christliche Elemente in der Erziehung sind offensichtlich nicht mehr gefragt. In welche Richtung wird die Entwicklung weitergehen? *Helmut Kasper*

[1] Hartmut von Hentig: Wie frei sind Freie Schulen? Gutachten für ein Verwaltungsgericht. Stuttgart: Klett-Cotta 1985. 203 S., Kart. 22,–.

BESPRECHUNGEN

Zeitgeschichte

Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Die deutsche Gesellschaft und der Widerstand gegen Hitler. Hrsg. v. Jürgen SCHMÄDECKE und Peter STEINBACH. München: Piper 1985. 1185 S. Kart. 29,80.

Der stattliche Band dokumentiert die große internationale Konferenz über das Thema „Die deutsche Gesellschaft und der Widerstand gegen Hitler. Eine Bilanz nach 40 Jahren", die vom 2.–6. Juli 1985 in Berlin stattfand. In acht Arbeitssitzungen wurden die zuvor eingesandten Referate diskutiert; eine Schlußsitzung versuchte, eine erste Bilanz zu ziehen. Die Publikation enthält nicht nur alle Referate, die der Tagung zugrunde lagen; sie eröffnet auch in den Kurzfassungen der Diskussionen einen Einblick in Optionen und Tendenzen, wie sie in den Beiträgen der Teilnehmer zum Vorschein kamen. Die einzelnen Kapitel sind überschrieben: Der Widerstand und die deutsche Gesellschaft; Widerstand in der Konsolidierungsphase des NS-Regimes; Kirchen und Konfessionen zwischen Kooperation und Teilwiderstand; Konservative zwischen Anpassung und Oppostion, Gesellschaftliche und politische Zielvorstellungen des Widerstands; Auslandsbeziehungen des Widerstands; Widerstand als Volksbewegung; Außenpolitik und innere Situation als Voraussetzung des Umsturzversuchs; Politische und moralische Motivation beim Entschluß zum Widerstand. Schon diese Aufzählung macht deutlich, wie breit die Themenwahl gespannt ist, wie vielfältig die Perspektiven des einen Tatbestands „Widerstand" sind.

Es ist unmöglich, die einzelnen Themen zu benennen und kritisch zu diskutieren, die zuweilen sehr gegensätzlichen Anschauungen und Positionen herauszuheben. Dem Leser wird folgendes auffallen: 1. Die Absicht, die Begrifflichkeit in Widerstand und Resistenz zu präzisieren, rückt zur gleichen Zeit das konkrete historische Phänomen in eine abstrakte, gar utopische Distanz. Wäre es nicht sinnvoller, den Begriff vom zeitbedingten Phänomen her zu entwickeln, selbst auf Kosten einer geringeren Präzision? 2. Gerade bei der Betrachtung des Widerstands der beiden großen Kirchen spiegeln sich heutige weltanschauliche Positionen. Es werden leider die Unterschiede zwischen beiden Kirchen schnell eingeebnet (auch was ihre politisch bedeutsame Herkunft, die Zahl ihrer Mitglieder und ihr politisch relevantes Selbstverständnis angeht). Darüber hinaus gerät die sachliche Erhebung und Würdigung schnell zur Legitimation heutiger Einsichten und Affekte. 3. Der Begriff „Nationalkonservativer Widerstand", der für C. Fr. Goerdeler und für den Kreisauer Kreis verwendet wird, erweist sich zunehmend als fragwürdig. Denn es bleibt ungeklärt, ob er deskriptiv oder normativ gebraucht wird. Der Verdacht allerdings ist nicht von der Hand zu weisen, daß er normativ gebraucht wird und dadurch die Unterstellung mitbehauptet, daß eigentlich ein „revolutionär sozialistischer Widerstand" damals sinnvoller gewesen wäre. 4. In der Publikation wird durchweg der Widerstand der Sozialisten und Kommunisten stark hervorgehoben. Die Behauptung, daß dem in der Tat so war, bedarf noch der konkreten geschichtlichen Forschung, wenn hier nicht der Wunsch der Vater des Gedankens bleiben soll. 5. Die Frage des sogenannten Antibolschewismus wird durchweg blauäugig besprochen; denn die Kirchen etwa wandten sich gegen ein seit Jahren militant-atheistisches System, und im übrigen war nicht zu vergessen, daß die Bolschewisten nach 1927 von den zehn Millionen Kulaken die meisten liquidiert hatten. (Stalin sagte zu Churchill, daß „der größte Haufen" von ihnen ausgelöscht sei.)

Diese Anfragen sind nur möglich aufgrund der Datenfülle und der weitausgreifenden Informationen des Bandes. Jede weitere Forschung über den Widerstand im Dritten Reich kann an diesem hervorragend dokumentierten und im übrigen preiswerten Band nicht vorbeigehen. Sie wird ihn

zur Kenntnis nehmen müssen, auch dort, wo sie bestimmte Ansätze und Ansichten entschieden ablehnt. *R. Bleistein SJ*

Das große Lexikon des Dritten Reiches. Hrsg. v. Christian Zentner und Friedemann Bedürftig. München: Südwest 1985. 686 S., Abb. Lw. 98,-.

Der stattliche und aufs erste preiswerte Band unternimmt, nicht zuletzt aufgrund seines anspruchsvollen Titels, eine schwierige Aufgabe; denn bei der Fülle der möglichen Themen, Personen, Schauplätze (in 3000 Stichwörtern) geht es um eine Auswahl, die dann am Ende Optionen und Urteile enthält und aufgrund der Kürze eines Lexikonbeitrags eher zu Pauschalierungen führt. Um eine Verwirrung aus den vielen Stichwörtern zu verhindern, bringen Großbeiträge und Übersichten das jeweilige Ganze thematisch in den Blick. Einige dieser Großbeiträge sind von namhaften Fachleuten verfaßt, während sonst unter den Mitarbeitern viele unbekannte Namen zu finden sind. Die Bildausstattung, auch in den Farbtafeln, ist sehr gut. Der Nationalsozialismus wird in seinem Pomp wie in seinem Schrecken anschaulich.

Wenn man sein Augenmerk auf den Problembereich „Kirchen und Widerstand" richtet, dann fällt einerseits das Bemühen auf, ein möglichst objektives Bild zu zeichnen; andererseits sind tendenzielle Urteile nicht zu überhören, etwa in der zentralen Frage nach Entstehung und Bedeutung des Reichskonkordats vom 20. Juli 1933 (642 im Widerspruch zu 656). Im einzelnen fragt man sich, warum Karl Adam (Tübingen) als Denker einer „völkischen Theologie" vorgeführt wird, während über den 1938 aus seiner Diözese Rottenburg vertriebenen Bischof Johann B. Sproll kein Buchstabe zu lesen ist. Werden da irgendwo Rechnungen beglichen? Auch bei anderen Gelehrten kann man sich dieses Eindrucks nicht erwehren.

Im einzelnen sind beachtliche Fehler festzustellen. Als Musterbeispiel das Stichwort „Alfred Delp" (110): Delp hielt in München keine „privaten Gottesdienste" mit Freunden ab; seine Gottesdienste fanden öffentlich in St. Georg (Bogenhausen) statt. Er vertrat einen „theonomen" Humanismus, keinen „theonomischen". Das Buch „Im Angesicht des Todes" erschien bereits 1947, nicht erst 1956. Weitere Unrichtigkeiten: Die Jesuiten zählten im Dritten Reich in Großdeutschland etwa 2080 Mitglieder, nicht 23000 (285). Carl Fr. Goerdeler wurde am 2. Februar 1945 in Berlin-Plötzensee mit Alfred Delp und Johannes Popitz gehängt. Von einer anderen Todesart ist nichts bekannt (221).

Die „Studien zum Mythus des 20. Jahrhunderts" stammen nicht – wie der Text suggeriert – von Bischof Clemens August von Galen, sondern von W. Neuss, J. Steinberg, K. Th. Schäfer, B. Lakebrink, W. Schöllgen (202). Die Jesuiten wurden aufgrund eines Erlasses am 31. Mai 1941 wegen „Wehrunwürdigkeit" aus der Wehrmacht entlassen, nicht am 12. Juli 1941 (313 gegen 285). Katholische Arbeitervereine entstanden nicht Ende des 19. Jahrhunderts, sondern bereits 1847 (Regensburg) bzw. 1850 (Westdeutschland) (304). Erich Klausener protestierte am 24. Juni 1934 nicht „gegen die nat. soz. Drangsalierung", sondern gegen die antikirchlichen Maßnahmen und gegen die Rassepolitik (305). Die Kritik an „Quadragesimo anno" aus dem Jahr 1931 ist deshalb falsch, weil die Enzyklika sich gegen einen weltanschaulich-atheistischen Sozialismus wendet, nicht gegen Sozialismus schlechthin (462). Je mehr man sich demnach im Detail mit den Beiträgen befaßt, um so mehr schwindet das Vertrauen in die Aussagen. In vielen Fällen sind die Daten falsch bzw. die Tatsachen von interessegeleiteter Wahrnehmung überlagert (vgl. dazu ferner: Vatikan [596], katholische Aktion [304] u. a.). Stichwörter wie über den Schäferhund Hitlers „Blondi" (78) oder über den sogenannten „Zwikkelerlaß" (667) mögen Kuriosa sein, werfen aber doch einen Schatten auf den wissenschaftlichen Anspruch des Bandes. Vermutlich sollte damit der Unterhaltungswert erhöht werden.

Im Vorwort des Lexikons ist von einem „Leselexikon" die Rede, „das den Laien nicht allein läßt bei der Suche nach einem Gesamtbild und dem Kenner rasch alle Details bereitstellt" (5). Es ist nicht ausgeschlossen, daß der Laie in der kritischen Prüfung des „Vor-Gedachten" überfordert ist und daß der Kenner sich wie ein Laie behandelt vorkommt. Ein schwieriges Lexikon über eine schwierige Zeit. *R. Bleistein SJ*

Ingatow, Assen: *Psychologie des Kommunismus.* Studien zur Mentalität der herrschenden Schicht im kommunistischen Machtbereich. München: Berchmans 1985. 181 S. Kart. 33,-.

Der Autor lebte lange in einem sozialistischen Land und konnte dort das kommunistische System in der Praxis kennenlernen und persönliche Erfahrungen mit der Mentalität der Führungsschicht sammeln. Er bringt also gute Voraussetzungen mit, um ein Psychogramm der herrschenden Klasse zu erstellen und mit seinem Buch eine Lücke in der Ostforschung zu schließen.

In den ersten drei Kapiteln behandelt er „die ‚klassischen' Züge der kommunistischen Psyche, die sich in einer reinen Form unter Lenin und Stalin ausdrückten und die auch heutzutage fortbestehen" (125). Als charakteristisch bezeichnet Ignatow zunächst die Irrationalität des kommunistischen Verhaltens, die sich beispielsweise in der Willkür bei Entscheidungen, in der Angst der Funktionäre vor Verantwortung, in der parallelen Organisation von Partei und Staat und im Vorrang der dogmatischen Ideologie vor dem Leben zeigt. Unübersehbar sind auch die Ambivalenzen im kommunistischen Bewußtsein, die sich an der Haßliebe und am Minderwertigkeitskomplex der Kommunisten gegenüber der Bourgeoisie ablesen lassen. Zu den typischen Merkmalen der kommunistischen Psyche rechnet Ignatow schließlich auch das magische Denken, das sich beim ehrfürchtigen Umgang mit den klassischen Texten des Marxismus-Leninismus, bei der Verbreitung von Parteislogans und bei der Verherrlichung verstorbener Parteiführer deutlich bemerkbar macht.

Im vierten Kapitel beschreibt Ignatow den Mentalitätswandel und die Krise des spätkommunistischen Bewußtseins, die bei jüngeren Funktionären, deren ideologische Selbstsicherheit erschüttert wurde, auftreten. Sie entwickelten sich zu Technokraten, denen die fundamentalen Schwächen des Systems wohl bekannt sind. Ignatow bezeichnet sie als „bewußte Zyniker" (135), weil sie nur ihre Karriere im Auge haben und eine Ordnung aufrechterhalten, deren Schwächen sie genau kennen. Ignatow erkennt sichere Zeichen, die ihm in den Schlußbemerkungen die „psychologisch motivierte Prognose" (135) erlauben, daß „der Kommunismus als sozialpolitische Ordnung sicherlich verschwinden wird" (162).

Ignatow arbeitet die negativen Züge der kommunistischen Psyche so deutlich heraus, daß sich der unvoreingenommene Leser erstaunt fragt, wie es die in diesem Buch beschriebenen bornierten und zynischen Spießbürger fertigbringen, die Weltmacht Sowjetunion zu regieren. Es drängt sich ihm der Verdacht auf, daß Ignatow aus einem gewissen Ressentiment heraus die positiven Seiten übersehen und ein zu düsteres Bild gezeichnet hat. *J. Oswald SJ*

Theologie

Raffelt, Albert: *Proseminar Theologie.* Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten und die theologische Bücherkunde. 4., völlig neubearb. Aufl. Freiburg: Herder 1985. 192 S. Kart. 19,80.

Die bereits weithin bekannte Arbeitshilfe des wissenschaftlichen Fachreferenten für Theologie und Philosophie in der Universitätsbibliothek Freiburg ist in seiner vierten Auflage noch übersichtlicher und brauchbarer geworden. Gegenüber der dritten Auflage wurde vor allem die neu erschienene DIN-Norm für die Titelangabe von Dokumenten aufgenommen und führte zur völligen Überarbeitung des vierten Kapitels. Dem Studienanfänger des Fachs Theologie vermittelt das Buch auf engem Raum eine Fülle von hilfreichen Informationen, die das selbständige Anfertigen von wissenschaftlichen Arbeiten von der Literaturermittlung, -beschaffung und -auswertung über die Karteiarbeit bis hin zur Gestaltung wissenschaftlicher Typoskripte und ihrem Druck auf gründliche Weise anleiten. Dazu bietet das Buch eine Übersicht der wichtigsten Handbücher und Fachlexika in den einzelnen Sparten der Theologie sowie sehr reichhaltige Angaben von weiterführender Fachliteratur im Bereich des Bibliothekswesens und der Arbeitstechniken. Am Rand sei bemerkt, daß der Abschnitt 3.3 (Neue Formen bibliographischer Recherche: 36f.) eindrucksvoll

die Erfahrungen des Rezensenten bestätigt, daß die Bundesrepublik auf dem Gebiet der Literaturermittlung mittels der EDV vor allem im geisteswissenschaftlichen Bereich gegenüber dem internationalen Standard (z. B. in den USA und Großbritannien) heute weit zurückgeblieben ist.

Freilich fällt jemandem, der selbst die Aufgabe wahrnimmt, Studienanfänger in das Fach Theologie einzuführen, auch folgendes auf: Allzu breiten Raum nehmen etwa die auf die Karteiarbeit und „praktische Hilfsmittel" gerichteten Hinweise ein und gehen dabei so sehr ins Detail, daß beispielsweise die Beschaffung von Radiergummi, Bleistift und Kalender dem Studenten ans Herz gelegt wird (85). Andererseits vertröstet der Autor EDV-Anwender auf eine „Neubearbeitung dieses Büchleins" (78), veranschlagt das Kosten-Nutzen-Verhältnis des Einsatzes einer Textverarbeitungsanlage für den Studenten als zu negativ (90) und führt deshalb über die hiermit verbundenen Möglichkeiten zu wenig aus. Die Größenverhältnisse überkommener Buchformate beispielsweise oder auch die Vervielfältigung mittels einer Matrize – welcher Studienanfänger kennt eine solche überhaupt noch? – werden detailliert beschrieben (68/116f.); demgegenüber wäre eine breitere Ausführung etwa der immer noch schwierigen Beschaffungsmöglichkeiten von griechisch- und hebräischsprachigen Typenrädern für elektronische Schreibmaschinen und Drucker (87) sehr viel verdienstvoller. Schließlich sollte gerade in einem für Studienanfänger verfaßten Buch nicht der Eindruck erweckt werden, daß ein der wissenschaftlichen Arbeit beigegebenes Literaturverzeichnis vorrangig den Zweck habe, später als Spezialbibliographie Verwendung zu finden und deshalb nicht „alles irgendwie genannte Material... unbedingt aufgeführt werden" müsse (111). Noch immer verlangen die Prüfungsordnungen, daß sämtliches in einer wissenschaftlichen Arbeit verwendetes Material angegeben werden soll; und gerade darauf sollten die Studienanfänger im Hinblick auf das anzufertigende Literaturverzeichnis als erstes hingewiesen werden.

Trotz der genannten und einiger weiterer Erinnerungen ist das „Proseminar Theologie" jedem Studienanfänger des Fachs sowie manchem bereits fortgeschrittenen Studenten zur gründlichen Lektüre und auch seiner späteren Verwendung weiterhin sehr zu empfehlen.

H. Frohnhofen

Psychologie

Der Mensch und seine Gefühle. Hrsg. v. Venanz Schubert. St. Ottilien: EOS 1985. 337 S. (Wissenschaft und Philosophie. 2.) Kart., 16,80.

Die Gefühle werden meist wenig beachtet, obwohl sie genauso zum Menschen gehören wie das Denken. Das mag damit zusammenhängen, daß sich der heutige Mensch scheut, seine Gefühle zu zeigen. Wer jedoch den Menschen verstehen möchte, muß ihn als Ganzheit betrachten und neben dem Denken auch das Fühlen berücksichtigen. Um die menschlichen Gefühle besser einschätzen zu können, lohnt es sich, den von V. Schubert herausgegebenen Band interdisziplinärer Studien zu lesen. Die hier veröffentlichten Vorträge wurden in einem Seminar an der Universität München im Wintersemester 1983/84 von Wissenschaftlern verschiedener Fachrichtungen gehalten. Im vorliegenden Sammelband werden sie in drei Sachgruppen gegliedert.

Zur ersten Gruppe gehören Beiträge, die aus philosophisch-anthropologischer Perspektive die Gefühle des Menschen betrachten. Mit dem Verhältnis von Emotion und Denken setzt sich V. Schubert auseinander, und M. Müller-Wieland weist darauf hin, wie wichtig die Heiterkeit für die Entfaltung des wesentlich Menschlichen ist. Die Abhandlungen der zweiten Gruppe beschäftigen sich unter psychologisch-ethologischem Aspekt mit der Emotionalität des Menschen. A. Hollmann versucht, ein physiologisches Korrelat der Gefühle zu finden. Nachdem er auf Merkmale und Funktion der Gefühle hingewiesen hat, fragt W. Tunner, was die Emotions- und Ausdruckspsychologie zum Verständnis der menschlichen Emotionen beitragen können. Auf verhaltensbiologische Aspekte bei der Erforschung der Gefühle machen W. Schiefenhövel und seine Kollegen aufmerksam. Die dritte

Sachgruppe bilden schließlich Beiträge, die aus pädagogisch-literaturwissenschaftlicher und kunstwissenschaftlicher Sicht die menschlichen Gefühle behandeln. Wie wichtig der richtige Umgang mit Gefühlen in der Erziehung ist, macht K. R. Mühlbauer deutlich. In einer Poetik der Gefühle versucht K. Feilchenfeldt, Normen einer Gefühlsbetrachtung von der Literaturwissenschaft herzuleiten. H. Belting macht in seiner Erklärung von Bellinis Pietà in der Brera auf die Darstellung der Emotionen in der Malerei aufmerksam.

Die durchweg lesenswerten Beiträge, die Literaturangaben und Bildbeilagen sowie der günstige Preis sind eine gute Empfehlung für diese Aufsatzsammlung, die dazu einlädt, sich mit den Gefühlen zu beschäftigen, um den ganzen Menschen zu sehen und besser zu verstehen.

J. Oswald SJ

ZU DIESEM HEFT

In den Augen vieler sind Macht und Friede Gegensätze: Machtpolitik scheint dem Frieden im Weg zu stehen. Bernhard Sutor, Professor für Didaktik der politischen Bildung und Sozialkunde an der Katholischen Universität Eichstätt, widerspricht dieser Meinung: Der politische Friede kann nur durch vernünftigen Machtgebrauch gesichert werden.

Im Rahmen fundamentalistischer Bewegungen findet sich im Bereich der christlichen Kirchen der „Kreationismus", der den Schöpfungsbericht der Bibel wörtlich versteht und die Evolutionstheorie radikal ablehnt. Stefan Niklaus Bosshard, Privatdozent an der Universität Freiburg, setzt sich mit diesen Thesen auseinander.

Häufig herrscht die Vorstellung, die christliche Moral gründe in einem von außen auferlegten „göttlichen Gesetz" und in zusätzlichen Forderungen und Rechten eines in die Welt eingreifenden Gottes. Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, macht gegenüber diesem Mißverständnis deutlich, wie die Menschwerdung Gottes zu einer Moral führt, die den Menschen wahrhaft human sein läßt.

Obwohl in der zeitgenössischen Literatur der Name „Gott" kaum einmal genannt wird, finden sich vielerorts Spuren religiöser Sehnsucht. Magda Motté, apl. Professorin an der Technischen Hochschule Aachen, zeigt dies am Beispiel von Werken, die insbesondere Beziehungsprobleme zum anderen Geschlecht darstellen.

Ein gewichtiges Argument gegen den Ausschluß der Frau vom Diakonat ist die Praxis der frühen Kirche. Herbert Frohnhofen sammelt und sichtet die Zeugnisse über weibliche Diakone aus dieser Zeit.

Politisches Profil der Christen

Nicht nur in Regionen mit religiösen Tropentemperaturen wie den Philippinen oder Lateinamerika, sondern auch im religiös eher nordischen Klima der Bundesrepublik wird christlicher Glaube wieder als politisches Potential entdeckt. Christlich motivierte Bürger, zumal Jugendliche und junge Erwachsene, sowohl die kirchlich engagierten als auch die distanzierten, scheinen heute in größerer Zahl als früher politisch ansprechbar zu sein.

Angesprochen hat viele, wie die Auflagenhöhe und die Diskussionswirkung belegen, etwa Franz Alts umstrittener Versuch, eine bestimmte Friedenspolitik als „die Politik der Bergpredigt" darzustellen. Angesprochen hat Alfred Mechtersheimer die Teilnehmer des Düsseldorfer Katholikentags von unten (1982) mit der Begründung, die Friedensbewegung brauche den moralischen Rigorismus der katholischen Kirche. Ein Jahr später, beim Evangelischen Kirchentag in Hannover 1983, konfrontierten Transparente die Besucher mit der IG-Metall-Forderung: „35-Stunden-Woche bei vollem Lohnausgleich!" Andere Stichworte hießen und heißen: Startbahn West, Nicaragua, Wackersdorf – aber auch als weithin konsensfähige Ausnahme: Afrika-Tag 1985, die Sammelaktion für Hungernde.

Gewiß spielt hier auch die Gängelung durch bestimmte Interessen- und Überzeugungsgruppen eine Rolle, doch ist die Herausforderung umfassender zu sehen. Die Bundesrepublik hat in den letzten zwanzig Jahren einen Politisierungsschub erfahren. Obwohl jene, die noch mehr Politisierung wollen und an Grenzen stoßen, der jungen Generation Rückzug ins Private vorwerfen, wird heute im allgemeinen im Schulunterricht und in den Medien, in den Schülerorganisationen der Parteien und in Bürgerinitiativen engagierter über politische Fragen diskutiert als früher, und vor allem: Viele suchen nach Möglichkeiten einer aktiveren Mitbestimmung des politischen Lebens, vom einfachen Demonstrieren bis zum zivilen Ungehorsam.

Die einzelnen Christen und die kirchlichen Verbände, die sich traditionell um stillere Formen staatsbürgerlicher Partizipation bemüht hatten und bis in die sechziger Jahre hinein zur „Entideologisierung der Politik" ermahnt worden waren, sahen sich plötzlich mit einer aktiveren, drängenderen, manchmal auch agitierenden Einstellung konfrontiert, die mit ihrer „Remoralisierung" (P. Glotz) das Politische zu einer Sache aufwertete, die gerade Christen „unbedingt angehen" muß. Deren Antwort kann nun weder im wahllosen Mitmachen bei allen Initiativen noch in völliger Verweigerung bestehen.

Es ist gewiß auch in Zukunft wichtig, daß sich die Amtskirche durch kompetente Kommissionen und möglichst ökumenisch zu Fragen wie der Ausländer-, Frie-

dens- und Umweltpolitik äußert und eine sozialethische Orientierung gibt, die von Parteiinteressen unabhängig ist und die Zustimmung aller Christen finden kann. Wäre darüber hinaus aber nicht auch zu wünschen, daß sich unter den politisch aktiveren Christen ein Konsens über aktionswürdige, eindeutig dringliche Schwerpunktziele auf einer mittleren Ebene zwischen Grundsatzerklärung und tagespolitischer Arbeit herausbildet? Eine Aktionsplattform und ein politisches Profil für Christen, das nicht integralistisch, in Konkurrenz zu den Parteien und Gewerkschaften für alles eine eigene Lösung anbietet, das es aber auch nicht völlig diesen Gruppierungen überläßt, zu bestimmen, wofür sich ein Christ einzusetzen hat. Ein Profil, das eigene Schwerpunkte setzt und einige Aktionsmöglichkeiten für alle aufzeigt – auch für Gruppen, die viele Probleme nicht kompetent analysieren können, aber etwas Hilfreiches tun wollen und den Einstieg in ein politisch aktiveres Leben suchen. Ein Profil, das die Christen nicht den Parteien entfremdet, ihnen aber deutlich macht, was sie über deren Grenzen hinweg auch im politischen Wollen verbinden kann.

Als Leitlinie nach innen müßte dieses Profil vorzeichnen, für welche mittelfristigen Schwerpunkte sich Initiativen der eigenen Gruppen nahelegen: Hilfsaktionen wie den Verkauf von Waren aus der Dritten Welt (wobei sich die begleitende Informationsarbeit an das Unumstrittene halten müßte), Unterschriftensammlungen, Demonstrationen und dergleichen – Initiativen, zu denen „wir" alle einladen, die sich anschließen wollen. Als Leitlinie nach außen müßte es zeigen, welche Aktionen „anderer" für Christen eindeutig unterstützenswert sind und worüber man verschiedener Meinung sein kann.

Christen könnten sich unschwer auf zwei Schwerpunkte einigen, für die es trotz allen politischen Eifers mehr als genug zu tun gibt, ja für die man wohl gerade vom Ethisch-Religiösen aus Interesse wecken muß: Daß sie gegen die weitverbreitete Gleichgültigkeit und Resignation in bezug auf Armut und Unterdrückung in der Welt eine unbeugsame Bewegung für Entwicklung und für Menschenrechte bilden müssen. Denn das sind keine umstrittenen Befürchtungen, sondern unbestreitbare Tatsachen: Jedes Jahr sterben etwa 15 Millionen Menschen an den Folgen der Unterentwicklung, und in westlichen und östlichen Diktaturen werden Menschen unterdrückt, gefoltert, ohne fairen Prozeß inhaftiert und ermordet.

Hier geht es um Lebensgrundlagen und damit um vordringliche Werte: „Ich war hungrig, ich war im Gefängnis..." (Mt 25,34ff.). Eine globale Erfolgsstrategie ist zwar nicht in Sicht, doch steht fest, daß mit Phantasie und Ausdauer mehr zu erreichen ist, als die Pessimisten wahrhaben wollen: Die Einkommen in den Entwicklungsländern sind gestiegen, die Ernährung hat sich, abgesehen von Afrika, verbessert, die Lebenserwartung erhöht. Und die Bemühungen von amnesty international und der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte sind in nicht wenigen Fällen erfolgreich gewesen. Das ist gewiß nicht alles, aber genug, um es mit Elan weiterzuführen. *Bernhard Grom SJ*

Franz Böckle

Normen und Gewissen

Die Moraltheologie ist heute wohl das meist umstrittene Fach der katholischen Theologie. Das mag zum Teil an den vielfältigen Erwartungen liegen, mit denen sie in der Gegenwart konfrontiert wird. Ethik hat bekanntlich Hochkonjunktur. Wo immer man mit der Berufung auf das Machbare allein nicht weiterkommt, ruft man nach ethischer Stellungnahme. Die kirchliche Morallehre und ihre Verkündigung nehmen an diesem allgemeinen Erwartungsdruck teil. Man erwartet von der Kirche ein Wort zur atomaren Abschreckung, zur Gefährdung der Umwelt, zum Bevölkerungswachstum in der Dritten Welt oder zu den Problemen am Beginn und am Ende des menschlichen Lebens, wie sie sich der von moderner Technik beherrschten Medizin stellen. Die Komplexität all dieser Fragen müßte es als selbstverständlich erkennen lassen, daß sie mit einfachen Geboten oder Verboten nicht zu lösen sind. Niemand wird das Gegenteil behaupten wollen; und doch zielen die konkreten Erwartungen, mehr als man vermutet, auf ein kompromißloses Entscheidungswort der Kirche und ihrer Theologie.

Die Diskussion um das Friedenswort der Deutschen Bischöfe hat dies gezeigt. Manche Stimmen innerhalb und außerhalb der Kirche zeigten sich enttäuscht, daß der Hirtenbrief kein klares Nein zur Nachrüstung ausgesprochen, sondern sich mit bloßen *Entscheidungskriterien* für die politischen Verantwortungsträger begnügt hat. Sie befürchten, die Politiker würden die Kriterien bloß zur Rechtfertigung ihrer eigenen Politik zu nützen wissen. Und wer etwa zu zeigen versucht, daß zwischen der Abschreckung mit der Atomrüstung und dem kriegerischen Einsatz von Atomwaffen ein sittlich bedeutsamer Unterschied bestehe, der wird für solche moraltheologischen Differenzierungen wenig Verständnis finden. Viele unserer Studenten halten solche Argumentationen für subtile Kasuistik, mit der man sich einer klaren und kompromißlosen Entscheidung zu entziehen versuche.

Dieser Ruf nach einer kompromißlosen Haltung und entsprechend apodiktischen Forderungen ist freilich nicht neu. Der Beschluß „Christlich gelebte Ehe und Familie" der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland hat seinerzeit darüber zu heftigen Auseinandersetzungen geführt. In diesem offiziellen Papier hat man erstmals versucht, zur sittlichen Beurteilung sexueller Beziehungen nicht einfach das Schema „erlaubt – unerlaubt" zu gebrauchen, sondern im Sinn einer Entscheidungshilfe auf die für ein verantwortliches Verhalten unerläßlichen Voraussetzungen hinzuweisen. So wurden die Fähigkeit und die Bereitschaft zu einer definitiven Bindung als Vorbedingung geschlechtlicher

Beziehungen genannt; oder zur Methode der Empfängnisregelung heißt es, sie dürfe keinen der Partner seelisch verletzen oder in seiner Liebesfähigkeit beeinträchtigen.

Durch solche Hinweise auf die von einem bestimmten Handeln tangierten Güter und Werte sollte das Verantwortungsbewußtsein geweckt und eine persönliche, von der Einsicht in die Gründe getragene Entscheidung gefördert werden. Doch was bei diesem methodischen Neuansatz den einen als Schritt in die richtige Richtung erschien, verurteilten die anderen als Halbheit. Man weiche damit klaren Entscheidungen aus. Jeder werde die Kriterien nach eigenem Gutdünken anwenden. Damit sei der Willkür die Türe geöffnet. Was Hilfe bringen könne, sei allein ein klares Bekenntnis zu den von der kirchlichen Sittenlehre ohne Wenn und Aber verkündeten Verboten.

Die Beispiele ließen sich mühelos vermehren. Und vieles deutet darauf hin, daß man heutzutage vom Moraltheologen eher ein Bekenntnis als rationale Argumentation erwartet. Wo Menschenrechte mit Füßen getreten werden, wo man das menschliche Leben vor der Geburt frei verfügbar macht, wo Ehe und Familie von der Auflösung bedroht sind und wo gar mit der nuklearen Selbstvernichtung der Menschheit gespielt wird, da – so wird argumentiert – sei der Theologe im Namen des Evangeliums zur Parteinahme gefordert, da habe er klare Forderungen zu stellen und ein Bekenntnis abzulegen und nicht mit subtilen Differenzierungen über mögliche Ausnahmen und berechtigte Alternativen nachzusinnen.

Mit dieser Situation sieht sich der Moraltheologe heute konfrontiert. Und vieles klingt auf Anhieb so überzeugend, daß man sich im Ernst fragen muß, ob man denn noch genügend Glauben und die rechte Einstellung zum kirchlichen Auftrag habe. Ohne gläubiges Bekenntnis ist in der Tat keine Theologie, auch keine Moraltheologie zu machen. Gerade sie lebt von Wertentscheidungen. Und das Evangelium gibt ihr auch eine Reihe von Wertentscheidungen vor. Da werden die Friedfertigen und die Armen selig gepriesen. Da kann weder Rasse noch Geburt über den Wert eines Menschen entscheiden. Zu dieser vom Evangelium favorisierten Vorzugsordnung hat sich auch der Moraltheologe zu bekennen und sich dafür einzusetzen.

Aber da zeigen sich auch die Grenzen. Mit einem noch so kompromißlosen Bekenntnis gegen jede Form der Rassendiskriminierung löst er die Konflikte nicht, die ein Bischof in Südafrika vor Ort in einer Interessenabwägung zu bewältigen hat. Ebenso hebt der konsequente Einsatz für das ungeborene Leben die Spannung nicht auf, in die ein Arzt in einem Konfliktfall geraten kann. Und ein noch so treues Bekenntnis zur Ehelehre der Kirche kann schwere Gewissenskonflikte auch bei den Gutwilligsten nicht aus der Welt schaffen. Noch offensichtlicher gilt dies bei den komplexen Entscheidungen der Politiker.

Auch für solche Situationen ist der Moraltheologe zu einer begründeten Stellungnahme gefordert. Hierbei kommt er um eine Analyse der Sachlage und eine Abwägung der in Frage stehenden Güter und Werte nicht herum. Da sind

Differenzierungen notwendig, da wird viel argumentative Geduld verlangt. Verallgemeinerungsfähige sittliche Urteile haben sich gerade auch im Konflikt zu bewähren.

Moraltheologie und politische Theologie

Dieses Bemühen um einen Ausgleich zwischen bekenntnishaft kompromißloser Forderung und sachgerechter Abwägung von Konflikten läßt auch das Verhältnis zwischen Moraltheologie und politischer Theologie besser erkennen. Es waren nicht zuletzt Vertreter der politischen Theologie, die den Moraltheologen den Vorwurf machten, mit ihrem ständigen Sowohl-Als-auch, mit ihrer Güter- und Interessenabwägung würden sie den Durchbruch fundamental christlicher Postulate in die gesellschaftliche Praxis hemmen. Mit ihrer Realitätsanalyse und ihrer kalkulatorischen Vernunft würden sie dem prophetischen Ethos des Neuen Testaments nicht gerecht.

Der politischen Theologie kommt sicher das Verdienst zu, daß sie mit allem Nachdruck auf die gesellschaftliche Dimension der christlichen Botschaft hingewiesen hat. Die Heilsbotschaft des Evangeliums kann von ihrem Bezug zum privaten einzelnen her nicht adäquat erschlossen werden. Sie meint ein fundamental menschliches und damit auch ein gesellschaftliches Ereignis, das den einzelnen immer in seiner gesellschaftlichen Verfaßtheit trifft. Der gesellschaftliche Bezug darf darum nicht einem Spezialtraktat der Theologie überlassen werden. Die Theologie insgesamt hat die Aufgabe, das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft zu bestimmen. Diese Forderung ist von der Moraltheologie nicht zuletzt durch die Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils zunehmend aufgenommen worden. Man erkennt bei den Moraltheologen deutlich das Bemühen, ihre Aufgabe einerseits konsequent von der Befreiungsbotschaft des Evangeliums her zu verstehen und andererseits diese Botschaft zu einer konstruktiv-kritischen Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Emanzipationsgeschichte zu führen.

Trotzdem oder gerade darum muß nun aber auch der Unterschied in der Aufgabenstellung zwischen politischer Theologie und Moraltheologie gesehen werden. Schlagwortartig könnte man sagen: Politische Theologie will die Glaubensbotschaft im Medium der Politik zur Sprache bringen; Moraltheologie dagegen hat die Glaubensbotschaft im Medium der Ethik zum Thema werden zu lassen. Mit dem Medium der Politik ist im ursprünglichen Sinn die Gestaltung der Polis, des gesellschaftlichen Lebens gemeint. Der unmittelbare Praxisbezug und der gestalterische Wille prägen das Geschäft. Zum Verstehen sittlicher „Wahrheit" sind die Bedingungen der Möglichkeit ihrer Verwirklichung in der Praxis zu erproben. Politische Theologie ist keine Partei, aber sie verlangt eine ausdrückliche Parteinahme für all diejenigen, für die das Evangelium Partei ergreift. Das beschert

ihr eine gewisse Einseitigkeit, bewahrt sie aber – wie etwa die Diskussion um den Gewaltgebrauch im revolutionären Kontext zeigt – nicht unbedingt vor jedem Kompromiß.

Moraltheologie versteht sich demgegenüber als Theorie menschlicher Lebensführung unter dem Anspruch des Glaubens. Der Glaube soll im Medium der Ethik zum Ausdruck gebracht werden. Dies verlangt die Rückbindung der Ethik an grundlegende Einsichten der biblischen und systematischen Theologie. Christliche Existenz ist geprägt durch einen gläubigen Entscheid für Gottes Herrschaft und Reich. Ein Entscheid, der in einer immer wieder geforderten inneren Umkehr lebendig bleiben muß. So ist der Christ berufen und befähigt, die Freiheitsbotschaft vom Glauben her zur Sprache zu bringen. Sollen aber Wahrheit und Anspruch der Freiheitsbotschaft umfassend zur Geltung gebracht werden, so müssen sie in die jeweilige Lebenswelt hinein als menschlich sinnvoll und sittlich verantwortbar vermittelt werden.

Das geschieht *im Medium der Ethik*. „Erst in der kritischen Bezugnahme auf die praktische Vernunft und deren normative Reflexion in Gestalt von philosophischer Ethik löst theologische Ethik den Wahrheitsanspruch der ihr aufgegebenen Botschaft ein."[1] Mit dieser lapidaren Feststellung Ludger Honnefelders ist das Verhältnis von Glaube und Vernunft angesprochen, dem wir uns im Blick auf die gegenwärtige Diskussion um eine „Glaubensethik" noch präziser zuwenden müssen.

Das Verhältnis von Glaube und Ethik

Wenn jemand fragt, welches denn die wichtigsten Grundlagen einer christlichen Ethik seien, so pflege ich zu antworten, dies seien nicht die charakteristischen Forderungen (Antithesen) der Bergpredigt oder die Mahnungen und Weisungen der Apostel. Der entscheidende Ausgangspunkt liege vielmehr im Ereignis von Karfreitag und Ostern. Die Grundlage einer christlichen Ethik seien Tod und Auferweckung Jesu. Im Blick auf Karfreitag und Ostern sieht der Christ den Grund seiner Hoffnung. Der Glaube an die Durchbrechung der Schranken des Todes macht ihn frei zu einem Leben gegen die reine Selbstbehauptung, deren Wahrheit der Tod ist. Die Christologie bestimmt in der Tat die theologische Anthropologie; und sie ist das Fundament einer vom christlichen Glauben geprägten Ethik.

Auf dieser Basis entwickelten bereits die urchristlichen Gemeinden ein spezifisches Gemeindeethos, das sie durchaus von der heidnischen Umwelt unterschied. Sie sahen darin aber keine exklusive Sondermoral, sondern die Erfüllung der tiefsten menschlichen Erwartungen. Die Heilsgeschichte vollzieht sich in der großen Zuordnung von Verheißung und Erfüllung. Insofern Jesus Christus in

seinem Kommen Erfüllung brachte, waren seine Forderungen neu und anders, ohne jedoch dem Menschen fremd zu sein oder ihn gar zu verfremden. Die Forderung, ein eheliches Treueversprechen lebenslang ernst zu nehmen, ist zutiefst menschlich; trotzdem ist sie nicht immer leicht. Jesus erhebt sie mit der Ankunft der Gottesherrschaft zu einer neuen Möglichkeit im Glauben. Die inkarnatorische Struktur des sich in der Person Jesu Christi in die Welt hinein verwirklichenden Daseins Gottes für den Menschen impliziert eine Ethik, die – als inkarnatorische Ethik – fundamental universalisierbar sein muß, um eine echte Realisierung des soteriologischen Anspruchs Christi „für die vielen" zu ermöglichen.

Die Kirchenväter führen diesen Ansatz weiter und sehen (wie etwa Klemens von Alexandrien in seinem „Pädagogen") die Verbindung von Offenbarung und spätantiker Wissenschaft darin gegeben, daß überall da, wo man echte Sittlichkeit findet, der Lehrer Christus am Werk ist. Nach *Augustinus* fallen „Civitas Dei" (Heil) und Schöpfung als Ort der Erkenntnis zusammen, die Theologia naturalis gründet in der freien Gnade Christi, und selbst da, wo der Mensch von der Sünde zutiefst berührt ist, bleibt ihm an der Natur der Schöpfungswirklichkeit in Christus der je neue Anfang vorgreifend erschlossen. Diesen Gedanken übernimmt *Thomas von Aquin* als Lehre von der Teilhabe der menschlichen Vernunft an der göttlichen Vernunft. Die kreatürliche Vernunft ist schon immer in Christus übernatürlich modifiziert und von Gott her und auf Gott hin dynamisiert. Die Möglichkeit zu gutem Handeln ist im Vernunfturteil, der „recta ratio", schon immer von Gott her mitgegeben.

In der beginnenden Neuzeit ist dieses Denken zunehmend verlorengegangen. Die Natur des Menschen wird verselbständigt und das „supernaturale" wird zum „superadditum"[2]. So wurde auch die Naturrechtsethik aus dem heilsgeschichtlichen Zusammenhang gelöst. Dahinter steht das Bemühen, eine Moral aufzuzeigen, die ohne Offenbarung für jeden Menschen gilt. Der Verpflichtungsgrund wird über die Widersprüchlichkeit des göttlichen Wesens mit der Naturordnung selbst verbunden. Die der Naturordnung entsprechenden Akte gelten als „in sich gut". Es war also die Theologie selbst, die die Sittlichkeit dermaßen aus ihrer inneren Verbindung mit Offenbarung und Glaube gelöst und zu einem sich selbst genügenden System natürlicher Sittlichkeitsordnung gemacht hat.

Eine Abkehr von einer solchen in sich geltenden, göttlich sanktionierten Ordnung und eine Rückbindung der Sittlichkeit an die Vernunft des Subjekts durch Kant konnte demgegenüber nur als prometheische Rebellion erscheinen. Die Versuche zu einer Auseinandersetzung mit Kant konnten nicht gelingen, weil die Trennung von Natur und Gnade, von Philosophie und Theologie, von Vernunft und Glaube die Aufdeckung der verborgenen theologischen Wurzel in Kants transzendentaler Freiheitslehre verunmöglichte. Das gilt sowohl für Sebastian Mutschelle (1749–1800) in seinem positiven Bemühen um den Königsberger Philosophen wie auch für Benedikt Stattler (1728–1797) in seinem der Wolffschen

Philosophie verhafteten Anti-Kant. Auch die Versuche einer Erneuerung der christlichen Ethik auf der Grundlage des Evangeliums – wie etwa J. M. Sailer und J. B. Hirscher sie vorlegen – scheitern angesichts der neuscholastischen Verankerung sittlicher Normen in einer der Vernunft zugänglichen Wesensordnung, die als Gottes Ordnung selbst gesehen wurde.

Erst im zweiten Drittel des 20. Jahrhunderts gelingt unter dem Einfluß der biblischen und liturgischen Erneuerung und des philosophisch-theologischen Personalismus eine neue Orientierung der Moraltheologie aus der Mitte der Offenbarung in Christus heraus. Das *Zweite Vatikanische Konzil* hat unmißverständlich deutlich gemacht, daß der Glaube eine Sache für die Welt ist; Kirche muß sich in Welt hinein verwirklichen und in Welt Verantwortung übernehmen. Dieser Ansatz, der eine vom Heil Gottes her freigesetzte Autonomie des Menschen in der Wahrnehmung des ihm von der Welt und in der Welt treffenden konkreten sittlichen Anspruchs ermöglicht, ja fordert, steht ganz im Horizont der Erneuerung heilsgeschichtlicher Theologie, der *„Nouvelle Théologie"*, wie sie insbesondere von Theologen wie H. de Lubac, H. Bouillard, Y. Congar, M.-D. Chenu und K. Rahner im Anschluß an die Vätertheologie vertreten wird. Sie haben den heilsgeschichtlichen Bezug von Natur und Gnade neu entdeckt und entsprechend die Inanspruchnahme zeitgenössischer Philosophie zur Interpretation der Glaubenswahrheiten gefordert, eine neue Sichtung des Problems der Gotteserkenntnis angeregt und das Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen in ein neues Licht gerückt[3].

Von hierher läßt sich die vieldiskutierte *Beziehung von Glaubensethik und autonomer Sittlichkeit* systematisch neu erschließen und der scheinbare Widerspruch im systematisch-theologischen Ansatz aufheben. Die in der Moraltheologie leitende Fragestellung ist nicht die Möglichkeit einer Ehtik ohne Gott, sondern es geht um das innere Voraussetzungs- und Überbietungsverhältnis von sittlicher Freiheit und christlicher Freiheit. Sollen Wahrheit und Anspruch der Freiheitsbotschaft umfassend zur Geltung gebracht werden, so müssen sie in die jeweilige Lebenswelt hinein als menschlich sinnvoll und sittlich verantwortbar vermittelt werden. Das geschieht durch kritische Bezugnahme auf die praktische Vernunft und deren normative Gestalt in der philosophischen Ethik (Honnefelder). Diese entscheidende Aufgabe des Moraltheologen soll im Blick auf die ethischen Probleme der Begründung sittlicher Pflicht und sittlicher Normen verdeutlicht werden.

Sittliche Pflicht und sittliche Normen

1. Es ist zunächst die Frage nach dem *letzten Grund sittlicher Beanspruchung*. Warum sollen wir überhaupt? Was oder wer verpflichtet uns, in freier Entscheidung so und nicht anders zu handeln? Ist es Sitte oder Tradition? Sind es göttliche

Gebote? Verpflichten uns objektive Güter und Werte? Oder ist es schlicht unser eigenes Gewissen? Die ethische Diskussion in der praktischen Philosophie der Gegenwart begegnet dieser Frage einer Letztbegründung von Sittlichkeit mit Skepsis. Sie ist wohl interessiert an einer vernünftigen Begründung wertender Entscheidungen. Den Grund unbedingter sittlicher Bindung hält sie aber weitgehend für unergründlich. Noch unlängst hat Hans Krämer festgestellt: „Kein Mensch soll – und kann – unbedingt sollen." Es gelingt ihm in überzeugender Weise darzutun, daß unbedingte sittliche Pflicht beim Menschen nicht festzumachen ist. Entsprechend spricht er der Ethik eine „konsiliatorische" Aufgabe zu. Man sucht dem Zweifelnden bei der Entscheidung zu helfen, indem man in einem offenen Dialog das Für und Wider für die eine wie für die andere Handlungsmöglichkeit berät[4].

Ist damit aber der Sache Genüge getan? Wieweit muß sich der Fragende nun auch verpflichtet fühlen, das zu tun, wozu man ihm in sachlicher Abwägung der Gründe rät? Aus der bloßen Beratung kann keine sittliche Verpflichtung erwachsen. Aber erwächst sie vielleicht aus den besseren Gründen? Eine fundierte und im Diskurs Erfahrener geprüfte Begründung ist für eine verantwortliche Entscheidung von großer Bedeutung. Wer ernsthaft Verantwortung wahrnehmen will, kann an ihr sicher nicht vorbeigehen. Aber eine sittliche Pflicht im Sinn einer unbedingten Beanspruchung eines moralischen Sollens vermag auch sie allein nicht aufzuweisen. Ethik entwickelt sich derweise immer mehr zu einer methodischen Anleitung für praktisch-rationale Problemlösungen in offenem Dialog.

Wie soll Glaube, wie soll die sittliche Botschaft der Bibel in einem solchen Medium vermittelt werden? Bleibt da Platz für den unbedingten Anspruch göttlicher Gebote und Verbote? Für eine theologische Ethik muß es eine bare Selbstverständlichkeit sein, daß sie den letzten Grund sittlicher Verpflichtung des Menschen in einer radikalen Beanspruchung durch Gott sieht. Darüber gibt es unter Moraltheologen keinen Streit. Diskutiert wird über die Art und Weise, wie diese göttliche Beanspruchung zu verstehen sei. Dabei vertritt unter Fachleuten niemand mehr einen biblischen oder naturrechtlichen Positivismus in der Weise, daß aus der Bibel oder aus der Schöpfungsordnung unmittelbar göttliche Normen abzulesen wären. Ebensowenig ist unter Theologen jemand bekannt, der die Bibel oder die Schöpfungswirklichkeit für die Normbildung ignorieren würde. Die moraltheologische Fachdiskussion verläuft viel differenzierter. Sie ist darum Außenstehenden auch nicht leicht zu vermitteln.

Es geht letztlich um die theologisch nicht unbedeutende Frage, wie wir in unseren sittlichen Entscheidungen Gott begegnen, wie wir von ihm in Verantwortung genommen werden. Begegnen wir ihm im Unbedingtheitsanspruch inhaltlicher Normen oder im Unbedingtheitsanspruch sittlicher Freiheit? Eine Analyse des Gewissens, auf die wir im letzten Punkt unserer Überlegungen noch zurückkommen werden, macht uns deutlich, daß es nach guter katholischer Lehre nicht

die Richtigkeit des sittlichen Urteils ist, die den letzten Grund der Verpflichtung bildet. Auch der im Urteil unüberwindlich Irrende bleibt seinem Gewissensanspruch verpflichtet. Sittliche Pflicht hat ganz offensichtlich tiefere Wurzeln im Subjekt. Sie wurzelt im Beanspruchtsein des Menschen selbst, im Gefragtsein nach seiner Identität. In der Freiheit ist der Mensch sich selbst zur Aufgabe gestellt; sie erfüllt sich nicht in einer Wahl zwischen Objekten, sondern als Selbstvollzug des gegenständlich wählenden Menschen. Der Mensch als ganzer ist beansprucht, in Freiheit über sich selbst zu verfügen. Nicht Gesetze und Normen sind es daher, durch die wir Gott in erster Linie begegnen, es ist vielmehr der unbedingte Anspruch, den die Freiheit selbst birgt. Sittlichkeit wird erfahren im Vollzug eines unbedingten Entschlusses. Es ist dies der Grundakt der Selbstbestimmung im Vollzug transzendentaler Freiheit, deren adäquates und erfüllendes Ziel nur unbedingte Freiheit, das heißt allein die freilassende Freiheit Gottes sein kann.

Eine Reihe von Moraltheologen hat darum die Gottesfrage und die Heilsfrage im Horizont der Freiheitsphilosophie neu aufgegriffen. Sie mühen sich darum, indem sie den in der modernen Ethik so beliebten Begriff der sittlichen Autonomie kritisch hinterfragen. Sittliche Autonomie ist kein selbsterwirktes Sollen, sie ist keine bloße „Selbstbindung des Willens"; sie ist vielmehr begründet in der – allein im Glauben erkannten – freilassenden Freiheit Gottes. Es ist das Gnadengesetz des Neuen Bundes, die im Heiligen Geist geschenkte Dynamik der Liebe, in analoger Einheit mit der in der Schöpfung dem Menschen geschenkten und beanspruchten Freiheit. Dieser letzte Ursprung ist dem einzelnen möglicherweise „nur" anonym gegenwärtig als „Pflicht" oder eben als „Spruch des Gewissens". Der Bezug auf Gott macht das aussprechbar, woraus endliche Subjektivität je ist, ohne es weder als Grund eigenen Seins einfach zu überholen noch als fremde Instanz von sich fernhalten zu können. Unter diesem Anspruch erweist sich das Gewissen als der anthropologische „Ort" des Glaubens. Darum kann auch der Mensch im Gefordertsein des Gewissens gerade dort, wo er sich seiner Nichtidentität angeklagt bemerkt, die Erfahrung machen, daß er dennoch in seiner Identität „gehalten" wird.

2. Die zweite Frage, die Frage nach *verbindlichen Normen,* ist mit dieser Rückbindung sittlicher Pflicht an das innere Gesetz der Freiheit (die „lex non scripta") nicht obsolet geworden. Wir brauchen verbindliche Normen. Sie haben eine unverzichtbare Funktion. Sie entlasten und weisen dem Gewissen den Weg. Der Mensch als freies sittliches Wesen, als Person, ist von Gott, seinem Schöpfer und Erlöser, unbedingt beansprucht, sich sittlich gut und richtig zu entscheiden. Wir sprechen im Hinblick auf die Gesinnung von „sittlich gut", wenn die Liebe (Wohl-Wollen) das Handeln bestimmt bzw. von „sittlich schlecht", wenn Selbstsucht das Tun regiert. Von der Tat her sprechen wir von „richtig" bzw. „falsch". Wenn sich nämlich die Liebe in Taten realisiert (Werke tut), steht sie vor der Wahl, an einer Güterordnung gemessen, das Richtige oder das Falsche zu tun, das heißt,

einen „sittlich richtigen" oder „sittlich falschen" Akt zu setzen. Dabei zeigen sittliche Normen verbindlich den Weg. „Verbindlich" bedeutet, daß zu einer verantwortlichen Entscheidung die objektiven Normen in die gewissenhafte Prüfung miteinbezogen werden müssen[5].

Es sind aber nicht die Normen, die die Unbedingtheit des Sittlichen begründen oder vermitteln. Wir wehren uns mit Nachdruck gegen alle Versuche, die unbedingte sittliche Verpflichtung über objektive „Vorgaben" zu begründen. Weder läßt sich diese Pflicht begründen aus einer überzeitlich und allgemein gültigen „universalobjektiven Ordnung", ob man diese Ordnung nun als Wesensordnung auf die Schöpfungsautorität Gottes zurückführt oder als a priori geltende Vernunftordnung verkündet, „etsi Deus non daretur". Noch ergibt sich eine hinreichende Begründung aus den Bedingungen der Möglichkeit der Kommunikationsgemeinschaft. Eine *hinreichende Begründung unbedingter Pflicht ergibt sich allein aus der dialogischen Existenz des Menschen als Imago Dei.* Wenn man den Begriff „Wesensordnung" oder „Schöpfungsordnung" auf diesen Bezug einschränkt oder im ersten sittlichen Prinzip „bonum faciendum" ausgesprochen sieht, dann wäre damit nur bestätigt, was wir meinen. Diese Einsicht scheint mir zum rechten Verständnis sittlicher Normen von großer Bedeutung. Unter sittlichen Normen verstehen wir konkrete Handlungs- bzw. Verhaltensregeln. Sie fallen nicht vom Himmel. Sie entstammen als Produkte normativer Vernunft einem kultur- und offenbarungsgeschichtlichen Prozeß, dessen verantwortliches Subjekt der Mensch selbst ist. Gott hat dem Menschen die Vernunft gegeben, damit er ordnend das Zusammenleben in der Welt gestalte.

Durch systematische Reflexion ist es möglich, Einsichten zu gewinnen in die Notwendigkeit bestimmter Voraussetzungen, die für das Gelingen menschlichen Zusammenlebens unverzichtbar erscheinen. So begegnen uns das Leben, die leibliche Integrität, das Eigentum, die Gewissensfreiheit, aber auch institutionelle Werte wie Ehe, Familie oder Freundschaft als Realitäten, die Beachtung verlangen. Das mag gewiß so erscheinen, weil sie inzwischen auch rechtlich geschützt sind. Aber ihr Schutz ist ja nicht willkürlich erfunden worden. Die heute institutionalisierten Grundrechte sind nicht zuletzt herausgewachsen aus erfahrener Not der Freiheit. Ihre eigentliche Stoßkraft liegt gerade darin, daß sie das Dasein des Menschen in Würde und Freiheit durch rechtliche Sicherung zu schützen suchen. Greift man auf diese Erfahrungswerte zurück, so ist heute noch viel mehr gesellschaftlicher Konsens vorhanden, als dies oft vermutet wird. Die auf der zweiten Tafel des Dekalogs geschützten Güter und Werthaltungen finden durchaus weitgehend grundsätzliche Zustimmung.

Schwieriger wird es, wenn nach dem praktischen Umgang mit den vorgegebenen Gütern gefragt wird; wenn wir wissen wollen, wie die Menschenwürde konkret zu respektieren sei oder was ungerecht töten heiße. Ist zum Beispiel der Waffeneinsatz der Polizei erlaubt? Was ist zur Steuerhinterziehung, zum Bau von Atomkraftwer-

ken, zum Geschlechtsverkehr Verlobter oder zur Falschaussage in Not zu sagen? Um darauf antworten zu können, muß geprüft werden, welche Güter und Werte tangiert sind, und wie sie in einem möglichen Konkurrenzverhältnis richtig abgewogen werden. Durch Verallgemeinerung der in der Beurteilung gefundenen Antwort kommen wir dann zu entsprechenden normativen Aussagen, zum Beispiel, Steuerhinterziehung sei in der Regel sittlich falsch oder der Waffeneinsatz sei unter bestimmten Bedingungen sittlich richtig, absichtliche Täuschung durch Falschaussage sei sittlich falsch usw. Sittliche Normen sind demnach allgemeine Handlungsregeln, deren Verbindlichkeit in der Anerkennung einer objektiven Güterordnung gründet.

Nach dem Gesagten haben wir also zu unterscheiden:

– *Die sittliche Pflicht*, den Sollensanspruch, der den einzelnen Menschen *bedingungslos* verpflichtet, seine Freiheit in verantwortlichen Entscheidungen zu verwirklichen („Bedingungslosigkeit" sittlicher Pflicht).

– *Die Güter und Werthaltungen*, deren Respektierung für ein gerechtes und friedvolles Zusammenleben der Menschen *unverzichtbar und notwendig* sind. Die Respektierung wird in Deklarationen (Menschenrechte) oder Bekenntnissen (Dekalogreihen, Grundrechtskatalogen) gefordert („Notwendigkeit" der Anerkennung).

– *Sittliche Normen*, die *allgemein verbindlich* den Weg weisen zur richtigen Entscheidung („Geltung", „Verbindlichkeit" der Normen für die Entscheidungsfindung).

Das Gewissen

Auf dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen können wir nun die Funktion und Bedeutung des Gewissens besser verstehen. Das Gewissen ist ein komplexes Phänomen, das nur im Aufweis verschiedener ergänzender Aspekte dargestellt werden kann. Es sind im wesentlichen drei Aspekte, die genau den drei Aspekten der eben dargelegten normativen Ethik entsprechen. Es kann dies ja auch nicht anders sein, denn die ethische Theorie baut letztlich auf dem Gewissensphänomen auf.

1. Grundlegend und in diesem Sinn auch der erste Aspekt des Gewissens ist die *Erfahrung eines unbedingten Beanspruchtseins*. Man spricht von einer Sollenspflicht, der man sich nur um den Verlust der eigenen Identität glaubt entziehen zu können. („Wenn ich das täte, würde ich mein Gesicht verlieren.") Damit ist auch schon gesagt, daß dieser Anspruch immer konkret, das heißt in Verbindung mit einer bestimmten Forderung erfahren wird. Es gibt keinen inhaltlosen Anspruch. An dem inhaltlichen Anspruch (zum Beispiel „nicht töten") wird ein Aspekt der Unbedingtheit, der kategorischen Geltung des allgemeinen Sittengesetzes miterfahren, der zum Charakteristikum des Gewissensphänomens gehört. Dieser

Aspekt der Unbedingtheit ist nicht aus dem Objekt der konkreten Entscheidung begründbar, das heißt die *Unbedingtheit*, mit der sich mir das Töten eines Menschen verbietet, ergibt sich nicht aus dem Objekt der Tötungshandlung (dem Menschen). Auch das Leben des Menschen ist eine bedingte Größe; sie begründet keine Unbedingtheit. Der Unbedingtheitscharakter des Sittlichen, wie er im Gewissen erfahren wird, hat – wie oben dargelegt – tiefere Wurzeln im Subjekt. Man kann ihn daher auch nicht – wie die Praxis der Kriegsdienstverweigerer zeigt – als „ausnahmslos zwingend" *begründen*. Man kann ihn nur bezeugen („Hier stehe ich, ich kann nicht anders").

2. Der zweite ebenso unmittelbar erfahrene Aspekt ist das *sittliche Urteil des Gewissens*. Im eben genannten Beispiel das Urteil: „Einen Menschen töten ist sittenwidrig." Dieses Urteil verbindet sich mit dem Unbedingtheitsanspruch der Sittlichkeit zum persönlichen Entscheid: „Ich will keinen Menschen töten." Das zeigt erneut, daß die beiden Aspekte nicht trennbar sind. Der eine lebt im andern. Aber sie müssen um der Verantwortlichkeit willen eben doch klar unterschieden werden.

Der Unbedingtheitsanspruch des Gewissens hebt die sittliche Selbstbestimmung des Beanspruchten nicht auf, sondern fordert sie heraus. Wer anders denkt, müßte von Gewissenszwang reden. Wir sprechen von Gewissenspflicht, die zu persönlicher Verantwortung ruft. Sittliche Selbstbestimmung nimmt den Menschen in seinem Urteilen und Entscheiden in Pflicht. Sie wäre keine Selbstbestimmung, würde der Mensch über die Entscheidung, die er trifft, sich selbst keine Rechenschaft geben. Und die Selbstbestimmung wäre keine sittliche, wenn der einzelne in die Rechenschaft vor sich selbst nicht die Folgen einbezöge, die die eigene Entscheidung für andere mit sich bringt. Und gerade in jenen Fällen, in denen die Gewissensentscheidung ein Verhalten gebietet, das von einer von der Allgemeinheit getragenen rechtlichen Pflicht abweicht, ist ein besonders selbstkritisches Urteil gefordert. Nur so gewinnt eine Gewissensentscheidung den Charakter einer Entscheidung aus sittlicher Selbstbestimmung.

Dabei steht die im Gewissensanspruch gegebene Antwort auf die Frage nach dem für mich in der konkreten Situation Richtigen nicht notwendig in voller Übereinstimmung mit dem, was normativ allgemein als richtig gilt. Im Gewissensanspruch erweist sich das Gewissen nicht nur als Ausführungsorgan vorgegebener Normen, sondern ebenso als „suchendes" und urteilendes Gewissen. Es sucht Antwort über die Bedeutung, die ein Tun für die Person selbst in ihrer Entschlossenheit zur Realisierung ihrer selbst hat. Dazu genügt nicht bloß eine formale Prüfung der Gewissenhaftigkeit des Vernunftgebrauchs, es ist vielmehr auch eine inhaltliche Prüfung der Entscheidung gefordert. Nur eine Tat, die sich aus Gründen versteht, und nicht einfach Ursachen folgt, ist zurechenbar und frei.

Worüber man aber in begründeter Weise sich selbst Rechenschaft gibt, darüber ist man grundsätzlich auch seinen Mitmenschen gegenüber *rechenschaftsfähig*; und

besonders bei Inanspruchnahme einer Freistellung von einer allgemeinen Forderung ist man dazu nach dem Prinzip der sittlichen Selbstbestimmung auch *verpflichtet*.

3. Das dritte Element im Gewissensphänomen bildet die *persönliche Werttafel*. Thomas von Aquin spricht vom sittlichen Wissen, das ein jeder Mensch sich ein Leben lang prägend aneignet. Dies ist selbstverständlich nicht intellektualistisch zu verstehen. Es sollte sich auch nicht bloß um eine Internalisierung heteronomer Normen handeln im Sinn des Freudschen Über-Ich. Richtig verstanden geht es um einen lebendigen Lernprozeß aus vielfältiger Erfahrung. Und dieser Prozeß darf sich nicht beschränken auf Werte und Entscheidungskriterien, er müßte auch das Entscheiden selbst einüben.

Dieser dreifache Aspekt des Gewissens führt uns zurück zur Eingangsfrage unserer Überlegungen. Müssen wir den Menschen wieder vermehrt klipp und klar sagen, was sie ohne Wenn und Aber zu tun haben? Brauchen wir wieder vermehrt Verbote im Sinn eines Neins ohne jedes Ja? Ich glaube nein. Was wir brauchen, ist eine umfassende Werterziehung und möglichst verständliche Entscheidungskriterien. Im Umgang mit ihnen hat sich die „Freiheit der Kinder Gottes" zu bewähren.

ANMERKUNGEN

[1] Handbuch der christl. Ethik, Bd. 1 (Freiburg 1978) 22.
[2] Vgl. G. Muschalek in: Mysterium Salutis, Bd. 2 (Köln 1967) 553.
[3] A. Darlapp in: LThK, Bd. 7 (Freiburg 1961) 1060.
[4] Zschr. f. Theol. u. Kirche 80 (1983) 185–203.
[5] Vgl. den Synodenbeschluß „Christlich gelebte Ehe und Familie" 2. 2. 2. 3.

Ernst-Wolfgang Böckenförde

Die Bedeutung der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit

Überlegungen 20 Jahre danach*

Die Erklärung über die Religionsfreiheit – Declaratio de libertate religiosa – war das letzte Dokument, das das Zweite Vatikanische Konzil verabschiedete. Es gibt gute Gründe, in diesem Dokument des Konzils eine seiner wichtigsten und folgenreichsten Aussagen zu sehen. In ihm wurde ein neuer Boden gewonnen für die Stellung der Kirche in und gegenüber der Welt und für ihr Verhältnis zur freiheitlichen staatlichen Ordnung, wie sie die westlichen Verfassungsstaaten kennzeichnet. Erstmals wurde in einem amtlichen Dokument der katholischen Kirche die Religionsfreiheit als ein unverbrüchliches, unentziehbares Recht der Person anerkannt. Ein solches Recht erscheint uns heute eher selbstverständlich. Wir halten es für unverzichtbar – als Menschen und als Christen zumal. Aber das Konzil tat sich mit seiner Anerkennung schwer, und in der Konzilsaula gab es lange und auch kontroverse Debatten darum[1]. Diese Anerkennung bedeutete nämlich nicht nur das Aufstoßen einer Türe, sondern im Verhältnis zur bis dahin geltenden kirchlichen Lehrtradition geradezu einen epochemachenden Schritt, der eine Zäsur darstellte. Das Konzil hat dazu – vom Heiligen Geist geführt – die Kraft gehabt.

Geschichte der Religionsfreiheit

Warum war die Anerkennung der Religionsfreiheit – innerkirchlich gesehen – ein so weit ausgreifender, epochemachender Akt? Ist nicht auch vor dem Konzil Religionsfreiheit praktiziert worden, haben nicht Katholiken selbst dafür gestritten, daß sie als Grundrecht in den staatlichen Verfassungen verbürgt wurde, hat die Kirche nicht für sich selbst immer Religionsfreiheit gefordert?

Will man dies richtig verstehen, muß man einen Blick auf die Geschichte der Religionsfreiheit werfen. Über Jahrhunderte hinweg haben die Christen das Recht auf freie Religionsausübung verworfen. Zumal seit die Glaubensspaltung Wirklichkeit geworden war, haben sie versucht, dafür den weltlichen Arm des Staates und die Ordnung des Rechts in Dienst zu nehmen. Man konnte sich nicht vorstellen, wie man – Rechtgläubiger und Ketzer, Protestant und Papist – weiter

bei- und miteinander leben sollte. Der Glaube wurde als ein rechtsartiges Treueverhältnis begriffen, und der wahre Glaube galt als unabdingbares Fundament auch der politischen Ordnung[2].

Das galt für Katholiken und Protestanten grundsätzlich in gleicher Weise, auch wenn es bei den reformatorischen Bekenntnissen Abstufungen im Hinblick auf die Intensität und das Ausmaß der Sanktionen gab[3]. Die Folge dieser gemeinchristlichen Überzeugung von der notwendigen Intoleranz gegenüber jedem Feind der wahren Religion bzw. des reinen Evangeliums war ein Jahrhundert schrecklicher konfessioneller Bürgerkriege in Europa. Nicht nur im Reich, auch in Frankreich, in den Niederlanden, in England und in der Schweiz verloren Tausende und Abertausende Leben, Amt und Würden oder Hab und Gut, wurden von Haus und Hof vertrieben, nur weil sie Gott so verehren wollten, wie es ihre religiöse Gewissensüberzeugung ihnen vorschrieb.

Wie konnte in dieser ausweglosen Lage ein Weg zum Frieden, zunächst zum politischen Frieden gefunden werden? Nur dadurch, daß die politische Ordnung begann, sich auf sich selbst zu stellen und sich von der bis dahin unbestrittenen Verankerung in der wahren Religion zu lösen. Sie suchte ihren Grund und ihr Ziel unabhängig von der religiösen Wahrheit in der Begründung und Erhaltung von äußerem Frieden, öffentlicher Sicherheit und Ordnung[4]. Die Frage der anerkannten Religion – Staatsreligion, Parität oder Toleranz – wurde eine politische, nicht mehr religiöse Angelegenheit. Sie war nicht mehr eine Frage der Wahrheit, die keine Kompromisse duldet, sondern der Gestaltung des Zusammenlebens im Staat. Damit wurde sie prinzipiell einer Regelung zugänglich, auch einer Regelung im Sinn der Ausgrenzung von Freiheitsräumen, von Toleranz und schließlich der Anerkennung der Religionsfreiheit. In diesem Sinn hat sich, Stufe um Stufe und mit mancherlei Brechungen und Rückschlägen, die weitere Entwicklung vollzogen[5]. Wo die Religionsfreiheit in Europa wirklich wurde und in welchem Umfang sie wirklich wurde, es war zunächst die politische Ordnung, der Staat, der sich ihrer – und zwar gegen den hinhaltenden Widerstand der Kirchen – annahm, auch wenn er sich später auf diesem Weg selbst nicht immer treu blieb.

Die traditionelle katholische Lehre hatte die Anerkennung eines Rechts auf Religionsfreiheit im Ergebnis immer abgelehnt. Sie ging dabei vom Primat der Wahrheit gegenüber der Freiheit aus und von der These, daß dem Irrtum an sich kein Recht gegenüber der Wahrheit zukommen könne. Das ist über Jahrhunderte hinweg immer wieder gesagt und gelehrt worden. Ein so großer Theologe wie Thomas von Aquin hat – in seinem Sentenzenkommentar – der weltlichen Obrigkeit ausdrücklich das Recht zuerkannt, die Häretiker in den Tod zu schicken, auch dann, wenn sie die anderen nicht gefährdeten, denn, so heißt es, „sie sind Lästerer gegen Gott (blasphemi in deum), weil sie einem falschen Glauben folgen“[6]. Auch die großen Reformatoren – Luther, Melanchthon und erst recht Calvin – sind von dieser Lehre zwar zum Teil graduell, im Hinblick auf die

Sanktionen, aber keineswegs prinzipiell abgerückt[7]. Und mehrere Päpste des 19. Jahrhunderts, wie Gregor XVI., Pius IX. und Leo XIII., haben, nicht zuletzt in Abwehr der Ideen der Französischen Revolution, ausdrücklich ein Recht auf Freiheit der Religionsausübung verworfen[8]. Auf dieser Grundlage konnte man faktische Kompromisse und Duldungen akzeptieren, niemals aber Religionsfreiheit als Recht anerkennen.

In ihrer krassen Form ist diese Lehre noch 1948 in der römischen Jesuitenzeitschrift Civiltà Cattolica vertreten worden[9]. Von der Wahrheit ihres Glaubens überzeugt, so hieß es dort, könne die katholische Kirche dem Irrtum kein Recht auf gesetzliche Existenz zuerkennen. Sie werde andere Religionen zwar nicht verfolgen, aber verlangen, daß ihnen untersagt werde, falsche Lehren zu verbreiten. Wo die gegebenen Verhältnisse die volle Durchsetzung dieses Rechts nicht erlaubten, sei die Kirche zuweilen genötigt, Religionsfreiheit für alle zu fordern, wo sie eigentlich nur selbst das Existenzrecht hätte. Ganz die gleichen Grundsätze vertrat der lange Zeit an hervorragender Stelle in der Leitung der Kirche stehende Kardinal Alfredo Ottaviani[10], und in dem bekannten Lehrbuch des Kirchenrechts von Klaus Mörsdorf hieß es noch 1964, der religiös neutrale Staat der Neuzeit erscheine der Kirche als nationale Apostasie[11].

Demgegenüber stellte die sogenannte Toleranzansprache Papst Pius' XII. von 1953 einen Schritt zur ethischen Einbindung und Relativierung der traditionellen Lehre dar und bereitete damit die Aussagen des Konzils ein Stück weit vor. Auch in ihr wird die Pflicht für die Staatslenker, sittliche und religiöse Irrtümer zu unterdrücken, grundsätzlich festgehalten; sie wird indessen dadurch relativiert, daß es im Interesse eines höheren und umfassenderen Gutes als gerechtfertigt angesehen wird, nicht durch staatliche Gesetze einzugreifen[12]. Sosehr hier die Akzente anders gesetzt waren, die entscheidende Frage im Verhältnis zur Religionsfreiheit blieb gleichwohl noch unbeantwortet. Denn daß der Staat sich prinzipiell – unabhängig von besonderen Gegebenheiten – als ein Haus darstellen muß, in dem jeder Bürger gleiches religiöses Lebensrecht hat, auch der Irrgläubige oder der vom Glauben Abgefallene, wurde auch in der Toleranzthese Pius' XII. nicht anerkannt.

Worin lag der Kern dieser vorkonziliaren kirchlichen Lehre? Der Kern lag darin, daß Subjekt, Träger des Rechts nicht der Mensch als Person war. Das war im Grunde eine Verkehrung des Gedankens jeden Naturrechts. Recht kam dem Menschen nicht als Menschen zu, als Ausfluß seines personalen Seins und zur Sicherung seiner personalen Freiheit, sondern nur, sofern und soweit er in der religiösen und sittlichen Wahrheit steht. Nicht der Mensch als solcher, sondern nur die Wahrheit hatte letztlich Recht. In die Ordnung des menschlichen Zusammenlebens übersetzt, hieß das: Diejenigen Menschen, die im Besitz der Wahrheit sind oder sich darin glauben, und die Instanz, die über die Wahrheit entscheidet, haben Recht. Wahrheit existiert ja im Bereich der irdischen Welt in der Wahrheitsüber-

zeugung konkreter Menschen. Stehen nun aber verschiedene Wahrheitsansprüche in den Wahrheitsüberzeugungen von Menschengruppen gegeneinander, so beansprucht jeder allein für sich das Recht und verweigert es dem andern. Es ist kein Rechtsprinzip mehr wirksam, zu dem Allgemeinheit und Gegenseitigkeit gehören, sondern ein Machtprinzip. Der moderne Kommunismus, der seinerseits den Anspruch auf weltanschauliche Wahrheit erhebt, konnte sich für die von ihm geübte Praxis kontinuierlicher Religionsverfolgung auf die nämlichen Prinzipien berufen, die die Kirche in ihrer traditionellen Toleranztheorie für die Behandlung des Irrtums verkündet hatte. Er brauchte sie nur einseitig im Sinn der Intoleranz zu interpretieren[13].

Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils

Die Konzilserklärung hat dies nun alles hinter sich gelassen. Sie ist von der bisherigen Lehre nicht nur graduell, sondern prinzipiell abgerückt. Sie anerkennt das äußere Recht jedes Menschen auf religiöse Freiheit (ius ad libertatem religiosam) und versteht es als ein unabdingbares Recht der menschlichen Person; es umgreift die private und öffentliche Ausübung der Religion nach den Forderungen des eigenen Gewissens. Dieses Freiheitsrecht wird nicht aus einer bestimmten subjektiven Verfassung der Person, etwa ihrem Stehen im wahren Glauben, sondern aus ihrem objektiven Sein und Wesen begründet. Mit dieser Aussage ist der prinzipielle Schritt vom „Recht der Wahrheit" zum „Recht der Person" getan. Die Erklärung stellt klar, daß das Recht auf religiöse Freiheit unabhängig von der objektiven Wahrheit der religiösen Überzeugung des einzelnen und unabhängig von seinem subjektiven Bemühen um diese Wahrheit besteht; es bleibt auch denjenigen erhalten, die ihrer Pflicht, die Wahrheit zu suchen und daran festzuhalten, nicht nachkommen; seine Ausübung darf nicht gehemmt werden, wenn nur die gerechte öffentliche Ordnung gewahrt bleibt (Nr. 2).

Hier liegt der sachliche Kern der neuen kirchlichen Lehre. Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit hat das Prinzip der rechtlichen Unverfügbarkeit der personalen Freiheit in bezug auf die Religion – und damit einen unverzichtbaren Teil des modernen Freiheitsgedankens – anerkannt. Sie hat diese Anerkennung noch vertieft, indem sie sie auch theologisch begründet hat, nämlich aus der Freiheit des Glaubensaktes heraus, der um seiner selbst willen die Freiheit nicht zu glauben voraussetzt (Nr. 3 und Nr. 10). Diese prinzipiellen Aussagen lassen es auch nicht zu, die Erklärung lediglich als einen Schritt der Anpassung und des Opportunismus zu deuten, da die Kirche heute von der Religionsfreiheit selbst am meisten profitiere. Die Art, wie das Konzil die Religionsfreiheit begründet hat, eben aus dem wesenhaften Freiheitsrecht der Person heraus, verlegt den Rückweg zu dem Grundsatz, daß der Irrtum an sich kein Recht auf Dasein, Propaganda und

Aktion habe. Die Kirche hat vielmehr mit dieser Erklärung in ihrem Verhältnis zur modernen Welt und ihrer spezifischen Ordnungsform, dem modernen Staat, einen neuen Orientierungspunkt gefunden.

Zwei Beispiele, wie die Erklärung das proklamierte Prinzip der Religionsfreiheit konkretisiert, mögen das verdeutlichen. Erstes Beispiel: Die bevorrechtigte Stellung, die der Kirche in einem traditionell katholischen Staat zukommen mag, erscheint nur mehr als eine durch besondere Umstände hervorgerufene Gegebenheit; sie findet keine prinzipielle Legitimation mehr. Sie wird, wenn sie besteht, bindend dahin eingeschränkt, daß sie zu keinerlei Einschränkung der religiösen Freiheit der Bürger und anderer religiöser Gemeinschaften führen darf (Nr. 6). Allgemein wird von der staatlichen Ordnung verlangt, „daß die Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz, die als solche zum Gemeinwohl der Gesellschaft gehört, niemals offen oder verborgen um der Religion willen verletzt wird". Von spezifischen Pflichten des Staates gegenüber der katholischen als der wahren Religion ist keine Rede mehr. Die Pflichten der Staatsgewalt beziehen sich nur auf die religiöse Freiheit und ihre Verwirklichung: „Die Staatsgewalt muß also durch gerechte Gesetze und andere geeignete Mittel den Schutz der religiösen Freiheit aller Bürger wirksam und tatkräftig übernehmen und für die Förderung des religiösen Lebens günstige Bedingungen schaffen, damit die Bürger auch wirklich in der Lage sind, ihre religiösen Rechte auszuüben und die religiösen Pflichten zu erfüllen" (Nr. 6).

Zweites Beispiel: Die Schranken der Religionsfreiheit. Eine rechtliche Freiheit kann nie grenzenlos sein; sie gilt und kann nur gelten in den Grenzen, die sich aus der Notwendigkeit eines geordneten und friedlichen Zusammenlebens der Bürger in einer staatlichen Gemeinschaft ergeben. Anderenfalls würde sie sich als rechtliche Freiheit selbst aufheben. Die Konzilserklärung hat sich dieser Frage gestellt und dabei der Versuchung widerstanden, etwa durch den Rückzug auf einen abstrakt-metaphysischen Gemeinwohlbegriff, der konkret beliebig auffüllbar ist, die vorher anerkannte Freiheit indirekt wieder zurückzunehmen. Die Erklärung verweist für die rechtlichen Grenzen der Religionsfreiheit auf einen juristischen Begriff, den der öffentlichen Ordnung (ordre public). Sie sucht diesen Begriff in dem juristischen Bezugsrahmen, in dem er steht, näher zu konkretisieren und zu umgrenzen und fügt dann als allgemeine Ordnungs- und Interpretationsregel die Vermutung für die Freiheit an: „Im übrigen soll man in der menschlichen Gesellschaft eine ungeschmälerte Freiheit walten lassen, wonach den Menschen ein möglichst weiter Freiheitsraum zuerkannt werden muß, und die Freiheit darf nur eingeschränkt werden, wenn und soweit es notwendig ist" (Nr. 7).

Hat aber, so meldet sich der Einwand, die Konzilserklärung mit alledem nicht den Wahrheitsanspruch des katholischen Glaubens aufgegeben und sich selbst dem Agnostizismus angepaßt, den die kirchliche Lehre bislang dem modernen Staat vorgeworfen hatte? Dies könnte so scheinen, aber es ist nicht der Fall. Die

Erklärung hält, so nachdrücklich sie die Religionsfreiheit als Prinzip des Rechts anerkennt, zugleich am Wahrheitsanspruch des katholischen Glaubens fest und an der Verpflichtung des Menschen, den wahren Glauben zu suchen und anzunehmen. Alle Menschen, so sagt sie, sind verpflichtet, die Wahrheit, besonders in dem, was Gott und seine Kirche angeht, zu suchen und die erkannte Wahrheit aufzunehmen und zu bewahren (Nr. 1). Aber die Erklärung unterscheidet nun – und darin liegt ihr grundlegender und epochemachender Fortschritt – zwischen der rechtlichen Ordnung auf der einen und moralischen Pflichten auf der anderen Seite. Sie spricht von der Verpflichtung, die religiöse Wahrheit zu suchen und an ihr festzuhalten, stets als von einer moralischen Pflicht (officium morale). Diese Pflicht besteht, aber sie läßt das äußere Recht auf religiöse Freiheit unberührt, das sich gegen Eingriffe anderer Menschen und der staatlichen Gewalt richtet[14]. Eben diese Unterscheidung von Rechtsbereich und moralischem Bereich läßt Inhalt und Umfang der Religionsfreiheit erst richtig erkennen.

Rechtliche Ordnung und moralische Ordnung stehen in einem Zusammenhang, aber sie sind nach Inhalt und Ziel unterschieden. Das Recht betrifft die Beziehungen der Menschen untereinander und im Verhältnis zur staatlichen Gewalt, es betrifft nicht die Beziehungen des Menschen zu Gott. Das Recht ist nicht auf das ewige Heil und die moralische Vollendung der Menschen, sondern auf die äußere Ordnung ihres irdischen Zusammenlebens bezogen. Es ist primär nicht Tugend- und Wahrheitsordnung, sondern Friedens- und Freiheitsordnung. Eben dadurch ermöglicht es jedem einzelnen, gemäß der Wahrheit, wie er sie erkennt oder im Glauben ergreift, zu leben und so sein Heil zu wirken. Die Anerkennung des äußeren Rechts auf religiöse Freiheit bedeutet so keineswegs einen moralischen Freibrief für die einzelnen, die Religionsfrage nach Belieben zu behandeln.

Diese Unterscheidung des Rechtsbereichs vom moralischen Bereich ermöglicht es auch, das, was an der traditionellen kirchlichen Lehre wahr und richtig ist, zu erkennen und festzuhalten. Wird der Grundsatz, daß der Irrtum kein Recht habe gegenüber der Wahrheit, auf das moralische Handeln der Menschen bezogen, auf die Art, wie sie von ihrer rechtlichen Freiheit Gebrauch machen, so ist er sicher zutreffend. Im Hinblick auf das moralische, ethisch-sittliche Handeln und die Verantwortung dafür ist es auch richtig, daß Rechte nur gegeben sind, um gemäß der religiösen und sittlichen Wahrheit ausgeübt zu werden. Das ist, so gesehen, ein Grundsatz, den jeder gläubige Christ, ja überhaupt jeder ethisch-sittlich denkende und handelnde Mensch anerkennen wird. Ein Beispiel: Das Recht der Eltern, ihre Kinder zu erziehen, ist von der staatlichen Rechtsordnung als Freiheitsrecht garantiert. Aber es begründet darum für christliche Eltern, moralisch gesehen, in ihrer Verantwortung Gott gegenüber kein Recht, ihre Kinder glaubenslos zu erziehen, sondern nur die Befugnis, ihre Kinder – nach Maßgabe ihrer religiösen Überzeugung – christlich zu erziehen.

Die Unhaltbarkeit der traditionellen katholischen Toleranzlehre bestand also

darin, daß Prinzipien, die für den moralischen Bereich ihre Gültigkeit hatten, ohne weiteres auf den rechtlichen Bereich übertragen wurden. Dadurch wirkten sie freiheitszerstörend und, in der Praxis verwirklicht, totalitär. Diese undifferenzierte Übertragung hat die Konzilserklärung – endlich – aufgegeben. Sie hat die traditionelle kirchliche Lehre in den Bereich verwiesen, in den sie gehört und in dem sie sinnvoll ist: in den Bereich der moralischen Ordnung. In dieser Weise zurückgenommen, kann sie mit der Anerkennung der Religionsfreiheit durchaus zusammen bestehen. Nicht gegen die Wahrheit, sondern um der Wahrheit willen, damit der einzelne sie in Freiheit ergreifen und nach Maßgabe seiner Überzeugung festhalten kann, besteht Religionsfreiheit als Recht.

Wirkungen

Es sind jetzt 20 Jahre her, daß die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit beschlossen wurde. Von ihr sind zahlreiche Wirkungen ausgegangen. Drei dieser Wirkungen seien besonders hervorgehoben.

Bei vielen Katholiken, insbesondere in Deutschland, wirkte die Erklärung – ich weiß es aus eigenem Erleben – wie ein „Befreiungsschlag". Besonders jene, die in weltlichen Ämtern und in politischer Verantwortung standen, hatten seit langem das Prinzip der Religionsfreiheit aus innerer Überzeugung vertreten und danach gehandelt. Sie hatten die alte Toleranzlehre der Kirche nicht verstanden und ihre eigene Verantwortung dagegengesetzt. Nun wurde ihnen eindrucksvoll bestätigt, daß sie dabei nicht etwa die Wahrheit des Glaubens verraten, sondern eben als Christen gehandelt hatten. Der Weg wurde frei zu einer neuen, befreienden Identifikation mit der kirchlichen Lehre.

Eine weitere Wirkung war die Bereitstellung der unerläßlichen Basis für ein ehrliches und vertrauensvolles ökumenisches Gespräch. Die vorbehaltlose Anerkennung des äußeren Existenzrechts der nichtkatholischen Glaubensgemeinschaften, die die Erklärung aussprach, schuf die Voraussetzung für den wirklichen Dialog zwischen der katholischen Kirche und den anderen christlichen Bekenntnissen. Die Kirche konnte nun – Papst Johannes Paul II. hat es 1983 in Österreich sehr eindrucksvoll getan [15] – um Vergebung bitten für die Schuld, die ihre Vertreter durch feindselige Intoleranz, Unterdrückung und Verfolgung Andersgläubiger auf sich geladen haben. In das Verhältnis der Konfessionen und die ökumenische Arbeit ist so – ungeachtet der fortbestehenden Glaubens- und Lehrunterschiede – vom Grund her Vertrauen eingekehrt. Gerade deshalb können die notwendigen Gespräche und Auseinandersetzungen offen und in die Tiefe hinein geführt werden. Das Verhältnis der Konfessionen hat sich, auch und gerade in Deutschland, in einem Maß entspannt, das man vor 25 Jahren, kurz bevor das Konzil begann, kaum für möglich gehalten hätte.

Schließlich hat die Kirche durch die Anerkennung der Religionsfreiheit für den Dialog in der Welt und mit der Welt in besonderer Weise an Glaubwürdigkeit gewonnen. Es braucht der Kirche nicht mehr mit einem Vorbehalt begegnet zu werden, ob es ihr denn mit der Respektierung des Pluralismus der modernen Welt ernst sei, und ihre Botschaft wird daher aufmerksamer gehört als zuvor. In seiner Rede vor der UNO ruft Johannes Paul II. die Nichtchristen und die weltlichen Staatslenker nicht etwa auf, vorab die Wahrheit der christlichen Botschaft als Grundlage des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt anzunehmen. Er fordert von ihnen nur die Anerkennung der Religionsfreiheit. Gerade die Grundsätze der Religionsfreiheit zeigten, so der Papst, auf welche Weise die Auseinandersetzung zwischen der religiösen und der agnostischen oder auch der atheistischen Weltanschauung, die eines der Zeichen der Zeit unserer Epoche sei, doch korrekte und respektvolle menschliche Formen bewahren könnte, ohne die wesentlichen Gewissensrechte irgendeines Mannes oder irgendeiner Frau dieser Erde zu verletzen[16]. Welche Welten liegen zwischen dieser Feststellung und der vorkonziliaren kirchlichen Lehre, daß der Irrtum objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion habe, und nur besondere Gründe im Hinblick auf das Gemeinwohl es rechtfertigen könnten, ihm gleichwohl eine gesetzliche Existenz zuzuerkennen.

Aufgaben

Ist nun heute die Erklärung über die Religionsfreiheit in einem solchen Maß verwirklicht und in die kirchliche Lebenspraxis umgesetzt, daß man vom guten Abschluß eines Kapitels kirchlicher Lehrentwicklung sprechen kann? Oder stellt sie uns weiterhin noch Aufgaben?

Manche Stimmen meinen, die Religionsfreiheit bedürfe nicht nur der Verwirklichung nach außen, zum staatlichen Bereich und der weltlichen Rechtsordnung hin, sondern auch nach innen, in die Kirche hinein. Hier kommt es indes leicht zu einem Mißverständnis. Religionsfreiheit zielt nicht auf Glaubensfreiheit gegenüber der eigenen Kirche, der man angehört, sondern auf die rechtliche Freiheit, einer solchen Gemeinschaft anzugehören oder sich von ihr – zumindest im äußeren Rechtsbereich – zu trennen. Eine Glaubensgemeinschaft, sei sie als Kirche verfaßt oder nicht, beruht ja gerade darauf, daß bestimmte Glaubensinhalte als wahr angenommen und in Lehre und Praxis festgehalten werden. Diesen Inhalten gegenüber, die die Identität der Glaubensgemeinschaft begründen, kann es nicht – innerkirchlich – Religionsfreiheit geben. Aber der Umgang mit anderen Meinungen, auch innerhalb der Kirche, kann und sollte davon geprägt sein, daß Glaubenszustimmung und auch Glaubensabweichung Akte der Freiheit der Person sind. Eben dies hat die Konzilserklärung von neuem und eindrucksvoll bewußt gemacht. Insofern erlangt die Religionsfreiheit auch Bedeutung bei der Art und Form, in der

etwa Glaubenszuchtverfahren in der Kirche durchgeführt und kirchliche Lehrbevollmächtigungen gegebenenfalls zurückgenommen werden.

Dies ist ein Punkt. Ein anderer Punkt ist von ebenso großer, ja noch größerer Bedeutung. In der Erklärung hat, wie wir sahen, die Kirche einen neuen Orientierungspunkt im Verhältnis zur personalen Freiheit gefunden, die sie als unverbrüchlich anerkannt hat. Sie hat es aber nicht dabei bewenden lassen, der weltlich-rechtlichen Entwicklung in der Anerkennung subjektiver rechtlicher Freiheit nachzueilen, diese Freiheit dann jedoch der Beliebigkeit zu überlassen, wie es heute im Verständnis der Menschenrechte weithin geschieht. Sie hat vielmehr einen Weg der *Vermittlung* von subjektiver Freiheit und objektiver Wahrheit beschritten. Sie hat deutlich gemacht, daß die Anerkennung der rechtlichen subjektiven Freiheit die Frage nach Wahrheit und Richtigkeit und nach deren Verbindlichkeit nicht aufhebt, diese Frage vielmehr als Ausrichtung und Orientierung der subjektiven Freiheit bestehen bleibt, weil nur so der Mensch seine Bestimmung finden und erreichen kann. Ist es nicht ein Anruf, diesen neu gewonnenen Grundansatz über den Bereich der Religionsfreiheit hinaus zu entfalten?

Das kann man nur bejahen. Aber es ist bislang, so scheint es, schwierig, in der Kirche diesen Schritt zu tun. Warum eigentlich? Ist hier ein Hemmnis wirksam? Ich glaube ja. Die vorwärtsweisende Entfaltung dessen, was die Erklärung über die Religionsfreiheit neu gewonnen hat, würde die Auseinandersetzung mit dem Widerspruch unausweichlich machen, in den die Erklärung zu Verlautbarungen des kirchlichen Lehramts aus dem 19. Jahrhundert getreten ist. Dem sucht man auszuweichen. Es läßt sich ja nicht bestreiten, daß die Konzilserklärung zu Äußerungen Gregors XVI., Pius' IX. und auch Leos XIII. im Widerspruch steht. Was dort verworfen wurde, nämlich individuelle Religionsfreiheit und daraus folgend die öffentliche Kultusfreiheit als äußeres Recht, wird nun anerkannt, und es wird naturrechtlich, aus dem Wesen der Person begründet. Diese Diskrepanz läßt sich nicht durch Verschweigen wegräumen. Es ist auch eine Illusion zu meinen, man müsse nur den Erzbischof Lefebvre, der sich nicht zu Unrecht immer wieder auf diese Diskrepanz beruft, wie ein rohes Ei behandeln, um darüber Gras wachsen zu lassen.

Was hindert aber die Kirche und mit ihr die Theologie eigentlich daran, einzuräumen, daß jene päpstlichen Verlautbarungen das Prinzip der Freiheit der Person nicht zureichend erkannt und in sich aufgenommen hatten? Der Heilige Geist, der der Kirche auf ihrem Weg durch die Zeit beisteht, hat jene Päpste ja gerade davor bewahrt, ihre Lehren als dogmatische Lehraussagen zu verkündigen, die den Anspruch auf Unfehlbarkeit machen. Das Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit ist auch das Dogma innerkirchlicher Freiheit. Denn indem es bestimmten päpstlichen Lehraussagen, die in besonderer Form ergehen, Unfehlbarkeit beimißt, sagt es zugleich, daß die übrigen päpstlichen Lehraussagen, auf welcher Stufe

der Authentizität sie auch stehen mögen, an dieser Unfehlbarkeit nicht teilhaben, also grundsätzlich fehlbar sein können.

Einer solchen Einräumung steht also ein wirkliches Hindernis nicht entgegen. Erfolgte sie, würde sie zugleich dazu befreien, die in der Konzilserklärung am Beispiel der Religionsfreiheit schon geleistete Vermittlung von subjektiver Freiheit und objektiver Wahrheit weiter zu entfalten und sie allgemein auf das Verhältnis von subjektiver Freiheit und objektiver Freiheit zu erstrecken, die der Freiheit erst Inhalt und Form gibt. Ja, es könnte auch eine Metaphysik entwickelt werden, die die objektive, in seinem Sein gegebene Bestimmung des Menschen und seine personale Freiheit zu einer fruchtbaren Synthese führt. Das wäre der Aufbruch in ein weites Land. Es wäre zugleich ein Dienst an der modernen Welt, die sich in einer Krise der nur subjektiv gesehenen Freiheit befindet.

ANMERKUNGEN

* Franz Böckle zum 65. Geburtstag am 21. 4. 1986.

[1] Siehe dazu den Bericht von J. Hamer, in: Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit, hrsg. v. J. Hamer u. Y. Congar (Paderborn 1967) 85ff., 104ff.

[2] Eingehende Darstellung bei J. Lecler, Geschichte der Religionsfreiheit, Bd. 2 (Stuttgart 1965).

[3] Sie bezogen sich vor allem darauf, ob der Abtrünnige oder Ketzer mit dem Tod zu bestrafen (so vorwiegend die Lehre und Praxis im Reformierten Bekenntnis, insb. auch im Genf Calvins) oder nur des Landes zu verweisen sei (so vorwiegend die Auffassung des Lutherischen Bekenntnisses); vgl. auch M. Honecker, Religionsfreiheit und evangelische Glaubensüberzeugung, in: Der Staat 23 (1984) 481ff.

[4] E.-W. Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders., Staat, Gesellschaft, Freiheit (Frankfurt 1976) 42 (49ff.).

[5] Beispielgebend und dem Zeitbewußtsein insoweit vorauseilend war in Europa das preußische allgemeine Landrecht von 1794, das in §§ 1–4 II 11 festlegte: „Die Begriffe der Einwohner des Staates von Gott und göttlichen Dingen, der Glaube und der innere Gottesdienst können kein Gegenstand von Zwangsgesetzen sein. Jedem Einwohner im Staate muß eine vollkommene Glaubens- und Gewissensfreiheit gestattet werden. Niemand ist schuldig, über seine Privatmeinung in Religionssachen Vorschriften vom Staate anzunehmen. Niemand soll wegen seiner Religionsneigungen beunruhigt, zur Rechenschaft gezogen, verspottet oder gar verfolgt werden."

[6] In IV. Sent., d. 13, qu. 2 a. 3; vgl. auch Lecler, a. a. O., Bd. 1, 154ff.

[7] Im einzelnen bei Lecler, ebd. 240ff., insb. 250f. für Luther, 456ff. für Calvin; s. aber auch M. Honecker (Anm. 3.).

[8] S. für Pius IX. und Leo XIII. die Belegstellen bei Denziger, Enchiridion Symbolorum (Freiburg [26]1947): 1960 (Enz. Quanta cura), 1777/78 (Syllabus, Nr. 77/78), 1874 (Enz. Immortale Dei), 1932 (Enz. Libertas). Zur Lehre Leos XIII. ferner die mit zahlreichen Belegstellen versehene Darstellung bei P. Tischleder, Die Staatslehre Leos XIII. (Mönchengladbach 1923) 187f.

[9] Civiltà Cattolica 99 (184), Vol. 2, 33 (Ausg. v. 3. 4. 1948).

[10] A. Ottaviani, Institutiones juris publici ecclesiastici, Bd. 2 (Rom [4]1960) 46f., 66f.

[11] K. Mörsdorf, Lehrbuch des kath. Kirchenrechts ([11]1964) Bd. 1, 51f.

[12] Der Text bei Utz-Groner, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII., Bd. 2, Nr. 3977 u. 3978.

[13] Näher dazu E.-W. Böckenförde, Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung (Freiburg 1973) 184f.

[14] In dieser Richtung auch die eindeutige und klare Kommentierung durch P. Pavan, in: Die Erklärung über die Religionsfreiheit, a. a. O. 170ff.

[15] Anspr. an die Vertreter der Christl. Kirchen am 11. 9. 1983, in: Oss. Rom., dt. Ausg. 16. 9. 1983.

[16] Anspr. vor der Vollversammlung der UN am 2. 10. 1979, ebd. 5. 10. 1979.

Roman Bleistein SJ

Lothar König

Ein Jesuit im Widerstand gegen den Nationalsozialismus

Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus verlief weithin in einem Halbdunkel, das nach dem Tod der Zeitgenossen und der Mitakteure in diesem Drama kaum mehr zu lichten ist. Wohlverstandener Lebenswille trug zur Verborgenheit bei, förderte zugleich das Vergessen. Zu dieser Methode trat noch die Lebensart einzelner, die groß in der Zuarbeit und Mithilfe waren und gerade dadurch die Entscheidungen der Akteure ermöglichten, selbst aber bescheiden und gleichsam ohne Namen und Gesicht im Hintergrund standen.

Wer sich mit dem „Kreisauer Kreis" (1941–1944) befaßt, wer die Lebensgeschichte von Alfred Delp liest, die Entstehung des „Ausschusses für Ordensangelegenheiten" (1941–1943) studiert oder dem alltäglichen Kampf des Jesuitenprovinzials Augustin Rösch (1893–1961) mit dem Nationalsozialismus nachgeht, stößt immer wieder auf den Namen Lothar König. Meist hat es damit sein Bewenden; sein jeweiliges Engagement erschöpft sich als „Kurier". Die Tatsache, daß der öffentliche Steckbrief des Staatssicherheitsdienstes ihn Ende September 1944 sucht, weist darauf hin: Er muß mehr als lediglich ein „Kurier" gewesen sein.

Die wenigen Unterlagen, die über P. Königs Engagement im Widerstand berichten, sind nicht sehr ergiebig. Es handelt sich um seine eigenen kleinen Tagebücher, in denen im Stenogramm viele Andeutungen, Namen, Reiseziele, Ankunfts- und Abfahrtszeiten enthalten sind. An zweiter Stelle sind die Briefe von Helmuth J. v. Moltke (1907–1945) zu nennen, soweit sie publiziert sind. Es finden sich dann noch Notizen über ihn in Niederschriften anderer, etwa bei Kardinal Faulhaber, Kardinal Bertram, P. Augustin Rösch und P. Laurentius Siemer OP (1888–1956). Oft eher kurze Hinweise als ausführliche Darstellungen.

Lebensgeschichte

Lothar König[1] wurde am 3. Januar 1906 als ältester Sohn des Kaufmanns Paul König und seiner Frau Elisabeth in Stuttgart geboren. Da sein Vater kurz nach Ausbruch des Ersten Weltkriegs am 28. August 1914 in Wettelsheim (Elsaß) fiel, übernahm König Wilhelm II. von Württemberg die Ehrenpatenschaft. In Stuttgart verbrachte Lothar seine Jugendzeit; dort besuchte er von 1915 bis 1924 die

Friedrich-Eugens-Oberrealschule. In diesen Jahren wurde er ein begeisterter Anhänger des 1919 gegründeten Jugendbunds „Neudeutschland", dessen Gau Württemberg er von 1922 bis 1924 als Gaugraf leitete. Nach einem Sommersemester des Studiums der Naturwissenschaften trat er am 15. September 1924 ins Noviziat der Gesellschaft Jesu in Tisis bei Feldkirch (Vorarlberg) ein. Von 1926 bis 1929 studierte er scholastische Philosophie am Berchmanskolleg in Pullach bei München.

Anschließend setzte er seine naturwissenschaftlichen Studien an der Universität München fort, die er 1933 mit dem Staatsexamen abschloß. Es folgte die Zeit des Referendars bis zum Assessorexamen. Von 1934 bis 1938 absolvierte er seine theologischen Studien am Ignatiuskolleg in Valkenburg (Holland) und an der Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt. In dieser Zeit promovierte er 1935 sozusagen nebenbei an der Universität München mit der Dissertation: „Die Deutschtumsinsel an der Wolga. Ein Beitrag zur länderkundlichen Darstellung der deutschen Wolgakolonie und der natürlichen Grundlage ihrer Wirtschaft" (Leipzig 1937). Am 26. Juli 1936 weihte ihn Kardinal Faulhaber in St. Michael in München zum Priester. Im September 1938 kam er als Profesesor für Kosmologie an das Berchmanskolleg in Pullach. Infolge des Kriegsausbruchs und des Kampfes der Nationalsozialisten gegen Kirche und Orden konnte er seinen Beruf, Vorlesungen für seine jungen Mitbrüder zu halten, wenig ausüben. Er fand eine andere Tätigkeit, für die er zwar nicht ausgebildet, aber wie geschaffen schien; denn er war verschwiegen, belastbar, kühn und entschlossen.

Kampf um das Berchmanskolleg in Pullach

Erste Erfahrungen im Umgang mit den Nationalsozialisten konnte P. König sammeln, seit er Mitte 1939 der Bevollmächtigte des Provinzials für das Berchmanskolleg in Pullach wurde. Diese Aufgabe brachte wohl eine erste Konfrontation mit Dienststellen der NSDAP, sie lief aber ohne den Angst einflößenden Ernst von Gestapo und SS ab.

Das Berchmanskolleg war in den Jahren 1924/1925 von der Oberdeutschen Provinz der Gesellschaft Jesu zur philosophisch-theologischen Ausbildung des Ordensnachwuchses erbaut worden und hatte im Jahr 1937 eine Höchstzahl von 170 Studierenden erreicht. Diese kamen aus den drei deutschen Ordensprovinzen und aus vielen anderen Ländern. Trotz der politischen Veränderungen verlief die innere und äußere Entwicklung des Kollegs ruhig, bis im Jahr 1937/38 eine Beschlagnahmung von Ordenshäusern durch die NSDAP drohte. Um das Haus dem Zugriff der Partei zu entziehen, wurde bereits damals mit der Wehrmacht verhandelt, damit das große und geräumige Haus im Kriegsfall als Lazarett genutzt werde.

Gegen den Willen der Ordensleitung wurde jedoch das Kolleg am 28. August 1939 als Ausweichunterkunft für das Stellvertretende Generalkommando VII (München) beschlagnahmt, zur Vorsorge, falls die Gebäude des Generalkommandos in München bei einem Bombenangriff zerstört würden. Darauf entbrannte ein jahrelanger Streit zwischen Partei und Wehrmacht; denn die Partei wollte das Haus dadurch in ihre Hände bekommen, daß sie es dem Gesundheitsamt München übertrug. Ab Juni 1940 war das Kolleg ein Hilfskrankenhaus, mit Infektionsstationen auf 338 Betten veranschlagt, und diese Tatsache wurde am Ende allen Streits durch eine Entscheidung aus dem Führerhauptquartier abgesegnet. Zuvor hatte am 9. April 1940 eine Besprechung stattgefunden „zwischen dem Herrn Befehlshaber des Wehrkreises und dem Herrn Gauleiter und Reichsverteidigungskommissar, an der der Leiter des städtischen Gesundheitsamtes teilnahm". Man erzählte, Hitler selbst sei in dieser Sache bemüht worden. Am 4. Mai 1943 waren im Kolleg 163 Betten belegt.

Eine Wende brachte die Nacht vom 6. auf 7. September 1943. Das Kolleg erlitt bei einem Fliegerangriff einen schweren Brand- und Sprengbombenschaden. Der Dachstuhl und das Obergeschoß des größten Teils des Hauses brannten ab. In derselben Nacht zog das Krankenhaus mit sämtlichen Kranken aus. Nun nutzte die Wehrmacht mit ihren Arbeitskräften die Wiederherstellung des Hauses, um es wieder in ihren Besitz zu bringen. Vom Dezember 1943 an bezog sie laufend die fertiggestellten Räume. Am 21. Dezember 1944 unternahm die Gauleitung der NSDAP einen letzten Versuch, die Jesuiten ganz aus dem Kolleg zu vertreiben. Der nicht zerstörte Südteil des Kollegs wurde für die ausgebombte Reichsbahndirektion München beschlagnahmt, die Professoren und Kleriker wurden nach Maria Eck bei Siegsdorf (Oberbayern) gebracht und fanden dort im Minoritenkloster und in einem Berggasthof eine Unterkunft. In Zusammenarbeit von Ordensleitung und Generalkommando gelang es auch in diesem Fall, die Wirtschaftsführung des Ordens, das heißt eine kleine Gruppe von Patres und Brüdern, im Haus zu halten. Am 28. April 1945 wurde in letzter Minute anstelle des Generalkommandos noch einmal ein Lazarett mit 70 Patienten eingerichtet. So fiel das Berchmanskolleg am 1. Mai 1945 als Lazarett in die Hände der amerikanischen Truppen und wurde, nach einer Durchsuchung nach Waffen, unter besondere Obhut der Amerikaner gestellt, was es vor einer Plünderung bewahrte.

Alle Verhandlungen in diesen Jahren führte – wie die noch teilweise vorhandenen Briefe beweisen – P. König. Er stand im Gespräch mit der Gauleitung München, mit dem Generalkommando München und mit der Reichsbahndirektion München. Zwischen allen diesen widerstreitenden Kompetenzen hindurch – es lag ja immerhin der stellvertretende General Edmund Wachenfeld (1878–1958) mit dem Gauleiter Adolf Wagner (1890–1944) im Konflikt – versuchte er das Haus für seine Mitbrüder zu retten. Dies war um so nötiger, als seit Mitte 1941 immer mehr Mitbrüder ins Haus zurückkehrten, da sie als „wehrunwürdig" aus der

Wehrmacht entlassen worden waren. Von besonderer Delikatesse war, daß nicht weit vom Jesuitenkolleg entfernt in der sogenannten Hess-Siedlung bei Pullach ein Hitlerbunker lag und man sich wegen der Abwasserprobleme gegenseitig ins Gehege kam. Eine in mancher Hinsicht anrüchige Sache, die aber immerhin als Entschuldigung herhalten mußte, als die Gestapo bei Rechtsanwalt Josef Müller (1898–1979) am 5. April 1943 die Baupläne des Führerbunkers entdeckte und auch P. König in einen gefährlichen Verdacht geriet[2]. In diesen Jahren ging über König das Wort um: Er gefährdet die Klöster, um sie zu retten. In diesem Urteil ist etwas von seiner Strategie und Taktik ausgesagt. Der Lauf der Dinge gab ihm am Ende recht.

Im Ausschuß für Ordensangelegenheiten

Der Klostersturm[3], in dem die Nationalsozialisten während des Jahres 1941 an die 200 Klöster und Häuser von Ordensgemeinschaften enteigneten oder beschlagnahmten, hatte auch sein Gutes: Er trug zur Gründung des Ausschusses für Ordensangelegenheiten bei, der von Kardinal Adolf Bertram (1859–1945) am 9. August 1941 bei einer Audienz P. Odilo Brauns OP und P. Königs in Breslau ausdrücklich gebilligt wurde. Er setzte sich zusammen aus fünf Bischöfen, vier Ordensleuten und einem Laien[4]. Selbst wenn kurze Zeit später, am 2. Oktober 1941, Bischof Wilhelm Berning (Osnabrück) so tat, als gäbe es „keine Kommission für Klosterfragen“[5], der Ausschuß hatte sich auf den Weg gemacht, nicht nur um Orden und Klöster vor der Vernichtung zu bewahren, sondern vor allem, um die Bischöfe in eine Konfrontation mit dem Nationalsozialismus zu bringen. M. Höllen charakterisiert heute die Situation gut, wenn er schreibt, Ziel dieses Gremiums sei es gewesen, „nicht nur Nachrichten auszutauschen, sondern die Bischöfe zu einer härteren kirchenpolitischen Linie zu bewegen, was sich kaum mit Wienkens und Bertrams Weg deckte“[6]. Inwiefern entwickelten die Ordensleute eine härtere kirchenpolitische Linie? Allein schon dadurch, daß sie den später nicht publizierten sogenannten „Menschenrechtshirtenbrief“ (November 1941)[7] mitentwarfen und bei den deutschen Bischöfen durchsetzten, daß sie dadurch auch den Hirtenbrief vom Passionssonntag 1942 mitverursachten[8] und dem Dekaloghirtenbrief vom 12. September 1943[9] den Weg bereiteten und ihn in der Entscheidungsphase mittrugen.

In allen diesen Aktivitäten spielte neben den anderen Mitgliedern des Ausschusses P. König eine entscheidende Rolle. Er war mit P. Odilo Braun zu den deutschen Bischöfen unterwegs, um deren Zustimmung zum Novemberhirtenbrief zu holen. Er reiste dabei gleichsam als „Legat“ von Kardinal Faulhaber. Dieser hatte handschriftlich auf einem Schreiben des Bischofs von Limburg vom 19. November 1941 vermerkt: „Ich bitte die hochwürdigsten Herren, Herrn P. König als Kurier

anzuhören. München 21. 11. 1941, M. Card. Faulhaber."Auf diese Weise qualifiziert, hatte König Einfluß auf das günstige Ergebnis, daß am Ende 24 Diözesanbischöfe in Großdeutschland diesem Hirtenbrief ihre Zustimmung gaben.

Um so größer war dann seine und der anderen Enttäuschung, als dieses Projekt scheiterte. In der Ausarbeitung „Zur Geschichte des Hirtenbriefs" geht der Ordensausschuß der Frage nach, was denn die westdeutsche Bischofskonferenz zu einer solchen Ablehnung legitimierte – ein nüchtern-kritischer Text.

Im Lauf des Projekts der drei Hirtenbriefe war P. König mehrere Male allein oder mit P. Odilo in Breslau, wie das Besucherbuch des Kardinals ausweist[10]. Er hatte vermutlich auch Kontakte zum evangelischen Landesbischof Wurm geknüpft, wie einerseits die Verabredung der deutschen Bischöfe, den Novemberhirtenbrief zugunsten einer von beiden Kirchen gemeinsam eingereichten Denkschrift an die Reichsregierung aufzugeben, und andererseits eine Notiz von Alfred Delp vom 1. August 1943[11] vermuten lassen. Unterstützt würde eine solche Vermutung durch die vielen Besuche Königs in Stuttgart, bei denen er bei Nacht und Nebel ankam, sein Reisegepäck einer an den Bahnhof bestellten Nichte anvertraute und nach verabredeter Zeit, ohne Ziel und Grund des Besuchs in Stuttgart zu nennen, wieder am Zug eintraf und weiterreiste, wiederum ohne Angabe von Reisezielen.

Auf jeden Fall ist die konkrete Arbeit Königs am Entwurf für den Menschenrechtshirtenbrief gesichert. In stenografisch eingetragenen Verbesserungen, die später in den Text eingefügt und teilweise auch in der Denkschrift des deutschen Episkopats an die Reichsregierung vom 10. Dezember 1941[12] und im Hirtenbrief von 1942 stehenblieben, machen sich seine verschärfenden Korrekturen bemerkbar. Dazu einige Beispiele:

Alte Fassung:

„Was an Beeinträchtigung der Rechte der Kirche im einzelnen hier und dort in unserem Vaterland geschieht, zwingt jeden deutschen Bischof, dazu Stellung zu nehmen."

„Während bei uns althergebrachte kirchliche Gebräuche und die Feier alter kirchlicher Feste staatlicherseits verboten wird, werden Gottesdienste und feierliche Kulthandlungen aufgenommen und für Propagandazwecke außerhalb des Reiches gebraucht."

Text König:

„Jeder deutsche Bischof muß die unverrückbaren Gesetze Gottes und die Rechte der Kirche verteidigen, gleichviel in welchem Teil des Reiches der Angriff erfolgt."

„Bei uns verbietet der Staat althergebrachte kirchliche Gebräuche und die Feier alter kirchlicher Feste. Selbst in das Heiligtum des Gotteshauses hat die Geheime Staatspolizei eingegriffen. Sie hat in Teilen des Reiches Kinderseelsorgestunden sogar in der Kirche verboten, und Geistliche für die Abhaltung von Kinder- und Jugendgottesdiensten verhaftet. Zu gleicher Zeit aber werden Gottesdienste und feierliche Kulthandlungen propagandatechnisch aufgenommen und außerhalb des Reiches für Propagandazwecke gebraucht."

Statt des einfachen Satzes: „Durch diese Unterstellung sucht man unsere Worte an euch zu entwerten" schreibt König: „Wir verwahren uns gegen den Vorwurf, jetzt während des Krieges dem Volk in den Rücken zu fallen. Durch diese doppelte Unterstellung sucht man unsere Worte an euch zu entwerten. Wir sind angegriffen und handeln in Notwehr. Volksschädling ist der Angreifer, der mitten

im äußeren Krieg die höchsten Güter des Volkes trotz aller Warnung und aufsteigender Unruhe frevelnd vernichtet und von dieser Verblendung nicht abläßt. Wir verwahren uns gegen jeden Mißbrauch unserer Worte durch die Feinde unseres Volkes."

Statt frommer Worte Konkretheit, statt Andeutungen Tatsachen, statt sanften Zugehens und Nachgebens ein beharrendes Rechtsbewußtsein. In diesen Texten blitzt etwas von der Gestalt Königs auf.

In der Arbeit des Ausschusses ging es dann neben dem Hirtenbrief, bei dessen Zustandekommen auch ein wenig der „Führungsnotstand" im deutschen Episkopat überwunden werden sollte[13], um die Existenz der Orden. Dazu entwarfen die Mitglieder des Gremiums Richtlinien und einen Hirtenbrief zum Thema Orden. Sie machten drei bedeutsame Eingaben an Kardinal Bertram über die Beschlagnahmung der Klöster, über die Entschädigungsfrage und über das Nachwuchsverbot[14]. Gerade König war es, der die Reichsverordnung des Reichsarbeitsministers Bernhard Rust in der Nachwuchsfrage nicht hinnahm[15]. Am 29. September 1940 hatte Rust angeordnet, daß kein arbeitsfähiger junger Mensch mehr in eine klösterliche Gemeinschaft eintreten dürfe. In Zusammenarbeit mit Georg Angermaier sollte eine Änderung dieser Anordnung durchgesetzt werden. König etwa sollte in diesem Anliegen vor der Bischofskonferenz ein Referat halten (Angermaiers Schreiben vom 14. August 1942). Am Ende entstand eine Denkschrift zum Thema[16], die der Bischofskonferenz vorlag.

Dies alles, was in ungefährlicher Zeit nervenaufreibend wäre, mußte sich im geheimen abspielen. Wie dies gelingen konnte, bleibt ein Rätsel. Die Agilität und Aktivität brachte König nicht nur Freunde. Bischof Berning äußerte sich bereits am 2. Oktober 1941 in einem Gespräch, über das ein anderer berichtet: „Der rührige Pater König, der dem Bischof auch sehr auf die Nerven geht..."[17] Diese Ablehnung rührte P. König wenig angesichts der Größe der Sache, um die es ging.

Das Engagement im Ausschuß für Ordensangelegenheiten endete mit dem letzten Bericht vom 14. August 1943[18]. Damals aber hatten sich P. Rösch und P. König bereits einem Widerstandskreis gegen den Nationalsozialismus angeschlossen, dem Kreisauer Kreis.

Die Rettung der beschaulichen Klöster im Elsaß

Ins auslaufende Engagement im Ausschuß für Ordensangelegenheiten fällt jene Aktion, in der P. Rösch und P. König die beschaulichen Klöster im Elsaß vor der Aufhebung bewahrten. Diese Aktion mag zugleich als Musterbeispiel jenes vielfältigen Widerstands gelten, in dem Christen, die sich nicht kannten, einander zuspielten, um den Nationalsozialisten „eins auszuwischen". In diesem Fall war Reichsleiter Martin Bormann der Betroffene. Er hatte den Befehl zur Auflösung der Ordensgemeinschaften „zur vordringlichen Durchführung" gegeben. Rösch

hat nach dem Krieg über diese Aktion berichtet[19]. Ihre Voraussetzungen sind in „Berichten aus der Reichsschatzmeisterei“[20] festgehalten.

Die Aktion lief folgendermaßen ab: Durch eine geheime Information hatte Rösch am 2. Juli 1943 erfahren, daß in der Nacht vom 10. auf 11. Juli 1943 alle 23 beschaulichen Klöster im Elsaß vom Staatssicherheitsdienst gleichzeitig aufgelöst, das Eigentum beschlagnahmt und die Ordensleute nach Klöstern in Württemberg und Bayern transportiert werden sollten. Es galt, dieses Unrecht zu verhindern.

P. Rösch berichtet: „In der Nacht überlegte ich, rief am Morgen P. König an, beriet mit ihm die Sache, bestellte ihn dann zum Nachtschnellzug nach Karlsruhe an die Bahn, in Zivil, einfach, eher ärmlich.“[21] Zuerst wollten sie unmittelbar zu Erzbischof Gröber nach Freiburg reisen. Unterwegs aber beschlossen die beiden, erst einmal in Straßburg die Lage zu sondieren. Dort war von diesem Anschlag der Gestapo nichts bekannt. Mit dieser nicht unwichtigen zweiten Nachricht trafen sie beim Erzbischof ein. Nach gemeinsamer Beratung hielt man es für das beste, die wohlgehütete Geheimhaltung zu zerstören und Protesttelegramme an Hitler, Bormann, Himmler und das Reichssicherheitshauptamt in Berlin, die Gestapoleitstellen in Berlin, München, Karlsruhe, Straßburg, Metz und an die Gauleiter der zuständigen Länder zu senden. Auf diese Weise sollte die geplante Aktion verhindert werden. Das Vorhaben glückte: „Die Telegramme haben eine fürchterliche Verwirrung angerichtet – der ganze Sturm unterblieb. Die Gestapo hat wochenlang mit großem Aufgebot in Baden, Elsaß-Lothringen, Rheinpfalz nach denen gesucht, die das Ganze ‚verraten‘ hätten. Wäre der Sturm geglückt, so sollte einige Wochen darauf Belgien und Holland, dann Frankreich, dann das übrige Reichsgebiet das Opfer sein.“[22]

Die Vorgeschichte dieser Aktion wurde erst nach dem Krieg bekannt. Eine Sekretärin in der Reichsschatzmeisterei in München, eine engagierte Katholikin, hatte von diesem Plan Wind bekommen und daraufhin Stadtpfarrer Emil Muhler (1892–1963) im geheimen informiert. Von ihm hatte wiederum Rösch die Nachricht erhalten. Auch für diese Frau war die Indiskretion lebensgefährlich, zumal sie einen Brief sozusagen kopiert hatte, in dem der für das Elsaß zuständige Reichsstellenleiter Adolf Baum vom Reichsschatzmeister Franz X. Schwarz (1875–1947) zusätzliche Gaurevisoren erbeten hatte, damit man gleichzeitig tätig sein könne und damit nichts durch eine etwaige Verzögerung beiseite geschafft werde. Baum kam Monate nach der gescheiterten Aktion wutentbrannt zu dieser Sekretärin. Doppelt verärgert war er über die Tatsache, daß man die undichte Stelle nicht gefunden habe, und sagte: „Man könnte die Schwarzen fast beneiden, wenn man sie nicht so hassen müßte.“

Eine Episode am Rand des Kirchenkampfs, deren Risiko heute kaum mehr zu ermessen ist. Wären ihre Akteure bekannt geworden, wären angesichts der Schwere dieses Verbrechens für die Informantin aus der Reichsschatzmeisterei wie für die Patres Rösch und König nur Todesurteile in Frage gekommen.

Die Totenlisten vom KZ Dachau

Es muß Ende August 1942 gewesen sein, als P. König eines Abends an zwei Fratres einige Leica-Filme gab und sie bat, zwar keine Abzüge zu machen, aber die Negative an die Wand zu projizieren. Dann sollten sie die Namen abschreiben und die Priester besonders festhalten. Es waren die Totenlisten aus dem KZ Dachau, die sie in Händen hatten[23].

Das Problem, wie König in den Besitz dieser Totenlisten kam, ist ungelöst. Nach der einen Quelle hat er sie von der Oberfinanzdirektion München erhalten, die sie wegen Steuerproblemen aus dem Standesamt Dachau II bekam. Ob von einem vertrauten Mittelsmann oder „irgendwie aus dem Papierkorb", das ist auch hier unklar. Nach der anderen Quelle habe König in Dachau eine Frau ausfindig gemacht, die als Putzfrau in der Lagerverwaltung tätig war. Verkleidet als Putzfrau sei er mit dieser ins Lager gegangen und habe sich in der Verwaltung einschließen lassen. In der Nacht habe er die Listen fotografiert. Er sei am anderen Morgen von der gleichen Putzfrau wieder abgeholt worden und habe mit ihr das Lager verlassen. Wenngleich der zweite Bericht sich etwas märchenhaft anhört, so spiegelt sich – unabhängig von der Frage seiner geschichtlichen Wahrheit – in ihm die Bewunderung für P. König, die ihm solche Husarenritte zutraute.

Die Listen selbst mit ihren Zahlen sind Tatsachen. Die Toten werden nach Monaten aufgelistet und dann nach Jahren gezählt: 1939: 169; 1940: 1789; 1941: 2622; 1942: 5136; 1943 (1. Halbjahr): 827. Die Höchstziffer eines Monats wird für den November 1942 berichtet: 567 Tote. Auf den Listen wird jeweils auch die Herkunft der verstorbenen Priester aufgeführt, so für den November 1942: 32 Polen, ein Priester aus dem Protektorat, zwei Holländer (ein lutherischer), ein Russe, zwei Deutsche und ein Litauer.

Zu diesen Totenlisten gibt es einen zweiseitigen Bericht: „Zu D.". Er wird ergänzt durch einen weiteren Text von drei Seiten mit der Überschrift: „Ergänzungen zu dem Bericht über das KZ-Lager D. (Nach übereinstimmenden Aussagen von Gewährsleuten, die selbst dort waren)." Diese Texte beschreiben das Lager, seinen Aufbau, die Kleidung, die Tagesordnung, die Kost, die Strafen und die Behandlung der Kranken. Auch über Malaria- und Phlegmone-Versuche wird berichtet. Aufgrund der geschilderten Zeitumstände müssen die Berichte aus der Mitte des Jahres 1942 stammen.

Nach vorliegenden Aussagen wurden die Totenlisten einem Jesuitenfrater, der als Soldat zu seiner Einheit nach Sizilien zurückkehrte, mitgegeben. Er wurde von P. Rösch über die Gefährlichkeit des Inhalts jenes Briefumschlags informiert, den er dann Ende August 1942 im Generalat der Jesuiten in Rom abgab. Ein anderer Jesuitenfrater hatte im Jahr 1943 einen Koffer nach Fulda zu einem Domkapitular zu bringen, zu Händen der Bischofskonferenz. „Diesmal sagte mir P. König, um was es sich handelt: eine Dokumentation über die Konzentrationslager."

Daß diese schrecklichen Tatsachen aus dem KZ Dachau auf diese Weise bei eingeweihten Kreisen in Deutschland und in der Weltkirche schon 1942/43 bekannt wurden, ist demnach auch diesen Unterlagen zu verdanken, die durch die Hände von P. König gingen. Welche Rolle diese Kenntnisse dann im Widerstand gegen den Nationalsozialismus, etwa auch im Kreisauer Kreis, spielten, läßt sich nur erahnen. P. Rösch zumindest hat einmal auf einen solchen Kontext hingewiesen.

Im Kreisauer Kreis

Seit im Oktober 1941 P. Provinzial Rösch Kontakt zu Helmuth J. v. Moltke gefunden hatte, arbeiteten Jesuiten im Kreisauer Kreis mit[24]. Bekannt geworden ist nach dem Krieg vor allem die konzeptionelle Mitarbeit in sozialen Fragen von Alfred Delp[25]. Von Lothar König ist etwa bei Eugen Gerstenmaier, Theodor Steltzer, Paulus van Husen[26] nur als einem „Kurier" die Rede.

In Wirklichkeit war König nicht nur jener, der Textentwürfe herumtrug und Informationen weitergab; dies ist unbestritten. Er arbeitete auch konzeptionell mit, obgleich er an keiner der Kreisauer Tagungen 1942 und 1943 teilnahm. Diese ausdrückliche Mitarbeit wird in einer handschriftlichen Überarbeitung greifbar, wie sie zu den „Unterlagen für die Augustbesprechungen" (2. August 1942) vorliegt[27]. Von König stammt etwa die Formulierung: „Die Verkündigung des ius nativum ist eine Pflicht der Kirche; damit arbeitet die Kirche dispositiv der Herausbildung der neuen Ordnung zu." Zuvor hieß der Satz: „Die Verkündigung des ius nativum ist eine geistliche Pflicht der Kirche; dadurch erfüllt sie aber den wichtigsten Beitrag: Menschen zu erwecken." In den „Themen der Besprechungen" (vom gleichen Datum) geht auf König diese Textformulierung zurück: „Daß dieses Eintreten der Kirche in der gegenwärtigen Lage von dem heutigen Staat politisch mißdeutet und daß es notwendigerweise politische Wirkungen auslösen wird, darf die Kirchen nicht daran hindern, die großen Aufgaben der geistigen Führung der Menschen zu übernehmen." Zuvor lautete der Text: „Daß dieses Eintreten der Kirchen in der gegebenen Lage von dem heutigen Staat politisch mißdeutet werden wird und daß es mit Rücksicht auf den Totalitätsanspruch des Staates notwendigerweise politische Wirkungen äußern wird, darf die Kirchen nicht daran hindern, die großen seelsorglichen Aufgaben, die die Menschen von ihnen erbitten und erwarten, auf sich zu nehmen."

Aus beiden Neuformulierungen wird zweierlei deutlich: 1. die Absicht Königs, eine humane Pflicht der Kirchen herauszuarbeiten, jenseits oder längst vor einem „seelsorglichen Auftrag", 2. seine Einsicht, daß jedes Engagement in der konkreten Situation politische Konsequenzen hat, und seine Bereitschaft, diese Konsequenzen zu übernehmen. Was hier an zwei Beispielen aufgewiesen wurde, ließe sich andernorts an kleineren Korrekturen bestätigen.

Die bekannte Deutschlandkarte[28], auf der die Einteilung der späteren neugeordneten Gaue eingetragen war, „stammte zweifelsfrei von P. König. Er hatte sie aufgrund von Besprechungen in dem engeren Kreis (bei Yorck) gemacht. Im Kreise wurde diese oder eine andere Karte meines Wissens nicht diskutiert", erinnert sich Paulus van Husen[29].

Aus den teilweise unedierten Briefen v. Moltkes[30] läßt sich entnehmen, daß P. König im Juni 1942 daran beteiligt war, einen der deutschen Bischöfe zum ständigen Kontaktmann zwischen Bischofskonferenz und Kreisauer Kreis zu gewinnen. So nahm er mit P. Rösch am 30. Juni 1942 an einem Gespräch mit Bischof von Preysing teil, das leider nicht zum gewünschten Erfolg führte. Er sollte dann auch um den 8. oder 9. Juli 1942 in Berlin v. Moltke informieren, ob es gelungen sei, Erzbischof Gröber für diese Aufgabe zu gewinnen. Dieser aber wurde damals bereits Tag und Nacht von der Gestapo bewacht und war damit nicht handlungsfähig.

Ferner ist aus einem Brief v. Moltkes vom 1. August 1943 zu entnehmen, daß Moltke anläßlich eines Besuchs in München dort „pausenlos gearbeitet" hat. Am Sonntag (31. Juli) von 10 bis 13 Uhr mit Rösch allein, von 13 bis 16.30 Uhr mit König allein, von 16.30 bis 21 Uhr mit Rösch und König. Dann am 1. August von 7.30 bis 8.30 Uhr mit Rösch allein, von 10.30 bis 22 Uhr mit Rösch, König und (ab 18 Uhr) mit Delp. Moltke war vom Ergebnis der Besprechung recht befriedigt. Er hatte den Eindruck, daß der Berliner Teil der Kreisauer mit den Münchnern rechnen könne. Auf diese Weise wird auch deutlich, daß König gleichberechtigt in die Gespräche des Kreises eingebunden war, was im übrigen auch die Notizen in seinem kleinen Reisetagebuch nahelegen.

König war es auch, der dann von Yorck erfahren hatte, daß v. Stauffenberg über den unerwarteten Besuch Delps am 6. Juni 1944 in Bamberg sehr verärgert war[31]. Er hatte also auch nach der Verhaftung v. Moltkes im Januar 1944 noch engen Kontakt mit der Berliner Gruppe. So kam es, daß er auch über den 20. Juli 1944 informiert wurde, wie er nach dem Krieg einer seiner Schwestern mitteilte. Was Wunder, daß ihn dann das Mißglücken des Attentats auf Hitler doppelt traf.

In jener Nacht vom 20. auf 21. Juli 1944 saß P. König – wie sich P. Franz v. Tattenbach am 2. November 1964 erinnerte[32] – bei den Offizieren des Generalkommandos, die im Berchmanskolleg untergebracht waren und von denen viele wußten, was „Walküre" bedeutet. König weckte dann nach Hitlers mitternächtlicher Haßrede auch v. Tattenbach, damit er noch in der Nacht von Pullach nach Bogenhausen fahre, um Delp über Stauffenberg als den „Attentäter" zu informieren[33].

Über die weiteren Entwicklungen schreibt ein Mitbruder, der von König des öfteren mit Meldungen und Texten nach Berlin zu Graf v. Yorck geschickt worden war, der aber damals nichts von diesem Kreisauer Kreis wußte: „Die erste Andeutung erhielt ich nach dem Attentat auf Hitler am 20. Juli 1944. In der

Zeitung las ich den Namen von Graf Yorck, der als einer der ersten verhaftet und bald hingerichtet worden war. Als ich P. König darauf anfragte, wurde er kreidebleich und sagte: ‚Ja, das ist der Mann, zu dem ich Sie geschickt habe.' Die zweite Andeutung war der Tag (im August 1944?), da wir erfuhren, daß P. König von der Gestapo gesucht wurde. Am gleichen Tag schickte mich P. König wiederum per Fahrrad nach Starnberg zu P. Rösch, um ihm zu sagen, er sollte sofort untertauchen. Auch er wurde kreidebleich."[34] Mit diesem Entsetzen hatte die Arbeit in dem Widerstandskreis, den die Gestapo später „Kreisauer Kreis" nannte, ein augenscheinliches Ende gefunden.

Der Gestapo entkommen

In der „Sonderausgabe zum Deutschen Kriminalpolizeiblatt" vom 30. September 1944 werden „nach staatsfeindlicher Betätigung aus München flüchtige Jesuitenpater" (im Auftrag des Reichssicherheitshauptamts) gesucht. Es wird angemerkt, sie seien „seit dem 18. bzw. 25. 8. 44 wegen Beteiligung an den Ereignissen vom 20. 7. 44 aus München flüchtig". Dann werden Rösch und König kurz beschrieben. Rösch wird in einem Foto, König in zwei Fotos abgebildet.

Die Unterstellung dieser Fahndung traf zu: Am 20. August war König untergetaucht, nachdem bereits am 19. August 1944 zwei Gestapobeamte in sein Zimmer eingedrungen waren, er aber kurz zuvor entkommen war. Am 20. August machte er sich mit einem Fahrrad auf den Weg, Richtung Starnberger See. Dort fand er bei Leuten Unterkunft, die heute noch nicht billigen, daß man ihren Namen nennt. So bleibt P. Königs Versteck auch weiterhin unbekannt.

Am 17. September 1944 schrieb er „aus der Einsamkeit" an seine Nichte: „Du wirst erstaunt sein, als Du von Tante Ingeborg über mein Schicksal erfahren hast. Aber macht euch keine Sorgen. Ich stand ganz auffallend unter Gottes Schutz und Er hat mich geführt, so daß ich jetzt in sicherer Einsamkeit bin und niemand weiß, wo man mich suchen und finden kann. Ich bin weit weg, sehe kaum einen Menschen, spreche und unterhalte mich fast nur mit Gott und meinem Schutzengel. Aber es geht mir wirklich gut, ich leide keine Not, habe alles, was ich brauche. Jeden Tag kann ich das Hl. Opfer darbringen, freilich fast wie in den Katakomben. Und ich habe viel Zeit zum Beten für meine Lieben alle und für Dich. Und für unser Volk, für den Frieden, der dort hoffentlich bald, recht bald kommt..."[35]

Im Versteck bedrängten P. König vor allem die Sorgen um seine Familie und um seine Mitbrüder. Er mußte erfahren, daß P. Franz X. Spitzauer am 28. August 1944 von der Gestapo als Geisel für ihn nach Dachau gebracht wurde. Daß seine Schwester Ingeborg seit dem 19. September 1944 in Stuttgart-Bad Cannstatt seinetwegen in Einzelhaft im Gefängnis saß, suchte man ihm zu verheimlichen. Nachdem er von der Verhaftung Röschs am 11. Januar 1945 gehört hatte, überkam

ihn die große Angst, jener werde bei den strengen Verhören sein Versteck verraten. So siedelte er in der Nacht vom 26. auf 27. Januar 1945 ins Berchmanskolleg in Pullach über. Viele Wochen wurde er dort im Kohlenkeller versteckt. Sein einziger Kontaktmann war Br. Max Manall SJ, der ihn mit Nahrung versorgte. Andere wußten von seinem Aufenthalt im Kolleg nichts, selbst nicht der Rektor des Hauses. Einige Tage vor dem Eintreffen der amerikanischen Truppen am 1. Mai 1945 wurde er, in einem Heuwagen verborgen, wieder in sein altes Versteck zurückgebracht. Dort überstand er die letzten Tage des Dritten Reichs. Was diese 254 Tage im Versteck bedeuteten, ist nur entfernt aus den vielen Notizen zu entnehmen, die er über seine Gesundheit, über das Wetter, über seine Lebensumstände machte. Von seiner Angst, entdeckt zu werden, ist dort nicht die Rede.

Die letzten Lebensmonate beschreibt Br. Manall: „Am 1. Mai 1945 abends gegen 6 Uhr kamen die Amerikaner. Es war Montag. Am 2. Tag danach kam P. König wieder ins Haus zu unser aller Freude. Er ist oft ins Hauptquartier der Besatzungsmacht, hat vielen geholfen. Auch hat er dazu beigetragen, daß eine Zivilregierung wieder kommt. Auch hat er dafür gesorgt, daß das Kolleg St. Blasien wieder aufgemacht werden konnte. Als es auf Weihnachten zuging, merkte man, daß er nur noch schwer sprechen konnte. Er hatte Kehlkopfkrebs. Vom Februar an konnte er nur noch flüstern. Und im Mai ist er gestorben." [36] König starb am 5. Mai 1946. Er hatte seinen Mitbruder Alfred Delp um wenig mehr als ein Jahr überlebt.

Kampf im geheimen

P. König hatte im Dritten Reich keinem anderen ausführlich von seinen lebensgefährlichen Aktivitäten erzählt; auch nach dem Krieg hat er weder berichtet noch etwas niedergeschrieben, wie es etwa P. Rösch tat. Offensichtlich aber muß er nach Lage der Quellen zu den Männern gezählt werden, die zu den Schlüsselfiguren des kirchlichen Widerstands rechnen. Wie aus anderen Berichten bekannt, hatte er auch Kontakte zur Wehrmacht: Er besprach sich mehrmals mit Generaloberst Franz Halder (1884–1972)[36a].

An diesem Einsatz von P. König wird zweierlei erneut deutlich: Einmal, daß es im Widerstand keine Vorbehalte gegen andere Stände, andere Konfessionen und andere politische Richtungen gab. Der Kampf gegen die Tyrannei überwand alles Trennende. Ein zweites wird offenbar: Die Kontakte der einzelnen Widerstandskämpfer verliefen immer wieder im dunkeln. Namen wurden nicht preisgegeben, Treffpunkte verschwiegen, Mittelsmänner nicht genannt. Dieser verständliche Selbstschutz leuchtet um so mehr als sinnvoll, ja notwendig ein, wenn man sich an die „Allgegenwart" der Gestapo und an die Unmenschlichkeit ihrer Verhörmethoden erinnert. Nichtwissen war immer noch der beste Schutz der Freunde.

Was damals richtig war, erweist sich heute als Problem; denn nur mit Mühe

lassen sich die Aktivitäten des Widerstands der Kirchen rekonstruieren. Die Einsicht in diese Tatsachen begründet die Option dafür, daß die Kirchen ein größeres Engagement im Widerstand leisteten, als heute bekannt ist und als je bekannt werden dürfte.

Im Dienst der Kirche

In der modernen Zeitgeschichte wird gern behauptet, es habe keinen Widerstand der katholischen Kirche, sondern nur einen Widerstand einzelner Katholiken gegeben[37]. Zumindest die vielfältige Mitarbeit der Jesuiten im Widerstand ist ein Beweis für die tendenziöse Unrichtigkeit dieser These. P. König stand in seinen Aktivitäten in engem Kontakt zum Kardinal von München. In dessen unedierten Tagebüchern taucht er immer wieder verschlüsselt als „rex" oder „basileus" auf[38]. Ebenso war die Mitarbeit abgestimmt mit dem Bischof von Berlin; Einblick in diese konspirative Arbeit hatte der Erzbischof von Freiburg, letztendlich war der Bischof von Fulda, Johannes B. Dietz, ein ausdauernder Gesprächpartner, wie bekannt auch für H. J. v. Moltke und für C. Mierendorff Ende August 1942. Wie sich neuestens herausstellte, wurde gerade in seinem Umkreis in Fulda die Frage der Erlaubtheit oder Unerlaubtheit eines „Tyrannenmords" heftig diskutiert[39]. Je mehr diese Einzelheiten der zeitgeschichtlichen Forschung bekannt werden, um so mehr wird man den Widerstand von P. König, P. Delp und P. Rösch als kirchlichen Widerstand qualifizieren müssen.

Der Widerstand der Kirche galt nicht nur ihrem eigenen Überleben. Gerade die schriftlichen Zeugnisse aus dem Ausschuß für Ordensangelegenheiten und aus dem Kreisauer Kreis, die sich mit den Menschenrechten und dem Naturrecht befassen, beweisen, daß die risikoreiche Konfrontation mit dem Nationalsozialismus sich aus dem grundsätzlichen Dissens mit dem Nationalsozialismus über die Menschenrechte ergab und daß die „Neuordnung" ihre Prinzipien aus einer (im letzten christlich begründeten) Humanität bezog, die Unrecht, Unfreiheit und Unwahrheit diametral entgegengesetzt war. Es ging um die Ehre des Menschen. Darin kämpfte der Jesuit Lothar König für die Ehre Gottes.

ANMERKUNGEN

[1] G. v. Roon, Neuordnung im Widerstand (München 1967) 200–203; Die Herkunft der Mitglieder des Kreisauer Kreises. Moltke-Almanach I (Berlin 1984) 82–84.

[2] J. Müller, Bis zur letzten Konsequenz (München 1975) 178, 192, 207.

[3] Vgl. R. Bleistein, Nationalsozialistische Kirchenpolitik und katholische Orden, in dieser Zschr. 203 (1985) 159–169.

[4] Mitglieder waren: Die (Erz-)Bischöfe W. Berning (Osnabrück), J. B. Dietz (Fulda), C. Gröber (Freiburg), S. K. Landersdorfer (Passau), K. v. Preysing (Berlin), ferner O. Braun OP, L. König SJ, L. Siemer OP, A. Rösch SJ, Iustitiar G. Angermaier (Würzburg).

[5] L. Volk, Akten dt. Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, Bd. 5 (Mainz 1983) 543.
[6] M. Höllen, Heinrich Wienken, der „unpolitische" Kirchenpolitiker (Mainz 1981) 101.
[7] A. Rösch, Kampf gegen den Nationalsozialismus (Frankfurt 1985) 120–133.
[8] L. Volk, a. a. O. 700–704.
[9] L. Volk, Akten dt. Bischöfe zur Lage der Kirche, Bd. 6 (Mainz 1985) 197–205.
[10] 10. 4. 1941; 9. 8. 1941; 9. 11. 1941; 20. 11. 1941.
[11] L. Volk, Akten VI, 123. [12] L. Volk, Akten V, 651–658.
[13] L. Volk, Die Fuldaer Bischofskonferenz von der Enzyklika „Mit brennender Sorge" bis zum Ende der NS-Herrschaft, in: Kath. Kirche im Dritten Reich, hrsg. v. D. Albrecht (Mainz 1976) 80.
[14] A. Rösch, a. a. O. 147ff., 181ff., 197ff. usw.
[15] L. Volk, Akten V, 825–828. [16] Ebd. 825. [17] Ebd. 543.
[18] A. Rösch, a. a. O. 215ff. [19] Ebd. 256–260.
[20] Schlimme Tage – letzte Tage. Berichte aus der Reichsschatzmeisterei (1937–1945), hrsg. v. R. Bleistein (in Vorbereitung).
[21] A. Rösch, a. a. O. 257.
[22] Ebd. 260. Im Archiv des Bischofs von Straßburg befindet sich folgendes Telegramm an „Generalvikar Daubner": „Es ist bekannt geworden, daß am Sonntag den 11. Juli eine große Aufhebungsaktion gegen zahlreiche elsässische Klöster unternommen werden soll. Ich ersuche, in dieser Sache unverzüglich beim Herrn Gauleiter vorzusprechen. Conrad Erzbischof". Vgl. dazu B. Langer, Die katholische Kirche des Elsaß unter der deutschen Besatzung 1940–1945 (Theol. Examensarbeit, Münster 1985) 177, 96–106.
[23] Für Hinweise in diesen Fragen danke ich vielen Mitbrüdern.
[24] Vgl. G. v. Roon, Neuordnung im Widerstand, a. a. O.
[25] R. Bleistein, Jesuiten im Kreisauer Kreis, in dieser Zschr. 200 (1982) 595–607; ders., Alfred Delp, Glaubenszeugnis im Widerstand, ebd. 202 (1984) 219–226.
[26] E. Gerstenmaier, Gesprächsnotiz vom 14. 5. 1982; ders., Streit und Friede hat seine Zeit (Frankfurt 1981) 151; Th. Steltzer, Von deutscher Politik (Frankfurt 1949) 73; P. v. Husen, Dossier Ger van Roon (Inst. für Zeitgeschichte).
[27] Lothar König SJ, Dossier: Kreisauer Kreis (in Vorbereitung).
[28] Der Kreisauer Kreis. Porträt einer Widerstandsgruppe, bearb. v. W. E. Winterhager (Berlin 1985) 116–117.
[29] P. v. Husen, a. a. O.
[30] Hingewiesen sei auf die Edition der Briefe H. v. Moltkes, die zur Zeit Beate Ruhm von Oppen vorbereitet.
[31] Vgl. A. Delp, Ges. Schriften, Bd. 4 (Frankfurt 1984) 350.
[32] Gesprächsnotiz aus dem Nachlaß von L. Volk.
[33] F. v. Tattenbach, Das entscheidende Gespräch, in dieser Zschr. 155 (1954/55) 321–329.
[34] H. Breitenstein, Brief v. 5. 9. 1983. [35] Brief an E. Morlock (Stuttgart).
[36] M. Manall SJ, Erinnerungen an P. Lothar König SJ v. 19. 1. 1986. König litt an einem Tumor zwischen Luftröhre und Herz, der in der Zeit des Verstecktseins nicht bestrahlt werden konnte. [36a] L. Volk, Akten V, 397 Anm.
[37] G. Denzler, V. Fabricius, Die Kirchen im Dritten Reich (Frankfurt 1984) 194–196.
[38] Eintragungen im Tagebuch Faulhabers am 17. 11., 21. 11. 1941; 13. 10, 25. 10., 21. 11., 28. 12. 1942; 20. 1., 11. 3., 18. 9., 21. 10. 1943; 22. 10. 1943. Für diese Information danke ich Prälat J. B. Waxenberger.
[39] Pfarrer A. Weigand, Brief v. 12. 12. 1985.

Horst Bürkle

Die neuen Religionen als Thema der Theologie

Wenn wir von neuen Religionen sprechen, so sind damit nicht schlechterdings neue religiöse Ursprünge gemeint. Auch sie stehen im Zusammenhang vorangegangener Religion. Sie sind Teil der Geschichte der Religionen. Zum Teil verstehen sie sich als Reformbewegungen, die aufgrund bestimmter Herausforderungen durch eine veränderte Zeit und Gesellschaft Reaktionen auf moderne Entwicklungen darstellen. Andere stellen Ergänzungsphänomene dar, die einem bisher nicht voll vertretenen oder in der gegenwärtigen Gestalt der betreffenden Religion zu kurz gekommenen Element wieder zu seinem Recht verhelfen wollen. Das ist zum Beispiel der Fall in den auf charismatische Führer- und Stifterpersonen zurückgehenden neuen religiösen Gemeinschaften. In ihnen begegnet uns neben den traditionellen heiligen Schriften oder Vorstellungen eine zusätzliche „Offenbarungsquelle". Ihre Autorität ist durch übermenschliche Erfahrungen oder Fähigkeiten ausgewiesen. Nicht selten rückt der Akzent von der ursprünglichen religiösen Autorität auf diese neue, nun als normativ angesehene Autorität.

Neben diesen beiden findet sich ein dritter Typus von neuen Religionen. Er verdankt sich der Aufnahme und Einverleibung fremder religiöser Elemente in die eigene Religion. Der dafür geläufige Begriff der Religionsvermischung (Synkretismus) ist dabei nicht in jedem Fall geeignet, um das Besondere dieses Vorgangs zu bezeichnen. Es besteht nicht selten darin, daß bestimmte fremdreligiöse Vorstellungen und Teilphänomene – meist in gezielter Auswahl – der eigenen Religion als Interpretamente für ein neues Verständnis zugeführt werden. Sie stehen dann im Dienst der Apologetik, also im Dienst des Bemühens, die eigene Religion gegenüber den Infragestellungen und kritischen Einwänden als die umfassendere und für die gesamte Menschheit gültige Weise der Religion auszuweisen. Die Rezeption des Fehlenden durch Anleihe an fremdreligiöse Vorstellungen soll dann zugleich einen neuen Anspruch auf Absolutheit begründen helfen.

Indem wir uns unter theologischem Aspekt dem Phänomen der neuen Religionen zuwenden, setzen wir voraus, daß in ihnen für die Theologie relevante Fragestellungen enthalten sind. Relevant bedeutet in diesem Fall, daß es sich um Entwicklungen, Überlappungen, Erneuerungen oder Ergänzungen in solchen fremdreligiösen Sonderentwicklungen handelt, die sehr wohl für den christlichen Theologen Bedenkenswertes darstellen.

Das kann zum einen darin bestehen, daß die christliche Theologie sozusagen am fremden Modell auf Bereiche aufmerksam gemacht wird, die für sie ebenso aktuell

sind. Nur wurden sie im geläufigen „Kontext" der eigenen Situation als solche noch nicht entdeckt. Die Situation war noch nicht von gleicher Dringlichkeit. Darum konnte dieser von der theologischen Reflexion und von der kirchlichen Praxis bisher nicht wahrgenommene Bereich außer Betracht bleiben. Alarmierend erscheint erst, wenn neue religiöse Gemeinschaften in der eigenen Gesellschaft ihre Netze mit Erfolg auswerfen.

Die zweite sich hier abzeichnende Aufgabe besteht in einer notwendigen Rechenschaft, die sich die Theologie angesichts neureligiöser Herausforderungen selber zu geben hat. Theologie steht immer auch im Dienst der Selbstvergewisserung christlichen Glaubens. Er befindet sich nicht unberührt in einer weltweit offenen religiösen Kommunikation, sondern wird in Frage gestellt und muß seinerseits fremde Ansprüche auf letzte Wahrheit in Frage stellen. Keine Zeit der Kirche ist von solcher immer wieder erneuten und veränderten Auseinandersetzung freigestellt.

Beide theologischen Zugänge zu den neuen Religionen der Gegenwart kommen darum letztlich der Theologie und ihrer die Dienste der Kirche erneuernden und schärfenden Funktion zugute. Eine Theologia perennis, eine durch die Zeitläufe rastende und sich gleichbleibende Theologie wäre eine rostende, die ihre Aufgabe nicht mehr wahrnähme.

Im folgenden sollen Themen herausgestellt werden, die in diesem Zusammenhang von besonderem Interesse sind. Sie unterliegen der Auswahl und zwar der subjektiven Auswahl. Keiner, und das gilt zumal für den Theologen, kann absehen von seinem Standort, von dem aus er seine Beobachtungen wahrnimmt und gewichtet. Theologie hat immer auch den Aspekt: nostra res agitur. Damit sind Grenzen der Beurteilung angedeutet. Damit ist aber auch das Recht und die Notwendigkeit bezeichnet, Bestimmtes namhaft zu machen und es in den Rang einer argumentativen Betrachtung zu erheben.

Technik und rituelles Handeln

Am Beispiel der uns in Neuguinea begegnenden sogenannten Cargo-Kultbewegungen bricht zumal für die Missionstheologie eine bedeutsame Frage auf. Auf welche Weise läßt sich das einem naturhaft-magischen Vorstellungsraum verhaftete Denken einer Naturreligion durch die christliche Botschaft auf die Begegnung mit der technischen Welt vorbereiten? Anders gewendet: Wie muß die neue Orientierung, die im Schöpfungs- und Erlösungsglauben des Christen liegt, ausgerichtet werden, damit der Schock, den die fremde Zivilisation auszulösen vermag, nicht erneute Zuflucht zur vorchristlichen religiösen Praxis bedeutet?

In den Gesprächen, die ich vor etwa 10 Jahren noch mit den Vertretern der ersten Generation einzelner Cargo-Kultpropheten in Papua-Neuguinea führen konnte,

fiel mir eines auf: Sie verstanden ihre zum Teil massiv magischen Praktiken oder ihre prophetische Zukunftsansage oder ihre paragemeindliche neue religiöse Gemeinschaft nicht als Gegensatz zu der von den Missionaren empfangenen christlichen Botschaft. Sie waren vielmehr der Überzeugung, mit der von ihnen entdeckten, ihnen geoffenbarten oder auch praktizierten neuen Thematik überhaupt erst in die eigentliche Dimension des Evangeliums vorgestoßen zu sein. Die bisherige Botschaft des Missionars erschien ihnen als das Vorläufige, das nach endgültiger Erfüllung verlangte. Das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders, vom stellvertretenden Leiden und Sterben Christi, die Erneuerung des Menschen durch die Taufe, dieses und anderes erschien als das Partielle. Ihm gegenüber bezog sich die Botschaft ihres Propheten auf das Ganze. Sie waren zutiefst überzeugt, daß ihnen der Zugang zu diesem Ganzen bisher vorenthalten worden war. Denn das Unbezweifelbare war für sie die eigene prophetische Schau und ihre Verkündigung – demzufolge dann die ihr entsprechende neue Praxis und Verhaltensweise. Gesucht wurde in den Gesprächen nach der Bestätigung derselben durch den angereisten Fremden – in diesem Fall durch mich, dem man die Preisgabe dieses von den Missionaren bisher gehüteten Geheimnisses entlocken zu können meinte.

Was ist hier theologisch zu bedenken? In der Botschaft vom rettenden und begnadigenden Gott in Christus war es offensichtlich nicht gelungen, den Bezug zur real erfahrenen Umwelt herzustellen. Dies wäre aber um so notwendiger gewesen, als die eigene vorchristliche Religion durchaus mit allen Welt- und Lebenserfahrungen deckungsgleich war. Die Religion des einzelnen Stammes ist ja geradezu der Horizont, in dem die elementaren Erfahrungen und Begebenheiten des einzelnen wie der Gemeinschaft ihre integrale Zuordnung und Beantwortung finden. Von der Geburt bis zur Todesstunde dienen die religiösen Vollzüge im Stamm dazu, die empirisch erfahrene Welt mit Hilfe höherer Machtträger zu bewältigen.

Aufgrund einer solchen religionsgeschichtlichen Vorgabe ist nun für die christliche Verkündigung eine Aufgabe unerläßlich: Sie muß und kann – ganz analog zur „Deckungsgleichheit" der stammesreligiösen Welt – den inneren Zusammenhang dieser neuen, technisch beherrschten und erschlossenen Welt mit der Botschaft von der neuen Freiheit in Christus aufzeigen. Mit anderen Worten, sie kann es sich nicht ersparen, die Stück für Stück aus der Religion des Stammes herausfallenden schockierenden Umwelterfahrungen in einen plausiblen Begründungszusammenhang mit dem neuen Glauben zu bringen. Wie aber ist das im Blick auf die einschneidenden konkreten Eindrucksfolgen und Verfremdungseffekte möglich? Wenn die erste Konservenbüchse den agrarisch sich orientierenden Bergbewohner auf die Suche nach dem magischen Ermöglichungsgrund zurückzwingt, kann es nicht bei einer bloß pragmatischen Deutungshilfe bleiben. Die uns geläufige, rein technische Erklärung oder der Hinweis auf die menschliche Leistungskraft ge-

währleisten dies keineswegs. Nicht das Know-how interessiert, sondern der Ermöglichungsgrund. Dieser aber hat es mit Ermächtigung, Vollmacht, Freigabe zu tun.

Dies ist aber keineswegs nur eine die vorchristliche Denkweise angehende Frage. Es zielt zugleich in die elementare Dimension unseres christlichen Menschenverständnisses. Die biblische Zusage: „denn ohne mich könnt ihr nichts tun" (Joh 15,5) schlägt die Brücke zu den Möglichkeiten und Grenzen der Anthropologie. Hier ist die Frage des papuanischen Cargo-Kultanhängers zugleich die aktuelle Frage nach der gerade auch für den säkularen Menschen unserer Breiten wiederzugewinnenden Orientierung. Der sich im Glauben Gott verdankende Mensch entläßt die machbar erscheinende Welt nicht in die autonome Selbstbestimmung. Auch das augenscheinlich Eigenständige dieser modernen Lebensabläufe verlangt für den christlichen Glauben immer wieder danach, in die Schöpfungsbezüge rückgekoppelt zu werden. Das bedeutet nicht, daß dem Papua dazu die Geschichte der Neuzeit als Wirkungsgeschichte aus dem Ermöglichungsgrund des Evangeliums plausibel gemacht werden muß. Aber die Interaktion von Glaubensinhalten und umweltlichen, davon anscheinend unabhängigen „Novitäten" muß gewährleistet bleiben. Die Konservenbüchse, die ihn schockiert, wird nicht dadurch entzaubert, daß sie ihm erklärt wird. Sie braucht ganz im Gegenteil das Stück „Numinosum" zurück, das auch ihr als einem im Schöpfungsbereich Gewährten und Zustandegekommenen noch bleiben muß.

Die sich immer weiter verinnerlichenden und verkürzenden Glaubensbezüge verlangen nach Reintegration der sich immer rapider ausdehnenden areligiösen Erfahrungsbereiche. Der Ritus, das Gebet, die Meditation und was immer Weisen der Vergegenwärtigung des christlichen Heilsglaubens sind, sind in die ausgegliederten, von keiner Glaubensbetrachtung mehr erreichten Abläufe dieser technisierten, autonomen Lebensbezüge zu verlängern. Die Weihe des neuen Pkw, wie ich sie in einem Tiroler Bergdorf vor Jahren erlebt habe, ist ein bescheidener Restbestand dieser Einheit von erstem und zweitem Glaubensartikel. Ihre symbolische Vergegenwärtigung in Gestalt des sichtbaren Zeichens, die sinnhafte Erinnerung an solche gnadenhafte Bewährung und Schutz, ist dann nicht nur ein vermeintlich primitives Relikt einiger gläubiger orthodoxer Kraftfahrer in Griechenland, wo man die Zeichen der Gnade sichtbar hält. Sie bedeuten das tiefe Eingeständnis, daß der Mensch im Satellitenzeitalter kein wesentlich anderer geworden ist als der vom Blitzeinschlag erschütterte Martinus Luther, der sich der Jungfrau als Mönch gelobte.

Die Einheit von Leib, Seele und Geist

Sowohl die christlichen Sonderentwicklungen im afrikanischen Bereich als auch zum Beispiel die uns in Japan begegnenden neubuddhistischen Massenbewegungen erfassen den Menschen in seiner leib-seelisch-geistigen Ganzheit. Ähnliches ließe sich auch in den aus dem Hinduismus entspringenden Reformbewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts feststellen. Für die Anfänge einzelner der neuen Sekten Japans sind die besonderen Fähigkeiten der Glaubensheilung das auslösende Phänomen für ihre Entstehung. Aber auch dort, wo die somatische Seite in diesem Zusammenhang später wieder zurücktritt, bleibt der seelische Bereich wesentlich Teil der religiösen Praxis.

Zu diesem, von uns oft unscharf mit der Bezeichnung „Seele" belegten Bereich gehören für den Angehörigen einer der vielen christlichen separatistischen Gruppierungen die für ihn wesentlichen Erfahrungsebenen seines christlichen Glaubens. Die entscheidenden Inhalte desselben vermittelt nicht die rational aufgehellte Tagseite des Bewußtseins. Ausweis der Echtheit neuer Offenbarungen und göttlicher Kundgaben ist es oft, daß solche gerade dort eintreten, wo das Bewußtsein zum Schweigen gekommen ist. Die visionäre Schauung, die übernatürlichen Stimmen, außergewöhnliche körperliche Empfindungen, die sich in ihren Wirkungen ausmachen lassen – alles dieses ist ein Hinweis darauf, daß es sich bei dem Erlebten um ein für religiöses Erleben kennzeichnendes „extra me" handelt. Dieses von außen Kommende wird weniger im Sinn einer dogmatischen Feststellung („Gott ist Gott und der Mensch ist Mensch" – K. Barth) bewußt als vielmehr als ein den Menschen treffendes und erschütterndes Erleben. Es überrascht nicht, daß in diesem Zusammenhang besonders diejenigen biblischen Berichte bevorzugt werden, die in ähnlicher Weise ekstatisches Erleben, in die Tiefen des Unbewußten reichendes Beteiligtsein des Menschen zum Inhalt haben. An diesen Beispielen ist auch das Neue Testament nicht arm. Sie reichen von bestimmten Begebenheiten in der Vita des Herrn selber (Taufe, Verklärung) über die Widerfahrnisse mit dem Auferstandenen hin zu den in der Apostelgeschichte und in der apostolischen Briefliteratur reich bezeugten Begebenheiten.

Die Tiefenpsychologie hat sich für die theologische Reflexion dieser Zusammenhänge nur begrenzt ausgewirkt. Auf weite Strecken ist die in den Bereich kirchlicher Seelsorgepraxis gehörende Zuständigkeit von einer Welle neuer psychotherapeutischer und psychotechnischer Praktiken abgelöst worden. Dem Rückgang der Beichte des einzelnen entspricht eine proportionale Zunahme neuer Formen der Seelenerforschung und der seelischen „Hygiene". Die Attraktion fremdreligiöser, insbesondere asiatischer Gemeinschaften in unserem westlichen Kulturraum hängt nicht zuletzt mit dem Angebot einer die seelischen Tiefenschichten des Menschen erreichenden religiösen Praxis zusammen.

Ein Oberseminar meines Instituts hat sich vor einigen Semestern den Angehöri-

gen solcher Gruppen im Raum München gewidmet. Nach dem vorangegangenen Studium der besonderen religiösen Traditionen, denen die einzelnen Gemeinschaften folgen, und des von ihnen benutzten Schrifttums fanden Besuche der Zentren und Gespräche mit den Mitgliedern statt. Uns interessierte besonders die Frage: Wie ist es zu erklären, daß Angehörige der jungen Generation, zumeist sogar einem christlichen Milieu entstammend, sich in einer Religion wie dem tibetischen Buddhismus oder in einer neuhinduistischen Sekte beheimaten?

In den Antworten bestätigte sich in nicht wenigen Fällen das oben angedeutete Defizit. Diese jungen Menschen hatten zuvor in den ihnen zugänglichen Gestalten des Christseins eine solche, den ganzen Menschen erfassende Inanspruchnahme durch das, was wir Religion nennen, nie erlebt. Von den ihnen dort angebotenen Programmen gingen zwar alle möglichen, die Jugendlichen engagierenden Aktivitäten aus, von Aktionen für den Frieden bis zu Freizeitprogrammen. Aber die Innenräume personalen Seins – dort also, wo das Ich seine verborgene Mitte und seine von keinem Argument mehr erreichbare Tiefe hat, wo der Mensch sich selbst Geheimnis bleibt, bis er von der göttlichen Macht seines Ursprungs und Wesens selber erfaßt wird – in dieser Tiefe waren sie unbesetzt geblieben. Die Kommunikationsweisen, die hier allein zu sprechen und zu beteiligen vermögen – die „Sprache" des Symbols, des Ritus, die Wege nach innen, die Vollzüge des ganzen Menschen in leibseelisch-geistiger Betroffenheit –, alles dies begegnete ihnen erstmals und neu auf Wegen, die nicht zum Christusgeheimnis führten, sondern zu den religiösen Weisheitszentren Indiens.

Religion als Vergegenwärtigung und Prolepse

Die ausschließliche Gegenwartserfahrung wird vom Menschen als Gefängnis erfahren. Kafkasche Symboldichtung hat diese Grundbefindlichkeit der säkularen Existenz und ihrer Gesellschaft anschaulich beschrieben. Für den in einer gnadenlosen Gegenwart vermauerten Menschen kann die Zukunft immer nur in neue Räume des Verschlossenseins führen. Es gibt immer neue Zugänge zu immer neuen Eingrenzungen. Das vermeintliche Treppauf und Treppab bewegt sich letztlich in labyrinthischer Ausweglosigkeit. Der Mensch ist als Kreatur Gottes aber so geschaffen, daß er das Woher – die Vergangenheit – sich nicht abschneiden läßt und die Frage nach dem Wohin – die Sorge um das, was auf ihn zukommt – nicht loszuwerden vermag.

Beide Bezüge – nach rückwärts und nach vorwärts – als existentiale Grundbefindlichkeiten sind in den neuen religiösen Bewegungen erkannt und aufgenommen. Sowohl die neuen Religionen Japans wie auch bestimmte Kultbewegungen Südamerikas übernehmen auf ihre Weise Einweisung des einzelnen in das auf ihn zukommende Geschick. In den Terreiros der Umbanda-Religion wird mit Hilfe

okkulter Praktiken die auf Zukünftiges gerichtete Sorge des einzelnen ernstgenommen. Wer vor einer wichtigen Entscheidung steht, holt sich Rat und Weisung bei einem „Chef de Terreiro". Dazu werden Medien aufgeboten und in vorgeschriebenen Ritualen in den Zustand versetzt, in dem die jeweils für einen bestimmten Schicksalsbereich zuständigen Orichas und Geister konsultiert werden können.

Der moderne Brasilianer in einer der hochtechnisierten urbanen Zentren Brasiliens – denn gerade in den Millionenstädten breiten sich diese Kultstätten vielfältig aus – wird an den entscheidenden Wegmarken seines Lebens sich deutlich seiner existentiellen Abhängigkeit bewußt. Er reagiert sozusagen „kreatürlich". Er weiß, daß bei allen Möglichkeiten der Selbstverwirklichung und Selbstbestimmung die entscheidenden Ereignisse im Leben ihm „widerfahren", Fügungen und als solche auf ihn „Zukommendes" im Sinn von „Zukunft" bleiben. Die in den Kultstätten angebotene „Besorgung" des Zukommenden ist von daher zunächst einmal ein Ernstnehmen eines elementaren Verlangens. Der Dienst besteht gerade nicht allein darin, daß dem Betroffenen kluge, problemlösende Lebensberatung zuteil wird. Das kann hinzukommen. Aber die entscheidende Hilfe wird darin angeboten, daß die von keiner Empirie und Lebenserfahrung letztlich zu beantwortende Suche nach „Zukunftsgeleit" aus höherer Macht gewährt wird. Die Frage, was das Morgen in dieser oder jener Hinsicht bringt, wird überblendet von der Frage, wer dieses zugleich ermöglicht bzw. abzuwenden vermag. Darum geht die Seelsorge unmittelbar in den religiösen Kult über.

Vergleichbares ließe sich im Blick auf die zahllosen Orakelbefragungen in den buddhistischen Tempeln der neuen Religionsgemeinschaften Japans sagen. Ich meinte zunächst einen weißblühenden Baum im Vorhof des betreffenden Heiligtums zur unzeitgemäßen Jahreszeit erspäht zu haben. Beim Näherkommen stellte es sich heraus, daß der ganze Baum übersät war mit kleinen, gefalteten und auf die Zweige gesteckten Horoskopzettelchen. Die auf diesem Weg erschlossene bedrohliche Schicksalsansage wird beantwortet mit der Zuwendung zum Amitābha oder zu einem der Boddhisattvas, die dem von solchem Geschick Bedrohten zu Hilfe kommen. Der Tempel ist der Ort, an dem der Mensch sich der helfenden Mächtigkeit anvertraut. Dazu dient der Akt der sichtbaren Bannung des Horoskops in Form seines Verbleibens an den Zweigen des Baums im Tempelhof.

Welche Überlegungen wirft dies auf für eine christliche Theologie und Verkündigung? In ihr ist allem okkulten Erspähenwollen noch zukünftigen Geschehens der Grund und die Möglichkeit entzogen. Wir brauchen in diesem Zusammenhang das dem christlichen Offenbarungsverständnis Widersprechende und Fremde dieser außerchristlichen Schicksalsbefragungen und -bannungen nicht zu entfalten. Worauf uns diese außerchristlichen religiösen Verhaltensweisen aufmerksam machen, ist aber wohl dieses: Gerade auch für den Menschen des technischen Zeitalters, in dem viele Geheimnisse des menschlichen Lebens ausgeleuchtet scheinen, ist die Frage nach dem ihn bedrängenden Zukünftigen von ungeminder-

ter Aktualität. Sie spiegelt sich wider in zahlreichen Besorgnissen und kommt in ihnen nie eigentlich zur Ruhe.

Die Kirche hat in ihrer Geschichte diese elementare Frage dadurch beantwortet, daß sie die Geborgenheit menschlichen Schicksals in der Providentia Dei immer wieder in den Sorgefeldern des einzelnen vergegenwärtigte. Es blieb nicht bei der allgemeinen Vertröstung: „Der Herr wird's schon richten", sondern es gab unterschiedliche Segenshandlungen und Weisen der Zusicherung des göttlichen Schutzes und Geleites – vom Feldsegen bei der Saat bis zum Reisesegen für den Fortgehenden, von der Aussegnung der Wöchnerin bis zur Weihe einer neuen Wohnstatt. Das säkulare Leben scheint für solcherlei Handlungen keinen Raum mehr zu lassen. Aber theologisch bleibt die Frage, wie die Gewißheit des in Gottes Hand befindlichen Geschicks des Menschen jeweils und neu in so konkreter Weise vermittelt zu werden vermag, daß der einzelne Kasus beantwortet werden kann.

Die Zuflucht zu den neuen religiösen Gemeinschaften läßt sich mit dem Hinweis auf die zutiefst unchristliche, „heidnische" Perspektive, die sich in solchen Praktiken offenbart, noch nicht erledigen. Die Entwicklung im Verhältnis zwischen technischer Perfektion und Geborgenheit scheint sich in umgekehrter Proportionalität zu vollziehen. Je überschaubarer der gegenwärtige Lebensablauf wird, desto bedrängender stellt sich das im Plan nicht aufgehende Zukünftige ein. Damit aber bedarf es einer immer erneuten Vergegenwärtigung christlicher Zukunftsgewißheit in den kleinen Perspektiven des Morgen und Übermorgen, mit denen es der einzelne je für sich zu tun hat. Wir haben hier keine Modelle praktischer Durchführbarkeit zu entwickeln. Die in den genannten neureligiösen Bewegungen enthaltene Rückfrage an die christliche Theologie kann daher nicht lauten: Jede Art konkreter Zukunftsbewältigung kann entfallen. Umgekehrt stehen wir vor der Aufgabe, die Sorgfalt, mit der sich okkulte Praktiken des Menschen in dieser Hinsicht annehmen, durch differenzierte Gestalten der Übersetzung und der Konkretionen christlicher Gnadenversicherung noch zu überbieten.

Die größere Ökumene

Ein bezeichnender Zug an den hier behandelten neureligiösen Bewegungen ist ihr universaler Anspruch. Kaum eine versteht sich in dem Sinn „konfessionell", daß Menschen anderer religiöser Bekenntnisse oder Traditionen dadurch ausgeschlossen sind. Oft wenden sie sich bewußt an Menschen anderen Glaubens, indem sie sie einladen, die bisherige Überzeugung als kulturell und geschichtlich bedingt nunmehr zu erweitern. Das angebotene Ziel wird so bestimmt, daß es dabei um eine organische Fortentwicklung des bisher schon Erkannten und Geglaubten geht. Niemand braucht seinem bisherigen religiösen Glauben und seinen darin gemachten Erfahrungen abzuschwören. Im Gegenteil: Wesentliche und wichtige

Elemente desselben werden ihm belassen, ja, er soll sie als ihm bekannte und geläufige religiöse Bestandteile in der neuen Gesellschaft wiederfinden.

Solche Tendenz findet sich in fast allen aus dem hinduistischen und buddhistischen Erbe herausgewachsenen neueren Bewegungen. Als Beispiele sei auf das religionsphilosophische Werk S. Radhakrishnans, aber auch auf Mahatma Gandhis Denken verwiesen, ebenso wie auf die von Vivekananda und anderen ausgegangenen neuvedantistischen weltweiten Bewegungen. Auch in den Reformbewegungen buddhistischen Geistes wie bei Buddhadasa oder bei Jayatillecke in Thailand und in Sri Lanka begegnen wir dem Versuch, den so verstandenen Buddhismus als die Religion in den (noch als vorläufig verstandenen) anderen Religionen nachzuweisen. Der Preis für eine solche Universalisierung ist zumeist, daß das spezifische Profil der betreffenden Religion zugunsten allgemeiner humaner Maximen und vom Traditionsgrund abgehobener Ideen zurücktritt. Das ermöglichen deutliche Anleihen an von Haus aus christliche, in der Geschichte der Neuzeit im Westen dann davon gelöste, allgemeine Menschheitsideale. Zumeist handelt es sich bei den neuen Kündern solcher Reformbotschaften darum auch um mit christlichem Denken und westlicher Geistesgeschichte wohl Vertraute. Dabei verlieren die Schlüsselelemente zur Aktualisierung und Universalisierung der fremdreligiösen Inhalte weitgehend ihren christlichen Ursprungszusammenhang. Die Einmaligkeit der Person kann als neuer ethischer Impuls übernommen und in die unendliche Folge anonymer Wiedergeburten eingebaut werden. Letztere kann umgedeutet werden in die mit der Einzigartigkeit der Person vereinbare Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele. Damit wird das zyklische Karma-verhaftete Denken verlassen und bekommt den Anstrich einer personalen Gottesbeziehung. Von dem allem Seienden zugrunde liegenden Brahma als göttlichem Prinzip kann darum wechselweise auch wie von Gott als einem personenhaft waltenden und sich offenbarenden gesprochen werden.

Universalisierung bedeutet zugleich eine umgreifende apologetische Bemühung um den rational veranlagten modernen Menschen. Manche Reformer lösen den Spannungsbogen zwischen religiöser Schau und wissenschaftlichem Denken, wie er ihrer traditionellen Religion eigen ist, dadurch auf, daß sie die dem Intellekt widersprechenden Elemente einer radikalen „Entmythologisierung" unterziehen oder sie – wie Radhakrishnan – einer noch niederen Stufe religiöser Verwirklichung zuweisen. Auf dem Gipfel religiöser Reife aber winkt das vermeintlich dogmen- und vorstellungsfreie unvermittelte religiöse „Erlebnis an sich". Es bedarf keines Gottesnamens und keiner Glaubensinhalte mehr. Es ist die reine Erfahrung. Im Grund handelt es sich um eine neue apologetische Komponente des alten indischen Weges zur Versenkung. Für ihn gilt alles Aussagbare und Vorstellbare noch als Verhaftung an die Welt der Täuschungen und Verstellungen. Māyā-verhaftet sind darum auch die Religionen – und das Christentum wird hier einbezogen –, solange sie sich noch mit dem Namen Gottes, mit Zeichen und Symbolen zufriedengeben.

Die Religion in den Religionen ist die mystische Schau. Sie meidet aber jeden Ausdruck. Sie ist reine Innerlichkeit. Man könnte in Abwandlung eines programmatischen Titels Immanuel Kants hier von der „Kritik der reinen religiösen Erfahrung" sprechen.

Theologisch ist damit die Frage aufgeworfen, wie in der Auslegung der geschichtlich vermittelten christlichen Offenbarung diese als höchste und universalste Form von Religion in Anspruch genommene Ebene einbezogen bleiben kann. Theologie muß also den Raum mit vorsehen, in dem die nicht rational mehr erschließbare Christusbegegnung und Glaubensweise ihren festen und legitimen Ort hat. Die Grenze, die das Unaussagbare, das Geheimnis im Sinn des als Mysterium nur Zugänglichen, konkret als sakramentales und mystisches Geschehen, gegenüber dem erhellenden Begriff trennt, muß aufgehoben werden. Die Aufgabe der Theologie heißt dann nicht mehr allein Verständlichmachen. Sie besteht zugleich im Zugänglichmachen. Das heißt, es müssen die Dimensionen erschlossen werden, die die genannten fremdreligiösen Reformen bevorzugt für sich in Anspruch nehmen. Zugleich setzen sie sie in einen nicht gerechtfertigten Gegensatz zur geläufigen Erscheinungsform des Christentums: zur Kirche, zum Dogma, zur Institution.

Gerade hier sind wir mit der sogenannten modernen Theologie freilich in einer mißlichen Lage. Sie trägt alle Züge einer zeitbezogenen Theorie, die sich in die Arena des politischen und gesellschaftlichen Tagesstreits ausliefert. Das Leib-Mysterium Christi gleicht eher einem der großen gesellschaftsbestimmenden Unternehmen als der mystischen Einheit der dieser Welt Gestorbenen und mit Christus Auferstandenen. Von ihrer Instrumentalisierung her scheint heutige christliche Theologie eher den Zugang zum religiösen Erlebnis zu verbauen. Sie zwingt – und das geht gar nicht anders – zur Fixierung der Sache im Begriff. Aber sie muß sich dessen bewußt bleiben, daß sie Magd eines Herrn ist, dem sie mit ihrem Instrumentarium zu dienen hat. Darum kann die christliche Theologie die ihr gesetzte Aufgabe immer nur so wahrnehmen, daß sie die Breiten und Tiefen des Christseins und des Glaubens nicht in die engen Räume des begrifflich und gedanklich Zugänglichen eingrenzt. So kann den Herausforderungen der neuen religiösen Bewegungen in dieser Hinsicht begegnet werden. Die Nähe Gottes im Seelengrund und die unmittelbare Erfahrung in der unaussagbaren Einheit mit ihm sind christlichem Glauben nicht fremd.

Aber sie muß geschützt werden gegenüber einer Verallgemeinerung, die sich dem geschichtlich-konkreten Offenbarungshandeln Gottes in Christus und damit seinem bekundeten Anspruch an den Menschen zu entziehen sucht. Nicht das Mystisch-Allgemeine ist darum die universale Religion. Sie kann allenfalls als Verlängerung asiatischer Grunderfahrungen Universalität usurpieren. Universaler Anspruch bedarf der göttlichen Ermächtigung. Sie liegt nicht schon in der Anonymität einer allgemeinen religiösen Mystik. Nicht die seelische Bewegung als

solche kann hier beweiskräftige Autorisierung bedeuten. Der Erweis kann dem Menschen nur gegeben werden, nicht in ihm selber erfolgen.

Damit verweisen die Universalitätsansprüche der neuen fremdreligiösen Aufbrüche zurück auf die Universalität begründende Offenbarung Gottes. Sie aber ist nicht im zeitlos allgemeinen religiösen Erlebnis des Menschen selber erfolgt, sondern als in der Geschichte vollzogene Selbstbekundung Gottes als Herr dieser Geschichte. Die Verheißung des Allumfassenden muß darum gebunden bleiben an dieses Ereignis. In ihm wird die Menschheit, die Geschichte, ja der Kosmos in seine göttliche Zugehörigkeit eingewiesen. Offenbarung dieser Zugehörigkeit vom Ursprung und im Blick auf das Endziel vollzieht sich im Schnittpunkt beider Dimensionen: der göttlichen und der menschlichen. Der Schöpfer und Erhalter des Universums und der Herr der Geschichte erscheint unter den Bedingungen der Geschichte. Hier liegt das Einzigartige des Christusereignisses. Darum gehen alle Versuche, religiöse Erscheinungsformen kulturell und ethnisch zu entgrenzen, darauf zurück. Sie nehmen nachträglich Maß an diesem Schnittpunktsereignis, ohne es selber weiterhin Zugang und Voraussetzung für die eigene religiöse Tradition sein zu lassen. Aber indem ein solches Umkehr- und Anwendungsverfahren stattfindet, wird damit der Grund aller geschichtlich-universalen Ermächtigung noch nicht aufgehoben.

Theologisch bleibt die Aufgabe, den auf Welt und Geschichte hin ausgelegten neuen Entfaltungen ursprünglich geschichtsfreier und weltabgewandter Religionen diese Voraussetzung neu zu bezeugen. Das kann nicht nur in Form eines Anspruchs geschehen. Es bedarf zugleich der Bereitschaft, die Botschaft von der universalen Bezeugung Gottes im Sohn so auszulegen, daß nichts Partielles ihr im Weg steht. Hier können wir uns von den neuen religiösen Bewegungen neue Tiefenschärfe und Praxiserfordernisse weisen lassen. Hier kann es sehr wohl sein, daß die Teile dem Ganzen Zubringerdienste leisten. Denn wir selber stehen ja mit der Botschaft vom Ganzen immer noch und immer wieder in den Begrenzungen unserer eigenen Geschichte und ihrer bedingten Verwirklichungen dieses Universalen.

Darum ist eine Beschäftigung mit den neuen Bewegungen in den Religionen außerhalb unseres europäischen und christlichen Erfahrungshorizonts sinnvoll und dringend. Dabei beginnen wir erst in Ansätzen abzutasten, was der Herr der Kirche uns durch diese anderen Bewegungen zu sagen hat. Oft genug und zu lange schon sind wir verliebt in unsere eigene theologische Thematik. Nur allzu gerne bewegen wir uns im Umkreis der uns geläufigen Themen. Daß sie oft das allzu kleinliche Kolorit der Tagesaktualität unserer kleinen Gesellschaft und ihrer bevorzugten Novitäten an sich tragen, zeigt sich dort, wo wir in der Zuwendung zu den Fernen Barrieren missionarisch übersteigen müßten. Das aber kann kein theoretischer Diskurs sein. Denn diese anderen religiösen Aufbrüche sind zum Teil vehemente Bewegungen, die uns fordern und für nicht wenige den eigenen

Glaubensgrund zu erschüttern vermögen. Sie greifen weit aus, wie es in ihren Ursprungsreligionen zuvor nicht der Fall war. Aber gerade darin stellen sie missionarische Gegenmodelle dar. Einem seine Weltsendung vergessenden Christentum stellen sie unübersehbar vor Augen, was zum Wesenskern des Christentums gehört.

Es kann wie ein beginnendes Gericht des Herrn der Geschichte an seiner Kirche erscheinen: Eine ihre Glaubensmission umdeutende und sie aus welchen Gründen auch immer in Frage stellende und sich auf leichte Weise davon dispensierende Christenheit muß das Umgekehrte erleben: Dazu nicht ermächtigte, durch die Sendung des Sohnes nicht motivierte religiöse Erweckungsbewegungen verschiedener Herkunft entdecken die Menschheit und treten als Mittler einer Heilsbotschaft in deren Dienst. Aus dem vorgeschichtlichen „Adam, wo bist du?" könnte so ein die Gegenwart und ihre Geschichte durchhallendes göttliches Rufen werden: „Kirche, wo bist du?" Wo bist du in dem Ringen dieser Zeit um die Menschen? Wo hast du das Angebot versteckt, das ich dir für sie anvertraut habe? Mit welchen fremden Pfunden hast du zu wuchern begonnen, daß Menschen sich von dir ab- und den neuen Botschaftern von ferne her zuwenden?

Günther Schiwy

Teilhard de Chardin und das New Age

„New Age" heißt das aktuelle Stichwort, das, aus den USA, genauer aus Kalifornien stammend, nun auch Europa und die deutschsprachigen Länder erreicht hat. „New Age", „Neues Zeitalter" also, ist das Etikett, mit dem Verlage endlich all das versehen können, was bisher so disparat erschien und was eine Werbezeitung wie folgt aufzählt: „Bücher über das neue Bewußtsein und die neue Einstellung zur Natur und Umwelt, zum Ich, Du und zur Gesellschaft, zur Gesundheit und Ernährung, Bücher auch über alte Lehren, Geheimlehren und Mythen, die unserem Dasein wieder einen Sinn geben könnten."

Prompt eröffneten dann auch große Taschenbuchverlage unter dem geheimnisvollen Stichwort neue Buchreihen: „New Age, Modelle für morgen", heißt die eine, „Esoterik, New Age" nennt sich eine zweite. Wenn ein anderer Verlag seine entsprechende neue Reihe „transformation" genannt hat, nimmt er damit einen zentralen Begriff der New-Age-Spiritualität auf, wie er zum Beispiel im Untertitel des Buchs von *Marilyn Ferguson* „Die sanfte Verschwörung" erscheint: „Persönliche und Gesellschaftliche Transformation im Zeitalter des Wassermanns".

„Verschwörer" Teilhard

Die Autorin beruft sich für die Stichworte „Verschwörung" und „Transformation" vor allem auf Teilhard de Chardin:

„Nach einem Besuch in den Vereinigten Staaten im Jahre 1931 segelte Pierre Teilhard de Chardin von San Francisco nach China zurück. Unterwegs schrieb der Jesuit und Paläontologe einen Essay ‚Der Geist der Erde', der von seiner zunehmenden Überzeugung inspiriert war, daß eine Verschwörung von Individuen aus allen Schichten der amerikanischen Gesellschaft sich darum bemüht, ‚das Gebäude des Lebens auf eine neue Stufe zu heben'. Zurück in Peking, verkündete er seine Hauptthese: Der Geist macht im Verlauf der gesamten Evolutionsgeschichte nach und nach Neugestaltungen (Transformationen) durch, bis er einen entscheidenden Punkt erreicht hat – die Entdeckung seiner eigenen Evolution. Diese neue Bewußtheit – daß der sich entwickelnde Geist den evolutionären Prozeß erkennt –, stellt die zukünftige Naturgeschichte der Welt dar'. Diese Bewußtheit wird im Lauf der Zeit Allgemeingut werden. Sie wird den ganzen Planeten umspannen und in einer die ganze Menschheit umfassenden Erleuchtung kulminieren, die Teilhard de Chardin als ‚Omega'-Punkt bezeichnete.

Gewisse Individuen, die sowohl von einer transzendenten Vision der Zukunft als auch gegenseitig angezogen werden, scheinen bei der ‚gemeinsamen Aufgabe', die Menschheit zu dieser erweiterten Bewußtheit zu bringen, eine Art Speerspitze zu bilden. ‚Der einzige Weg vorwärts führt in die Richtung eines gemeinsamen Verlangens, einer Verschwörung.' Und, wie er einen Freund wissen ließ, nichts im Universum könnte sich ‚der sich steigernden Begeisterung der kollektiven Seele' entziehen, falls eine

genügend große Anzahl transformierter Menschen zusammenarbeitet. ‚Obwohl viele den Gedanken, daß sich der Geist entwickle, von sich weisen, wird er schließlich akzeptiert werden', meint er. ‚Wird eine Wahrheit erst einmal erkannt – auch nur von einem einzigen Geist –, so kann ihr am Ende die Gesamtheit des menschlichen Bewußtseins nicht mehr ausweichen': Beweise für diesen evolutionären Vorstoß lieferten laut Teilhard de Chardin alle Wissenschaften, und diejenigen, die sich weigerten, dies zu erkennen, wären blind" (56f.).

Ein Teilhard-Kenner wird der Autorin zugestehen, daß sie Teilhard im großen und ganzen richtig zitiert und interpretiert hat. Es findet sich bei Teilhard in der Nähe der von Frau Ferguson angeführten Zitate sogar auch der Ausdruck „New Age": „Wir nähern uns also trotz aller Fehlschläge und aller Unwahrscheinlichkeiten einem *neuen Zeitalter*, in dem die Welt ihre Ketten abwerfen wird, um sich endlich den Kräften ihrer inneren Affinitäten zu überlassen" (Die menschliche Energie, 207).

Dieser Text und auch ein gewisser Optimismus, den die heutigen New-Age-Denker und -Propagandisten an den Tag legen, könnten über die Schwierigkeiten hinwegtäuschen, die mit der notwendigen „Transformation" verbunden sind. Schon in dem Essay „Der Geist der Erde" von 1931 warnt deshalb Teilhard de Chardin:

„Doch hier täusche sich niemand. Wer an diesem Geist teilhaben will, muß sterben und wiedergeboren werden, für die anderen und sich selbst. Er muß, um zu dieser höheren Ebene der Menschheit Zutritt zu erlangen, nicht nur eine besondere Situation reflektieren, intellektuell sehen – vielmehr muß er in der Tiefe selbst seiner Urteils- und Wirkweise eine totale Transposition vollziehen. In ihm muß eine neue (individuelle, soziale und religiöse) Ebene eine andere ausschalten. Das bedeutet innere Qualen und Verfolgungen. Die Erde wird sich ihrer selbst nur durch die Krise der Bekehrung hindurch bewußt werden" (ebd. 51).

Wieso sich Marilyn Ferguson unter den zahlreichen Vordenkern der New-Age-Spiritualität so häufig auf Teilhard de Chardin beruft? Sie hat Ende 1977 zweihundert Personen einen Fragebogen zugesandt. Auf die Frage nach Persönlichkeiten, deren Ideen die Beantworter besonders beeinflußt haben, war der Meistgenannte Pierre Teilhard de Chardin, wobei 35 Prozent der Befragten seine Idee des sich entwickelnden Bewußtseins faszinierend fanden.

Das, möchte man einwenden, mag höchstens repräsentativ sein für die USA und dort besonders für Kalifornien. Doch auch *George Trevelyan*, eine der führenden Persönlichkeiten der englischen New-Age-Bewegung, zitiert in seinem Buch „Eine Vision des Wassermann-Zeitalters" neben Rudolf Steiner am meisten Teilhard. Und wenn die für New-Age-Fragen führende deutsche Zeitschrift „Esotera" bereits 1981 einen Artikel über Teilhard als modernen Mystiker gebracht hat, dann vermutlich nicht nur aus Anlaß des hundertsten Geburtstags von Teilhard, sondern auch, um auf einen Wegbereiter des New Age hinzuweisen. Als solcher steht Teilhard in Fergusons Buch neben vielen anderen, wie es überhaupt die Absicht dieses fünfhundertseitigen Werks ist nachzuweisen, daß sich in unseren Tagen in bereits unzähligen Individuen und Gruppen jene Transformationen vollziehen und jene neuen Dimensionen des Bewußtseins andeuten, von denen die

hellsichtigsten Dichter und Denker, Wissenschaftler und Künstler, Visionäre und Mystiker der letzten zweihundert Jahre ahnend und beschwörend zugleich gesprochen haben – seit der Romantik etwa, als sich andeutete, welch einen Bewußtseins- und Wirklichkeitsverlust die Herrschaft des mechanistischen Weltbilds zur Folge haben würde.

Verlust des „partizipierenden Bewußtseins"

Nicht zufällig hat *Morris Berman,* ein Historiker unter den New-Age-Wissenschaftlern, seine Neuinterpretation der Menschheitsgeschichte aus wissenschaftlich-spiritueller Sicht „Die Wiederverzauberung der Welt" genannt, in Umkehrung des berühmten Wortes von Max Weber, Wissenschaft sei die „Entzauberung der Welt". Berman interessiert das in den jeweiligen Perioden vorherrschende kollektive Bewußtsein, ob es sich als Teil des Ganzen, der Natur und des Kosmos und seiner Geheimnisse, weiß oder nicht, ob es partizipierendes oder nichtpartizipierendes Bewußtsein ist.

Von der Zeit des Cromagnon-Menschen an, etwa 40000 Jahre vor Christus, bis etwa 1000 Jahre vor Christus ist nach Berman das mythologische Bewußtsein vorherrschend, das sich als Teil des von Göttern belebt vorgestellten Kosmos weiß. Ab 1000 vor Christus beginnt das Invidivuum, sich von der Umwelt getrennt zu fühlen; Odysseus ist sozusagen der erste Intellektuelle, auf der Suche nach sich selbst – eine Entwicklung, die dann im griechischen Rationalismus von Platon und Aristoteles ihren Höhepunkt findet. Diese Epoche, gekennzeichnet durch den Konflikt zwischen Partizipation und Nicht-Partizipation, dauert bis etwa 200 vor Christus. Die folgende Epoche, vom Hellenismus bis zum ausgehenden Mittelalter, etwa 1500 nach Christus, ähnelt wieder mehr der mythologischen Periode, wenn auch das partizipierende Bewußtsein schwächer ist als damals. Berman spricht von einer animistischen oder symbolischen Epoche, in der man an Feen und Geister, an Besessenheit und Wunder glaubt.

Mit der Renaissance und der wissenschaftlichen Revolution beginnt in der Sicht Bermans das nichtpartizipierende Bewußtsein seinen Vormarsch, in der industriellen Revolution des 18. Jahrhunderts breitet es sich rapid aus, wird im 19. Jahrhundert vorherrschend und hat im 20. eine Zivilisationsform hervorgebracht, in der sich der Mensch nicht nur von der Natur, sondern auch von seinesgleichen und sich selbst getrennt, entfremdet vorkommt. Dieser Denkansatz – so Berman – „läßt sich am besten als Entzauberung, als Verlust der Teilnahme beschreiben, weil er auf einer rigiden Trennung zwischen Beobachter und Beobachtetem besteht. Wissenschaftliches Bewußtsein ist entfremdetes Bewußtsein: Es gibt kein ekstatisches Verschmelzen mit der Natur, sondern eher die völlige Trennung von ihr" (16).

Das New-Age-Bewußtsein kann in dieser Konsequenz dann nur ein neues

partizipierendes Bewußtsein sein. Aber die Vergangenheit hat doch gezeigt, daß alle Versuche der Magier und Alchimisten, der Mystiker und Romantiker, selbst eines Goethe es nicht vermocht haben, gegen das herrschende, von den Wissenschaften geforderte und von der Wirtschaft und Politik geförderte Bewußtsein der Nicht-Partizipation etwas auszurichten.

Ganzheitliche Hypothesen der Naturwissenschaften

Soll sich an dieser Situation und Einschätzung etwas Grundlegendes geändert haben? In der Tat, behauptet *Fritjof Capra* in seinem Bestseller „Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild". Der aus Wien stammende theoretische Physiker, der in Paris und London geforscht hat und jetzt in Kalifornien als Wissenschaftler und New-Age-Philosoph arbeitet, ist der Überzeugung:

„Die neuen Vorstellungen der Physik haben unser Weltbild tiefgreifend verändert – von der mechanistischen Vorstellungswelt eines Descartes und Newton zu einer ganzheitlichen und ökologischen Sicht, einer Anschauungsweise, die ich als den Anschauungen der Mystiker aller Zeitalter ähnlich erkannt habe" (9).

Einer der Kronzeugen ist der Biologe *Rupert Sheldrake*, der sich seinerseits wieder auf die Arbeiten des Physikers *David Bohm* beruft. Sheldrake schildert dessen Beitrag zu einem naturwissenschaftlichen Weltbild von universeller Verbundenheit in dem von Gert Geisler herausgegebenen Buch „New Age – Zeugnisse der Zeitenwende":

Bohms „grundlegende Vorstellung ist die, daß der Welt der Erfahrung, der entfalteten Phänomenologie, eine implizite Ordnung sozusagen eingefaltet zugrunde liegt. Diese implizite Ordnung bewegt sich nicht innerhalb von Zeit und Raum. Erst die Entfaltung dieser impliziten Ordnung schafft das Universum wie auch die Komponenten von Zeit und Raum. Er leitet diese Weltsicht aus der modernen Quantentheorie ab und behauptet, daß vieles in der modernen Physik diese Anschauung unterstützt. Diese Weltschau hat sowohl Parallelen mit europäisch-spirituellen Traditionen wie der platonischen als auch mit fernöstlichen" (161).

Sheldrakes eigener Beitrag zu den ganzheitlichen naturwissenschaftlichen Hypothesen ist die der formbildenden Verursachung. Während die Wissenschaft seit dem 17. Jahrhundert versuchte, ohne formende und finale, auf ein Ziel hingerichtete Ursachen auszukommen, knüpft Sheldrake an den aristotelischen Gedanken der Form als ursächlichen Elements der Entwicklung wieder an. Denn nur so kann seiner Meinung nach der Biologe dem Phänomen des Lebendigen gerecht werden. Jedes Lebendige scheint der in ihm liegenden Idee nachzustreben, um ein Ganzes, Komplettes zu werden. Doch Sheldrake ergänzt die traditionelle Hypothese von der formenden und zielgerichteten Ursache, die traditionellerweise als unveränderliche Idee aufgefaßt wurde, durch den modernen Aspekt der Entwicklung auch dieser Ideen im Lauf der Evolution:

„In meinem Modell spiegelt sich auch die Welt der ausgeprägten Formen in den formbildenden Prozessen wider, das heißt sie beeinflußt sie, so daß eine Wechselwirkung vorliegt. Und das Ganze geschieht als ein sich ständig aufbauender und akkumulierender Prozeß über die Zeit, über die Generationen hinweg. Dieser Gedanke existiert in der westlichen spirituellen Tradition nicht. Er erinnert eher beispielsweise an das östliche Prinzip des Karmas oder an einige Schulen des Mahayana-Buddhismus, die so etwas wie ein kosmisches Gedächtnis des gesamten Universums vertreten" (162).

Dieser Hinweis Sheldrakes auf die östlichen spirituellen Traditionen ist keine Ausnahme, sondern für die New-Age-Spiritualität schon fast die Regel. Der Zusammenhang liegt auf der Hand: Der Osten hat nicht unter der Herrschaft eines nichtpartizipierenden Bewußtseins gelitten, seine Vorstellungen, so unterschiedlich sie auch sein mögen, setzen immer die Einheit von Mensch und Kosmos voraus, betonen den Zusammenhang von allem vor der Vereinzelung der Dinge.

Dabei handelt es sich bei diesen führenden Wissenschaftlern der New-Age-Bewegung nicht um kritiklose Befürworter jener Flucht westlicher Aussteiger in die Arme geschäftstüchtiger Gurus, von deren Aufstieg und Niedergang die Medien genußvoll berichten. Ausschlaggebend für die Beschäftigung mit der östlichen Mystik ist für die New-Age-Verschwörer, so jedenfalls sieht es Capra, der Zugewinn an ganzheitlicher Weltsicht, der sich niederschlagen sollte im Engagement für ökologische Aufgaben jeglicher Art:

„Man kann natürlich ein Mitläufer sein – ... es ist jetzt Mode, Kleinwagen zu fahren, und es ist jetzt Mode, seine Flaschen zu recyclen oder Fahrrad zu fahren oder zu joggen oder was auch immer. Damit wird man aber nicht sehr weit kommen. Wenn man das nicht verinnerlicht, dann wird man letztlich immer irgendwo zurückbleiben und das nicht einsehen – die Zusammenhänge, wie die Umwelt wirklich gefährdet ist. Die innere Einstellung, das wirklich tiefe ökologische Bewußtsein, ist so eine Umstellung, daß sie wirklich für mich starke spirituelle Aspekte hat" (136).

Transformation des Bewußtseins

Diese Verknüpfung zwischen der inneren Transformation des eigenen Ich zum ganzheitlich fühlenden Bewußtsein und der daraus folgenden zwischenmenschlichen, gesellschaftlichen, politischen und ökologischen Aktion und Transformation ist für die New-Age-Bewegung charakteristisch. Dabei liegt der Akzent deutlich auf der Transformation des Bewußtseins – des individuellen und des kollektiven. Doch sind Bewußtseinskorrektur und Bewußtseinserweiterung nicht leerer Wahn, Einbildung, von cleveren Psychologen ausgedacht, wie es Michael Haller in einem Spiegel-Bericht (10. Oktober 1983) nahelegt?

„Unter der Anleitung routinierter Trainer wollen sie alle das erleben, was sie ‚Bewußtseinserweiterung' nennen: den Ausbruch aus der Enge des eigenen Hirns, um für Augenblicke eins zu sein vielleicht mit dem Wind, den Sternen am Himmel und den Geschöpfen der Natur – oder um den totalen Ausstieg zu proben aus dem Raster von Raum und Zeit in eine mutmaßlich jenseitige Welt, in der unsere Vergangenheit gegenwärtig sein soll... Glaubt man Anne-Marie (einem Gruppenmitglied), dann ist das letzte Quartal dieses Jahrhunderts eine Zeit auch des kosmischen Wertewandels, weil die Sonne derzeit

vom Sternenbild der Fische zu dem des Wassermanns wandert – ‚eine Epoche schwerster Krisen', nicht nur auf der Erde; und darum auch eine Zeit der ‚Neubesinnung auf unseren kosmischen Ursprung', wie sie sagt. Die ‚Verschwörer' sind fest davon überzeugt, daß sich ihre kosmische Weltordnungs-Idee mit derselben Notwendigkeit durchsetzen wird wie einst die Botschaft der Urchristen im dekadenten alten Rom. Doch wie einst die weltweite Christianisierung, so wird wohl auch diese Globalverschwörung, kommt sie zustande, kein Weg der Erlösung sein, sondern zum Opium fürs Volk verkommen – und schließlich so enden wie jeder andere Seelentrip: mit innerem Schaudern und ein bißchen Kopfweh."

Dieser Einschätzung des Spiegel-Reporters könnte ein New-Age-Verschwörer mancherlei entgegenhalten: Erstens läßt sich nicht bestreiten, daß es in allen Kulturen eine anerkannte Tradition der Meditation gibt. Genau betrachtet sind die großen Musiker, Künstler, Architekten, Philosophen, Theologen und auch Naturwissenschaftler ohne Praktiken der Einkehr, der Besinnung, der Versenkung in den Zusammenhang des Kosmos nicht denkbar.

Zweitens hat die moderne Gehirnforschung, wie Marilyn Ferguson in ihrem Buch über „Die Revolution der Gehirnforschung" schon gezeigt hat, genügend Anhaltspunkte dafür gegeben, daß die von der Menschheit geübte Meditation durchaus der Struktur des menschlichen Gehirns entspricht. Denn Meditation hilft mit, zwischen unseren linken und rechten Gehirnhälften mit ihren unterschiedlichen Begabungen und Funktionen die Brücke zu schlagen, zwischen dem analysierenden und synthetisierenden, zwischen dem abstrakt-logischen und dem konkret-fühlenden, zwischen dem nichtpartizipierenden, objektivierenden und dem partizipierenden, subjektivierenden Bewußtsein. In der Meditation drängen wir die kulturbedingte Vorherrschaft des linken Gehirns zurück und geben dem rechten eine Chance:

„Abgeschnitten von der Einbildungskraft, den Träumen, Eingebungen und holistischen Prozessen der rechten Gehirnhemisphäre ist die linke steril. Und die rechte Gehirnhemisphäre, die von der Integration mit ihrem organisierenden Partner abgeschnitten ist, setzt den Kreislauf ihrer emotionalen Ladung fort. Gefühle werden eingedämmt, wodurch sie möglicherweise im stillen Unheil anrichten: durch Ermüdung, Krankheit, Neurose, durch ein durchdringendes Gefühl, daß etwas nicht stimmt, daß etwas fehlt – eine Art kosmisches Heimweh" (Die sanfte Verschwörung, 90).

New-Age-Spiritualität und Christentum

Wenn die New-Age-Spiritualität der meditativen oder spirituellen Einstellung des Menschen aus einleuchtenden Gründen eine solche Bedeutung beimißt, drängt sich die Frage auf: War es bisher nicht eine vorrangige Aufgabe der Religionen, im Abendland vor allem der christlichen, den Menschen zur Meditation anzuleiten und ihn auf diese Weise mit dem Ganzen der Schöpfung Gottes und mit diesem selbst als dem Einheitsgrund von allem in Verbindung zu bringen? Wie steht die New-Age-Bewegung zum Christentum?

Daß in der Regel keine Konfrontation mit den christlichen Kirchen, noch

weniger mit einzelnen Christen gesucht wird, ist schon deutlich geworden durch die Hochschätzung, der sich Teilhard de Chardin als einer der Wegbereiter der New-Age-Spiritualität erfreut, und durch die Tatsache, daß etwa Rupert Sheldrake in einem christlichen Ashram in Indien lebt und sich die Aufgabe gestellt hat, die hinduistische mit der christlichen Tradition zu verbinden. Doch entsteht ein gespanntes Verhältnis zu den christlichen Kirchen und überhaupt zu allen religiösen Gruppierungen in dem Maß, als diese verdächtigt werden, an der Vorherrschaft des nichtpartizipierenden Bewußtseins in unserer Kultur mit schuld zu sein und selbst an diesem falschen Bewußtsein nicht nur zu leiden, sondern es sogar noch zu pflegen und zu verteidigen. Typisch beleuchtet das Gemeinte *Charlene Spretnak*, deren Studie über die Grünen in der Bundesrepublik zusammen mit einem Bericht über grüne Politik in den USA 1985 auch auf deutsch unter dem Titel „Die Grünen" erschienen ist:

„(Wir) stellten allmählich mit dumpfem Entsetzen fest, daß es in einer modernen, technologischen Gesellschaft kein inneres Leben gibt... Für mein eigenes Leben suchte ich mir einen Ausweg: ... Ich immatrikulierte mich... an der von Jesuiten geleiteten St. Louis Universität... Ich zahlte mein Geld, erhielt eine gute Ausbildung und verlor meinen Glauben – an die katholische Kirche im besonderen und an das Christentum im allgemeinen. Ich war nicht verbittert, lediglich enttäuscht von etwas, das ich als spirituelle Leere empfand. Einige Jahre lang ließ ich mich als agnostische Skeptikerin dahintreiben... und kam schließlich gegen Ende 1969... in Indien an... Ich fand, was ich suchte, in der buddhistischen Vipassane-(‚Einblick')Meditation... Als ich (wieder in den USA) bei feministisch-spirituellen Gruppen mitmachte, in denen die Natur und die Geheimnisse der Schöpfung, unserer Körper, unserer Gefühle und unserer Transformationskräfte als etwas Positives empfunden wurden, fand ich auch in Ritualen einen neuen Sinn – im Gegensatz zu den von oben angeordneten Ritualen irgendeiner religiösen Institution" (311–313).

Was Charlene Spretnak in der katholischen Kirche glaubt vermißt zu haben, ist nichts anderes als das mit dem Ganzen kommunizierende Bewußtsein, wie es Teilhard de Chardin wiederzuerwecken suchte:

„Die göttliche Freundschaft, die göttliche Adoption sind Aussagen, die eine unerbittliche, unheilbare organische Anpassung, Transformation, Neugießung des Universums *beinhalten*... Ich nehme an, daß die Theologen, weil ihr Denken nicht genügend von diesem Prinzip des *Primats* des Organischen vor dem Juridischen beherrscht wurde, so lange dem Grundgeheimnis des Christus universalis gegenüber unempfänglich bleiben konnten. Heute übernimmt es das (menschliche und christliche) ‚Volks'-Bewußtsein, den Meistern in Israel in Erinnerung zu rufen, daß sie zu keinem Zeitpunkt der Jahrhunderte das Recht haben, endgültig die Hände in den Schoß zu legen und sich mit einer Lehre, so bequem sie auch sei, zur Ruhe zu setzen. ‚Wir wollen *Eines, Organisches,* weil Christus so in der Tiefe unseres Herzens erscheint.' So sprechen viele" (Tagebücher III, 361).

New-Age-Bewußtsein in der UNO

Das Beispiel Teilhards ist nicht ohne Wirkung geblieben. Auch *Robert Muller*, der stellvertretende Generalsekretär der Vereinten Nationen, beruft sich außer auf die früheren Generalsekretäre Dag Hammerskjöld und U Thant besonders auch

auf Teilhard de Chardin. Robert Muller, Jahrgang 1923, wuchs in Elsaß-Lothringen als Sohn eines Hutmachers auf, kämpfte im Zweiten Weltkrieg in der französischen Widerstandsbewegung gegen die deutsche Besatzung und war Gefangener der Gestapo. In seinem Buch mit dem typischen New-Age-Titel „Die Neuerschaffung der Welt. Auf dem Weg zu einer globalen Spiritualität" schreibt er:

„Pater Emmanuel de Breuvery, ein Mitarbeiter von Teilhard de Chardin (und von 1952 bis 1970 Direktor der UNO-Abteilung für Rohstoffe und Verkehr), hatte mich schon... in die Gedankenwelt und die Philosophie Teilhards eingeführt. Als Mitarbeiter von Generalsekretär U Thant wurden diese Einflüsse immer stärker, und heute, da ich ein Dritteljahrhundert bei den Vereinten Nationen zugebracht habe, darf ich ohne Einschränkungen sagen, daß vieles von dem, was ich in der Welt beobachtet habe, die Richtigkeit der ganzheitlichen, globalen und weit vorausschauenden Philosophie von Teilhard de Chardin bestätigt" (239).

Robert Muller nennt die Einsichten, die ihm Teilhard vermittelt hat, „meine fünf Erleuchtungen". Sie betreffen erstens die Notwendigkeit eines weltumspannenden, aus Menschen und Institutionen bestehenden Netzes zur Bewältigung der globalen Menschheitsaufgaben; zweitens die Überzeugung, daß es sich bei der Herausbildung dieses Netzes um ein notwendiges Stadium in der biologischen Evolution handelt; drittens die Einsicht, daß wir die Gegenwartsprobleme nur lösen können, wenn wir aus der bisherigen Entwicklungsgeschichte unseres Planeten lernen im Hinblick auf seine nun von uns zu planende und zu verantwortende Zukunftsgeschichte; viertens die Erfahrung, daß nur Menschen, die sich als Teil der Menschheit und darüber hinaus des Lebensstroms begreifen, diesen Aufgaben gewachsen sind; fünftens die Überzeugung, daß es herausragender Persönlichkeiten bedarf, damit möglichst viele Menschen sich für diesen Weg entscheiden.

„Die sanfte Verblödung"?

Setzt die New-Age-Bewegung demnach schließlich nicht doch wieder, wie die meisten Ideologien vor ihr, zur Durchsetzung ihres Programms auf Eliten, Parteien und Organisationen? Und besteht dann nicht die Gefahr, daß sich der alte Typ von Mensch mit seinem verdinglichten und entfremdeten Bewußtsein der neuen Ideen nur bemächtigt, um Idealisten und Leichtgläubige für seine zerstörerischen Pläne zu mißbrauchen? *Morris Berman,* der schon erwähnte Historiker unter den New-Age-Denkern, hat in einem Interview darauf hingewiesen:

„Es liegt durchaus drin, daß der ganze Holismus direkt nach Auschwitz zurückführt! Meiner Meinung nach hatte Hitler diesen Aspekt der holistischen Vision. Denn die ganze Nazi-Mannschaft war mit Astrologie, dem heiligen Gral und anderen okkulten Dingen beschäftigt. Eines der Probleme der unkritischen Naturen, die sich in der Szene bewegen, ist, daß sie einfach sagen, ich hasse die mechanistische Gesellschaft, wir werden alle Holisten und frei. Aber es gibt Holismus und Holismus. Wir werden also vorsichtig sein müssen" (New-Age-Zeugnisse, 173).

Einen ähnlichen Eindruck hat *Hans A. Pestalozzi*, der Autor des aufrüttelnden Bestsellers „Nach uns die Zukunft", von dem New-Age-Symposion 1984 in Zürich gehabt, auf dem er selbst einen Vortrag über „Die neue Wirtschaft im neuen Zeitalter" halten sollte, woraus dann aber eine scharfe Kritik an der New-Age-Bewegung selbst wurde. „Die sanfte Verblödung" nennt er sein inzwischen gedrucktes Papier „gegen falsche New-Age-Heilslehren und ihre Überbringer":

„Ich werde das Gefühl nicht los, daß New Age ein superraffinierter Trick jener Kreise ist, die ihr möglichstes tun, um die sich anbahnende Rebellion der Basis des Volkes zu unterlaufen. Capra, Ferguson und, wie sie alle heißen, als Agenten der militärisch-industriellen Mafia? Ist die Vorstellung so absurd? Sie ist es nicht, wenn man die New-Age-Publikationen unter diesem Aspekt betrachtet. Wir Manager, wir Leute an der Macht, wir werden bald unser Bewußtsein ändern. Es wird alles gut. Überlaßt es uns. Seid ruhig!" (57)

Ernster zu nehmen ist eine Sammlung kritischer Stimmen vor allem aus christlicher Sicht, die Hans-Jürgen Ruppert unter dem Titel „New Age. Endzeit oder Wendezeit?" veröffentlicht hat. Unter den konstruktiv-kritischen Beiträgen zu Capra fällt der des evangelischen Theologen *Jürgen Moltmann* auf:

„Wenn die Übertragung des neuen Paradigmas der Physik sinnvoll sein sollte, bleibt dann nicht die Voraussetzung des Zeitalters der mechanistischen Weltbeherrschung erhalten, nach der die Physik die Fundamentalwissenschaft ist? Gerade diese These aber ist doch vielen Physikern selbst zweifelhaft geworden.

Auf der Ebene der Kultur und der Politik wirkt die sanfte, gewaltfreie Kulturrevolution, die Capra anregt, sehr überzeugend, weil sie das gewaltfreie Leben in der neuen Weltgemeinschaft vorwegnimmt und nicht durch falsche Mittel den guten Zweck ruiniert. Weil man bisher Geschichte als Geschichte von Macht- und Klassenkämpfen aufgefaßt hat, wurden jedoch auch die entsprechenden Klassen und Machtzentren geschaffen. Ihre Ablösung scheint denn doch wohl nicht ‚eine natürliche Bewegung' zu sein, ‚die sich von selbst ergibt'. Bisher haben Mächtige noch nie Macht aus der Hand gegeben, damit sie gerecht verteilt werde. Müßte man an dieser Stelle der praktischen Politik nicht die Ohnmacht der Mächtigen im Atomzeitalter untersuchen, aber auch die Macht der Ohnmächtigen, die in der Entwicklung gewaltfreier Politik und der Organisation von Solidarität besteht?

Auf der Ebene der Religion ist es gewiß gut, wenn ein neues kosmisches Bewußtsein die alten religiösen Legitimationen von Herrschaft, besonders die theokratischen Religionsformen, ablöst. Um dies im Abendland zu entwickeln, sind Aneignungen fernöstlicher Religionen gewiß sinnvoll, aber nicht der einzige Weg. Die intuitive und meditative Religion des Universums, die Capra in Indien und China sucht, kann man am Beginn der europäischen Neuzeit als Antwort auf das mechanistische Weltbild und seine Deformationen bei *Friedrich Schleiermacher* finden" (178f.).

Weitere New-Age-Zeugen

Diese Andeutung Moltmanns lenkt zurück auf die abendländische Tradition, in der die New-Age-Bewegung auch steht und auf die sie sich berufen könnte. Ansätze zu einer Aufarbeitung dieser Tradition gibt es durchaus. Daß besonders die romantische Bewegung vor zweihundert Jahren in diese Tradition gehört, daran hat Moltmann mit dem Hinweis auf *Friedrich Schleiermacher* erinnert. In dessen Schrift „Über die Religion" von 1799 heißt es:

„Das Universum ist in einer ununterbrochenen Tätigkeit und offenbart sich uns jeden Augenblick. Jede Form, die es hervorbringt, jedes Wesen, dem es nach der Fülle des Lebens ein abgesondertes Dasein gibt, jede Begebenheit, die es aus seinem reichen, immer fruchtbaren Schoß herausschüttet, ist ein Handeln desselben auf uns; und so alles Einzelne als einen Teil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen, das ist Religion."

Man möchte dem entgegenhalten, was *Peter Handke* in seinem dramatischen Gedicht „Über die Dörfer" von 1981 eine der verzweifelten Personen sagen läßt als Ausdruck des heute noch vorherrschenden nichtpartizipierenden Bewußtseins:

„Es gibt weder Erkenntnis noch Gewißheit. Es gibt nichts Ganzes, und was ich denke, denke ich allein, und was mir allein einfällt, ist nicht Wahrheit, sondern Meinung, und es wirkt keine Weltvernunft, und das gemeinsame Menschheitsziel geht mehr denn je um als Gespenst" (93).

Aber das ist nicht das letzte Wort in dieser Dichtung. Die Quintessenz der Einsichten und Erfahrungen läßt Peter Handke wieder von Nova vortragen, die sich ausdrücklich als New-Age-Verschwörerin zu erkennen gibt:

„Aus mir spricht der Geist des *neuen Zeitalters*, und der sagt euch jetzt folgendes: Ja, es gibt die Gefahr: und nur dadurch kann ich reden, wie ich reden werde: im Widerstand... Unsere Heerscharen stehen nicht grau in grau auf den grauen Betonpisten, sondern gelb in gelb in den gelben Blütenkelchen, und die Blume steht hochaufgerichtet als unser heimlicher König... Die Natur ist das einzige, was ich euch versprechen kann – das einzig stichhaltig Versprechen" (96f.).

Steht Handke unter den deutschsprachigen Dichtern für die neue Nähe von Poesie und Kunst zu dem, was wir die Mystik des New Age genannt haben, dann könnte *Hoimar von Ditfurth* als deutscher Zeuge für die Vereinbarkeit von Naturwissenschaft und Mystik im neuen Weltzeitalter gelten. Sein Bestseller „Wir sind nicht nur von dieser Welt", in dem sich vieles Teilhard de Chardin verdankt, deckt sich im großen und ganzen mit den Zusammenhängen, wie wir sie in Capras „Wendezeit" oder in Fergusons „Die sanfte Verschwörung" gefunden haben:

„Nicht die Philosophie, nicht die klassische Erkenntnistheorie, die Evolution erst zwingt uns zur Anerkennung einer den Erkenntnishorizont unserer Entwicklungsstufe unermeßlich übersteigenden ‚weltimmanenten Transzendenz'. Diese ist, wie ich ausdrücklich wiederholen möchte, keineswegs etwa schon identisch mit dem Jenseits der Theologen. Ihre Entdeckung aber bewirkt so etwas wie eine Öffnung unserer bisher gegen jede ernst zu nehmende derartige Möglichkeit so erbarmungslos geschlossen wirkende Welt. Eine Öffnung, hinter der eine ontologische Stufenleiter immer vollendeter entwickelter Erkenntnisebenen sichtbar wird, als deren letzte wir uns dann, ohne daß uns jemand widersprechen könnte, auch jenen ‚Himmel' denken dürfen, in dem nach religiösem Verständnis der Schlüssel liegt zum Sinn unserer unvollkommenen Welt" (301).

New Age, das neue Zeitalter: Endzeit oder Wendezeit? Totale Entzauberung und Auflösung der Welt oder ihre beginnende Wiederverzauberung und Sammlung auf eine geheimnisvolle Mitte, auf Punkt Omega, hin? Zunehmende Verengung des nichtpartizipierenden Bewußtsein oder seine Erweiterung zu einer neuen, am Ganzen teilnehmenden Spiritualität? Die nächsten Jahrzehnte werden zeigen, ob die zweite Jahrtausendwende auch die Wende vom mechanistischen zum mystischen Zeitalter sein wird, der Beginn einer Symbiose von Natur, Wissenschaft und Mystik, der Übergang zu einer neuen Stufe der Evolution des Geistes.

UMSCHAU

Spaniens Madame Bovary?

Ein Jahrhundert nach dem Erstdruck in Barcelona kam 1984 einer der großen spanischen Romane nach Deutschland: „Die Präsidentin" (La Regenta) von Clarín[1]. Allerdings brachte ihn schon 1971 der Verlag Der Morgen (Ostberlin), und er wurde nun im Westen samt Nachwort übernommen. Es gab Stimmen der Erleichterung, daß dieses große Romanwerk nun allen zugänglich wurde. Mario Vargas Llosa, der bekannte peruanische Romancier und ehemalige Präsident des internationalen PEN-Clubs, feierte die „Präsidentin" als „besten spanischen Roman des 19. Jahrhunderts", eine Feststellung, wogegen nichts einzuwenden sein dürfte. Bedenklicher die kühne Behauptung, es handle sich um den „wichtigsten spanischen Roman nach dem Don Quijote". Denn diese Hochwertung könnte auch Werke von Clarín Lehrmeister Pérez Galdós oder seines Schülers Pérez de Ayala, die auch übersetzt sind, betreffen.

Merkwürdig ist schon die späte Entdeckung dieses gewichtigen Erzählwerks, wichtig in vielerlei Hinsicht. Als im März 1984 in Barcelona 14 Gelehrte aus Europa und Nordamerika sich zu einem Symposium über Clarín trafen und seine langanhaltende Obskurität zu erhellen suchten, kam auch zur Sprache, daß es in den dafür besser ausgestatteten USA zweier Anläufe bedurft hatte, bis endlich in den 80er Jahren die nordamerikanische Version der Präsidentin beim zweiten Versuch (der erste blieb ungedruckt) herauskam. Habent sua fata libelli. Politische und weltanschauliche Motive erschwerten Kenntnis und Nachwirkung des Romans auch in seinem Heimatland auf Jahrzehnte. Dazu war ihm die Buchkritik früher lange nicht so gewogen wie heute die Wissenschaft. Vor 1900 tadelte man den Autor als langatmigen, zu minutiösen Darsteller. Man verstieg sich sogar zu Ausfällen, Clarín sei ein „zänkischer Mistkäfer". „Ansammlung von Obszönität, Vulgarität und Zynismus" schalt man das Buch. Das gehört schon zur innerspanischen Polemik zwischen Konservativen und Liberalen.

Wer steht eigentlich hinter dem Pseudonym „Clarín", das heißt Hornist? Ein in Nordspanien gebürtiger, in der asturischen Hauptstadt Oviedo lebender Universitätsprofessor für römisches Recht namens Leopoldo Alas (1852–1901), verheiratet, drei Kinder. Er hatte vergeblich versucht, sich in Madrid einen Lehrstuhl zu sichern, wirkte dann als gefürchteter Literaturkritiker aus der Ferne der Provinz in hauptstädtischen Zeitschriften. Er wurde ein Ovieder wider Willen, hieß diesen „einzigen Misthaufen" (so im Roman das Urteil einer Hauptperson) schonender „Vetusta" (die alte Gebrechliche). Drei Jahre schrieb der einzelgängerische Menschenbeobachter an diesem (im Spanischen zweibändigen) Roman, der rasch nach Auslieferung zum Skandalbuch auf langehin wurde.

Der Mief und die monotone Langeweile von großtuerischen „Hinterwäldlern", die ängstlich bald nach Madrid, bald sogar nach Paris schielten, fanden in Clarín den bissigsten Ankläger. Wie der Winterregen alles Schein-Leben der sogenannten Gesellschaft erlöschen läßt und die Flucht ins Kasino zum Karten- und Billardspiel allein noch übrigläßt, wie im Sommer Abendpromenaden oder nahe Strandabenteuer an der Biscaya zum alleinigen Lebensinhalt verkommen, solches Treiben wird exakt registriert. Schmarotzer, Schwindler und Schürzenjäger scheinen die Creme der Stadt zu verkörpern. 1874 hatten realistische Patrioten der ersten spanischen Republik von Utopisten und Bankrotteuren ein Ende bereitet. Darauf folgte eine pseudodemokratische Monarchie, die mit gekauften oder erschwindelten Wahlstimmen ein konservativ-liberales Einverständnis vorspiegelte bei provinzieller Herrschaft der Dorfbürgermeister (caciquismo). Zu diesem grauen Gemisch gehören noch eine Unzahl weiterer dunkler Farben, um das „mit kritischer Bosheit gezeichnete Porträt einer Provinzstadt" (K. A. Horst, einer der wenigen wirklichen Kenner Clarín hierzulande) abzurunden.

Im Roman wird Oviedo-Vetusta zum Kosmos von Plätzen und Straßen. Da spiegelt sich das Leben offensichtlich an der Oberfläche und am Rand ab wie heute noch in Spanien: bei den abendlichen Corsos als der regulären Begegnung der Jugend und der Geschlechter, von Society und Klerus. Denn Vetusta, schon Römerstadt, dann Sitz der Gotenkönige, ist auch Erzbistumsmitte. Prächtige alte Kirchen schmücken es laut Baedeker. Solches zu werten, liegt nicht in Clarín's Kunstverständnis. Im Kircheninneren werden von ihm Hochämter, Rosenkranz und Novenen neutral vermerkt, nur um dabei die Menschen bei ständigen Abschweifungen zu ertappen.

Der „stinkende Weihwasserwedel", am meisten in Aktion in der Fastenzeit, wenn „die Jesuitenmissionare wie ein Hagelschauer über die Stadt hinwegziehen", wird nicht übersehen. Da blüht, nicht nur im verborgenen, der im 19. Jahrhundert so verlachte »Köhlerglaube«, neben ihm unwahrhaftige Frömmigkeit, und das alte Nest wird zu einer „Handvoll Schlamm". Das Vielerlei an Laienbruderschaften bündelt Clarín zu „einer frommen Streitmacht", die jederzeit übers „heilige Feuer übler Nachrede" verfügt. Am bedauerlichsten von allen Opfern dünken ihm jedoch die Seminaristen, die „Maschinen zur Herstellung religiöser Gefühle, Rekruten einer Zwangsaushebung des Hungers und der Faulenzerei, von der Zwangsvorstellung der Langeweile besessen" zu sein scheinen. Das einige Proben seiner kontinuierlichen Ausfälle.

Lassen wir es genug sein der gesammelten Zwänge und Anklagen, des grimmigen Spottes. Die Kirche des 19. Jahrhunderts war sicherlich im allgemeinen formalistischer, traditionsbezogener und darum festgefahrener, somit steifer und strenger als irgendwo in unserem progressiven Jahrhundert – und das nicht nur auf der Halbinsel hinter den Pyrenäen. In diesem Roman hat nun ein fanatischer Freidenker sich zum erhabenen Sittenrichter, ja zum Strafrichter über alle aufgeschwungen, führt einen Rachefeldzug im nachhinein, nachdem die Republik als ihr Programm schlicht und deutlich versagt hatte. Verbitterung schäumt auf, weil man zehn Jahre Restauration inzwischen hatte ertragen müssen, zuerst staatlich und dann auch kirchlich abgesichert.

Professor Dr. Don Leopoldo Alas y Ureña, so mit dem ganzen klingenden Doppelnamen von Vater und Mutter her, war ein typisches Produkt des „Crausismo", jenes merkwürdigen Ablegers der kantischen Philosophie, dem allein in Spanien Einflußnahme gelang. Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832), als Privatdozent in Heidelberg und München lehrend, vermischte mit dem Rationalismus des Erzvaters Kant den romantischen Pantheismus der Fichte und Schelling. Seine nebulöse romantische Spätgeburt wurde durch spanische Gaststudenten, spätere Professoren und Schriftsteller, in deren Heimat getragen und zur neuen, ungetarnt antikirchlichen, bindungslosen Gelehrtenreligion erhoben.

In dieser elitär-idealistischen Weltanschauung war der asturische Professor-Romancier völlig daheim. Die Nachklänge der literarischen Romantik in Vetusta sind für ihn überholt, komisch und bedauerlich. Wer in die Kirche geht, ist Opfer eines vagen „Mystizismus" von der Art der heiligen Teresa von Avila oder des Thomas von Kempen. Clarín's Wortführer im Kasino sind da um einiges gescheiter und weiter als selbst Krause. Sie schwören auf Strauß und Renan, auf Büchners „Stoff und Kraft", auf Virchow und Moleschott, die deutschen Vorbilder von Tübingen und Göttingen mit deren Theologiekritik.

Außerhalb der freigeistigen Kasinos war man schon zurückhaltender, denn „auf den Straßen atmete man nur Religion". Und das nicht nur zur Advents-, Weihnachts-, Fasten- und Osterzeit. Nur einer trug seinen Abscheu kämpferisch zur Schau, und der bekehrte sich, durch Visionen erschüttert, noch auf dem Sterbebett, Don Pompeyo, Vetustas reumütiger Renommier-Atheist. Für Progressive war Vetusta somit ein recht undankbares Pflaster. Kein Wunder, wo es dort Bruderschaften, Orden und Klöster in Überzahl gab. Aber jeder Hauch echter, gar innerlicher Frömmigkeit fehlte – in den Augen Clarín's. Zum Beispiel in der Bischofskathedrale wird vom Domkapitel das Chorgebet abstoßend und gleichgültig „unter Gähnen" heruntergeleiert. Nichts als eine widrige Pflichtübung, die hernach in der Sakristei in lästerlichen Stadtklatsch mündet.

Nur eine überzeugend positive Gestalt ist beim Klerus anzutreffen, der gütige, aber intellektuell mittelmäßige Bischof, nur Wachs in den Händen des ehrgeizigen, machthungrigen, als Prediger

geschliffeneren und außerdem sehr männlich wirkenden, stets eleganten Generalvikars Don Fermín de Pas. Er ist die zentrale Figur des Romans, nicht die titelgebende Gerichtspräsidentin Ana Ozores. Auch im Nachwort wird ihm vom literarisch sehr kundigen, als Romancier, Historiker und Übersetzer mehrfach ausgewiesenen Spaniendeutschen Fries die Rolle des eigentlichen „Gegenspielers des Autors" zugestanden.

Das heißt, der Freidenker setzt sich kritisch und überlegen auseinander mit dem markantesten Repräsentanten der Kirche. Bei Don Fermín dominieren unverkennbar die negativen Attribute. Während sich im Kasino die halbgebildeten Freigeister dreist ihres deutschen Philosophen-Imports rühmen, wird beim Generalvikar keinerlei „innere Aufrüstung" vermeldet. Keine Bibelnähe, kein Breviergebet, nichts von Spiritualität genehmigt ihm Clarín, nichts von Donoso Cortés oder Balmes, den konservativen Stimmführern in der spanischen Geisteswelt jener Zeit. Beredsamkeit auf der Kanzel und geheime Macht im Beichtstuhl, „Abreibungen" (sic) für den von ihm beherrschten Bischof und administratives Geschick machen den Generalvikar zum offenkundigen Regenten in Stadt und Bistum. Im häufig angewandten, den Autor zum Allwissenden erhöhenden „inneren Monolog" gehabt de Pas sich bereits wie ein künftiger Primas von Spanien, ausspähend nach erträumter Macht und Geltung in Rom. Ein geistlicher Pizarro, mustert er vom Turm aus seine Stadt mit dem Teleskop – wie ein Voyeur, so schon vorgestellt in der unerquicklichen Eingangsszene des Romans. Später wird Don Fermín zum nächtlichen Lauscher bei den bösen, ihm geltenden Tiraden feindseliger Trunkenbolde. Und dieser heimliche Herr über Vetusta ist wieder gänzlich abhängig von seiner den Aufstieg planenden und betreibenden Mutter, deren Lebensinhalt als Witwe dieser einzige Sohn ist, für den sie eiskalt wuchert und, Ärgernis im Lande, Geld scheffelt.

Bei den Angriffen des Mobs auf den Geistlichen genehmigt sich Clarín allerdings einen Ausfall, der ihn selbst – heute, mit modernem Urteil – als „Antipatrioten" und Geschichtsklitterer entlarvt. Ein trunkener Nachtschwärmer schilt Fermín de Pas lauthals: „Spitzbube, Lump, Philipp II.", eine Ansammlung des Grobianismus und öder vergangener Aufklärungshysterie. Die historischen Vorurteile jener Menschheitsverbesserer sind ja von der objektiven Forschung längst widerlegt worden, Spaniens tragischer großer König wurde inzwischen rehabilitiert, auch wenn Fries aus der DDR Philipp in den 20 Seiten (sonst gewissenhaft erstellten) Anmerkungen immer noch als „Inbegriff der Unterdrückung und des Obskurantismus" abwerten will. Hier artikuliert sich gegenwärtige politische Mentalität, außerdem unecht als historisierende Nachttirade eines primitiven Trunkenbolds.

Nun hat der dickleibige Roman mit seinen sehr umfangreichen Dialogen, diese schlagfertig-kurzphrasig und bildungsseicht in einem, eine Titelgeberin. Das Opus verläuft nämlich in zwei Handlungssträngen, dem des streberischen Generalvikars und jenem der schönen Gerichtspräsidentensgattin. Es war nicht nur ein mögliches Schielen auf maskuline Neugier, wenn eine Frau dem Buch ihren attraktiveren gesellschaftlichen Namen lieh. Frauen sind nun einmal charakterlich in der Regel spannungsreicher, begründet in emotional-ideeller Paarung und sich so als Konfliktsbasis anbietend. Sie verlocken oder verführen zu Spiel und Kampf der Geschlechter, was man schon immer auszunutzen verstand beim schreibenden Handwerk.

Im Roman wird uns diese Frau so vorgestellt: ungewöhnlich schön, aber mit einer für den alteingesessenen Stadtadel von Vetusta anrüchigen Herkunft, früh in eine Versorgungsehe flüchtend, gebunden darin an eine zwar respektierte, aber erotisch ungenügende Vaterfigur; deshalb unbefriedigt und gelangweilt. Sie macht viele Phasen der Entwicklung durch: vom frühen Plan ins Kloster zu gehen, als unerfüllte Gattin dann sich in einen christlichen Mystizismus träumend (das ist ihr Lieblingstreiben aufgrund geistiger Überforderung in ihrer Lektüre; sogar bis zu Santa Teresa von Avila wagt sie sich vor).

Der begehrteste Beichtvater des Kapitels, der Generalvikar, schätzt es sich zur Ehre, die Paradedame der Stadt innerlich an sich zu binden. Der ältere „Seelenbruder" verliebt sich dabei in sie und sieht in ihr sogar seine – nicht besessene, aber ihm zustehende – Frau, die ihm aber zu guter Letzt „untreu" wird. Sie ging zwar, einmalige Sensation für die gaffende Stadt, barfuß in violettem Buß-

kleid als Nazarenerin in der Karfreitagsprozession mit. Aber ihr „Mystizismus" hält nicht durch. Zur Gesundung der nervenleidenden, oft kränkelnden, rundum bewunderten und dann wieder eifersüchtig verfolgten Dame macht sie samt Ehemann eine Art Kur auf dem Lande. Die religiöse Skrupulantin ändert sich, wird zur Rousseauistin, die als lebensvolles, natürliches Weib dem stadtbekannten Schönling, einem perfekten Don Juan, Don Alvaro, langsam verfällt. Ihr Gatte stirbt im Duell, der Liebhaber verläßt Doña Ana und flieht nach Madrid.

Gipfel ihrer Tragödie: Der einstige Seelenfreund und verehrte, auch geliebte Don Fermín verstößt sie ebenfalls in seiner Rolle als enttäuschter Verehrer. In seiner Mannesehre verletzt, verweigert er Ana Ozores, was seines Amtes: die Beichte, die Absolution und damit die Chance, gereinigt und innerlich beruhigt zu werden. Don Fermín endet somit als Priesterkarikatur. Sra. Ozores bleibt in der Welt, allein und krank, von der Gesellschaft verstoßen und sogar von der Kirche aufgegeben. – Ein negatives, tragizistisches Schlußbild: Ana liegt verzweifelt, ohnmächtig in der dunklen Domkapelle vor den Altarstufen. Der Generalvikar, für den die „Religion... ganz (zur) Vernunft" schrumpft, ist nur mehr „Schale eines Priesters".

Clarín traute sich in diesem Roman viel zu als Religionspsychologe, noch mehr als Frauenkenner, war er doch alles andere als ein früher Freud, Jung oder Adler, kein Tiefenpsychologe avant la lettre. Ob das kurvenreiche Kippen von der Skrupulantin über die meditative Mysterikerin zur Lasziven so ganz überzeugt? Clarins Expeditionen ins Innere, in die Nachtseiten der Existenz erspüren noch nicht das inzwischen entdeckte Unbewußte, das „Es". Die Präsidentin lebt ein „Dasein ohne Reiz", ist zwischen Melancholie und Migräne behaust, damit recht nahe dem Reigen berühmter „trauriger Schwestern der Weltliteratur". Als da sind Vorläuferinnen wie Flauberts Madame Bovary (1851–1856 entstanden) und Tolstois Anna Karenina (1873–1877 verfaßt). Fries erhebt im Nachwort, angepaßt unserer Zeit, Clarín zu einem der frühen literarischen Feministen, beeindruckt offensichtlich von den Vermutungen, Spekulationen, Tagträumen und Nachttaten der Präsidentin, die doch viel zu weich, ziel- und energielos gezeichnet ist für eine aktive Feministin. Ana Ozores ist auch nicht stark – oder rabiat – genug für Selbstmord wie die Französin und die Russin. Sie unterscheidet sich als zart-sensible Vertreterin des Frauentyps im „Männerland" Spanien von der französischen Arztfrau oder der Aristokratin aus Petersburg in vieler Hinsicht, nicht nur durch ihre Passivität im Unglück.

Julián Marías, heute einer der bekanntesten philosophischen Köpfe Spaniens, noch aus der Schule Ortega y Gassets, Autor auch von literarischen und politischen Schriften, hat den Juristen Alas u. a. wegen seiner Dissertation von 1874 (Das Recht und Moral) auch noch unter die Krausisten eingereiht. Hernach habe sich Alas – schon als Clarín? – gewandelt, sei in eine „eklektisch-spiritualistische Richtung" eingeschwenkt. Clarin zeige in einem großen Teil seines Werks (vier Romane sollten noch auf „La Regenta" folgen) „eine lebhafte religiöse Besorgnis". Nun, wenn dies zuträfe, dann wäre es jedenfalls eine Religion ohne und gegen die Kirche seines Landes. Denn alle Äußerungen von Katholiken werden in diesem Roman kritisiert und ironisiert. Was Clarín in diesem Zusammenhang auch nennt, wird in gleichem Atemzug verurteilt. Der Jurist huldigt auch keinem Naturkult, keiner heterodoxen Glaubensrichtung, am ehesten deutschem pseudophilosophischem Import. Was Clarín in Vetusta daneben noch zu erkennen vermag, ist aristokratische und bourgeoise Heuchelei, ist religiöse Falschmünzerei. Im Hirn mehr als im Herzen trägt er als Kontrast die eigentlich doch noch spätromantische „krause Krause-Illusion". Oder ist ihm die antizölibatere Lanze, hartnäckig eingelegt, das Hauptanliegen?

Daß einige Soziologen sich so erfreut gebärden über diese bemühte Breitwand-Reportage aus dem Spanien der 70er Jahre des vorigen Jahrhunderts, macht doch etwas staunen. Denn zwei ganz maßgebliche Klassen der Oberschicht Oviedos fehlen völlig in diesem Bild. Einmal der Stand, der Alas, dem Dozenten, am vertrautesten sein mußte, die Universitätslehrerschaft mit der Studentenschaft, ihre Spannungen und Spaltungen. Ferner die ihr sozial überlegene Offizierskaste, die in Spanien bis heute sehr einflußreich blieb; auch sie wird völlig ausgespart. Seltsame Abstinenz! Dem

universalen Auftag, den der tschechische Romancier Milan Kundera (Paris) als Markenzeichen des europäischen Romans definiert, hat sich Leopoldo Alas jedenfalls versagt.

Zur Übersetzung von Egon Hartmann ein letztes Wort. Sie gelang fehlerlos und glatt, aber „Marschen" und „Katen" sollte man nicht aus Norddeutschland nach Asturien verlegen und auch nicht „Abendmahl" mit „Kommunion" laufend gleichsetzen, ist das doch gerade heute ökumenische Streitfrage. „Raschelndste Unterröke", komischer Superlativ schon im 19. Jahrhundert! Und die neue Silbenverkürzung: „ansehn, herausgehn" paßt fürs Gedicht, nicht zur Prosa des Romans. Jedoch muß man die große Übersetzerleistung als Ganzes anerkennen.

Resümee: Der Titel täuscht, aber lockt bestimmt viele. Es handelt sich in der Zielsetzung nicht um einen einfühlsamen Frauenroman, sondern in erster Linie um einen tendenziösen Priesterroman. Auch die soziale Breite wurde angesprochen als unzureichend. Das Gebotene wird aber innerhalb seiner eingeschränkten Thematik intensiv entwickelt. Die kulturkämpferische Tendenz ist nur dürftig getarnt, operiert mit abgestandener, heute überholter Argumentation des vorigen Jahrhunderts. Der Priesterstand wurde seit Clarín's Unternehmen von Autoren wie Bernhart, Camus, Bernanos, Greene und Marshall mit feinerer Sonde und tieferen Einblicken erforscht und vorgestellt, auch als menschliche Herausforderung und Idealbewährung wesentlicher überprüft. Der Epilogist Fries hat in seiner Lope-Biographie (Insel-Verlag, 1977) Ähnlichkeit und Gegensätzlichkeit von irdischer und himmlischer Liebe im Dichterleben des großen Dramatikers nachgespürt. In diesem Buch war der Dramatiker des Barock dem Romancier der Spätaufklärung deutlich überlegen. *Franz Niedermayer*

[1] Clarín: Die Präsidentin. Roman. Frankfurt: Insel 1985. 864 S. Lw. 48,–.

Rettung vor der Geschichte

Das Stichwort „Geschichte" ruft selbst heute leicht Fragezeichen wach; da ist dann vom „Geheimnis" oder vom „Rätsel" die Rede. „Es geht ja offenbar wirklich über unseren menschlichen Horizont, zu begreifen, was Geschichte eigentlich ist" (337), so sagt es G. Krüger. Der Band unter dem Titel „Vom Sinn und Unsinn in der Geschichte" [1] drückt es auf seine Weise in dieser Überschrift aus. Er gehört als Quellenband 4 in die „Enzyklopädische Bibliothek: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft", so daß sich sofort fragen läßt, ob hier die Geschichte mehr dem christlichen Glauben oder mehr der modernen Gesellschaft oder aber beiden zugeordnet ist. Eine Antwort fällt nicht leicht, weil die hier gesammelten Texte und Aussagen, besser wohl: Zitate, vielfach von ihrer ursprünglichen Zuordnung nichts mehr verraten und auch untereinander höchst verschieden sind; Vergleich fällt da ebenso schwer wie beurteilende Folgerung. Doch offensichtlich liegt auch mehr an der Sache selbst, wenngleich so gesehen sowohl Sinn bzw. Unsinn wie auch Geschichte als Sache angesehen werden kann.

Was der Titel offenläßt, klärt sich beim Überblick über die Themen der neun Kapitel, die jeweils aus einer Einleitung des Bearbeiters und aus einer mehr oder minder großen Sammlung von Texten bestehen. Zunächst geht es um „Zwiespältige Erfahrungen" (17–48), dann um die „Entdeckung der ‚wahren Geschichte'" (49–100), anschließend um die „wirkenden Kräfte" (101–150), weiter um „Figuren" (151–185). Die Mitte der Sammlung heißt „Wenn der Mensch seiner Geschichte gegenübersteht" (187–223), es folgen „Horizonte" (225–272) und „Wir fangen erst an... Weltgeschichte als Menschheitsgeschichte" (273–300), danach „Geschichte und Wahrheit" (301–338) und schließlich „Die Geschichte Gottes selbst" (339–349). Eingerahmt ist die Sammlung vom Vorwort (13–15) und vom Quellenverzeichnis (350–364) sowie einem Verzeichnis der Autoren (365–367).

Der auf dem Schutzumschlag angekündigte „Essay", der auch für die anderen vergleichbaren Bände dieser Bibliothek charakteristisch sein soll, ist hier durch die Einleitungen zu den genannten Kapiteln ersetzt. Sie machen alles in allem ein

imponierendes Stück von mehr als 40 Druckseiten aus und belegen noch einmal, daß die „Geschichte" mit ihren verschiedenen Aspekten der gemeinsame Nenner dieser Textsammlung ausmacht. Man fühlt sich ein wenig an die frühmittelalterlichen Katenen oder Kollektaneen thematisch geordneter einschlägiger Bibel- und Vätertexte zum Gebrauch der Theologie erinnert. Damals mußten solche Sammlungen die kaum vorhandenen oder nur schwer zugänglichen Bibliotheken ersetzen; heute könnte diese Art vielleicht eine Hilfe bieten in Bereichen, die einer allein nicht mehr erarbeiten und nicht mehr überschauen kann.

Unter diesen Bereichen kommt der Geschichte fast von Anfang an schon so etwas wie eine Pionierrolle zu, insofern sie kein wissenschaftlicher Gegenstand wie andere ist. Denn jeder, der Geschichte treibt, bleibt auch dabei in Geschichte hineingebunden und führt sie mit seinem Tun weiter, das heißt, er ändert gerade das, was er mit seinem Bemühen erfassen und festhalten will. Nicht von ungefähr also hat den Bearbeiter dieses Bandes wiederholt die Frage nach dem „Verstricktsein in Geschichte", besser: „in Geschichten" (vgl. 187ff.) beschäftigt und damit auch die Schwierigkeit, ob und wie ein Gegenüber von Mensch und Geschichte möglich ist. Das bleibt hier ein zentrales, wenn auch vielleicht vordergründiges Problem.

Jedenfalls begegnet dem Menschen unausweichlich in seiner Erfahrung und in deren Zwiespältigkeit der Faktor Zeit, mit dem er auf verschiedene Weise umgehen kann. Darunter spielt auch die Vergegenständlichung der Zeit ihre Rolle, der Versuch also, sich das Moment vorzustellen und sich selbst davon so zu distanzieren, daß ein bewußter Umgang möglich wird. Auf diesen Weg führt die Unterscheidung der falschen von der „wahren Geschichte". Die Wahrheit meint hier nicht nur Ausscheidung aller falschen Geschichten, sondern die Bewußtheit von Geschichte, so daß eine kritische Betrachtung unausweichlich wird. Sie sucht nach den Kräften, die geschichtliche Wirkungen erklären, sie sucht aber auch nach Vorstellungen, in denen sich das ganze geschichtliche Geschehen erfassen läßt. Die Untertitel der einzelnen Textgruppen sind dafür noch weit aufschlußreicher, lassen sich aber ihrer großen Zahl wegen nicht einzeln vorstellen.

Besondere Aufmerksamkeit erfährt zu Recht der Gedanke der jüdischen und der christlichen Heilsgeschichte, der aus theologischer Deutung eine umfassende Sicht geschichtlichen Werdens anbietet, dafür aber über die Welt hinausgreift und Elemente in die Betrachtung einfügt, die dem modernen Historiker in seiner Arbeit unzugänglich sind. Immerhin sind auch ihm solche Elemente nicht ganz fremd, und es fragt sich, ob Geschichte überhaupt ohne solchen Ausgriff auskommt. Auf jeden Fall gibt es nach-heilsgeschichtliche Entwürfe, die ohne die Idee der Heilsgeschichte unmöglich gewesen wären. Die Spannung zwischen einer konkreten und überschaubaren Einzelerfahrung und dem Sinn des Ganzen scheint ohne „Übergriffe" nicht ernstgenommen werden zu können.

Dringlich wird dieses alte Problem durch eine neue Tatsache, die das Ganze der Weltgeschichte auf ganz eigene Weise heute zur Aufgabe werden läßt: Die Welt ist mittlerweile so zusammengewachsen, daß mittels Information gewissermaßen im gleichen Augenblick die Vorgänge überall miterlebbar werden, daß man die gegenseitigen Wirkungen von räumlich und auch erscheinungsmäßig sehr verschiedenen Geschehnissen zugeben muß, ohne solche Zusammenhänge immer ganz erfassen und durchschauen zu können. Bislang – so scheint es jetzt – war Geschichte eine Sammlung von Regionalgeschichten mit jeweils mehr oder minder ausgeprägtem totalgeschichtlichem Anspruch. Dieser Anspruch wird nun wenigstens im Bewußtsein Wirklichkeit, und das Bewußtsein stößt damit an seine Grenzen angesichts der übergroßen Fülle an Information und Mitteilung. Eine lebbare Lösung dieser Schwierigkeit scheint noch nicht in Sicht. In diesem Zusammenhang wird die Rede von der „Sinn-Bescheidenheit" akut als „Öffnung auf das hin, was kommen könnte, im Unterschied zu der andauernden ‚Sinn-Behauptung'" (188; vgl. 192).

Damit stellt sich aber auch die Frage des Verhältnisses von Geschichte und Wahrheit neu, die nach dem Bearbeiter in der Möglichkeit von „Wahrheit als Geschichte" (324–338) mündet. Die Gruppe der zugehörigen, äußerst disparaten Texte ist die umfangreichste der ganzen Sammlung. Der Gedanke ist nicht nur umstritten, er ist äußerst delikat und kann leicht auf Abwege füh-

ren. Man wird es als besonderes Verdienst des Bandes werten müssen, wie hier die Frage angepackt und dargestellt worden ist. Eine bündige Lösung indes gibt es nicht. Indem diese Gruppe aber das Schlußkapitel „Die Geschichte Gottes selbst" vorbereitet, deutet sie eine Richtung für die Antwort an, mehr wohl nicht. Aber ist überhaupt mehr möglich? Wichtig bleibt, daß die Gottesfrage an dieser Stelle und in dieser Weise aufgeworfen wird: am Ende eines mehr als langen und gewundenen Weges. Sie steht so allerdings auch in einem bisher ungewohnten Licht, vermutlich aber in der gegebenen geistigen Situation dem einzig sachgerechten und legitimen. Gott ist eben nicht einfach ein Stück der Menschheitsgeschichte und aus ihr ebensowenig abzuleiten, wie sich die Geschichte aus ihm ableiten läßt, unbeschadet dessen, daß sie letztlich nicht auseinanderzureißen sind.

Der Band läßt trotz alles Aphoristischen, das einer Sammlung von Zitaten immer anhaftet, eine klare Konzeption erkennen. Man wird die einzelnen Aussagen in diesem Rahmen sehen müssen, weniger als Quellen für die Meinung des jeweiligen Autors. Unter dieser Rücksicht dürften sie eher Anregungen geben, sich mit dem oder jenem Autor näher zu befassen. Über ihre Auswahl ließe sich gewiß diskutieren; wie sie in diesem Buch vorkommen, belegen sie in der Tat die Meinung, Historismus, neue Frage nach der Geschichte und Geschichtlichkeit seien „vorab Sache der Deutschen" (302). Diese Behauptung wäre wohl anders zu fassen, wenn etwa die französische Tradition stärker einbezogen worden wäre. Die Arbeiten von Bollandisten und Maurinern, aber auch die eines R. Simon oder D. Petau haben für die Frage der Geschichte schon vor dem großen Versuch Bossuets Wichtiges erbracht, ohne das Voltaire kaum zu denken ist. In neuerer Zeit dürften M. Blondel, H. I. Marrou, R. Aron und G. Fessard Beachtenswertes beigesteuert haben, um nur die zu nennen, die allgemein über Geschichte nachzudenken versuchten. Der Hinweis auf sie hat deswegen besonderen Sinn, weil ihre Beiträge sich anderen Ansätzen verpflichtet wissen.

Diese Ausstellungen mögen den Band noch deutlicher als das herausstellen, was er ist: eine geschickte Zusammenstellung von Meinungen zur Frage der Geschichte und zu ihren vielseitigen Aspekten; damit eine Fülle von Hinweisen auf die Aufgaben, die noch offenstehen, nicht zuletzt wegen vielfacher spezifischer Schwierigkeiten, die als solche lange unterschätzt und erst nach und nach erkennbar wurden. Unter diesen Schwierigkeiten gibt es falsche und irreführende, aber auch wirkliche und herausfordernd weiterführende. Zwischen ihnen als zwischen Sinn und Unsinn unterscheiden zu lernen, das dürfte der erste Schritt beim Umgang mit Geschichte heute sein. Dazu aber hilft dieser Band in dankenswerter Weise. Einmal beginnt er selbst das Geschäft, zum anderen stellt er die Meinungen so vor, daß dem Leser gar nichts anderes übrigbleibt, als selbst diesen Entscheidungs- und Unterscheidungsprozeß weiterzuführen.

In einem gewissen Sinn bedroht Geschichte den Menschen und sein Tun. Nicht nur die Idee der Individualität „mußte... vor der Geschichte in Schutz genommen werden" (156), und die Frauen retten nicht allein „die Gegenwart vor der Geschichte" (35). Vor einer gewissen Geschichte – oder was dafür gehalten wird – ist an eine andere Geschichte zu appellieren wie schon einmal, als der Mensch sich beim Aufgang des geschichtlichen Bewußtseins von den vielerlei Geschichten ab- und der „wahren" Geschichte zuwandte. Das erfolgte in verschiedenen Schüben. Möglicherweise stehen wir, durch die Umstände gezwungen, vor einem neuen Schritt historischen Bewußtseins. Und der „Sinnverlust der Geschichte" bisher sollte wirklich „weniger entmutigen als vielmehr stimulieren und zur Suche, wenn nicht nach einem ‚Gesetz' oder ‚Sinn', so doch nach übergreifenden Vorstellungen beflügeln" (220).

Es scheint, daß dieser Band gerade mittels kritischer Konfrontation und Bereinigung des Terrains solchen Mut geben kann. Damit ist indes nicht nur dem Umgang mit Geschichte ein Dienst erwiesen, sondern dem Umgang der Menschen in einer vielfach gefährdeten Welt. „Denn aller Beschäftigung mit der Geschichte liegt ein Bedürfnis nach Selbstverständigung zugrunde, der Anfang ist immer Unsicherheit. Viel eher ist daher zu vermuten, daß die gegenwärtige Krise nicht zuletzt damit zu tun hat, daß weitaus zu viele nur zu genau wissen, wo sie stehen: nämlich nahe beim Sozialstaat oder bei einer der couranten Ideolo-

gien – und das eine wie das andere, so muß man befürchten, enthebt sie gerade aller produktiven Unsicherheit" (220). Die produktive Unsicherheit bleibt, ja sie wird von diesem Band gefördert, der zu ihr einlädt. Damit dürfte er einer Bedingung des christlichen Glaubens in moderner Gesellschaft das Wort reden, der letztlich auch jener nicht entgehen kann, der sich ihr versperrt und sie dadurch unproduktiv werden läßt. Die verheißungsvollste Rettung vor der Geschichte dürfte nach allem darin liegen, daß man sich entschieden auf sie, auf die produktive Unsicherheit einläßt.

Karl H. Neufeld SJ

[1] Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Tlbd. 34. Quellenband 4: Vom Sinn und Unsinn in der Geschichte. Eingel. u. erarb. v. Oskar Köhler. Freiburg: Herder 1985. 367 S. (Enzyklopädische Bibliothek.) Lw. 49,-.

BESPRECHUNGEN

Staat

SPIEKER, Manfred: *Legitimationsprobleme des Sozialstaats.* Konkurrierende Sozialstaatskonzeptionen in der Bundesrepublik Deutschland. Stuttgart: Haupt 1986. 397 S. Kart. 38,–.

Daß das Staatswesen, das wir nach dem Zusammenbruch des Unrechtsstaats aufgebaut haben, ein Rechtsstaat sein will, ist in keinem Artikel seines Grundgesetzes ausdrücklich proklamiert; das ganze Grundgesetz bezeugt es einhellig. Daß es sich als demokratischer, föderalistischer und sozialer Staat versteht, ist dagegen in Art. 20, Abs. 1 festgelegt, und für seine Bundesländer wird der demokratische und soziale Charakter nicht einmal eigens ausgesprochen. Was aber unter „sozialem Staat" oder, wie man heute meist zu sagen pflegt, „Sozialstaat" zu verstehen ist, darüber schweigt das Grundgesetz sich aus. So konnte denn schon bald der Einwand erhoben werden, „sozial" sei überhaupt nur eine inhaltslose Floskel; durch den Versuch, sie mit sachlichem Gehalt zu füllen, verunklare man nur die dem Rechtsstaat eigene Klarheit und Bestimmtheit. In dem Maß, wie dann unsere Sozialpolitik in Schwierigkeiten nicht nur finanzieller, sondern auch grundsätzlicher Art geriet und die Kritik am Sozialstaat sich verschärfte, mußte man sich ernsthaft mit ihr auseinandersetzen und sich bemühen, eindeutig klarzustellen, was das Grundgesetz unter „Sozialstaat" versteht. Das ist der Gegenstand dieses Buchs, dessen Verfasser, wie schon im Untertitel angekündigt, drei verschiedene „konkurrierende Sozialstaatskonzeptionen in der Bundesrepublik" unterscheidet, nämlich die „souveränitätsorientierte" und die „emanzipatorische" Interpretation, die er beide ablehnt, und die vom Grundgesetz gemeinte, von ihm als „mehrdimensional" bezeichnete Konzeption, für die er den Namen „subsidiärer Sozialstaat" vorschlägt. Im Ergebnis bedeutet das, daß der Sozialstaat im Sinn unseres Grundgesetzes vollkommen mit dem übereinstimmt, wie unsere katholische Soziallehre auf Grund ihres Verständnisses des Menschen und des Verhältnisses, in dem Einzelmensch und Gesellschaft, Einzelwohl und Gemeinwohl zueinander stehen, ihn versteht und fordert.

Der Weg, auf dem der Verfasser zu diesem Ergebnis kommt, scheint mir etwas umständlicher als notwendig. Nach einem ersten Teil, worin er alles zusammenstellt, was jeder, der sachverständig mitreden will, über den Lauf der Dinge wissen muß (21–85), beschreibt er in Teil II zuerst die beiden, von Forsthoff bzw. von Krüger vorgelegten, sehr unterschiedlichen Varianten der „souveränitätsorientierten" (111–160) und anschließend die „emanzipatorische" Interpretation (161–221), worauf er sie unter staatswissenschaftlicher und anthropologischer Rücksicht eingehend untersucht und ihre Fehler und Schwächen dartut. Diese Trennung von Beschreibung und Kritik führt zu unnötigen Wiederholungen, die um so mehr verdrießen, als die hier vorgebrachten negativen Argumente in Teil III bei der Begründung der „mehrdimensionalen" subsidiären Sozialstaatlichkeit in positiver Wendung nochmals wiederkehren. Für einen Leser, der mit Gedankengängen dieser Art vertraut ist, sind diese Wiederholungen überflüssig; für den Leserkreis jedoch, für den der Verfasser sein Buch schrieb und den er seinem Buch wünscht, dürften sie eine nützliche Hilfe sein, um sich in den Stoff einzuarbeiten und sich mit ihm vertraut zu machen; solche Leser kann man dem Buch nur in großer Zahl wünschen; es verdient sie.

Der Verfasser ist Politikwissenschaftler von Fach; seine Stärke liegt in der Theorie. Wo er auf konkrete wirtschafts- und sozialpolitische Maßnahmen zu sprechen kommt, greift er gelegentlich fehl. Keineswegs wird der Finanzierung der Renten im Umlageverfahren durch eine niedrige Geburtenrate auf die Dauer „der Boden entzogen" (55); vielmehr lebt der noch nicht und der nicht mehr produktive Bevölkerungsteil immer nur von dem, was der jeweils produktive laufend produ-

ziert. Güterwirtschaftlich gesehen wird er, gleichviel welches Finanzierungsverfahren man anwendet, immer nur entweder im Umlageverfahren oder überhaupt nicht versorgt. In bezug auf die drei Beispiele auf Seite 256f. kann man zum mindesten mit guten Gründen auch gegensätzlicher Meinung sein. Besonders wohlgelungen erscheinen die Ausführungen des Verfassers über den wechselseitigen Zusammenhang zwischen der Sozialstaatskonzeption und den im Grundgesetz verfügten Grundrechten.

O. v. Nell-Breuning SJ

Jugend

Nitschke, August: *Junge Rebellen.* Mittelalter, Neuzeit, Gegenwart: Kinder verändern die Welt. München: Kösel 1985. 167 S., Abb. Kart. 28,-.

Die Frage, was Ursache von Auflehnung und Protest junger Menschen sei, ist von bleibender Aktualität. Sie gewinnt ein besonderes Gewicht, wenn sie nicht aus der Perspektive der Nachkriegszeit, sondern im Rückblick auf die Geschichte des Abendlands zu beantworten versucht wird. A. Nitschke, Professor für Geschichte in Stuttgart, wählt den schwierigen Weg, aus Berichten über bedeutende Menschen der frühen Kirche und späterer Jahrhunderte – diese waren weithin die Heiligen – die Lebenssituation und den Ablösungsprozeß damaliger Jugendlicher zu erhellen. Er erkennt jeweils spezifische Zielvorstellungen der „Rebellion": Suche nach einem neuen Ort, Idealisierung einer Person. Daß bei solchen Aussagen notwendigerweise verallgemeinert wird – denn wer hätte damals die Geschichte der kleinen Leute aufgezeichnet? –, liegt auf der Hand. Dennoch bleibt die Faszination des historischen Details; dennoch weckt der Einblick in frühere Zeiten Bewunderung und Verwunderung. In den abschließenden Kapiteln werden als Varianten in der Erklärung jugendlichen Protestverhaltens vorgeführt: die geschichtlich bedingte Situation, die Bedeutung der Familie, die Phantasie der Kinder und Jugendlichen, „die ihnen neue Vorbilder oder neue Orte erschließt oder die sie dazu bewegt, eine neue Gruppe aufzubauen" (103). In der heutigen Zeit erkennt der Verfasser neuartige Reaktionen. In dem Maß, als Erwachsene selbst ratlos werden, „tritt ein Wandel ein, der von Kindern und Jugendlichen ausgeht" (138). Auch hierbei spielen Phantasiebilder (141) eine entscheidende Rolle. Am Ende bleibt die Einsicht, daß Kinder und Eltern in eine Welt geraten sind, „in der sie sich intensiver als je zuvor wechselseitig raten und unterstützen müssen, gerade dann, wenn sich die Kinder als Rebellen gegen die bestehenden Ordnungen wenden" (146). Selbst wenn das Wort von den „Rebellen" etwas pathetisch klingt, selbst wenn nur viele Verallgemeinerungen von Einzelschicksalen eine Aussage erlauben, zwingt diese historische Reflexion, jede Fixierung auf die heutige Zeit als einer einmaligen zu überwinden und aus der Geschichte zu lernen: Junge Menschen waren immer (mehr oder weniger) unbequem.

R. Bleistein SJ

Religionspädagogik

Ringel, Erwin – Kirchmayr, Alfred: *Religionsverlust durch religiöse Erziehung.* Tiefenpsychologische Ursachen und Folgerungen. Freiburg: Herder 1985. 244 S. Kart. 35,–.

E. Ringel, der bekannte Wiener Vorkämpfer für Selbstmordprophylaxe, und A. Kirchmayr, Psychologieprofessor in St. Pölten, wollen in ihrem Buch aus der Sicht der Adlerschen Psychologie zeigen, wie die Kirche befreiender und weniger neurotisierend wirken könnte.

Ein erstes Thema bilden die Einflüsse „der" Neurose – wie global gesagt wird – auf die Religion: Wie die Frohbotschaft in eine Drohbotschaft verkehrt, eigenständiges Denken verhindert und übertriebene Demut gefördert werden. Dann beschreiben die Autoren neun Vorausset-

zungen menschlicher Entfaltung und schildern, wie diese vom „Christentum" oft eher gehemmt als ermutigt werden. Hier ist von Untertanengeist, Leidensverherrlichung, Mangel an Kunstsinn, vom Unverständnis der Amtskirche gegenüber geschiedenen Wiederverheirateten und vielem anderen die Rede.

Ein weiteres Kapitel behandelt mit langen Auszügen aus Tilmann Mosers „Gottesvergiftung" die Gefahr, mit Berufung auf das vierte Gebot statt echter eine angemaßte und unterdrückende Elternautorität aufzubauen und statt eines personalen Gewissens nur Schuldgefühle zu vermitteln – wobei sich der Leser fragen mag, ob dies für unsere emanzipationsbeflissene und permissive Zeit noch ein Thema ist. Zur Sexualität wird ausgeführt, daß Leibfeindlichkeit eine positive Beziehung zum Selbst unterbinden würde und daß für eine Bewertung sexuellen Verhaltens entscheidend sein müsse, ob dieses aufbaue oder verletze. Die Autoren wenden sich gegen den heutigen sexuellen Leistungsdruck, lehnen aber auch die Verurteilung des vor- und außerehelichen Geschlechtsverkehrs sowie der Homosexualität als schwere Sünde ab. Sexualität lasse sich nicht auf die Ehe einschränken (140) und Homosexuelle könnten ihre Beziehungen ebenso glücklich oder unglücklich gestalten wie Heterosexuelle (135). Auf eine nähere Begründung und Erörterung dieser fragwürdigen Behauptungen verzichtet das Buch.

In einem Kapitel über Krieg und Frieden werden die auf Tötung (nach innen und nach außen) ausgerichteten „Atombombentheologen" (F. Heer) den von schöpferischem Eros erfüllten „Befreiungstheologen" gegenübergestellt. Zum Thema Religionsunterricht wird vorgeschlagen, die Lehrer durch eine tiefenpsychologische Grundausbildung und durch Balint-Gruppen in ihrer Persönlichkeitsentfaltung zu fördern und für soziale Beziehungen zu sensibilisieren.

Dieses Buch ist ohne Zweifel aus vielfältiger Enttäuschung über kirchliche Unzulänglichkeiten und aus ehrlicher Sorge um das Wohl der Menschen und um ein fruchtbares Wirken der Kirche entstanden. Viele Beobachtungen treffen zu, manche Vorschläge erscheinen nützlich. Doch insgesamt ist es im globalen Stil der frühen tiefenpsychologischen Essays geschrieben: mit einem Minimum an Fallanalysen, statistischen Beobachtungen und Auseinandersetzung mit der vorhandenen Fachliteratur – und einer Unzahl literarischer Zitate, die dies alles ersetzen sollen. Ringels Verehrer mögen das Werk, das deutlich seine Handschrift trägt, als Kult-Buch schätzen. Die anderen können über jedes Thema, das es aufgreift, anderswo Sachkundigeres und Differenzierteres lesen. *B. Grom SJ*

Gesellschaft

Böhnisch, Lothar – Schefold, Werner: *Lebensbewältigung.* Soziale und pädagogische Verständigungen an den Grenzen der Wohlfahrtsgesellschaft. Weinheim: Juventa 1985. 150 S. Kart. 20,–.

Die Thesen der Autoren sind folgende: Das Ende des Wohlfahrtstaats, das auch den Sozialstaat in eine Krise bringt, führt zu einer Brüchigkeit der Integration durch die Arbeit. Dadurch muß aber auch die bisherige Sozialisation scheitern; denn sie beabsichtigte die Integration junger Menschen in die Arbeitswelt. Heute muß an deren Stelle eine „Lebensbewältigung" treten, die dann sowohl dem einzelnen zur Identität (in konkreter Lebenslage und trotz widersprüchlicher Zeitbilder) verhilft und die dennoch irgendwie dem Ganzen der Gesellschaft verbunden ist. Solche Lebensbewältigung, konkret geworden in alternativen Projekten und in nichtintegrierten Lebensformen, greift aus nach zentralen Begriffen der Verständigung, die sich dann um den Begriff „Leben" ordnen. Sie heißen: Zukunft, Kultur, Moral, Frieden.

Die bedenkenswerten Analysen verlieren, je mehr sie auf Konkretheiten pädagogischer Handlungsorientierungen zugehen, an Prägnanz. Am Ende bleiben die Aussagen um die Verständigungslinien doch eher vage. Drei Fragen zumindest stellen sich: 1. In den Überlegungen spielen Religion und Glaube keine Rolle. Anscheinend

haben Lebensbewältigung und Kontingenzerfahrung nichts miteinander zu tun. Ist dies eine sachliche Konsequenz aus dem theoretischen Ansatz? Liegt es in Berührungsängsten der Autoren? Nicht ohne Grund bleiben Äußerungen zur Sinnproblematik gerade junger Menschen sehr diffus. 2. Läßt sich Moral (vgl. Kap. 9: Verständigungslinien) ohne absolute Horizonte (zumindest) begründen? Was unterscheidet dann am Ende (auch gemeinschaftlich) gültige Werte von Beliebigkeiten? 3. Wie gelingt eine Gesellschaft, die an die Stelle einer nicht zuletzt sozial bedeutsamen Sozialisation „Lebensbewältigungen" setzt, die weder sozial gebunden noch religiös verantwortet sind? Ralf Dahrendorffs „Ligaturen" sind doch auch nichts anderes als Appelle an (anonym) transzendentale Realitäten, also letzte Gutheiten, letzte Werte. Das kleine Buch stellt große Fragen: das ist sein Verdienst. Weniger schön sind viele sinnstörende Druckfehler, die den Leser zur „Lesebewältigung" im Raten zwingen.

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

Die katholische Morallehre steht heute zwischen der Forderung vieler nach kompromißloser Entscheidung und der Notwendigkeit sachgerechter Abwägung der Güter und Werte. Auf diesem Hintergrund verdeutlicht Franz Böckle, Professor für Moraltheologie an der Universität Bonn, die Beziehung von Glaubensethik und autonomer Sittlichkeit im Blick auf die ethische Begründung sittlicher Pflicht und sittlicher Norm.

Das Dekret über die Religionsfreiheit ist eine der wichtigsten und folgenreichsten Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils für die Stellung der Kirche in der Welt und ihr Verhältnis zum freiheitlichen Rechts- und Verfassungsstaat. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Bundesverfassungsrichter und Professor für öffentliches Recht an der Universität Freiburg, analysiert die Bedeutung dieses Textes, mit dem das Konzil von der bisherigen kirchlichen Lehre prinzipiell abgerückt ist.

Der Jesuit Lothar König war eine bisher wenig bekannte Schlüsselfigur im kirchlichen Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Zu seinem 40. Todestag am 5. Mai versucht Roman Bleistein erstmals, seine Bedeutung in diesem Geschehen herauszuarbeiten.

Horst Bürkle, Professor für Missions- und Religionswissenschaft an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München, befaßt sich mit dem Phänomen der neuen Religionen. Er macht auf Themen und Fragen aufmerksam, über die auch die christliche Theologie nachdenken muß.

„New Age", „Neues Zeitalter", ist ein aktuelles Stichwort, das aus den USA kommend Europa erreicht hat. Die Vertreter dieses „neuen Bewußtseins" berufen sich häufig auf Teilhard de Chardin. Günther Schiwy geht diesen Zusammenhängen nach.

Entwicklungshilfe in der Kritik

Die Entwicklungshilfe ist in letzter Zeit ins Kreuzfeuer vielfältiger Kritik geraten. Dabei fällt es oft schwer, unqualifizierte Polemik, politische Interessen und berechtigte Sachkritik zu unterscheiden. Dies gilt besonders für die gegenwärtige Fundamentalkritik namhafter Experten, die der Entwicklungshilfe jeden Nutzen absprechen. Stellvertretend sei Brigitte Erler genannt, jahrelang in führender Stellung in der deutschen Entwicklungszusammenarbeit, die mit ihrem Buch „Tödliche Hilfe" Schlagzeilen gemacht hat. Sie kommt dort zu der vernichtenden Schlußfolgerung: „Entwicklungshilfe schadet allen, denen sie angeblich nützen soll, ganzen Ländern wie einzelnen Betroffenen. Sie muß deshalb sofort beendet werden. Ohne Entwicklungshilfe ginge es den Menschen in den Ländern der Dritten Welt besser." Kein Wunder, daß dieses harte Urteil, hinter dem Engagement und Betroffenheit stehen, Wasser auf die Mühlen derer ist, die „es immer schon gewußt haben", und selbst bei wohlmeinenden Leuten Ratlosigkeit und Resignation auslöst. Nicht ohne Grund geht im Moment das Schlagwort vom „Entwicklungshilfe-Pessimismus" um.

Sicher ist dies ein sehr einseitiges und pauschales Urteil, gegen das sich gute Argumente ins Feld führen lassen. Ebensowenig läßt sich aber bestreiten, daß das Ergebnis von drei Jahrzehnten Entwicklungshilfe sehr ernüchternd wirkt. Gegenwärtig können etwa eine Milliarde Menschen nicht einmal ihre physischen Grundbedürfnisse (Nahrung, Wohnung) befriedigen, ganz zu schweigen von den nichtmateriellen menschlichen Bedürfnissen (Arbeit, Bildung, Partizipation, kulturelle Identität). Dagegen läßt sich einwenden, daß die Bevölkerung der Dritten Welt seit dem Krieg um zwei Milliarden Menschen gewachsen ist und ihre Lage ohne Entwicklungshilfe wohl noch trostloser wäre. Insofern ist sicher Winfried Böll zuzustimmen, wenn er feststellt: „Die Krise der Entwicklungshilfe ist die Krise unserer falschen Vorstellungen."

Diese und ähnliche Tatsachen bieten freilich nur ein unvollständiges Bild, wenn man sie nicht im Zusammenhang mit dem wachsenden weltweiten Gefälle zwischen Reich und Arm sieht. Die ärmsten Entwicklungsländer mit 50 Prozent der Weltbevölkerung verfügen gegenwärtig über nur 5 Prozent des Welt-Bruttosozialprodukts, während der Anteil der westlichen Industrieländer mit 15 Prozent der Weltbevölkerung bei 65 Prozent liegt. Das Ausmaß dieses Gefälles übertrifft deutlich die Einkommensungleichheiten in den Entwicklungsländern selbst, die zu Recht als skandalös gelten und nicht selten als Vorwand gegen die Entwicklungshilfe dienen. Dieser beschämende Sachverhalt weist darauf hin, daß die Diskussion zu kurz greift, wenn sie derartige globale Zusammenhänge außer acht läßt.

Entwicklungshilfe kann nie ein Ersatz für die viel umfassendere Aufgabe der Entwicklungspolitik sein. Die Hauptverantwortung dafür tragen zweifellos die Entwicklungsländer selbst. Die vielfältige und weithin nachteilige Abhängigkeit der Dritten Welt von weltpolitischen und vor allem -wirtschaftlichen Faktoren (Rohstoffpreise, Protektionismus, Zinshöhe) hat freilich die „Unterentwicklung" zur weltweiten „sozialen Frage" gemacht und verlangt daher auch eine internationale Entwicklungspolitik. Ihr Erfolg hängt vor allem von der Bereitschaft der Industrieländer ab, den Interessen der „armen Welt" erheblich mehr Gewicht einzuräumen. Eine solche Politik stößt aber auf große Hindernisse, da sie schwierige interne Strukturreformen notwendig macht, wenn sie nicht zu einer Verschärfung der eigenen Probleme führen soll (Arbeitslosigkeit, EG-Agrarmarkt). Die bisherige politische Praxis der Industrieländer ist leider wenig glaubwürdig, da sie nicht nur die eigenen Prinzipien (freier Welthandel) mißachtet und echte Reformen blockiert, sondern nicht selten sogar jene Probleme mitverursacht, zu deren Lösung sie andererseits durch ihre Entwicklungshilfe beitragen will.

Diese Kritik sollte allerdings nicht dazu führen, nun auch noch die Entwicklungshilfe zu kürzen oder gar in Frage zu stellen. Sicher ist es notwendig, Defizite sachlich zu kritisieren und aus Erfolgen wie Fehlern zu lernen. So gefährdet etwa die zunehmende Vermischung humanitärer Ziele mit politischen und ökonomischen Eigeninteressen die Wirksamkeit der Hilfe. Umgekehrt muß man sich aber auch vor unrealistischen Erwartungen und überstrengen Maßstäben hüten. Sinnvoll ist dagegen auf jeden Fall die großzügige und langfristige „Hilfe zur Selbsthilfe", welche die Eigenanstrengungen der Dritten Welt und ihrer Menschen subsidiär unterstützt und eine armutsorientierte „Entwicklung von unten" fördert. Dies erfordert nicht nur einen „Politikdialog", sondern mehr noch einen interkulturellen Austausch zwischen den Partnern. Fehlendes Verständnis für die Kulturen der Dritten Welt und Unkenntnis der Lebensbedingungen ihrer Menschen sind nämlich die Hauptursache des Scheiterns vieler Projekte. Hier liegt die besondere Aufgabe und Chance der privaten Hilfe, etwa der kirchlichen Entwicklungsdienste, welche die öffentliche Hilfe zwar nicht ersetzen, wohl aber wertvolle Anstöße geben kann. Sie erfreut sich daher wachsender Wertschätzung.

Letztlich geht es in den Nord-Süd-Beziehungen um ein ethisch-moralisches Problem. Dem notwendigen Wandel stehen weniger politische und ökonomische Sachzwänge im Weg als vielmehr ungerechte Strukturen und Institutionen, die in persönlichem und nationalem Egoismus wurzeln. Die verzweifelte Situation von Millionen von Menschen sollte freilich Motiv genug sein, sich für mehr internationale Gerechtigkeit und Solidarität einzusetzen. Die christlichen Kirchen als „transnationale Basisorganisationen" erscheinen besonders berufen und befähigt, dabei mit gutem Beispiel voranzugehen und die Rolle von Anwälten der Armen wahrzunehmen. *Johannes Müller SJ*

Bernhard Grom SJ

Esoterik heute

Die Mitglieder des Zentrums Greuth Hof im Allgäu, die sich aufgerufen fühlen, „den Boden vorzubereiten für die Vermählung von geistiger und materieller Welt", empfehlen folgende „Reinigungsmeditation", die den Körper und die Gedanken durch geistige Energie erneuern soll:

„Eine hilfreiche Möglichkeit ist es, sich vorzustellen, daß wir durch ein Seil oder einen Draht, der vom Ende unserer Wirbelsäule bis ins Erdinnere reicht, geerdet sind. Dieses Seil dient als Ableitung für diese Energien, die dann im Innern von Lichtwesen empfangen und umgewandelt werden. Reinigungsmeditationen sind notwendig, um die Schwingung auf dem ganzen Gelände und in der Gruppe zu verfeinern und zu erhöhen... Meistens werden der Erde von den Menschen Schadstoffe aller Art gedankenlos zugeführt, was sie sehr belastet. Daher ist die Freude der Lichtwesen und der Wesenheiten der vier Elemente groß über jeden Menschen, der bewußt um ihre Mithilfe bei der Transformation bittet... und jeder, der eine Saite in sich mitschwingen spürt, ist von Herzen willkommen, an der großen Reinigung des Planeten mitzuarbeiten" (H. -J. Ruppert 1985, 45).

Die Verbindung von neuen ökologisch-alternativen Anliegen und alten mythisch-mystischen Vorstellungen ist bei dieser Anleitung nicht zu übersehen. Sie kennzeichnet nicht nur diese theosophisch geprägte Gruppe der sogenannten New-Age-Bewegung, sondern auch die gesamte *Esoterik*, deren buntes Schriften- und Kursangebot seit etwa 1975 auch in der Bundesrepublik überraschend viel Interesse findet und kaum mehr zu überschauen ist.

Was ist Esoterik? Der Begriff sollte nicht für jede Art von psychospiritueller und religiöser Subkultur oder Neureligion verwendet werden. Entsprechend seinem Ursprung in den griechischen Mysterienkulten kann er als allgemeine religionsphänomenologische und -soziologische Umschreibung folgenden Inhalts verstanden werden. Als *esoterisch* (griechisch: nach innen) kann man Lehren und Handlungen mit Bezug auf Übersinnlich-Übermenschliches bezeichnen, von denen ihre Vertreter meinen, (1) sie seien nur einem begrenzten Kreis von Eingeweihten und Erleuchteten, *nicht aber der Allgemeinheit verständlich*, weil sie (2) die *Initiation in besondere Bewußtseinszustände oder (meist altüberlieferte) Erkenntnisse* – in mystisch-meditative Versenkung, Intuitionen, symbolische Deutekunst u. ä. – erfordern, die innerlicher, schwerer zu erlangen und verborgener sind als die Kenntnisse der allgemein anerkannten, *exoterischen* (wörtlich: nach außen) Wissenschaften und Religionen.

Das erste Merkmal, der *elitäre* Charakter, führte in weltanschaulich geschlossenen Gesellschaften dazu, daß die Esoteriker (der Mysterienkulte, Gnosis, Kabbala, Alchemie u. a.) ihre Lehren und Praktiken geheim oder symbolisch verschlüsselt,

das heißt arkan oder hermetisch behandelt haben (H. Wißmann 1982), während er sie in pluralistischen Gesellschaften wie den gegenwärtigen westlichen dazu antreiben konnte, ihre Auffassungen avantgardistisch als Ferment eines bei allen fälligen Bewußtseinswandels zu betrachten und publizistisch zu verbreiten.

Das zweite Merkmal, der *gnostische, erleuchtungszentrierte* Charakter, ist in den einzelnen Richtungen verschieden ausgeprägt. Die Frage, wie Esoterik-Anhänger das Verhältnis der erstrebten Erleuchtung zur Erkenntnis der öffentlich anerkannten Wissenschaften und Religionen bestimmen, kann eine sinnvolle Typologie und Systematik der unüberschaubaren Vielfalt von Esoterikformen begründen, die es heute gibt.

I. Typen von Esoterik heute

Glaubens- und Systemesoterik

Die Anhänger dieser (klassischen) Richtungen fühlen sich dem gesamten weltanschaulichen System verpflichtet, das der Stifter mit der Autorität seiner Erleuchtung oder mit Berufung auf uralte Traditionen überliefert hat und das Außenstehenden gegenüber (exoterisch) nicht begründet, sondern nur von ähnlich Erleuchteten und Initiierten verstanden werden kann.

Die modernen *Wissenschaften* hält man für materialistisch und positivistisch verengt und intuitionsfremd. Esoterische „Geheimwissenschaft" und „Grenzwissenschaft" muß sie durch ihre ganzheitlicheren Deutungen ergänzen. Die etablierten *Religionen* werden eklektisch durch eine Auswahl von Elementen anerkannt und synkretistisch zu einer Zusammenschau verbunden – was der Esoterik den anziehenden Schein einer Groß-Ökumene verleiht. Doch werden die Religionen gleichzeitig auch umgedeutet und für überholt erklärt: Sie enthalten nur in volkstümlicher (exoterischer) Form, wie sie dem Fassungsvermögen ihrer Entstehungszeit und Gründer entsprach, einzelne Weisheiten. Die esoterische Lehre entschlüsselt ihren wahren Sinn und sammelt sie mit ihrem Gespür für das Urwissen erleuchteter Seher bei den Chaldäern, Ägyptern, Indern und Chinesen zu einer Sophia Perennis. So wird je nach dem System Jesus Christus gedeutet als „Feueräther" und „Strahlungskraft" (Rosenkreuzer), als erste Emanation Gottes, die sich als Manas-Strahl im Tiermenschen inkarniert und zum höheren Selbst in der Seele des Menschen wird (Theosophie) oder als das „hohe Sonnenwesen", das die Erd- und Menschheitsentwicklung entscheidend vorangebracht hat (Anthroposophie).

Diese Zusammenschau und Deutung gilt absolut, ist „mehr als Religion" (R. Steiner). Daß diese Esoterik blinden Glauben an die Weisheit ihrer Lehre und die Inspiration ihres Stifters fordert, wird nicht als Widerspruch zu ihrer gern beteuerten und heute beliebten antidogmatischen Haltung empfunden. Denn

Esoterik wendet sich trotz ihres Absolutheitsanspruchs nur an Menschen, die auf dem Weg zur Erleuchtung sind. Sie formuliert ihre Weltanschauung auch begrifflich unscharf und betont, daß nicht sie, sondern die Erleuchtungserfahrung wesentlich sei. Meistens sieht man den Erleuchtungsweg auch nicht an die Zugehörigkeit zur esoterischen Organisation, sondern nur an eine geistige Gemeinschaft gebunden, und schließlich sind die meisten Esoteriksympathisanten Individualisten und Auswahlesoteriker.

Als System- und Stifteresoterik (mit etlichen Spaltungen) kann beispielsweise die *Theosophie* gelten. Sie beruft sich auf die Lehre, die Helena P. Blavatsky (1831–1891) aufgrund ihres Studiums östlicher und westlicher Religionen sowie spiritistischer Inspiration von seiten vollendeter Meister als Auslegung eines angeblich alttibetischen „Buches Dzyan" entwickelt hat. Der theosophische Erleuchtungspfad soll dem Menschen über sieben Stufen, durch Verzicht auf Tierfleisch, Alkohol und Nikotin, durch regelmäßige Meditation, durch Barmherzigkeit mit allen Wesen und durch die Ermutigung von seiten der in die Vollendung eingegangenen Lehrer die Erkenntnis vermitteln, daß die Kraft des Göttlichen in ihm selbst wohnt, so daß er in mystischer Vereinigung mit ihr alle Vereinzelung und alles egoistische Kämpfen der Einzelwesen gegeneinander als Täuschung (maya) begreift und mit der Liebe des kosmischen Geistes (Gott) alle und alles liebt.

Denn auf der gegenwärtigen Evolutionsstufe des Sonnensystems und des Kosmos befindet sich der Mensch etwa in der Mitte zwischen dem untersten Bereich des Vitalen, Astralen, Physischen (der der Erde bzw. dem Mond entstammt) und dem obersten Bereich des Göttlich-Spirituellen. Seine siebenfache Natur umfaßt alle Bereiche des Kosmos, die – spiritualistisch und evolutionistisch – als verschiedene Verdichtungs- und Materialisierungsstufen des Einen-Ewigen gesehen werden: vom Grobstofflichen über das Feinstoffliche bis zum Träger des abstrakten Denkens (Buddhi-Manas und Atma). Diese beiden höchsten Prinzipien muß er in sich erkennen und herrschen lassen, um zur Wesenseinheit mit dem Ewigen zu gelangen.

Glaubens- und Systemesoterik ist auch die von Rudolf Steiner (1861–1925) begründete *Anthroposophie.* Dieser frühere Theosoph übernahm weitgehend die Ideen von H. Blavatsky, betrachtete aber Christus nicht nur als Weltenführer neben anderen, sondern als Mittelpunkt der irdischen Entwicklung. Was er über die meditativen Wege zu wachsender Vergeistigung schrieb, will er nicht psychologisch, sondern geheimwissenschaftlich verstanden wissen. Seine Aussagen über die Reinkarnationen und Evolutionsphasen der Erde begründete er seherisch mit seinem Einblick in die Akasha-Chronik, in der alles Physische, Willentliche und Gedankliche, das einmal war und noch sein wird, geistige Abdrücke hinterläßt. Während seine Anregungen für Architektur, Malerei, Tanz (Eurhythmie) und Bühnenkunst auf den Kreis der Anhänger beschränkt blieben, fanden seine

Impulse für eine musische und individuelle Bildung (Waldorfschulpädagogik), für Naturheilverfahren, Heilpädagogik und biologisch-dynamische Landwirtschaft breitere Anerkennung. Gerade diese sind jedoch auch ohne seinen esoterischen Hintergrund zu begründen und zu praktizieren.

Rechtfertigungs- und Auswahlesoterik

Die zahlreichen Vertreter dieser Spielart übernehmen nur einen Teil von einem esoterischen Weltanschauungssystem und interessieren sich ansatzweise auch für eine exoterische Rechtfertigung ihrer Überzeugungen und ihres Erleuchtungswegs durch Aussagen der allgemein anerkannten Wissenschaften, Philosophien und Religionen, so kombinatorisch, bestätigungsheischend und propagandistisch dieser Versuch oft geraten mag. Theologisch beruft man sich gern auf biblische Aussagen über die innerliche und erleuchtende Gegenwart Gottes, psychologisch auf C. G. Jungs unbewiesene Archetypenlehre und naturwissenschaftlich auf „ganzheitliche" Modelle, etwa F. Capras „taoistische" Deutung der Quantentheorie oder R. Sheldrakes umstrittene Annahme von wachstumssteuernden, gestaltbildenden Grundmustern im Mineral- und Pflanzenbereich.

Begründungen solcher Art versuchen nicht nur einzelne Autoren wie etwa der Psychologe J. vom Scheidt, der „Reinkarnationstherapeut" T. Dethlefsen oder Mitarbeiter der Zeitschrift „Esotera", sondern auch bekannte Bewegungen (mit der Neigung zu eklektischer Neubildung von Systemen) wie die „Transzendentale Meditation", die „Scientology" oder das Meditationsangebot von Bhagwan Shree Rajneesh. Eine besonders einflußreiche Form von Rechtfertigungs- und Auswahlesoterik verkörpert die *Transpersonale Psychologie*, die ihr Zentrum im kalifornischen Esalen hat.

Sie will mit Verfahren der Theosophie, der Symbolbetrachtung (nach C. G. Jung und R. Assagioli), des Tantra-Yoga, des japanischen Zen, der chinesischen Bewegungsmeditation T'ai Chi, aber auch mit LSD-Sitzungen oder durch die sufische Technik des beschleunigten Atmens (Hyperventilation), unterstützt durch Musik und Hinweise des Leiters (S. Grof) „transpersonale" Erfahrungen vermitteln und wissenschaftlich untersuchen. Dazu gehören alle Erfahrungen, in denen man die dem Normalbewußtsein gesetzten Grenzen von Leib, Sinneswahrnehmung, Raum/Zeit und Ich überschreitet: An andere Orte oder Zeitepochen versetzt werden (Raum- und Zeitreisen), Hellsehen, Erinnerungen an frühere Inkarnationen, Identifizierung mit Tieren, Pflanzen und Dingen, das Gefühl, durch bestimmte Nervenzentren (Chakras) Energie zu empfangen oder abzugeben, Kontakte mit Verstorbenen oder übermenschlichen Wesen und kosmisches Einheitsbewußtsein.

Von A. Maslow (gest. 1970) über W. Pahnke (gest. 1971) und A. Watts (gest.

1973) bis zu C. Tart und S. Grof ging es den Transpersonalisten stets um eine wissenschaftliche Rehabilitierung von meditativ-mystischen Erlebnissen und um eine Überwindung von S. Freuds positivistisch verengtem Rationalitäts- und Persönlichkeitsideal. Man wollte und konnte zeigen, daß „veränderte Bewußtseinszustände" keine krankhaften Störungen sein müssen, sondern kontrollierte und gesteigerte Selbstverwirklichung („Erleuchtung", „Wiedergeburt") sein können. Nach den neueren Veröffentlichungen zu schließen, entwickelt sich die Bewegung jedoch eher in Richtung auf eine „Esoterische Psychologie", die die Grenzen des psychologisch Nachweisbaren und philosophisch Begründbaren ständig überschreitet.

Anstatt die berichteten transpersonalen Erfahrungen als innerpsychische Erscheinungen zu untersuchen und ihren Wahrheitsanspruch interdisziplinär einer philosophischen Reflexion zu unterziehen, bekennt *S. Grof* kurzerhand, sie seien von Informationsquellen gespeist, „die eindeutig außerhalb des konventionell definierten Bereichs des Individuums liegen" (1985, 124). Das individuelle Bewußtsein wandle sich hier zum „Überbewußten". Viele dieser Einheitserfahrugen seien nur mit den Begriffen altindischer und chinesischer spiritueller Philosophien zu beschreiben. Die westlichen Psychologie-Schulen seien nur auf ihrer Ebene, die östlichen Systeme auf allen anderen Ebenen des Bewußtseinsspektrums richtig.

Damit schließt er sich der Auffassung von *C. Tart* an, für den die Wissenschaften *„bewußtseinszustandsabhängig"* sind: Einer, der unter Drogeneinfluß behaupte, er und der Sitzungsleiter seien eins und es gebe keine getrennten Individuen, habe genauso recht wie der Sitzungsleiter, der diese Aussage von seinem beschränkten Normalbewußtsein aus nur als Zeichen einer drogeninduzierten Identitätsdiffusion deuten könne.

Daß dem kosmischen Einheitsbewußtsein objektive Geltung zukomme, versucht der Esalen-Freund und Physiker *F. Capra* durch ein neues Weltbild zu rechtfertigen. Er will den Geist-Materie-Dualismus des Descartes und das mechanistisch-kausale Denken Newtons durch ein *systemisch-holographisches Modell* ablösen, demzufolge alle Bausteine des Kosmos – auch das Gehirn des Menschen – die Informationen des gesamten Universums enthalten und miteinander vernetzt sind, aufeinander einwirken. Die Quantenphysik begreife die Welt als Gewebe, in das der beobachtende Mensch als Teilnehmer verwoben sei. Die Parallele zu mystischen Traditionen des Ostens liege auf der Hand. Auch zeige Einsteins Relativitätstheorie Raum und Zeit ähnlich aufeinander bezogen, wie sie in mystischen Zuständen erlebt würden. Also sei der Kosmos als einzige zusammenhängende spirituelle und zugleich materielle Einheit zu verstehen, die sich ständig wandle, und isolierte Objekte und Egos seien nur Illusion. Capra bietet damit ein übergreifendes, weltformelhaftes Modell an, das auch das *ganzheitliche Denken* der Ökologie-, der Gesundheits-, der Frauen- und der Friedensbewegung ermutigt und in der Politik die Bestrebungen unterstützt, die den Fortschritt weniger in

Großorganisationen und Zentralregierungen und eher in einem „Netzwerk" von sippenähnlichen Gruppen und Initiativen suchen. Mit all dem hat er freilich keinen allgemein anerkannten „Paradigmenwechsel", sondern nur eine „esoterische Physik" geschaffen.

Ideen von Capra und den Transpersonalisten wurden auch von der *New-Age-Bewegung* übernommen, die – ohne Gesamtorganisation und mit verschiedenen Schwerpunkten – Ideale und Praktiken der Human-Potential-Bewegung, eines ökologischen und antikonsumistischen Lebensstils, christlicher Mystik, östlicher Meditationsschulen, der Theosophie, spiritistischen Jenseits-Kontakts und mythisch-magischer Indianer- und Schamanenspiritualität pflegt. Seit etwa 1970 bekennen sich in Nordamerika und Westeuropa Tausende von Gruppen – darunter die bekannte Findhorn-Gemeinschaft in Neuschottland und nach ihrem Vorbild das eingangs erwähnte Zentrum Greuth Hof – und noch mehr nichtorganisierte Leser von New-Age-Literatur zu diesen Ideen.

Gemeinsam ist ihnen die utopische Zuversicht, daß die Menschheit jetzt die Chance hat, in ein neues Zeitalter (new age) einzutreten, in dem breite Kreise – nicht nur wenige Eingeweihte wie früher – eine „Transformation" des Bewußtseins zu mehr Intuition und Harmonie erfahren, der auch eine Transformation der Gesellschaft folgen werde. Diese Wende deutet man astrologisch als Übergang vom Fische-Zeitalter zum Wassermann-Zeitalter (Aquarius).

Gebrauchsesoterik

Die Anhänger der Gebrauchsesoterik verwenden zwar meditative, magisch-therapeutische und schicksalsbefragende Techniken esoterischer Traditionen, interessieren sich jedoch wenig oder nicht für die spirituelle Schulung und Weltanschauung, die ursprünglich meistens damit verbunden war. Die Erkenntnis/Erleuchtung beschränkt sich hier auf das Wissen, wie man diese Techniken für die Entspannung, Heilung und Zukunftsbewältigung nutzen kann. Man meint, sie seien deshalb nicht allgemein anerkannt, weil sie in Vergessenheit gerieten oder mit wissenschaftlich (noch) nicht beobachtbaren paranormalen Fähigkeiten oder kosmischen Kräften arbeiten. Ein wichtiger Bereich innerhalb der fast zahllosen Techniken der Schicksalsbefragung (siehe B. Tegtmeier) ist hier die Astrologie.

Es würde der begrifflichen Klarheit dienen, wenn man diese Verwendung esoterischer Techniken nicht als Esoterik, sondern als *Okkultismus* bezeichnete (E. A. Tiryakian 1974) und diese beiden Begriffe nicht, wie üblich, bedeutungsgleich verstünde. Einen Sonderfall von Gebrauchsesoterik könnte man *Unterhaltungsesoterik* nennen: Sie verwendet das Eingeweihtsein nicht einmal mehr zur ernstgemeinten Beratung und Lebenshilfe, sondern nur noch zum Zeitvertreib in Spiel, Gespräch (Pop- und Party-Esoterik) und Lektüre.

II. Esoterische Grundideen – verstehen und beurteilen

Esoterik, die von ihrer Sache überzeugt ist und Psychodilettantismus, Geschäftemacherei und destruktive (schwarze) Magie vermeidet, sollte man nie überheblich abtun, sondern als ein Suchen nach spirituellen und optimistischen Alternativen zum weitverbreiteten Materialismus, Rationalismus, Konsumismus und Pessimismus der Gegenwart werten. Um sie verstehen und kritisch beurteilen zu können, werden im folgenden zwei Grundideen herausgearbeitet, die praktisch alle Gruppen auf ihre Weise vertreten und abwandeln.

Der gnostische, erleuchtungszentrierte Charakter

Dieser Charakter ist bei allen Richtungen unverkennbar. Er entspringt dem Willen zu unmittelbarer und intensiver *Erfahrung übersinnlicher Wirklichkeit* – und der Abneigung gegen Glaubensüberzeugungen, die nur gedanklich erschlossen oder bloß begrifflich-dogmatisch umschrieben, aber nicht erlebbar sind.

Initiation in intensive Erfahrung will R. Steiner, wenn er den Geistesschüler zu einem Denken und Lieben anleitet, das alle raumzeitliche Vereinzelung überschreitet, so daß er sich darin nicht mehr ein Abbild vom universalen Weltgrund macht, sondern dessen Manifestation ist. Intensives, spontanes Erleben strebt man an, wenn man mit C. G. Jung unwillkürliche Träume und Wachphantasien oder andere inspirierende Einfälle als archetypische Regungen eines überindividuellen, kollektiven, göttlichen Unbewußten oder „Überbewußten" (S. Grof) deutet und fördert.

Das Christentum ist damit herausgefordert, den Glauben nicht nur als Lehre, Ritus und Moral, sondern auch als lebendige Erfahrung zu vermitteln. Es muß aber auch auf neugnostische Einseitigkeiten der Esoterik hinweisen: Die angezielte intensive Erfahrung – meditative Versenkung, Inspiriertsein, unwillkürlich-automatisches Reden und Schreiben (etwa bei Jenseits-Kontakten), mystisches Einheitsbewußtsein, Intuition und Hingabe an symbolisch-mythische Vorstellungen (Imagination) – sind zunächst einfach Erscheinungen eines Bewußtseins, in dem im Vergleich zum normalen Wachbewußtsein die willentliche Steuerung und die kritische Zensur gemindert und die Bereitschaft zu emotionaler Betroffenheit, zur Sammlung, zu spontanen Einfällen und Regungen (die aus dem eigenen Unbewußten kommen, aber wie eine fremde Macht und Stimme erlebt werden) bis hin zu einer leichten, kontrollierten und wohltuenden Identitätsdiffusion (in der man sich leicht mit anderen Dingen identifiziert) oder auch zu den nicht ichbewußten und nicht analytischen (intuitiven) Leistungen der rechten Großhirnhälfte gesteigert ist. Sie ist nicht – wie C. Tart meint – durch ihre eigene Logik gerechtfertigt und damit einer öffentlichkeitsfähigen Überprüfung entzogen, denn sonst wäre mysti-

sche Erfahrung nicht mehr von Illusion und Wahn zu unterscheiden. Sie ist auch nicht – wie C. G. Jung und andere behaupten – durch ihren überwältigenden, numinosen Charakter als religiöse Wahrnehmung ausgewiesen, denn dieses „mediale Erleben" ist auch Durchbrüchen verdrängter Triebimpulse und schizophrenen Phasen eigen. Man kann nicht ungeprüft der Rationalität des Positivismus die „Intuition" veränderter Bewußtseinszustände und der naturwissenschaftlichen Erkenntnis die „übersinnliche" Erfahrung entgegensetzen.

Intensive spirituelle Erfahrung kann dann als religiöse Wahrnehmung gelten, wenn sie vom normalbewußten Nachdenken über den letzten Ursprung und Sinn des Lebens, das heißt von einer *metaphysischen Realitätsprüfung* und „Unterscheidung der Geister", die das Erleben und Intuieren nicht verneint, sondern begleitet und auf Widersprüche und irrationale Angst- und Wunschvorstellungen prüft, bestätigt wird.

Die Esoterik ist auch vor Wunschdenken und Leichtgläubigkeit sowie vor Autoritätshörigkeit gegenüber Sehern und geheimwissenschaftlichen Überlieferungen zu warnen – vor einer Einstellung, die Ansichten nur daran mißt, ob sie den Menschen bestärken und in ihm utopische Kräfte freisetzen. Bezeichnend das Bekenntnis eines Diplompsychologen und Berufs-Astrologen in einem Artikel zu einer Umfrage, die seine astrologische Hypothese nicht bestätigte:

„Das Gefühl, sinnvoll in ein kosmisches Ganzes eingebettet zu sein, vermittelt ein ‚himmlisches Geborgenheitsgefühl' – und darauf zu verzichten, fällt sicher gerade uns heutigen Menschen besonders schwer. Das Bedürfnis, daß Astrologie wahr sei, ist also viel stärker als alle rationalen Gegenbeweise, dessen bin ich sicher – und das gilt, mindestens im Moment, auch für mich!" (P. Niehenke 1984)

Die monistisch-holistische Einheitsschau

Die gesamte Wirklichkeit als ein einziges *geistig-energetisches Kraftfeld,* in dem sich das Göttliche, der materielle Kosmos, die Pflanzen-, die Tierwelt und der Mensch nur graduell, als verschiedene Verdichtungs- und Emanationsebenen, und nur vorläufig, als Evolutionsstufen hin zur vollendeten Vergeistigung (durch Wiederverkörperungen der Erde und der Menschen hindurch) unterscheiden und alle anderen Dualismen Maja-Täuschungen sind – das ist eine je nach Richtung variierte Grundüberzeugung fast aller Esoteriker.

Eine Einheitsschau in diesem Sinn ist der „geistgemäße Monismus" R. Steiners wie auch der ökosophische Versuch, die Erde neomythisch als „Allmutter" Gaia zu sehen (J. Lovelock, R. Samples u. a.) und die Vision F. Capras, nach der Materie, Leben und Geist nur verschiedene Grade von Komplexität und Selbstorganisations-Dynamik bilden und die (apersonale) Gottheit als „kosmischer Geist" und „Selbstorganisations-Dynamik des gesamten Kosmos" zu denken sind. In der gleichen Absicht wollen „Exo-Psychologien" wie die von T. Leary oder A. Hedri das Kosmische in der Psyche und das Psychische im Kosmos aufweisen.

Dieses Weltbild, das Psychisches und Körperliches, Geistiges und Materielles, Gewordenes und Urgrund energetisiert und entdifferenziert, beruht, logisch betrachtet, auf unscharfer Begriffsbildung und auf Analogieschlüssen. Es ist in erster Linie auch nicht Ergebnis weltanschaulicher Reflexion, sondern Ausdruck einer *ekstatisch-optimistischen Erfahrung der Allverbundenheit,* wie sie als „unio mystica", „kosmisches Bewußtsein" (R. M. Bucke), „ozeanisches Gefühl" (S. Freud), „Höhepunkt-Erfahrungen" (A. Maslow) oder „kosmischer Narzißmus" (H. Kohut) beschrieben wurden und von den Esoterikern als Erleuchtung und Lebensgefühl angestrebt wird.

So hat R. Steiner seine Christo- und Anthroposophie entwickelt, nachdem er Christusvisionen erlebt hatte. Und bevor F. Capra die Welt als kosmischen Tanz deutete, hat er sie in einem Schlüsselerlebnis so erfahren: „Eines Nachmittags im Spätsommer saß ich am Meer und sah, wie die Wellen anrollten, und fühlte den Rhythmus meines Atems, als ich mir plötzlich meiner Umgebung als Teil eines gigantischen kosmischen Tanzes bewußt wurde... Ich ‚sah' förmlich, wie aus dem Weltraum Energie in Kaskaden herabkam... Ich ‚sah' die Atome der Elemente und die meines Körpers als Teil dieses kosmischen Energie-Tanzes; ich fühlte seinen Rhythmus und ‚hörte' seinen Klang, und in diesem Augenblick wußte ich, daß dies der Tanz Shivas war" (F. Capra 1985, 7). Von nun an suchte er eine Synthese von westlicher Physik und östlicher Mystik. Er lernte – wie Castaneda –, auf inspiratives Denken umzuschalten und kann sagen (wie J. W. Goethe am Ende seines Natur-Fragments auch): „Manchmal hatte ich beim Schreiben sogar das Gefühl, dieses Buch werde eigentlich nicht ‚von mir', sondern nur ‚durch mich' geschrieben" (S. 1).

Dieser Vision liegt es nahe, die Willensregungen, Gefühle und Gedanken nicht mehr von den biochemischen und physikalischen Vorgängen im Menschen und seiner Umwelt zu unterscheiden, sondern sie einfach als Äußerungen einer einzigen *„Lebensenergie"* zu betrachten, die sich nur quantitativ, durch ihre Stärke (oder Wellenfrequenz) unterscheiden. Diese nennt man mit alten oder modernen okkult-physikalischen Vorstellungen Prana (indisch), Chi (chinesisch), Ka (ägyptisch), Mana (polynesisch), Baraka (sufisch), Yesod (kabbalistisch), Orenda (irokesisch), Od-Kraft (K. von Reichenbach), Weltäther (F. A. Mesmer) oder Orgon/Bioenergie (W. Reich, A. Lowen). Wer die Fähigkeit dazu bewahrt oder durch die Schulung seiner meditativen oder außersinnlichen Kräfte (Hellsehen, Telepathie, Aurasehen) geschult hat, kann sich mit dieser psychokosmischen Energie aufladen und an sieben Zentren des Nervensystems (Chakras) spüren, wie er sie empfängt und ausstrahlt.

Ausgestrahlt wird die Prana-Energie als *Aura,* und zwar über den „feinstofflichen" und unsterblichen *„Astralleib"*, der vor dem sichtbaren, grobstofflichen Leib vorhanden ist – als Energiefeld, um dessen Muster sich dieser bildet. Der Astralleib gewährleistet auch die Kontinuität in der Kette von *Reinkarnationen,* die

man sich meistens nach dem Karma-Gesetz denkt und die Geburt und Tod als bloße Übergänge der einen Lebensenergie in verschiedene Zustände erscheinen läßt.

Autoren, die die Vorstellung von einem astralen Leib neben dem physischen Körper beweisen wollen, berufen sich – ohne freilich zwischen direkten und indirekten Einflüssen zu unterscheiden – auf die Hirnströme des Menschen, auf die (extrem schwachen) elektrischen Potentiale der Körperoberfläche, auf die psychosomatische Beeinflußbarkeit des körperlichen Befindens, auf geistiges Heilen (das sie als Kraftausstrahlung des Heilers, nicht als psychosomatisch-suggestive Ermutigung deuten) und auf Telepathie, Hellsehen und Psychokinese (die sie als Austausch von feinstofflicher Energie interpretieren).

Einen schlagenden Beweis und eine erhebende Bewußtseinserweiterung dazu sehen viele in den *außerkörperlichen Erfahrungen* (out-of-the-body experiences), die auch als Exteriorisation, Exkursionserlebnisse, Geist- oder Astralreisen bezeichnet werden. Hier „sieht" man den eigenen Körper und seine Umwelt von einem Standpunkt außerhalb des Körpers aus, sei es daß man sich ohne Körper oder im Besitz eines zweiten Körpers fühlt – eine Erfahrung, die man psychologisch verschieden erklärt: mit Identitätsdiffusion, neurochemisch bedingter Halluzination (etwa LSD-Einfluß), Autosuggestion und auch mit Hellsehen. Meistens tritt sie unwillkürlich im Schlaf auf, kann aber auch trainiert und bewußt herbeigeführt werden. Wenn sie eine gute Reise und keine Begegnung mit Dämonen ist, vermittelt sie oft ein starkes Gefühl, unsterblich zu sein.

Viele Esoteriker teilen die theosophische Überzeugung, daß nicht nur der Mensch, sondern auch die Erde und die Sonne eine feinstoffliche Aura besitzen und daß der *gesamte Kosmos* ein *Energiefeld mit zahlreichen Zwischenstufen und Kraftzentren* darstellt. Nach R. Steiner wirkt es sich über die hohen Wesenheiten der zweiten Hierarchie im Welten-Äther aus und waltet durch helfende Geister in Sonne und Mond, aber auch in Erde, Wasser, Luft und Feuer sowie in Zeit-, Volks- und Schutzgeistern.

„Kosmische Bruderschaft"

Wie im animistischen und mythischen Denken werden Dinge, Kräfte und Ideen als „Naturgeister", „Schutzgeister" oder „Wesen höherer Ordnung" personifiziert. Der Mensch fühlt sich in „kosmischer Bruderschaft" (E. Benz über den UFO-Glauben) mit der ganzen Erde, der Sternenwelt und dem Geisterreich verbunden und verwoben, ein Teil des Alls. Der Kosmos erscheint nicht mehr fern und kalt, sondern als All, das einen trägt und unterstützt.

Mit allem kann der Mensch in Verbindung treten, sei es rezeptiv durch meditative, paranormale und spiritistische Wahrnehmung, sei es aktiv durch Ausstrahlung und Magie. Man glaubt etwa, der Mensch werde durch Wetterfühlig-

keit und Biorhythmen von kosmischen Schwingungen bestimmt, nehme durch Kundalini-Yoga psychokosmische Energie in sich auf und könne durch astrologische Kommunikation von der Sternenwelt helfende Botschaften und durch spiritistischen Kontakt von der Jenseits-Welt Weisungen und Kraft empfangen. Die für die neuere Astrologie grundlegende „kosmobiologische Hypothese" von T. Ring behauptet, daß ein Organismus nicht isoliert, sondern in „kosmische Kreisläufe" eingebaut sei und daß deren Gesetze, die jede organische und seelische Entwicklung bestimmen, im Sternbild der Geburtsminute symbolisiert würden. Darum gebe das Horoskop Aufschluß über die in einem Menschen angelegten Kräfte und Gefahren.

Mitglieder der Findhorn-Gemeinschaft schreiben ihre gärtnerischen Erfolge den spiritistisch empfangenen Botschaften des zuständigen Landschafts-Engels und der Devas-Geister zu, die mit den einzelnen Pflanzenarten verbunden sind: „Du kannst mit Engeln sprechen", versichert ein Buch von D. Maclean (München 1983). Die meisten Phänomene, die solchem Jenseitskontakt zugrunde liegen – Tischrücken, Glasrücken, automatisches Schreiben oder Sprechen, Visionen, Auditionen, Astralreisen, Tonbandeinspielungen – lassen sich als unbewußt-unwillkürliche Regungen der „medial" Begabten, manche auch als telepathische, hellseherische oder präkognitive Leistungen deuten. Für Spiritisten und Esoteriker sind es jedoch Botschaften und Krafterweise von verstorbenen Menschen, außerirdischen Intelligenzen (den „Planetariern" der UFO-Gläubigen) oder hohen Geistwesen. Sie kommen uns von ihrer feinstofflich-astralen Ebene aus zu Hilfe und nehmen beispielsweise einem Astralreisenden die Angst vor einem Atomkrieg mit den Worten: „Die Höhere Macht will es nicht, und das Negative kann es nicht, und es wird nichts passieren!" (U. F. Seibert 1984).

Eine aktive Ausstrahlung sehen manche in *magischen Praktiken,* aber auch in *naturheilkundlichen Verfahren* (die damit in die Nähe des geistigen Heilens rücken) sowie im *biologisch-dynamischen Landbau.* Zu diesem gehört nach R. Steiner nicht nur das Wissen und Anwenden der Naturkräfte (u. a. bei bestimmten Mondphasen), sondern auch die Bereitschaft, aus der Meditation geistige Kräfte zu schöpfen und in die Pflanzenwelt einzuführen, um sie vor Schwächung zu bewahren. Wenn in der Wirklichkeit alles mit allem verbunden ist, kann man auch in Gedanken nach dem Prinzip der Analogie (und nach C. G. Jungs Synchronizitätshypothese) alles mit allem verknüpfen. Wie rasch dabei das als „konventionell" abgewertete analytisch-kausale Denken durch ein wildes, „synthetisches" Assoziieren ersetzt wird, mag folgende Argumentation eines esoterischen Diplomingenieurs veranschaulichen:

„Schauen Sie sich einmal den Globus an. Nord- und Südpol als Chakren. Durchbohren wir in Jerusalem die Erde, sind wir in Hawaii, dem Ort der Hunalehre. Rechtwinklig dazu durch die Erde finden wir Bermuda, wo Entmaterialisationen vorkommen, und gegenüber die Philippinen. Nun haben wir sechs Orte, und als siebter Ort kann Südamerika betrachtet werden, wo ebenfalls die Logochirurgie

(Operationen durch paranormale oder spiritistische Kräfte) stattfindet und der Schamanismus sehr verbreitet ist" (B.-D. Neht 1985).

Die esoterische Einheitsschau kann daran erinnern, daß jede Weltanschauung auf das Verlangen des Menschen nach Allverbundenheit zu antworten hat, daß der übersteigerte Anthropozentrismus der Neuzeit durch eine ökologische Sicht zu korrigieren und die Naturwissenschaft durch eine vertiefende Meditation und „Wiederverzauberung der Welt" (M. Berman) zu ergänzen ist. Sie muß sich aber auch sagen lassen, daß sie in ein undifferenziertes, partizipativ-magisches und animistisches Denken (J. Piaget) zurückfällt, dessen großartiger Geborgenheits- und Kraftoptimismus dem vorrealistischen Lebensgefühl des Kleinkindes entspricht. Statt dessen wäre die Bereitschaft des Menschen zu vertrauender Allverbundenheit zu einem Glauben weiterzuentwickeln, der zwischen Materie und Geist, Welt und Weltgrund unterscheidet und den Menschen als von Gott angesprochene Person und als von ihm bejahten einmaligen Selbstwert begreift – als einen, der nicht nur „um der Welten willen da" ist (R. Steiner) und mehr bedeutet als „die Identität eines Rhythmus" (F. Capra).

Literatur: Die Werke von *H. P. Blavatsky*, *R. Steiner*, *G. I. Gurdjieff* sowie: *G. Adler*, Seelenwanderung und Wiedergeburt (Freiburg 1980); *R. Assagioli*, Handbuch der Psychosynthesis (Freiburg 1978); *E. Benz*, Kosmische Bruderschaft (Freiburg 1978); *M. Berman*, Wiederverzauberung der Welt (Reinbek 1985); *F. Capra*, Wendezeit (München 1983); Das Tao der Physik (München 1985); *T. Dethlefsen*, Schicksal als Chance (München 1979); *M. Ferguson*, Die sanfte Verschwörung (Basel 1982); *S. Grof*, Topographie des Unbewußten (Stuttgart 1978); Geburt, Tod und Transzendenz (München 1985); *B. Grom*, Gottlose Religiosität? in: P. Gordan (Hrsg.), Gott (Graz 1986) 173–209; *A. Hedri*, Psyche und Weltall (Zürich 1983); *H. Kalweit*, Traumzeit und innerer Raum. Die Welt der Schamanen (Bern 1984); *T. Leary*, Exo-Psychologie (Basel 1981); *J. Lovelock*, Gaja (Oxford 1982); *B.-D. Neht*, Geistheilung und Odlehre unter dem Motto „Grenzwissen heute", in: R. G. Fischer (Hrsg.), Ethik und Religion (Frankfurt 1985) 100–115; *P. Niehenke*, Jupiter-Trigone machen keine Sonnyboys, in: Esotera 35 (1984) 402–411; *H. Reller*, *M. Kiessig* (Hrsg.), Handbuch Religiöse Gemeinschaften (Gütersloh 1985); *A. Resch* (Hrsg.), Imago Mundi, 9 Bde (Paderborn-Innsbruck 1969–1984); *P. Riffard*, Dictionnaire de l'esotérisme (Paris 1983); *T. Ring*, Astrologische Menschenkunde, 2 Bde (Freiburg 1981); Das Grundgefüge (Freiburg 1985); *H.-J. Ruppert*, New Age (Wiesbaden 1985); *R. Samples*, Der Geist von Mutter Erde (Basel 1983); *U. F. Seibert*, Kommt es zu einem Atomkrieg?, in: Esoterik und Wissenschaft 20 (1984) Jan.-Febr. 20–22; *R. Sheldrake*, Das schöpferische Universum (München 1983); *L. A. Shepard* (Hrsg.), Encyclopedia of Occultism and Parapsychology, 2 Bde mit Supplement (Detroit 1978, 1979, 1982); *D. Spangler*, New Age (Frankfurt 1978); *C. Tart* (Hrsg.), Transpersonale Psychologie (Freiburg 1978); *B. Tegtmeier*, Der große Schlüssel zum Orakel. Fünfzig Techniken der Schicksalsbefragung (Interlaken 1985); *E. A. Tiryakian*, Toward the Sociology of Esoteric Culture, in: ders. (Hrsg.), On the Margin of the Visible (New York 1974) 257–280; *J. vom Scheidt*, Hilfen für das Unbewußte (München 1980); *R. N. Walsh*, *F. Vaughan* (Hrsg.), Psychologie in der Wende (Bern 1985); *K. Wilber* (Hrsg.), Das holographische Weltbild (München 1986); *H. Wißmann*, Esoterik, religionsgeschichtlich, in: G. Krause, G. Müller (Hrsg.), Theologische Realenzyklopädie, Bd. 10 (Berlin 1982) 366f.

Hans F. Zacher

Kategorien zum Nachdenken über Grundrechte

Die Überschrift spricht von Grundrechten. Das dient als Oberbegriff für Menschenrechte und Bürgerrechte. Und es distanziert sich von dem Pathos einer Rede nur von Menschenrechten, deren behauptete Vorrechtlichkeit und Universalität sie nur allzu leicht dem Anspruch der Verwirklichung in je konkreten Gemeinwesen entzieht.

Was sind Grundrechte?

Eine Definition, die geeignet sein soll, Grundrechte in verschiedenen historischen Stadien und/oder in verschiedenen Ländern aufzufinden und zu vergleichen, kann nicht enger sein als diese: *Grundrechte sind elementare normative oder normähnliche Aussagen über die Stellung des Menschen im Gemeinwesen.* Diese Definition nimmt Grundrechte im Rechtssinn ebenso auf wie Grundrechte, die als politische Erklärung formuliert sind. Sie umfaßt Grundrechte, die als subjektive Rechte gestaltet sind, und Grundrechte, denen diese Rechtsmacht des Berechtigten, seine Rechte durchzusetzen, fehlt. Sie ist offen für Freiheitsrechte, Gleichheitsrechte, Verfahrensrechte, Rechte in bezug auf den Staatsverband, für Abwehrrechte und Teilhaberechte, für bürgerliche und politische Rechte wie für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte.

Nicht zu vernachlässigen ist dabei, daß von „Grundrechten" im Plural gesprochen wird. Nicht ein Grundrecht allein kann leisten, was mit „Grundrechten" gemeint ist – auch nicht etwa ein zentraler Satz wie der von der Menschenwürde. Vielmehr ist eine Vielzahl, ein Katalog von „Grundrechten" das, was dem historischen Erscheinungsbild, dem internationalen Verständnis und dem dahinterliegenden Zweck entspricht.

Die Definition setzt also voraus, daß die Formulierung elementarer normativer oder normähnlicher Aussagen sinnhaft ist, daß sie unter den gegebenen gesellschaftlichen, politischen und rechtlichen Bedingungen eine Geltung haben kann, die über das bloße Wünschen, die bloße Forderung hinausgeht. Wo dieser Umschlag liegt, entzieht sich weithin einer eindeutigen Abgrenzung. Ein Einzelgrundrecht – im 16. Jahrhundert etwa die Religionsfreiheit – kann eine Vorreiterfunktion haben, um die Kategorie der Grundrechte zur Anerkennung zu bringen. Aber die Existenz einzelner Freiheiten, einzelner Gleichheiten usw. für sich

bedeutet nicht die Existenz von „Grundrechten". Denn „Grundrechte" sind a priori etwas, woran die gegebenen gesellschaftlichen, politischen und rechtlichen Verhältnisse gemessen werden können. Die Kategorie der „Grundrechte" ist – ob im Rechtssinn oder nicht – durch Normativität charakterisiert, nicht durch Realität. Sie sind primär Sollen, nur möglicherweise auch Sein.

Eng damit zusammen hängt, daß Grundrechte „Aussagen" sein müssen. Dem Wesen dessen gemäß, was sie enthalten, müssen diese Aussagen den kategorialen Sinn von Grundrechten, ihren spezifischen Geltungsanspruch, zum Ausdruck bringen. Das bedingt eine Tendenz der Gleichartigkeit der Aussage und der Zusammenfassung. Dem entspricht die historische Erscheinung der Grundrechtskataloge.

Die Geschichtlichkeit von Grundrechten

Grundrechte entstehen aus der Erfahrung der Verletzung oder Bedrohung der Menschenwürde, die künftig durch eine grundrechtliche Aussage verhindert werden soll. Für diesen Prozeß der „Grundrechts-Werdung" sind somit zwei Phänomene konstitutiv. Erstens, daß die Verletzung oder Bedrohung der Menschenwürde negativ bewertet und als vermeidbar bewußt wird. Zweitens, daß das Instrument der elementaren normativen oder normähnlichen Aussage als mögliches Remedium erkannt ist. Beide Phänomene bedingen einander. Dieses Wechselverhältnis besteht für die Entstehung der Kategorie der Grundrechte an sich, aber auch für die Entstehung eines jeden einzelnen Grundrechts. Erfahrung und Artikulation müssen zusammentreffen, damit ein Grundrecht entsteht.

Erfahrung und Artikulation genügen nicht, wenn die Macht nicht vorhanden ist, die Artikulation zur Grundrechts-Aussage zu machen – den Umschlag vom Wunsch und von der Forderung zu der, wie immer auch zu verstehenden, Geltung zu bewirken. Diese Macht können die Betroffenen – die Verletzten oder Bedrohten – selbst haben. Es können sie auch andere haben, die altruistisch, advokatisch, um der „Richtigkeit" des Gemeinwesens willen für sie eintreten. Grundrechte entstehen so in einem Spiel von Not und Macht. Das hat zur Folge, daß Grundrechte weithin die Interessen derer reflektieren, die schon gesellschaftlich mächtig oder doch auf dem Weg zu gesellschaftlicher Macht sind. Das zeigen etwa die „bürgerlichen" Grundrechte der Französischen Revolution. Und es wiederholt sich heute, indem die Entwicklungsländer versuchen, mit Hilfe der „Grundrechte der Staaten" den Regierungen völkerrechtliche Grundrechts-Titel zu verschaffen, ihre Bürger aber vom Schutz völkerrechtlicher Grundrechte abzutrennen. Die besonderen Interessen der wirklich Schwächsten einer Gesellschaft sind selten grundrechtlich artikuliert.

Dieses Spiel von Not und Macht bestimmt die Legitimität von Grundrechtsord-

nungen. Je mehr die in einer Gesellschaft existierende Erfahrung der Verletzung oder Bedrohung der Menschenwürde einerseits und die Macht zur Artikulation von Grundrechten auseinanderfallen, desto mehr werden Grundrechte zu einem Instrument, Besitzstände und Herrschaft zu sichern; desto mehr also entfernen sie sich von ihrem eigentlichen Zweck. Andererseits kann Macht sich der Grundrechte bedienen, um sich eine Scheinlegitimation zu verschaffen. Wenn die Macht – wie etwa die Sowjetführung in der Verfassung von 1936 – Grundrechte formuliert, aber die gesellschaftlichen, politischen und rechtlichen Verhältnisse zugleich so gestalten kann und gestaltet, daß eine wirksame Berufung auf sie ausgeschlossen ist, so verschafft sie sich damit eine Scheinlegitimation.

Indem Grundrechte ihrem Wesen nach aus der Erfahrung einer bestimmten Verletzung oder Bedrohung der Menschenwürde und der Artikulation einer abwehrenden Norm entstehen, wachsen Grundrechtsordnungen immer weiter. Der Schub neuer Grundrechte in den deutschen Nachkriegsverfassungen (expliziter Schutz der Menschenwürde, Negation der Mißhandlung Gefangener, Informationsfreiheit, Schutz vor Ausbürgerung, Asylrecht usw.) ist ein besonders eindrucksvolles Beispiel, nicht weniger auch die „Erfindung" des Grundrechts auf „informationelle Selbstbestimmung" durch das Bundesverfassungsgericht. Grundrechte können aber auch wieder absterben. So erschien dem Grundgesetzgeber eine besondere Aussage über das im 19. Jahrhundert ganz übliche Grundrecht der Auswanderungsfreiheit nicht mehr notwendig. Diese konkrete Bedingtheit der Grundrechte durch Erfahrung und Artikulation ist auch der Grund dafür, daß Grundrechtsinhalte nie in ein geschlossenes System zu bringen sind.

Dies alles möge schließlich mit einem Bild ausgedrückt werden. Grundrechte sind die Schwielen der Menschenwürde. Wo die Menschenwürde sich an Druck und Bedrängnis reibt, entstehen Schwielen. Freilich nur dort, wo die Haut Kraft genug hat, Schwielen zu bilden. Über dem zerschundenen Fleisch können sich Schwielen nicht bilden. Und wenn die Verletzung ausbleibt, wenn sie vergessen wird, dann kann die Schwiele auch wieder abfallen. Weil so Grundrechte den Empfindlichkeiten und den Verwundbarkeiten, den Bedrängnissen und dem Druck, endlich der Kraft, sich zu wehren, folgen, wie die Verhältnisse sie ergeben, kann es kein geschlossenes sachliches System von Grundrechten geben.

Die Selektivität von Grundrechten

Grundrechte haben einen Ausnahmecharakter. Niemals können alle Erfahrungen, alle Interessen, alle Normen einer Gesellschaft oder eines Gemeinwesens in Grundrechte eingehen. Wie auch immer die Geltung der Grundrechte begründet und realisiert wird, sie hängt davon ab, daß die Grundrechte eine Auswahl aus der Vielzahl möglicher Schutzanliegen darstellen. Dem entsprechen die Grundrechts-

kataloge. Das bedeutet, daß ein Gemeinwesen, das Grundrechte hat und will, nicht nur darauf Bedacht zu nehmen hat, daß die Grundrechte dem Erfahrungs- und Artikulationsvorrat der Gesellschaft entsprechen. Vielmehr ist auch die Begrenzung und demzufolge die Setzung und Realisierung von Prioritäten – allgemeiner: die Selektion von Grundrechten – über die Geschichte hin ein permanentes Geschäft des Gemeinwesens.

All dem widerspricht die Rede von allgemeinen Menschenrechten. Gewiß: es gibt einen Kern von elementaren Grundrechten – vor allem die persönliche Freiheit, die nur durch Gesetz und Richterspruch beschränkt werden kann –, die ein Minimum aller Grundrechtsordnungen darstellen. Die Summe der Grundrechte aber ist konkret bedingt und konkret zu definieren. Die Rede von allgemeinen Menschenrechten kann ein Beitrag zur Artikulation und Durchsetzung sein. Sie kann aber auch zu Verwirrung und ungerechtfertigten Friktionen führen.

Rhetorische und rechtliche Funktion der Grundrechte

Zu den schwierigsten Problemen der Positivität von Grundrechten zählt die Unterscheidung in ihre rhetorische und in ihre rechtliche Funktion. *Rhetorisch* sind Grundrechte zentrale Aussagen über die Stellung des einzelnen und seiner Gruppen im Gemeinwesen. Sie sind Elemente dessen, was Rudolf Smend die Integration des Staates genannt hat. Sie können als die Formulierung von Grundwerten des Gemeinwesens und der in ihr verfaßten Gesellschaft verstanden werden. Auf die Möglichkeit rechtlicher Geltung kommt es ebensowenig an wie auf die Unterschiede rechtlicher Durchsetzung. Mit anderen Worten: Im rhetorischen Sinn sind Grundrechte eine Skizze des richtigen Verhältnisses zwischen Individuum, Gesellschaft und Gemeinwesen. Die Bedingungen juristischer Technik begründen und begrenzen sie nicht.

Rechtlich dagegen besteht eine intensive Beziehung zwischen der Möglichkeit und der Wirkung von Grundrechten und der Struktur der Rechtsordnung. Ihrem besonderen Rang entspricht ein Stufenaufbau des Rechts, der Grundrechten Vorrang gibt. Und ihre Verwirklichung hängt von den Mechanismen der Auseinandersetzung, der Klärung und der Vergewisserung ab, die es dem einzelnen erlauben, die ihm verbürgte Stellung im Gemeinwesen auch durchzusetzen. In gewissem Sinn erscheinen diese Mechanismen, die dem einzelnen erst eine Möglichkeit der Selbstbehauptung im Rahmen der Rechtsordnung geben, sogar als eine Art Ur-Grundrecht. Wo die Mechanismen der Durchsetzung fehlen, schrumpft die rechtliche Wirksamkeit grundrechtlicher Normen, so hoch sonst die Rechtsordnung sie auch ansiedeln mag. Rechtlich besteht schließlich aber auch ein großes Gefälle der Effektivität von Grundrechten, je nachdem, in welchem Maß sie der Rechtsordnung vorgegeben sind, erst der Verwirklichung durch das Recht

bedürfen oder schließlich ganz von tatsächlichen und politischen Verhältnissen abhängen. Die persönliche Freiheit etwa oder die Versammlungsfreiheit kann der einzelne sich nehmen, ohne daß sie einer rechtlichen Gewährung bedürften. Eigentum dagegen bedarf, sobald es über das schlichte und ausschließliche Eigentum an Sachen hinausgehen soll, der rechtlichen Vorkehrungen, der institutionellen Entfaltung. Das Grundrecht ist hier so viel wert wie der Gehorsam der Rechtsordnung, die das Grundrecht zu entfalten hat, gegenüber eben dem Grundrecht. Ein Grundrecht etwa auf soziale Fürsorge setzt schließlich nicht nur rechtliche Vorkehrungen voraus. Seine Verwirklichung hängt auch von den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen und von politischen Entscheidungen ab, die der Disposition auch der wirksamsten Rechtsordnung immer nur sehr begrenzt unterliegen.

Dieses Nebeneinander von rhetorischer und rechtlicher Funktion der Grundrechte ist eine häufige Quelle schwieriger grundrechtlicher Probleme. Rhetorische Grundrechtsordnungen suchen um ihrer Geltung willen nach rechtlichem Rang und rechtlicher Durchsetzung, laufen dort aber Gefahr, an Einheit zu verlieren. Jedenfalls wo unmittelbar wirkende, rechtsprogrammatische und soziale Grundrechte nebeneinander stehen, treten diese im Rhetorischen unwichtigen Differenzen im Rechtlichen hervor. Rechtlich konzipierte Grundrechtsordnungen dagegen suchen sich auch rhetorisch zu verstehen, als objektive Wertordnung etwa. Eine thematische Auswahl, die nach Kriterien der juristischen Effektivität getroffen wurde, erscheint im Licht dieses rhetorischen, integrativen Anspruchs aber unberechtigt. So werden dann Ergänzungen etwa in der Richtung auf soziale Grundrechte oder Grundpflichten verlangt, deren andere rechtliche Qualität ebenfalls die Einheit der Grundrechtsordnung aufhebt.

Basisgrundrechte – ergänzende Grundrechte

Damit ist schon angedeutet: Grundrecht ist nicht gleich Grundrecht. Einige Grundrechte haben *konstitutive* Bedeutung für die gesamte Grundrechtsordnung, andere sekundäre. *Materiell* sind primär die Grundrechte, die überhaupt das Gegeneinander von Gesellschaft und Staat bewirken und sichern. Es sind die elementaren Freiheiten, die jenes Mindestmaß an Selbstbestimmung, Privatheit und Kommunikation garantieren, aus denen Gesellschaft erwächst. Ist die Eigenständigkeit der Gesellschaft – wie in totalitären Staaten – ausgelöscht, laufen alle anderen Garantien leer. Es ist niemand mehr da, der sich wehrt, der sie in Anspruch nimmt. *Institutionell-prozedural* ragen vor allem zwei Elemente heraus, von denen alle wirkliche Grundrechtsgeltung abhängt: das allgemeine Gesetz und der unabhängige Richter. Weiter ausholend ist es die Gewaltenteilung und sind es die Garantien eines ordnungsgemäßen richterlichen Verfahrens (rechtliches Gehör,

gesetzlicher Richter usw.), von denen die rechtliche Realität der Grundrechte abhängt.

Doch bedingen materielle und institutionell-prozedurale Basis einander auch. Ist die Gesellschaft ausgelöscht, so sind die institutionell-prozeduralen Vorkehrungen eine Apparatur, die niemand mehr in Gang setzt – genauer: die, nur noch von der Obrigkeit her in Gang gesetzt, allein noch der Herrschaft dient. Und fehlen die institutionell-prozeduralen Vorkehrungen, so bleiben die elementaren Freiheiten ohne verläßliche Garantie. Der Gesellschaft bleibt nur noch die Wahl zwischen Anpassung oder Revolution.

Diese Basisfunktion elementarer Garantien steht in einem Spannungsverhältnis zu dem Bedürfnis, mit der Grundrechtsordnung ein umfassendes Bild der Stellung des einzelnen im Gemeinwesen zu zeichnen. In einem solchen Bild gehen die elementaren Garantien „egalitär" unter. Man sieht ihnen inmitten der Fülle der differenzierteren Freiheitsrechte, der Gleichheitssätze, der Rechte in bezug auf den Staatsverband und der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Programme nicht an, wieviel mit ihnen steht und fällt. Das erleichtert Strategien der Aushöhlung. Gelingt es etwa, sozialen Grundrechten die gleiche Bedeutung zu geben wie den elementaren Garantien der Freiheit und des Rechtsschutzes, so heißt das, daß auch die elementaren Garantien der Freiheit und des Rechtsschutzes so relativ verstanden werden wie die sozialen Grundrechte ihrer Natur nach relativ sind. Es bedarf nur noch des Postulats, daß für den Menschen alle Grundrechte gleich wichtig sind, so daß alle Grundrechte gleich gut gesichert sein müssen, um am Ende alle Grundrechte gleich schlecht zu sichern. Der grundrechtliche West-Ost-Konflikt wird von kommunistisch-sozialistischer Seite weitgehend mit diesem Argument bestritten.

Neuerdings tritt die Problematik auch in einem grundrechtlichen Nord-Süd-Konflikt zutage. Unter dem Namen der „basic needs" wird akzentuiert, der Mensch habe von seiner Freiheit nur etwas, wenn er lebe. Man müsse also zuerst für die elementaren Bedürfnisse sorgen. Erst dann rechtfertige es sich, die Freiheit zu sichern. Das ist ebenso wahr wie unwahr. Es ist wahr im Hinblick auf die reale Situation der Menschen und auf die praktische Politik. Sie kann und muß sehr viel dafür tun, die „basic needs" zu befriedigen. Und es ist unwahr für die Grundrechte – vor allem für Grundrechte im Rechtssinn. Grundrechte können ganz wenig tun für die Befriedigung der „basic needs". Aber sie können alles tun für die Freiheit, für das Recht des einzelnen und für die Konstitution der Gesellschaft. Wer also sub specie Grundrechte einen Vorrang der „basic needs" vor den elementaren Garantien der Freiheit und des Rechtsschutzes fordert, will entweder diese Garantien lähmen oder geht doch das Risiko ihrer Lähmung ein. Dieser Nord-Süd-Konflikt enthält einen besonderen Akzent auch noch durch die andere, schon zitierte Entwicklung: daß die Grundrechte der Staaten vor die Grundrechte der Menschen gestellt werden. Das sichert die Regierungen und die Parteien und Gruppen, die

ihre Macht teilen und kontrollieren, doppelt gegen die Freiheit und das Recht des einzelnen und die Konstitution einer autonomen Gesellschaft. Daß dieses Nord-Süd-Gefälle und jenes West-Ost-Gefälle des Umgangs mit Grundrechten nicht ohne Zusammenhang sind, bedarf kaum noch des Hinweises.

Dazu abschließend noch einmal ein Blick auf den schon angesprochenen Zusammenhang zwischen der Legitimation von Herrschaft und der Legitimation von Grundrechten. In der Moderne legitimiert sich Herrschaft – vor allem nach außen – auch durch die Gewährung von Grundrechten. Nicht jede Herrschaft, die sich so legitimieren will, will aber auch die Widerstände zulassen, die Grundrechte bedeuten. So werden Techniken gesucht, die Grundrechte als „Ausweispapiere" gleichermaßen wirkungsvoll und wirkungslos machen. Der Gleichrang sozialer Verbürgungen mit den elementaren Garantien der Freiheit und des Rechtsschutzes gehört zu diesen Techniken ebenso wie der Vorrang grundrechtlicher Aussagen über die Grundbedürfnisse vor den elementaren Grundrechten der Freiheit und des Rechtsschutzes. Der Austausch der Grundrechte der Menschen gegen die Grundrechte der Staaten treibt diese Entwicklung noch einen Schritt weiter.

Abwehrrechte – Teilhaberechte

Diese Problematik hängt eng mit dem Spannungsverhältnis zwischen Abwehrrechten und Teilhaberechten zusammen. In der Tat gehören, wenn man Grundrechte als eine Beschreibung der Stellung des einzelnen im Gemeinwesen versteht, nicht nur Aussagen über die Abgrenzung des Individuums und der von ihm gebildeten Gruppen hierher, sondern auch Aussagen über die Teilhabe der einzelnen und ihrer Gruppen an den Gütern, die dem Gemeinwesen und der in ihm verfaßten Gesellschaft verfügbar sind. Dabei darf aber nicht verkannt werden, daß Teilhabe nicht nur durch jene sozialen Rechte angezielt wird, wie sie etwa in der Europäischen Sozialcharta oder im Weltpakt der Vereinten Nationen für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte niedergelegt sind. Teilhabe vermitteln zunächst und vor allem auch die „klassischen" Grundrechte (Freiheitsrechte, Gleichheitsrechte, Verfahrensrechte, Rechte in bezug auf den Staatsverband). Sie eröffnen dem einzelnen und seinen Gruppen die Möglichkeit, sich selbst Teilhabe zu verschaffen und die erworbene Teilhabe zu behaupten. Sie gewähren autonome Teilhabe, während jene sozialen Rechte primär auf fremdgewährte, vom Gemeinwesen vermittelte Teilhabe zielen.

Wo Grundrechte im Rechtssinn gewährt werden, ist auch die schon erwähnte Polarität der Geltung und Wirksamkeit von Grundrechten verschiedenen Gegenstands zu bedenken. Freiheiten oder auch Verfahrensrechte können unmittelbar gewährt werden und haben dann gewissermaßen selbst die Kraft, sich durchzusetzen. Soziale Teilhabe dagegen kann fast immer nur unter Vorbehalten zugesagt

werden und bedarf, um verwirklicht zu werden, entsprechender tatsächlicher Voraussetzungen und einer darauf gerichteten Politik.

Beide Beobachtungen zusammen zeigen die Problematik der Forderung, Freiheitsrechte und Gleichheitsrechte in Teilhaberechte umzudeuten. Diese Forderung hätte nichts Besonderes an sich, wenn sie nur auf die autonome Teilhabefunktion zielen würde, die „klassischen" Grundrechten immanent ist. Die aber soll gerade überschritten werden – in Richtung auf vermittelte, vom Gemeinwesen verschaffte Teilhabe. Damit dringt aber die Dispositionsmacht, die diese Vermittlung und Verschaffung impliziert, in das Grundrecht selbst ein. Über die so legitimierte Zuteilung des Freiheitsnutzens durch das Gemeinwesen kann die Freiheit selbst modifiziert werden.

Die Lösung scheint einfach zu sein. Im rhetorischen Sinn gehören zu den Grundrechten auch Aussagen über die Teilhabe. Im Rechtssinn dagegen dürfen die Unterschiede zwischen Freiheitsrechten, Gleichheitsrechten, Verfahrensrechten und Rechten in bezug auf den Staatsverband auf der einen Seite und den sozialen Rechten auf der anderen Seite nicht verkannt werden. Er muß in der Formulierung und in den Sanktionsmechanismen zum Ausdruck kommen. Die Unterschiede etwa zwischen der Europäischen Sozialcharta (Kontrolle durch Berichtspflichten, Sachverständigenkommission, parlamentarischen Rat und Ministerrat) und der Europäischen Menschenrechtskonvention (Möglichkeiten der Klage auch von Individuen bei der gerichtsähnlichen Menschenrechtskommission und Letztentscheidung durch den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte) tragen dem vorzüglich Rechnung (und es ist ganz unsinnig, daß es immer wieder Stimmen gibt, das Sanktionsverfahren der Europäischen Sozialcharta an das der Europäischen Menschenrechtskonvention anzugleichen).

Den Verfassungsgeber freilich stellt dies vor eine Alternative. Entweder er nimmt nur „harte", „klassische" Grundrechte auf, die, wie das Art. 1 Abs. 3 des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland sagt, als „unmittelbar geltendes Recht" wirken können. Dann verzichtet er auf die rhetorische integrative Wirkung, die umfassende Grundrechtskataloge haben können. Oder er schafft zumindest zwei „Klassen" von Grundrechten: Rechte und Programme mit möglichst klar unterschiedlicher Diktion und mit eindeutig unterschiedlicher Sanktion. Die verfassungsrechtliche Gleichbehandlung aller Grundrechte dagegen ist keine Lösung. Sie kann der Natur der Sache nach nicht dazu führen, daß soziale Rechte den gleichen Grad an Wirksamkeit erlangen wie „klassische" Grundrechte. Sie führt nur dazu, daß „klassische" Grundrechte auf jenen Standard der Unbestimmtheit und der vorbehaltlichen Geltung heruntergedrückt werden, der sozialen Programmen ihrem Wesen nach eigen ist.

Grundrechte – Grundpflichten

Nicht unähnlich dem Verhältnis zwischen Abwehrrechten und Teilhaberechten ist die Problematik des Verhältnisses zwischen Grundrechten und Grundpflichten. Als elementare Aussagen über das Verhältnis zwischen dem einzelnen und dem Gemeinwesen erscheinen Grundpflichten nicht weniger wichtig als Grundrechte. Und jenes Staatsbild, das in Negation totalitärer Erfahrung nach 1945 entstand und in dem Staat nur Diener und Mehrer der Rechte seiner ihm nicht verpflichteten Bürger ist, ist unwahr und gefährlich. Gleichwohl können im Rechtssinn Grundrechte und Grundpflichten nicht gleichbehandelt werden. Das liegt an dem besonderen Zweck und Charakter der Grundrechte. Grundrechte setzen Macht und Zuständigkeit des Staates voraus. Sie schützen den dem Staat gegenüber a priori schwächeren einzelnen. Dem Staat ist es vorbehalten, kraft seiner Zuständigkeiten die Ausnahmen zu formulieren. Sie schützen den einzelnen durch Vermutungen, die der Staat kraft seiner Zuständigkeiten widerlegen kann. Sie schützen ihn durch abstrakte Sätze, die der Staat konkretisieren kann.

Stellt man neben die Grundrechte Grundpflichten, so verkehrt man nur die Interessenlage, ohne diese Grundanlage des Spiels zwischen Ohnmacht und Macht an sich verkehren zu können. Der Staat hat sodann auf seiner Seite die Grundpflichten und die Zuständigkeiten, sie zu definieren. Der Bürger hat gegen sich die Grundpflichten und die Zuständigkeiten des Staates, sie zu definieren. Grundpflichten, die in der gleichen Weise unmittelbar gelten wollen wie Grundrechte, stehen so in einem unaufhebbaren Konflikt zu eben der unmittelbaren Geltung der Grundrechte. Das Recht im Rang unter der Verfassung hätte ihn zu entscheiden. Die Schutzwirkung der Grundrechte wäre zersetzt.

Auch hier also das Dilemma, daß Grundrechte im rhetorischen Sinn eine Beschreibung der Stellung des einzelnen im Gemeinwesen geradezu notwendig umfassen. Noch deutlicher: Im rhetorischen Sinn sind Grundrechte und Grundpflichten Komplemente eines Ganzen. Nicht so im Rechtssinn. Im Rechtssinn sind Grundrechte und Grundpflichten Gegensätze. Und der Verfassungsgeber, der wirksam geltende Grundrechte will, steht vor der Alternative, auf Grundpflichten zu verzichten oder sie nach Formulierung und Sanktion eindeutig von den Grundrechten abzugrenzen.

Grundrechte als objektive Wertordnung des Gemeinwesens

Dies alles veranlaßt, auf das Zwielicht aufmerksam zu machen, in dem die Grundrechte einer Verfassung stehen, wenn sie nicht nur als die individuellen Rechte angesehen werden, die sie sind, sondern als eine objektive Grundordnung – wie das Bundesverfassungsgericht sagt: als objektive Wertordnung – des Gemein-

wesens. Als solche verlangen sie nämlich nach jenen Vervollständigungen durch Aussagen auch über die Teilhabe und über die Pflichten des Individuums und seiner Gruppen. Grundrechte als Wertordnung – das meint Grundrechte im rhetorischen, integrativen Sinn, das negiert die Reduktion auf das positivrechtlich Effektive. Jene Ausdehnung aber in eine im rhetorischen Sinn vollständige Grundrechtsordnung ist in Gefahr, die Gefälle rechtlicher Geltung zu vernachlässigen. Das führt zur Enttäuschung an sozialen Verbürgungen und Pflichten dort, wo der Anschein erweckt wird, sie gälten wie „klassische" Grundrechte. Es zersetzt den Geltungsanspruch eben der „klassischen" Grundrechte, wo die gleiche Geltung aller Grundrechte zum Prinzip gemacht wird.

Grundrechte im Rechtssinn: materielles und Verfahrensrecht

Grundrechte im rhetorischen Sinn mögen ohne Aussagen über Institutionen und Verfahren auskommen. Grundrechte im Rechtssinn hängen von den Institutionen und Verfahren ab, die sie garantieren. Das Minimum sind, wie schon gesagt, das allgemeine Gesetz, der unabhängige Richter und das Recht, ihn anzurufen. Das mögliche und sinnvolle Mehr an Gewaltenteilung und Verfahrensprinzipien braucht hier nicht beschrieben zu werden.

Wie sehr materielles Recht und institutionell-prozedurales Recht zusammenhängen, ergibt sich schon aus der Geschichte. Das Recht auf die persönliche Freiheit ist von Anfang an mit dem Recht darauf verbunden, daß nur der Richter die Freiheit entziehen darf. Nicht die Gründe, welche die Entziehung rechtfertigen, stehen im Vordergrund, sondern der unabhängige Richter, der sie verfügt. Daß die Auferlegung von Lasten und die Zulassung von Eingriffen in Freiheiten zunächst dem Parlamentsbeschluß, später dem Gesetz, daß Strafen dem Urteil durch „seinesgleichen" vorbehalten blieben, sind weitere Spuren, welche die Zusammengehörigkeit von materiellen Grundrechten und institutionell-prozeduralen Garantien in der Geschichte immer hinterlassen hat. Der Schutz der Grundrechte durch die Verfassungsgerichte ist das krönende letzte Glied dieser historischen Beweiskette – jedenfalls gegenwärtig. Ombudsleute, Datenschutzbeauftragte usw. weisen darauf hin, daß wohl auch diese Entwicklung noch nicht zu Ende ist.

Damit zeigt sich auch eine neue, sehr spezifische, sehr konkrete Seite der „Geschichtlichkeit" der Grundrechte. Grundrechte im Rechtssinn sind nur „echt", wenn der einzelne für das, was sie für ihn bedeuten, kämpfen kann. Und Grundrechte sind „real" das, was die Mechanismen ihrer Konkretisierung hervorbringen. Nur wenn die Betroffenen vermittels der Institutionen und Verfahren auf die Entscheidung Einfluß nehmen können, ist die konkrete Realität der Grundrechte von ihren Interessen und Meinungen mitbestimmt. Nur dann beschreiben

Grundrechte auch konkret die Stellung des einzelnen im Gemeinwesen. Wo der einzelne die Mechanismen der Konfliktsaustragung nicht in Anspruch nehmen und nicht auf sie einwirken kann, sind Grundrechte nur eine andere – vielleicht wohlmeinende, vielleicht böse – Facette von Herrschaft. Noch einmal anders gewendet: Grundrechte sind ein Instrument, um den Konflikt zwischen dem einzelnen und der Gemeinschaft ebenso zu ermöglichen wie zu entscheiden; sie sind dies minimal, wenn sie bloß allgemeine Aussage bleiben, sie sind es maximal nach Maßgabe der Mechanismen der Auseinandersetzung, der Klärung und der Vergewisserung zwischen dem einzelnen und der Gemeinschaft.

Radikal gesagt: Wenn man zwischen materiellen und institutionell-prozeduralen Grundrechten trennte und auf eine der beiden Gruppen von Grundrechten verzichten müßte, wäre es besser für den Menschen, auf die materiellen Aussagen zu verzichten als auf die institutionell-prozeduralen Garantien.

Grundrechte und Naturrecht

Damit endlich ist es Zeit, auf die Schwäche naturrechtlicher Grundrechtspostulate zu sprechen zu kommen. Naturrecht ist – wie auch immer erzeugte und gerechtfertigte – Schau des richtigen Rechts. An der Diskussion um das Naturrecht hat der einzelne keinen geregelten Anteil. Mechanismen der Auseinandersetzung, Klärung und Vergewisserung, wie sie im Konflikt zwischen den einzelnen untereinander und zwischen dem einzelnen, seinen Gemeinschaften und dem Gemeinwesen notwendig sind, sind Sache des positiven Rechts. Eine ähnlich geregelte Erzeugung von Naturrecht widerspräche seinem Wesen. Naturrecht befaßt sich deshalb auch selten mit Institutionen und Verfahren, häufiger vielmehr mit den Normen, welche die Sache selbst regeln. Wer das Richtige zu sehen meint, kann dieses Richtige nicht erst dem „Glücksspiel" eines Verfahrens anvertrauen, das beliebige andere Standpunkte nicht weniger aufzunehmen hat. Wer die richtige Schau hat, hat auf die Realisation seiner Vision zu drängen. Die Verkümmerung des institutionell-prozeduralen Elements im Naturrecht ist der in der Sache wichtigste Unterschied zwischen der Grundrechtsdiskussion des Naturrechts und des positiven Rechts. Damit soll in nichts bestritten werden, daß das Naturrecht ein wichtiger kritischer Horizont auch der Grundrechtsdiskussion ist.

Im Lauf der letzten Jahrzehnte hat sich auch die Kirche immer mehr der Problematik der Grundrechte angenommen. Sie wurde zum „Anwalt der Menschenrechte". Sie hat sich selbst grundrechtlichem Denken geöffnet. Und sie wird selbst unter Berufung auf Grundrechte in Anspruch genommen. Das macht es notwendig, diesen Überlegungen zu den Grundrechten eine Fortsetzung folgen zu lassen, die spezifisch dem Verhältnis zwischen Kirche und Grundrechten gewidmet ist. Sie soll in einem späteren Heft folgen.

Rogelio García-Mateo SJ

Die Methode der Theologie der Befreiung

Zur Überwindung des Erfahrungsdefizits in der Theologie

Eine der interessantesten und theologisch bedeutsamsten Anregungen der Befreiungstheologie ist, daß sie „nicht so sehr ein neues Thema aufgibt als vielmehr eine *neue Art*, Theologie zu treiben“[1]. Methodenfragen sind sonst selten in der gegenwärtigen Theologie. Zwar hat das Zweite Vatikanische Konzil an mehreren Stellen die Überprüfung der theologischen Methoden gefordert[2]; trotzdem konzentrierte sich die nachkonziliare theologische Arbeit in Europa auf die drängenden Probleme der Gegenwart und ließ die Methodenerörterungen als sekundär beiseite liegen. Doch die Bedeutung der Frage wurde in Europa auch gesehen: „Es stehen heute nicht nur einzelne Dogmen und einzelne Reformen in Frage; was heute in Frage steht, sind die Grundlagen des Glaubens selbst und die Möglichkeit, überhaupt noch von Gott reden zu können. Dieser Situation kann die Theologie nur durch eine Grundlagenbesinnung gerecht werden. Sie muß sich sehr fundamental über die Möglichkeit und die Art und Weise klar werden, wie sie Theologie, Sprechen von Gott, heute noch vollziehen soll und kann. Sie muß sich auf ihre Methode besinnen.“[3]

Diese 1967 vom Tübinger Theologen Walter Kasper in einem Referat bei der Konferenz deutscher Dogmatiker gestellte Aufgabe scheint nun von den lateinamerikanischen Theologen besser vernommen und erfüllt zu werden als hierzulande. Daß die befreiungstheologische Weise, Theologie zu treiben, eine Bereicherung für die Theologie überhaupt bedeuten kann, hat nun die vatikanische Instruktion vom 22. März 1986 über die christliche Freiheit und die Befreiung unmißverständlich bejaht: „In ähnlicher Weise kann eine theologische Reflexion, die sich aus einer partikulären Erfahrung entwickelt, einen sehr positiven Beitrag darstellen, insofern sie Aspekte des Wortes Gottes aufleuchten läßt, deren ganzer Reichtum bisher noch nicht vollständig erfaßt worden war“ (70).

Ursprung der befreiungstheologischen Methode

„Es ist der größte Skandal des 19. Jahrhunderts, daß die Kirche die Arbeitermassen verloren hat.“ Diese klagende Sorge Pius' XI. machte sich der 1882 in einer flämischen Arbeiterfamilie geborene Priester und spätere Kardinal *Josef Cardijn* zu

eigen. So suchte er eine geeignete pastorale Methode, um die Entfremdung zwischen Arbeiterklasse und Kirche ein Stück weit zu beheben. Zwölf Jahre bemühte sich der dann weltbekannte Arbeiterseelsorger ohne Anerkennung und Erfolg um eine neue Art der Pastoral für die Arbeiter. Die meisten hielten ihn für einen Narren, der die Zeit mit ein paar Jungarbeitern vertrödelte. Aber gerade in diesen Schwierigkeiten wuchsen die Jugendlichen. Sie untersuchten selbst die Probleme der jungen Arbeiter, bildeten kleine Gruppen, die im Gebet ihre Fragen betrachteten (Parallelen zur Basisgemeinde lassen sich hier bereits erkennen), und schulten sich für ihre Aufgaben. Mit der Anerkennung durch Pius XI. 1925 stieg Cardijns Bewegung der Arbeiterjugend (CAJ) rasch auf und wurde weltweit aktiv. Damit erreichte zugleich eine neue Methode der Seelsorge, „revision de vie" genannt, internationale Verbreitung.

Cardijns pastorale Tätigkeit ging im Gegensatz zu den damaligen Formen des Apostolats von der Welt und ihren Bedürfnissen aus. So sah er ein, daß die Schulung der Laien nicht hinter den Mauern irgendeines Internats stattfinden kann. „Das Laienseminar, das ich meine, muß mitten im Alltagsleben stehen; nicht in der Luft einer Studierstube, sondern im scharfen Windzug des Lebens." Die Laien sollen sich für das Apostolat nicht durch Bücher und nicht durch rein theoretischen Unterricht schulen, sondern durch „die Entdeckung von Tatsachen und realen Sachverhalten. Dieser Entdeckung folgt dann eine christliche Stellungnahme und Beurteilung, die dann ihrerseits in Handlungen einmündet, die sie vornehmen, in Zielsetzungen, die sie verwirklichen, in Verantwortungen, die sie auf sich nehmen."[4]

Diese drei Schritte der „revision de vie" – Sehen, Urteilen, Handeln – wurden von lateinamerikanischen Theologen zu einer theologischen Methode weiterentwickelt. So sagt Leonardo Boff: „Gleichsam wie ein Ritual kehrt dieses Schema paradigmatisch in jeder Art von lateinamerikanischer theologischer Reflexion wieder: Analyse der Wirklichkeit (Sehen) – theologische Reflexion (Urteilen) – Perspektiven für die pastorale Arbeit (Handeln). Eine derartige Schrittfolge stellt im Gegenüber zu der Art und Weise, wie in Zentren und Metropolen Theologie betrieben wird, eine wahre methodologische Revolution dar. Denn man geht ja nicht mehr einfach von theoretischen Vorgaben aus, die abstrakt erarbeitet und totalisierend systematisiert wurden, sondern von der wissenschaftlich erhobenen vermittelten Wirklichkeit, innerhalb deren Glaubenspraxis realisiert wird."[5] Doch das methodologische Verfahren Sehen-Beurteilen-Handeln wurde nicht erst im befreiungstheologischen Diskurs verwendet. Bereits das Zweite Vatikanische Konzil machte von dieser Methode Gebrauch.

Das Zweite Vatikanische Konzil und die Methode der Befreiungstheologie

Der allgemeine pastorale Charakter des Zweiten Vatikanischen Konzils kommt am deutlichsten in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et Spes" zum Ausdruck. Vor allem tritt hier das Konzilsbewußtsein hervor, das sich die Theologie der Befreiung ihrerseits zu eigen macht: nicht so sehr von der Doktrin, von theologischen Prämissen, sondern von einer praktischen, vom apostolischen Geist getragenen Haltung auszugehen. „Man will nicht von den Prinzipien zur menschlichen Wirklichkeit herabsteigen, sondern man will von dieser menschlichen Wirklichkeit selbst ausgehen, um durch eine Art Induktion die Notwendigkeit der Prinzipien – sogar noch in den Widersprüchen und den Forderungen, die sie zutage fördern – wieder zu entdecken."[6]

Die Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" ist aber nicht das erste Mal, daß kirchliche Verlautbarungen mit der Analyse einer konkreten Situation beginnen. Auch in der katholischen Soziallehre stand nicht eine fertige Doktrin am Anfang. Das Vorgehen von Bischof Ketteler ging von der konkreten Realität aus. Die Sozialenzykliken – von „Rerum Novarum" (1891) bis „Laborem Exercens" (1981) – beziehen sich stets auf die konkrete sozialpolitische Lage der jeweiligen Zeit. Das eigentlich Neue von „Gaudium et Spes" ist rein methodisch darin zu finden, daß die Bestandsaufnahme der Weltsituation (Nr. 4–10) Ausgangspunkt für eine theologische Reflexion (11–90) wird, die zum Handeln drängt (91–93). Sehen-Urteilen-Handeln bildet nicht nur die Hauptstruktur des Dokuments, sondern auch das Grundverfahren bei der Behandlung einzelner Themen, zum Beispiel Ehe und Familie (47–52) oder Friede und Völkergemeinschaft (77–90)[7].

Auch die jüngste römische Instruktion scheint dieses Vorgehen vor Augen zu halten: Zunächst nimmt sie die Probleme der Freiheit und der Befreiung in der Welt von heute wahr (5–24), die dann theologisch gedeutet werden (25–60), um zum praktischen Handeln überzuleiten (61–96). Damit setzt sie zugleich Methode und Inhalt von „Gaudium et Spes" und damit auch der Befreiungstheologie fort: „Die Grundprinzipien und Urteilskriterien führen zu *Richtlinien für das konkrete Handeln*: Weil das Gemeinwohl der menschlichen Gesellschaft im Dienst an den Personen steht, müssen Mittel und Wege des Handelns der Menschenwürde entsprechen und die Erziehung zur Freiheit fördern. Hier liegt ein sicheres Kriterium zum Urteilen und Handeln: Es gibt keine echte Befreiung, wenn nicht von Anfang an die Freiheitsrechte respektiviert werden" (76).

Medellín und die „Zeichen der Zeit"

Die zweite Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats (CELAM) in Medellín (Kolumbien) 1968 ist ein Schlüsselereignis zum Verständnis der nachkon-

ziliaren Theologie und Kirche in Lateinamerika. Die Kirchenversammlung von Medellín hängt mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil andererseits untrennbar zusammen. Sie wurde einberufen, um „die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Licht des Konzils" zu betrachten und sich Rechenschaft darüber abzulegen, wie das Konzil bei den lateinamerikanischen Völkern anzuwenden ist.

Für die in Medellín versammelten Bischöfe erlebt Lateinamerika eine neue historische Ära, in der sie sich als Hirten mit den Lateinamerikanern solidarisch fühlen und demzufolge ihr Engagement bezeugen wollen. Indem sie dem Weg folgen, den das Konzil eröffnet hat, versuchen sie gründlich die Zeichen der Zeit zu erkennen und sie im Licht des Evangeliums zu interpretieren: „Wir glauben, daß wir uns in einem neuen historischen Abschnitt befinden. Er erfordert Klarheit zum Sehen, Deutlichkeit zum Beurteilen und Solidarität zum Handeln. Im Licht des Glaubens, den wir gläubig bekennen, haben wir uns bemüht, den Plan Gottes in den ‚Zeichen der Zeit' zu erkennen. Wir deuten die Bestrebungen und Klagen Lateinamerikas als Zeichen, die die Ausrichtung des Gottesplans offenbaren, der in der Erlöserliebe Christi wirkt. Diese verankert die Bestrebungen im Bewußtsein einer brüderlichen Solidarität."[8]

Zum Dreischritt Sehen-Urteilen-Handeln kommt nach Medellín nun die Grundkategorie „Zeichen der Zeit" hinzu. Schon Johannes XXIII. hatte diese auf den eschatologischen Warnruf Jesu (Mt 16,4) zurückgehende Kategorie in „Pacem in terris" (1963) gebraucht, um die Richtung des Aggiornamento einzuschlagen, die das Konzil zu seinem Programm machte. Nach dieser Enzyklika wird der Ausdruck „Zeichen der Zeit" in „Gaudium et Spes" verwendet. So nennt „Pacem in terris" in diesem Sinn eine Anzahl von Ereignissen: Aufstieg der Arbeiterklasse, Emanzipation der Frau, Selbstbewußtsein der Dritten Welt, Einswerdung der Menschheit, der fortschreitende Universalcharakter der Wirtschaft und der Zivilisation. Die Zeichen der Zeit erkennen heißt für die Kirche, in den Ereignissen, Forderungen und Tendenzen der Zeit Anzeichen des Handelns Gottes in der Geschichte unterscheiden. Die Geschichte ist Träger einer religiösen Herausforderung. Nicht nur die Natur und die Meditation, sondern auch das Weltgeschehen ist Ort einer Gottesbegegnung. Das heißt, aus dem Ausdruck „Zeichen der Zeit" hat sich eine theologische Kategorie ergeben, die die Offenbarungswahrheiten in einen geschichtlichen Zusammenhang stellt. Neben Schrift und Tradition tritt das Weltgeschehen, die Geschichte, wenn auch nicht normativ, doch als theologische Erkenntnisquelle (locus theologicus). Somit sind die Offenbarungswahrheiten in Schrift und Tradition im Kontext der Weltereignisse, der verschiedenen Kulturen und der jeweiligen Situation der Gesellschaft zu sehen.

Die Einführung des Begriffs „Zeichen der Zeit" bedeutet also den ersten Schritt in jene Richtung, in die die Theologie der Befreiung gehen will: eine kontextuelle, gesellschaftsbezogene und kulturverbundene Theologie zu gestalten. Daß es dabei

weder um wesenlosen Relativismus noch um Kulturdeterminismus, sondern um das legitime Anliegen des Induktionsverfahrens geht, stellte schon Bernhard Häring heraus: „Durch die konsequent angewandte induktive Methode, die zuerst fragt: ‚Was kennzeichnet den Gesprächspartner? Was kennzeichnet unsere gemeinsame Situation? Welche Bedeutung messen wir – jeder auf seine Weise – den gegenwärtigen Ereignissen und Zuständen zu?', hat die Pastorale Konstitution einen Leitgedanken von Papst Johannes XXIII. zur glücklichen Anwendung gebracht... Hier ist etwas, was beste Theologie der Kirche auf eine mehr unbewußte Weise immer getan hat, in die volle Bewußtheit gerückt und zur Methode erhoben worden. Es spiegelt sich darin die ewige Aktualität der Heilswahrheit und die Nähe der Kirche zu jeder Zeit wider. Aber nicht nur dies! Schon der Ausdruck ‚Zeichen der Zeit'... weist auf etwas Tiefes, im Glauben Gegebenes. Gott hat sicher sein letztes und eigentliches Wort in Christus gesprochen. Die Wortoffenbarung im strengen Sinn ist mit der apostolischen Zeit abgeschlossen. Da jedoch alles Geschehen vom Wort Gottes, in dem alles geschaffen ist, in Gang gehalten und auf Christus hingesteuert wird, *ist die Geschichte auf ihre Weise ein theologischer Ort.*"[9]

Die induktive, geschichtliche, praxisbezogene Art, Theologie zu treiben, die auf die Zeichen der Zeit wachsam achtet, wird von der römischen Glaubenskongregation selbst in ihrer „Notifikation" zu Leonardo Boffs Buch „Kirche: Charisma und Macht" bejaht als verpflichtendes Grundprinzip theologischen Reflektierens: „Die Praxis und die Erfahrungen, die immer aus einer bestimmten und begrenzten geschichtlichen Situation herrühren, helfen dem Theologen und verpflichten ihn, das Evangelium seiner Zeit zugänglich zu machen. Die Praxis ersetzt jedoch weder die Wahrheit noch bringt sie sie hervor, sondern sie steht im Dienst der uns vom Herrn anvertrauten Wahrheit. Darum ist der Theologe aufgerufen, die Sprache der verschiedenen Situationen – die Zeichen der Zeit – zu entziffern und diese Sprache dem verstehenden Glauben zu erschließen (vgl. Redemptor hominis, Nr. 19)."[10]

Obwohl die Notifikation mit Recht Praxis und Erfahrung der konkreten geschichtlichen Situation im Zusammenhang mit der Gesamtkirche und mit den Inhalten „des der Kirche anvertrauten und vom Lehramt authentisch ausgelegten heiligen Erbes des Gotteswortes" versteht, wird man angenehm überrascht, welcher Stellenwert Praxis und Erfahrung bei den „Kriterien einer authentischen theologischen Methode" zugesprochen wird. Daß der Praxis-Ansatz der Befreiungstheologen im Kreis eines ihrer Gründer und Hauptvertreter, Gustavo Gutiérrez, keine absolute Größe darstellt, die die Orthodoxie durch die Orthopraxie als Wahrheitskriterium ersetzt[11] oder „die gesamte christliche Wirklichkeit in das Schema politisch-sozialer Befreiungspraxis umgießt"[12], sondern im Sinn der Notifikation zu verstehen ist als unverzichtbares Grundelement theologischer Reflexion im Rahmen der gesamten Lehre der Kirche, wird aus dem neuesten Buch Gutiérrez' „Beber del propio pozo" deutlich: „Der Diskurs über den Glauben ist

ein zweites Moment gegenüber dem Glaubensleben selbst. Das ist ein zentraler Ansatzpunkt der Methodologie der Theologie der Befreiung. Damit wird aber nicht versucht, zwei an sich untrennbare Aspekte auseinanderzubringen. Es geht vielmehr darum, anzudeuten, daß die authentische theologische Reflexion ihre Wurzeln in der Kontemplation und in der Aktion schlägt. Das Sprechen von Gott (Theo-Logie) kommt nach der Stille des Gebets und des Einsatzes. Die Theologie ist ein durch die Stille stets bereichertes Sprechen. Ein Diskurs, der seinen Ursprung in dem mit der gesamten Kirche gelebten Glauben findet und darum in einer Geschichte des Überlieferns und des Annehmens der christlichen Botschaft verwurzelt ist."[13]

Das erste Moment (Sehen) des befreiungstheologischen Verfahrens liefert die Grundlagen für das theologische Tun und bringt es dadurch in einen kontextuellen, inkulturierten, praxisbezogenen Reflexionszusammenhang, der das zweite Moment (Urteilen) ausmacht, das wiederum auf die Praxis (Handeln) zurückverweist. Es geht also nicht darum, die Geschichte oder die Praxis überhaupt im Sinn eines philosophischen Systems zum Ausgangspunkt des theologischen Diskurses zu machen, sondern im Anschluß an eine konkrete geschichtliche Glaubenssituation theologisch zu denken. Von daher kennzeichnet Jon Sobrino die Methode der Befreiungstheologie grundsätzlich als „Weg, den sie zurückgelegt hat". Hier sieht er zugleich den Unterschied zur europäischen Theologie: „Die Methode als Weg konzentriert sich nicht auf die kritische Reflexion über den Weg des Erkennens, sondern eben darauf, den Weg zu begehen."[14] Das heißt, im Gegensatz zu der europäischen Theologie, die nach Sobrino „von Grund auf Theorie oder Geschichte der Theorie" ist, geht die lateinamerikanische von anderen Voraussetzungen aus. „Ihre Neuheit ist nicht aus ihrer Theologiegeschichte erstanden, da diese praktisch bis vor kurzem nicht bestanden hat... vielmehr entstand sie von Anfang an aus einer gelebten Praxis der Befreiung. Das heißt, zuerst hat ein theologischer Kontakt mit der Wirklichkeit bestanden, noch vorgängig zur Reflexion über die in diesem Kontakt implizierte Theologie: Die Praxis, wirklich Liebe und Gerechtigkeit zwischen den Unterdrückten herzustellen."[15]

Gemeinde und Theologie – das Verhältnis von Theorie und Praxis

Die praxisverankerte und kulturverbundene Art der befreiungstheologischen Reflexion hat Gutiérrez in einer allgemein anerkannten Formel, die andererseits so etwas wie eine Grunddefinition der Theologie der Befreiung darstellt, ausgedrückt: „Kritische Reflexion über die Praxis im Licht des Glaubens"[16]. Vergleicht man diese Bestimmung mit der von Rahner formulierten und ebenso allgemein anerkannten Theologieauffassung als „Glaubenswissenschaft, d. h. das reflektierende, methodisch geleitete Erhellen und Entfalten der im Glauben erfaßten und

angenommenen Offenbarung Gottes“[17], dann kann man gleich feststellen, daß Theologie der Befreiung im Sinn von Gutiérrez weder eine „neue Gesamtauslegung des Christlichen“ noch eine völlig andere Theologie als die bisherige darstellt, sondern lediglich eine neue Perspektive, die die herkömmliche Theologie vernachlässigt hatte, eben die Praxis, die Glaubenspraxis der konkreten kirchlichen Gemeinde. „Denn in dieser Theologie kommt das Konkrete der Menschen vor, und zwar besonders insofern, als sie ihre gegenwärtige große Sehnsucht nach Befreiung interpretiert. Vielleicht besteht das große Verdienst der Theologie der Befreiung gerade darin, mit der Theologie das getan zu haben, was Sokrates – in der Sprache Ciceros – mit der Philosophie getan hat: sie aus den Wolken auf den Erdboden herabgeholt zu haben. Oder anders ausgedrückt: sie zum Gehen auf den eigenen Beinen gebracht zu haben.“[18]

Es geht also den Befreiungstheologen nicht um eine Reflexion über die Befreiung, wie etwa die Attributivtheologien (Politische Theologie, Theologie der Revolution, Theologie der Hoffnung) es tun. Sie werfen diesen Theologien auch vor, in „Spekulationen“ zu verbleiben, weil sie keinen direkten Zusammenhang mit der konkreten Praxis herstellen. Es geht ihnen aber auch nicht einfach um eine praktische Theologie, die unmittelbar auf eine pragmatische Verwendbarkeit in der konkreten pastoralen Situation abzielt. Die kirchliche Gemeinde ist nach diesen Theologen nicht Objekt, sondern Subjekt der Theologie. Die theologische Arbeit ist nicht ein esoterisches Tun für besonders Qualifizierte, die Glaubensreflexion für die Gemeinde betreiben, sondern sie wird von der Gemeinde selbst gemacht; der Theologe ist dann ihr Sprecher. Oder wie L. Boff es ausdrückt: „Die Theologie lebt von verschiedenen Arten des Hörens: Hören auf das Wort Gottes, auf den Reichtum der Tradition, auf die Botschaft des kirchlichen Amtes, auf die Meinung anderer Theologen, auf den sensus fidelium. Auf alle diese Quellen beruft sie sich, aus ihnen schöpft sie. Heute lernt in einer Kirche, die sich für das Volk, für die Armen und ihre Befreiung entschieden hat, die Theologie vorrangig aus dem Kontakt mit dem Volk.“[19]

Die Gemeinde als Subjekt der Theologie ist methodologisch durchaus etwas ganz Neues, auf der anderen Seite jedoch etwas Urbiblisches. Sowohl das Alte wie das Neue Testament wären ohne das Volk Israel und die christliche Urgemeinde nicht denkbar. Diese Selbstverständlichkeit wurde im Zug der Hellenisierung immer mehr verdrängt und die Theologie zu einer „Wissenschaft“ entwickelt, die, wenn sie auch Großes für den Glauben leistet, in nicht wenigen Fällen Selbstzweck wurde. Mit dieser Problematik sahen sich die in Europa ausgebildeten Befreiungstheologen massiv konfrontiert. Die wissenschaftliche Theologie, die sie studiert hatten, ging an der konkreten Situation ihres Landes völlig vorbei. Eine eigene lateinamerikanische Theologie zu gestalten kann aber nicht ohne das Volk geschehen; so ist es Aufgabe des Theologen, auf die Gemeinde, auf das Volk zu hören. Die konkrete Praxis der christlichen Gemeinschaft hat eine Vorrangstellung

gegenüber jeder theoretischen Auslegung. „Die Theologie kommt *danach*" als zweites Moment. Dieses Vorgehen sieht Gutiérrez wiederum in der Geistesgeschichte bestätigt: „Von der Theologie kann man auch sagen, was Hegel von der Philosophie behauptet: Sie erhebt sich erst in der Dämmerung." [20] Sie ist retrospektiv, nicht vorausentwerfend.

Diese Art Theologie zu treiben besagt auch eine neue Auffassung des Berufs des Theologen. Er soll eng mit der konkreten Gemeinde zusammenarbeiten, ihr religiöses, sozialpolitisches und kulturelles Leben teilen; so kann man tatsächlich registrieren und theoretisch reflektieren, was im praktischen Bereich geschieht. Erst auf diese Weise wird er eine wirklichkeitsfremde abstrakte Theologie überwinden und, wie J. Sobrino sagt, den Schritt tun von einer abstrakten zu einer konkreten Orthodoxie. Das „wird im wesentlichen nicht durch die Vermittlung der Ideengeschichte, sondern durch die Geschichte der Praxis verwirklicht. Das Bekenntnis der ‚Gottheit' Christi wird nicht verwirklicht durch das Erfassen der Geschichte von Ideen wie Person, personale Vereinigung, göttliche Natur usw.; vielmehr wird es verwirklicht durch die Vermittlung einer konkreten Praxis, in welcher schrittweise die Wahrheit dessen klar wird, was in Chalkedon abstrakt gesagt wurde. In diesem Fall ist die wesentlichste Methode der Weg selbst, ist es die Glaubenspraxis selbst und das, was sie von sich aus hergibt." [21]

Den bisher umfassendsten Versuch, die Theologie der Befreiung methodologisch zu erörtern, hat Clodovis Boff gemacht. In seinem Buch „Theologie und Praxis" wird der Dreischritt Sehen-Urteilen-Handeln als Grundstruktur aufgegriffen und wissenschaftlich reflektiert als eine dreifache Vermittlung: sozio-analytisch (Sehen), hermeneutisch (Urteilen) und praktisch (Handeln). Wenn in C. Boffs Buch auch vieles ungenügend erörtert bleibt, oft nur angedeutet, zeigt er doch auf, welche Chancen in der Methode der Befreiungstheologie für den gesamten theologischen Bereich stecken. J. C. Scannone hat andererseits diese dreifache Vermittlung Boffs mit den von Gutiérrez öfter angesprochenen soziopolitisch-ethisch-heilsgeschichtlichen Bedeutungsebenen der Befreiung in Verbindung gebracht und dargestellt, wie in einer gesellschaftsbezogenen und kulturverbundenen Theologie diese Ebenen, „ohne sich miteinander zu vermischen oder ineinander aufzugehen, eine Einheit bilden" [22].

Es geht also nach den hier behandelten Autoren im Ansatz der Befreiungstheologie nicht um einen absoluten, sondern einen methodischen Primat der Orthopraxie gegenüber der Orthodoxie, das heißt um ein neues Gleichgewicht zwischen beidem. C. Boff faßt es so zusammen: „Die Methode der Befreiungstheologie ist nicht deduktiv, aber auch nicht weniger induktiv. Sie ist beides: nämlich *dialektisch*. Gemeint ist einfach die Tatsache, daß Evangelium und Leben ‚einander ständig beeinflussen'. Nur so wird es möglich sein, ‚die schwersten Irrtümer unserer Zeit', die Trennung zwischen Leben und Glauben, zu überwinden, wie sich das Konzil ausdrückte." [23]

Wiedergewinnung der Erfahrung

Nach dem Gesagten ist deutlich geworden, daß der Methodenansatz der Befreiungstheologie eine Umstrukturierung der Theologie impliziert; besonders die Einteilung in systematische und praktische Disziplinen wird durch das neue Gleichgewicht von Orthodoxie und Orthopraxie fragwürdig. Diese Einteilung beruht auf der Überlegung, daß die systematisch-dogmatischen Disziplinen das bleibende Wesen der Glaubenswahrheiten zu behandeln haben, während die praktischen Fächer sich mit der Analyse der konkreten Situation, in der der Glaube gelebt wird, befassen. Dies entspricht dem Schema: von der Theorie zur Praxis, vom Indikativ zum Imperativ. Gerade mit der Starrheit dieses Vorgehens hat das Zweite Vatikanum mit der Pastoralkonstitution, wie schon gesagt, gebrochen. Die Kirche gibt nicht nur Antwort auf die Fragen der Zeit vom Evangelium her (3, 10, 22), sondern die Probleme der Welt können auch eine hermeneutische Funktion für das Verständnis des Evangeliums haben (40, 44, 62). Das heißt, Evangelium und Leben, Kirche und Welt, Systematik und Pastoral, Orthodoxie und Orthopraxie verhalten sich zueinander nicht einfach nur nach dem Prinzip „von der Theorie zur Praxis", sondern auch umgekehrt: sie sollen „einander ständig beeinflussen". Dazu ist von den Befreiungstheologen der unmittelbare ständige Kontakt mit der konkreten Gemeinde und ihren Problemen so ernst genommen, daß dieser zur Bedingung der Möglichkeit für eine echte befreiungstheologische Reflexion wird.

Anders in der wissenschaftlichen Theologie. Sie hat zwar aufgehört, „Denzingertheologie" zu sein, und versucht auf die großen philosophischen, naturwissenschaftlichen, soziologischen und psychologischen Fragen der Zeit eine Antwort zu geben. Die Glaubenspraxis der konkreten Kirchengemeinde, des konkreten Volkes Gottes hat auf sie so gut wie keine Wirkung. Die Kirchengemeinde bleibt für die wissenschaftliche Theologie ein passives Objekt, das es zu betreuen gilt, kein aktives Subjekt, das etwas zu sagen hätte. So muß der Theologe oft eine traurige Bilanz ziehen: „Vielfach beantworten wir doch Fragen, die gar nicht gestellt sind, und Fragen, die gestellt sind, wissen wir nicht zu beantworten."[24] Angesichts dieser Tatsache wurde Karl Rahner nicht müde, die Bedeutung der Praxis und der Erfahrung für die Theologie zu betonen. Und weil seine Theologie eine Erfahrungsgrundlage kennzeichnet, bleibt sie fruchtbar. Trotzdem gilt nach wie vor für die wissenschaftliche Theologie das bekannte Wort Gerhard Ebelings vom „Erfahrungsdefizit": „Die Theologie vermag offenbar die Erfahrungsflut der Moderne nicht zu fassen, und durch diesen Kontrast wird ihr eigener Erfahrungsmangel desto spürbarer. Daran droht sie zugrunde zu gehen."[25] Das gilt besonders in Hinblick auf die Beziehung zum konkreten Gemeindeleben und zur Wiederentdeckung der religiösen Erfahrung. Daher ist es nicht verwunderlich, daß Spiritualität, Mystik, Meditation und sogar Esoterik eine Blüte erleben wie selten, vielleicht deshalb, weil sie aufmerksamer auf das Volk hören als die akademische Theologie.

Genau das ist die Stärke der Befreiungstheologie, die neue Sensibilität für Spiritualität und Meditation mit dem Ruf nach sozial-politischer Praxis (Option für die Armen) im Kontext konkreten christlichen Lebensvollzugs in Verbindung gebracht zu haben. Diese Verbindung in ihrem Gleichgewicht zu halten und sie zu einer ausgereiften Einheit zu führen, bleibt allerdings eine dauernde Aufgabe, die aber die führenden Befreiungstheologen um Gutiérrez und L. Boff bisher gut erfüllen.

Eine differenzierte sachliche Auseinandersetzung mit der Befreiungstheologie kann nicht an Marxismus- und Bultmann-Vorwürfen hängenbleiben. Wer sie damit zu widerlegen versucht, hat wohl ein aufregendes Diskussionsthema gefunden, um sie womöglich zu diskreditieren; an die Grundproblematik und die Anregungen, die sie aufweist, kommt er allerdings nicht heran. Es geht hauptsächlich um zentrale Fragen der theologischen Methoden- und Erkenntnislehre, also um die Reflexion der Theologie über sich selbst. So wäre es zu wünschen, daß eine konstruktive Diskussion entsteht, die zu einer Neubesinnung auf die Grundlagenproblematik der Theologie überhaupt führt, zumal diese vom Zweiten Vatikanischen Konzil geforderte Aufgabe, wenn überhaupt, nur ansatzhaft und zögernd erfüllt wird. Daran liegt es vielleicht nicht zuletzt, daß eine wirkliche theologische Erneuerung im Sinn des Konzils noch ausbleibt. Wie entscheidend demnach Methodenüberlegungen sind, unterstreicht Bernhard Welte: „In der Theologie ist in den letzten Jahrzehnten soviel in Bewegung gekommen, und so viele und große und seit langem ungewohnte Fragen haben sich in ihr erhoben, daß man daran deutlich sehen kann, daß die Theologie aus einer relativ ruhigen und statischen Phase des Besitzes durch eine mächtige geschichtliche Bewegung in eine dynamische Phase des Übergangs vermutlich von großen Ausmaßen gekommen ist im Zuge einer geschichtlichen Entwicklung, die unsere gesamte Kultur umfaßt. In einer solchen geschichtlichen Lage aber sind die Grund- und Methodenüberlegungen am allernotwendigsten."[26] Kein Wunder also, daß die Befreiungstheologen in der nachkonziliaren Theologie bahnbrechend wirken. Sie haben die Theologie an ihrem Herzgrund angerührt.

ANMERKUNGEN

[1] G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung (Mainz 1973) 21.

[2] Vgl. Dekret über die Ausbildung der Priester, Nr. 16f.

[3] W. Kasper, Die Methode der Dogmatik. Einheit und Vielheit (München 1967) 9.

[4] J. Cardijn, Laien im Apostolat (Kevelaer 1964) 160f.

[5] L. Boff, Theologie der Befreiung – die hermeneutischen Voraussetzungen, in: Befreiende Theologie, hrsg. v. K. Rahner (Stuttgart 1977) 46f.

[6] J. Folliet, Die Situation des Menschen in der heutigen Welt, in: Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen

und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" des II. Vatikanischen Konzils, hrsg. v. G. Barauna (Salzburg 1966) 142.

[7] Die Methode der „revision de vie" wird im Dekret über das Apostolat der Laien (Nr. 30) in einem Verweis auf die Enzyklika „Mater et Magistra" empfohlen.

[8] Adveniat: Dokumente – Projekte (Essen 1970) (1–3) 8.

[9] B. Häring, Neue Wege, neue Ausblicke, in: Barauna, a. a. O. 538. Vgl. G. Gutiérrez, a. a. O. 13.

[10] Verlautb. d. Apost. Stuhls 67 (Bonn 1985) 4.

[11] Instruktion über einige Aspekte der Theologie der Befreiung, ebd. (Bonn 1984) Nr. 3.

[12] J. Ratzinger, Die Theologie der Befreiung. Voraussetzungen, Probleme und Herausforderungen, in: Die Neue Ordnung (1984) 267.

[13] G. Gutiérrez, Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo (Salamanca 1984) 177.

[14] J. Sobrino, Theologisches Erkennen in der europäischen und in der lateinamerikanischen Theologie, in: K. Rahner, a. a. O. 135.

[15] Ebd. 133f. Vgl. R. García-Mateo, Die Befreiungstheologie und die Scholastik, in dieser Zschr. 203 (1985) 748–754.

[16] G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung, 10f., bes. 19.

[17] Herders Theol. Taschenlexikon (Freiburg 1973) Bd. 6, 238.

[18] C. Boff, Theologie der Befreiung. Eine Einführung in ihre Grundlagen, in: Zschr. f. Missionswiss. u. Religionswiss. 69 (1985) 163.

[19] L. Boff, Theologie hört aufs Volk (Düsseldorf 1982) 5. Vgl. R. Fornet-Betancourt, „Hören auf das Volk". Theologische Methode oder ideologisches Programm?, in dieser Zschr. 204 (1986) 169–184.

[20] G. Gutiérrez, a. a. O. 17. [21] J. Sobrino, a. a. O. 135.

[22] J. Scannone, Sozialanalyse und Theologie der Befreiung, in: Zschr. f. Missionsw. u. Religionsw. 69 (1985) 268.

[23] C. Boff, a. a. O. 166. [24] W. Kasper, a. a. O. 44.

[25] G. Ebeling, Wort und Glauben (Tübingen 1970) Bd. 3, 6.

[26] B. Welte, Auf der Spur des Ewigen (Freiburg 1965) 410; vgl. J. Alfaro, Problemática actual del método teológico en Europa, in: Encuentro latinoamericano de teólogia. Liberación y cautiverio (Mexico 1976).

Karl-Heinz Pohl

Chinesische Literatur der achtziger Jahre

Zeugnisse einer „Glaubenskrise" der Jugend

Drei Schlagworte sind in den letzten Jahren aufgetaucht, seit wieder in verstärkter Weise von der chinesischen Gegenwartsliteratur die Rede ist: „Wundenliteratur" (shanghen wenxue), „verlorene Generation" (shiluo yidai) und „Glaubenskrise" (xinyangweiji)[1] der Jugend. Für uns im Westen haben diese Begriffe einen vertrauten Klang, sie lassen uns an Parallelen denken: Eine sich literarisch manifestierende „verlorene Generation" zum Beispiel, die angesichts des Scherbenhaufens einer zu Bruch gegangenen Welt mit einer Umkehrung aller Werte fertig werden mußte, gab es in Amerika und Europa schon nach dem Ersten Weltkrieg. Das Wort „Wundenliteratur" wiederum weckt Assoziationen an eine Literaturepoche der deutschen Nachkriegszeit, die „Trümmerliteratur". Dort wie hier haben wir es mit einer Literatur zu tun, die zum großen Teil von dem Thema Vergangenheitsbewältigung geprägt ist. In Deutschland und in China wurde die „Trümmer-" bzw. "Wundenliteratur" geschaffen von zumeist jungen Schriftstellern, die anfangs oft begeisterte Mitläufer waren, sei es als Hitlerjugend im Nazi-Deutschland oder als Rotgardisten während der Kulturrevolution, die aber nach dem Spuk mit Entsetzen auf das Ausmaß der Greuel zurückschauten und sich fragten, wie sie selbst auf das politisch-rhetorische Blendwerk hereinfallen konnten. Und was letztlich die „Glaubenskrise" der Jugend betrifft, so ist sie hier in Deutschland in der abgewandelten Form einer Protestbewegung gegen überkommene gesellschaftliche Strukturen – von der Studentenrevolte Ende der sechziger Jahre bis zu der „Aussteiger-" oder „No-future-Generation" unserer Tage – nicht mehr wegzudenken.

Im folgenden soll nun näher auf die Gründe für den Glaubensverlust der Jugendlichen in China eingegangen sowie einige für diesen Aspekt der chinesischen Gegenwartsliteratur repräsentative Werke vorgestellt werden.

Neubewertung der jüngsten Geschichte

Lassen wir zunächst eine Schriftstellerin der jüngsten Generation zu Wort kommen. *Zhang Kangkang* (geb. 1950), auch in Deutschland bekannt für ihre übersetzten Novellen „Das Recht auf Liebe" und „Der ferne Klang der Glocke",

hatte sich 1979 und 1980 sehr erfolgreich eines Themas angenommen, das vor 1977 tabu war: Liebe und Partnerschaft. Ihr Roman „Nordlicht", in der sie den Reifeprozeß einer jungen Frau durch ihre Begegnung mit drei sehr unterschiedlichen jungen Männern schildert, wurde in der Kampagne gegen die „geistige Verschmutzung" 1983/84 scharf angegriffen. In dem Essay „Wie ich Nordlicht schrieb" von 1981 formuliert sie ganz nüchtern das Problem der „Glaubenskrise":

„Was mein Land betrifft, so gibt es... die durch zehnjähriges Chaos verursachte Vertrauenskrise der Jugend sowie eine Reihe vielschichtiger Faktoren, die eine Komplizierung des gesellschaftlichen Lebens bewirkt haben."

Die Vertrauens- bzw. Glaubenskrise versteht sie im weiteren als Nachwirkungen der Kulturrevolution (1966–1976):

„Solche Nachwirkungen zeigen sich für die Jugend besonders in einer Konfusion, die durch Selbstverleugnung und plötzliche Wiederbelebung von Selbstreflexion, Verwirrung und Ratlosigkeit geprägt ist. Althergebrachte Meinungen und Konzepte werden in Frage gestellt und abgelegt... In solch einem spezifischen Zeitabschnitt steigert sich die Ablehnung der Jugend, alte Sitten und Gebräuche zu übernehmen; sie suchen nach neuen, frischen Einfällen. Da ihre Überzeugungen nicht wie die der älteren Generation in den langen Jahren des Kampfes wiederholt gehärtet wurden, verlangen sie von dem im Leben verlorengegangenen Schönen und Guten mehr, als sie bekommen können. Sie hinterfragen die Wirklichkeit bohrend und nachhaltig und leiden darunter, daß sie keine wirklichen ideologischen Waffen besitzen und keinen Weg zur Selbsthilfe finden."[2]

Hier wird an erster Stelle der Umbruch nach dem „zehnjährigen Chaos", also der Kulturrevolution, als Grund für die Glaubenskrise genannt. Die Nachwirkungen der Kulturrevolution sind vielfältigster Art: Zum einen ist es die Zerstörung vieler Familien, wie sie die „Wundenliteratur" eindrücklich schildert; zum anderen ist es die Orientierungslosigkeit der Jugendlichen, die zumeist früher begeisterte Rotgardisten waren und die aus ihren revolutionären Träumen erst während der Jahre der Landverschickung, wenn nicht erst nach dem Umsturz vom Oktober 1976 aufwachten. Für die Jugend war durch den Umbruch ein geistig-ideologisches Vakuum entstanden, und es dürstete sie, wie Zhang Kangkang sagt, nach neuen Werten, nach „Schönem und Gutem".

Die geistigen Probleme, die in einem totalitären Land ein ideologischer Umsturz mit sich bringt, beschreibt der von 1957–1979 als „Rechter" verfemte Schriftsteller *Zhang Xianliang*:

„Der Prozeß des Denkens und Erkennens kann sich an einem einzigen Tag vollkommen verändern. So werden z. B. jahrzehntelang sorgsam verteidigte politische Vorurteile nach einmaligen gewichtigen Geschehnissen völlig hinfällig. Aber ein Mensch mit einem bestimmten, durch seine Lebensbedingungen festgelegten Geist und Temperament hat dann noch keine beispielgebende Richtschnur für eine schnelle Veränderung unter neuen Bedingungen."[3]

Nach dem schockartigen Erwachen von 1976 wurde den Jugendlichen klar, daß ihre revolutionäre Begeisterung und ihr Idealismus von Mao Zedong für seinen politischen Machtkampf mit Liu Shaoqi mißbraucht worden war. Ihre hohen kommunistischen Ideale, mit denen sie sich in den Kampf der Kulturrevolution gestürzt hatten, und das Ergebnis nach dem Chaos klafften weit auseinander.

In einer bedeutsamen Szene des 1981 vielkritisierten Filmskripts von *Bai Hua* „Bittere Liebe" (es handelt von der „bitteren", unerwiderten Liebe eines chinesischen Künstlers zu seinem Vaterland) fragt die Hauptfigur – damals noch ein Kind – den Abt eines buddhistischen Klosters, warum die Buddha-Figur so schwarz sei. Der Abt antwortet ihm weise und bewußt auf die heutige Situation interpretierbar:

„Sie ist schwarz geworden durch den Weihrauch der Anbeter. Überrascht das dich? Mein Kind, es gibt viele Dinge auf dieser Welt, wo Absicht und Ergebnis weit auseinanderklaffen." [3a]

Mao Zedong, die Mao-Zedong-Ideen, wenn nicht das kommunistische Ideal einer gerechten, ausbeutungsfreien Gesellschaft, obwohl nach wie vor die offizielle Linie, begannen für die Jugend an Überzeugungskraft zu verlieren.

Wang Meng, ein Schriftsteller, der die Widersprüche in der nachmaoistischen Gesellschaft in eindrucksvolle Metaphern zu fassen versteht, brachte in seiner Erzählung „Die Drachenschnur" ein treffendes Bild, um die geistige Situation der chinesischen Jugendlichen jener Jahre zu beschreiben. Dort sagt er über eine Frau von vierundzwanzig Jahren, die als Kind einmal Mao Zedong die Hand drücken durfte, doch nach der Landverschickung völlig desillusioniert in die Stadt zurückkommt und dort Arbeit findet: „Sie arbeitete als Serviererin in einem mohammedanischen Restaurant, obwohl sie selber diesen Glauben nicht hatte." [4] Ein Großteil der chinesischen Jugend – um im Bild zu bleiben – sah sich nach 1977 nur noch als Bediener in dem großen Restaurant mit dem klingenden Namen „Goldene Sozialistische Gesellschaft". Mit der für sie unglaubwürdig gewordenen geistigen Orientierung des Betriebs wollten viele nichts mehr zu tun haben.

Halten wir also fest: Obgleich die ideologische Umorientierung nach dem Oktober 1976 allgemein begrüßt wurde, bewirkten die Enthüllungen über die Vergangenheit, die Neubewertung der jüngsten Geschichte und die daraus resultierende Verwirrung eine nachhaltige Erschütterung des Glaubens gerade der Jugend Chinas in das System, sind also als die Hauptursache für die Glaubenskrise anzusehen.

Privilegienwirtschaft und Bürokratismus

Weitere wichtige Gründe für den Vertrauensverlust der Jugend sind die Auswüchse der Privilegienwirtschaft und des Bürokratismus. Die Jugendlichen lernten diese negativen Erscheinungen bei ihrer Landverschickung kennen, oder besser bei ihren Versuchen, vom Land wieder in die Stadt rückversetzt zu werden. Praktisch alle Jugendliche aus den Städten wurden während der Kulturrevolution aufs Land geschickt und verbrachten dort in einzelnen Fällen bis zu zwölf Jahren. Wie lange sie dort ausharren mußten, hing jedoch nicht von ihrer Arbeitseinstellung und -leistung oder gar von ihrer ideologischen Festigkeit ab, sondern davon, ob sie durch Familie oder Beziehungen Einfluß geltend machen und „Hintertüren"

öffnen konnten. Wenn zum Beispiel der Vater ein hoher Kader war, so stand einer frühzeitigen Rückversetzung in die Stadt nichts im Weg.

Für viele Jugendliche waren nun Privilegienwirtschaft und Bürokratismus in der Anfangsphase der Kulturrevolution der Feind, den sie am heftigsten bekämpften. Nach dem Ende der Kulturrevolution mußten sie jedoch feststellen, daß sich gerade in Hinsicht auf diese negativen Erscheinungen wenig geändert hatte. Das Problem der Privilegienwirtschaft wurde in den Jahren 1978–1980 dadurch verschärft, daß zahlreiche ehemals als „Rechte" verurteilte oder während der Kulturrevolution in die Wüste geschickte Kader rehabilitiert und auf einen Schlag mit entsprechender Entlohnung wieder in Amt und Würden eingesetzt wurden. Dabei trug man das wiedergewonnene Ansehen und die Privilegien, vielleicht gerade wegen der langen Entbehrung und Entehrung, um so offener zur Schau.

Wie manifestiert sich die Glaubenskrise in den literarischen Werken der letzten sechs Jahre? Zur Illustration von drei Themenkomplexen, nämlich Kritik an der Privilegienwirtschaft, Zweifel an der maoistischen Ideologie und Hinwendung zu bzw. Neuentdeckung von Humanismus und Religion, mögen hier einige wenige exemplarische Werke dienen – ein Schauspiel, ein Gedicht und eine Erzählung.

1979 machte ein Theaterstück Schlagzeilen mit dem Titel „Und wenn ich es wirklich wäre?" (Jiaru wo shi zhende) von *Sha Yexin, Li Shoucheng* und *Yao Mingde*. Dieses Stück ist eine freche Satire auf die Privilegienwirtschaft der Parteikader, und zwar so frech, daß es nur wenige Male öffentlich aufgeführt werden konnte. Die Handlung des Stücks ist in China allgemein bekannt, weil sie einem in der Presse geschilderten tatsächlichen Fall nachgebildet wurde. Hauptfigur ist ein Jugendlicher mit Mittelschulabschluß mit Namen Li Xiaozhang, der aufs Land verschickt wurde und seiner Rückversetzung in die Stadt harrt. Er gibt sich am Telefon als Sohn eines hohen Pekinger Kaders aus, um für sich und seine Freundin Theaterkarten zu ergattern. Dies gelingt ihm ganz einfach, weil sich die Theaterdirektorin von der hochrangigen Bekanntschaft das Öffnen von Hintertüren für eigene Sonderwünsche erhofft. Der junge Mann wird von Kader zu Kader weitergereicht, und jeder erwartet durch ihn die Gewährung von irgendwelchen Privilegien, sei es die Rückversetzung von Kindern, Teilnahme an Auslandsreisen, Zuteilung von größeren Wohnungen etc. Kurz bevor es dem Jugendlichen gelingt, durch die Hochstapelei seine eigene Rückversetzung von der Staatsfarm zu erreichen, fliegt der Schwindel auf, nämlich als der vermeintliche Vater von der Geschichte erfährt und persönlich erscheint, um den Fall aufzuklären. Als aufrechter Kader (der klassische „konfuzianische Beamte") übernimmt er zum Schluß bei der Gerichtsverhandlung die Verteidigung des Jugendlichen; er entschuldigt dessen Vergehen und macht vielmehr die verrottete Einstellung der Parteikader für den Fall mitverantwortlich.

Das Stück verdeutlicht die Desillusionierung der Jugendlichen angesichts des Kaderklüngels und der bürokratischen Verfilztheit. Für die Lösung ihrer Proble-

me, wie z. B. Rückversetzung in die Stadt, ein ihren Interessen und Fähigkeiten gemäßer Arbeitsplatz und das damit zusammenhängende Problem Heirat und Familiengründung, sehen die Jugendlichen einzig die Hintertür; um diese jedoch benutzen zu können, müssen sie schon gewisse Privilegien besitzen. In einer Szene des ersten Aktes sprechen der Hochstapler Li Xiaozhang und seine Freundin Zhou Minghua darüber, daß ihr Vater nur dann in ihre Heirat einwilligt, wenn Li von der Staatsfarm zurückversetzt wird. Zhou meint zu ihm:

„*Zhou:* Du mußt schnell versetzt werden, wirklich schnell. ... Ich habe mir auch etwas ausgedacht, was ich für dich tun werde. Eigentlich bist du schlau und fähig genug, um dir selbst auch etwas einfallen zu lassen. Die anderen werden alle in die Stadt versetzt, und warum geht es bei dir nicht? Gerade in der letzten Zeit sind eine ganze Reihe meiner Mitschüler wieder in die Stadt versetzt worden.

Li: Was sind denn ihre Väter?

Zhou: Einer ist Parteisekretär in einer Fabrik, einer Vizekommandant bei der Flotte, und dann gibt es noch eine Mitschülerin, deren Vater Leiter des Kulturbüros hier ist.

Li: Die schaffen es natürlich, in die Stadt versetzt zu werden. Und was ist mein Vater? (Er streckt den Daumen aus und wird sarkastisch.) Er gehört zu der Klasse, die dem Namen nach hier die Führung hat, er ist Arbeiter, ein rechtschaffener, uneigennütziger Arbeiter! Das nützt mir überhaupt nichts! Hat er es etwa verhindert, daß andere mich von der Liste verdrängt haben, als ich letztes Jahr in die Stadt versetzt werden sollte?

Zhou: Ja, das wäre schön, wenn du auch einen Papa in guter Stellung hättest.

Li: Wenn ich das nächste Mal geboren werde, prüfe ich erst einmal, ob mein Vater ein hoher Kader ist; wenn nicht, will ich lieber schon im Bauch sterben und gar nicht erst herauskommen!“ [5]

Die Kader in dem Stück jagen fast alle ihren Privilegien nach. Deshalb klingt es um so zynischer, wenn der Leiter des Kulturbüros, Herr Sun, sich auf die Ideale des Kommunismus beruft, als er sich weigert, für Li Xiaozhang „Hintertüren“ zu öffnen. Denn gleichzeitig erfahren wir, daß seine Frau gerade auswärts weilt, um ebenfalls durch die Hintertüre die Rückversetzung ihres eigenen Sohnes von einer Staatsfarm in der Mandschurei zu erwirken. Im folgenden unterhält sich Sun mit seiner Tochter Juanjuan, einer Mitschülerin von Zhou Minghua:

„*Juanjuan:* Minghua hat einen Freund auf der Staatsfarm, sie kennen sich schon seit vielen Jahren und wollen heiraten, aber ihr Vater ist dagegen und will nur zustimmen, wenn ihr Freund aus der Farm in die Stadt versetzt ist. Vater, ich finde, Minghua ist wirklich zu bedauern, hilf ihr doch, da einen Ausweg zu finden.

Sun: Du bist doch ihre Mitschülerin; versuche, bei ihrem Vater ideologische Arbeit zu leisten. Sag ihm, daß seine Ansichten falsch sind, in unserem Land gibt es überhaupt keine Unterschiede in der Stellung. Jede Arbeit, gleich ob auf der Staatsfarm oder in der Fabrik, dient dem Volk und ist fortschrittlich.

Juanjuan: Das ist zu einfach! Wer hört denn jetzt noch auf so etwas, wenn man damit kommt?“ [6]

Frau Qian, die Ehefrau des Sekretärs des städtischen Parteikomitees, Sekretär Wu, ist im Gegensatz zu ihrem relativ unbestechlichen Gatten ganz unverblümt auf Privilegien aus. Dem jugendlichen Hochstapler gegenüber beschreibt sie ihre Nöte, die sie mit ihrem „aufrechten“ Ehemann hat:

„*Qian*: Ja, der Alte ist eben so; bei allem, was er tut, hält er sich an die Vorschriften und redet immerzu von irgendwelchen Anordnungen. Mir gegenüber ist er genauso; als er jetzt zu der Konferenz nach Huangshan fuhr, sagte ich ihm, er solle mir einen Affen mitbringen, eines von diesen Goldhaaräffchen, aber er war absolut dagegen. Genauso, als die Zentrale plötzlich eine große Delegation ins Ausland schickte und ich ihm sagte, er solle mir zuliebe einen oder am besten zwei Plätze im Kontingent besorgen, damit wir einmal zusammen ins Ausland fahren können, da war er wieder nicht einverstanden! Ich finde, er steht noch ziemlich links außen und hat sein Denken noch nicht ganz befreit!“ [7]

Diese vor Ironie triefende Passage besagt, daß die bahnbrechenden Neuerungen des dritten Plenums des XI. ZK von 1978 zwar eine „Befreiung des Denkens“ anstrebten, sie in Wirklichkeit jedoch meist nur Gewinnstreben, Eigennutz und Privilegiensucht Tür und Tor öffneten – Untugenden, die früher relativ erfolgreich mit „linkem“ Idealismus im Zaum gehalten wurden.

Bei der Gerichtsverhandlung am Schluß des Stücks zieht der junge Hochstapler die Moral von der Geschichte. Er gibt zu, einen Fehler begangen zu haben, und sagt:

„Mein Fehler war, daß ich nicht echt war; wäre ich wirklich der Sohn von Zhang oder einem anderen leitenden Funktionär, dann wäre wohl alles, was ich gemacht habe, völlig legal.“ [8]

Die unverhüllte Kritik des Stücks war zu stark, als daß die Kulturfunktionäre es zulassen konnten. Bei Diskussionen nach internen Aufführungen gab man – wohl zu Recht – zu bedenken, daß es Zweifel am System wecken könnte.

„Obskure“ Dichter

Dieses Argument, daß Werke, die Ausdruck der Vertrauenskrise sind, diese nur noch weiter schürten, wenn man sie zuließe, wurde insbesonders während der Kampagne gegen die „geistige Verschmutzung“ auch gegen die jungen sogenannten „obskuren“ Lyriker vorgebracht. Ihre Gedichte erschienen Ende der siebziger Jahre zunächst in Untergrundzeitschriften, später jedoch auch in offiziösen Publikationen. In der Lyrik dieser jungen Dichter, die sich das zunächst von linientreuen Kritikern abwertend gemeinte Urteil „obskur“, „nebulös“ (menglong) auf ihre Fahnen schrieben und zu ihrem Markenzeichen umfunktionierten, offenbart sich der Zweifel am System in subtilerer, jedoch unüberhörbarer Weise.

Einer der Hauptvertreter dieser Dichtergeneration ist *Bei Dao*. Von 1978 bis 1980 gab er zusammen mit Freunden die Untergrundzeitschrift „Jintian“ (Heute) heraus, die zum literarischen Forum während der kurzlebigen Demokratiebewegung 1978/79 wurde. Im April 1976 schrieb er unter dem Eindruck der antilinken Demonstration auf dem Platz des Himmlischen Friedens (5. April 1976) ein Gedicht mit dem Titel „Antwort“, das im März 1979 in der offiziösen Zeitschrift für Lyrik, „Shikan“, veröffentlicht wurde[9]:

„Gemeinheit, so lautet der Passierschein der Gemeinen,
Edelmut, so lautet die Grabinschrift der Edelmütigen.
Schau, am vergoldeten Himmel
Schweben verzerrte Vexierbilder von Toten.
Die Eiszeit ist schon vergangen,
Warum gibt es ringsum überall Eiszapfen?
Das Kap der guten Hoffnung ist schon in Sicht,
Warum ist das Tote Meer so voll geblähter Segel?
Als ich in diese Welt kam,
Hatte ich nur Papier, Strick und Schatten,
Um vor dem Urteilsspruch
Mit dieser verurteilten Stimme zu verkünden:
Ich sage dir, Welt,
Ich – glaube – nicht!
Wenn vor deinen Füßen tausend Herausforderer stehen,
So rechne mich als den tausendundersten.
Ich glaube nicht, daß der Himmel blau ist,
Ich glaube nicht an den Widerhall des Donners,
Ich glaube nicht, daß Träume unwirklich sind,
Ich glaube nicht, daß es keine Vergeltung nach dem Tod gibt.
Wenn das Meer die Deiche durchbrechen soll,
So laß es all seine bitteren Wasser in mein Herz hineinströmen.
Wenn sich das feste Land heben soll,
So laß die Menschheit sich neue Gipfel der Existenz wählen.
Umkehrpunkte zum Neuen und glitzernde Sterne
Schmücken gerade das unverstellte Firmament.
Es sind 5000 Jahre alte Piktogramme,
Es sind die aufmerksam blickenden Augen zukünftiger Menschen."

Diese „Antwort" eines „obskuren" Dichters, dieses „Unglaubensbekenntnis", läßt als Ausdruck des Zweifels am überkommenen System an Klarheit nichts zu wünschen übrig. Kein Wunder, daß sein wie ein Fehdehandschuh hingeschleuderter Satz „Ich – glaube – nicht!" von gleichgesinnten Kritikern als Manifest der aufbegehrenden chinesischen Jugendlichen gefeiert wurde.

Ruf nach mehr Menschlichkeit

Nach den menschenverachtenden Exzessen der Kulturrevolution ist es nicht verwunderlich, daß nach 1979 der Ruf nach mehr Menschlichkeit erschallte, nach einem marxistischen Humanismus. Anfang 1983 begann *Wang Ruoshui* seinen berühmt gewordenen und viel kritisierten Artikel „In Verteidigung des Humanismus" mit den Worten: „Ein Gespenst geht um in Chinas intellektuellen Kreisen – das Gespenst des Humanismus!"[10] In der Tat waren nach 1979 einige Werke veröffentlicht worden, die eine bemerkenswerte Abkehr vom klassenkämpferischen Freund-Feind-Denken zeigten und die statt dessen Versöhnung, gegenseitiges Verständnis und Überbrückung des Klassengegensatzes betonten.

Als ausgesprochen humanistische und deshalb viel kritisierte Werke stechen hervor *Dai Houyings* „Mensch, oh Mensch!", *Zhang Xiaotians* „Üppig das Gras auf der Ebene"[11] sowie sein „Öffentliches Geheimmaterial" und letztlich *Li Pings* „Zur Stunde des verblassenden Abendrots". Die beiden letzteren zeichnen sich auch durch Aufgreifen des Themas Religion, insbesondere Christentum, aus. Wie stark das Thema Religion gerade die jungen Leute in China interessiert, geht daraus hervor, daß Li Pings Werk zum absoluten Bestseller unter der Pekinger Studentenschaft geworden ist und Zeitschriftenkopien der Erzählung zu Schwarzmarkt-Höchstpreisen gehandelt wurden[12]. Zudem erwähnt der Hongkonger Kritiker Bi Hua, daß im Herbst 1982 allein in Peking 4000 18jährige Jugendliche in buddhistische Klöster eintreten wollten[13]. Das Dürsten nach religiöser Sinnfindung – ausgelöst sowohl durch die 180-Grad-Kehrtwende vom maoistischen Idealismus als auch durch die um sich greifende Materialisierung des Lebens – scheint also nicht nur zur künstlerisch-literarischen Wirklichkeit Chinas zu gehören.

Die Erzählung „Zur Stunde des verblassenden Abendrots" ist in vier den Jahreszeiten zugeordnete Abschnitte gegliedert, die symbolhafte Bedeutung tragen, und zwar ist die Reihenfolge Frühling, Sommer, Winter und Herbst. Der erste Teil spielt im Frühling 1966 vor Ausbruch der Kulturrevolution. Die männliche Hauptfigur, Li Huaiping, lernt in einem Park beim Studieren Nanshan kennen. Sie unterhalten sich angeregt über Literatur und verabschieden sich mit großer Zuneigung füreinander, jedoch ohne ihre Namen zu erfahren.

Der zweite Teil spielt im Sommer 1966 nach Ausbruch der Kulturrevolution. Li Huaiping, Sohn eines hohen kommunistischen Generals, stürmt als Führer einer Gruppe von Roten Garden das Haus von Nanshan, denn ihr Großvater Chu Xuanwu war früher ein hoher Guomindang-Offizier, und Li will ihn zum Bekennen seines geschichtlichen Verbrechens zwingen. Chu erzählt ihm nun die Vorgeschichte, der in der Erzählung eine wichtige Bedeutung zukommt: Dieser Guomindang-Offizier hatte sich im Bürgerkrieg 1948 bei der Schlacht am Huai-Fluß dem Vater von Li Huaiping, dem kommunistischen General Li Juxing, ergeben. Beide Kämpfer zeigten damals große Achtung füreinander, und Chu Xuanwu gelobte Treue zu Partei und Vaterland. Damals wurden auch gerade die beiden Kinder, die Hauptfiguren der Erzählung, geboren. Der kommunistische General Li nannte seinen Sohn symbolträchtig Huaiping, was soviel wie „Friede vom Huai-Fluß" bedeutet, und sein Gegner Chu trank damals auf das Wohl des Knaben. In diesem Sommer jedoch stürmt der erwachsene Huaiping in Chus Wohnung, um ihn und seine zwei Enkelinnen, unter ihnen Nanshan, zu befragen. Er läßt sich nicht anmerken, daß er sie wiedererkennt; sie sagt nichts, weint nur.

Der nächste Abschnitt spielt im Winter 1968/69. Li Huaiping begleitet einen Freund zum Bahnhof, der zur Landverschickung in die Innere Mongolei fährt. Im Zug befindet sich auch Nanshan, die von ihren Großeltern begleitet wird. Vor der Abfahrt des Zuges hört Li Huaiping unbemerkt ein langes Gespräch zwischen ihr

und ihrem Großvater. Nanshan erzählt, wie sie als Kind unter ihrem schlechten Klassenhintergrund zu leiden hatte, wie zum Beispiel andere Kinder sie mit Schmutz bewarfen. Sie berichtet ihm auch die schmerzlichste Begebenheit ihres Lebens, nämlich daß der Mann, zu dem sie zum ersten und einzigen Mal Liebe empfand, derselbe war, der damals als Führer der Roten Garden in ihr Haus eingedrungen war und sich absolut mitleidlos verhalten hatte. Auch wird in dem Gespräch deutlich, daß sie trotz aller Härten und Prüfungen ihres jungen Lebens nicht verzweifelt ist, sondern sich ein inneres Gleichgewicht bewahrt hat, nämlich dadurch, daß sie sich Gott anvertraut hat und Christin geworden ist. Sie sagt:

„Ich sollte dankbar sein für eine Kraft, deren Ursprung ich nicht kenne. Nur wegen ihr bin ich zu einer Zeit, als ich mich hätte völlig anders entwickeln können, zu dem geworden, was ich jetzt bin. Das läßt mich große Dankbarkeit empfinden. Diese Kraft ist groß und geheimnisvoll. Ich zweifele überhaupt nicht daran, daß meinem Leben und meinem Schicksal diese gnadenvolle Hilfe zuteil wurde. Deshalb liebe ich den, der diese Kraft ausströmt, obwohl ich ihn nicht sehen kann."[14]

Der letzte Abschnitt spielt zwölf Jahre später im Herbst 1980. Li Huaiping ist inzwischen Marine-Offizier geworden, und er fährt nach Hause, um seinen alten Vater zu besuchen. Die Familie hat während der Kulturrevolution ähnliches Leid erfahren wie Nanshans Großvater. Die Mutter ist im Gefängnis verstorben. Auf dem Weg nach Hause macht er in Tai'an Zwischenstation und besteigt den heiligen Berg Taishan. Auf halbem Weg begegnet ihm ein buddhistischer Mönch. Sie unterhalten sich angeregt über Gott und die Welt. Der Mönch beeindruckt ihn durch seine geistige Tiefe und sein religiöses Weltverständnis, verwirrt ihn aber dadurch, daß er auch die Naturwissenschaften schätzt. Nach diesem Widerspruch befragt, entgegnet ihm der Mönch, daß Religion kein Aberglaube sei, sondern ein Glaube, der überhaupt nicht gegen die Vernunft verstoße.

Als sie am Gipfel anlangen, trifft er dort (wiederum ganz zufällig!) auf Nanshan, die als Fremdenführerin eine Gruppe ausländischer Touristen herumführt. Sie erzählen sich gegenseitig alles, was sie in der Zwischenzeit erlebt haben. Er möchte wieder an ihre Freundschaft vor 14 Jahren anknüpfen, sie aber sagt ihm, daß an jenem schicksalsschweren Tag ihre Liebe zu Asche verbrannt sei. Liebe sei zwar etwas Schönes, jedoch nicht das einzige, durch das die Menschen Glück im Leben finden könnten. Für sie sei der Herbst des Lebens angebrochen; es gebe zwar keine Blumen mehr, aber es gebe reiche Ernte. Er versteht, daß sein Bemühen zwecklos ist. Sie verabschieden sich und er sieht sie im verblassenden Abendrot davongehen.

Man kann verstehen, daß dies für linientreue Kritiker eine ungeheuerliche Geschichte ist. Sie nimmt Abschied von wichtigen stereotypen Figuren und Darstellungen: dem erzbösen Guomindang-Offizier; dem unversöhnlichen Klassengegensatz; dem Klassenhintergrund, der den Charakter der Person bestimmt, und dem verderbenden Einfluß von Religion als Aberglaube. In dieser Erzählung ist der Feind der Freund, und Feind und Freund erleben während der Kulturrevolution ähnliche Schicksalsschläge. Das universell Menschliche steht im Vorder-

grund. Wang Ruoshui beendet seinen eben zitierten Artikel „In Verteidigung des Humanismus" vielsagend: „Ein Gespenst geht um in den intellektuellen Kreisen... ‚Wer bist du?' ‚Ich bin ein Mensch.'"[15]

Mit Werken wie dem gerade dargestellten von Li Ping erlebt der Mensch als geistig suchendes, mit universellen Zügen augestattetes Wesen eine gespensterhafte Rückkehr auf die literarische Bühne Chinas. Der Hongkonger Kritiker Bi Hua zum Beispiel betrachtet Li Pings Erzählung als eine der gelungensten Darstellungen der geistigen Krise, der „Glaubenskrise", der chinesischen Jugend[16].

Resignation oder Hoffnung?

Alle hier erwähnten Werke sind in China von offizieller Seite als „geistiger Schmutz" stark unter Beschuß geraten, wenn nicht gar verboten worden. Besteht nun angesichts der Schwierigkeiten, in denen sich viele junge Schriftsteller Chinas bis vor kurzem befanden, Grund zu Resignation oder zu Hoffnung?

Der Tenor des gerade zur Jahreswende 1984/85 in Peking stattgefundenen vierten Schriftstellerkongresses gibt gewiß Anlaß zur Hoffnung. Hu Qili, ein hoher Parteifunktionär, gab in einer Grundsatzrede zu, daß bei der Behandlung der Schriftsteller von seiten der Partei schwere Fehler begangen worden seien, und garantierte den Literaten, daß sie sich in Zukunft frei und ohne Reglementierung äußern könnten, forderte sie geradezu zu freiem Selbstausdruck auf. Dabei beschwor er wiederum die sogenannte „Doppel-Hundert"-Losung, also Maos „Hundert Blumen blühen und hundert Schulen miteinander wetteifern" zu lassen.

Wir müssen jedoch bedenken, daß nicht nur schon 1956/57, sondern auch 1978/79 das „Blühen der Blumen" zugelassen bzw. von oben verordnet wurde, daß aber im ersten Fall sehr bald, im zweiten mit einiger Verspätung der Frost die blühenden Blumen wieder welken ließ. Daß die „Doppel-Hundert"-Losung nun zum dritten Mal hervorgeholt wird, um einen für die Literatur günstigen Wind zu verheißen, garantiert also nicht notwendigerweise Schutz vor neuem Kälteeinbruch. Hu Qili hat in seiner Rede immer noch einen gewissen ideolgischen Rahmen für die Entfaltung der künstlerischen Freiheit des Schriftstellers gesetzt:

„Was die künstlerische Freiheit betrifft, so wird die Partei und der Staat notwendige Bedingungen bereitstellen, wird dafür das nötige Umfeld und Klima schaffen. Gleichzeitig sollen sich das Denken, das Fühlen und die ganzen künstlerischen Aktivitäten des Schriftstellers im Einklang mit dem von Partei und Staat geschaffenen freien Umfeld bewegen. Dazu muß er mit größtem Eifer sich Wissen um das Wohl des Staates und des Volkes aneignen, muß die Gesetze kennen, nach denen sich die Gesellschaft entwickelt und verändert, muß seine eigene gesellschaftliche Verantwortung kennen und muß sich gegen die verrottete Ideologie des Kapitalismus und gegen das übriggebliebene Gift des Feudalismus stellen. Dann erst kann er sich selbst dazu bringen, wirklich in den Bereich freien künstlerischen Schaffens einzudringen. Wir glauben, daß unsere Schriftsteller diese Freiheit zu schätzen und korrekt zu gebrauchen wissen, daß sie frei ihr eigenes künstlerisches Potential entfalten, um dem Volk zu dienen, um dem Sozialismus zu dienen."[17]

China ist zur Zeit in einem atemberaubenden Umbruch begriffen. In der Wirtschaft ist gerade in den letzten Monaten eine früher nie für möglich gehaltene Abkehr von kommunistischen Grundsätzen erfolgt. Die Literatur und Kunst hinkt dieser Entwicklung ganz deutlich hinterher; sie hat sich noch nicht den Freiraum erkämpfen können, den man Wirtschaft und Wissenschaft gewährt hat.

Letztlich müssen wir auch bei der Beurteilung der gegenwärtigen chinesischen Literaturlandschaft bedenken, daß die Trümmer der Kulturrevolution noch nicht restlos beseitigt und noch nicht alle Wunden vernarbt sind. Das Thema Vergangenheitsbewältigung wird sicher noch lange aktuell bleiben. Zhang Xianliang jedenfalls blickt der Zukunft trotz aller erlittenen Wunden hoffnungsvoll entgegen:

„Vom Standpunkt derjenigen gesehen, die ihr ganzes Leben in Glück und ohne Narben verbracht haben, kann man natürlich den Schriftsteller als einen Hypochonder, einen Unruhestifter ansehen und seine Störmanöver verabscheuen. Allerdings sind gerade Stil, Grundton und emotionale Färbung Ausdruck der Narben, die der Schriftsteller sich am eigenen Leib zugezogen hat. Und bedauerlich ist es, daß Schriftsteller, die geistige Narben haben, bei uns hier wirklich zu zahlreich sind. Was tun? Ich möchte an dieser Stelle ausrufen: Gebt uns ein wenig Zeit zur Genesung! Wenn die Zeit gekommen ist, werden wir wieder wie die Nachtigallen singen!“ [18]

ANMERKUNGEN

[1] Eigentlich ist von einer „Drei-Glaubens-Krise“ (sanxin weiji) die Rede, nämlich einer Krise der Loyalität gegenüber der Parteiführung, des Glaubens in die Mao-Zedong-Ideen und des Vertrauens in die Zukunft; vgl. O. Weggel, Ideologie im nachmaoistischen China. Versuch einer Systematisierung, in: China Aktuell (CA) 1 (1983) 20. P. Schier gibt einen Überblick über die Ursachen der „Vertrauenskrise“ (xinnian weiji): Nach großen Hoffnungen nun die Vertrauenskrise. Chinas neue Führung sieht sich mit fehlendem Vertrauen in den Sozialismus, die KPCh und den neuen Kurs konfrontiert, in: CA 3 (1980) 218–221.

[2] Zhongqingnian zuojia chuangzuo jingyantan (Hangzhou 1983) 134; dt. v. D. Siebert, in: Akzente 2 (1985) 177, 180. Eine Übers. (v. M. Bessert) der Erzählung „Nordlicht“ in: Die Horen 138 (1985/2) 221–26.

[3] Zou xiang wenyue zhi (Changsha 1983) 143; dt. v. I. Asim in: Akzente 2 (1985) 130. [3a] Dongxiang 30 (1981/3) 37.

[4] Dt. v. A. Donath in: Die Drachenschnur. Geschichten aus dem chinesischen Alltag, hrsg. v. A. Donath (Frankfurt 1984) 10. [5] Literatur und Politik in der VR China, hrsg. v. R. Wagner (Frankfurt 1983) 120f.; dt. v. Th. Kampen.

[6] Ebd. 133f. [7] Ebd. 145f. [8] Ebd. 172.

[9] Jueqi de shiqun, hrsg. v. Bi Hua u. Yang Ling (Hongkong 1984) 28. Vgl. W. Kubins Übers. in: Nachrichten von der Hauptstadt der Sonne. Moderne chinesische Lyrik 1919–1984, hrsg. v. W. Kubin (Frankfurt 1985) 184. Der Band enthält eine repräsentative Auswahl von Gedichten der „Obskuristen“ Bei Dao, Gu Cheng und Shu Ting. S. auch K.-H. Pohl, Auf der Suche nach dem verlorenen Schlüssel. Zur „obskuren“ Lyrik in China nach 1978, in: Orients Extremus 29 (1982, 1/2) 148–160; Shu Ting, Gu Cheng, Zwischen Wänden. Moderne chinesische Lyrik. Übers. v. R. Mayer (München 1984).

[10] Wangs Essay (Wei rendaozhuyi bianhu) ist nachgedruckt in : Zhongguo xin xieshizhuyi wenyi zuopin xuan, hrsg. v. Bi Hua, Yang Ling, Bd. 4 (Hongkong 1983) 248–252.

[11] Zur Kritik an Zhang Xiaotians „Üppig das Gras auf der Ebene“ und seiner Selbstkritik: CA 2 (1984) 85–87.

[12] Bi Hua, Zhongguo xin xieshizhuyi wenyi lungao (Hongkong 1984) 120. [13] Ebd. 124f.

[14] Shivue 1 (1981) 15. Auf dem Kölner Workshop zur chinesischen Gegenwartsliteratur (April 1984) hatte der Bochumer Sinologe A. Lachner Li Pings Erzählung in einem Referat vorgestellt. Seiner Anregung sei hier herzlichst gedankt.

[15] Bi Hua, Yang Ling, Bd. 4, 252. [16] Bi Hua, 126. [17] Renminribao, 30. 12. 1984, 1.

[18] Zou xiang wenxue zhi lu, 143; dt. v. I. Asim, in: Akzente 2 (1985) 131.

Der Beitrag geht auf einen Vortrag vor dem Ökumenischen Arbeitskreis China in Stuttgart (Dezember 1984) zurück.

Johannes B. Lotz SJ

Mythos und Wahrheit

Von zwei Ansatzpunkten her hat neuerdings die Frage, wie sich der Mythos zur Wahrheit verhält, die Aufmerksamkeit der Forschung auf sich gezogen. In der Theologie ist Rudolf Bultmann für die Entmythologisierung eingetreten, die darauf ausgeht, die christliche Wahrheit von den sie verfälschenden Mythen zu befreien. Später wiesen die Geistesgeschichte und namentlich die Anthropologie auf die Verarmung und Gefährdung hin, mit der das wissenschaftliche Zeitalter den Menschen bedroht. Zugleich entdeckte man als Ergänzung und Heilmittel den vorwissenschaftlichen Mythos, der durch den in ihm aufbewahrten Reichtum des Menschlichen dessen Verarmung und Gefährdung zu überwinden vermag. In dieselbe Richtung wurde der Blick neuestens durch die Jahrhundertfeier für die Brüder Grimm gelenkt, die den Menschen unserer Zeit wieder die Märchen nahebrachten. In ihnen sahen sie die Fortdauer des mythischen Bewußtseins, weshalb die Rückkehr zum Mythos auf die Märchen zurückgriff, weil er uns in ihnen greifbar begegnet.

Schon diese einleitenden Bemerkungen zeigen eine wichtige Zweideutigkeit des Mythos. Einerseits wird er als Quell und Träger der Unwahrheit ausgeschieden. Andererseits wird er als Vermittler und Träger der Wahrheit zur Rettung des Menschlichen herangezogen. Damit sind wir gebieterisch mit der Frage konfrontiert, wie sich der Mythos zur Wahrheit verhält. Um die Antwort darauf zu finden, müssen wir klären, was er seinem Wesen nach ist und welche Rolle er im Dasein des Menschen spielt. Trägt er zu dessen Vollendung bei oder wirkt er sich für ihn zerstörend aus? Dabei ist namentlich zu verdeutlichen, ob und wie die Wahrheit für das Leben des Menschen grundlegend oder entscheidend ist, ob und wie von ihr sein Schicksal und vor allem seine Zukunft abhängt.

Stufen zur Wahrheit

Kaum zu verkennen ist, daß der Mensch nicht in dumpfer Unbewußtheit und triebhafter Unfreiheit dahindämmert. Vielmehr ist es ihm eigen oder zeichnet er sich dadurch aus, daß er bewußt und frei sein Leben gestaltet. Freilich hat er diese seine Eigenart nie vollendet inne. Er ist immer zu sich selbst unterwegs oder holt sich nie ganz ein. Doch ringt er unablässig darum, wer er ist und wer er zu sein hat, worin sein Wesen besteht und welche Aufgabe ihm gestellt ist. Obwohl er so

einerseits in das Nichtwissen gebannt bleibt, tritt er andererseits immer schon in das Wissen ein. Wie das Wissen nie das Nichtwissen restlos zu überwinden vermag, so wird das Wissen nie vom Nichtwissen völlig ausgelöscht. Nun ist das Aufleuchten dessen, der ich bin und zu sein habe, genau dasselbe wie das Eintreten in die Wahrheit und das Leben aus ihr. Demnach ist für den Menschen das Ringen um die Wahrheit und für den einzelnen das Ringen um die ihm je eigene Wahrheit so lebensnotwendig und unentbehrlich, daß ohne ein solches Ringen das eigentlich menschliche Dasein unmöglich ist.

Weil wir aber zu der Wahrheit ständig unterwegs sind, geht sie uns nicht in einem einzigen Hinblick auf, sondern dringen wir durch mehrere Stufen zu ihr vor. Diese Stufen heben sich zunächst quantitativ voneinander ab, insofern unsere Einsicht in die Wahrheit ebenso an Umfang wie an Tiefe zunimmt. Vor allem jedoch haben wir im Zusammenhang unseres Themas auf die qualitativen Stufen zu achten, vermöge deren verschiedene Weisen der Aneignung der Wahrheit ineinandergreifen, die uns erst in ihrem Zusammenwirken den vollmenschlichen Zugang zur Wahrheit gewähren. Genauerhin zeichnen sich drei solcher Weisen ab, die mit der leib-seelischen Eigenart des Menschen gegeben sind. In ihrer Verschiedenheit durchdringen sie sich so untrennbar, daß jede von ihnen immer schon die anderen enthält und es sich lediglich um das Überwiegen einer von ihnen gegenüber den beiden anderen handelt. Sie bilden miteinander das eine Ganze des menschlichen Wahrheitsgeschehens, das freilich nicht immer allseitig zur Geltung kommt.

In den drei qualitativen Stufen, die am menschlichen Wahrheitsgeschehen hervortreten, prägt sich die wachsende Verinnerlichung aus, die das Wirken des Menschen kennzeichnet. Dieses ist nämlich zunächst der ihn umgebenden Welt zugewandt, von der es dann erst zum Menschen selbst zurückkehrt. Er kommt also im Durchgang durch die Welt zu sich selbst; der Gang nach innen ist durch den Gang nach außen vermittelt. Das ist damit gleichbedeutend, daß unser Wirken alles zunächst nach seiner Außenseite und dann erst nach seiner inneren Tiefe erfaßt. Auf die Außenseite richtet sich die Sinnlichkeit mit dem ihr eigenen Anschauen, das sinnlich anschauliche Bilder von allem formt. Das Verstehen dieser Bilder leistet als erste Stufe der Verinnerlichung der Verstand, der in den Bildgestalten die ihnen innewohnenden Wesensstrukturen entdeckt. Darin ist immer schon die zweite Stufe der Verinnerlichung am Werk, nämlich die Vernunft; sie sieht die vielen Wesenheiten als ebenso viele Weisen, zu sein, und vernimmt das eine grenzenlose Sein, an dem sie auf die ihnen je eigene begrenzte Weise teil-nehmen. Im Sein kommt wegen dessen Grenzenlosigkeit die Verinnerlichung zum Abschluß oder wird das innerste Innen erreicht.

Hieraus ergibt sich für unsere Fragestellung, daß der Mensch auch bei der Begegnung mit sich selbst oder mit dem, der er ist und zu sein hat, dieselben drei Stufen durchläuft. Auf der ersten Stufe entwirft er in bildhaften Vorstellungen die Gesamtschau seines Daseins, die wir als Mythos bezeichnen und in der schon die

beiden anderen Stufen einen verborgenen bestimmenden Einfluß ausüben. Auf der zweiten Stufe geht er auf das Verstehen seines Daseins aus, indem er das bildhaft Entworfene der läuternden Kritik unterwirft und durch begriffliche Schlußfolgerungen verdeutlicht. Damit geschieht der Durchbruch zum Logos, der aber im Mythos verwurzelt bleibt und bereits von der dritten Stufe befruchtet wird. Auf dieser selbst dringt er zum innersten Grund seines Daseins vor, in dem es sich selbst überschreitet und gerade dadurch erst eigentlich gewinnt. Hier öffnet sich der Bereich des Mysterion, der sich deshalb unserem Begreifen entzieht, weil er sich uns nur im Durchgang durch Mythos und Logos oder in der mit diesen gegebenen Verhüllung zeigt. Allein im Zusammenhang dieser drei Stufen tritt der eigentliche Sinn des Mythos hervor, werden seine Fülle und seine Grenzen sichtbar. Namentlich läßt sich sein Verhältnis zur Wahrheit einzig auf diesem Weg klären[1].

Die Sinnlichkeit und der Mythos

Seiner Wortbedeutung nach ist der Mythos dasselbe wie Erzählung, allerdings von besonderer Art. Es geht um Götter- und Heldengeschichten, in denen der Mensch den letzten Hintergründen seines Daseins nachspürt und sie sich bildhaft vergegenwärtigt. Dabei ringt er um Schuld und Sühne, um Schicksal und Freiheit, um Diesseits und Jenseits, um seine Beziehung zum Göttlichen, um den Sinn seines Lebens. Der Vollzug, in dem das geschieht, ist nicht das abstrakte, theoretisch distanzierte Wissen, sondern das konkrete Erleben, an dem der ganze Mensch beteiligt ist und das besonders seine Affektivität einbezieht. Damit wird nicht das kausale, sachlich nüchterne Erklären erreicht; vielmehr gibt der Mythos allem Geschehen ein menschliches Gepräge, das mit den Menschen ebenso die Naturvorgänge wie das Leben der Götter umspannt und sich namentlich in den alles durchziehenden Leidenschaften auswirkt. Als Folge davon greifen die drei ebengenannten Bereiche so ineinander, daß sie vielfach ineinander übergehen. Auch wird das Unerhörte möglich und sind Raum und Zeit keine unübersteiglichen Schranken, da eindeutige Naturgesetze ja nicht vorliegen[2].

Exemplarisch haben die Griechen den Mythos ausgebildet; ihre Götterwelt hat vor allem Homer entwickelt; in ihrer Tragödie hat er eine unvergängliche Gestalt gewonnen. Auf die ihm je eigene Weise hat wohl jedes Volk der Erde Mythen geschaffen. Deren Fortleben im germanischen Raum bezeugen die bereits erwähnten Märchen, deren mythischer Hintergrund heute neu entdeckt und ernst genommen wird, was in zahlreichen Dichtungen unserer Tage zum Ausdruck kommt.

Von sich aus ist der Mythos weder Kunst noch Philosophie; beide finden jedoch in ihm einen fruchtbaren Wurzelboden, indem sie den von ihm vollzogenen Entwurf auf die ihnen je eigene Weise ausgestalten. Den Mythos kennzeichnet sein

existentieller Charakter, weil er aus der unausweichlichen Notwendigkeit hervorgeht, sich darüber klar zu werden, wer der Mensch ist und zu sein hat; ohne solche Selbsterhellung vermag er nicht als er selbst zu leben oder den in ihm vorgezeichneten Daseinsvollzug zu leisten. Dieselbe Unentbehrlichkeit kommt der Kunst und der Philosophie nicht zu, weshalb sie in dieser Hinsicht hinter dem Myhtos zurückbleiben. In anderer Hinsicht aber schreiten sie über diesen hinaus, insofern sie den vom Mythos empfangenen Gehalt mit ihrer jeweiligen Eigenart durchdringen. So entsteht das Kunstwerk, das dem Mythos besonders nahesteht, weil es sich ebenfalls in anschaulichen Gestalten ausprägt; zugleich greift es über den Mythos hinaus, weil es den Gehalt in eine Form bringt, die ihn durch das beglückende Leuchten vollendet[3]. Weiter vom Mythos entfernt sich die Philosophie, die den Gehalt in Begriffen verdeutlicht und in Schlußfolgerungen entfaltet[4]. Wie der Mythos nach der Ergänzung durch Kunst und Philosophie verlangt, so sind diese auf den Mythos angewiesen, da sie sonst leer und steril werden oder im bloß Formalen erstarren.

Nach allem ist der Mythos wesentlich Träger von Wahrheit, ja die erste Weise, wie für den Menschen die grundlegende Wahrheit seines Daseins greifbar wird. Das ist dadurch möglich, daß in den bildhaften Geschichten immer schon auch der Verstand und die Vernunft verborgenerweise am Werk sind, indem sie das Vordergründige mit dem Hintergründigen erfüllen und durchleuchten. Daher ist der Mythos trotz des Überwiegens der sinnlichen Anschauung eine ganzmenschliche Erfahrung, die dem Menschen sein ursprüngliches Geleit gibt[5].

Dadurch, daß der Mythos nur die erste Stufe menschlicher Selbstbegegnung ist, birgt er ihm eigentümliche Gefahren in sich. Oft wird der mythisch erfahrene Gehalt mit der Eigenart des mythischen Erfahrens allzu unkritisch gleichgesetzt, wodurch die anthropomorphe Sicht der Grundgegebenheiten unseres Daseins entsteht. Infolge davon werden nicht nur die Natur und das Göttliche verkürzt, sondern auch der Mensch seiner Fülle beraubt, da er diese ja einzig in dem allseits unverkürzten Daseinsraum innehaben kann. Eine zweite Gefahr liegt im Ablösen des sinnlichen Anschauens von Verstand und Vernunft, wodurch den mythisch bildhaften Geschichten ihre Tiefe genommen wird und sie in haltlose Fabeleien oder phantastische Spielereien absinken. Der derart uferlos ausgesponnene Mythos wird häufig Mythologie genannt, die den eigentlichen Mythos überlagert und das ablehnende oder verwerfende Urteil über diesen bestimmt[6]. Damit wird die Wahrheit, die dem echten Mythos innewohnt, verdrängt und die Unwahrheit oder Lüge (pseudos), der der entartete Mythos verfällt, vorherrschend.

Dieser verworrene Zustand fordert die Kritik heraus, die den Mythos von der Mythologie und damit die Wahrheit von der Unwahrheit scheidet. Das von Bultmann geprägte Wort Entmythologisierung bezeichnet, wörtlich verstanden, das Ausscheiden allein des entarteten oder der Unwahrheit verfallenen Mythos, was um der Wahrheit willen berechtigt und notwendig ist. Damit ist nicht die

Entmythisierung gleichzusetzen, die, wie das Wort besagt, das Ausscheiden jedes Mythos oder des Mythos überhaupt fordert. Sie ist keineswegs um der Wahrheit willen zu vollziehen, sondern gerade um der Wahrheit willen zu unterlassen, weil der Mythos als wesentlicher Aspekt in das menschliche Wahrheitsgeschehen hineingehört, das also ohne ihn einseitigen Gestalten seiner selbst, besonders dem Rationalismus anheimfällt. Zu dieser Fehlentwicklung kommt man, wenn man den Mythos nicht sorgfältig von der Mythologie abhebt. Sorgfalt tut not, weil die Grenze zwischen dem echten Mythos und der entarteten Mythologie, zwischen Wahrheit und Unwahrheit, nicht immer leicht zu bestimmen ist. Das zeigt das Werk von Bultmann, der so viele Elemente des überlieferten Christentums an die entartete Mythologie verwiesen hat, daß unverzichtbare christliche Wirklichkeiten verlorengingen.

Der Verstand und der Logos

Die Kritik, die der Mythos braucht, wird schon von ihm selbst vollzogen, indem er sich klärt und ausreift. Dabei setzt sich sein eigentliches Wesen mit der ihm eigenen Wahrheit gegen seine Entartungen mit der sie verunstaltenden Unwahrheit durch. Solche Vorgänge sind an der Entwicklung des Mythos bei den Griechen zu beobachten. Vor allem aber ist dieses Scheiden das Werk des Verstands, der aus seiner Verborgenheit im Mythos hervortritt und seine Tätigkeit selbständig entfaltet. Im Hinblick darauf ist von vornherein anzumerken, daß der Verstand keineswegs eine dem Mythos feindliche und ihn zerstörende Kraft ist; vielmehr erweist er sich als seine Ergänzung und Vertiefung, die mit dem für den Mythos wesentlichen Einbetten in den menschlichen Gesamtvollzug gegeben ist[7].

Im einzelnen bringt der Verstand die dem Mythos innewohnende Wahrheit immer klarer und reicher zum Leuchten, da ja die Unwahrheit, von der er sie befreit, nichts als Verdunkelung ist. Die Ansatzpunkte dazu liegen im Mythos selbst, werden also nicht erst vom Verstand hineingetragen. Namentlich findet dieser in jenem unverträgliche Elemente vor, die einander ausschließen und sich bis zu Ungereimtheiten, ja Widersprüchen steigern. Das gilt in erster Linie vom Göttlichen, dessen Erhabenheit über anthropomorphe Unzulänglichkeiten hinausführt. Ebenso melden sich in den Naturvorgängen ihre Eigengesetze, die allzu menschliche Vorstellungen zurückdrängen und die Entzauberung der Natur verlangen[8]. Schließlich findet auch der Mensch erst in dem Maß ganz sich selbst, wie er sich in seiner Eigenart vom Göttlichen und von der Natur abhebt.

Zugleich arbeitet der Verstand die vom Mythos gelieferten Gehalte dadurch aus, daß er sie in Begriffe faßt und diesen entsprechende sprachliche Formulierungen entwickelt. Hierauf bauen die Urteile auf, die das Weitergeben des begrifflich Gefaßten ermöglichen. Dazu kommen die Schlußfolgerungen, die von den oft nur

locker miteinander verknüpften mythischen Gehalten zu einer logisch einwandfreien, innerlich zusammenhängenden Gesamtschau voranschreiten. Zugleich werden dabei in jenen Gehalten noch unentfaltet enthaltene Tiefen ausdrücklich zum Vorschein gebracht. So zeigen sich uns die Hintergründe unseres Daseins umfassender, als es der Mythos vermag, wodurch der den Mythos vollendende Logos auch die Tragfähigkeit des Fundaments unserer Lebensführung sichert und steigert.

Hand in Hand mit den eben umschriebenen Klärungen geht das Überwinden ungeläuterter Affekte, die immer wieder die dem Mythos eigene Wahrheit verdunkeln. Auf solche Affekte deutet das Dichterwort: „Mir grauet vor der Götter Neide." Sobald der Verstand eine derartige allzu menschliche Sicht des Göttlichen auflöst, wird der Mensch von der daraus wuchernden übermäßigen Angst erlöst. Dasselbe gilt von den magischen Beschwörungen, mit denen der Mensch das Göttliche in seine Verfügung zu bringen versucht und die er aus einem auf die Dauer unerträglichen Zwang vollzieht, dem er sich beugt, weil er sonst nicht leben zu können meint. Indem der Verstand wiederum die Nichtigkeit solcher Praktiken entlarvt, läßt er den Menschen aufatmen im Bewußtsein der Freiheit, die ihm Gott gewährt und mit der er sich in seine Verfügung gibt. So trägt der Verstand zum Aufblühen der geläuterten Affekte wie Ehrfurcht und Liebe bei, womit der im Logos vollendete Mythos erst recht zur Stätte der Wahrheit wird.

Nach allem kann der Mensch nicht aus dem Mythos allein leben. Er ist vielmehr auf dessen Ergänzung durch den Logos des Verstands angewiesen; denn erst im Licht dieses Zusammenwirkens vermag er sich ganz darüber zu vergewissern, wer er ist und wer er zu sein hat[9]. Zugleich jedoch ist nicht zu übersehen, daß der Logos des Verstands auch eine Gefahr für den anschaulichen Mythos darstellt, indem er diesen aushöhlt und ausschließt. Damit kommt es nicht zur Entmythologisierung, sondern zur Entmythisierung oder zu einem mythenfreien Dasein.

Der Mensch gerät in eine Welt ohne Bilder, in der das Rationale alles andere verschlingt. Die schrankenlose Rationalität breitet sich aus, die im wissenschaftlichen Zeitalter die Oberhand gewinnt; nur das läßt man noch gelten, was man wissenschaftlich klären und begründen kann. Dabei hat Wissenschaft meist einen sehr eingeschränkten Sinn, weil nur die empirische Wissenschaft als solche anerkannt und ernstgenommen wird. Wissenschaftlich gesichert ist demgemäß allein das, was Experiment und mathematische Berechnung erreichen, während alles darüber Hinausliegende in das Dunkel der subjektiven Annahme oder gar der haltlosen Träumerei entschwindet. Nicht wenige Menschen sind heute noch von der Wissenschaft wie von einem Idol fasziniert, dem sie alles opfern, weil sie von ihm das vollmenschliche Dasein oder den Gipfel der Kultur erwarten.

Andere hingegen beginnen wie aus einem bösen Traum zu erwachen; sie spüren, wie das so geformte Dasein verarmt, kalt und starr wird, wie das Leben verdorrt und die tote Schablone regiert, wie alles flach und nichtssagend geworden ist,

Überdruß und Ekel bereitet, ja am Ende zum Selbstmord verleitet. Vor allem die Person wird ausgelaugt und vom Kollektiv erstickt, wodurch auch die interpersonalen Beziehungen der Mechanisierung verfallen. Der vom Jenseitigen getrennte, eindimensionale Mensch ist seinem eigentlichen Wesen entfremdet, weshalb er in bestürzender Unwissenheit über sich selbst nicht mehr weiß, wer er ist und zu sein hat. Damit trocknen auch die fruchtbaren und beglückenden Affekte aus; die gesamte Affektivität wird entweder lahmgelegt oder so irregeleitet, daß sie ins Negative umschlägt und der Mensch vor lauter Schrecken und Angst seines Lebens nicht mehr froh wird oder in inneren Qualen dahinsiecht.

Der vom Mythos losgelöste und so entwurzelte Logos zehrt sich selbst auf, weshalb man heute aus ihm zurückzukehren bestrebt ist. Gewiß kann es sich dabei nicht um ein neues Heimischwerden im bloß Mythischen handeln, wohl aber um dessen Wiedergewinnen als eines wesentlichen und unverzichtbaren Elements des vollmenschlichen Selbstvollzugs. Die Sprache des bildhaften Mythos darf nie verschwinden, weil der Mensch durch sie Auskünfte über sich selbst empfängt, die der rationale Logos ihm nicht vermitteln kann. Indem verlorene Tiefen neu geöffnet werden, kommt das erstarrte Leben wieder in Fluß. Die sich anbahnende Umkehr äußert sich im Hochschätzen, Freilegen und Verstehen von Symbolen, im Entdecken des mythischen Hintergrunds der Märchen und im Bemühen um meditative Besinnung, die in Stille und Schweigen für Geheimnisse, die lange unzugänglich waren, empfänglich macht. Dem Mythos nähert sich gegen Bultmann sogar die Theologie, wenn sie sich den Evangelien zuwendet, weil ihr narrativer Stil wie ein Jungbrunnen auf die logisch-begriffliche Wissenschaft wirkt.

Die Vernunft und das Mysterion

Die Wahrheit, in der dem Menschen aufgeht, wer er ist und wer er zu sein hat, erblüht aus dem Ineinandergreifen von Sinnlichkeit und Verstand; der Mythos wird durch den Logos geklärt und der Logos durch den Mythos befruchtet. Dabei wird oft übersehen, daß in den beiden genannten Kräften immer schon eine dritte am Werk ist, die allein die begonnene Verinnerlichung zu Ende führt. Der Verstand ist nämlich von der Vernunft ermöglicht und von ihr abgeleitet; ebenso ist die Sinnlichkeit einzig dadurch imstande, Bildgehalte mit letztem Tiefgang zu erzeugen, daß in ihr wiederum die Vernunft tätig ist. Somit vermittelt der rationale Logos des Verstands zwischen dem vorrationalen Mythos der Einbildungskraft und dem überrationalen Mysterion der Vernunft. Wie der Mythos ohne den Logos entartet, so der Logos ohne das Mysterion. Diese Zusammenhänge bleiben weithin verwirrt, weil man die Vernunft nicht vom Verstand unterscheidet oder jene in diesem untergeht, wodurch er ins dürr Formale abgleitet und das Rationale der rationalistischen Übersteigerung verfällt[10].

Es wurde bereits angedeutet, daß der Verstand aus den begrenzten Seienden, die ihm die Einbildungskraft vorstellt, deren jeweilige Wesenheit herausliest und sie so versteht. In die vielen Wesenheiten dringt die Vernunft weiter ein, die sie als Weisen, zu sein, begreift, von denen jede auf ihre begrenzte Weise an der unbegrenzten Fülle des Seins teilhat. Damit vernimmt die Vernunft als den tiefsten Grund der Wesenheiten das eine Sein, in dem sie alle wurzeln oder von dem sie alle sich herleiten. Das Sein ist als die grenzenlose Fülle das Unendliche oder Absolute, das sich unserer Vernunft so mitteilt, daß es sie zugleich unendlich überschreitet. Daher entzieht sich das Sein unserem rationalen Verstehen oder bleibt uns in seiner Enthüllung stets verhüllt, leuchtet uns immer nur als über-rationales Geheimnis, als Mysterion auf. Erst im Mysterion kommt die im Mythos und im Logos anhebende Verinnerlichung zur Vollendung, wobei gerade aus dem Dunkel dem Menschen alles Licht zuströmt und einzig aus dem Mysterion der Logos und auch der Mythos sich selbst empfangen oder als sie selbst gegeben sind. Vermöge einer letzten Vertiefung begegnet uns im Mysterion das Göttliche und schließlich der personale Gott, von dem her das Numinose den Logos und den Mythos durchdringt, die ohne ihren numinosen Wurzelgrund beide entarten.

Allein indem der Mensch in diese innerste Verinnerlichung eintritt, erreicht er ganz sich selbst, sein eigentliches Selbst oder lebt er aus dem vollen Erfahren dessen, der er ist und der er zu sein hat. Was namentlich den Mythos betrifft, so gewinnt er die ihm eigene Wahrheit erst dann, wenn seine Bildgestalten vom Logos und auch vom Mysterion geläutert und erfüllt werden, wenn also die Einheit des gesamtmenschlichen Vollzugs unverkürzt zur Entfaltung kommt.

Beim Ausbrechen aus der erstarrten Rationalität des isolierten Verstands geschieht es nicht selten, daß das überrationale Mysterion nicht erreicht wird und infolgedessen eine Scheinrückkehr zum Mythos stattfindet, die über den entarteten, im Irrationalen verlorenen Mythos nicht hinauskommt. Das Ergebnis ist die Schwarmgeisterei, die den Menschen mit Illusionen umgaukelt und ihm Erfüllungen in Aussicht stellt, die sich auf die Dauer als zerstörend erweisen. Er wird zu dem verführt, was er gerade nicht ist und zu sein hat, und verliert so den Boden unter den Füßen oder verirrt sich im Haltlosen, das ihm grausame Enttäuschungen bereitet[11]. An die Stelle des Glaubens tritt der Aberglaube mit magischen Praktiken und Kulten bis zur Teufelsanbetung. Hierher gehören auch Angebote von zauberhaften Methoden der meditativen Versenkung oder Erhebung, die nicht selten zu leiblichen und seelischen Schäden führen[12].

Gegenüber solchen Fehlentwicklungen gilt es, die Geister zu unterscheiden und den Aufstieg zum echten Mysterion zu finden, das den Logos mit Leben und Tiefe erfüllt. Dabei entzieht es sich keineswegs jener logischen Klärung und begrifflichen Fassung, die es vom Irrationalen abhebt und seine überrationale Geheimnistiefe zum Leuchten bringt. In eins damit wird das Einengen der Wissenschaft auf den innerweltlichen Bereich überwunden und jene höhere Art von Wissenschaft

erreicht, die auch das Mysterion zu erhellen vermag, ohne seine Überrationalität zu beeinträchtigen[13]. Ebenso wirkt das Mysterion in den Mythos hinein, der erst dadurch seine volle Wahrheit gewinnt und die Irrwege hinter sich läßt. Umgekehrt verlangt auch das Mysterion nach seiner Verleiblichung im Mythos, weil ihm erst so seine vollmenschliche Gestalt und Nähe zuteil wird.

Indem sich Mythos, Logos und Mysterion durchdringen, kommt der gesamtmenschliche Vollzug zustande, in dem der Mensch seine volle Wahrheit erfährt oder ihm wahrhaft aufgeht, wer er ist und wer er zu sein hat. Insbesondere wird deutlich, daß der Mensch seine volle Wahrheit nicht ohne den Mythos erreicht und der Mythos seine volle Wahrheit einzig im Zusammenspiel mit den beiden anderen Stufen innehat. Damit gewinnt der Mensch die ihn auszeichnende Mitte zwischen Spiritualismus und Materialismus oder lebt er in der Welt zugleich über der Welt. Vom Mythos durch den Logos zum Mysterion gelangend sowie mit dem Mysterion den Logos und den Mythos durchdringend, gestaltet er sein Dasein ganz als Mensch und gibt er seinen Beziehungen zu den anderen Menschen und zu den Dingen ihr ganz menschliches Gepräge.

Hierin liegen das Achten der Person, das Ernstnehmen der sittlichen Verantwortung und namentlich die Ansprechbarkeit für Gottes Wort in der Schöpfung und in der Offenbarung. Für den heute weithin der Religion entfremdeten Menschen, der alles Gespür für das Religiöse zu verlieren droht, bietet die volle Wahrheit des Mythos einen Anstoß, der Affekte wie Staunen, Ehrfurcht und Frömmigkeit im weitesten Sinn (Pietas der römischen Welt) weckt. Solche Haltungen schenken neu die Offenheit für den religiösen, namentlich auch für den christlichen Bereich. Dessen Gehalt und Tiefe geht so unseren Zeitgenossen wieder auf, wodurch sie aus ihrer unempfänglichen Gleichgültigkeit hinausgetrieben und zur ergriffenen Hingabe befähigt werden. Seiner eigentlichen Wahrheit nach ist also der Mythos nicht ein Feind, sondern ein Wegbereiter des Christentums, gerade in unseren Tagen.

ANMERKUNGEN

[1] In die Richtung derselben Thematik weist die frühere Arbeit: J. Lotz, Mythos, Logos, Mysterion, in: Archivio di Filosofia (1961) Nr. 1–2, 117–128. [2] K. Hübner, Die Wahrheit des Mythos (München 1985).

[3] E. Grassi, Kunst und Mythos (Hamburg 1957); J. Lotz, Ästhetik aus der ontologischen Differenz (München 1984), bes. 24 und 127; auch ders., Christliche Inkarnation und heidnischer Mythos als Wurzel sakraler Kunst, in: ders., Der Mensch im Sein (Freiburg 1967) 535–561. [4] W. Nestle, Vom Mythos zum Logos (Stuttgart [2]1940).

[5] In der sinnlichen Anschauung sind die Abbilder, die lediglich das hier und jetzt Erfahrene wiedergeben und daher passiv empfangen werden, von den Urbildern zu unterscheiden, die aktiv entworfen werden und in denen Hintergründiges zum Ausdruck kommt.

[6] Auf diesen Unterschied weist etwa der Mythenforscher K. Kerényi hin; dazu vgl. Hübner 80f.

[7] J. Lotz, Verstand und Vernunft bei Thomas von Aquin, Kant und Hegel, in: ders., Der Mensch im Sein, 76–98.

[8] Dazu Hübner 28–47. [9] Dazu ebd. 239–290. [10] Vgl. Anm. 7.

[11] Ein Beispiel dafür sind die sog. Jugendreligionen. Vgl. Handbuch Jugendreligionen, hrsg. v. A. Schöll (Gießen 1981). [12] Vgl. die von Bagwan ausgehende Faszination.

[13] Die weitverbreitete Metaphysik-Feindlichkeit unserer Tage wird dadurch überwunden. Dazu J. Lotz, Mensch-Sein-Mensch (Roma 1982), bes. 221–251.

Karl Frielingsdorf SJ

Zehn Jahre Positano

Bericht über ein Modell therapeutischer Seelsorge

Bei Eingeweihten löst das Wort Positano fast ausnahmslos Begeisterung aus. Positano ist eine kleine, zauberhafte Stadt südlich von Neapel, in einer paradiesischen Landschaft am Meer gelegen, die von Italienern stolz die „göttliche Küste" genannt wird: ein ideales Urlaubsgebiet. Was in den letzten zehn Jahren fast 1000 Menschen nach Positano zog, war nicht in erster Linie die schöne Landschaft oder der Wunsch nach einem romantischen Urlaub. Es war mehr: Diese Menschen hofften in Positano Hilfen für ihr Alltagsleben und die Bewältigung persönlicher Schwierigkeiten zu erhalten.

Vor mehr als zehn Jahren entstand die Idee, ein Kommunikationstraining in Positano durchzuführen. Auf Grund von sehr positiven Erfahrungen meines Freundes und Kollegen Günther Stöcklin, der dort schon seit vielen Jahren seine Ferien verbringt, kamen wir zu folgender Überlegung: Positano würde sich mit seiner herrlichen Landschaft, der bunten Fauna, dem angenehmen Klima, dem warmen Meer, der Sonne bestimmt positiv auf den Heilungsprozeß problembeladener Menschen auswirken.

Diese Vermutung hat sich in den letzten zehn Jahren voll und ganz bestätigt. Wenn man die Auswertungen anschaut, so haben die Kurse in Positano den Teilnehmern entscheidende Impulse und existentielle Lebenshilfen gebracht. Noch nach Jahren schreiben Teilnehmer über Positano: „ein entscheidender Wendepunkt"; „die wertvollsten Tage meines Lebens"; „der Ort, wo ich erlöst und von einer großen Schuldenlast nach Jahren vergeblicher Therapie endlich befreit wurde"; „wo ich nach Jahren der Gottferne die Güte und Vergebung des Vaters erfahren durfte". Auch die Trainer betonen, wie wichtig die Erfahrungen in Positano für ihren persönlichen und beruflichen Lernprozeß sind.

Das pastoraltherapeutische Konzept des ganzheitlichen Heilens

Neben anderen Faktoren ist für mich der letzte Grund für den so guten Verlauf der bisherigen Positanokurse die gelungene *integrative Pastoraltherapie*. Was heißt das?

Kurz gesagt bedeuten die Begriffe Pastoraltherapie oder pastorale Psychothera-

pie eine Weise des Heilens, die von einer christlichen Anthropologie ausgeht und von einem psychotherapeutisch ausgebildeten Theologen (Priester oder Laie) bzw. einem „gläubigen" Therapeuten durchgeführt wird. Dieser sieht in seinem „therapeuein" nicht nur den natürlich-psychologischen Erfahrungsbereich im Sinne einer humanen Selbstverwirklichung und Heilung, sondern transzendiert bewußt die human-psychologische Ebene. Er bezieht den religiösen Aspekt des Heilens mit ein und ordnet diese ganzheitliche Therapie der in Jesus Christus geoffenbarten Heils-Geschichte zu. Integrative Pastoraltherapie als ganzheitliches Heilen bedeutet weiter, daß der ganze Mensch als Leib-Geist-Seele-Wesen in den konkreten Therapieprozeß einbezogen wird.

Von diesem christlichen Verständnis des „therapeuein" gehen in Positano letztlich alle Gruppentherapeuten und -therapeutinnen aus, natürlich mit der entsprechenden Vorsicht und als Angebot. Die ganzheitliche Sicht des Heilens wurde vor allem transparent in den von der heutigen Psychologie oft vernachlässigten Fragen nach Sinn, Glück, Leid, Schuld, Werten etc. Diese existentiellen Fragen wurden bewußt in die Einzel- und Gruppenarbeit einbezogen und auf verschiedenen Ebenen reflektiert und erfahrbar angeboten, zum Beispiel in den Meditationen und Eucharistiefeiern. Wenn das Bemühen um eine Synthese von Psychologie und Theologie gut gelungen ist, so sieht dies aus der Sicht eines Teilnehmers folgendermaßen aus:

„Der Tag begann und endete mit der inneren Sammlung auf die Mitte hin, einem In-sich-Hineinhören und einem darüber Austauschen: Ein Schenken und Beschenktwerden, das sich zu einem eindrucksvollen Mosaik unterschiedlicher Erfahrungen zusammenfügte. Nach aufregender psychologischer Arbeit war es gut, am Abend alle in innerer Verbundenheit im Kreis zu erleben und im Gebet füreinander Gott auch das in die Hände zu legen, was von uns oder den Leitern nicht getan werden konnte. Lieder, treffende Worte, aber auch Gesten und Schweigen voreinander und vor Gottes Geheimnis waren die Sprachen des Glaubens an einen Größeren. Besonders in den Psalmen 23 und 139 fanden wir uns wieder und zugleich auch Gott anheimgegeben."

Worin zeigt sich das pastoraltherapeutische Handeln als ganzheitliches Heilen?

1. An erster Stelle steht die Einsicht, daß sowohl der Pastoraltherapeut als auch der Klient *Geschöpfe* sind und sich demselben Gott *verdanken*. Vor aller menschlichen Leistung, Selbstverwirklichung und Sinngebung steht das Ja Gottes und seine Ermächtigung zum Leben. Das Unterscheidende zwischen Therapeut und Klient wird in dieser theologischen Sicht durch die existentielle Gemeinsamkeit des Geschaffenseins und der für beide geltenden Heils- und Erlösungsbedürftigkeit relativiert und „aufgehoben".

Diese gleiche Grundposition von Therapeut und Klient vor Gott wurde in Positano beim gemeinsamen Feiern, Essen und Leben, vor allem aber beim Beten und in den Eucharistiefeiern sichtbar. Hier spielten die Rollenunterschiede keine Rolle mehr, ja man kann sagen, die Rollen wurden vertauscht, wenn ein „Priester-Klient" der Eucharistiefeier vorstand. In der positiven Atmosphäre von Positano waren auch die im Alltag oft bedeutsamen Unterschiede von normal und nicht-

normal, gesund und krank, oben und unten, soziale Stellung etc. kaum noch bedeutsam. Hier waren häufig die sonst „Letzten" die „Ersten", weil sich ihre verborgenen Fähigkeiten in dieser Umgebung ohne Angst entwickeln konnten. So ist zum Beispiel unvergessen, wie ein Professor der Medizin in der Gruppe einer Frau, die seit Jahren von Klinik zu Klinik und von einem Arzt zum anderen als unheilbar weitergeschickt worden war, beschämt sagte: „Du warst für mich das Herz der Gruppe. Durch dich habe ich Gott wie nie erfahren und zum erstenmal den Sinn des Schriftwortes begriffen: Den Klugen und Weisen hast du es verborgen, den Unmündigen aber geoffenbart."

Sehr treffend machte ein Klient die gleiche Grundposition von Therapeut und Klient vor Gott deutlich, als er mir nach einer Eucharistiefeier sagte: „Zu dem Cheftherapeuten da oben müssen Sie doch auch gelegentlich zur Beratung gehen!"

2. Eine weitere Folge des von Gott Geschaffenseins und sich ihm Verdankens ist eine *positive Grundeinstellung*. Wenn jeder Mensch – bei aller erbsündlichen Verfaßtheit – nach dem Bild Gottes geschaffen ist, dann muß diese positive Spur Gottes auch in jedem als Abbild vorhanden sein, allerdings oft unter dem Schutt von Problemen und negativen Haltungen verborgen.

3. Therapeut und Klient haben aus der Sicht des Glaubens letztlich das *gleiche Ziel* und sie befinden sich auf einem *gemeinsamen Weg*: Beide sind auf ihrem je eigenen Weg zu Gott und versuchen ihr Leben vom Evangelium her als Aufgabe in Freiheit zu gestalten. Hier kann der Therapeut dem Klienten helfen, die Heils- und Unheilssituationen besser zu unterscheiden sowie die konkreten Sinnwidrigkeiten zu erkennen und mögliche Änderungen anzustreben.

4. Die Pastoraltherapie wirkt sich weiter auf das Selbstverständnis des Therapeuten aus, der den *Auftrag* und die *Ermächtigung* zu seinem heilenden Tun zuerst und zuletzt von Gott empfängt. Dieses relative Selbstverständnis von Gott her steht unter diesem Aspekt im Gegensatz zum autonomen Konzept der Selbstverwirklichung, wie es u. a. die humanistische Psychologie vertritt. Der Therapeut ist bei aller Mitverantwortung und fachlichen Kompetenz nicht die „letzte Instanz". Dies kann auch eine richtig verstandene Entlastung für den Pastoraltherapeuten sein gegenüber den oft übersteigerten Heils-Erwartungen der Ratsuchenden. Das auf Gott Angewiesensein kann helfen, die eigenen Möglichkeiten und Grenzen besser einzuschätzen und auch eine „Erfolglosigkeit" gelassener hinzunehmen.

Auf der anderen Seite ist es möglich, daß er lernt, mehr von sich abzusehen und auf die gottgegebenen Kräfte im Klienten zu vertrauen. Hierzu gibt es eine Fülle von Beispielen in Positano, wo Teilnehmer ohne Intervention eines Therapeuten entscheidende Einsichten über sich und ihr Leben hatten und eindrucksvolle Erfahrungen zum Beispiel des Getragenseins und Vertrauens beim Schwimmen im Meer oder in der wärmenden Sonne machten. Deshalb planten wir bewußt auch die Einzelreflexion und das Allein-sein-mit-Gott neben der Gruppenarbeit ein. So brachte oft eine durchwachte Nacht, das Aushalten des Alleinseins, das Hinaus-

schreien der inneren Not, das meditative Schauen und Lauschen auf das Meer, das stille Zwiegespräch mit Gott Befreiung und Erlösung, die wir nur dankbar sehen und annehmen konnten.

5. Das pastoraltherapeutische Konzept, das von der schöpferischen und liebenden Zuwendung Gottes vor aller menschlichen Leistung ausgeht, hat auch *Konsequenzen für die therapeutische Einstellung*. Denn danach ist der Therapeut nicht nur von dem übersteigerten Leistungs- und Erfolgszwang als „All-Heilmacher" befreit; auch diejenigen, die weniger oder nichts „leisten" bzw. keinen Erfolg vorweisen können, verdienen Zuwendung und Wertschätzung. Es muß nicht betont werden, daß die Priorität der Liebe Gottes vor aller Leistung den Einsatz der eigenen Kräfte ein- und nicht ausschließt.

6. Dieser pastoraltherapeutische Aspekt wird besonders bedeutsam in unabänderlichen Situationen des *Leidens*, wo der Therapeut seine Ohnmacht und Grenzen erlebt. Für solche unabdingbaren Unheilssituationen, in denen sich der Helfer oft zur Hilflosigkeit verdammt sieht, scheint mir das Leiden und Kreuz Jesu Christi eine sinnvolle Antwort zu geben: Nicht in der Machtfülle menschlicher Leistung und des Erfolgs, sondern im Ertragen und Aushalten der Ohnmacht und Schwäche des Leidens und Sterbens hat Gott den Menschen erlöst. Wenn aber dies der gültige Weg zur Befreiung und letzten Selbstverwirklichung des Menschen ist, den Gott im Leben und Sterben sowie in der Auferstehung Jesu Christi vorgezeichnet hat, dann ist es eigentlich „selbstverständlich", daß jeder, der Jesus gläubig nachfolgt, ihm auch im Leiden gleichgestaltet wird, bevor er mit ihm aufersteht (Mt 16, 24ff.).

Natürlich heißt das nicht, daß wir Leid verordnen und suchen, sondern sehr wohl zwischen selbstgemachten Kreuzen und von Gott geschicktem Leid unterscheiden lernen. Die pastoraltherapeutische Aufgabe wäre dann, dem Leidenden zu helfen, seine unabänderliche Situation anzuschauen, anzunehmen und ihn ermunternd beim Durchtragen mit dem Blick auf das „Auferstehen" zu unterstützen. Die Gleichnisse vom sterbenden Weizenkorn, das Frucht bringt, und den Trauben in der Kelter, aus denen Wein wird, helfen zu verstehen: Wer nicht stirbt und unten war, kann auch nicht auferstehen.

In diesem Zusammenhang ist eine Beobachtung bedeutsam, die ich nicht nur in Positano gemacht habe: Menschen mit sehr negativen und oft abscheulichen Lebensgeschichten, die viele entsetzten und in der ersten Reaktion die Gruppen gegen Gott aufbrachten, hatten wider alles Erwarten letztlich ein tiefes, unerschütterliches, geschenktes Urvertrauen zu Gott. Für diese geschundenen Menschen, die von den Eltern Ablehnung und Mißhandlungen erdulden mußten, war Gott die einzige und letzte Zuflucht, weil kein Mensch da war. Aus diesem wenigstens teilweise projektiven Lückenbüßer-Gott ist im Lauf des Lebens durch die gnadenhafte Begegnung mit dem leidenden Christus der liebende Vatergott geworden, der sich gerade der Benachteiligten erbarmt und den Menschen in seinen Nöten niemals verläßt.

Einige Daten zu den Positanokursen

Als wir am Samstag, den 16. Oktober 1976, zum erstenmal mit 35 Teilnehmern nach Positano von Frankfurt aus starteten, da war das „Kommunikationstraining Positano" ein echtes Wagnis. Eine große Hilfe beim Einleben war und ist die persönliche Atmosphäre in unserem Hotel Pupetto mit den uns freundschaftlich verbundenen Gastgebern. Mitte Oktober, in der Nachsaison, hatten wir die kleine Badebucht ganz für uns und konnten auf der Zitronenterrasse, am Strand oder beim Schwimmen im Meer den Sommer ein zweitesmal genießen, während in Deutschland bereits Nebel und Kälte vorherrschten. Mit den Worten eines Teilnehmers: „Der Flug war für mich ein Symbol für den Verlauf des ganzen Kurses: der Weg aus Kälte, Dunkel und Angst zu neuer Klarheit, Wärme und Zuversicht."

Wenn wir heute nach zehn Jahren Positano mit fast 1000 Teilnehmern und Teilnehmerinnen in zehn Kursen eine vorläufige Bilanz ziehen, dann können wir dankbar feststellen: Das Wagnis hat sich nicht nur gelohnt, sondern unsere Erwartungen sind weit übertroffen. Die langjährigen Erfahrungen in Positano haben gezeigt, daß eine Zeit von zwei Wochen in einer Lebens- und Arbeitsgemeinschaft verbunden mit einer positiven Umwelt 2000 km vom Alltag entfernt nicht nur den ganzheitlichen Heilungsprozeß beschleunigen, sondern ihn auch langfristig stabilisieren kann.

In den letzten Jahren hatte der Zweiwochenkurs in Positano, der von Günther Stöcklin vorbildlich organisiert wurde, 110 bis 130 Teilnehmer, davon etwa 60 Prozent Frauen und 40 Prozent Männer. Wie arbeiteten in sechs bis acht Gruppen à 15–17 Teilnehmer mit je zwei Gruppenleitern bzw. Gruppenleiterinnen. Diese Kleingruppen führten ein intensives Eigenleben, das aber bewußt durch gemeinsame Erlebnisse in der Großgruppe ergänzt wurde, zum Beispiel die Mahlzeiten, Meditationen, Eucharistie, Freizeit, gemeinsame Ausflüge, bunter Abend etc. Einige weitere soziographische Daten:

Die Altersspanne reichte von 20 bis 79 Jahre.

Die meisten Teilnehmenden gehörten der Mittelschicht an und brachten in der Mehrzahl Gruppenerfahrung mit.

Der Großteil waren gläubige Christen oder wenigstens religiös ansprechbar.

Die Zahl der Verheirateten und Alleinstehenden war etwa gleich groß, davon etwa 30 Priester und Ordensfrauen. Gewöhnlich gab es zwei Ehepaargruppen.

Die Teilnehmer kamen in der Mehrzahl aus der Bundesrepublik, einige aus Österreich und der Schweiz. Sie wurden meist durch alte Positanobesucher motiviert. Die Teilnehmer waren einem der Gruppenleiter persönlich bekannt, so daß bereits vorher über die Eignung (zum Beispiel Gruppenfähigkeit, Freiwilligkeit, Reflexionsfähigkeit, keine akute Suizidgefährdung, gewisse Bereitschaft und Fähigkeit, sich auf sich selbst und die Gruppe einzulassen, etc.) entschieden

werden konnte. Dies ist bis auf wenige Ausnahmen gelungen. Bereits beim Vortreffen drei bis vier Wochen vor Positano wurde die Gruppeneinteilung besprochen. Soweit möglich wurden persönliche Wünsche erfüllt.

Die Teilnehmenden hatten unterschiedliche Lernerwartungen, die sich unter dem Stichwort „Erweiterung der persönlichen und sozialen Kompetenz" zusammenfassen lassen. Damit verbunden war der Wunsch nach mehr Identität und Lebensqualität, nach besserer Kommunikation und einem konstruktiveren Umgang mit Frustrationen, Trauer und Schuld, die Frage nach dem Lebenssinn und nach dem Glücklichwerden und auch nach Gott.

Entscheidend für das gute Gelingen waren die qualifizierten und engagierten 12 bis 14 Gruppenleiter und -leiterinnen. Sie haben meist neben ihrem psychologischen Diplom, verbunden mit einer therapeutischen Zusatzausbildung, ein theologisches Diplom, vor allem aber eine langjährige Berufserfahrung, auch in Positanokursen. Alle verbindet – bei aller methodischen Pluralität (Psychoanalyse, Psychodrama, Gestalttherapie, Gesprächstherapie) – ein pastoraltherapeutisches Konzept, das sich bewußt an den Grundwerten der christlichen Anthropologie orientiert und das von einem integrativen, ganzheitlichen Therapieverständnis ausgeht. Das bedeutet, daß die Trainer nicht nur die religiöse Dimension in ihre Gruppenarbeit einbeziehen, sondern auch bewußt religiöse Angebote wie zum Beispiel Meditationen und Eucharistiefeiern wahrnehmen. Hinzu kommt, daß die Trainer umsonst arbeiten, teilweise sogar Ferien nehmen, um den Inklusivpreis von 1900 DM zu ermöglichen. Allerdings ist am Geld noch keine Teilnahme gescheitert.

Die Lernziele für die Positanokurse kann man so zusammenfassen:

– Die eigenen, oft verschütteten Fähigkeiten und positiven Seiten neu entdecken und entfalten.

– Die Geschichte und Entwicklung der eigenen Persönlichkeit besser kennenlernen; die Teilnehmer ermutigen, sich mit den daraus entstandenen Hauptproblemen auseinanderzusetzen und Perspektiven für die Zukunft zu entwerfen.

– Die persönliche Gefühlswelt und die des anderen besser kennenlernen und mehr Verständnis für das eigene Verhalten und dessen Auswirkung auf die anderen gewinnen. Die „Sprache des Herzens" lernen.

– Sinnfindung für das eigene Leben und Setzung von Prioritäten, um das Wesentliche im religiösen Sinn zu erreichen.

Der Kursverlauf

Der Positanokurs beginnt mit dem Vorbereitungstreffen vier Wochen vorher in Osnabrück. Zunächst erhalten die Teilnehmer Informationen über den Ablauf, die Zielsetzung, die Gruppeneinteilung und andere Organisationsfragen. Filme und

Dias vermitteln einen ersten Eindruck von Positano und erwecken eine oft ängstliche Neugier, aber auch Vorfreude. Die Gruppenleiter und -leiterinnen stellen sich persönlich vor und treffen sich in einer ersten Sitzung mit ihren Gruppenmitgliedern.

Bei dem Abflug in Frankfurt gibt es dann bereits ein erstes Wiedersehen. Nach dem Flug von Frankfurt nach Neapel geht es mit dem Bus entlang der „göttlichen Küste" nach Positano, wo zunächst das Quartier bezogen, auf der Zitronenterrasse Mahl gehalten und in einer ersten Gruppensitzung die Arbeit eingeleitet wird.

Der normale Tagesablauf beginnt mit dem musikalischen Wecken um 8.00 Uhr. Um diese Zeit wird täglich eine Eucharistiefeier angeboten, an der etwa 50 bis 60 Prozent teilnehmen. Diese Eucharistiefeiern werden in den Auswertungen häufig als eine wichtige Quelle der Kraft und Hoffnung bezeichnet. Anschließend trifft man sich zu einem ersten Frühstück (Kaffee, Trauben, Säfte) und hat die Möglichkeit u. a. zu schwimmen oder zu sonnen. Um 9.30 Uhr beginnt das eigentliche Frühstück. Bei den Mahlzeiten sitzen die einzelnen Gruppen meist zusammen. 10.15 bis 13.30 findet die erste Arbeitseinheit in den Kleingruppen statt. 13.30 ist Mittagessen und nach der Siesta um 16.30 Kaffee. Die zweite Arbeitseinheit ist von 17.00 bis 20.30, anschließend Abendessen und Tagesausklang. Das Leitungsteam trifft sich neben den Mahlzeiten um 16.30 zum Kaffee und nach dem Abendessen, um sich zu informieren und eventuelle Probleme zu besprechen.

Aufgelockert wird dieser normale Tagesplan durch einen erlebnisreichen Ausflug in kleinen Booten nach Capri und einer Tagesfahrt nach Sorrent, Pompeji bzw. Amalfi. Dazu kamen in den letzten Jahren einige liturgische Höhepunkte: drei Taufen (u. a. die zwei jüngsten Kinder unserer Wirtsleute) und im letzten Jahr die Hochzeit von G. und C., die sich in Positano näher kennenlernten. Nicht zu vergessen ist der bunte Abend mit dem herrlichen kalten Buffet, dem lustigen und spritzigen Programm der einzelnen Gruppen, dem großen Kreis am Meer, tanzend und singend, aus dessen Mitte ein Heißluftballon mit allen Wünschen befrachtet gen Himmel geschickt wurde. Dann das fröhliche und unbeschwerte Tanzen und Singen auf der Terrasse, auf der auch am letzten Morgen die festliche Schlußeucharistie als Abschied und Ausblick auf zu Hause gefeiert wurde. Ein Leitvers, ein symbolisches Andenken und die Kerzen sollten den Übergang in den grauen Alltag in Deutschland erleichtern.

Natürlich wird dieser Transfer in den letzten Tagen gezielt vorbereitet. Zunächst überlegt jedes Gruppenmitglied für sich: Welche wichtigen Erfahrungen habe ich hier gemacht? Wie kann und mit wem will ich konkret zu Hause an meinen erkannten Problemen weiterarbeiten und neue Perspektiven für die Zukunft suchen? In einem Brief, den jeder an sich selbst schreibt und der zwei Monate später verschickt wird, sind die wesentlichen Punkte und die Feedbacks der Gruppenmitglieder enthalten.

Im Leitungsteam wird für jeden Teilnehmer in einer abschließenden Runde überlegt, welche Möglichkeiten der Weiterarbeit zur Verfügung stehen: wie es weitergeht, welcher Berater oder welche Gruppe in Frage kommt. Bis heute sind mehr als 50 regionale Selbsthilfegruppen entstanden, die die Arbeit von Positano fortsetzen. Wo weitere fachliche Hilfe notwendig ist, werden Kontakte zu Ärzten, Therapeuten oder Seelsorgern hergestellt.

Als sehr wichtig hat sich das *Nach-Positano-Treffen* an einem Wochenende etwa einen Monat nach dem Positanokurs erwiesen. Hier können die ersten Erfahrungen mit den Positanoerlebnissen im Alltag sinnvoll ausgewertet und differenzierter weiterbearbeitet werden. Außerdem frischen Filme, Dias und Bilder die gemeinsamen Positanoerinnerungen auf.

Etwa ein Viertel der Teilnehmer fahren zum zweiten und dritten Mal mit nach Positano, bevor sie eine andere Form der persönlichen Weiterbildung finden. Sie sind ein wichtiges stabilisierendes Element für die „Neuen".

Auch nach 10 Jahren Erfahrung bleibt der Positanokurs 1986 ein neues Wagnis, und das ist gut so. Gewachsen sind im Lauf dieser Jahre neben der Zusammenarbeit und dem immer besseren Verstehen im Leitungsteam die Gelassenheit und das Vertrauen, daß Gott – wenn wir das unsere tun – uns das, was zum Heil führt, auch zufallen läßt. Denn „Zufälle" gibt es nicht.

Eine Teilnehmerin, die lange in verschiedenen Therapien ihr Heil suchte, beschreibt die erlebte Synthese von Psychologie und Theologie wie folgt:

„In Positano war möglich, was ich fast nicht mehr zu hoffen gewagt hatte: daß Christen menschlich sein können, herzlich, freundlich und liebevoll in Worten und Gesten, nicht liebevoll aus der Ferne – ätherisch, mit dem Hinweis auf die Ewigkeit... und daß die Menschen christlich sein können. Dort hatte Religion mit dem ‚Alltag' etwas zu tun. Es war eine wohltuende Mischung aus Nähe und Distanz möglich und Gottesdienste, wie sie wohl im Himmel sein werden, voller Freude, Gotteslob, Gesang, echter Frömmigkeit und herzlicher Menschlichkeit. Wenn es Positano für mich früher gegeben hätte, wäre ich mit Sicherheit nicht so viele Jahre krank gewesen. In Positano begegnete ich Menschen, denen die Synthese von Theologie und Psychologie für das Gelingen des Lebens ebenso wichtig war wie mir und die vorläufige Lösungen und Einseitigkeiten ablehnten... ich wünschte den vielen belasteten Menschen, denen ich in vorausgegangenen Therapien begegnet bin, Therapeuten mit mehr Gottverbundenheit und den kirchlichen Gemeinschaften mehr herzliche Menschlichkeit, einen Geist wie in Positano."

Mehr Informationen über die Kurse in Positano finden sich in dem Buch: K. Frielingsdorf, Günther Stöcklin, Befreiende Erfahrungen in Positano (Mainz 1983).

UMSCHAU

Gefahren der Bürgerlichkeit in der afrikanischen Theologie

Die „afrikanische Theologie" ist eines der magischen Wörter unseres Jahrhunderts. Nicht nur in Afrika, auch in Europa und den USA zeigt sich deutlich ein Interesse an einem afrikanischen Christentum. Es mehren sich Konferenzen, Kongresse und Kolloquien, bei denen die Wichtigkeit einer „Entkolonialisierung der christlichen Botschaft" diskutiert wird. Viele westliche Kreise sind voll des Lobes für die Anstrengung, welche von den afrikanischen Theologen im Blick auf die Umsetzung des Evangeliums unternommen wird.

Anläßlich seiner Reise in den Senegal schrieb der Pariser Kardinal Jean-Marie Lustiger: „Auf der Erde Afrikas geben uns die jungen schwarzen Kirchen die herausragenden Zeichen der Überfülle des Lebens. Trotz ihrer Schwachheit, ihres Elends und dessen, was wir ihr ‚Zurückgebliebensein' nennen, bringen diese Völker, die das Evangelium empfangen, Früchte hervor, die diejenigen mit Bewunderung erfüllen, die den Samen dazu legten. In seiner gegenwärtigen Zerbrechlichkeit ist das christliche Afrika für die alten christlichen Länder, die müde oder verbraucht wirken, die Quelle einer neuen Jugend, das Gesicht der Zukunft. Jetzt schon, und dies liegt in der Logik Gottes, gibt Afrika hundertfach das zurück, was es bekam." Und der Autor geht sogar so weit zu sagen, daß der schwarze Mensch „fremd und anders, im Glauben den jüngeren Bruder darstellt, der genausoviel Liebe erhält wie der ältere, und sogar noch viel mehr, und der den älteren die Gabe wiederentdecken läßt, die dieser als erster erhalten hat und an die er sich gewöhnt hat" (Le Monde, 12. 2. 1982).

Solche Lobeshymnen sind ermutigend, und die zitierte Passage ist kein Einzelfall in der Literatur über das afrikanische Christentum. Als afrikanischer Theologe muß man stolz darauf sein, daß die Bemühungen des Schwarzen Kontinents auf dem Gebiet der Inkarnation der Kirche mit wachsender Aufmerksamkeit sogar von denen verfolgt werden, die von der Notwendigkeit einer universalen Theologie überzeugt zu sein scheinen.

Dennoch, passen wir auf. Die Inkarnation des Christentums ist ein Werk, das auf allen Ebenen in die Tiefe gehend realisiert werden muß. Aber die afrikanische Theologie, wie sie im Moment getrieben wird, beschränkt sich die meiste Zeit auf das Problem der Kultur und gibt sich damit zufrieden, der „schwarzen Theologie" Südafrikas oder der USA nur einen sehr entfernten Außenseiterplatz zuzuweisen.

Es ist wahr, daß die negro-afrikanische Kultur zu lange im Schatten und diesseits des Heiligen der Heiligen des christlichen Heiligtums geblieben ist. Von da aus ist es nur legitim, daß man sich bemüht, die heilsbringende Dimension der negro-afrikanischen Realitäten zu zeigen. Indessen dürfen diese Bemühungen nicht zu einer Ideologie und einer Art „L'art pour l'art" werden, ohne Auswirkung auf das soziale, wirtschaftliche und politische Leben.

Eine wirkliche Inkulturation der Botschaft des Evangeliums, die diesen Namen zu Recht trägt, kann sich nicht mit theoretischen Studien der Gebräuche begnügen; sie kann sich auch nicht nur auf die Fragen der Riten beschränken, weil es nicht allein genügt, die Messe zum Klang des Tam-Tam und anderer Instrumente zu tanzen. Eine solche Inkulturation würde sich in Opium fürs Volk verkehren: die Leute zerstreuen, sie ihren Hunger für einige Stunden vergessen lassen, den Eindruck erwecken, daß nur eine solche Bewegung dazu beitrüge, dem Afrikaner seine verlorene Identität zurückzugeben. Wir wären folglich Verräter an unseren Völkern, und alles drängt dazu zu glauben, daß wir es zumindest teilweise sind. In unseren Ländern ist es tatsächlich einfach, von der Kultur zu sprechen, der afrikanischen Tradition, die oft die einzig akzeptierte Sprache sowohl in kirchlichen wie in politischen Kreisen ist (Jean-Marc Ela).

Aber die einzige Inkarnation des Christentums in Afrika, die geradewegs bis zur Wurzel vorstößt – ist es nicht diejenige, welche versucht, aus der negro-afrikanischen Kultur eine radikale Kritik

der kirchlichen, sozio-ökonomischen und politischen Strukturen zu machen? Besteht das Kernproblem Afrikas nicht wirklich in der Vermenschlichung des schwarzen Menschen? Kann aber diese Vermenschlichung stattfinden, wenn wir vergessen, das Elend zu bekämpfen, in dem unsere Völker vegetieren, oder wenn wir uns in Schweigen hüllen vor den Ungerechtigkeiten wie der Beschlagnahme von Eigentum durch Eliten – einschließlich der kirchlichen –, der Korruption, der Folter, kurz, der Unterdrückung in all ihren Formen?

Unter den gegebenen afrikanischen Umständen ist, wie gesagt, das Schweigen zu den Kernproblemen leichter als eine Kompromittierung durch Kritik. Aber ohne Zweifel gibt es auch andere Gründe für diese Art von Stummheit. So wie wir die afrikanische Theologie praktizieren, kann sie nur schwierig der Kritik entgehen, sie sei eine Theologie des Bürgertums und für das Bürgertum und eine Theologie der Akademiker. Allem voran handelt es sich um eine geschriebene Theologie – für diejenigen, die Zeit haben, die bequem leben und die sich von daher über die afrikanische Tradition informieren können, ohne sich unbedingt von ihr angesprochen zu fühlen.

Für die Studenten geht es darum, ihr Diplom durch eine Arbeit zu bekommen, welche oft auf der rein theoretischen Ebene bleibt, wobei das Wichtigste ist, sich „irgendwo" einzuordnen; für die Professoren kommt es darauf an, sich einen Namen zu machen. In beiden Fällen ist es eine Theologie des Bürgertums und des Prestiges. Wir sind bei fast allen internationalen Treffen zur Inkulturation vertreten, was manchmal mit teuren Reisen und nicht selten mit der Teilnahme an nicht weniger teuren Banketts verbunden ist. Während dieser Zeit vergißt man die Masse, die in den Heimatländern um das Überleben kämpft und am Hunger zugrunde geht. Können wir ein ruhiges Gewissen behalten, wenn wir mit dem Satz Christi auf diese Herausforderung antworten: „Die Armen habt ihr allezeit unter euch" (Joh 12, 8)?

All dies lädt dazu ein, einen neuen Typ afrikanischer Theologie zu schaffen. Heute spricht man sehr viel von kontextueller Theologie. In Afrika kann sich diese nun nicht darauf beschränken, zu den teilweise vergessenen Bräuchen zurückzuführen, sondern sie muß gleichzeitig fähig sein, die noch lebendigen Bräuche in die soziokulturellen afrikanischen Realitäten des 20. Jahrhunderts einzugliedern. So kann man nicht mehr Seminare afrikanischer Theologie abhalten, ohne sich zum Beispiel um die afrikanischen politischen Bewegungen zu kümmern. Die Studenten müssen darauf vorbereitet werden, die intellektuellen Aktivitäten nicht als einen simplen Broterwerb anzusehen, sondern ihren Mitbürgern in einer unbegrenzten Nächstenliebe zu dienen und sich dabei ohne Vorbehalte dafür einzusetzen, das Volk vom Hunger und von jeder Art des Elends zu befreien.

Um bei dem Beispiel des Theologiestudiums zu bleiben: Kein Student dürfte seine Fakultät verlassen, ohne jemals die Gelegenheit gehabt zu haben, mit den Problemen der Rassenpolitik Südafrikas konfrontiert zu sein oder mit denen anderer Befreiungsbewegungen in Afrika, Lateinamerika und anderswo in der Welt. In Südafrika, das uns sehr am Herzen liegt, unterdrückt die weiße Minderheit die sogenannten „coloured people", also alle Nichtweißen, in dem Maß, daß diese nicht einmal die Zeit haben, an ihre Kultur zu denken. Indem wir zu einem solchen Verbrechen schweigen, leben wir – um den Ausdruck des südafrikanischen Theologen A. Boesak aufzugreifen – in einer „Unschuld, die schuldig macht". Können wir uns noch afrikanische und christliche Theologen nennen, wenn wir bereit sind, Früchte aus Südafrika zu kaufen und zu verzehren, Früchte, die dank der Ausbeutung des „coloured man" zu ihrer Reife gelangt sind? Viele werden zweifelsohne niemals von diesen Früchten essen oder von dem Handel der weißen Minderheit in Pretoria profitieren, aber indem wir vor denen schweigen, die davon profitieren, solidarisieren wir uns mit ihrer Schuld. Dieses Beispiel veranschaulicht, wie schwerwiegend die Anfragen sind und wie jeder negro-afrikanische Theologe dringlichst dazu aufgerufen ist, sich mit den Opfern der Apartheid zu identifizieren, weil Christus sich mit jedem von ihnen identifiziert.

Diese Überlegungen haben nicht das Ziel, gegen die Erforschung der afrikanischen Tradition zu plädieren. Die einzige Voraussetzung besteht in der Frage nach einer wirklichen Inkarnation des Christentums in Afrika. Diese wird aber nur gelingen, wenn man eine Verbindung herstellt

zwischen der traditionellen Kultur und der modernen gesellschaftlichen Evolution. Dabei tritt neben die Tradition der Väter das Problem der Rezeption dieser Tradition durch den Negro-Afrikaner von heute. Neben dem Ahnenglauben steht der Glaube an das technisch-atomare Zeitalter und an die magische Kraft des Geldes. Die moderne Evolution hat nicht das Recht, sich als tyrannische und mörderische Macht gegen die Tradition der Ahnen aufzuspielen. Umgekehrt darf die der traditionellen Kultur geschenkte Aufmerksamkeit kein Alibi werden, nicht mehr die modernen und teilweise inhumanen Lebensumstände zu sehen, mit denen sich der Negro-Afrikaner herumschlägt.

Letztendlich geht es für die neue Generation afrikanischer Forscher darum, eine afrikanische Theologie zu entwerfen, für die die Inkarnation nicht die Reinkarnation der Ahnen durch eine fortwährende Geburt gleicher Individuen bedeutet, sondern vielmehr eine Umwandlung, welche die Zukunft des Menschen hindrängt zu einer endgültigen Begegnung mit Christus am Ende der Zeiten. Man kann die Hoffnung nähren, daß eine solche neue afrikanische Theologie möglich ist. Das Abschlußpapier der Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt in Neu-Delhi (1981) gibt Hinweise in dieser Richtung trotz der hinreichend hervorgehobenen „kulturellen" Einwände der zentralafrikanischen Theologen.

Ein für allemal muß man festhalten: Es gibt keinen Widerspruch zwischen dem Engagement für die Förderung der traditionellen Kultur und dem Kampf für ein menschlicheres soziales, ökonomisches und politisches Leben, aber man muß beide Bereiche unterscheiden und sie gleichzeitig einander annähern, bis sie sich überlappen, um ein einheitliches Ganzes zu bilden. Nur ein solches Vorgehen wird die afrikanische „traditionelle" Theologie von ihrer vorzeitigen Sklerose befreien und eine neue Theologie in Afrika schaffen können, die die notwendige Bedingung ist, um eine neue afrikanische Kirche mit einer neuen Sprache zu „erfinden", wie es Louis Mupagasi formuliert hat. *Bénézet Bujo*

Zur Biographie Hitlers: Das „Hitler-Mutterl"

In der Biographie Hitlers ist bei der Beschreibung der Jahre vor der Machtergreifung immer wieder von Damen die Rede, in deren Salons er in München Kontakte zu Künstlern und Unternehmern fand. So schreibt Joachim C. Fest (Hitler. Eine Biographie, Frankfurt 1973, 199): „Eine Art zuhause fand er bei der Witwe eines Studiendirektors, der ‚Hitler-Mutti', Carola Hoffmann, im Münchener Vorort Solln." Ähnliches findet sich bei A. Bullock (Hitler, Düsseldorf 1959, 391). Hitler selbst berichtet in seinen Tischgesprächen: „Von meinen mütterlichen Freundinnen war allein die alte Frau Direktor Hoffmann von einer stets mir gütigen Sorglichkeit." H. Picker kommentiert (Hitlers Tischgespräche im Führerhauptquartier, München 1979, 124): „In den Salons der Münchner Studiendirektorswitwe Carola Hoffmann und der Münchner Verlegersfrau Elsa Bruckmann fand Hitler viele für ihn wichtige Kontakte zu Künstlern, Professoren und Militärs. Beide Frauen halfen ihm außerdem bei Wahlen und wichtigen Parteiprojekten mit ihrem Einfluß und ihrem Geld." Das „Hitler-Mutterl" hat sich im Dritten Reich nicht nur für P. Rupert Mayer SJ eingesetzt und sollte für ein Gnadengesuch für P. Alfred Delp SJ gewonnen werden; es hat auch eine bemerkenswerte religiöse Geschichte. Auch deshalb soll hier ihrem Schicksal nachgegangen werden.

Wer ist nun dieses „Hitler-Mutterl" (nicht „Hitler-Mutti"), von dem in der Hitler-Literatur immer unter falschem Namen die Rede ist? Es handelt sich um Frau Hermine Hoffmann, geb. Jahn. Sie wurde als Tochter eines königlich-bayerischen Hauptmanns am 11. Juli 1857 geboren. Sie hatte noch zwei (Stief-)Schwestern, Marianne und Elsa. Aus der im Alter von 18 Jahren mit dem Oberstudiendirektor Dr. Karl Hoffmann am 23. November 1876 geschlossenen Ehe entstammte eine Tochter Wilhelmine. Die Tochter des „Hitler-Mutterls" heiratete Oberstleutnant Richard Müller. Dieser Ehe entstammten drei Kinder: Erich, Carola und Rupert, wobei anzumerken ist, daß Carola (1898–1950) ihre

entschiedene Ablehnung Hitlers auch offen an den Tag legte.

Die von den Historikern bislang genannte Carola Hofmann gibt es demnach nicht. Es handelt sich um eine partielle Verwechslung mit der Enkelin des „Hitler-Mutterls" Hermine Hoffmann, nämlich Carola Müller.

Die Situation, in der Frau Hoffmann Hitler kennenlernte, ist nicht mehr eindeutig auszumachen. Nach der einen mündlichen Quelle lernte sie ihn bei einem seiner Vorträge in einer Gastwirtschaft im Tal in München kennen und war sofort von ihm fasziniert; nach der anderen Quelle entwickelte sich aus einem Päckchen-Kontakt mit einem „unbekannten Frontsoldaten" eine beständige Freundschaft. Wie auch immer: Frau Hoffmann kannte Hitler so gut, daß sie ihn während seiner Festungshaft in Landsberg besuchte. Nach ihrem eigenen Bericht spielte sich dort die folgende Szene ab: Hitler habe sich beklagt, daß es in ihm so düster und trüb sei wie draußen in der Natur. Grund dieser Stimmung sei: er habe keine Mutter. Daraufhin habe sie, Frau Hoffmann, gesagt: „Dann will ich Ihre Mutter sein." Hitler sei dann aufgestanden und habe sie geküßt. Soweit der Bericht von Frau Hoffmann, wie er von einer ihrer Bekannten wiedergegeben wurde. Fest steht: Sie nannte Hitler „meinen Adolf", er sprach sie als „Mutterl" an.

Diese herzliche Verbindung führte dazu, daß Frau Hoffmann Kontakte zu Industriellen in Solln knüpfte, um Geld für Hitler und seine politischen Ziele zu erhalten. Von seiten Hitlers war die Beziehung so eng, daß er – auch nach der Machtergreifung – jeweils am 11. Juli nach Solln kam, um seinem „Mutterl" zum Geburtstag zu gratulieren. Er fuhr dann jeweils mit einigen Wagen vor, stieg aus und ging schnurstracks ins Haus. Dort kam ihm Frau Hoffmann entgegen, die bei diesen Besuchen wie verwandelt war. Ihr Kopf war feuerrot; sie freute sich nach der Aussage einer Hausangestellten „wie ein Kind an Weihnachten". Hitler brachte gewöhnlich gelbe Rosen mit, die er bei anderen Gelegenheiten durch seinen Adjutanten SS-Obergruppenführer Julius Schaub (1898–1968) überbringen ließ.

Bemerkenswert an dieser Beziehung ist vor allem das folgende: Frau Hoffmann war eine tiefreligiöse Frau. Sie war 1867 bis 1872 im Erziehungsinstitut der Salesianerinnen in Dietramszell gewesen und hatte dort – nach ihren Zeugnissen aus dem 11. bis 15. Lebensjahr – in ihren Leistungen geglänzt. Dort war sie zu einer tiefen Frömmigkeit geführt worden. Ihr hielt sie auch in späteren Jahren die Treue. Trotz der regelmäßigen Hitlerbesuche blieb nach dem Bericht einer Hausangestellten das Kreuz in ihrer Wohnung an der Wand hängen. An jedem Herz-Jesu-Freitag, dem ersten Freitag in jedem Monat, bat sie einen Geistlichen zu sich, um bei ihm zu beichten. Sie sandte nach Hitlers Geburtstagsbesuchen die Rosen zum Schmuck in die Sollner Kirche.

Aufgrund ihrer religiösen Einstellung machte sie Hitler auch Vorhaltungen wegen seines Kampfes gegen die Kirche. Sie hob einem Geistlichen gegenüber hervor, daß sie Hitler wegen des Kirchenkampfs angegriffen habe. Aber der habe barsch geantwortet, wenn sie damit nicht aufhöre, werde er gehen. Sie habe geantwortet: Dann möge er gehen. Der Streit endete aber wieder friedlich.

Die Kritik an Hitler blieb nicht bei Worten. Frau Hoffmann setzte sich auch für Leute ein, die wegen ihrer Kritik am Nationalsozialismus durch Gerichte verurteilt worden waren. Es ist hier von dem bekannten Münchner Männerseelsorger P. Rupert Mayer SJ (1876–1945) und von seinem Nachfolger (und ihrem Neffen) P. Anton Koerbling SJ (1902–1974) die Rede. Der Einsatz für letzteren ist aktenkundig. Im Hauptstaatsarchiv München (Nr. 9374) liegt heute noch die Kopie ihres Briefs vom 8. November 1939 an Hitler, in dem sie schreibt: „Mein Führer! Mein Neffe Pater Anton Koerbling, Sohn meiner Stiefschwester Regierungsratwitwe Maria Koerbling in Velbert ist anläßlich beiliegender Predigt zu einer Gefängnisstrafe von 5 Monaten verurteilt worden. Er ist zur Zeit auf freiem Fuß und darf auch des weiteren predigen. Anton ist Jesuitenpater und hat sich sowohl im Frühjahr wie auch jetzt entweder als Priester oder als Sanitätssoldat zum Heere gemeldet. Es war und ist sein sehnlichster Wunsch, dem Vaterland mit seinem Leben zu dienen. Ich möchte Dich herzlich bitten, Anton gnadenweise Straferlaß zu gewähren. Du würdest mich und meine Schwester einer großen Sorge entheben und ich danke Dir von Herzen... In treuen herzlichen Gedanken, Dein altes Mütterlein."

Die Bitte hatte nicht die gewünschte Wirkung, weil das Vergehen von P. Koerbling vermutlich doch gravierend war. Er hatte (laut Gestapobericht, vgl. Bayr. HSTA MK 37933) in einer Predigt am 12. Februar 1939 in der St.-Michaels-Kirche in München das Gleichnis vom Sämann (Lk 8, 4–15) interpretiert und auf das harte Akkerland – die Lebenssituation der Zuhörer – und die in der Kirche anwesenden Beauftragten der Gestapo angewandt: „Sage nie, heute hat er es ihnen wieder gesagt. Wir predigen nicht für jene, die nicht da sind, auch nicht für den Abgesandten der Politischen Polizei, die zufällig da ist." Am 7. Mai 1940 schrieb der Sachbearbeiter des Reichsministers der Justiz, Ministerialrat Mitzschke, an die Kanzlei des Führers der NSDAP, Amt für Gnadensachen: „Nach Prüfung des Sachverhaltes habe ich mich nicht in der Lage gesehen, dem Verurteilten eine Vergünstigung im Gnadenwege zu gewähren."

Frau Hoffmann soll sich auch während des Röhmputschs und danach für viele Leute eingesetzt haben, deren Verwandte weinend bei ihr vorsprachen. Ebenso hat sich Magda Goebbels (1901–1945) bei ihr immer wieder über die eheliche Untreue ihres Mannes beklagt und des öfteren Frau Hoffmann um ihre Vermittlung gebeten. Auch P. Alfred Delp SJ (1907–1945), der um dieses Engagement des „Hitler-Mutterls" wußte, warf nach seiner Verurteilung zum Tod am 11. Januar 1945 in seinen Kassibern aus dem Gefängnis die Frage auf, ob man nicht über das „Hitlermutterl" etwas für ihn und für ein Gnadengesuch unternehmen könne (vgl. Alfred Delp, Gesammelte Schriften IV, Frankfurt 1984, 55, 93, 118).

Noch während des Kriegs erkrankte Frau Hoffmann schwer. Für den Fall ihres Ablebens war von einem Staatsbegräbnis die Rede. Als dann das Dritte Reich katastrophal zu Ende ging, scheint sie über diesen Untergang tief betrübt und bedrückt gewesen zu sein. Es ist fraglich, ob sie aufgrund ihres hohen Alters noch das Verhängnis in seinem unbeschreiblichen Ausmaß realisierte. Sie starb am 22. Oktober 1945 und wurde am 25. Oktober 1945 im alten Sollner Friedhof beigesetzt. Pfarrer Josef Hahner (1889–1974) notierte im Pfarrbuch der Pfarrei Johannes Baptist in München-Solln unter der Überschrift „Sic transit gloria" die lapidaren Sätze: „Am 22. Oktober starb im Alter von 88 Jahren, wohl versehen mit allen hl. Sakramenten die ‚Hitler-Mutter' Frau Hermine Hoffmann. Ganz still sollte die Beerdigung erfolgen. Der Pfarrer durfte nicht einmal den Tag der Beerdigung in der Kirche bekanntgeben. So war es der ausdrückliche Wunsch der nächsten Angehörigen. Einsam wurde die ehedem Gefeierte zu Grabe getragen. Kaum 25 Leute waren zugegen. Vor einem Jahr, als sie schwer krank darniederlag, wurde von einem ‚Staatsbegräbnis' gesprochen."

Das Grab von Frau Hermine Hoffmann ist seit langem aufgelassen und nicht mehr auffindbar. Jene Generation, die die spektakulären Besuche Hitlers in Solln miterlebte, weiß noch davon zu erzählen. Nach dem Urteil einer Bediensteten war Frau Hoffmann „ein kleines, zierliches Frauchen, ein ganz lieber Mensch, ohne Stolz. Sie war eine Dame, sehr gebildet in jeder Art und Weise, hilfsbereit zu jedem Menschen und von großer Moral." Man darf hinzufügen: Sie war trotzdem der fragwürdigen Faszination eines Mannes erlegen, den sie wie einen Sohn annahm, dessen Aufstieg sie mit Bewunderung begleitete und dessen Sturz sie selbst mit in die verdiente Vergessenheit riß.

Roman Bleistein SJ

BESPRECHUNGEN

Kirchengeschichte

DUMEIGE, Gervais: *Nizäa II.* Mainz: Grünewald 1985. 366 S. (Geschichte der ökumenischen Konzilien. 4.) Lw. 64,–.

Im kommenden Jahre werden es 1200 Jahre sein, seitdem die Väter des 7. ökumenischen Konzils im kleinasiatischen Nizäa (heute: Iznik) ihre Entscheidungen hinsichtlich des rechten Kults der Bilder in der Kirche und im religiösen Leben der Christen getroffen haben. So ist es beinahe ein „Jubiläumsband" geworden, den G. Dumeige, einer der beiden Herausgeber der Reihe „Geschichte der ökumenischen Konzilien", nun in deutscher Übersetzung vorlegt.

Vergleicht man das Werk mit den übrigen Bänden dieser Reihe, so überrascht auf den ersten Blick sein Umfang: 366 Seiten für die Darstellung einer Synode, die in ihrer Bedeutung gewiß hinter manch anderer zurückbleibt, die sich eine weitaus knappere Wiedergabe hat gefallen lassen müssen – ist hier nicht des Guten zu viel getan worden? Tatsächlich finden sich zahlreiche Wiederholungen der Argumente pro und kontra, die wohl knapper hätten gefaßt werden können. Doch erklärt sich die Länge vor allem dadurch, daß der Autor weit mehr als den Konzilsverlauf beschreibt, es handelt sich um eine Gesamtdarstellung des Bilderstreits, der auf dem Konzil von 787 nur einen ersten Höhepunkt fand. So macht das Konzilsgeschehen selbst nur ein knappes Viertel des Werkes aus. Die breite Gesamtdarstellung der Auseinandersetzung um den Bilderkult sprengt vielleicht doch den Rahmen einer „Geschichte der ökumenischen Konzilien".

Wenn eine ins einzelne gehende Kritik an dieser Stelle auch nicht möglich ist, so sei doch auf einige Punkte hingewiesen, die den positiven Gesamteindruck etwas beeinträchtigen. Auf eine thematische Behandlung der byzantinischen Bildmetaphysik und -spiritualität hat der Autor verzichtet zugunsten einer diachronen Auflistung der Stellungnahmen einzelner Theologen; daß sich dabei die Argumente in manchmal ermüdender Weise wiederholen, ist bei dieser Art des Vorgehens unvermeidlich. Für denjenigen Leser, der die Mühe des Blätterns und Vergleichens nicht scheut, ergeben sich dabei freilich nicht selten lohnende Einblicke in die Nuancen der jeweiligen Beweisführung.

Daneben hat die heutige Quellenlage – das ikonoklastische Schrifttum ist weitgehend der Damnatio memoriae seiner Autoren zum Opfer gefallen – es mit sich gebracht, daß eine angemessene Würdigung der Bildergegner kaum zu erreichen ist, jedenfalls wohl nicht im Rahmen einer Gesamtdarstellung des Bilderstreits. Auch wenn Dumeige die daraus resultierende Gefahr einer gewissen Einseitigkeit keineswegs entgangen ist, so hat er sie doch einige Male nicht vermeiden können. Gewiß darf man von dem „Bestreben der kaiserlichen Gewalt, das Kirchenleben unter ihren Willen zu zwingen" (G. Ostrogorsky), ein rücksichtsloseres Vorgehen erwarten als von den oftmals recht schwachen Herrschergestalten, unter denen die Befürworter des Bilderkults zumeist die Oberhand gewannen. Vergleicht man aber die Haftbedingungen, unter denen einerseits Theodor Studites, dann aber auch sein ikonoklastischer Widerpart Johannes VII. (Grammatikos) nach seiner Absetzung zu leiden hatten, so muß man sich doch fragen, ob Freunde und Feinde der Bilder nicht gleichermaßen hart von einem Umschwung an der Spitze des Staates zu ihren jeweiligen Ungunsten betroffen wurden. Daß die repressiven Maßnahmen der kaiserlichen Bilderfreunde in den uns erhaltenen Quellen einen geringeren Niederschlag gefunden haben als diejenigen der Ikonoklasten, ist dabei von vornherein anzunehmen und müßte den Historiker zur äußersten Vorsicht bei der Auswertung der Dokumente nötigen.

Dem eben erwähnten Aspekt einer gewissen Einseitigkeit in der Darstellung bleibt noch hinzuzufügen, daß der Autor zwar – zu Recht! – die positiven Argumente für den Bilderkult ausführ-

lich würdigt, deren Umschlag in einen abergläubischen Mißbrauch der Ikonen in der Volksfrömmigkeit, wie er sich oftmals fand, eher beiläufig und mit einer bibliographischen Notiz abtut. Findet sich aber nicht gerade in den Fehlformen der Bilderverehrung ein zugkräftiges Argument oder doch wenigstens ein gewichtiges Motiv des ikonoklastischen Widerstands, das diesen in einem etwas positiveren Licht hätte erscheinen lassen können?

Trotz dieser Ausstellungen bleibt „Nizäa II" ein lohnende Lektüre, nicht zuletzt deshalb, weil sie eine dem westlichen Denken fremde Perspektive im Umgang mit religiösen Bildern und Symbolen eröffnet und deren Verständnis auch dem Nichtfachmann ermöglicht. Dies ist ein bleibendes Verdienst des Autors, an dem auch der Übersetzer (mit einigen Einschränkungen) Anteil hat. Es bleibt nur zu hoffen, daß auch für die beiden noch zu übersetzenden Teile der Reihe ihre Veröffentlichung nähergerückt ist. Da der deutsche Mitherausgeber, der Frankfurter Jesuitentheologe H. Bacht, vor kurzem verstorben ist, dürfte sich die glückliche Beendigung dieses verdienstvollen Unternehmens wohl noch um einiges verzögern. Dem Andenken dieses angesehenen Patristikers wäre man es wohl schuldig, die bedeutsame Reihe ohne Verzug zu komplettieren.

B. Kriegbaum SJ

Hamman, Adalbert: *Die ersten Christen.* Stuttgart: Reclam 1985. 281 S., Abb. Kart. 29,80.

Nur wenige der zahlreichen in deutscher Sprache verfügbaren Gesamtdarstellungen des frühen Christentums legen ihren Schwerpunkt auf das alltägliche Leben der ersten Christen. Dies jedoch tut der Autor, der sich durch eine Reihe ähnlicher Arbeiten bereits ausgewiesen hat. Er beschränkt sich aber im wesentlichen auf das interessante zweite Jahrhundert, eine Zeit, in der, wie er mit Renan erklärt, „die Embryogenese des Christentums" zu Ende geht (9).

Die Arbeit ist in vier Hauptteile gegliedert, deren erster unter dem Titel „Das Umfeld" sowohl den geographischen Rahmen sowie Mittel und Wege der Ausbreitung als auch das soziale Milieu des Christentums beschreibt. Sehr eindringlich werden dabei vor allem die Ausbreitung der christlichen Gemeinden in Kleinasien und die Communio zwischen ihnen sowie die Berufssituation der Christen und die Stellung der Frau (diese allerdings fast ausschließlich in bezug auf ihre Eheschließung) geschildert.

Unter dem Thema „Die Präsenz in der Welt" behandelt der zweite Teil neben dem Ausmaß und den Beweggründen für die zahlreichen Bekehrungen insbesondere die Begegnung der frühen Christen mit dem antiken Staat. Mit Hilfe der Diskussion vieler Einzelbeispiele schildert der Autor sehr anschaulich und differenziert die wachsende Symbiose zwischen letzteren beiden und erkennt für diesen Zeitraum vorrangig die vorbildliche Tugend der Christen sowie ihre Respektierung der Würde eines jeden Menschen als Motive für die häufigen Bekehrungen der Zeit. Darüber hinaus erfahren die vielfältigen Unzuträglichkeiten, denen der Christ in der Berufswelt, insbesondere etwa als Lehrer oder Soldat, gegenüberstand, einschließlich der sich hieraus ergebenden Vorwürfe gegen die Christen und die nachfolgenden Religionsprozesse, detaillierte Beschreibung und anschauliche Darstellung.

Der dritte Hauptteil widmet sich sodann dem „Gesicht der Kirche" im zweiten Jahrhundert des näheren. Neben einer teilweise emphatischen Besprechung der Entwicklung kirchlicher Ämter („Das 2. Jahrhundert ist das goldene Zeitalter der Diakone", 128) und einer recht apologetischen Kurzdarstellung der Entwicklung der Vorrangstellung Roms („Zeugnisse für den römischen Primat tauchen auf seit dem Ende des ersten Jahrhunderts", 141) steht hier besonders das konkrete Leben in den verschiedenen christlichen Gemeinden (Aufnahme in die Gemeinden, Behandlung von Witwen und Waisen, Tote ohne Begräbnis, das Geld der Gemeinden usw.) im Vordergrund des Interesses. Daneben werden unter dem – zumindest in der Übersetzung – unglücklichen Titel „Familienportraits" einige herausragende christliche Einzelpersonen des 2. Jahrhunderts von Ignatios über Justin und Blandine von Lyon bis hin zu Eirenaios und Perpetua vorgestellt.

Der vierte Teil schließlich behandelt unter dem ebenfalls schlecht gewählten (Übersetzungs-)Titel „Heldenmut im Alltag" verschiedene Tätigkei-

ten der Christen im Tagesrhythmus sowie wichtige, in der Regel durch Sakramente oder Sakramentalien markierte Abschnitte in ihrem Leben im 2. Jahrhundert. Verschiedene Register sowie eine Reihe von Abbildungen und Karten ergänzen eine insgesamt ausgezeichnet belegte und vor allem jedem Studenten aufgrund ihrer vorbildlichen Anschaulichkeit sehr zu empfehlende Darstellung.

H. Frohnhofen

ZU DIESEM HEFT

Das esoterisch geprägte Schriften- und Kursangebot findet seit einer Reihe von Jahren überraschend großes Interesse. Bernhard Grom, Professor für Religionspsychologie und Religionspädagogik an der Hochschule für Philosophie in München, gibt einen Überblick über Typen und Grundideen dieser Bewegung.

Hans F. Zacher, Professor für Politik und öffentliches Recht an der Universität München, definiert die Grundrechte als elementare normative Aussagen über die Stellung des Menschen im Gemeinwesen. Er legt dar, wie sie entstanden sind und welche Funktion und Bedeutung sie im modernen Rechtsstaat haben.

Der Theologie der Befreiung geht es nicht um eine neue Gesamtauslegung des Christlichen, sondern um eine neue Methode, die von der Erfahrung ausgeht und diese im Licht des Glaubens reflektiert. Rogelio Garcia-Mateo, Lehrbeauftragter für Religions- und Geschichtsphilosophie an der Hochschule für Philosophie in München, analysiert diese Zielsetzung im Blick auf ihre Entstehung und auf ihre Rolle in der heutigen Theologie.

Die Kulturrevolution in China bewirkte eine nachhaltige Erschütterung des Vertrauens gerade der jungen Generation in das politische und gesellschaftliche System. Karl-Heinz Pohl stellt einige Werke der chinesischen Gegenwartsliteratur vor, in denen sich diese „Glaubenskrise" spiegelt.

Das zunehmende Unbehagen an einem bloß wissenschaftlich-technischen Denken ist eine der Ursachen, warum sich die Aufmerksamkeit vieler wieder auf den Mythos richtet. Auf diesem Hintergrund fragt Johannes B. Lotz, wie sich der Mythos zur Wahrheit verhält.

Karl Frielingsdorf, Professor für Religionspädagogik und Pastoralpsychologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, leitet seit zehn Jahren Kommunikationstrainingskurse in Positano, die den Teilnehmern Hilfen für das Alltagsleben und für die Bewältigung persönlicher Schwierigkeiten vermitteln wollen. Er skizziert das zugrundeliegende pastoraltherapeutische Konzept des ganzheitlichen Heilens und schildert Verlauf und Ergebnis der Kurse.

Die Laien in der Kirche

„Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt 20 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil" heißt das Thema der für Herbst 1987 einberufenen Bischofssynode. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, dessen Stellungnahme zum ersten römischen Diskussionspapier („Lineamenta") ebenso wie die der Deutschen Bischofskonferenz jetzt veröffentlicht wurde, nennt dieses Thema eines „der dringendsten und aktuellsten Probleme der Kirche weltweit". Schon auf dem Konzil spielte es eine herausragende Rolle; denn es ging ja darum, Einseitigkeiten und Verformungen im Verständnis des Laien zu korrigieren und zentrale Aussagen des Evangeliums wieder zur Geltung zu bringen.

Das Neue Testament kennt vielfache Differenzierungen nach Charismen, Diensten und Ämtern. Im Blickpunkt steht aber die Gleichheit der Berufung aller in der Einheit des Volkes Gottes. Alle Unterschiede unter den Christen sind bedeutungslos gegenüber der grundlegenden Spannung zwischen Kirche und „Welt". Das änderte sich mit der Konzentration der kirchlichen Dienste auf das Priestertum. „Duo sunt genera christianorum" – „Es gibt zwei Klassen von Christen", den Klerus und die Laien. So definiert im 12. Jahrhundert die erste Kirchenrechtssammlung, das Dekret Gratians, das bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil herrschende Kirchenbild. Die Kirche entwickelt sich zu einer Kirche des Klerus, demgegenüber die Laien nur negativ, als Nichtkleriker bestimmt werden. Die einen sind die „Hirten", die anderen die „Herde". Die Hirten allein haben die Aufgabe, „die Menschen in ihrem Leben zu lehren, zu regieren und ihnen Regeln aufzuerlegen" (Leo XIII., 1888). Die Herde „hat keine andere Pflicht, als sich führen zu lassen und als gehorsame Herde ihren Hirten zu folgen" (Pius X., 1906). Der Codex Iuris Canonici von 1917, in Geltung bis 1983, war daher hauptsächlich ein Klerusrecht und sah die Laien nur als Objekt der Leitung und Belehrung. Aus dieser Überbetonung des Klerus folgte auch eine noch heute weitverbreitete Gleichsetzung von Kirche und Hierarchie. Man sagt „Kirche" und meint „Hierarchie", als ob die Laien nicht dazugehörten.

Das Zweite Vatikanische Konzil hingegen betont die Einheit aller Glieder der Kirche in der gemeinsamen Berufung zum Glauben. Diese Gemeinsamkeit geht jeder Unterscheidung von Ämtern und Funktionen voraus. Die Kirche, so heißt es in der Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz, ist nicht „zusammengesetzt aus in sich stehenden Blöcken"; überall „steht die gemeinsam empfangene Gabe und Aufgabe vor allem Unterscheidenden". Der Heilsauftrag der Kirche richtet sich an die Welt und ist dem ganzen Volk Gottes aufgegeben. In der Formulierung des Konzils: „Es besteht in der Kirche eine Verschiedenheit des

Dienstes, aber eine Einheit der Sendung." Das „Apostolat ist allen, Klerikern und Laien, gemeinsam Pflicht und Recht". Aus dieser Einheit der Sendung ergibt sich für das Konzil das Recht aller auf Mitsprache und Mitverantwortung in der Kirche. Im Rahmen der grundlegenden Gemeinsamkeit sind die Laien „eigentlich, wenn auch nicht ausschließlich, zuständig für die weltlichen Aufgaben und Tätigkeiten". Das Konzil nennt dies „Weltcharakter". Dabei sollen die Laien „die jedem einzelnen Bereich eigenen Gesetze beobachten" und so „ihre eigene Aufgabe wahrnehmen". Sie handeln hier also eigenständig und nicht auf Weisung der Hierarchie, der im Raum der Weltgestaltung keine besondere Kompetenz zukommt.

Damit hatte das Konzil im Rückgriff auf das urchristliche Bild vom Volk Gottes das „Zweiklassendenken" überwunden. Nun galt es, die Prinzipien von der gemeinsamen Würde aller Glieder der Kirche und von der Eigenverantwortung der Laien im „Weltauftrag" in die Praxis umzusetzen und auch strukturell zu verankern, eine Aufgabe, die mancherorts fast am Nullpunkt beginnen mußte. Das alte Kirchenbild war so tief verwurzelt, daß man sich nur schwer davon lösen konnte. Die Laien waren so lange unter der Vorherrschaft des Klerus gestanden und hatten als Kirchenglieder minderen Rechts gegolten, daß es ihnen zunächst darum ging, ihre Eigenständigkeit zu sichern. Bei Amtsträgern wiederum war die Sorge zu beobachten, wie das Zentralkomitee formuliert, „die Zuständigkeit des kirchlichen Amtes zu wahren und auf dem Weg über eine Zweiteilung den Laien in seinen Bereich des Weltdienstes zu verweisen". Hierher gehört auch die nicht sehr hilfreiche Warnung vor einer „Klerikalisierung" der Laien und einer „Laisierung" des Klerus. Selbst die Themenstellung der Bischofssynode geht eher von den Unterschieden als von der Gemeinsamkeit aus.

Erste Aufgabe der Bischofssynode und der ihr vorausgehenden Diskussionen müßte also sein, die Grundsätze des Konzils in Erinnerung zu rufen und in der Praxis der Kirche wirksam werden zu lassen. Es geht um ein Miteinander aller Glieder der Kirche, in dem nicht das Machtprinzip, das Rivalitätsdenken und das Mißtrauen herrschen, sondern das prinzipiell auf Gleichwertigkeit gründet. Die Unterschiede soll man dabei nicht aufheben; sie gehören zum Wesen jeder menschlichen Gemeinschaftsform. Es muß jedoch sichtbar werden, daß sie nur relative Bedeutung haben. Jedes Bemühen um möglichst genaue Umschreibung spezifischer Aufgaben von Hierarchie und Laien führt nur zu endlosen Diskussionen, weil es keine exakt zu definierenden Abgrenzungen gibt. Heilsdienst und Weltdienst fallen nicht in zwei Zuständigkeitsbereiche auseinander, sondern sind untrennbar miteinander verbunden. Entscheidend ist die Frage nach der Aufgabe der Kirche als ganzer in der heutigen Welt und nach den Wegen, auf denen sie die Botschaft des Evangeliums glaubwürdig und überzeugend verkünden kann. Vor diesem Thema sollten alle kirchlichen Binnenprobleme in den Hintergrund treten.

Wolfgang Seibel SJ

Johannes Reiter

Die Probe aufs Humanum

Menschenwürde als Prinzip der Gentechnologie

Vor genau 20 Jahren machte der unlängst verstorbene und wohl einer der bedeutendsten katholischen Theologen unseres Jahrhunderts, *Karl Rahner*, folgende Feststellung: „Die Fabrik des neuen Menschen steht noch nicht. Aber es ist, wie wenn auf verschiedenen Teilen eines großen Areals gleichzeitig gebaut wird und man den Eindruck hat, daß diese Einzelbauten einmal zu einem einzigen Bau zusammenwachsen werden, eben zur hominisierten Welt, als einer einzigen Fabrik, in der der operable Mensch haust, um sich selbst zu erfinden."[1]

Was sich vor 20 Jahren noch wie eine Vision anhörte, ist heute weitgehend Wirklichkeit geworden. Die Fabrik, von der Karl Rahner sprach, steht inzwischen. In den Laboratorien der Gentechnologen läßt sich das Erbgut von Bakterien, Pflanzen, Tieren und Menschen praktisch beliebig miteinander kombinieren. Viele Barrieren der natürlichen Fortpflanzung sind überwunden. Der Mensch kann mit Hilfe der Gentechnologie Lebewesen umkonstruieren und neue schaffen. Es ist die Rede von einer „Schöpfung im Reagenzglas", von einer „neuen synthetischen Biologie", deren Auswirkungen die der Mikroprozessoren übertreffen dürfte. In Analogie zur „Kernphysik" spricht man von der „Kernbiologie", greift diese doch in das Fundament allen Lebens, den Zellkern, ein.

Während die breite Öffentlichkeit bisher die Entwicklung in der Biologie kaum verfolgt hat, haben Berichte über den Transfer neuer Gene in Frösche und Mäuse sowie über Versuche, durch Gentransfer Erbleiden des Menschen zu heilen oder zu lindern, auch den sogenannten „kleinen Mann" aufhorchen lassen. Die Anwendung gentechnologischer und zellbiologischer Methoden wirft ethische Fragen von besonderer Dringlichkeit auf. Es sieht so aus, als ob wir mehr könnten, als wir dürfen. Wenn die künftige Entwicklung der Gentechnologie nicht weiterhin allein dem innerwissenschaftlichen Selbstlauf und dem Einfluß wirtschaftlicher Interessen überlassen bleiben soll, bedarf es der ethischen Diskussion über die Frage, ob all das, was technisch machbar ist, auch realisiert werden darf. Als Orientierungspunkt in einer solchen Diskussion soll hier der Begriff „Menschenwürde" angeboten werden.

Warum – so mag man fragen – zieht der Theologe zur Überprüfung der Gentechnologie keinen spezifisch theologischen Begriff wie etwa den des „Heilwerdens der Welt" heran, sondern den überwiegend philosophisch und verfas-

sungsrechtlich geprägten Begriff „Menschenwürde", der zudem bis in die sechziger Jahre unter dem Verdikt stand, von der aufklärerisch-idealistischen Freiheitsidee herzukommen, und somit kein Thema der Theologie war, selbst in den großen Lexika und Ethiken nicht?

I. Menschenwürde als Maßstab

Für den Rückgriff auf die Menschenwürde sprechen mehrere Gründe, von denen hier nur drei thematisiert werden sollen[2]: die Säkularisierung unserer Welt, die Pluralität unserer modernen Gesellschaft und schließlich die gegenwärtige Aktualität der Menschenwürde.

1. Die Menschenwürde im Prozeß der Säkularisierung und Entweltlichung Gottes

Wir leben heute nicht mehr in einer sogenannten christlichen Welt. Die Geschichte der Christen ist für viele zu einer Geschichte der Sektierer geworden, die die konkrete Welt, in der der Mensch lebt, nicht mehr zu treffen scheint. Wenn uns als Christen aber an der christlichen Botschaft etwas liegt, dann müssen wir uns mit unseren Mitmenschen, auch mit den Nichtchristen, in eine redliche Solidarität begeben. Nur so sind wir glaubwürdig. Diese redliche Solidarität mit den Zeitgenossen beinhaltet u. a., daß ich als Christ ihre Begrifflichkeit aufgreife, ihre Sprache spreche. Dies fordert, daß ich mit rationalen und als solchen für jedermann einsichtigen Grund-Sätzen operiere.

Einen solchen rational rechtfertigungsfähigen und für jeden verständlichen Grund-Satz stellt die Menschenwürde dar. Sie ist für alle Menschen als *die* Grundlage erkennbar, durch welche unsere Gesellschaft als eine humane und pluralistische existiert. Die Solidarität in Sprache und Begrifflichkeit bedeutet aber nicht eo ipso Identifikation bzw. Identität in der Begründung und in den Inhalten. An diesem Punkt kann, ja *muß* der christliche Glaube zu reden beginnen und sein Verständnis der Menschenwürde verantworten. Dabei kann er nicht erwarten, daß alle Menschen seinem Menschenbild zustimmen. Es können aber alle Menschen erwarten, daß die Christen das vorbringen, was sie zur Menschwerdung des Menschen und zur Humanisierung der Welt beizutragen haben.

2. Die Menschenwürde im Spannungsfeld des modernen Pluralismus

Wir müssen zugeben, daß unsere Gesellschaft kein einheitliches Welt- und Menschenbild mehr besitzt. Der Pluralismus der Weltanschauungen ist in der modernen Welt eine Tatsache. Deshalb erscheint auch ein gemeinsames Handeln aufgrund gemeinsamer Wertvorstellungen kaum mehr möglich. Gerade in dieser Situation dürfte schließlich auch der tiefere Grund für die permanenten religiösen, weltanschaulichen, sittlichen und rechtlichen Krisen des heutigen Menschen zu

suchen sein. Dieser Pluralismus ist für uns um so bedrängender, als wir heute global in Konfrontation mit anderen Nationen, ja sogar mit völlig anderen Kulturen – alten und neuen – stehen, die den gleichen Wahrheitsanspruch stellen wie wir.

Aber wie bedrohlich der moderne Pluralismus wegen seiner tiefgehenden Verunsicherung auf den ersten Blick auch erscheinen mag, so zwingt er uns zunächst einmal zu der Frage: Enthält dieser moderne Pluralismus nicht selbst bereits jenes allgemeine, das heißt für alle Menschen gültige Prinzip Menschenwürde, durch das uns eine umgreifende Sinnorientierung und vor allem eine sinnvolle Verwirklichung unserer Freiheit möglich ist? Und hier drängt uns doch – wie später noch zu zeigen ist – unsere eigene abendländische Geschichte die Antwort auf: Die heute universal ins Bewußtsein tretende und in der täglichen Erfahrung unsere gesellschaftliche und politische Verantwortung herausfordernde Menschenwürde will jenes allgemeinste sinngebende Prinzip sein, das dem heutigen Menschen eine originäre Orientierung in der Welt ermöglicht. Die Menschenwürde will den für das geordnete Zusammenleben notwendigen allgemeinen Konsens darstellen. Weil sie für den Menschen als solchen gilt – gleich ob Katholik oder Protestant, Christ oder Nichtchrist, Adliger oder Bauer, Arbeitgeber oder Arbeitnehmer, Schwarzer oder Weißer –, kann sie grundlegend für alle politisch-gesellschaftlichen Ordnungen sein.

3. Zur gegenwärtigen Aktualität der Menschenwürde

Menschenwürde steht heute im Zentrum des öffentlichen Interesses. Menschenwürde ist hochaktuell geworden, ja sie scheint der allgemeine Nenner zu sein, auf den gegenwärtig alle Forderungen nach Humanität bezogen werden. Es vergeht in Ost und West kaum ein Tag, an dem die Medien nicht von der Verletzung oder angeblichen Verletzung der Menschenwürde berichten. Wo die Freiheit des Glaubens und des Gewissens oder völkische bzw. politische Minderheiten unterdrückt werden, sieht man die Menschenwürde ebenso bedroht wie dort, wo willkürliche Verhaftungen und geheime Aburteilungen geschehen.

Zuweilen hat man sogar den Eindruck, daß es bei dieser Aktualität auch zu einer Überstrapazierung der Menschenwürde kommt, dann nämlich, wenn alle menschlichen Akte und Bedürfnisse – von der karitativen Hilfe bis zur Euthanasie, von der Verkürzung der Arbeitszeit bis zur Abtreibung als Verfügungsrecht über den eigenen Leib – in Zusammenhang mit der Menschenwürde gebracht werden. Man ist sehr schnell mit dem Begriff Menschenwürde zur Hand, ohne ihn klar zu definieren oder gar schlüssig zu begründen.

Deshalb erscheint es notwendig und an der Zeit, im folgenden den Begriff Menschenwürde näher zu bestimmen.

II. Begründung und Inhalt der Menschenwürde

1. Philosophische Begründung der Menschenwürde[3]

Zur näheren Umschreibung und Begründung der Menschenwürde wollen wir uns zunächst im engeren Rahmen unserer abendländischen Geschichte umsehen, aus der heraus auch unser heutiges Bewußtsein von der Würde des Menschen noch lebt und in der die Frage nach der Würde des Menschen eine bestimmte Antwort erfahren hat.

In der *antiken Philosophie* wird Würde in zwei recht unterschiedlichen Kontexten gebraucht. Zum einen ist mit Würde die Kennzeichnung einer sozialen Position innerhalb der Gesellschaft gemeint. Würde wird vor allem als Leistung des einzelnen wie auch als eine Funktion der Gesellschaft verstanden. Insofern gibt es ein Mehr oder Weniger an Würde. Würde ist zum anderen dasjenige, was jeden Menschen vor der nichtmenschlichen Kreatur auszeichnet. Deshalb kommt allen Menschen dieselbe Würde zu. Beide Bedeutungsvarianten des Begriffs lassen sich bereits bei Cicero nachweisen. Als Grund für die zuletzt genannte Auffassung von der unverlierbaren Menschenwürde galt der Stoa die Teilhabe des Menschen an der Vernunft, den christlichen Autoren der Antike und des Mittelalters die Gottebenbildlichkeit des Menschen.

Eine neue Sicht der menschlichen Würde bringt die *Renaissance*. Der italienische Humanist *Pico della Mirandola* kommt aufgrund von Überlegungen über die Ähnlichkeit des Menschen mit Gott zu der auf stoische Lehren zurückgehenden Überzeugung, daß der Mensch alles in sich vereint, also einen Mikrokosmos darstellt, in dem alle Möglichkeiten angelegt sind. Zwischen diesen Möglichkeiten eine Wahl zu treffen, dies ist nach Pico die dem Menschen von Gott zugedachte Bestimmung. Die den Menschen auszeichnende Würde ist also seine Freiheit.

Mit der beginnenden *Neuzeit* rückt erneut die Vernunftbestimmung in den Mittelpunkt. Während der Aufklärung wird die Auffassung der Würde als Freiheit mit der stoischen Auffassung der Würde als Teilhabe an der Vernunft verbunden. Der französische Philosoph *Pascal* und der Staats- und Völkerrechtstheoretiker *Pufendorf* sehen die Würde in der Freiheit des Menschen, das durch die Vernunft Erkannte zu wählen und zu tun. Pufendorf, dessen Lehre übrigens einen gewissen Einfluß auf die amerikanische Erklärung der Menschenrechte von 1776 hatte, verbindet diesen Gedanken der Würde mit dem der Gleichheit aller Menschen, da allen Menschen als solchen diese Eigenschaft zukomme. Eine wichtige Stellung nimmt der Begriff der Menschenwürde sodann in der Moralphilosophie *Kants* ein, wie er sie in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (1785) entwickelt. Kant unterscheidet im Bereich menschlicher Zwecksetzungen zwischen dem, was einen Preis, und dem, was eine Würde hat. „Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde." Nur ein

Wesen, das in der Lage ist, sich selbst Zwecke zu setzen, kommt als letzter Bezugspunkt, als Selbstzweck jeder Zwecksetzung in Frage. Der Grund dafür, daß die menschliche Natur Würde hat, ist nach Kant die Autonomie des Menschen, das heißt seine Möglichkeit, in Freiheit einem Gesetz unterworfen zu sein, also sittlich sein zu können[4].

Um die *Mitte des 19. Jahrhunderts* wird der Begriff Menschenwürde dann zu einem politischen Schlagwort der Arbeiterbewegung. Die Forderungen nach einem menschenwürdigen Dasein und nach menschenwürdigen Zuständen gehören zu den Hauptparolen der frühen Sozialisten. *Ferdinand Lasalle* fordert, daß die materielle Lage der arbeitenden Klasse verbessert und den Arbeitern zu einem wahrhaft menschenwürdigen Dasein verholfen wird. Der Franzose *Pierre Proudhon* geht noch einen Schritt weiter und bindet die Würde der Person in den Begriff der Gerechtigkeit ein, indem er für die Verwirklichung der Gerechtigkeit von jedem Menschen fordert, die Würde des anderen ebenso zu respektieren wie die eigene.

Eine erneute Besinnung auf die Menschenwürde setzt danach erst wieder im *20. Jahrhundert* ein, nicht zuletzt unter dem Eindruck der den Menschen entwürdigenden Handlungen und Vorgänge im Dritten Reich.

2. Rechtspolitische Interpretation

Die rechtspolitische Interpretation der Menschenwürde ist auch für die theologische Reflexion von Interesse und Bedeutung, weil die Menschenwürde nur auf dem Weg ihrer Umsetzung in das durch Institutionen gesetzte und vollzogene Recht realisierbar und konkretisierbar ist. Besondere Aufmerksamkeit gewinnt der Begriff Menschenwürde durch seine exponierte Stellung in neuen Verfassungen – u. a. in der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der UNO sowie im Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland (Art. 1, Abs. 1). Bemerkenswert ist, daß die Menschenwürde im verfassungsrechtlichen Kontext ein relativ neuer Begriff ist, der zum ersten Mal in der Verfassung der Portugiesischen Republik von 1933 auftrat[5].

Wie im Bereich der Philosophie gibt es auch im rechtspolitischen Feld verschiedene Konzepte von Menschenwürde. Von diesen sollen hier exemplarisch die beiden vorgestellt werden, die am meisten voneinander abweichen: die Werttheorie und die Leistungstheorie.

Die *Werttheorie* läßt sich am treffendsten mit den Worten des Rechtswissenschaftlers *Hans Carl Nipperdey* umschreiben: „Der Begriff der Würde des Menschen bedarf keiner weiteren juristischen Definition. Es handelt sich um den Eigenwert und die Eigenständigkeit, die Wesenheit, die Natur des Menschen schlechthin."[6] Dieses Wesen bestehe in der Freiheit der Entscheidung, dem Organ des Menschen für das Reich der sittlichen Werte. Die Würde selbst sei der „höchste Wert" unseres Wertsystems und als „versittlichende Kraft im Recht" das „Zentrum

der Rechtsidee". Auch für *Friedrich Klein*, den Mitverfasser eines Grundgesetzkommentars, ist „Würde . . . ein Wertbegriff, der einen Wertträger als Subjekt voraussetzt". Nach Klein ist davon auszugehen, „daß die Würde des Menschen an die Fähigkeit zum geistig-seelischen Werterlebnis geknüpft ist"[7]. *Günter Dürig*, ebenfalls ein Kommentator des Grundgesetzes, faßt seine Auffassung von der Menschenwürde als Grundlage eines Wertsystems prägnant in folgenden zwei Sätzen zusammen: „Die normative Aussage des objektiven Verfassungsrechts, daß die Würde des Menschen unantastbar ist, beinhaltet eine Wertaussage, der ihrerseits aber eine Aussage über eine Seinsgegebenheit zugrunde liegt. Diese Seinsgegebenheit ‚Menschenwürde', die unabhängig von Zeit und Raum ‚ist' und rechtlich verwirklicht werden ‚soll', besteht in folgendem: Jeder Mensch ist Mensch kraft seines Geistes, der ihn abhebt von der ursprünglichen Natur und ihn aus eigener Entscheidung dazu befähigt, sich seiner selbst bewußt zu werden, sich selbst zu bestimmen und sich selbst und die Umwelt zu gestalten."[8]

Diese Dürigsche Rechtsdogmatik zu Art. 1 GG hat nach ihrer Formulierung einen Siegeszug durch Wissenschaft und Rechtsprechung angetreten, der bis heute anhält. Das bedeutet aber nicht, daß Differenzierungsmöglichkeiten und -notwendigkeiten ausgeschlossen sind. Man wird fragen müssen, ob diese *uneingeschränkte* Aussage über den Menschen und seine Würde diesen nicht zu einem Prometheus macht, der den Göttern das Feuer, also eines der wirksamsten Mittel zur Gestaltung der Umwelt, raubt. Außerdem scheint hier das Eigentliche des Menschseins auf seine Geistigkeit reduziert zu sein. Die Leiblichkeit des Menschen sowie seine anderen Dimensionen wären demnach etwas uneigentlich Menschliches. Eine realistischere Sicht hat hier der frühere Präsident des Bundesverfassungsgerichts, *Ernst Benda*. Er greift originär christliches Gedankengut auf, wenn er darauf hinweist, daß zum Wesen des Menschen auch seine Unvollkommenheit und seine ihm schicksalhaft auferlegte Individualität gehören. Wenn also Menschenwürde als Maßstab angelegt werde, müsse sie auch der Unvollkommenheit und Unzulänglichkeit des Menschen Rechnung tragen[9].

Einen der Werttheorie diametral entgegengesetzten Versuch der Interpretation von Menschenwürde bietet der Bielefelder Rechtswissenschaftler und Soziologe *Niklas Luhmann* mit seiner kommunikationssoziologischen Definition, der *Leistungstheorie*. Danach ist Würde weder eine Naturausstattung des Menschen – was ihn also vom Nichtmenschen unterscheiden würde – noch ein Wert. Für Luhmann ist Würde allein Leistung, die der einzelne erbringen, die er aber auch verfehlen kann[10]. Ihrem Inhalt nach begegnet uns diese Auffassung bereits in der antiken Philosophie. Einer solchen Würdevorstellung – dies sei hier schon vorweg gesagt – kann man vom christlichen Standpunkt aus nicht folgen. Denn aus christlicher Sicht ist die Würde gerade nicht geschaffen, sondern geschenkt. Eine Einschränkung der Würde auf selbst hergestellte Würde, wie es Luhmann tut, würde all diejenigen schutzlos machen, die in den Augen der Leistungsfähigen nicht oder

nicht mehr leistungsfähig sind. Man denke hier nur an die Alten und Kranken, an die körperlich oder geistig Behinderten, aber auch an das ungeborene Leben. Auch für den Luhmann-Kritiker *Christian Starck* ist daher der verfassungsrechtliche Würdeschutz total ausgehöhlt, wenn er von eigener Würdeleistung abhängig gemacht wird[11].

3. Theologische Begründung der Menschenwürde[12]

Angesichts der Notwendigkeit, sich für eines der verschiedenen Konzepte der Menschenwürde zu entscheiden und dafür einzutreten, wird der Theologe Kriterien für seine Entscheidung unter anderem darin finden, daß er die verschiedenen Entwürfe auf die Affinität oder Widersprüchlichkeit zu seiner Glaubensorientierung bzw. zur Offenbarung hin überprüft. Eine *theologische* Begründung der Menschenwürde muß daher von dem umgreifenden Handeln Gottes am Menschen ausgehen. Dieses Handeln Gottes am Menschen läßt sich unter folgenden drei Aspekten umschreiben: unter einem schöpfungstheologischen, einem soteriologischen und einem eschatologischen.

a) Die Grundaussagen des Glaubens über die Menschenwürde stehen auf den ersten Seiten der Bibel: Der Mensch ist von Gott als dessen Ebenbild geschaffen (Gen 1,26–27). Die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes" schreibt dazu: „Die Heilige Schrift lehrt nämlich, daß der Mensch ‚nach dem Bild Gottes' geschaffen ist, fähig, seinen Schöpfer zu erkennen und zu lieben, von ihm zum Herrn über alle irdischen Geschöpfe gesetzt, um sie in Verherrlichung Gottes zu beherrschen und zu nutzen" (GS 12). Das Bewußtsein dieser menschlichen Würde bricht sich bereits im Alten Testament deutlich Bahn, wenn die überragende Stellung des Menschen in Psalm 8, den der Konzilstext gleich anschließend zitiert, emphatisch beschrieben wird: „Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst? Oder des Menschen Kind, daß du dich seiner annimmst? Wenig geringer als Engel hast du ihn gemacht, mit Ehre und Herrlichkeit ihn gekrönt und ihn über die Werke deiner Hände gesetzt. Alles hast du ihm unter die Füße gelegt" (Ps 8,5–7). Als letzter Grund für die Würde des Menschen erscheint hier also seine Gottebenbildlichkeit, die sich in der Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott, in der Partnerschaft mit Gott, ja letztlich im freundschaftlichen Verbundensein mit Gott ausdrückt. Hierbei ist der Mensch jedoch aufgrund seiner Geschöpflichkeit auf Gott als den letzten Grund seiner personalen Würde ausgerichtet.

b) Die menschliche Würde ist weiterhin unwiderruflich gegeben und bestätigt durch die *Menschwerdung des Sohnes Gottes.* Jesus ist als wirklicher Mensch in die Geschichte eingetreten. Er ist so sehr der Mensch für Gott, daß in ihm die Liebe Gottes zu den Menschen unüberbietbar offenbar geworden ist. Frei von allen Verkettungen der Sünde, die die Würde anderer Menschen in Mitleidenschaft zieht, hat Jesus die Freiheit anderer respektiert bis zum Tod. Sein Leben und sein

Wirken selbst werden als befreiend erfahren. In ihm sind alle Menschen von der Sünde erlöst. Seine Hingabe gilt in besonderer Weise den Kleinen, den Verfolgten, den Sündern, den Kranken, also all den Menschen, die sich nicht selbst helfen können.

Der Glaube an die Erlösung des Menschen in Jesus Christus mutet dem Menschen zu, sich als Person von seiner eigenen Leistung zu unterscheiden. Leistung und Aktivität sind zwar durchaus des Menschen Recht, aber keineswegs seine Rechtfertigung. Vielmehr kommt auch und gerade dem noch nicht sowie dem nicht mehr leistungsfähigen Menschen Würde in sich selber zu. Deshalb hat, um mit Erich Fromm zu sprechen, das „Sein" des Menschen unbedingten Vorrang vor dem „Haben" und gilt als *das* die Menschenwürde bestimmende Faktum. Würde hat man also nicht aufgrund von Leistung, Stand und Ehre, sondern aufgrund des einzigen Titels „Mensch".

c) Die *eschatologische* Botschaft spricht von der Parusie und von dem mit ihr hervortretenden Vollendungszustand von Mensch und Welt. Es bleibt vom Menschen, wenn er seine geschichtliche Daseinsform verläßt, nicht nur die unsterbliche Seele, nicht nur die Liebe und das, was sie einst getan hat (GS 39), sondern auch sein konkretes Dasein, das in die von Gott geschenkte Zukunft hinübergeführt wird. Von diesem Ziel her, in dem der „neue Mensch" geboren wird, begreift sich der gegenwärtige Mensch als der sich selbst noch verborgene, als der noch nicht ausgereifte, aber zur Vollkommenheit berufene.

Unsere Auffassung von der Menschenwürde muß auch diesem Aspekt der menschlichen Unvollkommenheit Rechnung tragen. Aufgrund der Sünde der Welt und der allgemeinen Heillosigkeit entspricht der konkrete Mensch nicht dem abstrakten Idealbild vom Menschen. Er ist mit einer Natur, die nicht durch seine Personalität voll beherrscht wird, sowie mit Krankheit, Leid und Tod belastet. Blut und Tränen zeichnen seinen Weg durch die Geschichte. Die Folge der Entfremdung von Gott ist die Entfremdung des Menschen von der Welt, von den Mitmenschen und von sich selbst. Würde und Gottebenbildlichkeit werden durch viele Grautöne überdeckt, weil mit dem Menschlichen unmittelbar auch das Allzumenschliche, oft Unmenschliche verbunden ist, das bis zur Entwürdigung des Humanums führen kann.

All dies macht das Bild des Menschen aus. Aber das ist nicht das letzte Wort über ihn. Zu seinem Wesen gehört es auch, daß er sich immer bemühen soll, die in ihm angelegten Begrenzungen zu überwinden. Die Bestimmung des Menschen liegt noch immer in seiner Reichweite: die Herrschaft der Person über die Natur, der Sieg über Leben und Tod. Aber dies wird erst in einer eschatologischen Ordnung verwirklicht. Gleiches gilt auch von der Welt und ihrer Geschichte. In einer noch ausstehenden Heilstat wird Christus die Welt zur Erfüllung bringen. Dieser eschatologische Aspekt unterstreicht noch einmal deutlich, daß die Würde des Menschen aus der Transzendenz stammt, daß sie letztlich *geschenkte* Würde ist.

Für das hier zu verhandelnde Thema bedeutet dies, daß Menschenwürde geachtet wird, wenn die Unvollkommenheit des Menschen anerkannt, aber zugleich von ihm erwartet wird, sie zu überwinden.

Was unterscheidet diese theologische Würdekonzeption nun von allen anderen Entwürfen? Der freiheitliche, pluralistische Rechtsstaat setzt voraus, daß der Mensch eine unverlierbare Würde hat. Aber den letzten Grund dieser Würde kann der Staat nicht ausmachen. Die Frage nach dem letzten Grund wird unterschiedlich beantwortet. Im christlichen Glauben wird die rein auf Vernunft begründete Auslegung des unbedingten Anspruchs menschlicher Würde überschritten bzw. vertieft. Der Kern einer theologischen Begründung der Menschenwürde liegt in der Behauptung, daß Grund und Ziel des Menschen nicht in diesem selbst zu suchen sind. Sie gründen letztlich nicht in aufweisbaren Fähigkeiten und Qualitäten des Menschen, sondern in dem Ja, das Gott zum Menschen gesprochen hat und das er auch in allen menschlichen Widergesetzlichkeiten durchhält.

Die dreifach gesetzte Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott – im Schöpfergott als Ebenbild, im menschgewordenen Gott als Bruder, im vollendenden Gott als neuer Mensch – ist theologisch gesehen die letzte Legitimation der Menschenwürde. Bei einer solcherart begründeten Menschenwürde ist einer Verfügbarkeit des Menschen für andere Menschen jegliche Grundlage entzogen.

4. Inhaltliche Momente der Menschenwürde

Während die bisherigen Überlegungen zur Menschenwürde vornehmlich auf deren *Begründung* ausgerichtet waren – Was macht Menschenwürde aus, worin ist sie verankert, aus welchen Grundbefindlichkeiten ist sie zu erheben? –, richten sich die jetzt folgenden Gedankengänge auf den *Inhalt* der Menschenwürde, das heißt auf deren fundamentale Forderungen. Hierbei ist die „Objektformel" von Günter Dürig hilfreich. In dem schon genannten Grundgesetzkommentar heißt es: „Die Menschenwürde ist getroffen, wenn der konkrete Mensch zum Objekt, zu einem bloßen Mittel, zur vertretbaren Größe herabgewürdigt wird."[13] Anders ausgedrückt: Es widerspricht der Menschenwürde, wenn der Mensch einer Behandlung ausgesetzt wird, die seine Subjektqualität prinzipiell in Frage stellt bzw. unterwandert. Die Menschenwürde wird hierbei also im wesentlichen ex negativo, von ihrer Verletzung her bestimmt. Das heißt konkret: Die Menschenwürde ist betroffen durch Folter, Sklaverei, Ausrottung bestimmter Gruppen, Geburtenverhinderung oder Verschleppung, Unterwerfung unter unmenschliche oder erniedrigende Strafe oder Behandlung, Brandmarkung, Vernichtung „unwerten" Lebens oder durch Menschenversuche[14]. Diese Kasuistik resultiert im wesentlichen aus Verletzungstatbeständen durch Unrechtssysteme. Insofern stellt die Rede von der Menschenwürde ein aus der Leidensgeschichte der Menschheit erwachsenes Sinnangebot an die Welt dar.

Eine solche negative Umschreibung der Menschenwürde mag in früheren Zeiten

vielleicht genügt haben. Für unsere heutige hochkomplexe, moderne Industriegesellschaft mit ihrem vielfältigen Gefährdungspotential jedoch scheint sie nicht mehr ausreichend zu sein. Hier darf erst gar nicht abgewartet werden, bis die Menschenwürde verletzt ist; zu fragen ist nach den positiven Konstitutionselementen der Menschenwürde. Dies bedeutet aber nichts anderes als das Fragen nach den konstitutiven Bedingungen für die Wahrung der Subjekt-Qualität des Menschen. Insofern gilt es also, die grundlegenden Bedingungen menschenwürdiger Existenz in der modernen Industriegesellschaft zu ermitteln. Der Rechtswissenschaftler *Albert Podlech* nennt in dem Alternativkommentar zum Grundgesetz fünf solcher Bedingungen: die Sicherheit individuellen und sozialen Lebens, die rechtliche Gleichheit der Menschen, die Wahrung menschlicher Identität und Integrität, die Begrenzung staatlicher Gewaltanwendung und schließlich die Achtung der körperlichen Kontingenz des Menschen[15].

Zur Bewertung der Gentechnologie scheinen mir von diesen fünf Kriterien insbesondere die drei folgenden relevant: die – zunehmend gefährdete – Identität und Integrität des Menschen, die Achtung seiner leiblichen Kontingenz und die Gleichheit mit anderen Menschen. *Identität* meint hierbei das Sich-selbst-Gleichsein des Menschen in den Veränderungen des Daseins, so daß er sich immer und überall als er selbst erlebt und als solcher identifizierbar bleibt. Er darf also nicht sich selbst entfremdet werden, etwa, um ihn zur Verwirklichung sittlich unverantwortlicher Interessen einzelner oder bestimmter Gruppen zu benutzen. *Integrität* bedeutet die körperliche und seelische Ganzheit des Menschen, die im Hinblick auf die Gentechnologie zu einer sozialen und geschichtlichen Integrität ausgeweitet werden muß. Die Wahrung von Würde ist insbesondere durch die Kontingenz des Körpers bedroht, und zwar vor allem dann, wenn andere Personen den Körper eines Menschen losgelöst von dessen Selbstbestimmung eigenen Zwecken unterordnen.

Damit sind die wichtigsten Elemente der Menschenwürde zusammengetragen. Im folgenden sollen sie als Überprüfungskriterien erweisen, ob die Gentechnologie dem Humanum gerecht wird.

III. Beurteilung der Gentechnologie anhand des Prüfungskriteriums Menschenwürde

Bevor nun abschließend anhand des hier gewählten Maßstabs eine Beurteilung der Gentechnologie[16] vorgenommen werden kann, ist noch eine Abgrenzung dieser Technologie zu jenem Forschungsbereich notwendig, der häufig mit der Gentechnologie verbunden wird, aber nicht zu ihr gehört, nämlich zur Reproduktionstechnologie. Unter *Gentechnologie* versteht man gezielte Eingriffe in das molekulare Gefüge des Erbmaterials von Lebewesen. Diese Eingriffe ermöglichen

es, Gene (die Träger der Erbanlagen) zu identifizieren, zu isolieren und gezielt auf andere Organismen zu übertragen. Die übertragenen Gene werden dann im Stoffwechsel der Empfängerzelle wirksam. Unter *Reproduktionstechnologie* werden jene medizinisch-technologischen Verfahren verstanden, die die Verbesserung und Sicherung der menschlichen Fortpflanzungsfähigkeit zum Ziel haben. Im Mittelpunkt der Diskussion steht die In-vitro-Fertilisation mit all ihren Folgetechniken, so zum Beispiel Samenspende, Embryonenspende, Leihmutterschaft usw. Von der In-vitro-Fertilisation ist hier also keine Rede; sie bedürfte einer eigenen ethischen Reflexion.

Bei der Bewertung der Gentechnologie muß zunächst die Grundsatzfrage gestellt werden: Ist die Gentechnologie als Technologie überhaupt zu rechtfertigen? Danach sind Anwendungsfragen zu stellen: Sind die einzelnen gentechnologischen Ziele bzw. Anwendungsbereiche zu rechtfertigen? Eine solche Unterscheidung zwischen einer grundsätzlichen Bewertung und Beurteilung der einzelnen Ziele scheint mir für ein verantwortliches wissenschaftliches Umgehen mit dieser Problematik geboten. Denn nur so kann einerseits eine pauschalisierende Vorausverurteilung der Gentechnologie vermieden und andererseits die Möglichkeit erhalten werden, bei den Zielen klare Grenzen zu ziehen zwischen dem, was im Hinblick auf die Menschenwürde erlaubt, und dem, was nicht erlaubt ist.

1. Grundsätzliche Beurteilung der Gentechnologie

Die Frage, die dem Ethiker in diesem Zusammenhang immer wieder gestellt wird, lautet: Darf der Mensch überhaupt so weitgehend in die Natur eingreifen, wie ihm dies durch die Gentechnologie ermöglicht wird? Maßt er sich hier nicht eine Kompetenz an, die ihm nicht zukommt? Die Frage stellt sich mit besonderer Dringlichkeit vor allem deshalb, weil bei der Gentechnologie zwischen Forschung und Anwendung klare Grenzlinien nicht gezogen werden können, weil durch die Gentechnologie die Möglichkeit zu einer umfassenden Neuschöpfung der Natur gegeben ist, und schließlich, weil die möglichen negativen Folgen gentechnologischen Handelns nur schwer oder gar nicht aufzuhalten bzw. zu korrigieren sind.

Auf die Frage nach der grundsätzlichen Erlaubtheit der Gentechnologie läßt sich – ausgehend von dem zuvor bei der Menschenwürde erhobenen Befund – mit folgender These antworten: Das christliche Menschenbild wie auch das für das Grundgesetz maßgebliche verbieten nicht jeglichen Eingriff in die Evolution. Als geistbegabtes Wesen darf und soll der Mensch seine Umwelt im Rahmen des Steuer- und Kontrollierbaren gestaltend verändern. Er soll schöpferisch sein, aber nie vergessen: Der Schöpfer ist er nicht.

Allein die Tatsache, daß zwischen gentechnologischer Forschung und Anwendung, also zwischen Erkenntnisgewinnung und Anwendung dieser Erkenntnisse, keine scharfe Grenze zu ziehen ist, scheint kein hinreichendes Argument für ein Verbot der Gentechnologie zu sein. Das Erkenntnis-Argument wiegt hier stärker,

denn das Streben nach Wissen und Erkenntnis ist dem Menschen wesensmäßig immanent. Die Feststellung des Faust-Famulus Wagner: „Zwar weiß ich viel, doch möcht ich alles wissen" ist ein im Menschen so tief sitzender Drang, daß es hieße, den Menschen selbst in Frage zu stellen, wenn man ihm verbieten wollte zu fragen. Zudem kann gentechnologische Forschung die in Art. 5 des Grundgesetzes verankerte Freiheit für sich beanspruchen. Dem Forscher wird hier die Freiheit von Forschung und Wissenschaft garantiert. Freilich bedeutet eine Legitimität der Forschung nicht ihre Schrankenlosigkeit. Die Forschungsfreiheit findet überall dort ihre Grenze, wo ein höheres Gut tangiert wird.

Auch die oben genannten Möglichkeiten der Neuschöpfung der Natur und die möglichen negativen Folgen der Gentechnologie sind als solche noch keine ausreichenden Argumente für ein Verbot. Die genannten Sachverhalte sind ernst zu nehmen, aber es handelt sich dabei zunächst um *abstrakte* Gefahren. Diese stellen in ihrer Abstraktheit als reine Möglichkeiten noch keinen Angriff auf die Menschenwürde dar[17]. Freilich liegt es im öffentlichen Interesse, auch abstrakte Gefahren und mögliche Mißbräuche auszuschalten, aber dafür braucht man nicht die Menschenwürde zu bemühen. Den Gefahren kann durch Risikoabsicherung und durch technische Auflagen entgegengewirkt werden; möglichen Mißbräuchen kann begegnet werden durch intensive öffentliche Diskussion über Mittel und Möglichkeiten der Gentechnologie sowie über die kulturellen und sittlichen Normen, gemäß denen wir den Technikgebrauch steuern und beherrschen. Abstrakte Gefahren rechtfertigen kein absolut präventives Verbot. Freiheit und Fortschritt beinhalten immer auch das Risiko.

Der Mensch darf also gentechnologische Forschung betreiben und gentechnologisch Neues schaffen. Allerdings würde es dem christlichen Menschenbild widersprechen und die Menschenwürde treffen, wenn es durch die Gentechnologie aufgrund konkreter Gefahren einerseits zu nicht mehr steuer- und kontrollierbaren Folgen und andererseits zu einer vollendeten Wirklichkeit kommen würde. Gentechnologische Eingriffe sollten daher auch Wege der Korrektur und Umkehr offenlassen. Aus theologischer Perspektive hat der eschatologische Aspekt der Menschenwürde gezeigt, daß der Mensch die ihm gebotenen Möglichkeiten zwar nutzen, aber unmöglich selbst die Vollendung der Welt heraufführen kann. Die Zukunft ist ihm unverfügbar.

2. Beurteilung einzelner Anwendungsbereiche

Gentechnologie wird heute vor allem in folgenden Anwendungsbereichen wirksam: im Umwelt- bzw. im Umweltschutzbereich, auf dem Gebiet der Tier- und Pflanzenzucht, im medizinisch-pharmakologischen Bereich und in der direkten Anwendung am Menschen.

Umweltrelevante Anwendungen zeichnen sich ab in der Entwicklung von Mikroorganismen, die beispielsweise Schadstoffe vernichten oder Mineralöl meta-

bolisieren und so zur Beseitigung von Ölteppichen auf den Meeren eingesetzt werden können; Bakterien werden benutzt zur Kupfergewinnung auf Abfallhalden; bei versiegenden Ölquellen sollen genetisch manipulierte Bakterien auch noch die im Normalfall in der Erde verbleibenden Reste zutage fördern.

Im Bereich der *Pflanzenzucht* konzentriert sich die Gentechnologie darauf, Pflanzen zu konstruieren, die in irgendeiner Form interessantere Eigenschaften haben als die Ausgangspflanzen – sei es, daß sie gegen Schädlingsbekämpfungsmittel resistent oder aber von vornherein schädlings- und krankheitsresistent sind. Im Prinzip wird es auch möglich sein, Pflanzen zu züchten, die in der Lage sind, auf Böden zu wachsen, welche normalerweise für die Pflanzenproduktion nicht geeignet sind, wie versalzte oder zu trockene Böden. Außerdem denkt man auch an genetische Eingriffe in Pflanzen mit dem Ziel der Proteinverbesserung. Der wohl ehrgeizigste Plan im Bereich der grünen Gentechnologie besteht in der Konstruktion von Pflanzen, die den Stickstoff aus der Luft selbst fixieren können. Sie wären somit von der teuren Stickstoffdüngung unabhängig.

Mit Hilfe der aufgelisteten Projekte hofft man vor allem, die Probleme im Ernährungsbereich, die in immer stärkerem Maß auf uns zukommen, wenigstens teilweise in den Griff zu bekommen. Laut einer UNO-Prognose wird sich die Zahl der auf der Erde lebenden Menschen von derzeit 4,8 Milliarden auf 6,2 Milliarden im Jahr 2000 und auf 8,3 Milliarden im Jahr 2025 erhöhen. Selbst wenn in Europa und Nordamerika Nahrungsüberschüsse erzeugt werden, so hungern dennoch Millionen von Menschen. Der Hunger in der Welt mag zwar kurzfristig ein Verteilungsproblem sein, langfristig gesehen ist er jedoch nur durch eine effiziente Landwirtschaft erfolgreich zu bekämpfen.

Ähnliche Erwartungen wie im Bereich der Pflanzenzüchtung hegt man auch im Bereich der *Tierzüchtung*. Es wird an die Konstruktion von Ideal-Nutztieren gedacht, welche die Vorzüge der verschiedenen Tierarten in sich vereinigen sollen. Man könnte sich beispielsweise die Züchtung von Superkühen denken, von denen sich ein um ein vieles größerer Ertrag an Milch und Rindfleisch gewinnen ließe als von einer normalen Kuh. Vorstellbar sind auch Schweine, die ihr Schlachtgewicht schneller erreichen als gentechnologisch nicht veränderte Tiere. Bisher ist jedoch nicht geklärt, ob ein solches Tier überhaupt lebensfähig wäre und aus organischen Gründen jemals so lange wachsen könnte, bis es schlachtreif wäre.

Im *medizinisch-pharmakologischen Bereich* wird die Gentechnologie bei der Herstellung bestimmter interessanter Arzneimittel wie etwa Insulin, Interferon, Interleukin oder bei der Produktion von Wachstumshormonen angewandt. Daneben werden Impfstoffe von höchster Spezifität und Reinheit, Blutgerinnungsfaktoren sowie Präparate für schnelle, genaue und hochspezifische klinische Tests hergestellt.

Die Frage nach der Erlaubtheit der Gentechnologie im subhumanen Bereich läßt sich vom Kriterium der Menschenwürde her mit folgender These beantworten:

Das christliche Menschenbild wie auch das für das Grundgesetz maßgebliche verbieten nicht die Benutzung der Gentechnologie im Bereich der Lebenswelt des Menschen. Der Mensch muß sein Leben und seine Umwelt planen und gestalten, wenn er überhaupt und darüber hinaus sicher, angenehm, gut und gerecht in dieser Welt leben will. Daß in den genannten subhumanen Bereichen in die genetische Integrität von Bakterien, Pflanzen und Tieren eingegriffen wird, ist kein hinreichender Grund für ein sittliches Verbot der Gentechnologie. Dazu bedarf es erst des Bezugs auf den Menschen; dieser Bezug ist zweifelsohne gegeben. Die gentechnologischen Eingriffe dürfen keine total zukunftbelastenden Eingriffe darstellen – etwa in der Form, daß es zu einer genetischen Erosion käme. Auch ist ein bedenkenloses gentechnologisches Experimentieren mit Tieren auszuschließen. Im übrigen läßt die Gentechnologie in den genannten Anwendungsbereichen mannigfachen Nutzen für das menschliche Wohlergehen erwarten. Es zeichnet sich keine Verletzung der Menschenwürde ab.

Die Diskussion um die Gentechnologie gewinnt eine besondere Brisanz, wenn es um den *Menschen* geht; hier ist das Humanum direkt betroffen. Vom Prinzip der Menschenwürde her läßt sich folgende These formulieren: Das christliche Menschenbild und das für das Grundgesetz maßgebliche lassen beim Menschen nur eine begrenzte Anwendung der Gentechnologie zu. Insbesondere wird die Menschenwürde dort verletzt, wo Integrität, Identität, Kontingenz und Gleichheit der Menschen getroffen werden. Gentechnologische Methoden werden beim Menschen vor allem in folgenden Bereichen wirksam: bei der Genomanalyse, der Gentherapie an somatischen Zellen, der Gentherapie an Keimbahnzellen.

Genomanalyse oder Genscreening ist eine Methode der Gentechnologie, die zu diagnostischen Zwecken gebraucht wird. Das Erbgut soll auf Schäden hin untersucht werden. Zur Anwendung kann diese Methode u. a. auf zwei recht unterschiedlichen Gebieten kommen: Sie kann zum einen unter rein medizinisch-diagnostischen Gesichtspunkten, zum anderen im Interesse von Wirtschaftsunternehmen eingesetzt werden.

Im Fall der rein *medizinisch-diagnostischen Anwendung* muß unterschieden werden, ob eine Genomanalyse pränatal oder postnatal durchgeführt wird. Bei einer postnatalen Genomanalyse bestehen kaum ethische Bedenken; sie unterscheidet sich hier nicht von anderen diagnostischen Werkzeugen des Arztes. Auch bei der pränatal durchgeführten Genomanalyse stellen sich keine prinzipiell neuen ethischen Probleme. Die herkömmliche pränatale Diagnostik wird lediglich um eine verfeinerte Methode bereichert. Positiv hervorzuheben ist dabei, daß eventuell Bedenken der Eltern, ein behindertes Kind zu bekommen, zerstreut werden können, und daß gegebenenfalls eine Therapie eingeleitet werden kann. Allerdings sind die Behandlungsmöglichkeiten der Erbkrankheiten noch nicht ausgereift.

In vielen Fällen wird die pränatale Diagnostik jedoch im Sinn von negativer Auswahl gebraucht; sie führt zur Selektion des unerwünschten bzw. erwünschten

Kindes. Wenn aber Menschen standardisiert werden oder „unwertes" Leben selektiert wird, so ist – wie die einführende Erörterung des hier angelegten Maßstabs gezeigt hat – die Würde des Menschen angetastet. Vom Prinzip der Menschenwürde her erweist sich die Genomanalyse als verfehlt und als moralisch unzulässig, wenn sie nur als Grundlage für eine mögliche Indikation zum Schwangerschaftsabbruch dient. Die kindliche bzw. eugenische Indikation beseitigt nicht den Unrechtscharakter und damit auch nicht die Strafbarkeit des Schwangerschaftsabbruchs. Das sieht auch das Bundesverfassungsgericht so. Ausgesetzt werden lediglich strafrechtliche Sanktionen. Letzteres darf aber nicht in rechtliche oder gar sittliche Erlaubtheit umgedeutet werden.

Die Genomanalyse wird auch im *Interesse von Wirtschaftsunternehmen* angewandt. So lassen in den USA bereits etliche Firmen, bevor sie einen Bewerber einstellen, dessen Gene untersuchen, um daraus zu erkennen, ob er für bestimmte Arbeiten geeignet ist[18]. Wenn ein Arbeitnehmer damit rechnen darf, sich zwischen einer Reihe verschiedener Arbeitsplätze entscheiden zu können, wird er es wohl begrüßen, auf eine spezielle Gefährdung hingewiesen zu werden. Wenn aber andererseits die Arbeitslosigkeit zunimmt und mit steigenden diagnostischen Möglichkeiten eine Situation entsteht, bei der ein Bewerber nach Absolvierung einer Serie von Tests zur Arbeitslosigkeit verurteilt wird, weil ihm regelmäßig gegen bestimmte Schadstoffe besonders unempfindliche Konkurrenten vorgezogen werden, scheint mir hier die Menschenwürde angetastet zu sein. Denn das Recht auf Arbeit ist ein aus der Menschenwürde ableitbares existentielles Recht des Menschen. Für diesen Bereich gilt: Wenn die Gefährdung für den Arbeitnehmer eine vermeidbare ist und deren Beseitigung nur ökonomische Gründe entgegenstehen, ist die Genomanalyse abzulehnen. Die Arbeitsbedingungen müssen dem Menschen angepaßt werden, nicht der Mensch den Arbeitsbedingungen. Es wird auch befürchtet, daß die Genomanalyse zu einem „gläsernen Menschen" führt. Zudem kann ein Mißbrauch der gentechnologischen Daten nicht ausgeschlossen werden. Als Voraussetzungen für eine der Menschenwürde nicht widersprechende Genomanalyse müssen deshalb Freiwilligkeit, Vertraulichkeit, Datenschutz und Ausschluß jeglicher Diskriminierung genannt werden.

Gentherapie an somatischen Zellen[19]: Es gibt eine Reihe von Erbkrankheiten, die auf dem Fehlen eines funktionsfähigen Gens beruhen, weil dessen Produkt für den normalen Stoffwechsel unentbehrlich ist und so sein Fehlen automatisch eine Krankheit hervorruft. Prinzipiell wird es möglich sein, ein solches fehlendes Gen in Körperzellen zu implantieren und so die Krankheit zu heilen. Dieser Eingriff betrifft nur den jeweils kranken Menschen; seine eventuellen Nachkommen sind davon nicht berührt. Wer eine solche Behandlung wünscht, macht von seinem durch die Menschenwürde garantierten Recht auf Selbstbestimmung Gebrauch. Aus der Perspektive der Menschenwürde stellen sich hier keine anderen Fragen als bei anderen Neulandoperationen auch; eine solche Behandlung ist erlaubt, inso-

fern die Kriterien, die man bei der Einführung jeder neuen Therapie anführt (u. a. freiwillige Zustimmung, vernünftige Effektivitätserwartung, Sicherheit), gewahrt werden. Geht man jedoch davon aus, daß zum Wesen des Menschen seine Unvollkommenheit und seine Unzulänglichkeit gehören, so ist spätestens an dieser Stelle die Diskussion über den Krankheits- bzw. Gesundheitsbegriff zu führen. Die völlig konturlose Definition der WHO erweist sich als unbrauchbar[20]. Sie würde einer völlig ungezügelten und grenzenlosen Therapie den Weg öffnen. Gerade in dem hier zu verhandelnden Bereich muß, um Mißbräuche auszuschließen, der Krankheitsbegriff äußerst restriktiv interpretiert werden. In diesem Sinn spricht U. Eibach von Krankheit als einem die wesentlichen Grundbedürfnisse des Menschen beeinträchtigenden Übel. Demnach wäre es der Menschenwürde widersprechend, den Menschen über den medizinisch gebotenen Heileingriff hinaus zu „verbessern".

Gentherapie an Keimbahnzellen hat zunächst das gleiche Ziel wie Gentherapie an Körperzellen: die Heilung einer Erbkrankheit. Eine solche Therapie kann auf die Eizelle, auf das Spermium oder auf die das Spermium produzierenden Zellen gerichtet sein. Die genannten Möglichkeiten sind jedoch wegen ihrer Komplexität derzeit lediglich Denkmodelle. Faktisch wird die Keimbahntherapie an frühen, noch omnipotenten embryonalen Zellen vollzogen. Der wesentliche Unterschied zur somatischen Gentherapie besteht darin, daß durch den Eingriff in die Keimbahn alle Zellen des Organismus, also auch die Keimzellen, verändert werden und der veränderte Genbestand an alle Nachkommen weitervererbt wird. Insofern stellt die Gentherapie an Keimbahnzellen eine „Reise ins Unbekannte" dar, weil sich die Folgen erst an Individuen der nächsten Generation zeigen.

Im Fall der Keimbahntherapie würde die Menschenwürde prinzipiell verletzt. Es widerspricht der Identität, Integrität, Kontingenz und Gleichheit der Menschen, wenn ihr genetisches Programm bewußt von Dritten zusammengestellt wird. Es handelt sich hierbei um eine Fremdbestimmung, die eine existentielle Entscheidung für das Wesen eines anderen Menschen enthält. Die Befreiung der Menschheit von schweren Erbkrankheiten ist zwar ein wünschenswertes Ziel; es würde aber das Selbstbestimmungsrecht des Menschen und damit seine Würde in schwerster Weise verletzen, wenn andere für ihn, ja vor ihm in noch so wohlmeinender Absicht darüber entscheiden dürften, was krankhafte Abweichung von einer Norm ist, die besagt, wie Menschen beschaffen sein sollten. Durch Eingriffe in die Keimbahn würden Kinder zu Kreaturen ihrer Eltern bzw. deren Ärzte. Das die Menschenwürde mitkonstituierende Prinzip der Gleichheit wäre somit aufgehoben. Im übertragenen Sinn handelt es sich hier um eine Herrschaft der jetzt Lebenden über die kommenden Generationen. Die Keimbahntherapie beträfe ja nicht nur das konkrete Individuum, bei dem der Eingriff vorgenommen würde, sondern auch dessen Nachkommen. Außerdem ist zu bedenken, daß der Weg zur Keimbahntherapie nur über Experimente mit menschlichen Embryonen führt.

Solche Experimente, die einen Erkenntnisgewinn mit Maßnahmen erzielen, bei denen Leben nicht erhalten werden soll, sind ein Verstoß gegen die Menschenwürde. Schließlich wird mit der Technik der Keimbahntherapie auch das Potential zur Züchtung bereitgestellt. Nach dem gleichen Muster, nach dem eine schwere Erbkrankheit korrigiert wird, könnten auch Erbanlagen beliebig verbessert oder hinzugefügt werden. Die Grenze zwischen medizinisch legitimer Korrektur und züchterischer Verbesserung ist leicht verwischbar. Der Mißbrauch ist hier vorprogrammiert. Dies sieht auch die interministerielle Arbeitsgruppe so, wenn sie wie folgt urteilt:

„Es besteht insbesondere keine Gewähr dafür, daß sie (die Gentherapie an Keimbahnzellen) lediglich zur Beseitigung schwerster Gendefekte eingesetzt wird. Die Grenze zwischen Therapie und eugenischen Maßnahmen ist schwer definierbar. Jede Abweichung von einer Norm, die letztlich willkürlich bestimmt wird, kann sinnvollerweise nicht für die Ausfüllung des Krankheitsbegriffes maßgebend sein. Seine je einmalige Individualität wie seine Unvollkommenheit gehören zum Wesen des Menschen. Ihn an einer vermeintlich richtigen Norm zu messen und genetisch auf diese Norm hin zu manipulieren, würde zugleich auch dem Menschenbild des Grundgesetzes widersprechen und den Menschen zutiefst in seiner Würde verletzen." [21]

IV. Abschließende Zusammenfassung

Wenn hier die Menschenwürde als Prinzip der Gentechnologie gewählt wurde, dann deshalb, weil die Menschenwürde in besonderer Weise das ethische Grundanliegen der modernen Welt zum Ausdruck bringt. Menschenwürde scheint der allgemeinste Nenner zu sein, auf den gegenwärtig alle Forderungen nach Humanität bezogen werden. Menschenwürde ist der Titel, unter dem wir das Humanum begreifen und wirksam schützen. Durch die mit der Gentechnologie geschaffenen Möglichkeiten zur gezielten Beeinflussung des Lebens überhaupt ist die Verfassung des Menschen und seiner Lebenswelt in entscheidendem Maße berührt.

Vom Prinzip der Menschenwürde her ergibt sich kein Grund, gentechnologische Forschung und Gentechnologie an sich zu verteufeln oder gar zu verbieten. Daß alle Menschen von Natur aus nach Wissen streben, sagte schon Aristoteles in seiner Metaphysik. Die forschende Neugier gehört zum Wesen des Menschen und rechtfertigt sich aus sich selbst. Sie im Interesse anderer Ziele zu unterdrücken oder gar zu verbieten, ist ethisch nicht vertretbar und wäre überdies ein Unterfangen, das nach allen geschichtlichen Erfahrungen – man denke nur an den Fall Galilei – zum Scheitern verurteilt ist.

Vom Prinzip der Menschenwürde her ergibt sich kein Grund, die Anwendung der Gentechnologie im subhumanen Bereich zu verbieten. Der Mensch muß um seiner selbst willen – wenn er in der Welt überleben will – in die Natur eingreifen. Und er hat dies seit Jahrtausenden getan, beispielsweise durch Zuchtauswahl und Auslese. Wenn er nun die gleichen Ziele durch Gentechnologie in kürzerer Zeit zu

erreichen vermag, begründet dies keinen wesentlichen Unterschied in der ethischen Wertung. Freilich darf der Mensch die ihm eröffneten Möglichkeiten nicht gedankenlos oder gar verantwortungslos entfesseln; er muß sich seiner Verantwortung für die Natur und auch für die künftigen Generationen bewußt sein. Es wäre unethisch, die Schranken zwischen den Arten niederzureißen oder Tiere ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des Nutzens für den Menschen zu konstruieren.

Besondere Brisanz gewinnt das Prinzip Menschenwürde, wenn der Mensch direkt betroffen ist. Solange die Gentechnologie therapeutischen Zwecken dient, also der Diagnose und der Heilung von Krankheiten, ist kein Verstoß gegen die Menschenwürde gegeben.

Die Menschenwürde ist jedoch getroffen,

– wenn eine Genomanalyse zur Aufstellung einer genetischen Werteskala führt. Hier ist die Gleichheit der Menschen verletzt und der Diskriminierung Tür und Tor geöffnet;

– wenn in die menschliche Keimbahn eingegriffen wird. Auch in ihrem Entwurf, der durch die Erbinformation festgelegt ist, ist die menschliche Person unantastbar;

– wenn „gesundes" Erbmaterial verbessert wird. Hier wird der Mensch zum Gegenstand züchterischer Bemühungen herabgewürdigt.

Die Gentechnologie gibt dem Menschen ein hohes Machtpotential an die Hand. Eine solche Macht muß notwendigerweise mit hoher Verantwortung verbunden sein. Verantwortung tragen wir dabei nicht nur für Handlungen, die wir ausführen – also für die Nutzung der Gentechnologie in den genannten Anwendungsbereichen –, Verantwortung tragen wir auch für dasjenige, was wir unterlassen, also nicht tun, obwohl wir es aufgrund des Standes der Technik hätten tun können. Die Gentechnologie eröffnet dem Menschen Chancen und Hoffnungen. Damit diese aber nicht von Enttäuschungen überschattet werden, müssen auch ihre Risiken für Gegenwart und Zukunft mit Sorgfalt analysiert und offengelegt werden. Diesen Risiken durch verantwortliches Handeln entgegenzuwirken, kommt dem Menschen aufgrund seiner Würde zu.

ANMERKUNGEN

[1] K. Rahner, Experiment Mensch, in: Die Frage nach dem Menschen (Festschr. f. M. Müller), hrsg. v. H. Rombach (München 1966) 45–69, hier 50.

[2] Vgl. dazu: Menschenrechte – eine Herausforderung der Kirche, hrsg. v. J. Schwartländer (München, Mainz 1979).

[3] Vgl. R. P. Horstmann, Art. Menschenwürde, in: Hist. Wb. d. Philos., Bd. 5 (Stuttgart 1980) 1124–1127.

[4] Vgl. I. Kant, Metaphysik der Sitten (Weischedel-Ausg.), Bd. 4 (Darmstadt 1956) 600.

[5] Vgl. den sehr informativen Beitrag von W. Graf Vitzthum, Die Menschenwürde als Verfassungsbegriff, in: Juristenztg. 40 (1985) 201–209.

[6] H. C. Nipperdey, Die Würde des Menschen, in: Die Grundrechte, hrsg. v. Neumann, Nipperdey, Scheuner, Bd. 2 (Berlin 1954) 1.

[7] H. v. Mangoldt, F. Klein, Das Bonner Grundgesetz, Bd. 1 (Berlin ^{2}1957) Anm. III 3b u. 3c.

[8] In: Th. Mauntz, G. Dürig, R. Herzog, R. Scholz, Komm. z. Grundgesetz (München 1978ff.) Art. II, Rz. 17f.

[9] Vgl. E. Benda, an vielen Stellen; vgl. etwa nur: Erprobung der Menschenwürde am Beispiel der Humangenetik, in: Genforschung – Fluch oder Segen, hrsg. v. R. Flöhl (München 1985) 205–231, hier 230f.

[10] Vgl. N. Luhmann, Grundrechte als Institution (Berlin ^{2}1974) 68ff.

[11] Vgl. Chr. Starck, Menschenwürde als Verfassungsgarantie im modernen Staat, in: Juristenztg. 36 (1981) 463.

[12] Vgl. dazu etwa A. Auer, Die Bedeutung der christl. Botschaft für das Verständnis und die Durchsetzung der Grundwerte, in: Werte, Rechte, Normen, hrsg. v. A. Paus (Kevelaer 1979) 29–85; E. Waldschütz, Menschenwürde – Menschenrechte, in: Diakonia 9 (1978) 394–403.

[13] G. Dürig, Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde, in: Archiv d. öffentl. Rechts 81 (1956) 117–157, hier 127.

[14] Vgl. das Urteil des Hessischen Staatsgerichtshofs, DVBL 1974, 940ff.

[15] Vgl. A. Podlech, in: Komm. z. Grundgesetz für die BR Deutschland (Neuwied 1984) Bd. 1, Rz. 23–55.

[16] Zur Definition der Gentechnologie und den einzelnen Anwendungsbereichen vgl. die sehr präzise Übersicht von G. Nass, Was ist Gen-Technik?, in: St. Wehowsky, Schöpfer Mensch? (Gütersloh 1985) 12–24; B. Hobom, Möglichkeiten, Perspektiven und Grenzen der Gentechnologie, in: J. Reiter, U. Theile, Genetik und Moral (Mainz 1985) 28–45. Zur rechtlichen und ethischen Beurteilung vgl. W. Graf Vitzthum, Gentechnologie und Menschenwürde, in: Medizinrecht 3 (1985) 249–257; E. Benda, Humangenetik und Recht – eine Zwischenbilanz, in: Neue Jur. Wochenschr. 38 (1985) 1730–1734; A. Eser, Humangenetik: Rechtliche und sozialpolitische Aspekte, in: J. Reiter, U. Theile, Genetik und Moral, 130–145; J. Reiter, Ethische Aspekte der Genforschung und Gentechnologie, ebd. 146–161; A. Kaufmann, Der entfesselte Prometheus, in: Genforschung – Fluch oder Segen, hrsg. v. R. Flöhl (München 1985) 259–277; F. Böckle, Gentechnologie und Verantwortung, ebd. 86–96.

[17] Vgl. W. Graf Vitzthum, Gentechnologie und Menschenwürde, 254.

[18] Vgl. Office of Technology Assessment (OTA): The Role of Genetic Testing in the Prevention of Occupational Disease (Washington: GPO 1983) 194, 202, 222.

[19] Zur Gentherapie an somatischen und Keimbahnzellen vgl. J. Reiter, Gentherapie und Ethik, in dieser Zschr. 203 (1985) 579–591.

[20] Die Weltgesundheitsorganisation versteht Gesundheit als „Zustand vollkommenen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens".

[21] In-vitro-Fertilisation, Genomanalyse und Gentherapie. Bericht der gemeinsamen Arbeitsgruppe des Bundesministers für Forschung und Technologie und des Bundesministers der Justiz (München 1985) 45f.

Hans F. Zacher

Grundrechte und Kirche

Wenn hier von der Kirche die Rede ist, so ist damit die *katholische Kirche* gemeint. Es ist schwierig, von allen christlichen Kirchen zugleich zu reden. Ihr Verhältnis zum Recht und zum Anliegen der Grundrechte ist nach innen und außen unterschiedlich. Wenn aber exemplarisch von einer Kirche gesprochen werden soll, so bietet sich die katholische Kirche dafür in besonderer Weise an. Ihr Verhältnis zu den Grundrechten hat die wohl dramatischste Entwicklung genommen. Nach Jahrhunderten der Fremdheit gegenüber den Menschenrechten, ja der Gegnerschaft – einer Fremdheit und einer Gegnerschaft, welche die Verdienste der katholischen Kirche um die Menschenwürde und ihre Verwirklichung in dieser Welt, die es gleichwohl gibt, weithin verdrängt haben –, vollzieht sich seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein Prozeß der Aussöhnung und Aneignung, der unter Johannes Paul II. zu der fast schon selbstverständlichen Selbstbenennung der Kirche als „Anwalt der Menschenrechte", aber auch zur Aufnahme von Grundrechten und Grundpflichten in den Codex Iuris Canonici von 1983 führte. Die katholische Kirche bietet sich ferner deshalb an, weil sie sich in besonderer Weise als Erkennerin und Verwalterin des Naturrechts sieht, während die Entwicklung der Menschenrechte sich weitgehend als Erkenntnis von Naturrecht und Berufung auf Naturrecht vollzog. Die katholische Kirche ist endlich wohl mehr als jede andere christliche Kirche Rechtskirche, ihr kanonisches Recht differenzierter entwickelt und für die kirchliche Gemeinschaft und Organisation bedeutsamer als in wohl jeder anderen Kirche.

Was die folgenden Stichworte für andere christliche Kirchen als organisierte, „sichtbare" Gemeinschaften oder gar für die „unsichtbare" Kirche aller Gläubigen bedeuten, kann nicht weiter untersucht werden. Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu folgern oder nachzutragen muß dem Leser überlassen bleiben.

Desgleichen kann hier nicht gefragt werden, inwieweit dies alles auch für nichtchristliche Religionen – für alle oder einzelne von ihnen – gilt. Auch hier sind Gemeinsamkeiten und Unterschiede ein weites Feld.

Kirche – Menschenrechte – Grundrechte

Die Kirche spricht heute zumeist von Menschenrechten, nicht von Grundrechten. Das hat viele Gründe: die Aufnahme des weltweit wirksamen Sprachge-

brauchs; die Berufung weniger auf das positive Recht als auf Naturrecht, auf Anforderungen an das positive Recht und somit auch auf vorpositive „Rechtstitel" gegen das Recht; vielleicht auch die Vernachlässigung der institutionell-prozeduralen Komponente in der Rede der Kirche von den Menschenrechten.

Gleichwohl sei hier auch in bezug auf die Kirche nicht von den Menschenrechten, sondern von Grundrechten die Rede. Was dazu früher gesagt wurde (vgl. diese Zeitschrift 204, 1986, 375–385), gilt im Ansatz auch hier. Nur freilich: Was eben gesagt wurde, darf nicht vergessen werden.

Kirche und Grundrechte: Dimensionen

Wenn die Kirche von Grundrechten spricht und wenn in bezug auf die Kirche von Grundrechten gesprochen wird, geschieht das auf sehr verschiedenen Sinnebenen, die nicht immer klar auseinandergehalten werden und auch nicht immer klar voneinander geschieden werden können. Eine solche Differenzierung mag gesehen werden in der Polarität zwischen dem *originär eigenen* Eintreten der Kirche für die von ihr selbst (aus der Geschöpflichkeit des Menschen, aus der Nächstenliebe, aus dem Wort der Schrift, aus der Schöpfungsordnung und also dem Naturrecht oder ähnlichem) erkannten Grundrechte und dem Eintreten für jene Grundrechte, welche die „*Welt*" in der langen Geschichte der Grundrechte „gemacht" hat. Daß zwischen diesen Polen breite Zonen des Ineinanderfließens liegen, bedarf keiner Darstellung.

Eine andere Differenzierung mag mit der Polarität zwischen der Inanspruchnahme der Grundrechte *für den Menschen* an sich und der Inanspruchnahme der Grundrechte *für den Christen* (oder spezifisch den Katholiken) und seine kirchliche Gemeinschaft (spezifisch die katholische Kirche) artikuliert werden. Wie sehr etwa der Nutzen der Religionsfreiheit für die bedrängten Christen und die Kirche selbst das kirchliche Bekenntnis zum Grundrecht der Religionsfreiheit für alle Menschen befördert hat, ist offensichtlich.

Eine wieder andere Differenzierung ist die zwischen der *Forderung* von Grundrechten *gegenüber dem Staat* und der *Gewährung* von Grundrechten *in der kirchlichen Rechtsordnung* selbst. Wie sehr sich die Dinge und Begriffe überschneiden, zeigt sich etwa darin, daß die Polarität zwischen der „vorpositiven" (naturrechtlichen, rechtspolitischen) Rede von den Grundrechten und der „positivrechtlichen" Berufung auf Grundrechte, wie sie eben im Zusammenhang gerade mit der Vorliebe der Kirche für den Ausdruck „Menschenrechte" angesprochen wurde, den skizzierten Alternativen hinzugedacht werden kann.

All dem voraus aber liegt, daß die *christliche Botschaft selbst* das Ausgeliefertsein der Menschen an die Menschen letztlich aufhebt und so auf ihre Weise den Menschen den Verletzungen und Bedrohungen der menschlichen Würde zu

entziehen vermag. Sie besagt und bezeugt, was das Recht nur postulieren kann: „Die Würde des Menschen ist unantastbar" (Art. 1 Abs. 1 S. 1 des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland). Mit diesem Gedanken wird eine wesentlich andere kategoriale Ebene betreten als mit aller kirchlichen Rede von den Grundrechten in der Welt. Beides hat seinen eigenen Wert. Keines kann das andere ersetzen. Aber jene existentielle Stiftung und Bewahrung der Menschenwürde ist doch in absoluter Weise ein Proprium der christlichen Botschaft und ein Proprium des Christen, während es die kirchliche Rede von den Grundrechten in der Welt nur auf relative Weise ist. Im folgenden können nur einige Aspekte vertieft werden.

Die Botschaft als Christenrecht

Zunächst noch einige Worte zu der existentiellen Bewahrung der Menschenwürde durch die christliche Botschaft selbst. Als Geschöpf Gottes und nicht der Menschen, als Kind Gottes, als Erlöster, als ewig Lebender ist der Mensch letztlich all den Erniedrigungen und Grausamkeiten entzogen, die der Mensch ihm antun kann. Solange der Mensch auch in tiefster Qual und Verachtung an der aus Geschöpflichkeit, Gotteskindschaft und Erlösung erwachsenden Selbstachtung festzuhalten vermag, ist auch seine Menschenwürde gegenwärtig. In diesem Sinn hat die christliche Botschaft die Menschenwürde längst vor aller Grundrechtsgeschichte und unendlich oft auch nach der Erfindung von Grundrechten bewahrt und gerettet – bis zum heutigen Tag. Und sie wird es tun bis zum Ende der Welt.

Diese Bedeutung der christlichen Botschaft hat sich vor allem dort bewiesen, wo Christen ohne den Schutz „irdischer", „weltlicher" Grundrechte leben mußten. Deshalb sind sich die verschiedenen Kirchen dieser Bedeutung auch unterschiedlich bewußt. Die Orthodoxie – erfahren im Leben unter dem Islam und im Leben unter dem Kommunismus – ist sich vielleicht am stärksten dieser Bedeutung der Botschaft bewußt.

Ganz offensichtlich wäre es falsch, diese Bedeutung der Kirche selbst zuzuweisen. Ihre Stellung hier ist zwiespältig. Auf der einen Seite ist sie die unersetzliche Bewahrerin und Vermittlerin der christlichen Botschaft und also auch die Bewahrerin und Vermittlerin jenes „Ur-Grundrechts", welches die Botschaft ist. Auf der anderen Seite ist sie menschliche Gemeinschaft und menschliche Organisation. In ihr sind Menschen in der Lage, Macht auszuüben, den einzelnen zu bedrängen, seine Menschenwürde zu verletzen und zu bedrohen. Auch die Menschen, die für die „Lehrerin der Menschen und Völker" sprechen, sind nicht außer der Gefahr, daß sie die Menschen und die Völker etwas lehren, was selbst Grundrechte verletzt. Als Verwalter der Sakramente und Inhaber der Schlüssel zum ewigen Heil können Menschen in ihr endlich tun, was keiner sonst tun kann: das Ur-Grundrecht, die Hoffnung auf das Heil, auf die Vergeltung Gottes, gefährden, verletzen, entziehen.

Der Auftrag der Kirche und ihre Rede von den Grundrechten

Wesentlich anderes also ist, was die Kirche dazu beiträgt, daß der Mensch hier und jetzt – in „dieser Welt" also – durch Grundrechte geschützt wird. Erinnern wir uns dazu noch einmal der oben angedeuteten Dimensionen dieses Wirkens. Vernachlässigen wir das Problem der Inanspruchnahme der Grundrechte speziell für die Kirche und ihre Glieder. Klammern wir die Gewährung von Grundrechten in der Kirche aus, um darauf gesondert zurückzukommen, so bleibt hier zunächst einiges mehr zu sagen über die kirchliche Rede über die Grundrechte für die Menschen an sich und gegenüber den Staaten. Und so erscheinen dafür zwei der oben skizzierten Alternativen von besonderer Bedeutung: die Polarität zwischen der originären kirchlichen Lehre von den richtigen Grundrechten in der „Welt" und der Berufung auf die Grundrechte, welche die „Welt" entwickelt und bereitgestellt hat; die Polarität zwischen der „vorpositiven" Forderung und der Berufung auf „positives" Recht. Dies kann nicht alles in gleicher Weise Sache der Kirche sein. Vielmehr ist es notwendig, zwischen zwei verschiedenen „Legitimationsgrundlagen" zu unterscheiden.

Die eine ist der prophetische Auftrag, der Welt die Wahrheit zu sagen. Ihr entspricht die *prophetische* Rede der Kirche von den Grundrechten. Da sagt die Kirche der Welt, wie Gott sie haben will. Sie zeigt ihr die Sünde, die sie begeht, wenn sie die Würde des Menschen, wie Gott sie verliehen hat, verletzt. Und sie zeigt ihr die Sünde, die sie begeht, wenn sie versäumt, die Grundrechte als das Instrument, die Würde des Menschen zu schützen, auch zu verwenden. Das ist die Rede von der Notwendigkeit von Grundrechten und den richtigen Grundrechten. Das ist die originäre, eigene Rede der Kirche von den Grundrechten. Und es geht um „vorpositive" Forderungen. Ihre Legitimität hängt in nichts davon ab, was die „Welt" an Grundrechten entwickelt und positiviert hat – so hilfreich und so verführerisch es immer sein mag, dies aufzunehmen.

Die andere Legitimationsgrundlage ist, der Welt die Liebe zu tun. Ihr entspricht die *brüderliche* Rede der Kirche von den Grundrechten. Da steht sie dem Menschen bei. Und sie bedient sich dabei eines der gewichtigsten Argumente, das die Welt in dieser Zeit bereithält: des Arguments der Grundrechte. Diese Rede hängt nicht von dem Beweis ab, daß die Rechte richtig sind. Der Ausgangspunkt dieser Rede ist die Nächstenliebe. Und die Grundrechte sind ihr Werkzeug. Diese Rede kann, ja muß sich der Grundrechte der „Welt" bedienen. Und sie ist um so wirkungsvoller, je „positiver" diese sind.

Diese Unterscheidung ist nicht üblich. Aber sie ist wichtig. Sie ist deshalb wichtig, weil die mögliche *prophetische* Aussage der Kirche nur einen schmalen Kern umfaßt. Gehen wir zurück auf den geschichtlichen Charakter der Grundrechte, auf ihre konkret-polemische Entstehung aus der Erfahrung erlebter Verletzung oder Gefährdung der Menschenwürde und der Erwartung, daß

Grundrechte davor schützen können. Gehen wir zurück auf den permanenten Auftrag des Gemeinwesens, die Summe grundrechtlicher Aussagen zu selektieren und zu formulieren. Wo ist da wirklich der Raum für das Ewige? Gewiß: die kategoriale Anerkennung der Grundrechte. Gewiß auch: einige wenige elementare Aussagen über die Freiheit und Gleichheit der Menschen. Aber mehr? Denken wir auch an die historische Last der Kirche, die ihrer Glaubwürdigkeit und ihrem Geltungsanspruch entgegensteht. Warum sollte sie heute die Wahrheit über die Folter wissen, die sie Jahrhunderte nicht gewußt hat? Aber denken wir auch daran, daß die Grundrechte der „Welt" aus jenem Spiel von Not und Macht entstehen, das die allergrößten Nöte kaum je aufnimmt, weil die Macht fehlt, sie zu artikulieren. Welche Gefahr geht die Kirche demgegenüber ein, wenn sie sich zu sehr mit dem identifiziert, wenn sie das „heiligspricht", was die Welt als Grundrechte artikuliert? Sollte nicht einmal mehr das Entscheidende im Evangelium von den Arbeitern im Weinberg stehen: daß der Prophet die Welt darauf stoßen muß, daß es vielleicht noch eine andere Gerechtigkeit gibt als die, die sie schon kennt?

Anders dagegen die *brüderliche* Rede der Kirche. Hier legt sie sich nicht darauf fest, was für immer richtig und falsch ist. Hier kann ihr nicht entgegengehalten werden, was sie gestern selbst gefehlt hat. Hier kommt es darauf an, daß hier und jetzt Not nach Hilfe und Ungerechtigkeit nach Gerechtigkeit schreit, und daß hier und jetzt Grundrechte einen Titel abgeben, um Hilfe zu bringen und Gerechtigkeit zu bewirken. Hier kann die Kirche teilhaben an dem polemischen Geschäft, Nöte zu benennen und Grundrechte zu ihrer Abhilfe zu artikulieren. Sie kann der Welt Anstöße geben, ihrer Verantwortung gerecht zu werden. Aber sie muß und darf nicht das letzte Wort in Anspruch nehmen, was richtig ist und was falsch.

Würde diese Unterscheidung wahrgenommen, so könnte sie die kirchliche Rede von den Grundrechten wesentlich entspannen. Die brüderliche Inanspruchnahme wäre freigestellt von den Maßstäben des Ewigen und der historischen Glaubwürdigkeit. Die Autorität der prophetischen Inanspruchnahme wäre nicht beeinträchtigt von der Vielfalt und dem gewiß nicht seltenen Irrtum der brüderlichen Inanspruchnahme. Solange diese Unterscheidung aber nicht gesehen wird, belastet die brüderliche Rede von den Grundrechten die prophetische und die prophetische Rede von den Grundrechten hemmt die brüderliche.

Ein wesentlicher Grund dafür, daß diese Spannung nicht aufgehoben wird, liegt darin, daß die Kirche sich als Hüterin und Vermittlerin des *Naturrechts* versteht – des Willens Gottes, der sich in der Natur des Menschen ausdrückt. Diese Grundhaltung übergreift prophetische und brüderliche Rede. Für beide ist das Naturrecht wesentliches argumentatorisches Arsenal. Für beide ist der Ewigkeitsanspruch des Naturrechts Ziel. Beide geraten damit in Versuchung, anderes zu sagen als das christlich Wesentliche. Und beide geraten in Konflikt mit der Geschichtlichkeit der Grundrechte.

Das naturrechtliche Denken bewirkt aber auch die Vernachlässigung des

institutionell-prozeduralen Elements im Grundrechtsdenken der Kirche. Die Sachnorm – das „materielle Recht" – erscheint als das Wesentliche. Die Umsetzung in die konkrete Entscheidung erscheint sekundär. Und daß diese konkrete Entscheidung Mechanismen der Auseinandersetzung mit dem Betroffenen und der Vergewisserung seiner Stellung braucht, wird vernachlässigt. Im Gegenteil: Diese Mechanismen erscheinen als Gefahr für die Realisierung der richtigen Norm. Naturrechtsdenken und autoritäre Strukturen gehen hier Hand in Hand.

Eine kirchliche Rede von den Grundrechten, die nicht genug zwischen dem scheidet, was die Kirche prophetisch verkünden und brüderlich tun kann, verdrängt nicht nur die geschichtliche, konkret-polemische Natur der Grundrechte, sondern überhaupt ihre *Kontextualität*. Sie ist nicht nur in Gefahr, die Möglichkeit einheitlicher Grundrechtsordnungen über die Welt hin zu überschätzen, sondern auch die Einheitlichkeit ihrer Voraussetzungen. Eine einheitliche Rede von den Menschenrechten, die sich an die ganze Welt, an Staaten unterschiedlichsten Entwicklungsstandes, an totalitäre Systeme und freiheitliche Verfassungsstaaten, an gesellschaftliche Mächte, an Herrschende und Unterdrückte, an Freie und Unfreie, an Satte und Hungernde, an individualistisch und an kollektivistisch Denkende, an Menschen der verschiedensten Erfahrung der Verletzung und Bedrohung der Menschenwürde, an Menschen der verschiedensten Macht, ihr durch die Formulierung der Menschenrechte oder auch der Berufung auf sie entgegenzuwirken, richtet, ist in Gefahr, ihr Ziel zu verfehlen. Sie ist entweder zu allgemein oder zu spezifisch. Und wenn sie allgemein ist, wird sie doch als spezifisch mißverstanden.

Wären die besonderen Weisen der brüderlichen und der prophetischen Inanspruchnahme besser als derzeit bewußt, könnte und müßte das Besondere vom Allgemeinen, das Partikulare vom Weltweiten, das Aktuelle vom Dauernden, das Konkrete vom Abstrakten besser geschieden werden.

Grundrechte in der Kirche

Endlich ist zu fragen, wie die Kirche in sich – als menschliche Gemeinschaft, als Organisation und vor allem als Träger einer Rechtsordnung – zu den Grundrechten steht. Die Frage stellt sich nicht weniger drängend um der Konsequenz willen. Wie will die Kirche Grundrechte für sich in Anspruch nehmen, wie will sie sie der Welt lehren, wenn sie selbst sich nicht auf sie einläßt? Die Frage stellt sich hintergründig endlich wegen der Menschen in der Kirche selbst.

Grundrechte in der Kirche – das ist ein konfliktreiches Thema. Das eine Extrem des Disputs vernachlässigt, daß die Kirche nicht von dieser Welt ist, daß dem Gemeinwesen Kirche eine unverfügbare Wahrheit vorausliegt, daß dieses Gemeinwesen Kirche deshalb seinen Willen nicht mit jener Beliebigkeit bilden kann, die

staatlichem Gemeinwesen eigen ist. Das andere Extrem des Disputs aber vernachlässigt, daß diese Wahrheit doch durch Menschen in Institutionen und Verfahren zur konkreten Entscheidung gemacht wird, auch daß diese Entscheidungen, die von Menschen gegen Menschen in Institutionen und Verfahren getroffen werden, der zentralen Wahrheit recht unterschiedlich nah oder ferne stehen können. Der eine Flügel, der überlaut und ohne Rücksicht auf das Anderssein der Kirche Grundrechte in der Kirche fordert, hält entweder nichts vom Heiligen Geist oder meint, dieser halte sich streng an die Regeln der Demokratie und des Rechtsstaats. Der andere Flügel, der sich von Grundrechten in der Kirche mit Grauen wendet, ist zutiefst überzeugt, der Heilige Geist realisiere sich letztlich doch nur in der einsamen Entscheidung einzelner Amtsträger, also in autoritären Strukturen. So schwierig es deshalb ist, so wichtig bleibt es, das Sachgerechte zu finden.

Diese Überlegungen könnten zunächst von folgender Frage ausgehen: Bräuchte die Kirche auch dann Grundrechte, wenn sie nur eine Gemeinschaft der Gläubigen wäre, die sich selbst des Ordnungsinstruments Recht nicht bedient? Man wird das in dem Maß bejahen müssen, in dem die Kirche in sich Organisation ist, Macht ermöglicht, Konflikte entscheidet. Grundrechte sind auch in der Welt als Abwehr von Macht, als Hilfen für den einzelnen im Konflikt mit dem Gemeinwesen und den darin Mächtigen entstanden. Gewiß gehören Grundrechte in ein Konzept von Recht. Aber sie setzen nicht einen bestimmten Stand des Rechts voraus. Sobald und soweit also Kirche Organisation ist, Macht ermöglicht und Konflikte entscheidet, werden Grundrechte in ihr sinnvoll. Und damit wird auch Kirchenrecht sinnvoll und notwendig. Grundrechte also als Minimalprogramm des Kirchenrechts! In der Tat ist Kirchenrecht ja nicht nur als Organisation und Befestigung der Obrigkeit, sondern auch als Gewähr individueller Rechte und Ermöglichung und Lösung von Konflikten entstanden.

So wichtig dieser Ansatz ist, so wenig kann er allein stehenbleiben. Die Kirche ist nicht rechtsfrei geblieben. Im Gegenteil: Sie ist ausgeprägt Rechtskirche geworden. Die Reform des kanonischen Rechts gehörte zu den Zielen selbst Johannes' XXIII., als dieser das Konzil einberief. Und dieses Ziel wurde – mit welchem Erfolg ist eine andere Sache – mit der Verkündung des Codex Iuris Canonici von 1983 auch erreicht.

Grundrechte und Codex Iuris Canonici 1983

Dies alles macht auf seine Weise die Frage nach Grundrechten in der Kirche unausweichlich. In der Tat ist ihr der Codex Iuris Canonici von 1983 auch nicht ausgewichen. Im Titel I des Zweiten Buchs (can. 208 ff.) formuliert er die Pflichten und Rechte aller Christgläubigen. Im Titel II desselben Buchs (can. 224 ff.) werden die besonderen Pflichten und Rechte der Laien, im dritten Abschnitt von Titel III

(can. 273 ff.) schließlich die besonderen Pflichten und Rechte der Kleriker formuliert. Aber ist hier wirklich getroffen, was Grundrechte in einem Rechtsdokument leisten können und müssen? Die Probleme lassen sich vor allem an folgendem aufzeigen.

Die *Pflichten* sind den Rechten nicht nur der äußeren Anordnung nach vorangestellt. Sie überwiegen auch quantitativ die Rechte. Zudem ist der kirchlichen Obrigkeit vorbehalten, die Ausübung der Rechte einzuschränken.

Unter den Rechten dominieren die *sozialen Rechte* (wie etwa das Recht der Geistlichen auf Unterhalt und Urlaub) oder was dem kirchlich-geistlich entsprechen mag (wie vor allem das Recht aller Christgläubigen, von ihren Hirten die geistlichen Güter, vor allem das Wort Gottes und die Sakramente zu empfangen). Hinzu tritt ein eigentümlicher Typus von Rechten, der den *Zugang zu kirchlichen Ämtern* ebenso eröffnet wie begrenzt (wie z. B. die Übertragung gewisser liturgischer Funktionen auf männliche Laien).

Die *Gleichheit* aller „quoad dignitatem et actionem" ist das Anliegen eines einzigen, freilich durch seine Stellung stark herausgehobenen Canons (208).

Und die *Freiheit?* Einige begrenzte und relative Aussagen über die Vereinigungsfreiheit, den Schutz des guten Rufs und der Intimsphäre, die freie Wahl des Lebensstandes, das Recht, den kirchlich approbierten Ritus zu feiern und der eigenen, mit der Lehre der Kirche übereinstimmenden Form des geistlichen Lebens zu folgen, das Recht auf rechtmäßige freie theologische Forschung und auf kluge Veröffentlichung ihrer Ergebnisse unter Wahrung des dem Lehramt geschuldeten Gehorsams.

Mit dem Recht aller Christgläubigen, der kirchlichen Obrigkeit Wünsche vorzutragen und Meinungen zu kirchlichen Angelegenheiten zu unterbreiten, ist die Grenze zu den *Mitwirkungs- und Verfahrensrechten* erreicht. Das wichtigste ist das Recht aller Christgläubigen, ihre Rechte zu verteidigen. Aber jenseits der besonderen Prozeßarten bleibt es letztlich bei der Beschwerde an den „hierarchischen Vorgesetzten" (can. 1737). Lediglich der – mögliche, nicht gebotene – diözesane Vermittlungsrat (can. 1733) ist der Versuch einer institutionellen Differenzierung.

Alles in allem ein Dokument des guten Willens und der Bereitschaft zu Neuem, vor allem der Öffnung für die Idee der Grundrechte. Alles in allem aber auch ein Dokument der Ängstlichkeit und der Fremdheit gegenüber den Grundrechten, vor allem gegenüber ihrer Funktion in einem Rechtsinstrument wie dem Codex Iuris Canonici.

Wollte man diese Abschnitte des Codex Iuris Canonici rhetorisch verstehen, so könnte man darüber streiten, ob sie die Stellung des einzelnen in dem Gemeinwesen Kirche richtig oder falsch, besser oder schlechter beschreiben. Aber im Codex Iuris Canonici stehen sie im Kontext positiven Rechts. Und in diesem Kontext sind sie falsch gestaltet. Sie verfehlen die primäre Aufgabe von Grundrechten: dem

einzelnen eine wirksame Vermutung gegen die Macht und die Zuständigkeit des Gemeinwesens zu geben. Und sie wagen nicht das institutionell-prozedurale Minimum, ohne das Grundrechte diese Aufgabe nicht erfüllen können: das allgemeine Gesetz und den unabhängigen Richter. Der Codex Iuris Canonici 1983 verkennt nicht, daß das Recht eine Konfliktordnung ist, daß es gerade für den Fall da zu sein hat, daß ein Konflikt aufkommt. Aber er schlägt sich für diesen Fall auf die Seite der Obrigkeit. Die Chancen des einzelnen, sich im Konflikt zur Geltung zu bringen, sind verbessert, letztlich aber marginal geblieben.

Aber war es überhaupt sinnvoll, Grundrechte in einem „einfachen Gesetz", wie es der Codex Iuris Canonici trotz seines kodifikatorischen Anspruchs darstellt, unterzubringen? Gehören sie nicht in ein Verfassungsgesetz? Eine Lex fundamentalis des katholischen Kirchenrechts war in der Diskussion. Ob sie das Problem besser gelöst hätte, muß hier offenbleiben.

Widersprüche?

Die Kirche pflegt so einen sehr vielsinnigen Umgang mit den Grundrechten: Konzentration auf das Kategoriale; Konzentration auf bestimmte Inhalte; Verkündigung aus der Offenbarung und dem Amt der Kirche; Inanspruchnahme dessen, was die Welt rhetorisch vorhält; Inanspruchnahme dessen, was die Welt rechtlich vorhält – bis hin zur Ausschöpfung auch der Mechanismen der Realisation; und doch auch wieder Vorsicht gegenüber Rechten, gegenüber Freiheiten, gegenüber Mechanismen; Denken in Pflichten, Denken in Rechten; Denken in Freiheiten, Denken in Teilhabe; geschichtlich und ungeschichtlich; geistlich und weltlich; an die Welt und für die Kirche. Die unterschiedlichen Zusammenhänge, in denen die Kirche auf Grundrechte trifft, die Forderung nach Grundrechten erhebt, ihre Durchsetzung geltend macht, die Forderung von Grundrechten gegen sich gerichtet sieht, erklären viel. Der elementare polemische Charakter von Grundrechten zeigt sich gerade auch hier. Ja er zeigt sich wohl nirgends so dramatisch wie in der Rede der Kirche von den Grundrechten.

Gleichwohl erhebt sich auch der Verdacht der Inkonsequenz. Gleichwohl besteht die Gefahr, daß die Inkonsequenz der Glaubwürdigkeit schadet. Grundrechte und Kirche also: ein Thema, über das noch offener, ehrlicher, intensiver und vor allem systematischer nachgedacht werden muß.

Roman Bleistein SJ

Zur Lebenssituation junger Menschen

Wenn man sich in Aussagen über junge Menschen von heute weder auf im letzten unbeweisbare subjektive Eindrücke noch auf die unmittelbar so einleuchtenden Verallgemeinerungen über „die Jugend" einlassen will, wird man die empirischen Untersuchungen zu Rat ziehen, die die Jugendsoziologie in den letzten fünf Jahren vorgelegt hat[1]. Diese Untersuchungen sind nur partiell miteinander vergleichbar, einmal wegen der unterschiedlichen Altersgruppen der Befragten, zum anderen wegen der unterschiedlichen Methoden der Befragung (vom standardisierten Interview bis zur Textanalyse).

In der Wahrnehmung der Untersuchungsergebnisse überlagern sich unterschiedliche Generationenprofile mit ihrer jeweiligen Gestimmtheit. So wird die Bewertung dieser Daten anders ausfallen, je nachdem, ob der Bewertende heute 50, 30 oder 20 Jahre alt ist. Der weithin unbewußte Bezugsrahmen des 50jährigen ist der Krieg und die Nachkriegszeit, der des 30jährigen die Zeit der Studentenunruhen auf dem Hintergrund eines großen Wohlstands, der des 20jährigen jene Zeit, in der die Reformeuphorie an die Grenzen der Machbarkeit geriet und nur noch hart kalkulierte Lösungen möglich erschienen. Solche unbewußte Festlegung mahnt bei Interpretation und Deutung der Untersuchungsergebnisse zu Vorsicht.

Wenn auch eine Fülle von Ergebnissen über die heutige junge Generation vorliegt, so erlauben diese Ergebnisse doch eher nur Tendenzen herauszuarbeiten, als in einer Blitzlichtaufnahme festzuhalten: so und nicht anders ist ein junger Mensch von heute. Deshalb soll anhand von drei Grundbegriffen der Jugendsoziologie die Lebenssituation junger Menschen erhoben werden. Dabei wäre jeweils nicht zu vergessen, daß methodisch getrennt und unterschieden wird, was in der Realität miteinander verbunden ist, sich gegenseitig durchdringt und überlagert.

Entdifferenzierung der Gesellschaft

Wenn junge Menschen nach sich und ihrem Standort in der Gesellschaft fragen, mußten sie bis vor kurzem nicht am Nullpunkt ansetzen; denn sie lebten in einer differenzierten Gesellschaft, in der ihnen in Vorverständnissen von Lebensaltern, in möglichen Karrieren, in fixen Altersrollen und Alltagsverhaltensweisen Status und Position zugewiesen wurden. Diese damalige Gesellschaft definierte einschlußweise und explizit, was ein Kind, was ein Jugendlicher, was ein Erwachsener

ist. Je mehr nun ein junger Mensch die ihm zugedachte Rolle übernahm, um so reibungsloser wurde er in diese Gesellschaft integriert, gelang damit auch seine Sozialisation. Nach solchen überkommenen Vorstellungen begann die Jugendzeit mit dem Anfang einer physiologisch definierten Pubertät, also zwischen dem 11. und 13. Lebensjahr, und endigte entweder mit dem Erreichen einer juristisch fixierten Volljährigkeit oder mit einem Lebensabschnitt, der durch Berufswahl und/oder Eheschließung markiert war. Eduard Spranger faßte dies alles in den Begriff des Charakters; mit seinem Erreichen hatte man das „Ziel der Jugendzeit" gewonnen und sie beendet.

Daß diese Fixierungen nicht mehr existieren, wird an einem offenen Jugendbegriff deutlich. Auf das höhere Alter hin ist der Begriff in der Aussage, wer zur Jugend zähle, offen. Das Jugendalter scheint weder begrenzt noch abgrenzbar[2]. Diesem schwierigen Tatbestand versucht nun der Begriff der „Postadoleszenz" gerecht zu werden. Diese aber besagt ein Doppeltes: Junge Menschen genießen alle Vorteile und Vorrechte eines Erwachsenen, was Konsum, eigene Wohnung, Reisen, Intimbeziehungen betrifft; sie tragen aber nicht die finanziellen Lasten eines solchen Lebensstils. Diese werden vom Vater oder vom Vater Staat (Bafög) gewährleistet. Diese paradoxe Mischung aus Unabhängigkeit und Abhängigkeit des Lebens trägt zu einer weiteren Einebnung des Unterschieds zwischen Jugendlichen und Erwachsenen bei.

Wenn also heute ein Jugendlicher nach sich selber fragt, bleibt er über sich im ungewissen. Das offenbart sich zudem am deutlichsten bei der Frage, wer und was ein Erwachsener sei. Wird er durch das Alter bestimmt? Gewinnt er den Erwachsenenstatus durch eine besondere Verantwortlichkeit? Ergibt sich Erwachsenheit aus Einsicht in Rechte und Pflichten? Ist sie personal verantwortete Freiheit? Diese Fragestellungen signalisieren Unsicherheiten. Die Unübersehbarkeit des eigenen Lebens, die Unanschaulichkeit der doch voranschreitenden Lebensjahre, die Zurücknahme der gesellschaftlichen Zusagen (etwa in der Verknüpfung von Ausbildungssystem und Berufswelt) stiften noch mehr Verwirrung, als sie sich ohnedies aufgrund der entwicklungsbedingten körperlichen Reife und psychischen Unruhe ergibt.

Sieht in dieser Situation ein junger Mensch nach Erwachsenen aus, an denen er für sein Leben Maß nehmen kann, so grenzen zwei jugendsoziologisch erhobene Tatbestände die Rolle eines Erwachsenen ein. Zuerst ist vor allem aufgrund der Ergebnisse der Shell-Jugendstudie '81[3] auf den Typ unter Jugendlichen hinzuweisen, der als „jugendzentriert" bezeichnet wird. Dieser übernimmt alle Wertvorstellungen und Leitbilder aus seiner jugendgemäßen Kultur und orientiert sich nur insoweit am Erwachsenen, als er ihn ablehnt. Ein gutes Drittel der Jugendlichen wird mit dieser Jugendzentriertheit treffend beschrieben. Zu ihnen tritt gewiß ein weiteres Drittel an Erwachsenenzentrierten hinzu. Aber immerhin: Ein großer Teil der Jugendlichen kennt nur seinesgleichen, lebt und denkt unter Gleichaltri-

gen, setzt sich nicht der Kritik und Provokation einer anderen Altersstufe aus. Diese Fixierung auf Jugendlichkeit wird im übrigen durch die Art der schulischen Ausbildung verstärkt, in der junge Menschen in großer Zahl und für lange Zeit unter ihresgleichen belassen werden.

Eine zweite Tatsache ergibt sich aus der Shellstudie '85: Die heutigen Erwachsenen stehen in ihren Grundsätzen und Werten ihren Söhnen und Töchtern näher als den Grundsätzen und den Werten, die sie in ihrer eigenen Jugendzeit besaßen[4]. Hier zeigt sich ein beachtlicher Anpassungsprozeß, aber eher der Erwachsenen an die Jugendlichen als umgekehrt. Durch eine solche Entwicklung aber bleibt eine Vorbildrolle der Erwachsenen oder Erzieher eher im Hintergrund bzw. erschöpft sich in der Formalität, daß Eltern/Erwachsene eben toleranter, gesprächsfähiger und anpassungsbereiter seien. Die Inhaltlichkeiten, an denen sich solche formale, zwar nicht unbedeutende Qualifikationen ausrichten, scheinen zu fehlen. Dieser Verdacht trifft laut Shell '85 nicht zu; denn die mit einer solchen Anpassung sich eröffnende Gesprächssituation ermöglicht auch eine Vermittlung von jenen Werten, die der jeweiligen anderen Generation zu fehlen scheinen: „Auf eine kurze Formel gebracht: Jugendliche sollen sich alte Werte, Erwachsene neue Werte aneignen."[5] Unter neuen Werten versteht man: neue Lebensformen finden, aus Sachzwängen ausbrechen, lockerer, spontaner leben, mehr auf andere Menschen eingehen, nicht nur an materielle Dinge denken. Alte Werte sind: gute Umgangsformen, sparsam sein, Ordnung und Sauberkeit, Pflichtgefühl, Fleiß, mit dem Gegebenen zufrieden sein[6]. Damit wird eine Wertvermittlung hinüber und – was nicht zu übersehen ist – auch herüber ermöglicht. Es steht der Jugendliche – scheinbar oder anscheinend – gleichwertig neben einem Erwachsenen.

Diese neuen Tatsachen – vom offenen Jugendbegriff bis zur jugendlichen Gleichberechtigung – machen den Tatbestand einer Entdifferenzierung innerhalb der Gesellschaft aus. Diese bringt gewiß auch die Chance, daß sich ein junger Mensch in voller Freiheit selbst verantworten kann. Keine sozialen Vorgaben nehmen ihm Entscheidungen ab oder legen ihn von vornherein fest. Diese Entdifferenzierung kann aber auch zu einer großen Not jener Jugendlichen führen, die sich durch ein solches Übermaß an Freiheit überfordert sehen. Das Problem lautet also: Wie gelingt es, Jugendlichen eine solche Ichstärke und Entscheidungsfreude zu vermitteln, aus der sie ihre Freiheit richtig und gut zu nutzen verstehen, in der sie vor allem auch einen gewissen altersbedingten und zeitgemäßen „Narzißmus" überwinden?

Daß diese große und unabwendbare Freiheit zudem noch besteht trotz des Eindrucks, alles sei einbetoniert, festgezurrt, eingemauert, ist paradox. Tatsächlich aber bringt die anscheinend rundum nötigende gesellschaftliche Situation eine Fülle von Nischen, Entscheidungsräumen und Lebensfeldern mit sich, in denen sich ein junger Mensch als freiheitsfähig bewähren kann und muß.

Diese personale Auseinandersetzung mit der gesamten Lebenssituation und die

Ungespurtheit des eigenen Lebens führen dazu, daß Gemeinsamkeiten bei jungen Menschen seltener als früher geworden sind, daß sich hier eine neue personale Differenzierung in größem Ausmaß zeigt. Wenn es je „die Jugend" nicht gegeben hat, so heute. Es gibt eine schier unendliche Anzahl junger Menschen mit ihrem je eigenen Gesicht und Profil, mit ihren Werten und Lebenszielen.

Wertwandel

Seit Mitte der sechziger Jahre wird in der Bundesrepublik eine gewisse Veränderung in den Werteinstellungen und Verhaltensweisen, nicht zuletzt bei jungen Menschen, festgestellt. Dieser Wertwandel – manche Betrachter sprachen sogar von einem Wertzerfall[7] – wurde auf das Begriffspaar: materialistische – postmaterialistische Wertvorstellungen gebracht. Gemeint war damit eine Neuordnung in den Prioritäten, die sich junge Menschen setzen. Es ging im einen Fall um Sicherheit, Verdienst, Prestige, Fortkommen, im anderen Fall um Selbstverwirklichung, Gemeinschaftserfahrung, Mitbestimmung, authentische Beziehungen. Letzte Orientierungen wurden vor allem auch in den Optionen für Friede, soziale Gerechtigkeit und Umwelt greifbar.

Während erste Untersuchungen zum Thema von Ronald Inglehart (1977)[8] suggerierten, daß die große Zahl der Jugendlichen in Materialisten und Postmaterialisten geteilt sei, erbrachte die Sinus-Untersuchung „Die verunsicherte Generation" (1982) ein anderes Bild. In jedem jungen Menschen bilden beide Wertorientierungen „eine Art widersprüchliche Werteharmonie"[9]. Und wenn gesagt worden war, daß sich junge Menschen nicht mehr für Sicherheit interessierten, so stellte sich gerade diese Behauptung als falsch heraus. In einer widersprüchlichen Synthese suchen Jugendliche also beides zu erreichen, etwa die Sicherheit eines „Bürgers" und die Freiheit eines Alternativen. Die postmaterialistischen Wertorientierungen dagegen zeigen sich deutlich in neuen Wertvorzügen, wie sie vor allem im demonstrativen Lebensstil junger Menschen greifbar werden. Solche neue Wertorientierungen kommen vor allem in jenen Einstellungen an den Tag, die man als alternativ bezeichnet und die in Projekten von alternativen Minderheiten verwirklicht werden, die aber als Mentalität und Konfession bei einem Großteil der jungen Menschen anzutreffen sind. Sie nehmen dieses „Alternativ-Sein" auf jeden Fall für sich in Anspruch.

Solche alternative Werteinstellungen gelten der Natur, dem Gemeinschaftsleben (Wohngemeinschaften), einer „neuen" Wirtschaft, einer grundlegenden Option für den Frieden. Natürlich setzen solche Orientierungen eine funktionsfähige Gesellschaft voraus, in deren Nischen und als deren berechtigte Kritik alternative Mentalitäten und Projekte Gestalt gewinnen können. Aber solche Bedingungen werden selten reflektiert.

Dieser Wertwandel steht für viele Erwachsene im Verdacht eines Hedonismus, also einer Fixierung auf eine Sittlichkeit der puren Lust. Diesem Problem ging die Sinus-Studie von 1982 „Jugend privat" nach, und sie erbrachte, daß es ein Zerrbild sei, heute von einer „Luxusjugend"[10] zu sprechen. Denn das Geld, über das junge Menschen zwischen 15 und 30 Jahren verfügen, liegt zu 43 Prozent unter 100 DM, zu 16 Prozent bei 100–200 DM, zu 32 Prozent bei 200–500 DM, zu 9 Prozent über 500 DM. Die Befunde – so lautete das Ergebnis – „zeichnen, um es zusammenzufassen, also weder das Bild einer jungen Generation, die nicht über das Geld für den nächsten Kinobesuch verfügt, noch gibt es Anhaltspunkte für das Klischee, die Mehrheit der jungen Leute in der Bundesrepublik würde ein Luxusleben führen."[11]

Im gleichen Zusammenhang wäre zur Kenntnis zu nehmen, daß Sparsamkeit keine Tugend von gestern ist, wobei junge Mädchen und Frauen ihr Geld mehr „zusammenhalten" (73 Prozent) als junge Männer (67 Prozent). Die Bereitschaft, Konsumverzicht zu üben und ein einfaches Leben zu leben, ist gewiß vorhanden. Doch am Ende legt die Studie den Schluß nahe, „daß Zivilisationskritik und Konsumfeindlichkeit bei einem großen Teil der jungen Leute wohl eher zu neuen Formen des Konsums führen als zu genereller Konsumabwehr"[12]. Dieses Ergebnis würde auch durch eine größere Studie von Horst Eberhard Richter über „Interdisziplinäre Analysen des neuen Jugendprotests"[13] bestätigt. Dort heißt es: „Der ‚asketische' Grundzug, der sich unter anderem in deutlichen Konsumeinschränkungen zeigt, wird um hedonistische Bestrebungen erweitert. Die ‚Alternativen' wollen Persönlichkeitsanteile zur Entfaltung kommen lassen, die im bürgerlichen Leben abgespaltet oder verdrängt werden. Sie öffnen sich hin zur Gefühlswelt und zum eigenen Körper." Man darf folgern, daß sich – jenseits der üblichen Weise des Konsums – eine um so ausgeprägtere Art der Lust und des Vergnügens etabliert hat, vom Vergnügen bei Essen und Trinken über die sexuelle Lust bis zu den bei Jugendlichen beliebten Reisen. Gerade an diesen Punkten würde sich eine Verbindung ergeben zu jener „Postadoleszenz", die auf unterschiedlichen Abhängigkeiten beruht. Es müßte aber angefügt werden, daß eine Wohlstandsgesellschaft, zu deren grundlegenden Prinzipien der Konsum zählt, auch zu diesem Konsum erzieht. Appelle auf Konsumverzicht wirken dort doppelt lächerlich, wo sie – etwa in der Werbung – nichts anderes als den größeren und prestigereicheren Konsum ermöglichen sollen. Eine kritische Betrachtung der Gesellschaft – auch als Freizeitgesellschaft – hält also am Ende davon ab, deren Fehler unmittelbar den jungen Menschen anzulasten. Das Verhalten der Jugendlichen ist nichts weiter als das Ergebnis eines Wertwandels in jener Gesellschaft, die sich tagtäglich als Konsum- und Freizeitgesellschaft bejaht und vollzieht.

Da der Wertwandel sich vor allem in den Projekten der Alternativen äußerte, muß sich sein derzeitiger Zustand gerade auch an ihnen ablesen lassen. Da aber gilt: Viele Projekte der Alternativen sind in Krise geraten. Matthias Horx, ein Insider

dieser Szene, nannte seinen Bericht „Das Ende der Alternativen". In der Einleitung hebt er heraus: „Ich behaupte, daß die meisten alternativen Träume an ihrer Realisierung gescheitert sind. Daß wir viele unserer Utopien tatsächlich verwirklicht haben – und daß sie sich gerade dadurch als unbrauchbar, unerträglich, manchmal sogar als unmenschlich erwiesen haben."[14] Diese bittere Bilanz wird dann im einzelnen an der Wohngemeinschaft, an der Alternativwirtschaft, an der neuen Sexualität, an der Basisdemokratie entfaltet. Alle heißen Eisen der studentischen Protestepoche werden ergriffen, ihre psychoanalytischen Bedingungen werden kritisch beleuchtet, und am Ende stehen dann manche Entscheidungen zu einem lebenswerten Leben im Verdacht, nichts anderes als der bekämpfte Konservativismus von gestern zu sein.

Die Forderung nach „Qualität" – abgehoben von einer Gesellschaft, die sich in ihren quantitativen Zielen verstrickte – steht als Summe der Erfahrungen am Ende. Und es mag wie eine implizite Kritik an aller unbedachten Wertwandeleuphorie gelten, wenn es dann heißt: „Die Forderung nach Qualität . . . ist nichts anderes als die Forderung nach einem erfüllten, bewußten Leben, aber eine Forderung, die Eigenverantwortung ernst nimmt, statt sie an die ‚Verhältnisse' zu delegieren."[15] Damit aber wird der Wertwandel wieder auf das zurückgeführt, was ihn eigentlich anstieß und akzeptabel macht: auf die Entscheidungsfähigkeit junger Menschen, auf ihre sittliche Kraft, auf ihre auch religiös begründeten Werte.

Diese religiösen Werte wurden auch in den Wertwandel hineingezogen. Gewiß ist bei jungen Menschen eine Sensibilität für letzte Fragen unübersehbar, wie diese auch benannt werden mögen, da das überkommene christliche Vokabular abhanden gekommen ist. Auch dieses ist dem gänzlichen Ausfall einer religiös-christlichen Erziehung anzulasten; denn diese ereignet sich heute höchstens bei einer Minderheit von zehn Prozent der Katholiken. Dieser Mangel bedingt aber auch die veränderten Chancen einer kirchlichen Jugendarbeit, eines schulischen Religionsunterrichts, einer Erziehung an Freien Schulen in kirchlicher Trägerschaft. Da aber eine religiöse Praxis auch die Wertvermittlung mitbestimmt, besteht bei ihrem Ausfall die Gefahr, daß christliche Jugendliche im wesentlichen jene Werte kennen und leben, die ihnen von einer durchweg unchristlichen Umwelt vorgelebt werden. Deshalb kann man folgern, daß jene Wandlungen und Entwicklungen, die als typisch für einen heutigen Jugendlichen beschrieben wurden, auch auf einen jungen Christen zutreffen. Gerade für den Bereich sexueller Beziehungen trifft dies zu, wie Klaus Allerbeck in seiner Untersuchung nachgewiesen hat[16].

Um noch von jener engagierten Minderheit zu reden, die sich in ihren Wertorientierungen christlich-kirchlich verhält, so wäre in ihren Orientierungen eine Bevorzugung der Erfahrung, der sozialen Dimension und der Lebensfreude festzustellen. Ein solches Verständnis des Christentums wird so lange authentisch bleiben, als es die Spannung realisiert, die sich zwischen religiöser Erfahrung und christlicher Sittlichkeit, zwischen sozialer Dimension und mystischer Tiefe,

zwischen Lebensfreude und personaler Verantwortung erstreckt. Damit aber sind sowohl die Grenzpfähle wie die Maßstäbe genannt, in denen sich auch heute junge Menschen in ihrem christlichen Leben – wenngleich in unterschiedlichen Entfremdungen und Annäherungen – befinden. In diesen christlichen Lebensbereichen ist eine tiefgreifende Umbruchsituation nicht zu übersehen. Ebenso ist das Ende der Entwicklungen nicht im Blick, trotz aller „neuen Religiosität".

Sinnproblematik

Die alterstypische Frage eines jungen Menschen, was den Sinn seines Lebens denn ausmache, nimmt in der heutigen Situation eine besondere Gestalt an und findet zuweilen merkwürdige Antworten.

Als erstes wäre festzuhalten, daß die Sinnfrage sich meist nicht als explizites metaphysisches oder religiöses Problem darstellt. Sie wird in den Konkretheiten der Existenz eines jungen Menschen von heute greifbar. Neben Partnerproblemen und Ablösungsnöten vom Elternhaus sind die Determinanten dieser Konkretheit Beruf und Arbeitsplatz, Umwelt und Frieden. Diese Determinanten konvergieren im Zielpunkt Zukunft.

Die Frage nach einem Beruf, nach Lehrstelle und Arbeitsplatz erhält dadurch ein besonderes Gewicht, als durch diese Unsicherheit überhaupt der Zusammenhang zwischen Ausbildungssystem und Arbeitswelt in Frage gestellt zu sein scheint. Man lernt und studiert anscheinend ins Leere hinein. Daraus ergäbe sich dann, daß Arbeitslosigkeit nicht mehr persönliches Schicksal, sondern notwendiges Resultat eines nicht mehr stimmigen Systems wäre. Aus einer solchen Erfahrung könnte sich die Entfremdung zwischen jungen Menschen und Staat/Gesellschaft nur noch vertiefen.

Eine ähnliche Brisanz wird von jungen Menschen der Umweltzerstörung und der Aufrüstung zugesprochen. Selbst wenn nur bei wenigen eine „Technikfeindlichkeit" festzustellen ist[17], führt die Sorge über diese Entwicklungen zu öffentlichem Protest, verstärkt die Option für Frieden, Umwelt und soziale Gerechtigkeit.

Diese Aktionen und Engagements sind vom Ziel Zukunft getragen. Jungen Menschen geht die Sicherung ihrer Zukunft und die Zukunft anderer vor. Da aber bringt ein Ergebnis aus der Umfrage K. Allerbecks alle simplen Unterscheidungen zwischen Optimismus und Pessimismus in der Jugend durcheinander. Er schreibt: „Optimismus trotz No-future? Die empirische Befassung mit diesem Thema ist voller Überraschungen. Erste Überraschung: die Erwartungen hinsichtlich der persönlichen Zukunft und der allgemeinen Zukunft klaffen weit auseinander. Dies läßt sich quantitativ belegen. Optimistische Ansichten zur persönlichen Zukunft überwiegen bei weitem (mit 81 Prozent!). Die allgemeine Zukunft in Deutschland

dagegen wird pessimistischer gesehen; doch auch hier äußern die Befragten häufiger Hoffnungen (56 Prozent) als Befürchtungen (44 Prozent). Diese Diskrepanz zwischen persönlicher und allgemeiner Zukunft fällt auf: Wie ist sie möglich?"[18]

Als Grund dieser Diskrepanz entdecken Jugendforscher, daß Jugendliche hinsichtlich ihrer eigenen Zukunft eine recht kurzfristige Perspektive haben. In dieser überschaubaren Zeit trauen sie sich einiges zu und hoffen sie auf günstige Umstände. Die weiter entfernt liegenden Zeiten mit ihren Drohungen werden dann so weit weggeschoben, daß sie jeweils erst „später" eintreten und dann „die anderen" treffen werden. Mittels einer solchen Teilung der Betroffenheit ist die paradoxe Mischung möglich, daß Optimismus und Pessimismus so sonderbar im Jugendlichen koexistieren können. Beide sind in unterschiedliche Zeitvorstellungen hineingenommen.

Eine solche Aussage über einen gefährdeten Lebenssinn, der durch Optimismus wieder ins rechte Lot gebracht wird, legt nahe, auch in diesem Sinnbereich junger Menschen mit großen Differenzierungen zu rechnen. Diese Erwartung ist um so begründeter, als Lebenssinn nicht mehr das Ergebnis einer längerlaufenden Sozialisation darstellt, sich sozusagen gezwungenermaßen aus sozialen Umständen wie Elternhaus, Schule ergibt, sondern jeweils eine ganz persönliche Leistung des einzelnen ausmacht. Die damit gegebenen Wahl- und Entscheidungssituationen sind wiederum doppelgesichtig: einmal insoweit eine tatsächlich freie religiös-christliche Sinnwahl ein bleibendes Engagement mit sich bringt, zum anderen insoweit auch andere Möglichkeiten der Sinndeutung sich aufdrängen, von den gewiß nicht mehr zu überschätzenden Jugendsekten über esoterische Zirkel des New Age bis zu jener Sozialisationstheorie, für die „Lebensbewältigung" als Sinndeutung ausreicht. In letzterer spielt eine diesseitige Ethik eine Rolle, die mit dem Dahrendorfschen Begriffspaar „Optionen und Ligaturen" überkommene religiöse Ausrichtungen zu ersetzen sucht. „Diese Ligaturen haben sich in unserer Epoche gewandelt: es läßt sich ein Übergang von der Bindung an traditionelle Werte, partikuläre Identitäten bis hin zu einer, wenn auch fragilen Bindung an den wohlfahrtsoptimistischen Lebensentwurf feststellen."[19] Von diesem Entwurf läßt sich allerdings später nur noch sagen, daß sich heute die Suche nach Sinn „gegenüber dem herrschenden wohlfahrtsstaatlichen Lebensentwurf und traditionellen Werten wie Leistung, Ansehen, Erfolg" verselbständigt habe. „Eine Verlagerung des Gewichtes gesellschaftlicher Probleme von innen nach außen, von Fragen der Verteilungsgerechtigkeit hin zu Fragen des bloßen Überlebens von Natur und Menschheit."[20]

Diese merkwürdigen Aussagen werden der heutigen Jugendsituation nicht voll gerecht. Diese nämlich wird in einer Sinnoffenheit gelebt und in ihr werden Sinndeutungen jenseits eines religiösen Systems gefunden[21]. An welche Möglichkeiten einer nichtreligiösen Sinnfindung bei Jugendlichen (und ebenso bei Erwach-

senen) wäre hier zu denken? An Konsum, an die Faszination abstrakter ethischer Prinzipien, an fanatischen Radikalismus, an „action", also puren Aktionismus[22].

Als letzte Möglichkeit ist die christliche Sinndeutung – sich von Gott in Jesus Christus geliebt zu wissen – nicht zu übersehen. Diese Sinndeutung, die sich heute nur bei Minderheiten findet, wird in den großen Jugenduntersuchungen eher übergangen[23]. Die engagierte Minderheit von etwa zehn Prozent aller Jugendlichen greift meist noch auf eine religiös-christliche Erziehung zurück und lebt in einem christlichen Kontext, bei dem kirchliche Jugendgruppen eine nicht unbedeutende Rolle spielen. Von den Jugendlichen einer christlichen Orientierung wird der christliche Lebenssinn an Vorbildern wie Mutter Teresa oder Martin Luther King festgemacht und in konkreter sozialer Tat auf der einen oder in charismatischer Erfahrung auf der anderen Seite in „Aktivität aufgehoben" und damit christliche Identität gesichert[24].

Wie gesagt: Es handelt sich bei diesen engagierten jungen Christen um eine Minderheit – und wenn nicht alles täuscht, um eine an Zahl zunehmende Minderheit. Sie zeichnet sich durchweg durch eine große Originalität ihres christlichen Lebens aus und ist weniger auf eine restaurative Orientierung als auf ein progressives Verständnis von Christentum und Kirche bedacht. Impulse zu einem solchen Leben werfen ebenso die Meditiation der Hl. Schrift wie die Theologie der Befreiung ab. Religiosität wird also in einer großen Spannbreite zu finden sein, die wiederum auf vielfältige Differenzierungen bei jungen Menschen schließen läßt. Übereinstimmung wird bei ihnen meist im sozialen Engagement oder in der spirituellen Betroffenheit entdeckt. In beidem sind dann mögliche Unterschiede – sowohl in der Begründung eines christlichen Lebenssinns wie in der Gestaltung eines christlich-kirchlichen Lebens – wieder eingeebnet. Entscheidend ist allein: In solcher Erfahrung wird Sinn gefunden. „Das alles macht Sinn", sagen junge Menschen treffend. In diesem Urteil stimmen sie wieder mit jenen überein, die in irgend etwas – zuweilen recht Vordergründigem – „Sinn" finden und darin für sich und für andere die Sinnkrise unserer Zeit überwinden.

Für christliche Jugendliche wie für alle anderen Jugendlichen gilt endlich in gleicher Weise: Sie werden nur dann Werte von gestern, das Ethos einer vergangenen Generation, den „Glauben der Väter" gewinnen können, wenn dies alles ihnen im Dialog nahegebracht, in der Partizipation erschlossen, im Alltag als lebenswert bezeugt wird. Die Weitergabe des Lebens wie des Glaubens gelingt immer wieder nur im Miteinander. In diesem Fall: Im Miteinander von Jugendlichen und Erwachsenen.

ANMERKUNGEN

[1] Die verunsicherte Generation (Sinus, Opladen 1983); Jugend privat (Sinus, Opladen 1985); Jugend ohne Zukunft, hrsg. v. K. Allerbeck u. W. Hoag (München 1985); Jugendliche und Erwachsene '85 (Shell, Opladen 1985); Werthaltungen, Zukunftserwartungen und bildungspolitische Vorstellungen der Jugend 1985 (EMNID, Bonn 1985).
[2] Schlußbericht der Enquete-Kommission: Jugendprotest im demokratischen Staat (Bonn 1983) 26–27.
[3] Jugend '81 (Opladen 1981) Bd. 1, 38.
[4] Jugendliche und Erwachsene '85, a.a.O. Bd. 1, 19, 75. [5] Ebd. 78. [6] Ebd. 77.
[7] R. Bleistein, Wertwandel, in: ders., Jungsein heute (Würzburg 1986) 34ff.
[8] R. Inglehart, The silent revolution (Princeton 1977).
[9] Die verunsicherte Generation, a.a.O. 16.
[10] Jugend privat, a.a.O. 11. [11] Ebd. 12f. [12] Ebd. 13f.
[13] H. E. Richter, Interdisziplinäre Analysen des neuen Jugendprotests. Endbericht (Ms., Gießen 1983).
[14] M. Horx, Das Ende der Alternativen oder Die verlorene Unschuld der Radikalität (Frankfurt 1985) 9.
[15] Ebd. 128.
[16] K. Allerbeck, W. Hoag, a.a.O. 92ff.
[17] Werthaltungen, Zukunftserwartungen und bildungspolitische Vorstellungen der Jugend 1985 (Bonn 1985) 18.
[18] K. Allerbeck, W. Hoag, a.a.O. 148.
[19] L. Böhnisch, W. Schefold, Lebensbewältigung (München 1985) 71. [20] Ebd. 139.
[21] R. Döbert, Sinnstiftung ohne Sinnsystem, in: Religionssoziologie als Wissenssoziologie, hrsg. v. W. Fischer u. W. Marhold (Stuttgart 1978) 55ff.
[22] R. Bleistein, Sinnproblematik junger Menschen, in: ders., Jungsein heute, a.a.O. 81ff.
[23] Die religiöse Thematik fehlt ganz in „Jugend '81". In „Jugendliche und Erwachsene '85" findet sich eine kleine Studie zum Thema, dergegenüber aber angesichts des kleinen Samples Skepsis angebracht ist.
[24] E. H. Erikson, Dimensionen einer neuen Identität (Frankfurt 1975) 119.

Josef Fuchs SJ

Sittlichkeit – Person und Tat

Das Thema dieses Beitrags befaßt sich mit zwei Begriffspaaren: Gut und Böse, Person und Tat. Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als sei ihre Bedeutung klar und allgemein bekannt. Zwei Tatsachen lassen hingegen vermuten, daß es nicht so ist. Im Vaterunser heißt es am Schluß: „Sondern erlöse uns von dem Bösen." Schon durch die Wahl des Begriffs „vom Bösen" in der neuen Übersetzung anstelle des früheren „vom Übel" wird deutlich, daß damit nicht jede Art von Übel gemeint ist, sondern das Böse, das wir gewöhnlich „Sünde" nennen, nämlich das sittlich Böse. Daher ist in diesem Beitrag nur vom sittlich Guten und vom sittlich Bösen die Rede.

Diese Präzisierung genügt jedoch noch nicht. Karol Wojtila gab seinem wichtigsten Buch den Titel „Person und Tat". Ist mit der Bitte „Erlöse uns von dem Bösen" die Erlösung der *Person* vom Bösen gemeint, nämlich vom personalen Böse-Sein, oder die Erlösung der verschiedenen *Taten* der Person vom Übel? Es dürfte klar sein, daß hier die sittliche Gutheit des Ich, der Person gemeint ist, die Freiheit der Person vom Böse-Sein, damit sie vor Gott „würdig" ist und von ihm angenommen werden kann. Aber die Frage bleibt, wie man das Böse der Person vom Übel der Taten der Person nach der Formulierung des Philosophen Wojtila und zahlreicher anderer Philosophen und Theologen von heute unterscheiden kann. Nehmen wir an, ein Katholik, der die Lehre des kirchlichen Lehramts nicht kennt, betrachtet den vorehelichen Geschlechtsverkehr als ein völlig normales und korrektes Verhalten, an dem nichts Böses ist. Die Vertreter des kirchlichen Lehramts würden sagen, daß dieser Mensch als Person nicht böse ist, kein Sünder, also ohne jenes sittlich Böse, von dem in der Vaterunserbitte die Rede ist. Sie würden aber hinzufügen, daß sein Verhalten, also seine Taten nicht als moralisch richtig betrachtet werden können. Und es ist nicht die Befreiung von einer solchen Nicht-Richtigkeit des Handelns, der Taten, um die in der Vaterunserbitte gebetet wird.

Die Sittlichkeit im eigentlichen Sinn ist eine Sache der Person, des Ich, seiner inneren Haltungen. Gut oder böse, sittlich oder unsittlich im eigentlichen Sinn des Wortes kann nur die freie Person sein, das Ich mit seiner freien Gesinnung. Die Taten hingegen sind im strengen Sinn des Wortes nicht sittlich gut oder böse, sondern eher richtig oder falsch, je nachdem, ob sie der Wirklichkeit des Menschen und seiner Welt entsprechen oder nicht entsprechen, ob sie zum Wohl des Menschen, der Menschen, der Menschheit beitragen oder nicht beitragen. Auf-

grund einer langen Tradition sind wir zwar gewöhnt, solche Taten sittlich gut oder böse zu nennen, auch von „Sünden" zu sprechen, wobei man jedoch hinzufügt, daß es sich um nur „objektive" Sünden handeln kann; denn im eigentlichen Sinn des Wortes kann nur die Person mit ihren freien Haltungen, Gesinnungen, Vorsätzen, Entscheidungen oder Wünschen sittlich gut oder böse (Sünder) sein.

Aus diesem Grund, nämlich um klar unterscheiden zu können zwischen dem, was man von der Person, und dem, was man von ihren Taten aussagen kann, verwendet man schon seit einiger Zeit die Begriffe gut und böse (im Sinn des Vaterunsers) für die Person in ihrer freien Gesinnung, während man die Taten richtig oder falsch nennt. Es ist selbstverständlich, daß eine Person, die um die Falschheit einer bestimmten Tat weiß und dennoch so handelt, in dieser ihrer Entscheidung und ihrer Tat sittlich schlecht ist. Taten, die nach unserem moralischen Urteil falsch sind und dennoch in Freiheit verwirklicht werden, gehören zum „sittlich Bösen" der Person und sind damit ein Teil ihrer Sünde.

Problemlösungen im 12. und 13. Jahrhundert

Um die Unterscheidung zwischen der sittlichen Gutheit der Person und der sittlichen Richtigkeit ihrer Taten zu erklären, aber auch um zu zeigen, daß solche Probleme nicht nur die modernen Moraltheologen beschäftigt haben, soll auf eine ähnliche Themenstellung im 12. und 13. Jahrhundert hingewiesen werden.

1. Der berühmte *Peter Abälard* (1079–1142) war ein philosophisches und theologisches Genie. Seine Werke wurden jedoch damals als Provokation betrachtet, und einige seiner Sätze wurden verurteilt. Über den Begriff der Sittlichkeit hatte er eine eigene Theorie. Die Sittlichkeit – er dachte vor allem an die Sünde – sah er allein im Inneren des Menschen, in seiner Seele. Die Sünde besteht nach ihm ausschließlich in der Zustimmung zu dem, was nach dem Willen Gottes nicht getan werden darf. Der inneren Zustimmung zur unerlaubten Handlung füge die Ausführung, also die Handlung selbst, in sittlicher Hinsicht nichts hinzu. So könne man zum Beispiel den außerehelichen Geschlechtsverkehr im Vergleich zum ehelichen Geschlechtsverkehr nur in einem weiteren Sinn als Sünde bezeichnen. Im folgenden Jahrhundert sagt Thomas von Aquin viel klarer, daß die Sünde selbstverständlich zuerst in der inneren Zustimmung des Sünders besteht, daß aber auch die Handlung des Sünders, die die innere Sünde in die Tat umsetzt, eine ihr eigene Schlechtigkeit besitzt, also ein Vergehen gegen das wahre Gute des Menschen ist (S.c.g. 3,122). So kommt in die Welt des Menschen ein inhumanes Element hinein, und die Tat ist nicht allein ein Handeln gegen den Willen Gottes. Heute könnte man zum Beispiel denken an die Probleme der extrakorporalen Befruchtung, des Gebrauchs der Atomenergie, der verschiedenen Formen der Verwirklichung der Geschlechtlichkeit usw.

Begrifflich unterscheiden heute viele zwischen der sittlichen Gutheit (und der sittlichen Schlechtigkeit) der Person und der sittlichen Richtigkeit (oder sittlichen Falschheit) der Handlungen. Nur die innere Sittlichkeit der Person ist, wie gesagt, Sittlichkeit im eigentlichen Sinn des Wortes. Die Sittlichkeit der Handlungen ist hingegen Sittlichkeit eher in einem übertragenen Sinn – insofern diese nicht an der Gesinnung der Person gemessen wird, sondern an ihrer Übereinstimmung mit dem Gut des Menschen und seiner Welt. Die Richtigkeit (oder Falschheit) der Taten wird in einem übertragenen Sinn sittlich genannt, insofern die menschliche Person, die sittlich gut sein will, versuchen muß, sich in Taten zu verwirklichen, die der Welt des Menschen entsprechen, also richtig sind. Diese Unterscheidung ist kaum sichtbar in der Lehre von Peter Abälard, viel deutlicher aber bei Thomas von Aquin.

2. *Bernhard von Clairvaux* (um 1090–1153), ein Zeitgenosse Abälards, war ein entschiedener Gegner von ihm. Er lehrt – was für uns heute nicht mehr begreiflich ist –, daß jemand, der nicht so handelt, wie man handeln müßte – in der heutigen Terminologie: der falsch handelt –, eine Sünde begeht und dies auch dann, wenn er in gutem Glauben handelt. Bernhard kam zu dieser These wohl deswegen, weil er noch nicht genügend unterschied zwischen der sittlichen Gutheit der Person (ihrem guten Glauben) und der fehlenden Richtigkeit ihres Handelns. Im Blick auf die fehlende Richtigkeit der Tat glaubte Bernhard nicht berechtigt zu sein, die Person, die, wenn auch in gutem Glauben, sittlich falsch handelt, einen Nicht-Sünder zu nennen.

Peter Abälard konnte seinem Gegner Bernhard nicht recht geben. Im folgenden Jahrhundert sah sich Thomas von Aquin gezwungen, eher Abälard als Bernhard recht zu geben. Aber auch Thomas sah noch eine Schwierigkeit. Er war bereit, jemand, der in gutem Glauben falsch handelt, von der Sünde freizusprechen; aber im Blick auf die falsche Handlung wagte er noch nicht, diesen Menschen sittlich gut zu nennen. Das heißt, er unterschied bereits stärker als Bernhard zwischen der sittlichen Gutheit der Person und der Richtigkeit ihrer Handlung, kurz: zwischen Person und Tat, aber noch nicht in ausreichendem Maß, wie es zum Beispiel Karol Wojtila tut.

3. *Petrus Lombardus* (um 1095–1160), der Verfasser der berühmten Sentenzen, vertrat die Lehre, daß man ein Gebot, das die Kirche unter Strafe der Exkommunikation auferlegt, auch in dem Fall halten müsse, in dem man überzeugt ist, daß das Gebotene sittlich unerlaubt ist. Der Sentenzenkommentar des Thomas von Aquin im folgenden Jahrhundert sagt dazu ganz trocken – trotz seines großen Respekts vor dem Verfasser der Sentenzen –, hier irre der Meister, und fügt in aller Deutlichkeit hinzu, daß man eher in Kauf nehmen müsse, in der Exkommunikation zu sterben, als gegen das eigene Gewissen zu handeln. Petrus Lombardus hatte noch nicht klar genug verstanden, daß die personale sittliche Gutheit etwas Innerliches ist und daß sie daher in der freien Zustimmung zum inneren Gewissens-

urteil besteht, nicht aber in der Beziehung auf eine angebliche oder von außen auferlegte Richtigkeit des Handelns. Thomas von Aquin hingegen war diese Unterscheidung einsichtig geworden.

4. Das *Ergebnis* des kurzen Exkurses in die Geschichte der Moraltheologie kann man folgendermaßen zusammenfassen: Man wußte immer, daß die sittliche Gutheit der Person im Grund eine innere Wirklichkeit ist, die Gesinnung und die Bereitschaft, nicht in sich selbst verschlossen zu bleiben, sondern offen zu sein zu Gott, zu den Menschen, zum richtigen Handeln in der Welt der Menschen. Man sah jedoch nicht deutlich genug, daß die Richtigkeit des Handelns nicht direkt zusammenhängt mit der personalen Sittlichkeit des Menschen, seiner sittlichen Gutheit, sondern daß sich die Richtigkeit des Handelns als solche auf das Gut des Menschen (der Menschen) in seiner horizontalen Dimension bezieht. Nur langsam wuchs die Einsicht, daß das richtige oder falsche Handeln als solches die personale Sittlichkeit (Gutheit) nicht berührt. Die personale Sittlichkeit (Gutheit) hat mit der sittlichen Richtigkeit des Handelns nur insoweit zu tun, als die personale Gutheit im Inneren des Menschen die ehrliche Bereitschaft weckt, zusammen mit anderen und mit den moralischen Autoritäten zu erkennen, was in den verschiedenen Bereichen und den verschiedenen Situationen der menschlichen Wirklichkeit richtig ist, und zu handeln nach der Einsicht, die man auf diese Weise gefunden hat und die deswegen zur inneren Leitlinie für die sittliche Entscheidung des personalen Menschen geworden ist. Nur die personale sittliche (innere) Gutheit ist Sittlichkeit im eigentlichen Sinn des Wortes, während das richtige Handeln nur in einem übertragenen Sinn „sittlich" genannt werden kann. Die personale sittliche Gutheit zeigt sich gerade darin, daß der Mensch bemüht ist, in dieser Welt der Menschen richtig zu handeln. Sittliche Gutheit und richtiges Handeln müßten also im Idealfall übereinstimmen. Aber da der Mensch ein endliches und begrenztes Wesen ist, ist es häufig anders. Die personale sittliche Gutheit ist immer möglich, nicht aber ihre Konkretisierung im richtigen Handeln.

Verhalten und Lehre Jesu

Es stellt sich die Frage, ob die Theologen der Vergangenheit (und der Gegenwart) nicht ein Zeichen oder einen Hinweis im Verhalten und in der Lehre Jesu hätten finden können. Die grundlegende Frage wäre diese: Muß man Jesus und seine Sendung in erster Linie verstehen als eine Lehre über die bessere Gestaltung und Ordnung der Welt, der menschlichen Gesellschaft, der interpersonalen Beziehungen, des individuellen Lebens (was sicher einen gewissen Einfluß auf die persönliche Sittlichkeit der Menschen und so auf ihr Heil haben kann)? Oder muß Jesus vor allem gesehen werden als der Gesandte des Vaters, der die Menschen von ihrer innersten Selbstentfremdung erlösen oder befreien soll, das heißt von ihrer

tiefen Verschlossenheit in sich selbst zu einer inneren Öffnung auf Gott und auf den Menschen hin, zum wahren Gut ihrer selbst und der Menschheit – und als Folge die Bereitschaft, sich auch um die wahren Nöte und Bedürfnisse der Welt des Menschen zu kümmern? Diese Gnade der Erlösung, der Befreiung ist das Heil.

Ohne Zweifel ist das Hauptziel der Sendung Jesu das Werk der Erlösung, der Befreiung des personalen Menschen in dem eben genannten Sinn und damit die Gnade des Heils. Das heißt, Jesus will in erster Linie die sittliche Gutheit und das Heil des Menschen und nur als Konsequenz daraus, gleichsam indirekt eine Lehre über das richtige Handeln des Menschen in seiner Welt. Und in der Tat findet sich im Leben Jesu nirgends ein ernsthafter Versuch, die Art und Weise einer richtigen Gestaltung und Verwaltung der Welt des Menschen zu lehren. Er setzt vielmehr voraus, daß der Mensch dies selbst erkennen kann und ermahnt ihn, persönlich und sittlich gut zu sein und als Konsequenz sich darum zu bemühen, im privaten und gesellschaftlichen Leben richtig zu handeln.

Man denke zum Beispiel an die erste Predigt Jesu im Markusevangelium (Mk 1,15). Jesus besteht auf der Notwendigkeit der Bekehrung des Menschen, das heißt der Person als solcher in ihrem Innersten, wo es sich wirklich um die Person selbst handelt und nicht nur um ihr nicht-richtiges Handeln. Dies setzt voraus, daß der Mensch eine solche Bekehrung nötig hat, daß er in sich verschlossen ist, daß er nicht offen ist vor seinem Gott (und deswegen auch nicht in seiner Beziehung mit den Menschen) und daß er durch die Annahme der frohen Botschaft Jesu die Gnade einer persönlichen Bekehrung empfangen und so heil werden kann. Die Predigt Jesu zielt also auf die sittliche und personale Gutheit des Menschen. Die Frage der richtigen Gestaltung der Wirklichkeit der Welt des Menschen interessiert ihn direkt nicht.

Man denke an die Bergpredigt (Mt 5–7). Im Unterschied zu manchen Meinungen, die heute geäußert werden, beziehen sich die Lehren und Ermahnungen Jesu direkt weder auf die richtige Gestaltung des irdischen menschlichen Lebens noch auf einen Unterschied oder einen Gegensatz zwischen der persönlichen Sittlichkeit seiner Nachfolger im Reich Gottes und einer rein menschlichen Sittlichkeit. Sie beziehen sich vielmehr auf den fundamentalen Unterschied seiner Jünger von der Gesinnung der Menschen, die Jesus dort ausdrücklich Sünder nennt („das tun auch die Sünder"), zu denen er auch die Pharisäer und die Zöllner zählt. Jesus kritisiert ganz klar diejenigen, die als Sünder sich in ihrem Handeln in der Welt nicht richtig verhalten; aber statt Richtlinien für das richtige Verhalten in der Welt zu lehren, betont er den Unterschied zwischen dem personal und sittlich guten Menschen und dem, der es nicht ist, nämlich dem Sünder, und dessen Sünder-Sein sich häufig auch in seinem falschen Verhalten in der Welt zeigt.

Wenn Jesus in erster Linie die persönliche Sittlichkeit des Menschen im Reich Gottes im Auge hat, vergißt er sicherlich nicht die Fragen des richtigen Handelns in der Welt des Menschen. Aber statt davon ausdrücklich zu sprechen, setzt er es eher

voraus und betont die persönliche Sittlichkeit, das heißt die innere Gutheit des Jüngers, die sich darin zeigt, daß er bemüht ist, richtig zu handeln. Häufig beklagt er die Unterdrückung der Armen durch die Reichen. Er verzeiht der reuigen Ehebrecherin und besteht darauf, daß sie keine Sünderin bleibt und ihre falsche Praxis aufgibt. Er korrigiert gelegentlich die irrigen Meinungen derer, die, egoistisch in sich selbst verschlossen, etwas als richtig betrachten, was es nicht ist, zum Beispiel die Meinungen seiner Zeitgenossen über die Ehescheidung. Nicht wenige Exegeten meinen, daß er in diesen Fällen nicht so sehr ein Wort „von oben" sprechen will, sondern daß er seinen Zuhörern hier die Gedanken der besten Geister seiner Zeit ins Gedächtnis ruft, um ihnen so Hinweise auf ein richtiges menschliches Verhalten zu geben.

Für Jesus ist es also auf jeden Fall klar: Wer als Person sittlich gut ist, sucht nach dem, was in der Welt des Menschen richtig ist, um es zu verwirklichen.

Sittlich gutes und sittlich richtiges Handeln heute

Nach diesen Hinweisen auf das Problem Person und Tat unter dem Aspekt des sittlich Guten und sittlich Richtigen in der mittelalterlichen Theologie und in den Worten Jesu soll jetzt dasselbe Problem unter einem anderen Gesichtspunkt betrachtet werden. Heute hört man nicht selten die besorgte Frage: Was ist aus der christlichen Moral geworden, was ist noch gut und was nicht gut, wo ist die Sicherheit von früher geblieben? Gilt die Moral der Bibel nicht mehr? Wissen das Lehramt der Kirche und die Moraltheologen nicht mehr klar zu sagen, was gut ist und was nicht?

Zunächst müßte eine Gegenfrage gestellt werden: Beziehen sich diese Fragen auf das „Gute" im Sinn der persönlichen Gutheit der Person oder auf das „Gute" im Sinn der Richtigkeit des Handelns in der Welt des Menschen, zum Beispiel hinsichtlich der Gerechtigkeit, des Friedens, der Kernwaffen, der Ehe, der Geschlechtlichkeit usw.?

Wenn sich die Frage auf das „Gute" im Sinn der persönlichen sittlichen Gutheit bezieht, also auf die Sittlichkeit im eigentlichen Sinn des Wortes, ginge es auch um die Frage des Heils des Menschen. Denn dieses ist klar: Wer als Person, also in seinen inneren Haltungen, nicht gut ist, sich nicht ernsthaft um das Gute bemüht, hat die von Gott jedem angebotene innere Gnade der Bekehrung nicht angenommen und bleibt außerhalb der Gnade des Heils. Wenn sich hingegen die Frage nach dem Guten eher auf das richtige Handeln in dieser Welt bezieht, welches Tun richtig und erlaubt ist und welches nicht, dann berührt die Frage direkt weder die sittliche Gutheit der Person noch das Heil; denn wenn jemand etwas Falsches, Unerlaubtes tut, aber es aus Irrtum oder in gutem Glauben, kann er sittlich gut sein und, in seiner Beziehung zu Gott, im Heil.

Es wäre jedoch außerordentlich schwerwiegend, wenn in der Lehre der Moraltheologen und des kirchlichen Lehramts oder im Volk Gottes Zweifel bestünden über das, was zur Sittlichkeit und zur personalen sittlichen Gutheit gehört. Wir haben gesehen, daß die Sorge Jesu in erster Linie der personalen sittlichen Gutheit der Menschen gilt. Hier entscheidet es sich, ob jemand ein wahrer Jünger des Herrn ist und zum Reich Gottes gehört. Wenn es darüber bei den mittelalterlichen Theologen Diskussionen geben konnte, heute ist es nicht mehr so. Heute ist es völlig klar: Wer personal und sittlich gut ist, strebt nach dem Guten und dem Richtigen. Er richtet sich in seinen Entscheidungen und in seinem Handeln nach dem, was sein verantwortlich gebildetes Gewissen und damit auch der Heilige Geist ihm sagt; er bemüht sich um die Gesinnung der Gerechtigkeit, der Treue, der Wahrhaftigkeit, der Keuschheit, des Großmuts; er sucht daher zu erkennen, was eine solche Gesinnung konkret für eine richtige Gestaltung seines Lebens in dieser Welt bedeutet, ja, er sucht sich selbst so zu bilden und zu formen, daß er mit immer größerer Leichtigkeit und Selbstverständlichkeit das tut, was das Leben des Menschen fordert.

Wenn sich hingegen die erwähnte Frage nach dem Guten – und das scheint im allgemeinen der Fall zu sein – auf das richtige Handeln in der Welt bezieht, auf das, was sittlich akzeptabel ist oder nicht, dann läßt es sich nicht leugnen, daß es hier Unsicherheiten, Zweifel und Auseinandersetzungen gibt. Es ist wahr, daß eine solche Frage nicht direkt das Problem des Heils des Menschen berührt und auch nicht die unterscheidend christlichen Wahrheiten. Dennoch empfinden viele die Unsicherheiten und die divergierenden Meinungen als belastend und schmerzhaft. Auf der anderen Seite scheinen viele diese Situation nicht deswegen zu beklagen, weil ihnen eine wahre Antwort auf viele Fragen des richtigen Handelns in der Welt fehlt, sondern eher weil sie in diesen Fragen persönlich ein Bedürfnis nach Sicherheit und Gewißheit haben. Während die einen fürchten, die traditionellen Wahrheiten gingen verloren, möchten andere die Zusicherung haben, daß das, was sie selbst tun möchten und was sie andere ohne Bedenken tun sehen, auch richtig und erlaubt sei und daß solche Verhaltensweisen von der persönlichen sittlichen Gutheit und einem guten Gewissen nicht verworfen werden müssen. Möglicherweise verteidigen sowohl die einen wie die anderen bestimmte Interessen, die in einem gewissen Grad gerechtfertigt sind; aber das müßte von Fall zu Fall untersucht werden.

Solche Fragen können sicher eine große praktische Bedeutung haben. Nicht ohne Grund werden Kommissionen gebildet und Kongresse veranstaltet, um etwas Licht zu bringen in die großen moralischen Fragen der Industrie, des Handels, der Technik wie auch die sozialen Fragen von der lokalen bis zur internationalen Ebene. Mit Recht sahen sich die Episkopate in den letzten Jahren gezwungen, ein öffentliches Wort zu sagen, um einen Beitrag zu leisten zu einer moralisch annehmbaren Lösung der Probleme des Friedens, des Kriegs und der Aufrüstung.

Die zahlreichen bioethischen Probleme, die sich aus den kontinuierlichen Fortschritten zum Beispiel im Bereich der Gentechnologie ergeben, verlangen intensive Studien auf allen Ebenen.

Schon aus dieser Aufzählung einiger Probleme der moralischen Richtigkeit im menschlichen Handeln ergibt sich, daß es nicht verwunderlich ist, wenn nicht immer klare Lösungen zur Hand sind, bei denen nicht in irgendeiner Weise Unsicherheiten und Zweifel bleiben. Das Zweite Vatikanische Konzil betont in der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" (Nr. 43), daß Menschen mit dem gleichen, tiefverwurzelten Glauben und dem gleichen Verantwortungsbewußtsein „legitim" zu gegensätzlichen Lösungen kommen können. Die katholische Moraltheologie der Vergangenheit wußte sehr wohl, daß man für verschiedene Fragen – wenigstens für eine gewisse Zeit – keine einstimmig – auch nicht von den Moraltheologen – angenommenen Lösungen findet und lehrte durch Jahrhunderte hindurch in den sogenannten Moralsystemen, zum Beispiel im Probabilismus, wie man sich verhalten soll, wenn sich keine Lösungen finden, die allgemein bejaht und angenommen sind.

Es gibt Meinungen, die das eben Gesagte nicht anerkennen für bestimmte Fragen des individuellen oder interpersonalen Verhaltens, vor allem wenn man in der Vergangenheit glaubte, dafür Lösungen zu haben. Grundsätzlich ist jedoch nicht zu sehen, wie für eine bestimmte Art von Fragen der sittlichen Richtigkeit des menschlichen Handelns die eben gestellten Überlegungen gelten sollen, für andere moralische Fragen des Verhaltens in dieser Welt jedoch nicht.

Wenn man auf der Tatsache insistiert, daß für bestimmte Fragen – nicht eigentlich für die großen Menschheitsprobleme von heute – es schon seit Jahrhunderten akzeptierte Lösungen gibt, wäre auf folgendes hinzuweisen. Erstens betrachten vielleicht nicht wenige nur diese Fragen, auf die es schon seit längerem Lösungen zu geben scheint, im eigentlichen Sinn als moralische Fragen eines richtigen menschlichen Verhaltens, nicht aber die Probleme, für die es noch keine einheitlich akzeptierten Lösungen gibt. Eine solche Meinung wiese sicherlich auf einen verkürzten Begriff von „Sittlichkeit" in diesem Bereich hin. Zweitens vergißt man leicht, daß bestimmte Lösungen richtigen sittlichen Verhaltens auf Quellen zurückgehen, die heute keine Autorität mehr besitzen, was in einigen Fragen auch die Kirche im Lauf der Zeit anerkannt hat; man denke zum Beispiel an den Einfluß der stoischen Philosophie, der Gnosis oder des Manichäismus. Drittens können die menschlichen Wirklichkeiten unter dem Aspekt der sittlichen Richtigkeit nur im Rahmen unserer Kenntnisse dieser Wirklichkeiten beurteilt werden. Wenn die Erfahrung oder die Wissenschaften – zum Beispiel Medizin, Biologie, Psychologie oder Soziologie – zu neuen Erkenntnissen kommen, müssen die bisherigen Urteile über sittliche Richtigkeit überprüft werden, ob sie angesichts der neuen Erkenntnisse noch standhalten. Ein Widerstand a priori gegen solche neuen Überlegungen aus Furcht, daß sie eventuell zu sittlichen „Neuheiten" Anlaß geben könnten, wäre

auf jeden Fall ungerechtfertigt und müßte überwunden werden, wenn es ihn geben sollte.

Ferner muß man beachten, daß der Mensch ein geschichtliches Wesen ist; nicht nur die Situation, in der er lebt, und Aspekte seiner körperlichen und geistigen Konstitution können sich langsam ändern, sondern auch die Person des Menschen als solche. Seine Geschichte und die Geschichte seiner Erfahrungen im Leben und im sittlichen Verhalten können ihn veranlassen, bestimmte Dinge etwas anders zu sehen und zu bewerten.

Wem diese Überlegungen ungewohnt sind, müßte bedenken, daß es in der Geschichte der christlichen Sittlichkeit eine ganze Reihe von Beispielen solcher veränderter sittlicher Bewertungen gibt. Ein Beispiel sind die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit, daß nämlich alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von seiten einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen wie überhaupt jeder menschlicher Gewalt, so daß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat oder öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen nach seinem Gewissen zu handeln. Mit dieser Erklärung des Konzils wurde eine Haltung korrigiert, die das Leben der Kirche durch Jahrhunderte hindurch, ja bis in die Jahre des Konzils selbst hinein bestimmte. Die Bewertung des Problems der Religionsfreiheit blieb also im Lauf der christlichen Geschichte nicht unverändert. Ein anderes Beispiel: Die Bewertung der ehelichen Liebe, insofern sie auch geschlechtliche Liebe ist, war durch Jahrhunderte hindurch sehr negativ, und das nicht allein bei dem einen oder anderen pessimistischen Theologen, sondern auch in der allgemein akzeptierten Lehre der Kirche. Es gab hier nicht allein einen Pluralismus während einer bestimmten Epoche, sondern auch durch lange Jahrhunderte hindurch. Wer also fordert, die Christen müßten in Fragen des sittlichen Verhaltens allein die christliche Weisheit der Jahrhunderte bezeugen, vergißt diesen Pluralismus, den es in der Kirche gab, und zeigt, daß er nicht sehr gut die Geschichte der christlichen Moral kennt.

Man darf freilich nicht übersehen: Die Tatsache und das Wissen darum, daß die Frage nach dem richtigen Handeln und Verhalten in der Welt nicht notwendig jede Korrektur von sittlichen Normen und Wertvorstellungen der Vergangenheit ausschließt und auch nicht Erneuerungen in der Gegenwart, bringt für den Menschen in seiner Schwäche und seinem Egoismus eine große Gefahr mit sich, nämlich zu meinen, die Verhaltensweisen, die ihm gefallen oder die ihm erstrebenswert erscheinen, seien auch zu rechtfertigen. Jedoch ist diese Gefahr kein Grund, die oben angestellten Reflexionen zu unterlassen. Das einzige, was dieser Gefahr entgegenwirken und eine solche Versuchung verhindern kann, ist die authentische und tiefverwurzelte sittliche Gutheit der Person, die wahre Sittlichkeit des inneren Menschen – das, was mit der Gnade des Heils in eins fällt.

Aufgabe und Kompetenz des kirchlichen Lehramts

Bei einer bestimmten Gruppe von Gläubigen findet sich häufig der Wunsch, wenn nicht die Forderung an das Lehramt der Kirche nach einer klaren, autoritativen Stellungnahme, die von neuem oder zumindest ein wenig mehr Sicherheit gibt über die moralische Richtigkeit oder Falschheit bestimmter Handlungen und Verhaltensweisen in der Welt des Menschen. Ein solcher Wunsch oder eine solche Forderung wäre sicher irrig, wenn man in Stellungnahmen über die moralische Richtigkeit des Handelns die Hauptaufgabe der Kirche sehen wollte. Wie für Jesus selbst, so ist auch für die Kirche und ihr Lehramt die Hauptaufgabe nicht das gute Funktionieren der Welt der Menschen und der menschlichen Gesellschaft und damit das richtige und bessere Handeln in dieser Welt, sondern das Heil der Menschen, der Personen als solcher. Unter dem Aspekt der Moral bedeutet dies: Das vorrangige Interesse der Kirche sind nicht die Handlungen und ihre sittliche Richtigkeit, sondern die Person und ihre sittliche Gutheit. Wer das nicht sieht, hat die wahre Sendung der Kirche und ihrer Autorität nicht verstanden. Vor allem anderen muß die Kirche die Menschen dazu bewegen, daß sie die Gnade einer echten, ständigen personalen Bekehrung annehmen, daß sie sich nicht in sich selbst verschließen, sondern sich für das Gute, für den Nächsten, für Gott öffnen. Diese personale Offenheit, um die sich die Kirche in erster Linie kümmern muß, enthält auch die freie und innere Bereitschaft, nach dem humanen, richtigen Handeln in dieser Welt zu suchen, und die persönliche Entscheidung, im Maß des Möglichen eine solche menschliche Welt zu verwirklichen.

Deswegen bezieht sich die Kompetenz der Kirche und ihres Lehramts in erster Linie weder auf die Art und Weise des Lebens der einzelnen noch auf das interpersonale und gesellschaftliche Zusammenleben. Das heißt nicht, daß die Kirche hinsichtlich des Handelns der Menschen in der Welt überhaupt keine Zuständigkeit hätte, wohl aber, daß diese Zuständigkeit verglichen mit der vorrangigen Aufgabe nur sekundär, zweitrangig ist. Man bedenke dabei auch, daß die Fragen des richtigen Handelns in der Welt im christlichen Glauben keine direkte Antwort finden. Man bedenke ferner, daß im Lauf der Jahrhunderte so zahllose Fragen und Probleme des richtigen Handelns der einzelnen und der Gemeinschaften auftauchen, daß unmöglich für alle der Glaube eine Lösung bereithält. Weder der Dekalog noch die Bergpredigt reichen hier aus. Man bedenke schließlich, daß manche Lösungen des sittlich richtigen Handelns, wie bereits gesagt, im Lauf der Zeit sich ändern können.

Gewiß gibt der Glaube auch Hinweise für das Handeln in der Welt, wie etwa die Verkündigung des Apostels Paulus – obwohl für das Verständnis dieser Hinweise eine bloß fromme Lektüre nicht genügt, sondern eine hermeneutisch exakte Interpretation notwendig ist. Darüber hinaus setzen viele dieser Hinweise Situationen und Mentalitäten lange zurückliegender Epochen voraus und können deswe-

gen nicht einfach auf die Welt von heute übertragen werden. Sie haben jedoch für uns einen „mäeutischen" Wert, weil daran zu lernen ist, wie in unserer Situation richtige Lösungen gesucht werden können. Vor allem aber gibt der Glaube das, was das Konzil „das Licht des Evangeliums" nennt. Dieses Licht hilft uns zu einer besseren und tieferen Erkenntnis des Menschen und seiner Würde, und das vor allem in den Augen des Gottes der Liebe. Und dies alles hilft der Kirche und ihrem Lehramt, etwas leichter entsprechende Lösungen für das Handeln in dieser Welt zu finden.

Um jedoch zu solchen entsprechenden Lösungen für die Verwirklichung des menschlichen Lebens und der Gesellschaft zu kommen, muß man die Wirklichkeiten, um die es sich handelt, kennen. Wer zum Beispiel in der internationalen Politik, im Kampf gegen die sozialen Ungerechtigkeiten, für die richtige Verwirklichung der menschlichen Sexualität in den verschiedenen Lebensphasen, Situationen und Kulturen nach richtigen Lösungen sucht und diese anderen vermitteln will, muß in diesen Fragen außerordentlich kompetent sein. Es ist selbstverständlich, daß die Christen als solche und die Verantwortlichen des kirchlichen Lehramts als solche keine privilegierte Kompetenz in solchen Fragen haben; in sich selbst sind es ja weder christliche noch religiöse noch moralische Fragen. Wer hinsichtlich solcher menschlicher Wirklichkeiten – und insoweit es menschliche Wirklichkeiten sind – moralische Anweisungen und Lehren geben will, muß sich genügend kompetent machen, indem er sich bei denen, die größere Sachkenntnis haben, informiert. Und so kann er, auf dem Hintergrund seiner christlichen Kenntnis des Menschseins, im Licht des Evangeliums und mit dem Beistand (nicht eigentlich Belehrung) des Heiligen Geistes, eine Aussage versuchen.

Es gibt also eine klare Unterscheidung zwischen Aussagen des kirchlichen Lehramts in Fragen des Glaubens, der Offenbarung, des „Depositum fidei", und den zahlreichen sittlichen Fragen des richtigen Handelns des Menschen in der Welt, die als solche kein Element des Glaubens, der Offenbarung, des Depositum fidei sind. Daraus folgt, daß sogenannte unfehlbare Aussagen, die unter bestimmten Bedingungen als möglich angesehen werden, hinsichtlich des richtigen Handelns in der Welt und der richtigen Gestaltung der menschlichen Welt nicht leicht denkbar sind. Und in gewisser Weise wurde dieses auch im Ersten und im Zweiten Vatikanischen Konzil formuliert – trotz der allgemeinen und nie erklärten Formel über die Vollmacht der Kirche in Fragen des Glaubens und der Sitte. In der Tat gibt es in der ganzen Geschichte der Kirche keine einzige unfehlbar vorgetragene Aussage des kirchlichen Lehramts in Fragen des richtigen Handelns in der Welt. Dasselbe kann man wohl nicht sagen hinsichtlich der Fragen der sittlichen Gutheit der Person; denn diese sind im offenbarten Glauben genügend ausgesagt.

Diese Hinweise dürfen nicht zur Folgerung führen, das Wort der Kirche in Fragen des menschlichen Handelns sei ohne Autorität. Eine religiöse Autorität muß auch eine Handreichung geben als eine Art Leitfaden der Gläubigen, und der

Heilige Geist ist in einer besonderen Weise mit dieser Autorität – ohne jedoch immer eine unwiderrufliche Antwort oder Aussage zu garantieren. Das heißt, daß die Wahrheitsvermutung stets bei der Aussage der Kirche ist, die wir in diesem Sinn akzeptieren müssen, ohne daß jedoch damit die Möglichkeit einer Nicht-Zustimmung ausgeschlossen wäre, wenn für Menschen, die in diesen Fragen kompetent und wahrhaft verantwortlich sind, überzeugende Gründe für andere Lösungen sprechen. Diese personale, wenn auch in einem bestimmten Grad begrenzte Offenheit gehört zur sittlichen Gutheit des Christen, der Jesus nachfolgt.

Was ist Sittlichkeit?

In all diesen Überlegungen ging es um die Sittlichkeit des Menschen. Der Titel des Beitrags hätte deswegen auch lauten können: Was ist Sittlichkeit?

Eine erste Antwort auf diese Frage könnte heißen: Sie ist eine Gabe Gottes, eine Gnade. Diese Antwort läßt keine Zweifel, wenn jemand das Wort Jesu von der Umkehr in der Annahme der frohen Botschaft von Gott verstanden hat. Die Umkehr und daher die sittliche Gutheit, also die wahre Sittlichkeit ist Gabe Gottes und daher gleichzeitig das Heil des Menschen. Dieses Heil wird gelebt als innere und tief gegründete Sittlichkeit der menschlichen Person. Ein solches Leben kann aber nicht nur in der Tiefe der Person gelebt werden, sondern muß das ganze Leben und Handeln des Menschen in dieser Welt prägen, und so zeigt es sich auch in der „horizontalen" Welt; aber dies Handeln ist verschieden von der inneren, personalen Sittlichkeit als solcher.

Die Person mit ihrer sittlichen Gutheit kann sich niemals vollkommen so zeigen, wie sie ist. Sie zeigt sich nur in einzelnen Handlungen, die sich immer nur auf einen eher kleinen Teil der gesamten Wirklichkeit des einzelnen, der Menschheit oder der Umwelt erstrecken. Und gerade insoweit der Mensch sittlich gut ist und in der Gnade des Heils lebt, drängt es ihn, so zu handeln, daß seine einzelnen Taten sich in die Gesamtheit dieser Welt eingliedern und zur menschlichen Gestaltung dieser Welt beitragen; darin besteht das richtige Handeln in dieser Welt. Eine solche Richtigkeit steht in Bezug zur sittlichen Gutheit der Person und wird deswegen im übertragenen Sinn auch sittlich genannt.

Tiemo Rainer Peters

Kirche – Wagnis für andere

Impulse für die Ekklesiologie im Werk Dietrich Bonhoeffers

In drei Schritten soll Bonhoeffers Theologie im Blick auf ihr thematisches Zentrum „Kirche" dargestellt und in ihren Konsequenzen für die Gegenwart sichtbar gemacht werden. Zunächst werden die Stationen des Bonhoefferschen Denkens abgeschritten. Dabei geht es weniger um einen genauen genealogischen Bericht als vielmehr darum, die ekklesiologischen Überhangfragen Bonhoeffers, also das, was aus seinem Werk mehr oder weniger unabgegolten in die Gegenwart hineinragt, aufzuspüren und zu benennen. Zweitens wird nach den methodischen und hermeneutischen Impulsen gefragt, die diese Theologie immer noch zu geben vermag. So fügen sich möglicherweise Bauelemente einer konsequenten und zeitgenössischen Kirchentheorie zusammen. Zuletzt konzentriere ich mich auf das, was Bonhoeffer am Ende – selbst schon brutal am Leben gehindert – von der kommenden Kirche erwartete, nein, auf Grund seiner schlimmen Erfahrungen forderte: eben von jener Kirche, die nicht zuletzt wir verwirklichen würden[1].

Von der apologetischen zur prophetischen Ekklesiologie Bonhoeffers – Stationen

Nach wie vor scheint es wichtig, Bonhoeffer nicht ausschließlich werkimmanent, sondern im politisch-gesellschaftlichen Kontext zu erfassen: Gerade daß sich Geschichte in seine Theologie systematisch eingeschrieben hat, dürfte den Rang dieses Theologen ausmachen! Es gibt, folgt man dieser Vermutung, einen Prozeß der Solidarisierung und Radikalisierung: In den ersten Jahren, vor der Herausforderung durch die „Judenfrage", ist Bonhoeffers Werk eher apologetisch. Die real existierende, real erfahrene (Volks-)Kirche wird gleichsam als Aktualisierung der geglaubten Kirche verteidigt. Am Ende wird Bonhoeffer seine Kirche dahingehend kritisieren, daß sie zwar die großen Begriffe des christlichen Glaubens durchhalte – und „in diesen Begriffen (sind) die Elemente der echten Prophetie" enthalten (WEN 360)[2] –, aber das Prophetische bleibe unentfaltet, die nicht-religiöse Interpretation fehle. Bonhoeffer drängt jetzt darauf, daß die zu glaubende Kirche sich nun endlich als erneuerte und radikalisierte „Kirche für andere" zu erkennen und zu erfahren gebe[3].

1. Bonhoeffer promovierte 1927 mit einer dogmatischen Untersuchung zur

Soziologie der Kirche: „Sanctorum Communio“[4]. Sucht man nach einer Grundformel des Buchs, so bietet sich an: „Die Kirche ist der neue Wille Gottes mit den Menschen“ (SC 93), ist im Grund schon, wenn auch adamitisch verzerrt, ein Stück „neue Menschheit“, „Offenbarungsrealität“, zugespitzt und in christologischer Abwandlung eines Hegel-Wortes: „Christus als Gemeinde existierend“ (92) – und dies gerade nicht bezogen auf die Idee, sondern auf die empirische Kirche.

Worin die Problematik eines solchen Ansatzes liegt, braucht kaum gesagt zu werden: Es ist ein katholisierendes, die Gefahr des Triumphalismus in sich bergendes Theologumenon, Christus und Kirche weitgehend zu identifizieren. Die klare Wahrung einer eschatologischen Differenz wäre da sowohl nüchterner und ideologiekritischer, was die zu wünschende Präsenz der Kirche in der Welt betrifft, als auch gnädiger im Blick auf die Christen selbst, die ja nicht nur Stellvertreter Christi, sondern immer auch noch und vor allem auf seine Gnade Angewiesene sind.

Im Augenblick sollte eine für Bonhoeffers Werk zunehmend wichtig werdende Perspektive dieser frühen Arbeit unterstrichen werden: Bonhoeffer verteidigte damals die *Volkskirche* – jedenfalls solange sie offen wäre für die „Freiwilligkeitskirche“ (164). Aber er fügte hinzu: „Die kommende Kirche wird nicht bürgerlich sein“ (277). In den Jahren der zerfallenden Weimarer Republik, als Bonhoeffer diese Gedanken entwickelte, hielt er also, weil sie die empirische war, an der Volkskirche fest, mißtraute aber zunehmend ihrer bürgerlichen Konstruktion, beargwöhnte ihre sogenannte Unabhängigkeit, die er 1932 als ein „Gnadengeschenk“ bürgerlicher Kultur (GS V 232)[5] bezeichnete. Er meinte, daß die als „neue Menschheit“ mit dem Projekt einer verheißungsvollen Gesellschaft wesentlich verbundene Kirche einer Entwicklung verpflichtet sei, die über das Bürgertum hinausweise.

2. Bonhoeffer begreift die 1933 in Deutschland einsetzende Judenverfolgung (Boykott jüdischer Geschäfte; „Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“) sofort als extreme gesellschaftliche, kirchliche und theologische Herausforderung. Damit ist er dem Kirchenkampf, ehe er überhaupt richtig begonnen hatte, schon voraus, kann ihn theologisch imaginieren, inspirieren, vorwärtstreiben. Bonhoeffer ist sein eigentlicher Protagonist!

Zwar betont er immer wieder, daß die Theologie hier „nicht selbst der kämpfende Teil“, sondern „Hilfsmittel“ ist und „ganz im Dienst der lebendig bekennenden und kämpfenden Kirche“ steht (GS I 253f.). Aber es ist ein Unterschied, ob Theologie nach dem Kampf zu denken beginnt, oder ob sie im Kampf selbst gegenwärtig ist. Letzteres ist für Bonhoeffers *Ekklesiologie des Kirchenkampfs* ohne Zweifel zu sagen. Die großen Aufsätze: „Die Kirche vor der Judenfrage“ (GS II 44ff.), „Die bekennende Kirche und die Ökumene“ (GS I 240ff.) und „Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft“ (GS II 217ff.) belegen das.

Zwei Aspekte seien erwähnt: Die Bekennende Kirche hatte nach Bonhoeffer

ihren eigentlichen Halt in der Ökumene – dann, wenn diese selbst von der Bekenntnisfrage, der Frage nach dem Christus als Ökumene existierend, geleitet wäre. Nur so könnten zum Beispiel ihre Worte zum Frieden verbindlich, fordernd, unüberhörbar sein. Das Zweite ist das Verhältnis der Bekennenden Kirche zum Staat, das von Bonhoeffer in den Kategorien des „mittelbar" und „unmittelbar" politischen Handelns beschrieben wird (GS II 48). Man braucht nicht ins Detail dieser Unterscheidung zu gehen, um feststellen zu können, daß die Kirche des „Christus präsens" politisch ist, ob sie – „mittelbar" – in kritischer Wachsamkeit verharrt bzw. den Opfern der Politik (allen!) beisteht, oder ob sie – „unmittelbar" – dem „Rad selbst in die Speichen fällt", das heißt sich direkt beteiligt an der Beseitigung eines systemgewordenen Wahnsinns.

Politisch ist sie aber in einem noch ganz anderen Sinn. „In der Bergpredigt", schreibt Bonhoeffer 1935, „sitzt die einzige Kraftquelle, die den ganzen Zauber und Spuk einmal in die Luft sprengen kann, bis von dem Feuerwerk nur ein paar ausgebrannte Reste übrigbleiben. Die Restauration der Kirche kommt aus einer Art neuen Mönchtums, das mit dem alten nur die Kompromißlosigkeit eines Lebens nach der Bergpredigt in der Nachfolge Christi gemeinsam hat" (GS III 25). Ich habe diese radikal pazifistische Nachfolge-Ekklesiologie, die von der „teuren" und der „billigen Gnade" handelt, gegen den Schein ihrer fast sektiererischen Weltlosigkeit immer als Konzept einer zeitkritischen Verweigerung gelesen; als Beginn „einer", wie es an Sutz heißt, „ganz anderen Opposition" (GS I 40). In jedem Fall gehört das Thema der subversiven Gewaltlosigkeit für Bonhoeffer ins Zentrum christlich-politischer Verantwortung angesichts total gewordener Verhältnisse – und zwar einschließlich der Frage der Kriegsdienstverweigerung, die ihn, entgegen anderslautenden Meldungen[6], 1936 gerade nicht in Gegensatz zu einem Mann wie Hermann Stöhr brachte. Das tat dessen mangelndes Verständnis für die Bekennende Kirche!

3. Es gibt unter gewissen Umständen eine *Kirche jenseits der Kirche:* weil das unbedingte, in die Nachfolge drängende Christusbekenntnis möglicherweise auch noch unter ganz anderen, außerkirchlichen, ja areligiösen Bedingungen könnte gelebt werden müssen. Bonhoeffer spricht in seiner „Ethik" („Erbe und Verfall") von einer „verheißungsvollen Gottlosigkeit". Sie ist der Protest „gegen die fromme Gottlosigkeit, soweit sie die Kirchen verdorben hat, und wahrt damit in gewissem, wenn auch negativem Sinne das Erbe eines echten Gottesglaubens und einer echten Kirche" (E 110)[7].

Hier tritt einer wohletablierten, in ihrer Frömmigkeit aber und ihrer Wahrheit „verdorbenen" Kirche gleichsam von außen die „echte Kirche" gegenüber: kritisch und negativ, verborgen unter dem Schein von Gottlosigkeit und Kirchenferne. Bonhoeffer versucht, eine Erfahrung nachzubuchstabieren, die er am ehesten im Widerstandskreis machte: daß der unmittelbar politische Kampf gegen Hitler, jene im Aufsatz zur Judenfrage dritte und extreme Form kirchlichen Handelns und

Bekennens, im Raum und mit Argumenten der real existierenden Kirche nicht mehr geführt werden konnte – so korrumpiert war Kirche in ihrem politischen Wesen!

Also hat Christus eine weit über die empirische Kirche hinausreichende, quasi politische Gestalt. Er ist (Hegel läßt immer noch grüßen, aber ebenfalls Barmen, zweite These!) der Wirkliche in allem Wirklichen; durch ihn wird „im Handeln der Christen das Weltliche und das Christliche eins" (E 234), konzentriert in dem Begriff der „Verantwortung", der „die zusammengefaßte Ganzheit und Einheit der Antwort auf die uns in Jesus Christus gegebene Wirklichkeit" ist. Dies ist Relativierung und Ausweitung von Kirche zugleich. Relativierung, weil das verantwortliche Handeln allein ekklesiologisch nicht mehr zu begründen war, sondern einer transekklesialen, transmoralischen Gewißheit folgte, die Bonhoeffer christologisch umschreibt und die den Verantwortlichen schon in die Teilnahme am Christusgeheimnis von Leiden und Tod, Schuld und Vergebung führt.

Aber dies ist zugleich eine Ausweitung von Kirche! Kirche ist für den späten Bonhoeffer „Herausgerufene", „ek-klesia" auch im Sinn von: herausgerufen aus der etablierten Kirche selbst, die sich so sehr kompromittiert und auf sich selbst konzentriert hatte, daß sie verlassen werden mußte, um in ihrer christlichen Wahrheit überhaupt erst wieder in den Blick kommen zu können. Diese Wahrheit heißt: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist" (WEN 415). In diesem systematischen Satz hat Bonhoeffer, negativ, eine zeitgeschichtliche Erfahrung festgehalten, die mitzutradieren ist: Kirche war nicht Kirche, als sie nicht für die Juden da war.

4. Die *„Kirche für andere"* wird also möglich, wenn die kompromittierte Kirche verlassen wird. „Verlassen" natürlich nicht im bürokratischen Sinn von Kirchenaustritt, sondern im radikalen Sinne von Umkehr und Buße. Und das wiederum hängt mit der später zu klärenden Frage zusammen: „Wie sind wir ‚religionslos-weltlich' Christen, wie sind wir ek-klesia, Herausgerufene, ohne uns religiös als Bevorzugte zu verstehen, sondern vielmehr als ganz zur Welt Gehörige?" (WEN 306). Dies sind Perspektiven einer prophetischen Ekklesiologie, von der eingangs die Rede war.

Jedoch sollte der Kirchengedanke der Gefängnisbriefe jetzt nur in den werkgeschichtlichen Überblick eingeordnet werden, um dann später ausführlicher zur Darstellung zu kommen. Immerhin ist es ja wohl diese Ekklesiologie des „Für-andere-Daseins", die als theologisches Zukunftsprojekt immer noch und mehr denn je der Ausarbeitung harrt.

„Die Unsichtbarkeit macht uns kaputt" – Methodische und hermeneutische Voraussetzungen Bonhoeffers

In einem aufschreiartigen Brief Bonhoeffers an Rößler heißt es, „die Unsichtbarkeit macht uns kaputt . . . dies wahnwitzige dauernde Zurückgeworfenwerden auf den unsichtbaren Gott selbst – das kann doch kein Mensch mehr aushalten" (GS I 61). Der Protest richtet sich ebenso gegen Barths Transzendentaltheologie wie gegen die christlich-bürgerliche „Lebensart" insgesamt und gegen die Kirche, die „selbst am Sterben" sei. Die ganze theologisch-innovative Energie Bonhoeffers, von der interdisziplinären Kirchentheorie des Frühwerks über die Einsicht der „Nachfolge", „daß eine Erkenntnis nicht getrennt werden kann von der Existenz, in der sie gewonnen ist"[8], bis hin zu den Gefängnisbriefen, die Gott – sehr alttestamentlich, sehr lutherisch und sehr zeitbezogen zugleich – in seiner diesseitigen Erniedrigung zu denken wagen, gilt dem Versuch, diese „Unsichtbarkeit" zu überwinden.

1. Das Gelingen einer gegen die „Unsichtbarkeit Gottes" gerichteten Ekklesiologie entscheidet sich an ihrer Bereitschaft, die sichtbare und die unsichtbare, die empirische und die geglaubte Kirche zusammenzudenken. Sie hängt folglich an ihrer Fähigkeit, zwei Bedingungen zu erfüllen und zwei mit diesen Bedingungen verbundene Gefahren zu vermeiden: Sie muß *theologisch* sein, ohne die empirische Kirche in der geglaubten zu entwichtigen; und sie muß *soziologisch* sein, ohne die geglaubte Kirche an die Plausibilitäten empirischer Wissenschaft auszuliefern.

Bonhoeffers „Sanctorum Communio" war ein sehr früher, neue Maßstäbe setzender Versuch, dieses Dilemma methodisch anspruchsvoll zu lösen. Er hat es nicht gelöst, jedenfalls nicht so, daß wir seine Lösung einfach übernehmen könnten. Denn das, was hier als Soziologie figuriert, ist letztlich Apologetik, hat der Bestätigung und Verteidigung einer ekklesio-christologischen These zu dienen: daß Kirche der „als Gemeinde existierende" Christus und so in gewissem Sinne schon eine „neue Menschheit" sei. Nicht daß diese Bestimmung ohne theologische Rasanz wäre! Aber dies ist und bleibt Theologie, Sozio-Theologie. Soziologie, wenn sie interdisziplinär wirklich ernstgenommen würde, hätte eben diesem theologischen Anspruch empirisch nachzugehen, ohne selbst Theologie zu sein. Das heißt, die vom frühen Bonhoeffer inaugurierte Interdisziplinarität zwischen Theologie und Soziologie wäre nur in einem Verfahren denkbar, das durch methodische Unabhängigkeit und kritische Freiheit bestimmt ist. Letztlich also fehlt der von Bonhoeffer hier in Anspruch genommenen „Soziologie" noch jene Eigenschaft, jener theologische „Freispruch", möchte man fast sagen, den der späte Bonhoeffer dadurch erreicht, daß er den neuzeitlichen Wissenschaften „methodischen Atheismus" attestiert („Gott als . . . Arbeitshypothese ist abgeschafft, überwunden", WEN 393) und theologisch abverlangt. Diese Klarstellung ist der eigentlich zukunftsträchtige Punkt! Deshalb kann man sagen, daß die im Frühwerk

Bonhoeffers angestrebte Interdisziplinarität im Spätwerk auf eine Weise begründet wurde, die eine echte „sozialanalytische Vermittlung“[9] innerhalb der Theologie erlaubt und eine interdisziplinäre Ekklesiologie im wissenschaftlich anspruchsvollen Sinn – also ohne daß die kooptierten Disziplinen in eine apologetische Rolle gezwungen würden – überhaupt erst möglich macht.

2. Die soziologischen Ambitionen Bonhoeffers verändern auch das innertheologische Verfahren seiner Ekklesiologie. Diese stellt sich einerseits bewußt auf den Boden der Barthschen Offenbarungstheologie, anderseits wird durch ihre sozialanalytische Orientierung das Augenmerk auf Themen gelenkt – nicht zuletzt das der Kirche selbst! –, die sich dem Barthschen Neukantianismus zunächst weitgehend entzogen. Nicht transzendental-idealistisch, sondern *ethisch-sozial* will Bonhoeffer ansetzen.

Nehmen wir das für ihn theologisch so bedeutende Thema des „anderen“, das bereits in „Sanctorum Communio“ anklingt. Es heißt dort, „daß die Liebe wirklich den anderen liebt, nicht den Einen im anderen . . . Woher nimmt Barth das Recht zu sagen, der andere sei ‚an sich unendlich gleichgültig‘, wenn Gott befiehlt, gerade ihn zu lieben. Gott hat den ‚Nächsten an sich‘ unendlich wichtig gemacht und ein anderes ‚an sich des Nächsten‘ gibt es für uns nicht . . . Soll ich denn letztlich doch wieder mit Gott allein in der Welt sein?“ (SC 119)

Eben dies „mit Gott allein zu sein“ liegt in der Konsequenz des transzendentaltheologischen Ansatzes, so wie er im Zweiten Römerbriefkommentar Barths, auf den Bonhoeffer sich bezieht, vorherrscht. Dort kann Barth vom Kommen des Ewigen zum Menschen und so des Menschen zu sich selbst sprechen, ohne der Geschichte, der Gesellschaft, der Kirche oder des konkreten anderen zu bedürfen. In „Sanctorum Communio“ wird auch die Fehlerquelle benannt: „Der Idealismus hat keinen Blick für die Bewegung; die Bewegung der Dialektik des Geistes war eine abstrakt-metaphysische, die der Ethik aber ist eine konkrete“ (27). Deshalb setzt Bonhoeffer seine theologische Kontroverse mit Barth in der Frage nach dem „konkreten Gebot“ – vorrangig verstanden als Friedensgebot[10] – und der Bergpredigt („Nachfolge“!) fort, bis schließlich in den Gefängnisbriefen die Ethik ins Zentrum der Dogmatik und der Ekklesiologie rückt und so die theologischen Begriffe von innen her aufbricht und in Bewegung setzt: „der jeweils gegebene erreichbare Nächste ist das Transzendente“ und: „die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist“ (WEN 414f.).

Gegenüber einer ganz in die Unsichtbarkeit entrückten Transzendenz des „ganz Anderen“ beim frühen Barth und auch noch gegenüber der in den 60er Jahren entwickelten hoffnungstheologischen Transzendenz des „ganz Ändernden“ – die wieder auf den eschatologischen Vorbehalt Barths zurückgriff und damit erneut am Problem der Ethik zu scheitern drohte –, begründet also der späte Bonhoeffer mit seiner ethisch-sozialen Transzendenz des (unterdrückten/marginalisierten) anderen eine ganz neue Theologie, die nicht idealistisch denkt, nicht transzenden-

taltheologisch argumentiert, keiner steilen Eschatologie huldigt und doch Wort- und Offenbarungstheologie bleibt: eine nichtpositivistische, eine im weitesten Sinn ethisch-politische Offenbarungstheologie. Befreiungstheologie scheint hier anfänglich und am richtigen theologischen Ort gleichsam vorprojektiert.

3. Für Bonhoeffer, der die im transzendentaltheologischen Verfahren produzierte „Unsichtbarkeit Gottes" überwinden will, wird zunehmend klar: Das christliche Handeln, die kirchliche Praxis, ihre Nachfolge-Existenz ist nicht etwas Zweites, der theologischen Theorie Nachgeordnetes, sondern ist umgekehrt deren innere, orientierende und stimulierende Kraft[11].

Dieser *praktischen Hermeneutik* liegt eine neue Erfahrung zugrunde. Bonhoeffer macht sie unter anderem im Weltbund. Speziell in seiner dortigen Friedensarbeit, die er engagiert und phantasievoll, aber nie in schwärmerischer Blauäugigkeit betrieben hatte, sondern inhaltlich, mit einem Blick, würden wir heute sagen, sowohl für das Weltfriedensthema wie auch für die Probleme der regionalen Befreiungsbewegungen: „Wo eine Gemeinschaft des Friedens", sagt er, „Wahrheit und Recht gefährdet oder erstickt, muß die Friedensgemeinschaft zerbrochen und der Kampf angesagt werden" (GS I 153). Die neue Erfahrung verstärkt sich sodann im Kirchenkampf. Die „Blamage der Idee", der reinen theologischen Theorie vor den kirchlichen und gesellschaftlichen Interessen war in dieser Zeit Nazideutschlands besonders offenkundig. Endlich ist die zum hermeneutischen Primat der Praxis führende Erfahrung fundamental verbunden mit jener „Perspektive von unten", aus der Sicht „der Leidenden", die Bonhoeffer ganz neue Gedanken und Themen aufzwingt. Es gibt „Stufen der Erkenntnis, Stufen der Bedeutsamkeit", heißt es in den Gefängnisbriefen, eben jene Stufen und Prioritäten, die der Logik der Solidarität mit den Opfern, der Logik der Militanz, des „Heiligungskampfes" (Ulrich Duchrow) der Kirche folgen. Seinem Patenkind schreibt er im Jahr 1944: „Denken und Handeln wird für euch in ein neues Verhältnis treten. Ihr werdet nur denken, was ihr handelnd zu verantworten habt" (WEN 325). Seine Kirche konfrontiert er mit dem „militanten" Satz: „Alles Denken, Reden und Organisieren in den Dingen des Christentums muß neugeboren werden aus dem Beten und dem Tun des Gerechten" (WEN 328).

Innerhalb der praktischen Hermeneutik Bonhoeffers soll der Glaube keineswegs eingeebnet werden auf das Niveau gängiger Praxis oder routinierten Alltagshandelns. Er muß in seiner Provokanz und „Torheit" praktisch werden und das Handeln irritieren. Zu reden ist daher von der Art und Weise, wie den Glaubensgeheimnissen entsprochen werden kann, ohne sie aufzulösen, zu entschärfen oder zu banalisieren.

Dialektische oder paradoxale Theologien bieten sich an. Doch wie die Befreiungstheologen unserer Tage suchte Bonhoeffer nach einer nicht mehr nur und nicht mehr vorrangig denkerischen Lösung, selbst wenn sie die theoretisch überzeugendere wäre. Die Suche geht nach einem Weg, sagt Sobrino, „auf dem das

Undenkbare lebbar wird"[12]. Bonhoeffer war zuletzt der Meinung, daß der Widerspruch des Kreuzes und des ohnmächtig leidenden Gottes auf der Ebene des gelebten Lebens dargestellt werden müsse. Seine spekulative, noch stark an Hegel orientierte Kreuzestheologie überwindet ihren impliziten Idealismus dadurch, daß sie sich dieser praktischen Absicht unterwirft: „Der Mensch wird aufgerufen, das Leiden Gottes an der gottlosen Welt mitzuleiden" (WEN 395). Entsprechend muß, wie Bonhoeffer sagt, „eine Arkandisziplin wiederhergestellt werden, durch die die Geheimnisse des christlichen Glaubens vor Profanierung behütet werden" (WEN 312). Profaniert werden die christlichen Geheimnisse nicht zuletzt dort, wo sie nur gedacht, wo die Aporien des Glaubens nur theoretisch – etwa für den Geschmack des Bildungsbürgertums – aufgelöst werden sollen.

Hier wird mit einer langen und folgenschweren Tradition gebrochen: Bruch mit dem theologischen Intellektualismus, der alles (ohne Verantwortung zu übernehmen!) verstehen, alles verbalisieren können will, selbst das Undenkbare, selbst das Kreuz, und Aufbruch in eine Dimension, in der das Undenkbare lebbar und der andere „unendlich wichtig" wird. Diese Dimension heißt für Bonhoeffer in einem noch näher zu bestimmenden Sinn: Kirche.

4. Bonhoeffer war der Meinung, daß sich die gesamten Rahmenbedingungen von Theologie, Kirche und Christenheit gewandelt hätten und daß dieser Entwicklung durch „nicht-religiöse Interpretation" entsprochen werden müsse. Es scheint klar, daß er keinen allgemeinen, systematischen Religionsbegriff vor Augen hatte, sondern eine bestimmte, „geschichtlich bedingte und vergängliche" (WEN 305) Form von Religion: die „westliche" Religion, mit ihren in die Weltflucht, Innerlichkeit, Passivität und doppelte Moral führenden Arbeitsteilungen. Letztlich ist jene bürgerliche Religion gemeint, die den Glauben als „Lebensakt" verdrängte und sich selbst als etwas „Partielles" an seine Stelle setzte (vgl. WEN 396), indem sie das weltliche Leben ebenso ausbeuterisch und entfremdend weiterlaufen ließ, wie sie ihm ihren metaphysischen Glanz und ihre religiöse Rechtfertigung („billige Gnade") verlieh.

Worin besteht dann die neue, *nicht-religiöse Interpretation?* Bonhoeffer hat nicht an eine idealistisch-abstrakte Religionskritik gedacht. Er meinte offenbar, und dies ergänzt unsere bisherigen Beobachtungen, daß durch nicht-religiöse Interpretation der biblischen und dogmatischen Begriffe die Inhalte des Glaubens – aus ihrem folgenlosen bloßen Gedacht- und Gefeiertsein befreit – wieder lebbar würden („teure Gnade"), daß sie den Menschen wieder radikal „an sein Leben auf der Erde" verwiesen (WEN 369). Die Welt würde durch solche Interpretation sowohl in ihrer Mündigkeit als auch in ihren Herausforderungen und Schrecken, also religiös unverstellt und unverbrämt, wahrgenommen und als Ort des Glaubens identifizierbar. Letztlich als Ort Gottes selbst, der ja nur für den religiösen Interpreten ständig in der Gefahr ist, in die Welt, die Politik, die gesellschaftlichen Verhältnisse hineingezogen zu werden. Für Bonhoeffer, den alttestamentlich

denkenden Lutheraner, war Gott dagegen immer schon hineingezogen, wurde bereits in den Verfolgten verfolgt, mit den Juden zu Tod gequält: Gott in seiner „Schekinah“[13], seiner Leidensgestalt, seiner Weltlichkeit und Sichtbarkeit. Dies war nicht nur die theologische Heimholung und Überbietung des von der Philosophie (Hegel, Nietzsche) und vom Atheismus verkündigten „Todes Gottes“ (der in seiner Fixierung auf den Macht-Gott der Religion sich nun selbst noch als „religiös“ erweist). Sondern mehr noch vollzog sich hier die Rückkehr des jüdischen Gottes in die christliche Theologie.

Etwas anderes wird fast beiläufig erwähnt und ist doch wesentlich: „Ich hoffe damit für die Zukunft der Kirche einen Dienst tun zu können“ (WEN 416), heißt es ebenso knapp wie entschieden am Ende jenes „Entwurfs einer Arbeit“, in der Bonhoeffer sein Theologieprojekt systematisch entfalten wollte. Adressat der nicht-religiösen Interpretation als dem Paradigma einer nachbürgerlichen Theologie ist also die Kirche[14]. Ihr gilt letztlich der gesamte methodisch-hermeneutische Aufbruch innerhalb dieser Theologie, die gerade auch in den Gefängnisbriefen „Hilfsmittel“ sein wollte, „nicht Selbstzweck“.

Neugeboren aus dem Beten und Tun des Gerechten – Wie Bonhoeffer die Kirche der Zukunft sah

Von der Kirche, als dem Adressaten der nicht-religiösen Interpretation, wurde gesagt, sie entstehe, wenn die aus Bonhoeffers Sicht vor allem im Dritten Reich kompromittierte Kirche verlassen würde: „verlassen“ nicht im banalen, meist selbst noch einmal tief bürgerlichen Sinn von „Kirchenaustritt“, sondern im radikalen Sinn von Buße und Umkehr. Gedacht ist bei dieser Umkehr, die Bonhoeffer in seinem Tauftext als „Neugeborenwerden“ bezeichnete, an eine Grenzüberschreitung, ja eine Sprengung jener Fesseln, die der Kirche durch „Religion“, das heißt durch Bürgertum, westlich-abendländische Ideologie oder durch religiös-politischen Eurozentrismus angelegt waren. Der andere, für den und mit dem Kirche nur Kirche Jesu Christi sein kann, zeigt sich überhaupt erst nach einer solchen Entfesselung, kann eigentlich erst jetzt „unendlich wichtig“ genommen werden. Bonhoeffer scheint sich diese Kirche der „religionslosen Christen“ innerhalb eines breiten und vielfältigen Spektrums „zwischen Osten und Westen“ (WEN 308) vorgestellt zu haben. Sie würde, als solidarische Kirche, hervorgehen aus dem „Beten“ und „Tun des Gerechten unter den Menschen“ (WEN 328).

1. In den Gefängnisbriefen finden sich nur Andeutungen: Die Kirche muß „an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmen, nicht herrschend, sondern helfend und dienend“ (WEN 415). Um dies zu können, wäre es nötig, daß sie ihr Eigentum weggibt; Pfarrer sollen keine Gehälter haben,

„eventuell einen weltlichen Beruf ausüben" (ebd.). Bonhoeffer schwebte eine staatsfreie Kirche vor (vgl. GS II 433 ff.), die sich sozusagen offiziell und strukturell darauf festgelegt hätte, ihren Bestand und ihre Zukunft nicht weiterhin durch Macht, Besitz oder Privilegien zu sichern. Kirche sollte sich auch nicht an jene von Bonhoeffer bereits 1932 ausgemachte „Peripherie" zurückziehen dürfen, von der her sie dann doch wieder nur „herrschend", „beurteilend und verurteilend" in alles hineinreden würde (vgl. GS V 233): Die *Kirche der Religionslosen* steht „nicht an den Grenzen, sondern mitten im Dorf" (WEN 308). Zudem wäre sie soziologisch ganz anders zusammengesetzt, jedenfalls nicht ausschließlich „Sache der Klein- und Großbürger" (WEN 414). Der „religionslose Arbeiter" wäre selbstverständlicher integriert; die Pfarrer und Priester wären möglicherweise selber Arbeiter.

Das „Dasein für andere", durch das nach Bonhoeffer die Kirche der religionslosen Christen charakterisiert ist, meint also nicht die Existenz karitativer Herablassung, denn es gibt nichts, von wo sich Kirche herablassen, betreuerisch zuwenden könnte: Sie ist selbst schon unten, ihr „Für-andere-Dasein" ist ein Mit-anderen-Dasein. Nur religiöse Interpretation kann auf den Gedanken verfallen, Bonhoeffer habe hier einen idealismusverdächtigen ekklesialen Altruismus vertreten.

Um die Perspektive auszuweiten und gleichzeitig ins Detail zu gehen: Besondere Bedeutung dürfte Bonhoeffers Theologie des religionslosen Christentums für ein Thema der Dritten Welt besitzen, in das die westlich-abendländische Kirche unheilvoll und blutig verstrickt ist: für das Thema der Mission. Es stehe paradigmatisch für eine Vielzahl von Problemen, die bei der Begegnung des Christentums mit der außerchristlichen oder der säkularen Welt auftreten. Thesenhaft formuliert: Nur eine Kirche religionsloser Christen kann bzw. dürfte missionieren, weil nur sie fähig und frei ist, fremde religiös-kulturelle Welten, statt sie missionarisch zu vernichten, in sich aufzunehmen, ohne dennoch in ihrer eigenen christlichen Identität zerstört zu werden.

Die verheerendsten Wirkungen der Mission wurden zweifellos dadurch hervorgerufen, daß Glaube und Religion – Religion als Inbegriff einer bestimmten bürgerlichen Kultur – identifiziert worden waren. „Die Kirche muß sich fragen", sagt der in der Ordenstradition von Las Casas stehende Claude Geffré, und verweist damit auf eine andauernde Gefahr, „ob sie nicht die radikale Neuheit des Evangeliums als Frohe Botschaft hinter dem falschen Skandal eines durch westeuropäische Inhalte, Vorschriften, Praktiken und Strukturen verursachten Kulturschocks verborgen hat"[15]. Günter-Paolo Süss vom brasilianischen Indianermissionsrat (Cimi) stellt fest: „Im Laufe der Geschichte haben Missionare immer mit dem Samenkorn des Glaubens auch den Erdboden (Kultur) dazu mitgebracht, mißtrauend, ob dieser Same in fremder Erde gedeihen könne."[16]

Die religionslose Kirche ist für andere da, ohne deren Anderssein zu vernichten. Sie läßt jenen „Narzißmus der kleinen Unterschiede" (Süss), durch den die Mission der vielen christlichen Religionsgemeinschaften geprägt ist, hinter sich und kann

den christlichen Glauben „im Plural kultureller und religiöser Erfahrungen" (Süss) vermitteln. Sie bewahrt ihn zugleich für sich selbst in einer Weise, die diesen Glauben vor religiös-kultureller Versteinerung und Ideologisierung schützt. Weil sie den Glauben nicht mit Religion und Kultur, das heißt letztlich: nicht mit Macht verwechselt, kann sie überhaupt erst zur Bündnispartnerin der Opfer dieser Kultur und dieser Religion werden. In Bonhoeffers Sprache: „Kirche für andere".

2. Wie entsteht diese radikale *Solidarität,* wie muß sich Kirche verändern, um „für andere" da zu sein? In Bonhoeffers „Entwurf einer Arbeit" heißt es mit Blick auf die immer ängstlicher und faktisch immer unsolidarischer gewordene Bekennende Kirche: „Allgemein in der Bekennenden Kirche: Eintreten für die ‚Sache' der Kirche etc., aber wenig persönlicher Christusglaube . . . Entscheidend: Kirche in der Selbstverteidigung. Kein Wagnis für andere" (WEN 414). Tatsächlich wird hier der Endzustand einer Bekenntnisbewegung beschrieben, die, wenn auch noch so zaghaft, als Kampf für andere begonnen hatte und als pure Selbstbehauptung, als Einigelungskampf endete. In diesem Bild ist Bonhoeffers Sicht seiner Kirche gleichsam fixiert. Die peinliche Fortsetzung der Bekennenden Kirche in der Bekenntnisbewegung nach dem Krieg bestätigt: Eine kirchliche Bewegung war aus dem Kirchenkampf in den Zustand „eines ideologischen Krieges" (Comblin)[17] geraten.

Die gesuchte solidarische Kirche ist eine des „Wagnisses", nicht der ideologischen Abgrenzung. Sie ist eine „demobilisierte" Kirche. Sie denkt nicht sosehr in Kategorien der Lehre als vielmehr in Kategorien des Lebens, des Engagements, der solidarischen Praxis. Wenn ich Bonhoeffer recht verstehe, wollte er alles hingeordnet wissen auf diese Praxis: Die Begriffe der Offenbarung – andernfalls würden sie „positivistisch" – sollten von hierher interpretiert, die organisatorische Gestalt der Kirche in Richtung der „Notleidenden" verändert und die Sprache der Verkündigung sollte umformuliert werden in „die Sprache einer neuen Gerechtigkeit und Wahrheit, die Sprache, die den Frieden Gottes mit den Menschen und das Nahen seines Reiches verkündigt" (WEN 328).

3. Aus dem „Beten und Tun des Gerechten unter den Menschen" (WEN 328) würde, wenn überhaupt, die neue Kirche hervorgehen. Was innerhalb der theoretischen Vergewisserung mit einer praktischen Lösung der Glaubensaporien gemeint war, tritt hier zutage.

Gern werden das *„Beten"* und das *„Tun"* der Kirche – sogar unter jeweiliger Berufung auf Bonhoeffer selbst – gegeneinander ausgespielt, so daß in den veröffentlichten Leitbildern einer erneuerten Kirche auf der einen Seite die spirituelle, meditative Kirche der Beter steht, die den Schritt ins Engagement wie eine alles bedrohende Verführung betrachtet, während sich auf der anderen Seite die praxisorientierte, aktionistische Kirche der Engagierten befindet, für die alles Spirituelle fast in die Nähe des Obszönen gerät. Das, worum es Bonhoeffer ging, wird in beiden Klischees preisgegeben:

Die spirituelle Kirche, die ausschließlich betend und kontemplierend der Geheimnisse des Glaubens innezuwerden versucht, würde in ihrer Sonderwelt letztlich doch den Gesetzen der Welt gehorchen, die sie nicht reflektiert, nicht kritisiert, durch die sie aber gerade deshalb um so intensiver bestimmt und marionettenhaft gelenkt wird. Die Kirche der Aktivisten dagegen müßte, wenn sie sich nicht schon in den Aporien der Gesellschaft, die sie humanisieren will, verfängt, in die Aporien ihrer eigenen Religion zurückfallen – einer Religion, die sie nicht mehr thematisiert, obwohl sie stimmungsmäßig völlig auf ihr basiert: Noch in den unmittelbar politischen Solidaritäts- oder Friedensgruppen lebt ja die Religion fort, meist jedoch unbewußt, fern jeder kritischen Reflexion, als vages Bedürfnis. Wer kultiviert dieses Bedürfnis? Beiden polarisierend gegenübergestellten Kirchenbildern wird jeweils das zum unlösbaren Problem, was sie ausgrenzen.

Bonhoeffer scheint mit seinen Überlegungen zur „Arkandisziplin", zu „Kult" und „Gebet" darauf aufmerksam zu machen, daß das weltlich-politische Handeln im Sinn des solidarischen Für-andere- und Mit-anderen-Daseins nur dann zum Ort des Glaubens, zu jenem Ort also werden kann, an dem das „Undenkbare lebbar" und der andere unendlich wichtig wird, wenn noch um die Undenkbarkeit als solche, das heißt letztlich um das Gottesgeheimnis gewußt wird und sei es nur im Arkanum des Schweigens: „Nicht die platte und banale Diesseitigkeit der Aufgeklärten, der Betriebsamen, der Bequemen oder der Lasziven, sondern die tiefe Diesseitigkeit, die voller Zucht ist, und in der die Erkenntnis des Todes und der Auferstehung immer gegenwärtig ist, meine ich" (WEN 401).

Diese messianische „Erkenntnis" ist nicht Gegenbegriff zum Tun, sondern stellt sich wie ein offener Raum dar, in den man eintreten kann: Einladung zu einem Handeln, das die Todeszonen nicht scheut und Rettungen für möglich hält, die von der Auferstehungshoffnung festgehalten werden. Solche Hoffnung wiederum vertröstet nicht, sondern verweist den Menschen ihrerseits „in ganz neuer Weise an sein Leben auf der Erde" (WEN 369). Kirche wäre vielleicht am ehesten diese Einladung. Sie wäre es in dem wortwörtlichen Sinn, daß sie die human Engagierten, alle, die nach Frieden und sozialer Gerechtigkeit suchen, sammelt und ermutigt. Sie wäre diese Einladung natürlich vorrangig „für andere", das heißt für die Armen, die Schwarzen, die Indianer und Campesinos, kurz: für die Leidenden und die Opfer – aber vergessen wir nicht: Sie ist selbst arm, schwarz, Indio und Campesino, das heißt Opfer. Schließlich wäre die „an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmende" Kirche (WEN 415) diese Einladung auch in dem Sinn, daß die verschiedenen weltlich-christlichen Tätigkeitsfelder und Projekte, die sich so leicht verselbständigen und im „Narzißmus der kleinen Unterschiede" (Süss) rivalisierend gegeneinanderstellen, verwiesen werden auf das Geheimnis des „Menschen für andere" (WEN 414), das heißt auf Christus, in dem sie ihren Zusammenhalt finden und wo der andere in seinem Anderssein wohl auch erst unendlich ernstgenommen wird.

Dieser kirchliche Dienst der Integration und Kommunikation (der die Militanz der Kirche nicht ersetzt!) wird in den Protokollnotizen einer Basisgemeinde aus El Salvador veranschaulicht[18]. Alles, was über die „im Beten und im Tun des Gerechten" neugeborene Kirche zu sagen war, läßt sich darin wie in einem Gleichnis bündeln und zusammenfassen: „Eines Tages waren wir in der Gruppe der Reflexion, und es stellte sich die Frage: Wenn wir sagen ‚Gib uns heute unser tägliches Brot!', was ist das, was wir erbitten? Einige sagten: das Brot der Tortilla. Andere: das Brot der Weisheit. Andere: das Brot der Eucharistie. Andere: das Brot des Wortes Gottes. Aber es gab eine Gruppe unter den Anwesenden, die nichts sagte, als sie gefragt wurde. Sie antwortete schließlich: Wir als Christen müssen bitten und uns sorgen um das integrale Brot! Wir wissen, daß das Wort Gottes, daß die Eucharistie nährt, die Weisheit stärkt, und die Tortilla braucht man auch. Wir werden kämpfen, damit jeder Bruder dieses integrale Brot bekommt. Alles dieses, was ernährt."

ANMERKUNGEN

[1] Instruktiv waren: U. Duchrow, Bekennende Kirche und Ökumene als Thema der Zukunft, in: Konsequenzen. Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis heute, hrsg. v. E. Feil u. I. Tödt (München 1980) 31ff.; W. Huber, Wahrheit und Existenzform. Anregungen zu einer Theorie der Kirche bei D. Bonhoeffer, ebd. 87ff.

[2] Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. v. E. Bethge (München 1970); zit. WEN.

[3] Zu dieser diachronen Darstellung vgl. T. R. Peters, Jenseits von Radikalismus und Kompromiß. Die politische Verantwortung der Christen nach D. Bonhoeffer, in: Verspieltes Erbe? D. Bonhoeffer und der deutsche Nachkriegsprotestantismus, hrsg. v. E. Feil (München 1979) 94ff.

[4] München ^{4}1969; zit. SC.

[5] Gesammelte Schriften (München ^{2}1965–1972); zit. GS.

[6] E. Röhm, Sterben für den Frieden. Spurensicherung: Hermann Stöhr (1898–1940) und die ökumenische Friedensbewegung (Stuttgart 1985); vgl. E. Bethge, D. Bonhoeffer. Theologe, Christ, Zeitgenosse (München 1967 u. ö.) 495.

[7] Ethik, hrsg. v. E. Bethge (München ^{6}1963); zit. E.

[8] Nachfolge (München ^{8}1964) 22.

[9] C. Boff, Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung (Mainz 1983) 33ff.

[10] H. E. Tödt, D. Bonhoeffers ökumenische Friedensethik, in: Frieden – das unumgängliche Wagnis. Die Gegenwartsbedeutung der Friedensethik D. Bonhoeffers, hrsg. v. H. Pfeifer (München 1982).

[11] Vgl. hierzu: J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie (Mainz 1977 u.ö.) 47ff.; G. Casalis, Die richtigen Ideen fallen nicht vom Himmel. Grundlagen einer induktiven Theologie (Stuttgart 1980) 37ff.

[12] J. Sobrino, Theologisches Erkennen in der europäischen und der lateinamerikanischen Theologie, in: Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart, hrsg. v. K. Rahner (Stuttgart 1977) 143.

[13] P. Kuhn, Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen (München 1968).

[14] C.-J. Kaltenborn, Nicht-religiöses Credo in Lateinamerika, in: Beitr. zur Geschichte der Humboldt-Universität zu Berlin 5 (Berlin 1981) 49.

[15] C. Geffré, Théologie et choc des cultures (Paris 1984), zit. bei G.-P. Süss.

[16] G.-P. Süss, Anderssein – Integration – Widerstand. Notizen über Befreiung und zur Sache der Indianer (Referat auf dem 18. Lateinamerikatag Wien 1985, Ms. 14).

[17] J. Comblin, Die Basisgemeinden als Ort neuer Erfahrungen, in: Concilium 11 (1975) 263ff.

[18] Basisgemeinden und Befreiung (Wuppertal 1981).

UMSCHAU

Gesinnungswandel oder institutionelle Reform?

Vor einigen Jahrzehnten wurde bei uns ein heftiger Streit ausgetragen, worauf es zur Behebung sozialer Mißstände entscheidend ankomme, auf Gesinnungswandel oder auf Änderung der Zustände, genauer gesagt auf institutionelle Reform(en). Von seelsorglicher Seite wurde geltend gemacht, letzten Endes hänge alles von der Gesinnung, der inneren willentlichen Einstellung ab, und man erging sich in Beschreibungen, wie alles sich von selbst regle und alle Mißstände entfielen, wenn nur jeder an seinem Platz redlich seine Pflicht tue; wer institutionelle Reformen forderte und ihnen Aussicht auf Erfolg zuerkannte, wurde als „Modernist" verschrieen, die schlimmste Verdächtigung, die es damals gab; man schreibe rein weltlichen Maßnahmen zu, was nur die Gnade Gottes zu bewirken vermöge. Diesem falschen Entweder-Oder hat damals die Enzyklika „Quadragesimo anno" (1931) das rechte Sowohl-Als-auch entgegengesetzt. Nach ihr „können die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse der Gegenwart ohne Übertreibung als derartig bezeichnet werden, daß sie es einer ungeheuer großen Zahl von Menschen außerordentlich schwer machen, das eine Notwendige, ihr ewiges Heil zu wirken" (130).

Damit ist doch aufgefordert, diese Erschwernis durch bessere Verhältnisse auszuräumen oder doch zu erleichtern; das werde dem religiösen, sittlichen, politischen, sozialen und ökonomischen Wohlverhalten zustatten kommen. Offenbar macht es einen großen Unterschied, ob man für Unrecht, das man begeht, sich auf „die Verhältnisse" herausreden, sich auf sie als angebliche „Sachzwänge" berufen kann oder nicht. Uns mit ungerechten Zuständen, Verhältnissen oder Ordnungen abzufinden, uns nicht nach Kräften um deren Abstellung zu bemühen, ja noch schlimmer, zu ihrer Beibehaltung beizutragen oder mitzuwirken, wäre für uns, die wir als Staatsbürger berufen sind, die politische, soziale und ökonomische Ordnung mitzugestalten, vor Gott nicht zu verantwortende schwere Schuld. Die Kirche drängt in ihrer Soziallehre immer wieder darauf, sich für institutionelle Reformen, soweit erforderlich auch für grundlegende und tiefgehende Reformen, einzusetzen. Der Einsatz dafür ist in ihren Augen kein religiös belangloses weltliches Treiben; sie erkennt darin vielmehr unseren pflichtmäßigen Beitrag zur Gestaltung dieser Welt und zum Ausbau der Schöpfung nach dem hl. Willen des Schöpfers.

Überraschenderweise ist dieser bei uns längst vergessene und begrabene Streit in veränderter Gestalt und mit verkehrten Fronten in Lateinamerika wieder ausgebrochen durch eine Gruppe unter den sogenannten Theologen der Befreiung. Einige unter ihnen reden so, als komme alles auf die Institutionen an. Alles Unheil und Unrecht unserer politischen, sozialen und ökonomischen Ordnung habe seine Ursache in dem als solchem unverbesserlichen „System", das sie als „Kapitalismus" verfluchen; dieses System müsse gebrochen, vernichtet, restlos ausgeräumt und durch ein anderes, dem sie die Bezeichnung „Sozialismus" beilegen, ersetzt werden. Um den „Armen" gerecht zu werden, gebe es nur einen Weg: eine neue Weltwirtschaftsordnung, die Weltwirtschaft als Zentralverwaltungswirtschaft zu organisieren. Es ist befremdend, daß genau dies die Forderung ist, die von allen Ländern der sogenannten Dritten Welt auf den Weltwirtschaftskonferenzen der UNCTAD gegen die fortgeschrittenen Länder der sogenannten freien Welt geltend gemacht wird. Wie ist es zu erklären, daß diese Forderung, wenn sie von diesen Theologen erhoben wird, als angeblich die staatliche Sicherheit gefährdend bekämpft wird?

Die Erklärung ist sehr einfach. Auch dieses „System" ist keine in sich selbst stehende, von den es praktizierenden Menschen unabhängige Größe, wie diese Theologen es sich vorzustellen scheinen. Auch bei diesem System kommt es entscheidend darauf an, wer es handhabt, wer an

den Schalthebeln der Macht steht. Die derzeitigen Machthaber stellen sich vor, daß ihnen alle Möglichkeiten dieses Systems zu Gebote stehen werden und es ihnen mit seiner Hilfe gelingen wird, sich nicht nur an der Macht zu halten, sondern sie zu befestigen, ja noch unvergleichlich zu steigern. Diese Theologen vergessen, daß auch dieses System nur von fehlbaren, irrtumsfähigen und für die Sünde anfälligen Menschen betrieben werden kann. Von allwissenden und von aller menschlichen Schwäche, von Ehrgeiz, Machtsucht und Erwerbsgier, ausschließlich ihrem „Dienst" verpflichteten Menschen geleitet, könnte dieses „System" alle „kapitalistischen" Fehler und Unarten vermeiden; irrtumsfähige, erst recht bösartige Menschen können mit dem Instrument der Zentralverwaltungswirtschaft alle „kapitalistischen" Fehler und Verstöße vervielfachen und ins Ungeheuere steigern.

Ihren Entscheid für den extremen ökonomischen Dirigismus begründen diese Theologen nicht aus ökonomischer Sachkenntnis, sondern unglücklicherweise theologisch. Die Hl. Schrift, insbesondere deren Bericht, wie Gott Israel aus der ägyptischen Gefangenschaft herausführte, deuten sie rein diesseitig politisch und verkennen die heilsgeschichtliche Bedeutung dieses Ereignisses. Ebenso fallen sie in den Irrtum zurück, aus dem die Zeitgenossen an Jesus immer wieder die Frage stellten, wann er denn endlich das (irdisch-weltlich verstandene) „Reich Israels" wieder aufrichten werde. Die hier zutage tretende Verkennung christlicher Grundwahrheiten zwang das Lehramt der Kirche zum Einschreiten. Aber auch, wo sie an den bestehenden Verhältnissen Kritik üben, beispielsweise wo sie die „dependençia" beschreiben, in der nach ihnen die fortgeschrittenen kapitalistischen Länder das in der Entwicklung zurückgebliebene Lateinamerika halten, berufen sie sich auf die von Marxisten entwickelte Imperialismustheorie, mischen dadurch eine Menge von Irrtümern ein und erwekken den Eindruck, mit Marx und marxistischen Denkern vertrauter zu sein als mit der Realität und mit der katholischen Soziallehre. So haben sie es sich selbst zuzuschreiben, wenn das kirchliche Lehramt die Besorgnis hegt, überall dort, wo sie sich der durch Marx gebräuchlich gewordenen Terminologie bedienen, sei diese eher im abzulehnenden marxistischen Sinn als in dem durch die Enzyklika „Quadragesimo anno" (114) berichtigten Sinn zu verstehen.

Man täte diesen Theologen gewiß Unrecht, wenn man daran zweifelte, daß es ihre ehrliche christliche Gesinnung gegenüber den bedrückten, notleidenden oder ausgebeuteten Mitmenschen, die christliche Liebe zu den wirklich „Armen" ist, die sie *motiviert*. In diesem Sinn fehlt es ihnen gewiß nicht an der rechten Gesinnung. Nichtsdestoweniger erliegen sie einer überaus bedenklichen Überschätzung des Institutionellen; sie übersehen die entscheidende Bedeutung der Anfälligkeit des Menschen für die Sünde. Politik, Gesellschaft und Wirtschaft funktionieren nun einmal nicht so, wie der Urheber oder Vorkämpfer eines „Systems" oder „Modells" sich dessen Funktionieren vorstellt, sondern nur so, wie unsere menschliche Schwachheit, unsere Anfälligkeit für Herrschsucht, Eigenwille, Eigennutz und Trägheit dahinter zurückbleibt, wenn nicht gar ihm zuwiderhandelt, es durchkreuzt oder mißbraucht. Ein System, das Engel für sein Funktionieren voraussetzt, kann und wird nicht funktionieren, weil wir keine Engel sind. Ebenso kann ein System mit lauter Teufeln nicht funktionieren, weil jedes System ein Mindestmaß von Gewissenhaftigkeit und Pflichttreue unabdingbar erfordert; Gott sei Dank sind wir in der Regel auch keine Teufel.

Bei jedem Entwurf für eine Regel oder eine Einrichtung gilt es darum, sorgfältig zu bedenken, welches Maß an Gewissenhaftigkeit und Pflichttreue man denen zutrauen oder von denen erwarten darf, die damit umzugehen, die sie durchzuführen haben werden. Als wir in der Bundesrepublik Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg uns ordnungspolitisch für Marktwirtschaft oder Zentralverwaltungswirtschaft zu entscheiden hatten, hat ein hochgestellter evangelischer Jurist die Frage gestellt: „Welche dieser beiden Ordnungen führt die wirtschaftenden Menschen stärker in Versuchung?" Das ist die Frage, die der Ethiker, der Seelsorger an den Sachverstand bezüglich der Systematik oder Technik der zu erstellenden Ordnung oder Einrichtung zu stellen hat und bei deren Lösung er ihm durch seine ethische Sachkunde, seine pädagogische Erfahrung, vielleicht auch sein theolo-

gisches Wissen behilflich sein kann. Darüber hinaus sollte er sich als Theologe nicht allzuviel zutrauen. Seine dienende Hilfe wird der fachlich Sachverständige gern dankbar annehmen; sein vermeintlich kluges Dreinreden weist er zurück.

Die Bedeutung der Institutionen ist gewiß nicht zu unterschätzen; in der Vergangenheit haben wir, hat die Kirche sie wohl nicht so ernst genommen, wie sie es verdienen. Erst die in den letzten 200 Jahren zur Entwicklung gekommenen Humanwissenschaften haben uns ihr Verständnis erschlossen. Die katholische Soziallehre kann nur ein System gutheißen, das mit *sündhaften* Menschen praktikabel erscheint; wer das vergißt, argumentiert nicht mehr christlich.

Auf einer im Jahr 1985 unter dem Thema „Theologien der Befreiung" veranstalteten Tagung, deren Referate in einem Büchlein des Instituts der deutschen Wirtschaft veröffentlicht werden[1], haben je ein maßgeblicher Repräsentant der beiden „großen" Kirchen (Kard. J. Höffner und H. J. Held), ein (katholischer) Politikwissenschaftler (M. Spieker), ein (evangelischer) Sozialethiker (M. Honecker) sowie der Präsident der Vereinigung deutscher Arbeitgeberverbände (O. Esser) sehr informativ referiert. Gerade die Referate der drei Letztgenannten eröffnen gute Einblicke und können dazu beitragen, die beiden Instruktionen der römischen Glaubenskongregation zur Sache der Befreiungstheologie vom 6. August 1984 (im Bändchen abgedruckt) und vom 22. März 1986 (lag bei Drucklegung des Bändchens noch nicht vor) verständlich zu machen.

Sehe ich recht (und wenn ich die beiden römischen Dokumente recht verstehe, dann sehen sie es ebenso), dann ist seit der Versammlung der lateinamerikanischen Bischöfe (CELAM) 1968 in Medellin die Kirche dieses Kontinents geradezu hingerissen vom heiligen Eifer, die Botschaft Jesu Christi sich im Vollmaß zu eigen zu machen, Versäumnisse der Vergangenheit nachzuholen und sich rückhaltlos der Vernachlässigten, Geringgeschätzten und Ausgebeuteten, aller derer, die unter der Bezeichnung „die Armen" im weitesten Sinn zusammengefaßt werden, vorzugsweise anzunehmen. Das ist ein ganz großer, elementar zu nennender Aufbruch, ein über diese Kirche dahinbrausender, vom Hl. Geist entfachter Sturm. In den Wirbel dieses Sturms mengt sich auch viel recht menschlicher Unverstand, zum sehr großen Teil wohlgemeinten Übereifers. Gerade nachdem Lateinamerika bis dahin die katholische Soziallehre sträflich vernachlässigt hatte, bestand (und besteht weitgehend noch) ein gefährlicher Abstand zwischen gutem Willen und Sachkenntnis, und so wird man es nicht allzu schwer nehmen, wenn manche gutgläubig auf gängige marxistische Phrasen hereinfielen, über die führende wissenschaftliche Vertreter des Marxismus nur noch die Achseln zucken.

Oswald v. Nell-Breuning SJ

[1] Theologien der Befreiung. Herausforderung an Kirche, Gesellschaft und Wirtschaft. Hrsg. v. Jürgen Em und Michael Spangenberger. Köln: Dt. Instituts-Verlag 1985. 164 S. Kart.

BESPRECHUNGEN

Kirche

SCHLUND, Robert: *In dieser Zeit Christ sein.* Theologisch-pastorale Ortsbestimmungen. Freiburg: Herder 1986. 447 S. Lw. 48,–.

Es muß sich schon um einen Generalvikar besonderen Stils handeln, wenn anläßlich seines 50jährigen Priesterjubiläums mit dem Geleitwort seines Bischofs die Beiträge in einem Buch vorgelegt werden, die er im Informationsblatt seiner Diözese während vieler Jahre veröffentlicht hat. Denn diese Sammlung ist keineswegs die übliche Ehrengabe. „Robert Schlund ist es ein Anliegen, die wichtige Position (eines Generalvikars) nicht in einem bloßen Verwalten aufgehen zu lassen ... er hat deshalb sein Amt immer als eine geistliche und geistige Herausforderung verstanden": so der Freiburger Erzbischof Oskar Saier, der damit zugleich begründet, daß R. Schlunds Beiträge über den Verteiler der „informationen" des Erzbistums hinaus publik gemacht werden.

Ist es schon erstaunlich, daß der Generalvikar einer geographisch weit erstreckten Diözese neben seinen Verwaltungsaufgaben (die ja an sich schon, denkt man an die vakant werdenden Pfarrstellen, weit mehr sind als bloße „Verwaltung") sich Zeit nimmt zum Schreiben von Artikeln, so wird den Leser überraschen, daß alle diese hier versammelten Aufsätze nicht nur eine hohe theologische und spirituelle Qualität aufweisen, sondern buchstäblich erarbeitet sind. Denn R. Schlund dokumentiert seine Beobachtungen und Überlegungen, die in ihrer geistlichen Nüchternheit weitab sind sowohl von Skepsis wie von angestrengtem Optimismus, mit gut gewählten Zitaten auch unterschiedlicher Position.

Die bedrängende Frage, wie heute der christliche Glaube an die nächsten Generationen überliefert werden kann, macht eine der Hauptlinien der Sammlung aus (die Lage in den Familien, die Ordnung der pastoralen Dienste, „die Gemeinde und ihre distanzierten Christen"). Pastorale Erfahrung drückt sich aus, wenn ohne jede Geringschätzung der theologischen Arbeit die Gemeinde als der entscheidende Ort der ökumenischen Bewegung bezeichnet wird („Aufnahme der wieder gewonnenen Gemeinsamkeiten in den Lebensvollzug der konkreten Gemeinde"). Die Probleme, die sich dem Christen in der Politik stellen (Humanisierung der Arbeit, Friedenspolitik, Widerstand und Evangelium), bilden den Abschluß.

Das große Wort von der Notwendigkeit einer „neuen Evangelisation" kommt mit diesem Buch in die Sprache einer Praxis, die nur zu praktizieren ist, wenn all die vielen Einrichtungen, über welche die Kirche verfügt, Fahrzeuge der Überlieferung sind. R. Schlund, der als Beinamputierter aus dem Zweiten Weltkrieg zurückgekommen ist, seit 1968 Generalvikar, hat diesem Ziel sein Leben gewidmet – und dies in einer beispielhaften Bescheidenheit, welche auch dieses Buch auszeichnet.

O. Köhler

DORN, Luitpold A.: *Johannes XXIII.* Auf ihn berufen sich alle. Köln: Styria 1986. 159 S. Kart. 24,80.

Luitpold A. Dorn war viele Jahre Vatikankorrespondent des ZDF. In diesem Buch veröffentlicht er das reichhaltige Material, das er für drei halbstündige Dokumentationssendungen zum 10. Todestag Johannes' XXIII. im Jahr 1973 gesammelt hat. Es handelt sich um Aussagen von Persönlichkeiten, die allesamt Zeitzeugen waren und mit Johannes XXIII. längere oder kürzere Zeit in Verbindung standen, von Zaverio Roncalli, dem Bruder des Papstes, über seinen Kammerdiener Guido Gusso und den Sekretär Loris Capovilla bis zu Kardinal Alfredo Ottaviani. Der Leser erhält auf diese Weise ein lebendiges, facettenreiches Bild, wie sich Johannes XXIII. in den Erinnerungen dieser Menschen spiegelt. Selbstverständlich können in diesen Aussagen auch Interessen und Vorurteile eine Rolle spielen, und es ist immer mit Gedächtnislücken und Gedächt-

nistäuschungen zu rechnen. Man darf daher keine exakten, nach allen Seiten abgesicherten oder gar vollkommen übereinstimmenden Angaben erwarten. Das Bild ist bunt, vielfältig und immer subjektiv. Um so beeindruckender ist es, daß ein Charakterzug Johannes' XXIII. einmütig bezeugt wird: „Einfachheit, Menschlichkeit, Güte" (159).

Der Autor hat die sehr unterschiedlichen Aussagen in einen sinnvollen Zusammenhang gebracht und beschränkt sich auf knappe Kommentare, die von intimer Kenntnis des Konzils und des Vatikans zeugen. Anzumerken wäre lediglich, daß es nicht Karl Rahner war, der Joseph Ratzinger, damals Konzilstheologe von Kardinal Frings, einen „Teenager-Theologen" genannt haben soll (21). Der Auftrag Papst Pius' XII. zu ersten Überlegungen über die Möglichkeit und die eventuelle Thematik eines Konzils ging nicht an Augustin Bea (115), sondern an das Heilige Offizium (die heutige Glaubenskongregation), genauer an dessen Assessor Ottaviani. In den von G. Caprile ausgewerteten Akten dieser Arbeiten, die 1948 begannen und 1951 von Pius XII. gestoppt wurden, wird Bea nicht als direkt Beteiligter genannt. Der Untertitel des Buchs schließlich sagt sicher zuviel: Daß sich „alle" auf Johannes XXIII. berufen, kann man in dieser Allgemeinheit wohl kaum sagen. *W. Seibel SJ*

Nürnberger, Helmut: *Johannes XXIII. in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten.* Reinbek: Rowohlt 1985. 158 S. (rororo bildmonographie. 340.) Kart. 9,80.

Wie der Verfasser gleich am Anfang schreibt, ist diese Biographie des Konzilspapstes – die erste über einen Papst in „Rowohlts Monographien" – „ohne wissenschaftliche Ambitionen geschrieben, stammt nicht von einem Theologen und kann neue Quellen nicht erschließen" (7). Nun sind die Quellen in einem so breiten Maß veröffentlicht, daß wesentliche neue Tatsachen kaum mehr auftauchen dürften, vor allem nicht solche, die das Bild Johannes' XXIII. verändern. Trotz fehlender wissenschaftlicher Ambitionen besitzt der Verfasser eine souveräne Quellenkenntnis, und ein Theologe muß man ohnedies nicht sein, wenn man eine gute Biographie schreiben will, was hier rundum gelungen ist. Die Darstellung ist „von Sympathie getragen" (9), aber sachkundig, nüchtern, die Stärken des Papstes hervorhebend und die Schwächen nicht verschweigend. Der Verfasser versucht nicht, so problematische Äußerungen wie die Apostolische Konstitution über das Latein in der Kirche „Veterum sapientia" (124) oder die „glücklos" verlaufene römische Diözesansynode (126) zu beschönigen. Er ist auch kritisch gegenüber der Zuverlässigkeit der zahllosen Anekdoten und sagt ausdrücklich, daß oft nicht mehr festgestellt werden kann, was authentisch ist und was nicht (15). Insgesamt eine gelungene Biographie, deren Lektüre kein Insider-Wissen verlangt. Sehr hilfreich ist das Literaturverzeichnis, das einen guten Überblick über die bisher erschienenen Darstellungen gibt. Es fehlen allerdings die im Buch mehrmals zitierten Titel von Kumpf und Schwaiger. *W. Seibel SJ*

Exegese

Kremer, Jacob: *Lazarus.* Die Geschichte einer Auferstehung. Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11, 1–46. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1985. 384 S. Lw. 44,–.

Der Wiener Neutestamentler leitet seine Lazarus-Studie ein mit der Bemerkung Spinozas, er hätte sein ganzes philosophisches System verworfen und den einfachsten christlichen Glauben angenommen, wenn es ihm möglich gewesen wäre, sich von der Auferstehung des Lazarus zu überzeugen. Die radikale Wunderkritik Spinozas ist bekannt. Das Wort vom einfachsten Glauben ist aufschlußreich (foi ordinaire). Vielleicht sollte man die Lektüre des Buchs mit der Betrachtung der 18 künstlerischen Darstellungen der Auferweckung des Lazarus beginnen, die beigegeben sind. Sie zeichnen die Geschichte des Verstehens in Bildern. Die älteste Darstellung aus der römischen Calixtus-Katakombe zeigt Christus und Lazarus, Christus beherrschend in der Mitte. Im

Bild von O. Redon (ca. 1885) sieht man Christus nicht mehr, nur noch den Kopf des Lazarus, mit glanzlosen Augen aus einem geöffneten Sarg lugend, als wollte er sagen: Was habt ihr mit mir getan? Die Lazarus-Geschichte konnte mit ihrer Loslösung von Christus, besser: vom Christus-Geschehen nicht mehr verstanden werden.

Im wesentlichen ist dies das Grundanliegen des Buchs. Im Zentrum steht die sorgfältige Nachzeichnung der Wirkungsgeschichte, gegliedert in Altertum, Mittelalter/Reformationszeit, Neuzeit. Die aufgewandte Mühe und Sorgfalt ist nicht zu überbieten. Nicht nur theologische, exegetische, homiletische Literatur wird besprochen, auch Liturgie, Dichtung, Roman und Kunst. Man ist beeindruckt von der Fülle des ausgebreiteten Materials und darüber, welche Wirkungen die Lazarus-Geschichte auslöste. In der Wirkungsgeschichte wird die angedeutete Tendenz vertieft. Altertum, Mittelalter und Reformationszeit vermochten den Text noch zu verstehen, indem sie ihn eingebettet ließen in das gesamte Christus-Geschehen. Das Sonderbare ist, daß sie dem exegetischen und theologischen Anliegen des Textes besser gerecht wurden als die Neuzeit, in der die Exegese als wissenschaftliche Disziplin aufkam und die Behandlung des Textes vielfach eingeengt wurde auf die Frage nach der Faktizität des Berichteten, die für Altertum und Mittelalter im Hintergrund stand. Daß in der Neuzeit nicht nur im Bewußtsein der Exegese, sondern auch im Bewußtsein des Normalverbrauchers, des schlichten Hörers des Wortes, die Behandlung, Annahme oder Ablehnung des Textes sich zuspitzt auf die Frage nach der Faktizität, zeigt, daß sich im Bewußtsein der Menschen etwas geändert hat. Das hat noch nicht mit Glaube oder Unglaube zu tun, sondern ist eine Bewußtseinsveränderung. Wir sind auch durch den Historismus hindurchgegangen. Kremer gebraucht den Vergleich: Die Alten betrachteten ein Bild, wir suchen die Fotografie (342). Das ist die Schwierigkeit, vor die sich Auslegung und Verkündigung gestellt sehen.

Der Verfasser stellt sich in den Schwierigkeiten, in einem exegetischen Teil (11–109) und einem Teil, der die Überschrift trägt: Die Botschaft (329–371). Im exegetischen Teil deckt er in akribiösen Analysen nach Art eines Archäologen Schichten auf, verschiedene Zeitstufen, synchrone und diachrone, Vergangenheit, Verkündigungssprache der nachösterlichen Gemeinde, theologische Reflexion des Evangelisten. Der Weg nach rückwärts ist schwierig. Kremer rechnet am Anfang mit einem Zeugenbericht, der in etwa zehn Sätzen von der Auferweckung des Lazarus aus dem Grab erzählte. Das dahinter stehende Faktum sei nicht mehr greifbar. In der damaligen Zeit lag „die Grenze zwischen Leben und Tod nicht dort, wo wir sie heute ziehen" (107). Die Möglichkeit wird erwogen, daß die Lazarus-Geschichte die Weiterbildung der Überlieferung von einer Heilung des Lazarus, evtl. vom Aussatz, darstellte. Der Aussätzige wurde dem Toten gleichgeachtet. Es gebe innerhalb der uns zugänglichen Quellen keinen Beleg für eine vorausliegende Geschichte von einer Heilung des Lazarus. Das ist natürlich richtig. Man wird aber einräumen müssen, daß damit die Hypothese vom Zeugenbericht ins Wanken gerät.

Jeder Leser des Buchs, besonders der nichtexegetische, sollte vor allem genau den 3. Teil lesen, der der Botschaft der Lazarus-Perikope gewidmet ist. Was hier an philosophischen, bibeltheologischen und allgemein theologischen Einsichten zusammengetragen ist, hat Bedeutung über das angemessene Verständnis des behandelten Textes hinaus. Es hat Bedeutung insbesondere für das Verständnis des Johannes-Evangeliums und zeugt vom reifen theologischen Urteil und vom Glauben des Verfassers. Die Perikope muß im Gesamtzusammenhang des Evangeliums und des mit Jesus Christus gegebenen Heilsgeschehens gesehen werden. Tod ist eine vieldimensionale Größe. Tod ist vor allem auch die Loslösung des Menschen von Gott, die Versklavung durch das Böse und die Sünde. Wenn die Exegese heute diese durch die Perikope angezeigten Hintergründe wiederaufdeckt, befindet sie sich ganz auf der Linie der alten Interpretation, für die etwa Augustinus ein beachtlicher Vertreter war. Christus hat Macht über den Tod, die Perikope verweist auf seine Auferstehung. Nicht ein in der Vergangenheit liegendes Ereignis ist das Entscheidende, sondern der lebendige Christus und unsere Bestimmung für die Teilnahme am göttlichen Leben. Die Botschaft des Textes erfährt der einzelne nicht als einzelner, sondern in der Glaubensge-

meinschaft der Kirche, die für die Wahrheit des Überlieferten eintritt.

Der Verfasser fordert die „zweite Naivität", die Abwendung vom Foto und die Hinwendung zum Bild, denn eine Wahrheit, die nur das Meß- und Wägbare gelten läßt, wäre eine arme Wahrheit. Diese Ausführungen liest man mit großer Zustimmung. Sie veranschaulichen, wie notwendig hermeneutische Reflexionen in Exegese und Verkündigung sind und wie unsicher oder handwerklich beide werden können, wenn sie unterbleiben. Eine Ansprache bei einem Begräbnis steht am Schluß. Das Buch ist nicht in den akademischen Raum gesprochen, sondern will von Menschen gelesen werden, die in der Verkündigungs- und Lebenspraxis mit der Bibel umgehen. Der Verfasser wird sich sicher etwas dabei gedacht haben, aber ich verstehe nicht ganz, warum er von der Auferstehung des Lazarus redet und nicht von Auferweckung. Mit dem Begriff Auferstehung verbindet sich die Vorstellung der Überwindung des Todes aus eigener Kraft, gerade auch, wenn man den Tod vieldimensional auffaßt.

Dem Verfasser muß für dieses wichtige Buch Dank gesagt werden. Er hat uns gelehrt, daß man bei der Erörterung exegetischer und glaubensmäßiger Details das Zentrum des Glaubens beachten soll. Die eingangs erwähnte Forderung Spinozas war nur ein Alibi für die Verweigerung des Glaubens. Ich kann diesem ein persönliches Erlebnis hinzufügen. Im vergangenen Jahr war ich in elazarije, dem biblischen Betanien. Auf der Bank vor der Lazarus-Moschee hatte ich Gelegenheit, mit zahllosen Dorfbewohnern zu sprechen. Alle waren Mohammedaner. Ich hatte aber den Eindruck, daß alle an die Auferstehung des Lazarus „glaubten". An Jesus, den Erlöser und Gottessohn, glaubten sie nicht. *J. Gnilka*

ZU DIESEM HEFT

Die wachsenden Möglichkeiten der Gentechnologie und der Zellbiologie werfen mit besonderer Dringlichkeit die Frage auf, ob das technisch Machbare auch realisiert werden darf. Johannes Reiter, Professor für Moraltheologie an der Universität Mainz, nimmt in dieser ethischen Diskussion die Menschenwürde als Orientierungspunkt.

Nach Jahrhunderten der Fremdheit gegenüber den Grundrechten vollzieht sich in der Kirche seit einigen Jahrzehnten ein Prozeß der Aussöhnung und Aneignung. Hans F. Zacher, Professor für Politik und öffentliches Recht an der Universität München, analysiert den Stand dieser Entwicklung und zeigt auf, was erreicht wurde und wo noch Defizite bestehen.

Die moderne Jugendforschung erhebt eine Fülle von Daten über den jungen Menschen von heute. Roman Bleistein versucht, einige klärende Grundaussagen in den Forschungsergebnissen herauszuarbeiten: Entdifferenzierung der Gesellschaft, Wertwandel und Sinnproblematik.

In der neueren Moraltheologie verwendet man die Begriffe gut und böse nur für die Person in ihrer freien Gesinnung, während man ihre Taten richtig oder falsch nennt. Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, verdeutlicht den Sinn dieser für das Verständnis der Sittlichkeit fundamentalen Unterscheidung.

Der Theologe Dietrich Bonhoeffer, der wegen seiner Teilnahme an der Widerstandsbewegung am 9. April 1945 hingerichtet wurde, wäre in diesem Jahr 80 Jahre alt geworden. Aus diesem Anlaß skizziert Tiemo Rainer Peters, Akademischer Rat an der Theologischen Fakultät der Universität Münster, die Theologie Bonhoeffers im Blick auf die Kirche als ihr thematisches Zentrum und in ihren Konsequenzen für die Gegenwart.

Dialog zwischen den Generationen

Nach den Aussagen der Jugendforschung gibt es derzeit keinen Konflikt zwischen den Generationen. Dies trifft zumindest so lange zu, als man bei einem präzisen Begriff bleibt und nicht jeden heftigen Ablösungsprozeß junger Menschen von der Herkunftsfamilie zu einem „Generationenkonflikt" hochspielt. So wahr diese Tatsache ist, so unübersehbar schwierig ist der Dialog zwischen den Generationen. Hilflosigkeit und resignative Enttäuschung setzen sich oft in Sprachlosigkeit auf beiden Seiten um.

Wie könnte der Dialog gelingen? Zuerst einmal durch die vorausgehende Reflexion auf die Grundeinstellungen junger Menschen. In ihrer Lebensweise kommen nämlich Eigenheiten zum Vorschein, die einem Dialog nicht günstig sind: eine merkwürdige Mixtur aus Dogmatismus und Indifferentismus. Wo Jugendliche „Überlebensfragen" erkennen – in Atomenergie, Aufrüstung, Umweltschutz, sozialer Ungerechtigkeit –, sind sie kompromißlos. Sie stehen mit absoluten Meinungen dem Gesprächspartner gegenüber. Er kann sich diesen nur beugen, will er nicht zum „Feind" oder „Gegner" werden. Die Gegenfragen, wer denn die „Überlebensprobleme" in dieser Katastrophensicht definiert habe und ob nicht gerade die schwierigsten Probleme die beste „Politik" als die Kunst des Möglichen erforderten, bleiben unbeantwortet.

Schier im Gegensatz zu diesem starren Dogmatismus leben junge Menschen andernteils in einem großen Indifferentismus, der fälschlicherweise als Toleranz bezeichnet wird. Es gelten Grundsätze wie: Jeder kann reden, wann, wo und wie er will. Jeder kann über alles reden, selbst wenn er von der Sache gar nichts weiß. Vernachlässigt der erste Grundsatz den Kontext eines Situationsbezugs, in den eine Aussage zu stehen kommt, so verachtet der zweite jede Kompetenz. Wie kann Inkompetenz zu einer qualifizierten Aussage führen? Wirken hier jene erziehungswissenschaftlichen Imperative noch nach, in denen eine eilige, gesellschaftsverändernde Kritik der nötigen Information den Rang abläuft? Zur Sache reden setzt die Kenntnis der Sache voraus. Wollte man deshalb die Aussagen Jugendlicher als „unsachlich" oder „irrational" bezeichnen, würde man heftigen Protest ernten, obgleich man doch die Wahrheit träfe. Ein Konflikt der Mentalitäten?

Eine zweite Tatsache könnte lauten: Die Geringschätzung des Arguments zugunsten der Betroffenheit. Nun soll gerade angesichts der Gemütsbetontheit junger Menschen ihre Betroffenheit nicht unterbewertet werden: Sie entspricht einer altersbedingten Wahrnehmung von Wirklichkeit. Sie zählt jedoch nur insoweit, als sie sich auf rational erkannte Tatsachen zurückbezieht bzw. sich in Argumenten ausformen läßt. Der Kurzschluß, aus der Betroffenheit unmittelbar in

die Aktivität überzugehen, macht aus Menschen eine manipulierbare Masse. „Sehen – urteilen – handeln" lautete einst der Grundsatz von Joseph Cardijn, dem Begründer der christlichen Arbeiterjugend. Jene Vernunft ist gefragt, die die Herausforderung der Situation vernimmt, die etwa auch nach dem Grund der Angst forscht. Die darin zum Ausdruck kommende intellektuelle Sorge kann nicht durch eine wie immer geartete Betroffenheit ersetzt werden.

Erst als Konsequenz aus den skizzierten Mentalitäten junger Menschen entwikkeln sich Ablehnung des Vor-Gesetzten, also der Form und Norm, des Ritus und der Institution, der Geschichte schlechthin. Diese werden als unkreativ, unsensibel, nicht spontan erklärt. Solche Qualifikationen sind Todesurteile, gerade von einer Jugendgeneration, der ein gewisser Narzißmus nachgesagt wird.

Was wäre nach einer solchen Reflexion von Eltern und Erwachsenen zu tun? Vorausgesetzt, daß diese ihre Lebensgeschichte mit ihren Grenzerfahrungen in Kriegs- und Nachkriegszeiten einmal kritisch bedacht haben, werden sie Abstand von wertenden Stellungnahmen, von Schuldigerklärungen nehmen und die Ungeschichtlichkeit (und die Ungeschicklichkeit) aller Vergleiche durchschauen. Die jungen Menschen sind zudem nicht nur Kinder ihrer Zeit; sie sind vor allem auch Kinder der heutigen Erwachsenen. Die etwaige Frage nach Schuld trifft – wenn sie schon erwogen werden soll – am Ende alle Generationen.

Als weitere Einstellungen wären im Sinn der nötigen Hilfe wichtig: Anpassung und Widerstand, das heißt, einfühlsam und partnerschaftlich sich auf Jugendliche einlassen im einen Fall, im anderen Fall aber aus erzieherischer Verantwortung entschieden widerstehen. Maßstab für das unterschiedliche Verhalten können nicht die Liebeserwartungen der Eltern und Erzieher an die Jugendlichen sein, sondern nur eine innovative Antizipation des kommenden Lebens, die allein aus selbstloser Liebe gelingen und verantwortet werden kann. Sensibilität wird in beiden Fällen nötig sein, wenn ein Dialog zwischen den Generationen gelingen soll.

Endlich ist nicht zu vergessen, daß Glaubwürdigkeit die fundamentale Voraussetzung eines Gesprächs ist. Eine Forderung, die zuerst den Erwachsenen trifft, dann aber – im Verhältnis zu seinem Anspruch – auch den Jugendlichen in Pflicht nimmt. Nur ein glaubwürdiger Erwachsener ist für einen jungen Menschen als Gesprächspartner akzeptabel, ja er ist sogar als Identifikationsperson gefragt. Daß in solcher Erwartung Orientierung gesucht wird, ist offensichtlich. Je größer der Pluralismus in unserer Gesellschaft wird, um so öfter werden von jungen Menschen die Fragen zu hören sein: Was ist recht? Was ist gültig? Was bleibt? In dieser Hinsicht frag-würdig zu sein, ist die Chance des Dialogs zwischen den Generationen. Daß dabei Nöte, Sorgen, Mühen und Unsicherheiten in Kauf genommen werden müssen, läßt sich nicht verheimlichen. Aber Maßstäbe zu setzen und nach ihnen zu leben, war im Doppelsinn des Wortes schon immer „teuer": kostbar und aufwendig. *Roman Bleistein SJ*

Francisco F. Claver SJ

Kirche und Revolution: Die philippinische Lösung*

In der kurzen Zeitspanne von nur 77 Stunden, voll von Angst und zugleich Hoffnung, befreite sich das philippinische Volk, von der Weltöffentlichkeit aufmerksam verfolgt, von einer bedrückend langen vierzehnjährigen Diktatur. Die Revolution im Februar war keineswegs nur deswegen erfolgreich, weil sich ein General und ein Politiker dieser Diktatur entgegenzustellen wagten und damit eine Revolution auslösten, die schließlich zum Zusammenbruch der Diktatur führte. Ihr Erfolg war auch nicht allein der Tatsache zu verdanken, daß eine Witwe einige Tage vorher eine Kampagne des zivilen Ungehorsams startete, um das Ergebnis einer betrügerischen Wahl zurechtzurücken. Ebensowenig läßt er sich ausreichend damit erklären, daß sich die Geschäftswelt, die Studenten und die Mittelklasse im allgemeinen voll hinter diese Kampagne stellten. Der Erfolg dieser Revolution war vielmehr auch, ja sogar vor allem, den Tausenden und Millionen von Menschen aus allen Schichten des Volkes zu verdanken, die sich während der vier schicksalhaften Tage der Revolution äußerlich und innerlich zu einer außerordentlichen Demonstration gewaltfreier Stärke zusammenschlossen, um Blutvergießen zwischen zwei sich gegenüberstehenden militärischen Lagern zu verhindern, und sich auf diese Weise auch ihre eigene Freiheit erstritten. Hinter all diesen Menschen und mitten unter ihnen, manchmal buchstäblich *an vorderster Front*, stand die Kirche. Und durch die Kirche war, was sich einer rein rationalen Analyse entzieht, die Hand Gottes spürbar.

Als Kardinal Sin nach der Revolution Rom besuchte, soll der Heilige Vater, Papst Johannes Paul II., die Befürchtung geäußert haben, die philippinische Kirche sei im Begriff, zu politisch zu werden. Diese Bedenken waren nicht unbegründet. Auch die philippinischen Bischöfe selbst beschäftigen sich, besonders nach der Revolution, ernsthaft mit ihnen[1]. Fragen stellen sich ihnen im nachhinein, waren aber auch, unbestimmt und doch wirklich, von Anfang an vorhanden: War die Rolle der Kirche vor und während der Februarrevolution eine rein politische Angelegenheit, mit der sie sich besser nicht die Hände schmutzig gemacht hätte? Oder war das Engagement der Kirche, so politisch es auch gewesen sein mag, ein Handeln aus dem Geist des Evangeliums, eine Konsequenz aus der grundlegenden Aufgabe der Kirche, das Evangelium „gelegen und ungelegen" zu verkünden? Politik oder keine Politik, hätte die Kirche überhaupt anders handeln können, als sie es tatsächlich tat?

Die folgenden Überlegungen sind ein bescheidener Versuch, diese Fragen, die

vorausgehenden Ereignisse wie auch die daraus entstandenen Antworten leidenschaftslos zu betrachten (falls so etwas überhaupt möglich ist). Zu untersuchen ist die Rolle der Kirche in den kritischen Tagen zwischen dem 7. und 25. Februar; ebenso die Revolution selbst; am Ende soll der Versuch einer Analyse einiger spezifischer Probleme stehen.

Das Verhältnis von Kirche und Politik ist seit den ersten Tagen der widerrechtlichen Machtergreifung durch Marcos im September 1972 ein heißes Eisen inner- und außerhalb der philippinischen Kirche. Es ist daher keineswegs so, als wäre die Kirche, besonders die Bischöfe, erst unlängst und ganz plötzlich politisch aktiv geworden. Man muß nur einmal all die Erklärungen und Hirtenbriefe der vergangenen 15 Jahre[2] durchgehen, um festzustellen, wie der Denkprozeß der Bischöfe hinsichtlich ihrer Rolle gegenüber einer immer schlimmeren politischen Situation verlief. Im Mittelpunkt der folgenden Überlegungen sollen freilich nicht diese historischen Details[3], sondern einige Gesichtspunkte der jüngsten Revolution stehen, welche die sogenannte politische Rolle der Kirche in einem deutlicheren Licht erscheinen lassen.

Dazu bieten sich drei Themen gewissermaßen von selbst an: der Hirtenbrief der Bischöfe vor den Wahlen, ihre Erklärung nach den Wahlen sowie die Position Roms gegenüber dem als extrem politisch betrachteten Standpunkt und Verhalten der philippinischen Kirche.

Der Hirtenbrief vor den Wahlen

Die philippinische Bischofskonferenz (CBCP)[4] hatte vom 21. bis 26. Januar ihr halbjährliches Treffen. Am Ende dieses Treffens veröffentlichte sie einen Hirtenbrief zu den bevorstehenden Wahlen (angesetzt für den 7. Februar), den sie passenderweise überschrieb: „Wir müssen Gott mehr gehorchen als den Menschen“[5]. In ihm warnten die Bischöfe vor einer ganzen Liste von Vergehen, die teilweise schon damals *vor* den Wahlen festgestellt wurden: „Unregelmäßigkeiten bei der Registrierung und fliegende Wähler, Stimmenkauf und -verkauf, Bestechung, unberechtigte Ausübung von Druck, gravierende Lügen, schwarze Propaganda, Betrug bei Abgabe, Auszählung und Tabulierung der Stimmen, Entwendung und Manipulierung von Wahlurnen, physische Gewalt und Morde.“ Es bedurfte auf seiten der Bischöfe keiner besonderen Sehergabe, um zu wissen, daß diese Vergehen tatsächlich den Verlauf der Wahlen beeinträchtigen würden. Sie fuhren daher mit dem Ausdruck der Sorge fort: „Wir bemerken Anzeichen, daß das wieder geschieht, und zwar verstärkt, und daß es ein nie gekanntes Ausmaß anzunehmen droht.“

Es besteht kein Zweifel, daß dieser Brief (am Sonntag, den 2. Februar, in allen Kirchen verlesen) einen gewaltigen Einfluß ausübte, nicht nur auf die Ereignisse am

Wahltag selbst, sondern auch auf die weiteren Entwicklungen. Die folgenden Punkte verdienen besondere Erwähnung:

1. Anläßlich früherer Wahlen (allen voran der Parlamentswahl vom Mai 1984) sprachen sich die Bischöfe gewöhnlich deutlich für eine Teilnahme an den Wahlen als christliche Pflicht aus. Dabei waren sie freilich darauf bedacht, eine Nichtteilnahme als mögliche christliche Option zu berücksichtigen. Nicht so dieses Mal: „Wählt! Wählt ehrlich", schrieben sie, „eurer informierten Urteilskraft und eurem Gewissen entsprechend, nach sorgfältigem Abwägen der miteinbezogenen Personen und Programme." Mit diesen einfachen Worten machten sie deutlich, daß sie die von der Linken geförderte Boykottbewegung, so schwach sie auch war, in keiner Weise unterstützten. Angesichts der Februarrevolution kommt ihrem Standpunkt noch mehr Gewicht zu. Wäre der Boykott erfolgreich gewesen, so hätte dies klar gezeigt, daß das Volk *gegen* Marcos war. Er hätte freilich nicht deutlich gemacht, *für* wen es war, was die Entscheidung für die Teilnahme dagegen unzweifelhaft tat. Der Boykott war tatsächlich eine indirekte Stimme für den bewaffneten Kampf der Kommunisten.

2. Der Brief forderte die Bürger mit Nachdruck dazu auf, die Unverletzlichkeit ihrer Stimmen angesichts der „Kräfte des Bösen" wachsam und wohlorganisiert zu schützen. Er drückte der „Nationalen Bewegung für freie Wahlen" (NAMFREL)[6] seine volle Unterstützung aus: einer Bürgerorganisation, welche die schwere und gefährliche Aufgabe auf sich nahm, die Stimmabgabe zu kontrollieren, damit sie sauber und ehrlich verlaufe, und eine „schnelle Auszählung" durchzuführen (im Gegensatz zum langsamen und daher leicht manipulierbaren offiziellen Auszählungsprozeß), damit die Nation angemessen schnell über das Ergebnis der Wahlen informiert würde. Zum Zeitpunkt der Veröffentlichung des Briefs versuchte die von der Regierung eingesetzte „Wahlkommission" (COMELEC)[7] vergeblich, die Anerkennung von NAMFREL als offiziell bestätigter Einrichtung zur Wahlüberwachung zu verhindern.

3. Der Aufruf der Bischöfe an das Volk, Maßnahmen für eine ehrliche und freie Wahl zu organisieren und die Mitarbeit bei jeglicher gewaltsamer Einflußnahme auf den Wahlverlauf abzulehnen, bestärkte das allgemeine Gefühl, daß die Februarwahlen die letzte Chance der Nation für einen friedlichen Wandel seien. In der Tat stellten sich die Bischöfe voll hinter die gewaltfreie Stoßrichtung der Kampagne von Frau Aquino. Das klare Eintreten für Gewaltlosigkeit war, obwohl von der Linken verspottet und als weltfremd abgetan, ein wesentliches Element der entscheidenden Ereignisse des Februar.

4. Der Appell der Bischöfe an das Gewissen bei der Durchführung der Wahl und die Wirkung dieses Aufrufs auf das Verhalten des Großteils der Bürger sind Tatsachen, die politische Experten leicht verstehen und analysieren werden. Ganz anders verhält es sich mit dem Aufruf zu Gebet und Fasten als Mittel, um den politischen Prozeß innerhalb der engen Grenzen der Redlichkeit zu halten. Die

Rolle des Glaubens als Beitrag zur Februarrevolution ist ein Phänomen, das sich von einer rein menschlichen Sichtweise her schwer erklären läßt. Ob nun erklärbar oder nicht, die Reaktion auf den Aufruf der Bischöfe, auf Gebet und Fasten zu vertrauen, war eine gute Vorbereitung auf die Rolle, die der Glauben spielen sollte. In einer ganzen Reihe von Diözesen wurden vor dem Wahltag Novenen und Meßtriduen gehalten und besondere Fasttage bekanntgegeben. Dies war auf keinen Fall ein plumper Versuch politischer Manipulation. Das Volk erkannte vielmehr sehr klar, in welch desolatem Zustand sich das Land dank dem Regime von Marcos befand, und war sich angesichts des sehr wahrscheinlichen Scheiterns der Wahlen trotz aller menschlichen Bemühungen bewußt, daß nur ein Akt göttlichen Eingreifens die Nation retten konnte.

Die Erklärung der Bischöfe nach den Wahlen

Nach der Annahme des Hirtenbriefs am 26. Januar beschlossen die Bischöfe, sich nach dem Wahltag nochmals zu einer außerordentlichen Sitzung zu treffen, um die nach ihrer Einschätzung mit Sicherheit neue politische Situation, ganz gleich wer die Wahlen gewinnen würde, zu beurteilen. Sie bestimmten dafür den 13. Februar, den Tag nach Aschermittwoch, in der Hoffnung, daß bis dahin der Ausgang der Wahl mit einiger Sicherheit bekannt sein würde.

1. Zu behaupten, die Nation sei sechs volle Tage nach der Wahl völlig im ungewissen über ihr Ergebnis gewesen, wäre nicht ganz richtig. COMELEC (wie auch zwei weitere von der Regierung betriebene Einrichtungen für eine schnelle Auszählung) sah Marcos und Tolentino als Sieger über Aquino und Laurel. Das genau umgekehrte Ergebnis erbrachten die Auszählungen von NAMFREL. Da allerdings die Glaubwürdigkeit von NAMFREL im Unterschied zu der von COMELEC sehr hoch war, gab es in der öffentlichen Meinung wenig Zweifel am Sieger. Zum damaligen Zeitpunkt konnte auch das ungeheure Ausmaß des Wahlschwindels durch die Regierung, trotz der gemeinsamen Bemühungen unterwürfiger Medien, nicht mehr ausreichend verborgen werden. Der allgemein bekannte Auszug von COMELEC-Computertechnikern in der zweiten Nacht der Auszählung demonstrierte der ganzen Welt den moralischen Bankrott der Wahlkommission der Regierung. Dies waren die Umstände, unter denen die Bischöfe zu ihrem historischen Treffen zusammenkamen.

2. Von den 104 stimmberechtigten Mitgliedern der CBCP waren nur 66 bei diesem Treffen anwesend. Diese Tatsache wurde später immer wieder vom Marcosregime herausgestellt, um die bei dieser Gelegenheit verabschiedete Stellungnahme der Bischöfe in Verruf zu bringen. Der Vorwurf lautete, es handle sich nicht um eine von der CBCP bestätigte Erklärung, da keine, für eine offizielle Stellungnahme ausreichende, beschlußfähige Mehrheit anwesend gewesen sei.

Zwei andersdenkende Bischöfe erklärten öffentlich, das CBCP-Dokument sei das Werk von nur wenigen, nichtrepräsentativen Bischöfen, und verstiegen sich sogar zu der Behauptung, es sei das Ergebnis der Manipulation durch diese Minderheit.

Die Frage der Beschlußfähigkeit tauchte während des Treffens nur ein einziges Mal auf, und zwar anläßlich eines Versuchs, die Zielsetzung dieses Treffens zu vereiteln. Als Antwort darauf wurde der Sekretär der Konferenz gebeten, einen Teil des Protokolls des CBCP-Treffens vom Januar zu verlesen. Bei jenem Treffen war festgelegt worden, Kardinal Vidal solle sich mit allen Bischöfen treffen, die physisch anwesend sein könnten, und jede von ihnen verabschiedete Erklärung sei eine offizielle Stellungnahme der CBCP. Ein weiterer Hinweis darauf, daß die Konferenz in vollem Wissen um ihre offizielle Beschlußfähigkeit zusammenkam, ist die Tatsache, daß kein einziges Mal stellvertretende Stimmabgaben registriert oder verlangt wurden. Auf jeden Fall vertraten die 66 Bischöfe 55 der insgesamt 72 Diözesen des Landes, eine ausreichende Zahl, um sich ein Bild davon zu machen, wie die Wahl im Land insgesamt verlaufen war.

3. Dieses Bild nahm am frühen Vormittag schnell konkrete Konturen an, als sich die Bischöfe in vier regionale Gruppen aufteilten, um sich von jedem einzelnen Bischof über den Verlauf der Wahl in seiner Diözese berichten zu lassen. Bevor sie sich jedoch als Konferenz ein endgültiges Urteil bildeten, ließen sie sich auch von Vertretern der „Vereinigung höherer Ordensoberer der Männer- und Frauenorden" über die Hoffnungen ihrer Kommunitäten im Hinblick auf die noch nicht bekannte Aktion der Bischöfe berichten. Ebenso berichteten Laienvertreter, die eng mit NAMFREL verbunden waren, von ihrer Angst vor Gewalt und Unterdrückung, falls die Bischöfe den zivilen Ungehorsam unterstützen würden. Schließlich sprachen Theologen über die moralischen Aspekte der Wahl mit ihren Folgen. Die Bischöfe nahmen sich auch Zeit für eine Stunde des Gebets vor dem ausgesetzten Allerheiligsten. Am Ende dieses ersten Tages kamen sie zur nahezu einmütigen Entscheidung (nachdem sie noch einmal geduldig die abweichende Meinung einiger weniger anhörten), eine Erklärung zu veröffentlichen, und ernannten unmittelbar ein Viererkomitee für das Verfassen eines Entwurfs.

Der zweite Tag des Treffens wurde zur Verbesserung und Überarbeitung der Erklärung genutzt, welche das Entwurfskomitee den Bischöfen zur Begutachtung vorlegte. Um drei Uhr nachmittags wurde die endgültige Fassung angenommen.

4. Die Erklärung[8] läßt sich leicht zusammenfassen. Die Bischöfe erklärten die Präsidentenwahl „in der Betrügerei während ihrer Durchführung als beispiellos". Im besonderen verurteilten sie „den systematischen Wahlrechtsentzug bei den Wählern", „den weitverbreiteten und massiven Stimmenkauf", „die bewußte Manipulation des Wahlergebnisses" sowie „Einschüchterung, Belästigung, Terror und Mord", welche das Vorfeld der Wahlen prägten. Daraus schlossen sie, daß eine Regierung, die sich auf eine solche Wahl stützt, keine moralische Grundlage für ihre Macht hat. Weiter riefen sie die Regierung selbst auf, „das Unrecht richtigzu-

stellen", und erklärten unzweideutig, daß, falls sie es nicht tue, das Volk die moralische Pflicht habe, „sie dazu zu bringen, daß sie es tut". Sie beendeten ihre Erklärung, indem sie fünf aktuelle „Beispiele des gewaltfreien Kampfes für Gerechtigkeit" während der Wahl selbst anführten und alle „Männer und Frauen mit Gewissen" aufforderten, „wie sie aufzustehen und mutig ihre christliche Überzeugung zu bekennen".

5. Diese Erklärung ist ohne Präzedenzfall. Es war das erste Mal überhaupt in der Kirche, daß die Bischöfe einer Nation, in einem offiziellen Akt, ihre Regierung als moralisch illegitim und folglich der Loyalität ihrer Bürger unwürdig verurteilten[9]. Ebenso geschah es zum ersten Mal, daß sich die Kirche durch ihre Führer *vor* einer Revolution, und nicht erst nach ihrem erfolgreichen Verlauf, für diese erklärte. Denn obwohl der Begriff „Revolution" niemals benutzt wurde, bestand kein Zweifel über die Absicht der Bischöfe: Das Volk muß die Regierung dazu bringen, seinen klaren Willen zu respektieren, und dieser Wille bedeutete für die amtierende Regierung, daß sie zurückzutreten habe. All das sollte zweifellos auf gewaltfreie Weise getan werden, was freilich nichts am Kern des erstrebten Wandels änderte: die Ablösung einer Regierung durch eine andere.

Römische Vorbehalte

Wenn schon die Bischöfe, trotz der Logik ihrer Erklärung, nicht ausdrücklich an einen revolutionären Wandel im politischen Bereich dachten, so gilt dies noch mehr, gelinde gesagt, für die Weisung des Heiligen Stuhls an die Bischöfe während ihres zweitägigen Treffens. Es war seit langem ein offenes Geheimnis (seit dem 13. Februar), daß der Heilige Stuhl, durch Kardinal Casaroli und den Apostolischen Nuntius, den Verlauf dieses Treffens zu beeinflussen versuchte. An beiden Sitzungstagen war jeweils der erste Tagesordnungspunkt morgens das Verlesen einer Botschaft von Kardinal Casaroli[10].

Der erste Brief[11], von dem jeder Bischof eine Kopie erhielt, sprach nur von der Sorge des Papstes angesichts der „höchst heiklen Lage" in den Philippinen und der Kollegialität, die jede nach Meinung der Bischöfe geeignete Aktion kennzeichnen müsse. Den Bischöfen wurde eine ernsthafte Abschätzung der „wirklichen und verbürgten Fakten und Daten der Situation" und der „möglichen Gefahren für das Land" nahegelegt. Diese Abschätzung sollte vorgenommen werden „auf der Grundlage der Lehr- und Pastoralprinzipien, welche die Kirche in Fragen politischer Natur leiten". Oberflächlich betrachtet forderte der Brief die Bischöfe lediglich zu einem klugen Verhalten auf. Angesichts der bekannten Tendenz der Nuntiatur in Manila sahen einige Bischöfe in ihm allerdings einen ausdrücklichen Befehl an die CBCP, „keinen Einfluß auf die gegebene Lage zu nehmen".

Letztere Interpretation wurde am folgenden Morgen augenscheinlicher, als der

zweite Brief von Kardinal Casaroli verlesen wurde (dieses Mal erhielten die Bischöfe keine Kopie). Der Brief enthielt verschiedene Punkte, von denen allerdings einer den Bischöfen wie eine Gräte im Hals steckenblieb. Es handelte sich um die Empfehlung (es war nicht klar, ob es nicht ein Befehl war), die Bischöfe sollten keine Erklärung abgeben, bevor nicht das Parlament den Sieger der Wahl für das Präsidentenamt verkündet habe. Da jedermann wußte, wie das abhängige Parlament handeln würde, lief dies auf eine Aufforderung an die CBCP hinaus, zu schweigen, bis Präsident Marcos zum rechtmäßig gewählten Staatsoberhaupt erklärt worden sei.

Sobald der Brief verlesen worden war, meldete sich unmittelbar ein Bischof zu Wort und wies schlicht darauf hin, daß der Vorschlag des Vatikans dem Geist von „Octogesima Adveniens" entgegenlaufe. Dort ist der Grundsatz festgeschrieben, daß die lokale Kirche volle Befugnis habe, ein Urteil über lokale Angelegenheiten abzugeben[12]. Der Interventionsversuch von Kardinal Casaroli wurde nicht weiter diskutiert, nachdem die Konferenz, auf den Vorschlag eines anderen Bischofs hin, aufgefordert wurde, mit der Tagesordnung fortzufahren, bei den zu treffenden Entscheidungen aber sorgfältig in Erwägung zu ziehen, was der Heilige Stuhl durch sein Staatssekretariat und die Nuntiatur den Bischöfen zu tun geraten hatte.

Die Erklärung der Bischöfe wurde gebührend diskutiert, überarbeitet und schließlich beschlossen. Um vier Uhr nachmittags am gleichen Tag wurde sie in einer Pressekonferenz im Sitzungsraum des CBCP-Gebäudes der Öffentlichkeit bekanntgemacht.

Dies war freilich nicht das Ende der römischen Besorgnis um die Politik der philippinischen Bischöfe. Weitere Anfragen verlangten eine Stellungnahme nicht nur zum Wie des Zustandekommens der Erklärung, sondern auch darüber, warum einige Bischöfe an der „Siegesmesse" von Frau Aquino am folgenden Sonntag teilgenommen hätten[13]. Zur Ehre des geschäftsführenden Rats und des Präsidenten der CBCP, Kardinal Vidal, ist festzustellen, daß sie keinerlei Rückzieher machten. In ihrer Antwort an den Heiligen Stuhl gaben die Mitglieder des geschäftsführenden Rats ihrer Enttäuschung darüber Ausdruck, daß Rom so wenig Begeisterung für den Standpunkt der Bischöfe zeige, ganz im Gegensatz zur, wie sie pointiert anmerkten, starken Unterstützung durch eine ganze Reihe nationaler Bischofskonferenzen aus aller Welt[14].

Die Februarrevolution

Die Bischöfe vermieden in ihrer Erklärung sorgfältig den Begriff „ziviler Ungehorsam". Er hatte zum damaligen Zeitpunkt bereits scharfe politische Untertöne angenommen, da Frau Aquino ihn zum Motto ihrer Kampagne und ihres Programms gemacht hatte, das durch den Wahlbetrug der Regierung entstandene Unrecht zu korrigieren. Trotz dieser Zurückhaltung enthielt ihre

Erklärung freilich den Aufruf zu aktivem gewaltfreiem Widerstand gegen das Unrecht. Es brauchte daher nicht viel Verstand, um zur Schlußfolgerung zu gelangen, daß ziviler Ungehorsam nur eine Weise des *Widerstands im Geist des Evangeliums* war, zu dem sie aufriefen. Vom 16. Februar an, nach einer „Siegesmesse" mit mehr als einer Million Menschen als Teilnehmern, bis zum 22. Februar, als das Militär seine Rebellion startete, breitete sich der Kreuzzug von Frau Aquino wie ein Lauffeuer aus und schuf die unmittelbare Atmosphäre für die anschließende viertägige Revolution.

1. Es fing damit an, daß sich zwei hochgestellte Militärs, Verteidigungsminister Juan Ponce Enrile und Generalstabschef General Fidel Ramos, völlig unerwartet von der Regierung von Marcos distanzierten. Ihre Rebellion hätte schnell genug im Keim erstickt werden können, wenn die Streitkräfte von Marcos auf der Stelle gehandelt hätten. Am frühen Abend des 22. Februar, als beide ihren „Treuebruch" erklärten, waren sie völlig wehrlos, sieht man von einer Handvoll von Offizieren ab, die zu einer Gruppe von Militärs gehörten, die sich selbst „Bewegung zur Reform der Streitkräfte" (RAM)[15] nannten. Die Nachricht von ihrer Revolte wurde über Radio Veritas, den kirchlichen Sender in Manila, bekanntgemacht, und höchst spontan begannen sich Hunderte und Tausende von Menschen um die beiden Militärlager zu versammeln, in die sich die Rebellen zurückgezogen hatten.

Spät in der Nacht, als die Spannung in Manila wuchs, rief Kardinal Sin über Radio Veritas die Bevölkerung auf, zum Schutz der beiden im Lager Aguinaldo eingeschlossenen Männer zu kommen. Zehntausende folgten dem Aufruf, und am folgenden Tag, einem Sonntag, waren die Massen auf mehrere Hunderttausend angewachsen. An diesem Sonntag kam es, vor den Augen der ganzen Welt, zum dramatischen Gegenüber zwischen der bewaffneten Macht von Präsident Marcos mit ihren Panzern, Gewehren und Truppen, unter der Führung von Berufssoldaten, und der unbewaffneten Kraft der „Macht des Volkes" mit seinen Rosenkränzen, Heiligenbildern und Blumen, unterstützt von einer großen Anzahl von Priestern, Seminaristen und Schwestern in erkennbar religiöser Kleidung.

2. Das einst verhaßte und grausame Militär wurde nun von seinen *Opfern* verteidigt, nur eine der vielen Ironien in jenen vier kritischen Tagen. Die ehemaligen Opfer begaben sich nun selbst zwischen zwei militärische Gruppen und verhinderten buchstäblich mit ihren Körpern einen tödlichen Kampf unter Brüdern. Doch das war noch nicht alles, was sie taten. Indem sie sich zu Zehn- und Hunderttausenden hinter Ponce Enrile und Ramos scharten, ließen sie Marcos und den ihm noch ergebenen Truppen durch ein machtvolles Zeichen die Botschaft zukommen, die sie ihm schon, wenn auch vergeblich, durch ihre Stimmen bei der Wahl zu vermitteln versucht hatten. Sie standen hinter Frau Aquino und ihren Gefolgsleuten, und ihre Anwesenheit auf den Straßen, trotz der tödlichen Gefahr durch Panzer und Gewehre, war eine Einladung an das „loyale" Militär, mit ihnen gemeinsam das Recht und die Ehre der Nation wiederherzustellen. Diese Einla-

dung blieb nicht unbeantwortet. Gegen Ende des dritten Tags der Revolte wurde offensichtlich, daß die große Mehrheit des Militärs mit ihnen und dem Rest der Nation in der Ablehnung des Marcos-Regimes übereinstimmte. Diese Botschaft erreichte schließlich auch den Belagerer im Präsidentenpalast, der inzwischen zum Belagerten geworden war, und in der 77. Stunde der Rebellion trat er die Flucht an.

3. Die EDSA-Revolution (benannt nach der „Epifanio-de-los-Santos-Straße")[16] war in ihrem Charakter von Anfang bis zum Ende gewaltlos. Auffallend war die Abwesenheit der üblichen Symbole regierungsfeindlicher Proteste: die geballten Fäuste und die roten Fahnen der Linken. Bis zum Beginn der Wahlkampagne von Frau Aquino waren sie die unbestrittenen Kennzeichen der „Macht des Volkes" und der, jedenfalls von ihren Vorkämpfern beanspruchten, Popularität des „bewaffneten Kampfes" der Kommunisten. Ihr Fehlen auf der EDSA sagt alles über den Ursprung und die Natur der *Macht des Volkes*.

Politische Analytiker werden sagen, die Gewaltlosigkeit der Revolution sei dem glücklichen Zusammentreffen vieler verschiedener Faktoren zu verdanken, die, jeder für sich genommen, nie zum bemerkenswerten Erfolg dieser Revolution geführt hätten. Ihre Analyse ist wohl richtig, jedenfalls soweit es sich um eine menschliche Analyse handelt. Für die große Mehrheit der Filipinos hingegen, besonders für jene, die während jener vier kritischen Tage tatsächlich auf die Straßen hinausgingen, wäre jede Analyse schrecklich verkürzt, die *ihrem* Glauben keine bedeutende, ja die entscheidende Rolle beim Erfolg *ihrer* Revolution beimessen würde. Sie haben eine unzweideutige Antwort: Die Revolution war gewaltfrei, weil ihr Glaube sie gewaltfrei machte. Die Symbole und Werke des Glaubens waren überall offensichtlich. Aus diesem Grund haben sie, das Volk, kein Problem, ihre Revolution schlicht „das Wunder von EDSA" zu nennen.

Die Weisen und die Mächtigen beschämen

Die Revolution ein Wunder zu nennen, ist wahrscheinlich die schlimmste Form eines Deus ex machina, die man zur Erklärung eines sozialen Phänomens heranziehen kann, das sich mit den Mitteln wissenschaftlicher Analyse befriedigend erklären läßt. Wenn es jedoch irgend etwas gibt, was wir in den Philippinen in all den Jahren unseres Ringens mit dem Problem Glaube und Ideologie gelernt haben, dann die Tatsache, daß die Hand Gottes selbst die dunkelsten Momente der Politik erreichen und in ein Ereignis der Gnade verwandeln kann, das unsere kühnsten Vorstellungen übersteigt.[17] Genau diese Fähigkeit, die göttliche Hand in den Geschehnissen des alltäglichen Lebens am Werk zu sehen, drängt die philippinische Kirche als ganze, Kirchen nach dem Vorbild Christlicher Basisgemeinden (BBC) zu schaffen: Gemeinden par excellence der Unterscheidung und des Handelns aus dem Glauben[18].

In diesem letzten Teil meiner Überlegungen möchte ich mich bestimmten Aspekten der Revolution zuwenden, die sich, ungeachtet der Experten aller Art, einer rein rationalen Erklärung zu entziehen scheinen, die jedoch zu einer ganz selbstverständlichen Sache werden, wenn man sie vom unterscheidenden Geist des Glaubens her betrachtet. Die folgenden Themen mögen willkürlich und zusammenhanglos erscheinen, sie lassen sich aber alle in dem zusammenfassen, was das Volk „das Wunder" nennt.

1. Vor der Revolution waren sich politische Kommentatoren, Ideologen aller Schattierungen, die Intelligenz, schlechthin jeder, der auch nur oberflächlich „wissenschaftlich denken" konnte oder zumindest diesen Anspruch erhob, in einem Punkt völlig einig: Das Regime von Marcos würde nicht zu Ende gehen, es sei denn durch seinen Tod. Die lange Geschichte der Intrigen durch Marcos und sein ehrgeiziges Streben nach grenzenloser Macht schlossen jede andere Lösung aus. Falls er nicht eines natürlichen Todes sterben sollte, dann müßten an dessen Stelle eben gewaltsame Mittel treten. Der einzige Weg dorthin sei der bewaffnete Kampf. Wer für Gewaltlosigkeit eintrat, Frau Aquino eingeschlossen, wurde verlacht und als politischer Naivling betrachtet. Als dann die Wahl nicht genau nach diesem Drehbuch ablief, der wirtschaftliche Boykott der von Marcosgünstlingen[19] beherrschten Unternehmen Wirkung zu zeigen begann und die Revolution alles in allem ohne Blutvergießen und Gewehrfeuer zu Ende ging, herrschte bei all den Weisen tiefstes Schweigen bezüglich ihrer einst unerschütterlichen Überzeugungen.

2. Eine der sicheren Hinterlassenschaften der Marcosjahre war die Errichtung einer militärischen Klasse, eine schreckliche, aber unvermeidliche Entwicklung als Folge der Militarisierung der Regierung. Eine Rückkehr zu einer zivilen Regierung nach Marcos schien, angesichts eines fest etablierten Militärs, das so lange die Vorrechte der Macht verkostet und sich ihrer erfreut hatte, unmöglich oder zumindest nicht leicht möglich zu sein. Und doch kam das Militär mit einem Schlag symbolisch und tatsächlich wieder unter zivile Macht, als sich Ramos und Ponce Enrile in den spannungsreichen ersten Stunden der Revolution offen auf die Seite von Frau Aquino als der rechtmäßig gewählten Präsidentin der Philippinen stellten und das Volk sich als Antwort darauf zu ihrem Schutz zusammenscharte. Das heißt natürlich nicht, daß nun alle Probleme im Zusammenhang mit einer militärischen Elite ein für allemal gelöst sind. Die Gefahr ist noch keineswegs vorüber. Das durch diese unerwartete Revolution geschaffene neue Klima sowie das zunehmende Tempo und der Geist der dadurch ausgelösten Reform machen es freilich immer unwahrscheinlicher, daß das Militär noch einmal die gleiche Bedrohung wie vor gerade erst zwei Monaten darstellen wird.

3. Der Anteil der Kirche an der Revolution bringt all jene Leute der Kirche in große Verlegenheit, die der Meinung sind, sie besitze in weltlichen Angelegenheiten (besonders der Politik und Wirtschaft) absolut keine Zuständigkeit und müsse

sich auf den rein spirituellen Bereich beschränken. Ironischerweise hätte sich die Kirche, wenn sie sich aus all diesen unbequemen Umständen herausgehalten hätte, einer höchst politischen Handlung schuldig gemacht: Sie hätte dem Regime von Präsident Marcos durch ihr Schweigen ihre Zustimmung kundgetan. Die Folgen eines solchen Standpunkts wären Blutvergießen, Gewalt und eine bleibende Krise gewesen, welche die Nation noch tiefer in die Selbstzerstörung getrieben hätte. Nicht weniger ironisch ist es, daß die Kirche gerade durch ihr „politisches Handeln" den einzig rettenden Faktor des Glaubens in die Revolution einbrachte und so den Primat des Spirituellen in einer Weise hervorhob, wie es kein „Konservativer" jemals zu tun gehofft hätte. Was führte die Kirche zu dieser Linie des Handelns? Jener Erzbischof, der hart und lange gegen die Erklärung der Bischöfe nach den Wahlen gekämpft hatte, trotzdem aber nach ihrer Veröffentlichung zu urteilen imstande war, „sie sei das Werk des Geistes", gab eine treffende Zusammenfassung: Bei diesem Ereignis waren mehr als menschliche Kräfte am Werk.

4. Die gleiche Art von Ironie zeigt sich im Zusammenhang mit der versuchten Einmischung durch den Vatikan. Den Bischöfen wurde nie ein Grund genannt, warum sie mit ihrer Stellungnahme bis nach der Verkündigung von Marcos als Wahlsieger warten sollten. Wenn sie jedoch nach den Weisungen Roms gehandelt hätten, so wäre dies unter den gegebenen Umständen ein rein politischer Akt gewesen und von der Bevölkerung auch als solcher betrachtet worden, was für die Glaubwürdigkeit der CBCP verheerende Folgen gehabt hätte. Durch die Art und Weise wie auch den Zeitpunkt ihres Sprechens stellte sie dagegen ihre „Politik" in den angemessenen Rahmen ihrer pastoralen Aufgabe.

Was die „Kirchenpolitik" im engeren Sinn betrifft, so gibt es Bischöfe, die in der Erklärung der CBCP eine implizite Unabhängigkeitserklärung von Rom sehen. Dies allein ist schon ein kleines Wunder, wenn man die Fügsamkeit der CBCP (unfreundliche Kritiker sprechen von „Unterwürfigkeit") in der Vergangenheit berücksichtigt. Die Rolle des Nuntius bei der ganzen Angelegenheit, beschämend wie sie war, paßte ganz zu dieser Fügsamkeit. Als aber die Nation ihre tiefste Krise seit Jahren durchmachte und die Kirche durch ihre Bischöfe versuchte, mit dem Volk zu gehen und es im wahrsten Sinn des Wortes „pastoral zu begleiten", stieß das Handeln des Vatikans auf wenig Sympathie. Man kann daher in der Tat die Entscheidung der Bischöfe, die Revolution zu unterstützen, wenn schon nicht als ausdrückliche Unabhängigkeitserklärung, so doch zumindest als Zeichen und Beweis ihrer gewachsenen Fähigkeit deuten, die Rolle der Kirche in der Politik pastoral zu unterscheiden.

5. Der Unterscheidungsprozeß der gesamten philippinischen Kirche in dieser Angelegenheit und die daraus hervorgegangene Revolution sind von großer Bedeutung für die Befreiungstheologie, besonders für jene Richtungen, die viel von den marxistischen Ideen der Klassenauseinandersetzung und sogar des gewaltsa-

men Kampfes für Gerechtigkeit halten.[20] Die philippinische Erfahrung enthält eine ganze Reihe von Lektionen: a) Das Joch der Unterdrückung wurde durch den gezielten Einsatz gewaltfreier Mittel abgeworfen, wobei mörderische Gewalt als letztes Mittel, Gerechtigkeit zu schaffen, bewußt ausgeschlossen wurde. b) Die revolutionäre Klasse bestand nicht nur aus dem Proletariat, also der Masse des Volkes aus den untersten sozioökonomischen Gesellschaftsschichten, sondern umfaßte Menschen aus allen sozialen Rängen, die durch ein gemeinsames Ziel wie auch einen gemeinsamen Glauben motiviert wurden. c) Ihr Glaube war, selbst in seinen traditionellsten Erscheinungen (Schmuckgegenstände und Symbole der Volksreligiosität), alles andere als ein betäubendes Opium, sondern im Gegenteil die Triebkraft, die sie zu gemeinsamem Handeln anspornte und dieses ihr Handeln nicht die Grenzen gewaltfreier Gerechtigkeit überschreiten ließ. d) Wenn der Einsatz für Gerechtigkeit kein rein politisches Tun sein kann, sondern immer der Führung und Wegweisung durch den Glauben bedarf, dann darf auch die „Situationsanalyse"[21] eines Volkes keine rein rationale Übung sein, sondern muß von Anfang bis Ende von einem wahrhaft unterscheidenden Glauben getragen und erleuchtet sein. e) Schließlich muß das soziale Kapital der Kirche (ihre politische Macht, wenn man will) immer im Dienst des Volkes, vor allem der Armen stehen; in diesem Dienst beginnt sie, wahrhaftig eine *Kirche der Armen* zu sein, ganz gleich, wie eng ihre Identifikation mit den mächtigen Klassen der Gesellschaft zunächst sein mag.

Vielleicht sind diese Lektionen nicht neu für die Theologen der Befreiung, aber sie zeigen schlüssig, daß man kein Anhänger marxistischer Ideen sein muß, um sich aufrichtig für die Befreiung des Volkes einzusetzen.

6. Abgesehen von diesen Lektionen ist die möglicherweise folgenschwerste Einsicht, die man aus dieser Revolution gewinnen kann, eine Erkenntnis, die den Wesenskern aktiver Gewaltfreiheit berührt: die der menschlichen Person zutiefst eigene „Bekehrbarkeit". So belanglos diese Tatsache auch erscheinen mag, man kann sie angesichts der herrschenden Sprache *vor* der Revolution nicht genügend betonen. Es war die Sprache der Gewalt (und daher auch der Hoffnungslosigkeit), die keinen anderen Weg zur Rettung der Nation als den des bewaffneten Kampfes sah und als Heilmittel verschrieb. In dieser Sprache gab es keine Zweifel an der „Tatsache", daß die Mittelklasse, die Reichen, das Militär sowie Marcos und seine Familie ihre Privilegien und sozialen Vorteile wie auch ihre wirtschaftliche und politische Macht niemals, es sei denn durch blutigen Kampf gezwungen, aufgeben würden. Umgekehrt wurde weithin auch als gegebener Faktor des politischen Lebens der Philippinen akzeptiert, daß die Kommunisten und ihre Sympathisanten ebensowenig ihre festgefahrenen ideologischen Meinungen über die Art und Weise sozialen Wandels korrigieren würden, wenn nicht Gewalt gegen sie angewandt würde. Diese Sprache ist durch die gewinnende Gewaltlosigkeit der Revolution ernsthaft in Frage gestellt worden, auch wenn es voreilig wäre, schon von ihrem

Verstummen zu sprechen. Es bleibt abzuwarten, ob die vielen „Bekehrungen", die während der Geburtswehen der Revolution unter dem Eindruck gewaltfreier Macht stattfanden, von Dauer sein und zu echtem strukturellem Wandel führen werden. Die Tatsache, daß sie stattfanden, und sei es nur in keimhaften Ansätzen, läßt sich allerdings nicht leugnen.

7. Die bevorstehende Aufgabe ist klar: Die vielen anfanghaften Veränderungen durch die Revolution müssen zur vollen Entfaltung gebracht werden, wobei die Revolution selbst als das Musterbeispiel für allen künftigen Wandel dienen muß. Mit anderen Worten, die vielen „Wunder" der Revolution und durch sie dürfen keine isolierten Wunder bleiben. Sie müssen fortgesetzt und zu ihrer vollen Blüte gebracht werden. Die fortdauernde Revolution der Macht des Volkes muß sich zu einem beständigen Wirken zum Wohl des Volkes entwickeln.

Das wichtigste Vorbild ist, wie schon gesagt, die Revolution selbst. Eines der schwierigsten Probleme, das die Regierung wie die Nation bedrückt, ist die Gesundung der Wirtschaft von ihrer systematischen Plünderung durch Marcos und sein Gefolge. Während der vier Tage der Revolution, als das Volk auf den Straßen seine Macht zeigte, mußte es mit Nahrungsmitteln versorgt werden, um auf den Straßen bleiben und gegen Gewaltanwendung wachen zu können. Damals brachten die Besitzenden und die Besitzlosen, die Reichen und die Armen, mehr als genug Nahrungsmittel, so daß das EDSA-Ereignis zu einer gewaltigen Agape wurde, zu einem Teilen der Güter in einer wahren Liturgie des Glaubens und der Danksagung. Was damals in einer Notsituation geschah, muß sich nun wiederholen, um die tiefe wirtschaftliche Krise der Nation zu überwinden. Das Teilen muß weitergehen, nicht indem man wie damals freiwillige Gaben buchstäblich austeilt, sondern mit den Mitteln der Schaffung von Arbeitsplätzen, gerechterer Einkommensverteilung und struktureller Veränderungen im sozialen Gefüge des Landes, was einen gerechteren Anteil an den wirtschaftlichen Erfolgen möglich machen und garantieren wird. Es gibt in den reicheren Klassen der philippinischen Gesellschaft eine vorher nicht vorhandene Offenheit für eine solche strukturelle Umverteilung des nationalen Reichtums. Die hinter diesem Wunder stehende Bereitschaft muß genutzt werden, und zwar vom Volk selbst im gleichen Geist, in dem es seine erstaunliche Revolution zum Erfolg führte.

Eine Kirche der Macht

Die Rolle der Kirche in der Revolution war, nach Ansicht aller, ein entscheidender Faktor für ihren Erfolg. Dies hat ihr viel Ansehen eingebracht, wie selbst ihre einst schärfsten Kritiker widerwillig zugeben. Gerade in diesem nachrevolutionären Kontext eines hohen Maßes an Einfluß und Wertschätzung ist es notwendig, die Macht der Kirche wie auch Wesen, Ausübung und Umfang dieser Macht einer

kritischen und gründlichen Betrachtung zu unterziehen. Im Moment stellt sich die Frage: Wird die Macht der Kirche allein und oberflächlich unter politischer Rücksicht oder aber aus der wichtigeren und tieferen Sicht des Glaubens erklärt? Wo dies auf die letztere Weise geschieht, ist eine reichere Theologie der Kirche und ihrer Sendung am Entstehen, was in der Tat in einigen Gegenden des Landes seinen Ausdruck in der konkreten pastoralen Praxis gefunden hat.

Die Macht des Volkes ist die Macht der Kirche, wenn die Kirche wirklich das Volk ist und wenn Kirche und Volk (so diese Unterscheidung noch haltbar ist) sich bemühen, zu jeder Zeit in gelebter und lebendiger Treue zum Evangelium zu stehen und zu handeln. Diese Identität von Leben und Handeln führt zu einem Maß an Klarheit und Verständnis des Verhältnisses von Kirche und Politik, das nicht möglich ist, wenn die Kirche, mag sie auch noch so geachtet und geschätzt sein, getrennt vom Leben des Volkes, jenseits seiner Sorgen und unberührt von seinen Problemen ein Eigenleben fristet.

Zum gegenwärtigen Zeitpunkt der Geschichte unserer Nation besteht kein Zweifel über die Aufgabe der Kirche. Sie war mit dem Volk in seiner Revolution, litt mit ihm und war mit ihm verwundbar. In gleicher Weise muß sie bei der sehr viel schwierigeren Aufgabe des Wiederaufbaus mit ihm sein. Sie muß ihm dabei zur Seite stehen, in handfeste politische und wirtschaftliche Programme zu übersetzen, was in der gegenwärtigen Theologie „die vorrangige Option für die Armen" genannt wird. Wie großer Macht auch immer sie sich erfreut, sie muß sie für dieses Ziel einsetzen. Allein in diesem rückhaltlosen Dienst am Volk, nach dem Beispiel Christi, kann sie sich auch weiterhin Kirche nennen. Allein dieser Dienst rechtfertigt ihre Macht (selbst wenn sie politische Züge annimmt), die letztlich im Evangelium gründet.

ANMERKUNGEN

* Bischof Francisco F. Claver, ein philippinischer Jesuit aus der ethnischen Minderheit der Bontoc Igorot im Norden von Luzon, ist promovierter Sozialanthropologe. 1969 wurde er im Alter von 40 Jahren zum Bischof von Bukidnon (Malaybalay) auf Mindanao im Süden der Philippinen ernannt. 1984 resignierte er auf eigenen Wunsch hin, um einem Bischof aus dem Diözesanklerus Platz zu machen. Er ist aber weiter Vorsitzender der „Bischöflichen Kommission für ethnische Minderheiten" und als solcher vollberechtigtes Mitglied der philippinischen Bischofskonferenz. Daneben arbeitet er am „Institut für kirchliche und soziale Fragen" (de la Costa Centre) der Jesuiten in Manila und ist Sekretär von SELA, dem Büro für soziales Apostolat der Ostasiatischen Assistenz der Jesuiten. Bischof Claver war von Anfang an ein Gegner des von Marcos im Jahr 1972 verhängten Kriegsrechts und machte sich durch seinen unerschrockenen Einsatz für Gerechtigkeit und Menschenrechte einen Namen. Er war darum vielfältigen Repressalien der Regierung Marcos ausgesetzt (Schließung des Senders seiner Diözese; Verbot der Kirchenzeitung; Ausreiseverbot). Seine wöchentlichen Pastoralbriefe aus dieser Zeit sprechen für sich (vgl. Bishop F. F. Claver SJ, The Stones Will Cry Out. Grassroots Pastorals, Maryknoll, N. Y.: Orbis 1978). Ebenso entschieden trat Bischof Claver immer für aktive Gewaltfreiheit ein, was ihm vor allem in den letzten Jahren den Unwillen und die Feindschaft der extremen Linken einhandelte. – Einen guten Überblick über die Ereignisse der Revolution in den Philippinen und ihre Hintergründe

gibt P. Drews, Eine Mischung aus Gewehren und Rosenkränzen. Der Umbruch in den Philippinen, in: Herderkorrespondenz 40 (1986) 169–173.

[1] Vgl. Church Power and the Revolution (Episcopal Reflections), Mimeographed (Institute on Church and Social Issues, Loyola School of Theology, Quezon City, March 21, 1986).

[2] Vgl. J. Kroeger, M. M., The Philippine Church and Evangelization, 1965–1984 (Rom 1985); R. P. Hardy (ed.), The Philippine Bishops Speak (1968–1983) (Quezon City 1984). In dt. Sprache bieten die Zeitschriften Herderkorrespondenz, Die Katholischen Missionen und Weltkirche seit vielen Jahren regelmäßig Berichte und Dokumente über die kirchliche Entwicklung in den Philippinen.

[3] Einen ersten Einblick in diese Geschichte bieten: B. A. McCloskey, Les Philippines, in: Etudes 348 (1978) 437–453; F. F. Claver, L'Eglise des Philippines, ebd. 352 (1980) 515–529.

[4] The Catholic Bishops' Conference of the Philippines.

[5] „We Must Obey God rather than Men". Joint Pastoral Exhortation of the Catholic Bishops' Conference of the Philippines on the Snap Elections, in: CBCP Monitor 7 (1986), no. 1, 24–26. Dt. in: Weltkirche 6 (1986) 19–21, nach der hier zitiert wird.

[6] National Movement for Free Elections. [7] Commission on Elections.

[8] Catholic Bishops' Conference of the Philippines Post Election Statement, in: CBCP Monitor 7 (1986), no. 1, 32–33. Dt. in: Weltkirche 6 (1986) 21f.; auch in: Die Kath. Missionen 105 (1986) 75f.

[9] Die engste historische Parallele ist noch die päpstliche Exkommunikation Heinrichs VIII. von England im 16. Jahrhundert.

[10] Die Intervention des Vatikans war nicht der einzige Druck, dem sich die Bischöfe während ihres Treffens ausgesetzt fühlten. Imelda Marcos, die Ehegattin des Präsidenten, suchte Kard. Vidal zu völlig unmöglicher Zeit (2.30 Uhr) am Morgen des 14. Februar auf, um ihn vor einer Veröffentlichung der Erklärung zu warnen.

[11] Brief von Kard. Casaroli an die CBCP vom 12. 2. 1986. [12] Octogesima Adveniens Nr. 4.

[13] Es gibt keine Notiz über vergleichbare Anfragen an den Nuntius und jene Bischöfe, die den damaligen Präsidenten Marcos mit öffentlichen Messen ehrten, ganz besonders anläßlich seines Amtsantritts als Präsident im Jahr 1981 und anläßlich seiner Geburtstagsfeier im September 1985. Beide Ereignisse waren unter den gegebenen Umständen höchst politischer Natur.

[14] Unterstützend äußerten sich u. a. die Bischofskonferenzen der USA, der Bundesrepublik Deutschland, von Jamaika und Kanada. Vgl. „Congratulatory Messages", in: Monitor 7 (1986), no. 1, 37ff.

[15] Reform of Armed-Forces Movement.

[16] Die „Epifanio de los Santos Avenue" ist eine breite Durchgangsstraße in Quezon City (Stadtteil von Groß-Manila), die „Camp Aguinaldo" und „Camp Crame" trennt, die beiden militärischen Gelände, wo sich das Hauptdrama der Revolution abspielte.

[17] Ein solcher Fall, um nur ein wenn auch umfassendes Beispiel zu nennen, ist die Weise, wie die Verfolgung der Kirche durch die Regierung unter dem Kriegsrecht den Glauben unseres Volkes stärkte, ganz gewiß den Glauben jener, welche die Hauptlast der Verfolgung zu tragen hatten. Kein anderes Ereignis in unserer Geschichte als Kirche hatte eine solche Wirkung. Vgl. auch: J. Rüland u. a., Kirche und Menschenrechte. Zum Beispiel Philippinen (Bensberg 1982).

[18] Einen Einblick in die philippinischen „Basic Christian Communities" gibt: H. Janssen, Ein spannungsreicher Aufbruch. Kirchliche Basisgemeinschaften auf den Philippinen, in: Herderkorrespondenz 39 (1985) 532–536.

[19] Die verheerende wirtschaftliche Lage der Philippinen ist vor allem eine Folge der Mißwirtschaft von Marcos und einigen wenigen, eng mit ihm verbundenen und von ihm begünstigten Unternehmern, weswegen das philippinische Wirtschaftssystem seit langem als „crony capitalism" bezeichnet wird.

[20] Bischof Claver hat hier vor allem einige extreme Vertreter der philippinischen „Theologie der Befreiung" im Auge, die eng mit der Kommunistischen Partei der Philippinen (CPP) und ihrem militärischen Arm, der „New People's Army" (NPA), zusammenarbeiteten. Nicht zuletzt denkt er an einige wenige Priester, die sich dieser Guerillaorganisation angeschlossen hatten.

[21] Einen Einblick in die Rolle der „Sozialanalyse" im kirchlichen Kontext gibt: Sozialanalyse und befreiende Pastoral auf den Philippinen, in: Zschr. f. Religionsw. u. Missionsw. 69 (1985) 281–297.

Der Beitrag wurde von Johannes Müller SJ aus dem Englischen übersetzt und mit zusätzlichen Anmerkungen versehen.

Karl-Heinz Weger SJ

Sinn und Bedeutung einer christlichen Schule heute

Nur mit Vorbehalt und begründeten Bedenken seien im Folgenden einige Gedanken zum Thema „Sinn und Bedeutung einer christlichen Schule heute" vorgelegt. Wer nicht Pädagoge und folglich in die Prinzipien und Methoden moderner Pädagogik nicht eingeweiht ist, muß sich der Gefahr bewußt bleiben, daß ihm in seinen Ausführungen fachterminologische Fehler unterlaufen können, oder, was noch schlimmer wäre, daß er sich mit Banalitäten befaßt, die unter Experten schon längst ausdiskutiert sind. Für einen an philosophischen Fragen interessierten Theologen stellt sich die Kernfrage des Themas so: Sind weltanschaulich und damit eben auch konfessionell orientierte Schulen in der gegenwärtigen Zeit und unserer gegenwärtigen Gesellschaftsordnung überhaupt noch sinnvoll? Sind sie eine auch für überzeugte Christen noch erstrebenswerte Schulform, eine, nicht zuletzt auch aufgrund des beachtlichen personellen und finanziellen Aufwands, noch lohnende Aufgabe? Oder: Sollte man nicht eingestehen, daß weltanschaulich neutrale öffentliche Schulen die Aufgabe von Ausbildung und Bildung des Schülers genausogut oder vielleicht sogar besser erfüllen, da diese Schulen ja das leisten, was nicht nur de facto gegeben ist, sondern in einer Demokratie ausdrücklich gewollt ist, nämlich die Erziehung zur Anerkennung eines Pluralismus von Weltanschauungen und damit zu gegenseitiger Toleranz? Sind demnach christliche Schulen eher das Relikt einer ehemals sinnvollen und verdienstreichen Zielsetzung, heute aber kaum noch eine unserer modernen Zeit entsprechende Schulform?

Das Problem einer „wertneutralen" schulischen (Aus-)Bildung

Wenn soeben von einer „wertneutralen" schulischen Bildung und Ausbildung an staatlichen und städtischen Schulen die Rede war, so soll diese Wertneutralität in einer ersten Überlegung bewußt problematisiert werden; denn die Vermutung ist begründet, daß es eine solche weltanschauliche Wertneutralität sowohl in der Erziehung wie auch an Schulen in nur begrenztem Umfang gibt, oder, je nachdem, wie man den Begriff der weltanschaulichen Wertneutralität faßt, überhaupt nicht. Was bedeutet dies?

Es sollte kaum auf Widerstand stoßen, wenn Auftrag und Ziel schulischer Ausbildung nicht ausschließlich in der Vermittlung positiven Wissens gesehen werden; vielmehr gehört es zur schulischen Ausbildung auch, dem Schüler und

Jugendlichen Erziehung und vor allem Bildung zu vermitteln. Auch wenn dies zunächst etwas weit hergeholt erscheinen mag, soll in einer Art Vorüberlegung die Behauptung, daß es weltanschaulich neutrale Erziehung nicht gibt, kurz begründet werden, um so gleichsam den Grundstock der folgenden Überlegungen zu legen. Zunächst sei selbstverständlich nicht behauptet, daß eine vermeintlich weltanschaulich neutrale Erziehung keine Werte vermittelt. Die Vermittlung einzelner ethisch-humaner oder kultureller Werte impliziert jedoch zumindest auch die Vermittlung einer Weltanschauung. Die Vorstellung einer neutralen Erziehung mag als Gedanke denkbar und als eine Art Erziehungsideal reizvoll erscheinen, und dies aus der Überlegung heraus, das Kind solle sich später einmal in freiem Entschluß und ohne vorangegangene Prägung für eine persönlich überzeugende Weltanschauung entscheiden können. Aber aus dieser „Idealvorstellung" vieler Eltern, die zu kritisieren hier nicht ansteht, läßt sich nicht folgern, die Erziehung eines Kindes könne sich in einem weltanschaulich neutralen Milieu vollziehen. Warum?

Es ist vor allem die neuzeitliche philosophische Anthropologie, die die Bedeutung von Weltanschauung im Leben der Menschen und ihrer Kulturen herausstellt. Irgendwann im Lauf des Tier-Mensch-Übergangsfelds ist der Mensch (von gebliebenen Instinktresiduen einmal abgesehen) des animalisch sicheren Instinktverhaltens verlustig gegangen. Anders als dem Tier ist dem Menschen die konkrete Weise des Sich-Verhaltens in seiner Welt und in den Situationen seines Lebens nicht mehr einfachhin vorgegeben. Wir wählen vielmehr aus dem, was Arnold Gehlen eine potentielle chaotische Reizüberflutung nennt, das aus, was wir für unser Leben und Überleben als wichtig und wertvoll erachten. In der Praxis des Lebens kann sich nun einmal niemand für alles in gleicher Intensität und mit gleicher Aufmerksamkeit interessieren. Das aber heißt: Der Mensch muß sich in seinem Leben an „etwas" orientieren können, er braucht einen höchsten Lebenswert, von dem her es möglich ist, seine Welt zu strukturieren, Unterscheidungen zu treffen und sein Verhalten und Handeln gleichsam durchzuordnen.

Ein höchster Lebenswert ist aber nur in einer Weltanschauung gegeben (wobei der Grad des ausdrücklichen Bewußtseins einer Weltanschauung und damit einer bewußten Formulierung derselben beim Durchschnittsmenschen sehr unterschiedlich sein kann), und nur von einem solchen höchsten Lebenswert her ist ein Maßstab und eine Richtschnur für das ermöglicht, was wir für wertvoll oder wertlos, für nützlich oder unnütz, für bedeutsam oder bedeutungslos erachten. Bedenkt man nun, daß sich die Identitätsfindung eines jungen Menschen immer durch das enge Verhältnis zu einer Bezugsperson (oder Bezugspersonen) vollzieht, wenn weiterhin eine Bezugsperson – weil dies für keinen Menschen möglich ist – nie ohne eine irgendwie geartete Weltanschauung lebt, dann scheint die Vermutung nicht unbegründet, daß das Kind zunächst einmal die Weltanschauung seiner Bezugsperson internalisiert, auch wenn es später annehmend oder ablehnend noch

einmal seine eigene Stellung zu dieser Weltanschauung nehmen wird und muß. Eine solche Entscheidung im späteren Leben ist selbstverständlich.

Nun gilt das bisher Gesagte natürlich auch, vielleicht sogar in besonderer Weise, für eine christliche Erziehung. Viele Eltern, teils auch christlich praktizierende, sehen den Sinn einer Babytaufe nicht so recht ein. Auf die Problematik der Erbsünde kann und soll hier bewußt nicht eingegangen werden. Die Furcht jedoch, das spätere Leben des Kindes durch die Taufe zu präjudizieren, scheint mir grundlos, ja unverständlich. Denn erstens ist einem Heranwachsenden, wie gerade erwähnt, die spätere Entscheidung für oder gegen den christlichen Glauben auch aufgrund der Taufe nicht erspart. Man ist durch die Taufe im Kleinkindalter in einer schwer beschreibbaren Weise zwar schon Christ; aber wichtiger scheint mir, da die Taufe ja kein magischer Vorgang ist: Man muß auch und trotz der Taufe entweder erst noch Christ werden oder sich gegen diesen Glauben entscheiden. Es gibt hier kein Zwischending zwischen Ja oder Nein, zwischen christlicher oder nichtchristlicher Erziehung; denn entweder ist die Erziehung des Kindes, seine Primär- und Sekundärsozialisation, christlich oder sie ist nichtchristlich. Weltanschaulich wertneutral ist sie auf keinen Fall. Zusammenfassend gilt somit, daß eine weltanschaulich wertneutrale Erziehung keineswegs jene Selbstverständlichkeit beanspruchen kann, wie diesbezüglich gelegentlich getan und gedacht wird.

Die Weltanschauung öffentlicher Schulen

Nach diesen Vorüberlegungen ist nun eine ausdrückliche Zuwendung zur schulischen Bildung möglich. Ehrlich eingeräumt muß zunächst werden, daß aus der Tatsache, daß eine weltanschaulich neutrale Primär- oder Sekundärsozialisation in der Kindererziehung nicht möglich ist, nicht die Folgerung gezogen werden darf, es könne *keine* Bereiche der Erziehung oder Bildung geben, deren Intention weltanschauliche Bildung und Ausbildung ausklammern darf. (Man denke nur an die Universitäten!) Die Tatsache, daß öffentliche Schulen grundsätzlich auf weltanschauliche Neutralität verpflichtet sind, bringt ja die Problematik dieser Überlegungen erst ans Licht, da sich doch nicht ernsthaft bestreiten läßt, daß schulische Bildung und Ausbildung auch dort möglich ist, wo eine ausdrücklich ideologische, in unserem Fall also eine christliche Ausrichtung einer Schule weder gegeben noch erwünscht ist. Daran ändert übrigens weder das Faktum des Religions- oder Ethikunterrichts etwas noch ein ebenfalls einzukalkulierender Einfluß von christlich überzeugten Lehrkräften. Der Religionsunterricht allein und für sich betrachtet leitet seine Qualität und seine Überzeugungskraft vom Beispiel und den pädagogischen Fähigkeiten der jeweiligen Lehrkraft ab. Es ist deshalb keineswegs von vornherein einsichtig, den Religionsunterricht an christlichen Schulen höher einzustufen und besser zu bewerten als an nichtchristlichen

Schulen. Abgesehen also vom Religionsunterricht wird in den öffentlichen Schulen bewußt und grundsätzlich eine ausdrückliche weltanschauliche und religiöse Bildung des heranwachsenden jungen Menschen dem privaten und damit dem außerschulischen Bereich zugeordnet, konkret der Familie, der Kirche, den Parteien oder sonstigen Institutionen.

Da sich demnach nicht behaupten läßt, die heutigen Schulen würden den ihnen gestellten Aufgaben nicht gerecht, und folglich eine Abwertung öffentlicher Schulen auch nicht gerechtfertigt wäre, lassen sich aus den eben getroffenen Feststellungen Fragen stellen, die bezüglich des Sinns und der Bedeutung einer christlichen Schule heute durchaus berechtigte Zweifel aufkeimen lassen. Erstens beweist die Regelschule – wie die Erfahrung beweist –, daß diese keineswegs zur Unchristlichkeit erziehen muß. Und dies aus dem einfachen Grund, daß die eigentlich weltanschauliche Prägung eines jungen Menschen in erster Linie im außerschulischen Bereich geschieht. Auch eine christliche Schule kann ein christliches Elternhaus nicht ersetzen! Weiterhin ist es zumindest als Frage berechtigt zu erwägen, ob in einer Demokratie als gewünschter Staatsform eine pluralistische und toleranzgeprägte Bildung des Jugendlichen nicht das Angemessene ist, selbst wenn man zugesteht, daß zumindest heute christliche Schulen keineswegs mehr zu ideologischer Engstirnigkeit und Intoleranz erziehen. Wer in unserer Zeit eine christliche Schule grundsätzlich ablehnt, wird dies eigentlich nur aus den genannten Gründen tun, also aus der Überzeugung heraus, daß es in einer demokratischen Gesellschaftsordnung nicht Aufgabe der Schule sein kann, *einer* weltanschaulichen Überzeugung eine Präferenz zuzuerkennen.

Nach diesen Überlegungen, von denen weder Abstriche gemacht werden können noch sollen, kommt jedoch das berühmte „Aber". Denn als erstes stellt sich die Frage, ob die weltanschaulich wertneutrale Normalschule wirklich Weltanschauungsneutralität vermittelt; und zweitens bleibt die Frage, ob, falls diese wirklich gegeben ist, Weltanschauungsneutralität selbst für unsere Zeit und in unserer Gesellschaftsordnung das schlechthin Wünschenswerte ist. Dies sind die beiden Fragen, von deren Beantwortung sich eine Stellungnahme zu Sinn und Bedeutung einer christlichen Schule heute bestimmt.

Zunächst sei die These aufgestellt, daß auch öffentliche Schulen nicht jene weltanschaulich neutrale Geisteshaltung vermitteln können, zu der sie theoretisch in einer Demokratie und einer pluralistischen Gesellschaftsordnung eigentlich verpflichtet wären. Nimmt man nämlich einmal an (was sehr naheliegend ist), daß die Annahme demokratischer Grundsätze – mit den darin enthaltenen Prinzipien der Toleranz sowie der Anerkennung eines Nebeneinanders verschiedenster Religionen und Weltanschauungen – nicht die Aufgabe einer Weltanschauung übernehmen kann, dann kann eine solche Schule gar nicht anders, als einen Weltanschauungsrelativismus zu vermitteln. Dies bedeutet nicht, und auf diese Feststellung ist Wert zu legen, daß ein einzelner Schüler zur Weltanschauung des

Weltanschauungsrelativismus erzogen werden muß; er kann durchaus ermuntert werden, seine persönliche Weltanschauung entweder zu festigen oder zu finden. Aber welche Weltanschauung dies sein soll, darüber zu befinden hat eine Normalschule eben kein Recht. Insofern nun Normalschulen keine konkrete Weltanschauung oder weltanschauliche Bindung vermitteln wollen und dies ja auch nicht dürfen, vermitteln sie damit einen Weltanschauungsrelativismus, der natürlich auch eine Weltanschauung ist! Um Mißverständnisse zu vermeiden: Die Staatsform Demokratie ist keine Weltanschauung, sonst hätten wir keine Demokratie, sondern eine totalitäre Staatsform. Wohl aber vermittelt die schulische Bildung in einer Demokratie von sich aus, und das meint: die Schule gleichsam auf sich allein gestellt, eine Weltanschauung, nämlich die des Weltanschauungsrelativismus.

Stimmen nun aber diese Überlegungen, so sind, zweitens, den öffentlichen Schulen gegenüber doch auch Bedenken anzumelden, zumindest von denen, die die Weltanschauung eines Weltanschauungsrelativismus nicht als die allein richtige und allseits seligmachende betrachten. Andeutungsweise seien einige dieser Bedenken beim Namen genannt.

Weltanschauungsrelativismus impliziert schon per definitionem Beliebigkeit, oder falls dieser Ausdruck besser gefällt, Zufälligkeit weltanschaulicher Überzeugung. Beides kann dem jugendlichen Heranwachsenden nicht als die Orientierungshilfe dienen, die eine echte Weltanschauung leistet. Eine immer nur als vorläufig und revidierbar, als beliebig oder zufällig eingeschätzte Weltanschauung kann nun einmal keine auf die Dauer befriedigende Antwort nach dem „Ort" und dem Sinn eines Menschenlebens im Weltganzen bieten noch kann sie verbindliche Normen des Handelns legitimieren. Wer die Genese und damit den Ursprung einer oder seiner Weltanschauung als beliebig betrachtet, wird wohl auch das durch eine Weltanschauung gegebene oberste Führungs- und Orientierungsprinzip sowohl im kognitiven wie auch im normativen Bereich seines Lebens als beliebig betrachten und folglich, je nach Wunsch, Bedarf oder Überzeugung, als unverbindlich. Wenn schon die allerersten Prinzipien einer Weltanschauung beliebig sind, dann sind es natürlich auch diejenigen Postulate, die jemand als Forderung an sich selbst stellen muß oder die die Gesellschaft an ihn stellt. Mit diesen Bedenken soll nicht von vornherein jene Meinung als schlechthin unsinnig abgetan sein (Stichwort: kritischer Rationalismus), die gerade aus einem fortwährenden Falsifizierungsbemühen heraus eine jeweils bessere Lebensweise des Menschen sucht, und erst recht nicht soll insinuiert sein, die Vertreter eines Weltanschauungsrelativismus wären potentielle „Sittenstrolche". Aber: Auch wer sich nicht zu den professionellen Kulturpessimisten zählt, mag unter den Gegenwartsproblemen etwa an das Problem der Bindungsscheu auch vieler jüngerer Menschen denken, wohl eine direkte Folge eines Weltanschauungsrelativismus, für den alle Werte und Normen nur als beliebiges Produkt einer zufälligen Kulturentwicklung gelten können und deshalb eine definitive Bindung nicht rechtfertigen.

Christliche Schulen

Nach den Überlegungen, die die Weltanschauungsneutralität öffentlicher Schulen zumindest bezweifeln lassen, ist der Punkt erreicht, an dem über Sinn- und Werthaftigkeit einer christlichen Schule reflektiert werden muß. Das Thema stellt sich ja erst dann, wenn der christliche Glaube nicht mehr mit jener Selbstverständlichkeit als der allein seligmachende betrachtet wird, als der er einmal betrachtet wurde. Wäre ein jeder Christ nach wie vor der stillen, selbstverständlichen und sicheren Überzeugung, daß ausschließlich im ausdrücklich angenommenen und gelebten christlichen Glauben das ewige Heil des Menschen zu finden wäre, dann würde sich die Frage nach Sinn und Wert einer christlichen Schule wohl gar nicht ernsthaft stellen. Dann wäre es sicher Pflicht aller christlichen Eltern, ihre Kinder einer christlichen Schule anzuvertrauen. Da aber aufgrund verschiedener Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils eine übernatürliche Heilsmöglichkeit auch den Menschen anderer Religionen und Weltanschauungen zuerkannt wird, solange sie nur ehrlich nach ihrer Gewissensüberzeugung leben, läßt sich der Wert einer christlichen Schule heute nicht mehr ausschließlich mit Blick auf die Heilsmöglichkeit des Jugendlichen begründen. Begründen lassen sich Sinn und Wert einer christlichen Schule heute nur – was keine Abwertung öffentlicher Schulen implizieren soll –, wenn sich gegen allen Weltanschauungsrelativismus unserer Gegenwart, gegen eine wachsende religiöse Gleichgültigkeit vieler Menschen und auch trotz der Bejahung einer Heilsmöglichkeit der Nichtchristen der christliche Glaube selbst in einer durch nichts anderes ersetzbaren Weise als sinn- und wertvoll erweisen läßt, und wenn weiterhin eben dieser Glaube an einer christlichen Schule besser vermittelt und dargeboten wird, als dies an anderen Schulen der Fall sein kann.

Religion als menschliches Primärbedürfnis

Theologische Probleme einer Heilsmöglichkeit der Nichtchristen und ähnliche, eher fachtheologische Fragen dürfen hier und jetzt ausgeklammert bleiben. Trotzdem seien einige Punkte angeführt, die eine christliche Schule heute rechtfertigen. In seinem Buch „Anthropologie in theologischer Perspektive" (1985) erbringt Wolfhart Pannenberg gelungen den Nachweis, daß die Einsichten moderner wissenschaftlicher Disziplinen, wie etwa der philosophischen Anthropologie, der Soziologie oder der Psychologie, wenn sie nur konsequent zu Ende gedacht werden, den Menschen als gleichsam von Natur aus religiös erweisen; daß also nicht, wie es jede Form des Atheismus will, Religion nur als irrtümliche Ableitung eines anderen, grundlegenderen menschlichen Bedürfnisses gelten darf, sondern daß Religion ein wirklich ursprüngliches und somit ein Primärbedürfnis jedes

Menschen ist. Daraus folgt in einem ersten Punkt, daß dem Menschen ohne Religion und ohne feste religiöse Überzeugung tatsächlich, und nicht nur theoretisch, Wesentliches in seinem Leben fehlt. Der religionslose Mensch ist nicht der Mensch, der er zu seinem eigenen Vorteil in puncto Lebensführung, Lebensgefühl, einer rechten Daseinsbewältigung und real begründeter Hoffnung sein könnte. Und wenn hier vorläufig einmal vorausgesetzt werden darf, daß eine christliche Schule zu religiöser Überzeugung und Bindung besser bildet als eine "weltliche" Schule, daß sie einen umfassenden Lebenssinn und ein Engagement für einen höchsten Lebenswert vermittelt, dann ist schon von daher eine Rechtfertigung christlicher Schulen heute genannt.

Nun ist aber die Frage, ob und inwiefern eine christliche Schule heute in Ausbildung und Bildung den Jugendlichen wirklich besser die christlich-religiöse Überzeugung vermittelt als andere Schulen, keineswegs schon deshalb beantwortet, weil eine bestimmte Schule als christliche Schule firmiert. Wie wird denn, wenn es christliche Mathematik und den vielzitierten katholischen Bauchaufschwung nicht gibt, das spezifisch Christliche in einer christlichen Schule vermittelt – wobei durch eine solche Vermittlung der Erfolg aller Bemühungen natürlich nicht in jedem Einzelfall garantiert ist!

Daß eine christliche Schule auch heute noch Sinn und Bedeutung besitzt, läßt sich durch Überlegungen begründen, die teils der Wissenssoziologie, teils der von Karl Rahner geforderten „Mystagogie" entnommen sind[1]. Zur nochmaligen Erinnerung: Eine christliche Schule ist nicht schon deshalb christliche Schule, weil in ihr Religionsunterricht erteilt wird, der gut oder weniger gut sein kann; sie ist es erst recht nicht aufgrund der zu unterrichtenden Lehrfächer, deren Kanon ja für alle Schulen mehr oder weniger in gleicher Weise festgelegt ist; auch das persönliche Beispiel der Lehrkräfte (und Erzieher), das keineswegs unterschätzt werden darf, dürfte für sich und allein genommen wohl noch nicht hinreichend Sinn und Bedeutung einer christlichen Schule legitimieren. Was aber bleibt dann?

Die Bedeutung einer christlichen Plausibilitätsstruktur

Der amerikanische Wissenssoziologe Peter L. Berger schreibt in seinem Buch „Auf den Spuren der Engel": „Eine der fundamentalen Erkenntnisse der Wissenssoziologie ist, daß die Einsichtigkeit bzw. Plausibilität menschlicher Wirklichkeitsvorstellungen, dessen also, was Menschen für wirklich halten, davon abhängt, daß und wie diese Vorstellungen gesellschaftlich abgestützt und abgesichert sind. Einfacher ausgedrückt: Ursprünglich gewinnen wir unsere Weltvorstellung von anderen Menschen, und wenn sie uns plausibel ist – und bleibt –, so hauptsächlich deshalb, weil andere an ihr festhalten und sie uns bestätigen... Konversation – Unter-haltung im wortwörtlichen Sinn – ist es, durch die wir unser Weltverständ-

nis gewinnen und ‚bewahren'." Damit ist zunächst einmal nur ausgesagt, was in einer christlichen Glaubenstheologie die Bedeutung der Kirche als Gemeinschaft der im gleichen christlichen Glauben miteinander kommunizierenden Gläubigen meint; es wird höchstens Altes, aber vielleicht vielfach Vergessenes, in anderer Sprache in Erinnerung gerufen. Und dann Berger weiter: „Wenn sich z. B. ein Katholik seinen Glauben erhalten will, so muß er mit der Plausibilitätsstruktur des Katholizismus in Verbindung bleiben. Er braucht andere Katholiken um sich herum, eine Gemeinschaft, die seinen Glauben ständig absichert. Am besten ist es, wenn die Menschen, die ihm am meisten bedeuten – gemeint sind die ‚signifikanten anderen' (nach George Herbert Mead) –, auch katholisch sind und zur stützenden Gemeinde gehören. Belanglos ist, welches Gebetbuch der Zahnarzt hat. Aber Frau und Freunde sollten katholisch sein."[2]

Wo anders nun aber sollte im schulischen Erziehungsbereich (und nur um diesen geht es hier) jene unerläßliche christliche Plausbilitätsstruktur vorhanden sein, wenn nicht in einer christlichen Schule? Wo anders sollte es jene gesellschaftlich notwendige Stützung des Glaubens geben, die sich nicht an Einzelgegebenheiten festmachen läßt, sondern von der herrschenden Atmosphäre bestimmt ist? Diese Fragen stellen heißt, sie auch schon beantwortet zu haben!

Die Aufgabe der Mystagogie

In seinem Aufsatz „Frömmigkeit früher und heute" schreibt Karl Rahner den bekannten, weil oft zitierten Satz: „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker' sein, einer, der ‚etwas' erfahren hat, oder er wird nicht mehr sein."[3] Ohne hier auf die Gnadentheologie Rahners eingehen zu können und auch unter Verzicht einer Erklärung dessen, was Rahner unter einer „transzendentalen Erfahrung" versteht, sei hier nur an das ignatianische „Gott finden in allen Dingen" erinnert, was Karl Rahner immer wieder an der von ihm aufgewiesenen Gotteserfahrung (reflexer oder unreflexer Art) aller Menschen konkretisiert und was für ihn die Grundlage des christlichen Glaubens überhaupt darstellt. Diese Gotteserfahrung ist keine sinnlich wahrnehmbare Erfahrung, wenngleich sie gerade in dieser mitgegeben und miterfahren wird. Sie bedarf deshalb dessen, was Rahner „Mystagogie" nennt, das heißt einer Einweihung, oder besser: einer hinweisenden Einführung und Anleitung in eine immer gegebene Gotteserfahrung. Auch hier ist eine christliche Schule als ganze, in ihrer christlich geprägten Mentalität, der Ort einer solchen hinführenden Mystagogie, ohne die es den „Frommen von morgen" nicht mehr geben wird.

Die von Rahner gemeinte Gotteserfahrung ereignet sich zwar als sehr konkrete, wenn auch als das Unsagbare der konkreten Alltagserfahrung. Es gibt sie als Bedingung der Möglichkeit in jedem geistigen Vollzug des Menschen, was allerdings nicht ausschließt, daß es gleichsam „bevorzugte Orte" solcher Erfahrun-

gen gibt, worauf Rahner denn auch des öfteren ausdrücklich hinweist. Wo aber sind solche Orte? Wie sollte oder könnte die Rede von Gott aussehen? Sie sollte an die Grunderfahrungen aller Menschen appellieren, um dann erst in einem zweiten Schritt, gleichsam behutsam, darauf zu verweisen, daß das in diesen Erfahrungen Mit-Gegebene und Mit-Erfahrene die ursprüngliche Erfahrung dessen ist, was wir mit dem Wort „Gott" benennen.

Denn wie ist es denn? Wir haben Angst und suchen Sicherheit. Wir sind einsam und suchen Geborgenheit. Wir stoßen überall an die Grenzen des menschlich Machbaren und wünschen uns ein besseres Morgen. Wir erfahren Glück und hoffen dennoch auf ein unvergängliches, ganz erfüllendes Glück. Wir lieben und werden geliebt und sehnen uns nach absoluter Liebe. Wir sehen die tausend Ungerechtigkeiten und auch Leiden dieser Welt und sehnen uns nach einer letzten Gerechtigkeit und einem letzten Trost, der auch die Leiden dieser Welt noch einmal versöhnen wird. Wir spüren die Trostlosigkeit unseres Daseins, sind eingesperrt im Kerker unserer Endlichkeit und warten letztendlich nur darauf, bis der Tod die Tür öffnet, und so schauen wir aus nach einer Wirklichkeit, die auch über den Tod hinaus noch tröstet. Wir tun, recht und schlecht, die Pflichten und Aufgaben unserer Alltage, tragen die Verantwortung für unser Tun und Lassen, und fragen uns, vor wem wir eigentlich verantwortlich sind.

Wir sind Menschen und als Menschen Wesen unbegrenzter Offenheit, die ständig ihre Grenzen erfahren und über diese hinaus möchten, ja über sie hinaus sind. In den negativen Erfahrungen der Angst, des Leids, der Not, der Einsamkeit und des Verlorenseins, im Angesicht des Todes und vor dem letzten Fragen nach dem Sinn unseres einen und ganzen Lebens wünschen wir uns die andere Zukunft einer unvergänglichen Seligkeit. Aber auch von den Stunden des Glücks, der Liebe, der Geborgenheit, der Treue, des Schönen wissen wir, daß sie vorübergehen, daß sie nur Schatten sind, die wie eine Verheißung wirken. Und wo uns die Unerbittlichkeit der Wahrheit und der Verantwortung fordert, wo sich uns die Frage nach dem Sinn unseres Lebens aufdrängt und wir diese Frage nicht noch einmal verdrängen können, möchten wir die Wahrheit in absoluter Wahrheit, unsere Verantwortung in einem absoluten Wert, den Sinn unseres Lebens in einer Wirklichkeit verankert wissen, die nicht noch einmal nach einem Sinnverleihenden hinterfragt werden kann. Solche Beschreibungen menschlicher Grunderfahrungen ließen sich erweitern, ergänzen, vertiefen.

Diese Weise der Gotteserfahrung ist das von Rahner genannte „Etwas", das der Fromme von morgen erfahren muß – oder er wird nicht mehr sein. Auch wenn sich aus den dargelegten Ausführungen vielleicht nicht unmittelbar konkrete Anweisungen ableiten lassen, wie diese Gotteserfahrung, die ja die Erfahrung des Gottes Jesu Christi ist, pädagogisch vermittelt werden kann: Im Rahmen einer christlichen Schule und im Rahmen einer christlichen Plausibilitätsstruktur sollte, ja muß es möglich sein, auch den Jugendlichen auf diese primär den Augen des Herzens

offene Dimension hinzuweisen, ihn hinzuführen zu dem, was als Gotteserfahrung bleibende Grundlage des Glaubens an Gott und Jesus Christus ist.

Sinn und Wert einer christlichen Schule

In einer Art Aufzählung darf aus diesen Überlegungen zu Sinn und Bedeutung einer christlichen Schule heute festgehalten werden:

1. Eine weltanschaulich wertneutrale Erziehung gibt es nicht, weder außerhalb noch innerhalb des schulischen Bereichs; in öffentlichen Schulen darf die Gefahr des Annehmens eines heute ja schon weit verbreiteten Religions- bzw. Weltanschauungsrelativismus durch den Schüler, mag dieser Effekt nun tatsächlich von den zuständigen Lehrkräften gewünscht sein oder nicht, gerade bei Jugendlichen nicht unterschätzt werden.

2. Die moderne Mentalität neigt weithin dazu, den sogenannten „ideologischen Überbau", das heißt eine Lehre und ein ausdrückliches Wissen über unser Leben, als zweitrangig und sekundär zu betrachten. Hauptsache ist, so wird dann erklärt, ein Mensch lebt anständig und nach seiner persönlichen Gewissensüberzeugung; daraus ergibt sich, daß für die Praxis des Lebens zwischen Christen und Nichtchristen ein Unterschied nicht selten geleugnet wird. Daran mag vieles richtig sein. Und dennoch ist es im letzten falsch. Es ist und bleibt ein Unterschied, ob ich mein Leben einfachhin einigermaßen anständig und ehrlich lebe oder ob ich um die Wirklichkeit der Liebe und Gnade Gottes in Jesus Christus, um mein Heil und meine Erlösung weiß oder nicht. Erst von daher kann sich der Sinn des Lebens, der Sinn, der einfach nicht „hausgemacht" sein kann, bestimmen, und gerade der Jugendliche ist ja intensiv auf der Suche nach dem Sinn seines Lebens. Erst von daher weiß ich um den Grund meiner Hoffnung, von der ich als Mensch so oder so nicht lassen kann. Erst von daher finde ich Motivation für einen letztgültigen Einsatz und ein Engagement des ganzen Lebens, das als Teilhabe am innergöttlichen Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe den Einsatz aller Lebensfreude und Lebensmühe wert ist. Diese Festigkeit christlicher Glaubensüberzeugung muß keineswegs zu undemokratischer Intoleranz führen. Es mag sogar als Aufgabe gerade einer christlichen Schule gelten, ihre Schüler so zu erziehen und zu bilden, daß sie als Christen den Pluralismus unserer Zeit aushalten, ohne den eigenen Glauben zu relativieren.

3. Erreicht werden kann diese Festigkeit im Glauben zwar nicht nur, aber doch sehr gut, vielleicht sogar vorrangig, in einer christlichen Schule. Jene Festigkeit des schon durch unsere Natur vorgegebenen Glaubens, der, aufgrund der in einer christlichen Schule erwart- und erhoffbaren christlichen Plausibilitätsstruktur sowie der immer möglichen und nötigen Mystagogie in die Erfahrung der Gegenwart Gottes, Religion und Glaube gerade nicht ausschließlich in den

schmalen Bezirk des sogenannten Privatbereichs abdrängt, sondern das ganze Leben in all seinen Segmentierungen und seinen verschiedenen Lebensbereichen umfassen sollte.

Abschließend noch einmal ein Wort Karl Rahners: „Ich finde, Christsein ist die einfachste, die einfache und so schwere Last, wie im Evangelium steht. Wenn man sie trägt, trägt sie einen. Je länger man lebt, desto schwerer und leichter wird sie. Am Ende bleibt das Geheimnis. Es ist aber das Geheimnis Jesu. Man kann verzweifelt, ungeduldig, müde, skeptisch oder bitter werden, weil das Geheimnis so lange nicht als Seligkeit aufgeht. Aber es ist besser zu warten auf den Tag, der keinen Abend mehr kennt." Wenn es christlichen Schulen aufgrund des Gesamts einer christlichen Prägung besser gelingt als anderen Schulen, den ihnen anvertrauten Jugendlichen in Glaube und Hoffnung und Liebe jenes Warten auf den Tag zu lehren, der keinen Abend mehr kennt, dann dürfen Sinn und Bedeutung einer christlichen Schule auch heute – und vielleicht gerade heute – als gerechtfertigt gelten.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. dazu: R. Bleistein, Mystagogie und Religionspädagogik, in: Wagnis Theologie, hrsg. v. H. Vorgrimler (Freiburg 1979) 51–60.

[2] P. L. Berger, Auf den Spuren der Engel (Frankfurt 1970) 57, 60.

[3] Schriften zur Theologie VII (Einsiedeln 1966) 22.

Oskar Köhler

Wer oder was ist konservativ?

Man stelle sich vor: In der Debatte zur Vorstandswahl in irgendeinem Verein – zum Beispiel im Verein zur Pflege der Musik oder zur Wahrung der Interessen der Kleingärtner oder der Hundezüchter – steht einer auf und begründet seinen Antrag damit, er sei für den „Fortschritt", für einen „vernünftigen" natürlich. Er hat sich und seinem Kandidaten mit diesem Bekenntnis zumindest nicht geschadet.

Man stelle sich vor: Bei der gleichen Gelegenheit steht einer auf und begründet seinen Antrag damit, er sei „konservativ". Sein Vorstandskandidat wird peinlich berührt sein, kann doch seine Wahl durch diesen Anhänger nur gefährdet werden. Und schon fragt ein Mitglied von der anderen Seite, ob man denn hier in einer CDU-Versammlung sei.

Diese Polemik ist nicht ganz korrekt. Denn man stelle sich vor: In einer CDU-Versammlung steht einer auf und kritisiert die Partei, weil sie in so vielen Entscheidungen ihre konservativen Grundsätze verraten habe. Daraufhin definiert jemand vom Vorstandstisch die Position der CDU im Anschluß an die Position der Österreichischen Bruderpartei. Dort hat jemand gesagt: „Konservativ ist die österreichische Volkspartei nur dann, wenn man diesen Begriff positiv auffaßt, progressiv dann, wenn man diesen Begriff ebenfalls positiv ansieht." Mit diesen Worten wird der Herr vom Vorstandstisch die Behauptung vom Verrat konservativer Grundsätze mit aller Entschiedenheit zurückweisen. Der Kritiker ist zwar nicht zufrieden, aber er schweigt, weil er kein guter Redner ist. Doch er denkt darüber nach, wie weit denn nun der Konservativismus „positiv" sei und wo er negativ werde, weil nämlich jetzt der „Fortschritt" positiv zu bewerten wäre.

Wer oder was ist konservativ? Dies ist offenkundig keine leicht zu beantwortende Frage, und eine klare Auskunft ist bei den sogenannten „Rechtsparteien" der demokratischen Staaten nicht zu bekommen. Dies zeigt sich auch darin, daß die meisten in ihrem Namen keine konservative Flagge zeigen. Eine „Volkspartei" wollen sie sein. Aber eine „Volkspartei" darzustellen, dies behaupten ja auch die „links von der Mitte" plazierten Großparteien. Wer oder was ist konservativ? Soll man die Frage an das Wählervolk richten?

Wie alle Parteien müssen auch die „Rechten" ihr Wahlprogramm so anlegen, daß sie jedesmal in einer politischen Situation ihre potentiellen Wähler ansprechen und mehrheitsfähig werden. Deshalb werden nach einleitenden allgemeinen Grundsätzen die konkreten politischen Ziele so formuliert, daß sie „ankommen", während Positionen, deren Popularität zweifelhaft ist oder die innerhalb der eigenen Reihen

umstritten sind, allenfalls versteckt in den Grundsatzerklärungen angedeutet werden.

Am ehesten lassen sich, wie auch an den Koalitionsspannungen zwischen CDU/CSU und FDP abzulesen ist, konservativ aufhaltende Tendenzen in der Ehe- und Familienpolitik, in der Schulpolitik sowie in der Rechtspolitik ausmachen. Aber die Art, wie im Jahr 1985 die CDU in der Frage des Schwangerschaftsabbruchs hin und her agierte, konnte doch die Frage aufwerfen, wie „konservativ" denn nun eigentlich diese Partei sei. Fairerweise muß man hinzufügen, daß der heroische Verzicht auf vielleicht entscheidende Wählerstimmen eher von Moraltheologen gefordert als in Parteibüros beschlossen werden kann.

Aber nicht nur die Politik der Rechtsparteien bringt in Verlegenheit, wenn einer wissen will, wer oder was „konservativ" ist. Der allgemeine kulturelle „Pluralismus" in unserer Gesellschaft dokumentiert sich besonders eindrucksvoll auch darin, daß große Zeitungen auf den vorderen Seiten eine sozusagen „konservative" Politik vertreten, im Feuilleton jedoch alles auf den alten Haufen werfen, was auch nur entfernt als „konservativ" gelten könnte. In der Weihnachtsnummer etwa kann der Christ-Redakteur vom Dienst vorne eine Festbetrachtung veröffentlichen, während im Feuilleton ein rationalistischer Agnostiker nicht nur, wie es sich durchaus gehört, die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge der Festgeschichte darstellt, sondern seinen Kollegen auf der vorderen Seite als steinzeitliches Relikt erscheinen läßt.

Nicht ohne Amüsement konnte man lesen, wie Gerd-Klaus Kaltenbrunner, dessen von ihm herausgegebenes Taschenbuchmagazin „Initiative" in der FAZ „eines der wichtigsten Sprachrohre neo-konservativen Denkens" genannt wurde, den „Fragebogen" ausgefüllt hat, den diese Zeitung heute, wie es einst gegenüber Marcel Proust geschah, prominenten Zeitgenossen vorlegt: „Als ‚Konservativer' zu gelten, hat auch gewisse Vorteile. Ich kann mich hinter diesem Schildchen ein wenig verstecken, um, sozusagen unsichtbar, der zu sein, der ich wirklich bin" – ein „Ästhet und Mystiker". Lassen wir den Ästheten einmal beiseite – wie konservativ waren denn die Mystiker?

Ruhe und Bewegung – ein Rhythmus der Geschichte

Wer oder was ist konservativ? Da bietet es sich an, den zum gängigen Schimpfwort gewordenen Begriff, oft synonym gebraucht für „dumm" oder „bösartig", auf seinen wörtlichen Sinn hin zu befragen. Er stammt sprachlich aus dem lateinischen Wort „conservare", das ist „bewahren", im Unterschied zu „perdere", das ist „vernichten" – meint „unversehrt erhalten" im Widerstand gegen „perire", das ist „untergehen" – bezeichnet hinsichtlich lebloser Objekte, so zum Beispiel Bauwerke, „instandhalten". Da die lateinische Sprache juristisch geprägt

ist, verwundert es nicht, daß „conservare" auch „begnadigen", das heißt das Leben schonen, heißen kann.

In der Geschichte der Römer spielte bekanntlich das „conservare" eine bedeutende Rolle. Aber es hat eine sehr lange Vorgeschichte. Im Blick auf den Protest der „Grünen" gegen die hemmungslose Veränderungslust in der Technik ist es kein Thema nur für Prähistoriker, daß Jahrhunderttausende der frühen Menschheit dahingingen, ohne daß „etwas passierte", in denen vielmehr immer wieder und immer wieder das gleiche wiederholt wurde. Unser Interesse gilt den Erfindungen, gilt der sich verfeinernden Herstellung von Geräten, der Organisation der Großjagd, dann den viel späteren und jetzt freilich umwälzenden Erfindungen im Pflanzenbau und im Züchten der Tiere. Aber dieses unser Bild ist eine verzerrende Verkürzung. In Wirklichkeit stellt die Bewahrung der Erfindungen von Generation zu Generation den Generalbaß in der Entwicklung der frühen Menschheit dar.

Freilich: Es ist zwar umstritten, ob der Riesenhirsch deshalb ausgestorben ist, weil er allzu „konservativ" auf sein Geweih konzentriert war, so daß dieses beim Megaloceros giganteus lebenshemmend groß wurde; aber von den Kulturen der sogenannten „höheren Jäger" wurde zu Recht gesagt, daß sie in eine „Sackgasse" geraten sind, weil sie „konservativ" in ihrer sehr speziellen Angepaßtheit verharrten und sich deshalb nicht auf die nacheiszeitlichen Bedingungen des Züchter- und Pflanzerlebens hin orientieren konnten. Ein frühes Beispiel also dafür, ab wann der Konservativismus vom Fortschritt zu überwinden ist?

In der zunehmenden Beschleunigung der hochkulturellen Geschichte, die nicht mehr nach Jahrtausenden, sondern nach Jahrhunderten und Jahrzehnten gemessen wird, veränderte sich das Verhältnis zwischen Neuerungen und festgehaltenem Bestand von Grund auf. Dennoch spielen im Ablauf der Geschichte einer jeden Kultur beharrende und bewegende Erscheinungen zusammen. Für das Gewicht von bewahrender Tradition nur zwei Beispiele.

In China überstand das Erbe der Han-Zeit (etwa 200 v. Chr. bis 200 n. Chr.) die politischen Zersplitterungen und insbesondere die Fremdeinflüsse der kommenden Jahrhunderte als das große Kontinuum dieser Geschichte bis in den Anfang unseres Jahrhunderts. Freilich war China das angeschwärzte Gegenbeispiel zum europäischen Fortschritt, und der „chinesische Zopf" wurde geradezu das Inbild der Konservativen, die sich nicht entschließen können, ihn endlich abzuschneiden.

Aber es gibt ein anderes Beispiel, das zu kritisieren uns schwerer fällt. Die israelische Kult- und Rechtsordnung war neben dem Tempel in Jerusalem, wohin der Jahwe-Kult konzentriert wurde, das unantastbare Testament dieses Volkes, in welchem es seine Identität inmitten der mächtigen „Heidenvölker" behielt. Es überstand die Zeit des Exils seit dem 8. Jahrhundert v. Chr. und auch die Zerstörung des Tempels im Jahr 587. Wofür es kaum eine Parallele gibt: Nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer im Jahr 70 n. Chr. überstand der Glaube

der Väter neunzehnhundert Jahre. So schwer es einem fallen mag, die konservativen Positionen im heutigen Staat Israel zu verstehen, sie beziehen sich auf diese große Geschichte.

Doch auch die europäische Geschichte ist bis in die frühe Neuzeit hinein nur zu begreifen, wenn die politischen, sozialen und kulturellen Bewegungen, die ohne Zweifel jeden weltgeschichtlichen Vergleich weit übersteigen, nicht aus dem Rahmen traditionell fortlebender Anschauungen herausgelöst werden. England kommt dabei eine beachtliche Sonderstellung zu. Der Historiker *Thomas Macaulay*, liberaler Politiker, hat die „Glorious Revolution", den unblutigen Sturz des Stuartkönigs Jakob II. (1688/89), eine „bewahrende Revolution" genannt, welche England die Französische Revolution erspart habe. Daß um die Mitte des 19. Jahrhunderts der Tory-Partei der Name „Conservative Party" gegeben wurde, heute eine der wenigen Parteien, die sich so nennen, ist ein Indiz dafür, daß auf der Insel anders als auf dem Kontinent das Wort „konservativ" trotz aller Polemik nicht der Inbegriff des Verabscheuungswürdigen ist. Jüngst hat allerdings ein englischer Schriftsteller beklagt, sein Land habe es überhaupt noch nicht zu einer wirklichen Revolution gebracht. Meint er, die Engländer könnten sich ihren immer noch über Parteigrenzen hinaus wirksamen Konservativismus abschneiden wie einen chinesischen Zopf?

Konservativismus als Dagegen-Sein – Konservative Konvertiten

Im Blick auf die bewahrenden Tendenzen der Menschheitsgeschichte ist es offenkundig nicht zu verstehen, wie es dazu gekommen ist, daß das Wort „konservativ" überwiegend in einem negativen Sinn gebraucht wird, zumindest einen dubiosen Klang hat. Man kommt dem Sachverhalt erst näher, wenn wahrgenommen wird, daß die Begriffe „konservativ", „Konservativismus" keineswegs ursprünglich sind, daß sie nicht gebildet wurden, um das allgemein menschliche Bedürfnis zu bezeichnen, Erworbenes erhalten zu wollen, daß sie auch nicht auftreten im Selbstverständnis der die ganze Menschheitsgeschichte durchwirkenden Kräfte der Bewahrung. Vielmehr ist der Begriff „konservativ" auf dem Kontinent geprägt als ein *Gegenbegriff* zur Französischen Revolution und als ein solcher gegenüber allen aus ihr hervorgehenden Revolutionen. „Bewahren" im Sinn von „konservativ" heißt jetzt primär „dagegen sein".

Die alten Kräfte der Bewahrung verlieren in der nachrevolutionären Zeit sozusagen ihre Unschuld. Sie wissen immer weniger aus sich heraus, was denn zu bewahren ist, sie geraten immer mehr in die Zwangslage, das „Dafür-Sein" ihrer Position in der Opposition des „Dagegen-Seins" zu vertreten. Die *Aktion* ist Sache der fortschrittlichen, wenn nicht revolutionären Bewegungen, und selbst jene Anstrengungen, die darauf aus sind, bei fälligen Veränderungen auch die Bestände

zu sichern, einen maßvoll aufhaltenden Widerstand zu leisten, erscheinen als die pure *Reaktion*.

Es ist nicht bloß das Interesse an historischem Wissen, das es nahelegt, ein wenig der Geschichte des Konservativismus im 19. und 20. Jahrhundert nachzugehen. Denn dabei könnte erkundet werden, warum „konservativ" heute fast nur noch ein Schimpfwort ist und vor allem: was dies für uns alle bedeutet, seien wir nun „links" oder „rechts" situiert.

Den Anfang in der Geschichte eines spezifisch politischen Begriffs „konservativ" machte die 1818/20 erschienene französische Wochenschrift „Le Conservateur", die in ausdrücklicher Wendung gegen die Französische Revolution einen religiös begründeten Monarchismus vertrat. Daß ihr Herausgeber, der Vicomte de *Chateaubriand*, ursprünglich ein Aufklärer war, Anhänger Rousseaus und Voltaires, und sich zufolge einer persönlichen Erfahrung (Tod von Mutter und Schwester) wieder dem christlichen Glauben zuwandte, ist mehr als ein individuell-biographisches Datum. Es gibt, wie noch zu zeigen sein wird, eine sehr große Zahl jener, die in einer „Umkehr" ihrer intellektuellen und politischen Entwicklung konservativ geworden sind.

So begann auch der zu unserer Zeit durch den umstrittenen Staatsrechtslehrer Carl Schmitt wieder aktuell gemachte Spanier *Donoso Cortés* als radikal-liberaler Politiker und wurde nach der Revolution von 1848 zum Theoretiker einer konservativen Diktatur, die er als „Diktatur des Degens" der „Diktatur des Dolches" entgegensetzte. „Die Freiheit Europas ist tot", schrieb er, einer der bis in unsere Tage hinein nicht selten anzutreffenden Konservativen, die zu solchen geworden sind, weil sie vom Liberalismus keine Rettung mehr erwarten in einer Situation, in welcher die Freiheit sich selber auffresse. Es ist bemerkenswert, daß schon im Jahr 1823 ein deutscher Politiker (Ludwig Harscher) von einem „konservatorischen Liberalismus" sprach, wie es R. Vierhaus in seiner sehr instruktiven Begriffsgeschichte gezeigt hat. Damit trat jene Begriffskombination „liberal-konservativ" auf, mit der Publizisten und Politiker heute ihre Position zwischen den „Extremen" zu bezeichnen suchen.

Im Land der „Großen Revolution" von 1789 war der Konservativismus des 19. Jahrhunderts fast ausschließlich Sache von Katholiken, für welche die sakral begründete Monarchie die einzig legitime Staatsform darstellte. Es ist jedoch zu beachten, daß der französische Konservativismus insofern einen emanzipatorischen Zug aufwies, als er gegen das Staatskirchentum des Ancien Régime einen bis zum Papstkult reichenden Ultramontanismus vertrat. Einer seiner bedeutendsten Repräsentanten ist der Vicomte *de Maistre*, der übrigens auch ein Anhänger der Aufklärung war, bis die Französische Revolution seine Heimat Savoyen erreichte, und der dann den klassisch konservativen Satz formulierte, eine Familie sei nicht königlich, weil sie regiert, sondern „sie regiert, weil sie königlich ist". In seinem Buch „Du Pape" (1819) übertrug er seinen monarchischen Absolutismus auf den

Papst als den höchsten Garanten der Autorität, von der römischen Kurie nur mit Zurückhaltung aufgenommen, weil sich der päpstliche Primat nicht politisch, sondern aus der kirchlichen Tradition begründet.

Ein Ultramontanist war ursprünglich auch der Priesterpublizist *Lamennais*, der aber mit der Losung „Gott und die Freiheit", Kennwort seiner 1830 erscheinenden Zeitung „L'Avenir", am Widerspruch des Papstes Gregor XVI. scheiterte und exkommuniziert wurde. Hier war also einer den Weg vom antirevolutionären Konservativismus zu einem religiös begründeten Liberalismus gegangen. Anderthalb Jahrhunderte später blieb beim Zweiten Vatikanischen Konzil der Versuch, den Abbé Lamennais zu rehabilitieren, vereinzelt; aber die dort erlassene „Erklärung über die religiöse Freiheit" bewirkte indirekt jene „Aktualität des Lamennais", mit der sich ein französischer Theologenkongreß 1978 befaßte. Wie „konservativ" ist eigentlich die römisch-katholische Kirche nach diesem Konzil?

War mit Lamennais ein christlicher Demokrat an der römischen Kurie gescheitert, so scheiterte umgekehrt Papst Leo XIII. nicht zuletzt auch an den französischen Konservativen, als er 1892 – obwohl selbst durchaus konservativ, aber enttäuscht von den konservativen Regierungen – seine Politik des „ralliement" mit Frankreich unternahm und den Katholiken empfahl, die Republik „comme venue de Dieu" anzuerkennen.

Mit der schließlichen Verabschiedung von der Monarchie verlor der französische Konservativismus eine wesentliche inhaltliche Bestimmung. Und als jüngst Katholiken gegen die sozialistische Kulturpolitik für die „freien Schulen" demonstrierten, dann folgten sie den Spuren des liberal-demokratischen Abbé Lamennais. Der Neokonservativismus Frankreichs aber, von dem noch die Rede sein muß, ist ein illegitimer Abkömmling des französischen Altkonservativismus.

Wie in Frankreich, so war auch in den deutschsprachigen Ländern der Konservativismus des 19. Jahrhunderts durch nationalgeschichtliche Bedingungen bestimmt. Der Konservativismus ist, wie Franz Schnabel formuliert hat, „niemals in Europa eine so homogene Einheit" gewesen wie das internationale revolutionäre Denken, welches die Institutionen der demokratisch werdenden Welt geprägt hat. Der Umstand aber, daß auch der Liberalismus „niemals ein geschlossenes System" gewesen ist, erschwert es zusätzlich, den Konservativismus von seiner Gegenposition zum Liberalismus her systematisch zu bestimmen.

Im Rotteck-Welckerschen „Staatslexikon" des frühen 19. Jahrhunderts wird der Liberalismus als „Bewegungs-Partei" der „Stillstands-Partei" entgegengesetzt. Aber *was* sollte *wie weit* „bewegt" werden? Waren die Liberalen als Anhänger einer konstitutionellen, das heißt einer durch eine Verfassung mehr oder weniger gebundenen Monarchie, die Gegner der Konservativen, so gingen die Altliberalen in der Ablehnung der Demokratie Hand in Hand mit den Konservativen, wenn auch in verschiedener Begründung. Was aber die als „Stillstands-Partei" apostrophierten Konservativen angeht, so hat *Adam Müller*, der in Berlin gebürtige

Sozialtheoretiker, seit 1813 im österreichischen Staatsdienst und von Metternich gefördert, die ebenso geistvolle wie vieldeutige konservative Kritik an den Liberalen formuliert: „Sie haben die Bewegung begriffen, aber nicht die Ruhe; das Fortschreiten, aber nicht das Bleiben im Fortschritt." Aber *was* soll bleiben? Karl Mannheim, einer der bedeutendsten Analytiker des Konservativismus, hat bemerkt, daß er nicht aus seinen konkret-politischen Programmen, sondern als ein „Denkstil" zu definieren ist. Genau dies freilich hat den Konservativismus immer mehr in Verlegenheit gebracht.

Adam Müller gehört wie Friedrich Schlegel und andere in die Reihe jener zur römisch-katholischen Kirche gegangenen Protestanten, die zu einem guten Teil den deutschen Konservativismus des 19. Jahrhunderts repräsentieren, der wie vielleicht kein anderer der Frage auf den Grund zu gehen versucht, was „konservativ" ist. Auch einer der „geborenen" Katholiken, der Publizist *Joseph Görres*, war insofern ein „Konvertit", als er in seiner Jugend Anhänger der Französischen Revolution war, der 1819 nach seiner Schrift „Teutschland und die Revolution" nach Straßburg fliehen mußte, von wo ab seine „Rückkehr" zur katholischen Kirche datiert wird. Daß die Repräsentanten des Konservativismus im 19. Jahrhundert allenthalben zu einem großen Teil „Konvertiten" im weitesten Sinn des Begriffs sind, also „konservativ" nicht von Haus aus sind, sondern es werden in einer Abkehr von der Revolution, dokumentiert auch lebensgeschichtlich die wesentliche Differenz des nachrevolutionären Konservativismus gegenüber einer gleichsam gewachsenen Tendenz zum Bewahren.

Der naive Konservativismus der Insel

Hier hebt sich deutlich ab der englische Konservativismus, dessen klassische, den Begriff „konservativ" aber nicht enthaltende Schrift die 1790 erschienenen „Reflections on the Revolution in France" von *Edmund Burke* darstellen. „Wir verlangen unsere Freiheiten nicht als Menschenrechte, sondern als Rechte von Engländern": Markanter kann ein selbst- und traditionsbewußter, sich nicht von der Revolution her verstehender Konservativismus nicht definiert werden. Eine „Hauptursache unserer Fortschritte" sieht Burke darin, daß die Kenntnisse der Vorfahren nicht mißachtet werden. Und in der Verteidigung all dessen, was die Nation verantwortlich besitzt, sieht er „hinreichende Beschäftigung für wahren Freiheitsgeist".

Edmund Burke hat tief auf den Kontinent eingewirkt (bereits 1793 wurden die „Reflections" von Friedrich Gentz, ursprünglich ebenfalls ein Aufklärer, seit 1809 aber enger Mitarbeiter Metternichs, übersetzt und kommentiert). Aber dieser naive Konservativismus der Insel war auf dem Kontinent nach der Revolution nicht mehr möglich, wo er sich mehr in geschichtlicher Argumentation zu begründen

suchte, als daß er geschichtlich zu leben vermochte. Dies gerade allerdings führte vor die Frage: Wer oder was ist konservativ?

Vom Alt- zum Neokonservativismus

Diese Frage soll jetzt in drei zentrale Fragen auseinandergelegt werden: 1. Wie wird Autorität begründet? 2. Welches sind die sogenannten „gesunden" Strukturen der Gesellschaft? 3. Wie wird die Geschichte vorgestellt?

1. *Von der religiösen zur soziologischen Begründung der Autorität*

Daß eine jede Autorität nur religiös begründet werden könne, war eine allgemein konservative These im 19. Jahrhundert – noch im 20. Jahrhundert vertreten, aber nun zufolge der fortschreitenden Dechristianisierung in äußerst vagen Formulierungen. Unterschiede, auch konfessionell bedingte, ergaben sich in der Bewertung der Institutionen, insbesondere des Staates. Für *Burke* ist „in erster Linie der Staat" eine jener Einrichtungen, die im Willen dessen begründet sind, „welcher die Vervollkommnung unseres Wesens durch die Tugend wollte". Diesem Rationalismus, der – was meist übersehen wird – durchaus ein Ingrediens des gar nicht so irrationalen Konservativismus ist, folgt auch *Adam Müller*, wenn er in seiner theologischen Grundlegung der Staatswissenschaft erklärt, „so wenig der Mensch aus sich selbst heraustreten kann, ebensowenig aus dem Staat". Die Ordnung der geburtsständischen Gesellschaft begründet *de Maistre* theologisch, indem er die absolute Souveränität allein auf den absoluten Willen Gottes zurückführt, der auch über die Geburt verfügt. Eine beachtliche Sonderstellung nimmt der Berner Patrizier *Ludwig Haller* ein, seit der Hinrichtung König Ludwigs XVI. 1793 entschiedener Gegner der Revolution, 1820 zur katholischen Kirche übergetreten. Er radikalisiert die geburtsständische Theorie, lehnt die Souveränität des Staates ab und bezeichnet die von Gott gegebene Autorität des Pater familias mit seinem Eigentum als das Muster des gesamten Gemeinwesens bis hinauf zu seiner Spitze.

In scharfem Gegensatz zu Haller sah der vom jüdischen Glauben zu einem bewußt lutherischen Christentum übergetretene Rechtsphilosoph *Julius Stahl*, herausragender Repräsentant des protestantischen Konservativismus in Deutschland, im Staat die personalisierte „göttliche Institution", die er jedoch im Sinn der Zwei-Reiche-Lehre Martin Luthers nicht als eine Theokratie verstanden wissen will. Seine Losung „Autorität, nicht Majorität" ist die theologisch begründete Absage an die Volkssouveränität. Der Philosoph und Theologe *Franz Baader*, geprägt von der katholischen Aufklärung im Sinn Johann Michael Sailers, nannte die Lehre von der Volkssouveränität „die Theorie sowohl aller Despotie wie aller Anarchie" – eine These, die ohne Zweifel teilweise historisch verifizierbar ist und nur in einer freiheitlich konzipierten und praktizierten, gegenüber plebiszitären

Formen skeptischen Demokratie wiederlegt werden kann. In einer geschichtlichen Perspektive argumentiert Joseph Görres: Die Autorität ging zugrunde, als die Kirche „sich aus ihren erkaltenden Extremitäten zurückgezogen hat" und der Staat diese Bereiche ergriff, „aber nur, um sie an die Revolution zu verlieren".

Die Frage ist es, wie Autorität konservativ zu begründen ist, wenn auch der Konservativismus im 20. Jahrhundert seine religiöse Grundlage bis zum Verschwinden schwächt. Der Umstand, daß der lateinische Katholizismus als eine Art Nationalgut der Franzosen gilt, ermöglicht die sonst schwer zu erklärende Erscheinung, daß einer sagen konnte, er sei Katholik und Atheist zugleich. *Charles Maurras* (in hohem Alter 1952 gestorben), Mitbegründer der royalistischen, antiliberalen „Action française", pries die katholische Kirche, weil sie die zerstörerische Lehre des „hebräischen Christus" durch die konservative Weisheit des antiken Rom zumindest entschärft habe. Gewiß sind derartige Formulierungen intellektuell zugespitzt, aber sie gehören in den Rahmen eines immer mehr um sich greifenden achristlichen Konservativismus, der nicht auf Frankreich beschränkt ist. Dort führt eine deutliche Linie zu dem Publizisten *Alain de Benoist* (geboren 1943), nach dessen von der Académie Française ausgezeichneten Buch „Vu de droite" (1977) diese intellektuelle Bewegung die „Neue Rechte" genannt wird. Er bekannte, weder Christ noch Royalist noch Nationalist zu sein, und erstrebt ein auf die lateinische Antike und die ethnischen Tugenden gegründetes neues Europa, das sich vom Christentum, dieser Keimzelle aller „linken Ideen", befreit hat.

Ganz im Sinn dieses französischen Neokonservativismus formulierte *Richard Nikolaus Coudenhove-Kalergi* 1923: „Europas Erwachen aus Christentum und Skepsis zur heroischen Schönheit ist Selbstbesinnung – ein geistiger Befreiungskampf aus orientalischer Fremdherrschaft." War für den Dichter *Stefan George* (gestorben 1933) die römisch-katholische Kirche bloß ein formales Kunstwerk autoritärer Ordnung, so repräsentierte *Hugo von Hofmannsthal* (gestorben 1929) nach einer treffenden Bezeichnung von Theodor Heuss noch eine „diskrete Katholizität". In seiner Rede vor den Münchner Studenten 1927 griff er den erstmals von Thomas Mann gebrauchten Begriff „konservative Revolution" auf, um damit jene Gegenbewegungen zu charakterisieren, welche gegenüber den Angeboten der Freiheit die Bindung an eine Autorität suchen. Dieser Begriff ist auch der Titel der 1950 erschienenen Dissertation von *Armin Mohler*, mit dem zwar der deutsche Neokonservativismus nicht zu identifizieren ist, der aber eine seiner Varianten darstellt, nämlich die dezidiert achristliche. Aus dem von Armin Mohler vertretenen „anthropologischen Realismus" läßt sich, wie Gerd-Klaus Kaltenbrunner bemerkt hat, nicht ersehen, wie mit ihm die unentbehrlichen Institutionen begründet werden sollen. Die Institution aber ist die Kernfrage einer jeden Autorität, die auch durch eine noch so ausgeprägte Persönlichkeit nicht entbehrlich gemacht werden kann.

Der Soziologe *Arnold Gehlen* hat in seiner Institutionenlehre in empirisch-

anthropologischer Methode die „Bestände" aufzuweisen versucht, welche, wie er schreibt, der ständigen „Verfallsbereitschaft des Menschen" entgegenstehen. Ohne „Entlastung" durch die Institutionen ist menschliches Handeln überfordert. Die Frage ist es freilich, ob durch eine solche rationale Einsicht konkrete Autorität ausreichend begründet werden kann.

Um die „antiautoritäre Pädagogik" ist es inzwischen stiller geworden. Aber kann allein die Einsicht, daß Autorität zwar zu Freiheit erziehen soll – und dies verdeutlicht zu haben, ist ein Verdienst dieser Pädagogik –, daß aber Erziehung ohne jede Autorität nicht auskommt, dieser Autorität auch zu wirklicher Geltung verhelfen? Um das Problem aus den makrosozialen Verhältnissen herauszuholen und es „an die Nieren gehen" zu lassen: Was können Eltern bei ihren Kindern erreichen, wenn sie klarmachen wollen, ihre Gebote und Verbote seien nicht der Ausdruck ihres herrschaftlichen Autoritätsanspruchs, sondern sie entsprächen den allgemeinen Bedingungen des Lebens? Die Antwort lautet in der Regel, ein jeder müsse seine eigenen Erfahrungen machen. In Deutschland kommt hinzu, daß der Nationalsozialismus mit seinem sogenannten „Führerprinzip" jede autoritative Institution diskriminiert hat. Das Verhältnis zwischen Nationalsozialismus und Konservativismus ist ein vielschichtiges Problem, das weder in simplen Identifizierungen noch in der Verleugnung geschichtlicher Zusammenhänge in den Blick kommt. Auch ist Deutschland ja nicht das einzige Land, in dem konservatives Denken in Verlegenheit gekommen ist. Um nochmals den Engländer Burke zu zitieren: Eine jede rein abstrakte Argumentation hat er „die Mißgeburt kalter Herzen und umnebelter Köpfe" genannt. Dies gilt auch hinsichtlich der Begründung von Autorität.

Wer oder was ist konservativ? *Was* konservativ ist, läßt sich an der Behauptung von Autorität ablesen. Aber *wer* kann konservativ sein, wenn der Autorität die zureichende Begründung abhanden gekommen ist?

2. *Von der Institution zu den Werten*

Das Verhältnis von Freiheit und Gleichheit ist das klassische und bis heute fortwirkende Problem des Liberalismus in seiner Konzeption der *Gesellschaft*. Die konservativen Theoretiker des 19. Jahrhunderts stellten dem Antagonismus von Freiheit und Gleichheit die Idee des „Organismus" entgegen, der sich darstellte in den Ständen der Gesellschaft, innerhalb deren allein auch das Individuum seine Freiheit habe. Die „abstrakte Freiheit" der Französischen Revolution habe die Menschen ihrer „eigentümlichen", das heißt in den geschichtlichen Standesrechten begründeten Freiheit beraubt und in die „Gleichheit der Ohnmächtigen" geführt, schrieb Adam Müller. Im Sinn der Romantik sah Franz Baader die Menschheit auf dem Weg vom bloßen „Aggregat" zur „organischen Gemeinschaft", die jedoch zerstört werde vom „Mechanismus" der Bürokratie und vom Zentralismus einer „illiberalen Finanzpolitik".

Dies ist eine jener Bemerkungen, die es nahelegen, konservatives Denken nicht allzu pauschal beiseite zu legen – und auch einmal Umschau zu halten, wo überall es sich aktuell geltend macht, und sei es auch in seltsamen Legierungen. Dazu gehört auch *Franz Baaders* These, daß im „bloßen Dualismus des Herrn und des Dieners" keine Gesellschaft existieren kann. Aber was ist „das Dritte oder Erste", dem nach Franz Baader Herr und Diener sich unterordnen müssen? Darauf sind viele Antworten gegeben worden – darunter auch sehr schreckliche. Die religiöse Antwort der Altkonservativen ist blaß geworden oder in jene Vitrine gestellt, in der sie manche Neokonservative pietätvoll verwahren. Die Bemerkung Martin Greiffenhagens, der Konservative sei „an dem sozialen Integrationswert der Religion stärker interessiert als an den religiösen Inhalten selbst", trifft zwar nicht den Konservativismus im Ganzen, aber immer mehr viele „konservativ" argumentierende Politiker.

Das Zentralproblem konservativer Gesellschaftstheorien ist der Begriff des „Standes". In der religiös begründeten „Standschaft" wollte *Adam Müller* jene „dritte Kraft" sehen, welche „Kapitalisten" und „Arbeiter", „Besitzer und Nichtbesitzer", in denen sich nur „die Anatomie der menschlichen Haushaltung" darstelle, zur organischen Einheit verbindet. In der Ständelehre dieses gebürtigen Preußen hat der Agrarstand eine Priorität, weil „der zeitliche Besitzer von Grund und Boden kein Gewerbsmann ist, sondern ein Verwalter" – eine Anschauung, die bei allen „Bodenreformern" fortlebt, die dagegen kämpfen, daß der Boden zur Handelsware geworden ist. Offenkundig denkt Adam Müller weniger an den Bauern als an den ostelbischen Grundbesitzer. Aber wie immer diese „Priorität" des Agrarstandes konkret vorgestellt wurde, gerade seine heutige Stellung in der industriellen Gesellschaft, Thema ständiger Debatten zur Agrarreform, zeigt in massiver Deutlichkeit, daß die konservative Gesellschaftskonzeption des 19. Jahrhunderts der Vergangenheit angehört.

Ältere Katholiken erinnern sich noch der im Zusammenhang mit der Papstenzyklika „Quadragesimo anno" 1931 entwickelten Idee einer „berufsständischen Ordnung". Auch wenn man absieht von dem dubiosen Versuch der Regierung Dollfuß in Österreich, sie in politische Praxis umzusetzen: Sie mußte bloße Theorie bleiben, weil es keine Stände im vorrevolutionären Sinn mehr gibt. Der Verfasser erinnert sich an einen Besuch Mitte der fünfziger Jahre bei dem schwererkrankten Jesuitenpater Gustav Gundlach, diesem bedeutenden Sozialphilosophen, in einem Frankfurter Krankenhaus. Auf die Frage: „Was ist denn heute noch ein Stand, lieber Pater?" sprang der massige Mann fast aus dem Bett.

Nun gibt es gegen Ende des 19. Jahrhunderts noch eine ganz andere Variante der korporativen Gesellschaftstheorie. Der in preußischen Diensten tätig gewesene Schlesier *Karl von Vogelsang*, 1850 katholisch geworden, entwickelte in Wien einen ausdrücklich so genannten „christlichen Sozialismus", der allein „konservativ" genannt werden dürfe, abgesetzt gegen die „Bourgeois-Ökonomie" der

Liberalen und auch gegen den „Liberal-Katholizismus". Alle Korporationen, von der Familie bis zu den großen Verbänden, müssen in einer Solidargemeinschaft verbunden sein. Daß Karl von Vogelsang diese Solidarität garantiert sah unter einem „sozialen Königtum", war freilich keine Dekoration, die man abnehmen konnte, ohne daß sich das ganze Gebäude veränderte. Nicht nur die Idee eines „christlichen Sozialismus" lebte fort; es gibt heute sozialistische Argumentationen, die in einer Kritik des Wirtschaftsliberalismus der „Parteien der Mitte" konservatives Denken, das dort verraten sei, für sich reklamieren – ganz abgesehen von Positionen bei den „Grünen", die gegen das industrielle Wachstum für das Bewahren der Natur demonstrieren.

Im Grund war der Konservativismus des 19. Jahrhunderts skeptisch gegenüber allgemeinen Theorien. Er argumentierte hauptsächlich mit der geschichtlichen Erfahrung. Je mehr jedoch sich der gesellschaftliche Prozeß beschleunigte, desto abstrakter mußte der Konservativismus werden. In einer gewissen Parallele zu dem Soziologen Arnold Gehlen steht das Werk des 1903 geborenen Franzosen *Bertrand de Jouvenel,* der 1940 den Sieg der Deutschen begrüßt hatte, aber später von seinem Freund Raymond Aron gegen den Vorwurf des Faschismus verteidigt wurde. Er stellte die Maxime auf, es müsse in einer Gesellschaft „der Bereich der Veränderungen immer klein und der der berechenbaren Normmäßigkeit immer sehr groß sein". Man sieht: Die Frage „Wer oder was ist konservativ?" ist nicht umzubringen, dieweilen sie immer offenbleibt. Denn: Was ist normgemäß?

Hatte in den USA Russel Kirk mit seinem Buch „The Conservative Mind" 1953 die antizentralistischen Reaktionen auf die „New Deal"-Politik Roosevelts theoretisch begründet, so entwickelte sich dort in den siebziger Jahren ein sozialpolitisch ziemlich diffus orientierter Konservativismus, der seine Attraktivität aus seinen Anti-Positionen bezog, gegen den Kommunismus, gegen die Homosexualität, gegen die Abtreibung, sich aber positiv nur ganz allgemein als ein „Wertekonservativismus" deklarieren konnte, was auch hierzulande zu einer Parole wurde. Aber wie immer die „Werte" bezeichnet werden: Wenn von „Werten" gesprochen wird, dann ist die Sache selbst, um die es geht, sehr fragwürdig geworden.

Auf den „Wert" der Familie etwa kann einer gern verzichten, wenn er seine Familie als eine lebendige Wirklichkeit erfährt, die ihm auch den Rahmen für seine „Selbstverwirklichung" vorgibt. Wie es um die Familie konkret steht, kam jüngst bei einer Debatte über die zu erwartende bedrohliche Alterspyramide zu Anfang des 21. Jahrhunderts auf den Tisch. Dabei bemerkte der sozialdemokratische hessische Sozialminister, das „Fortpflanzungsverhalten" sei wirtschaftlich nicht zu steuern; das „Familienbild" sei Sache der Kirchen. Der Minister hat recht: Subventionen allein helfen da in der Tat nicht. Wenn jedoch biologistisch vom „Fortpflanzungsverhalten" gesprochen wird, dann kann von „Familie" nicht mehr die Rede sein, und ihr „Bild" kann nur noch wie der Schwarze Peter den Kirchen zugeschoben werden.

3. *„Dinge erschaffen, die zu erhalten sich lohnt": Abschied von der Geschichte*

Im Verhältnis zur *Geschichte* versammeln sich wie in einem Brennspiegel alle Momente des Konservativismus und auch die Determinanten seiner Lage im 20. Jahrhundert. *Arthur Moeller van den Bruck*, der Verfasser des 1923 während des Ruhrkampfs gegen die französische Besatzungsmacht erschienenen Buchs „Das Dritte Reich", dessen Titel die Nationalsozialisten nach dem Tod des Autors verfälschend okkupierten, hielt es für konservativ, „Dinge zu schaffen, die zu erhalten sich lohnt", nämlich im Geist jener „jungen Völker", die sich der westeuropäischen Dekadenz entziehen, worunter er die Deutschen und die Russen als Verbündete verstand. Dieser Schriftsteller ist repräsentativ für das Dilemma des Neokonservativismus, der erst von der Zukunft erwartet, was zu erhalten sich lohnt, weil das, was in der Geschichte geworden ist, nicht mehr wirklich da ist.

Die Differenz zum Altkonservativismus ist deutlich. Der Idee des Fortschritts stellte Friedrich Schlegel „das lebendig Positive" entgegen, das in seiner „historischen Begründung" zu erkennen ist. Wie simpel freilich manche Legende vom Konservativismus ist, können die Schriften von Franz Baader zeigen. Die Kontinuität der Geschichte sieht er nicht nur von der revolutionären Unterbrechung bedroht, sondern ebenso vom Festhalten an isolierten früheren Erscheinungen. Die Klage, daß das Christentum „immer Neues hervorbringen sollte", die Menschen aber eine „Antiquität" daraus machten, ist höchst aktuell geblieben.

Oswald Spenglers nach dem Ersten Weltkrieg erschienenes Buch „Untergang des Abendlandes" forderte den Widerspruch insbesondere auch christlicher Autoren heraus. Konnte aber dieser Widerspruch in den zwanziger Jahren noch an konkrete Traditionen des Abendlandes anknüpfen, so verhallte nach dem Zweiten Weltkrieg die Rede vom „Neuen Abendland" in einem nur noch matten Nachspiel.

Oswald Spengler gehört zu jenem pessimistisch gestimmten Neokonservativismus, der in eine heroistische Bejahung umschlagen konnte, in den „Cäsarismus", auch eine der Nahtstellen zum Nationalsozialismus. Aber auch ohne derartige Bezüge charakterisiert den mittel- und westeuropäischen Neokonservativismus eine abgrundtiefe Skepsis, die zum Rückzug in stoische Gelassenheit rät. Die Geschichte des Altkonservativismus ist zu Ende und mit ihm auch seine Geschichtsverbundenheit, die im Feuerwerk des Historismus verbraucht ist. Der Lyriker Gottfried Benn führte vor die Frage, ob es nicht die einzige Wahrheit wäre, „die Menschheit zu lehren: so bist du, und du wirst nie anders sein".

Nimmt man zur Kenntnis, welch widersprüchliche Vorstellungen und Denkweisen seit dem Comte de Chateaubriand unter dem Begriff „konservativ" liefen oder unter ihn gestellt wurden, dann ist es verständlich, daß *Ernst Jünger* diesen Begriff ein „nicht glückliches Wort" genannt hat. Darüber hinaus aber bezeichnet er in diesem Zusammenhang die Lage eines nicht zu einem positiven oder negativen Schlagwort verkommenen Konservativismus, wenn er die von ihm seit dem 19. Jahrhundert gesuchte „gesunde Ordnung" ein „Außerzeitliches" nennt, „zu

dem weder Rück- noch Fortschritt führt". Ein „neues, glaubwürdiges Wort", welches den Begriff „konservativ" ersetzen könne, werde „nicht erfunden, sondern geboren". Diese Diagnose Ernst Jüngers bewahrheitet sich täglich, wenn man die Zeitungen liest. Das Wort „konservativ" wird serienhaft gebraucht, um die jeweilige Regierung oder die jeweilige Opposition in allen demokratischen Ländern zu bezeichnen, sogar als Kennwort für die dogmatische Linie in kommunistischen Ländern. Stellt man aber zusammen, was jeweils ganz konkret gemeint ist, dann ergibt sich ein verwirrendes Puzzle – und ein paar Tage später ein anderes, nicht weniger verwirrendes.

Wenn Konservativismus und Emanzipation erschöpft sind...

Wer oder was konservativ *war*, dies läßt sich trotz aller Widersprüche einigermaßen deutlich machen. Aber: Wer oder was *ist* konservativ? Der Publizist Sonnemann schrieb den bitteren, aber begründeten Satz: „Es gibt nichts Widerwärtigeres als einen Konservativismus, der nichts mehr zu bewahren hat als sich selbst." Die Analyse wird komplett, wenn man hinzufügt: Es gibt nur noch eine Emanzipation, die sich von sich selbst emanzipieren will. Die Rede von einem „gesunden" Konservativismus, der die Rede vom „gesunden" Liberalismus entspricht, bekundet unwissentlich, daß die „Gesundheit" jeweils vom Gegner bezogen werden soll, ohne daß in den Blick kommt, was die Krankheit von *beiden* sein könnte.

Hat sich nicht die zweihundert Jahre alte theoretische und praktische Kontroverse „konservativ" – „progressiv" überholt, so daß sie sich nur in immer schwammiger werdenden Reprisen wiederholen kann? Visiert man diese Möglichkeit an, dann könnte es sein, daß die unternommene Revue der immer antwortloser werdenden Frage: Wer oder was ist konservativ? an eine Einsicht heranführt.

Diese könnte bedeuten: Die wirkliche Frage, was zu bewahren und was zu verändern ist, stellt sich nicht mehr im Binnenhorizont der europäischen Probleme des 19. und 20. Jahrhunderts, sondern angesichts der globalen politischen, ökonomischen und technischen Verflechtungen der Menschheit. Die anthropologische Grundfigur von Ruhe und Bewegung ist damit in eine geschichtliche Konstellation gestellt, für die es keine Analogien gibt und die dennoch dieselbe bleibt. Angesichts dessen, was der Mensch alles mit sich und der Welt machen kann, von der Erforschung der Gene bis zur Erkundung des Weltraums, ist allerdings die Bewegung von Erfindung zu Erfindung äußerst fragwürdig geworden und zeigt sich die Notwendigkeit, zu erfinden, was es den Menschen erlaubt, in Ruhe zu bleiben, was er ist. „Starke Phantasie ist konservativ", sagt Hugo von Hofmannsthal. Wenn dem so ist, dann müßte freilich ein Konservativismus der Zukunft eine Phantasie entwickeln, die stärker ist als alle neokonservativen Denkspiele, in welchem Sandkasten auch immer sie veranstaltet werden.

Harry Hoefnagels SJ

Christliche Verantwortung für die Schöpfung

Die Haltung des Menschen gegenüber der Natur

In unserer Zeit wird deutlich, daß dem Bemühen des Menschen, sich nach dem Wort der Bibel „die Erde untertan zu machen", Grenzen gesetzt sind. Mit der immer zielstrebigeren und umfassenderen Benutzung der Ressourcen unserer natürlichen Umwelt geht ein immer tieferes Eingreifen in den „Haushalt der Natur" einher. Die Folgen der damit verbundenen Störung natürlicher Gleichgewichte und Zusammenhänge sind uns nur allzugut bekannt: massenhaftes Aussterben von Pflanzen- und Tierarten, Verseuchung von Luft, Wasser und Boden, weltweite Zerstörung des Reichtums der Natur.

Die „Grenzen des Wachstums"

Berichte wie Global 2000 haben inzwischen das Bewußtsein verbreitet, daß wir die natürlichen Lebensbedingungen der nach uns kommenden Generationen ernsthaft beeinträchtigen, wenn wir damit fortfahren, die Natur immer weiter in den Dienst der von uns gesetzten Ziele zu stellen. Das UNO-Umweltprogramm (UNEP) und internationale Naturschutzorganisationen sehen sogar schon eine Gefährdung der Biosphäre, die menschliches Leben auf diesem Planeten möglich macht; sie haben vor einigen Jahren im Hinblick auf diese Gefahr eine „World Conservation Strategy" gestartet[1].

Diese Tatsachen bringen uns eine fast vergessene Wahrheit in Erinnerung: Wir Menschen sind Naturwesen, die in und von der Natur leben müssen. Wir werden uns auf einmal bewußt, daß wir die natürlichen Bedingungen menschlichen Lebens zerstören könnten. Damit verbreitet sich die Einsicht, daß es nur dann eine Zukunft für die Menschheit geben kann, wenn die Natur so erhalten bleibt, daß Menschen in ihr und von ihr leben können.

Es ist das Verdienst des *Club of Rome,* mit seinem Bericht „Die Grenzen des Wachstums" herausgestellt zu haben, daß hemmungslose Benutzung der Möglichkeiten, die unsere Erde für die Steigerung unseres Wohlstands bietet, zur Zerstörung der natürlichen Bedingungen menschlichen Lebens führen muß. Was dem Bericht zu entnehmen ist, kann folgendermaßen zusammengefaßt werden:

– Mit den nichtregenerierbaren Rohstoffen, die wir zum Aufbau unserer

materiellen Lebenswelt brauchen, gehen wir um, als wären sie unbegrenzt vorhanden. Weil ihre Vorkommen aber nicht unerschöpflich sind, führt das zwangsläufig dazu, daß unseren Nachkommen wichtige Materialien fehlen werden.

– Der Umwelt gegenüber verhalten wir uns, als hätte sie unbegrenzte Möglichkeiten, unsere Abfälle zu verarbeiten und unsere Eingriffe zu verkraften. Weil aber ihre Belastbarkeit begrenzt ist, verseuchen wir die Biosphäre, die auch in Zukunft menschliches Leben möglich machen muß.

– Mit der Natur, die unsere Nahrung und vielerlei lebenswichtige Güter produziert, verfahren wir, als wäre ihre Regenerierungsfähigkeit unbeschränkt. Weil sie aber nur innerhalb gewisser Grenzen sich zu regenerieren vermag, verzehren wir biologisches Kapital, von dessen Erzeugnissen auch die Menschen nach uns leben müssen, wie zum Beispiel Wald- und Fischbestände.

Im Streben nach ständigem Wirtschaftswachstum, so heißt das Ergebnis dieses Berichts, verbrauchen wir das der Menschheit mitgegebene Erbe, das erhalten bleiben muß, soll auch zukünftig menschliches Leben auf unserem Planeten möglich bleiben.

Neue Haltung der Natur gegenüber gefordert

Der Bericht des Club of Rome betont nicht, daß die Art und Weise, wie wir mit den Ressourcen unserer natürlichen Umwelt umgehen, zusammenhängt mit der unsere Zivilisation kennzeichnenden Haltung gegenüber der Natur. In unserer Zivilisation wird davon ausgegangen, daß die Menschen mit der Natur machen können, was immer sie wollen; sie ist für sie da, sie brauchen sie nicht zu schonen und nicht zu fragen, was mit ihr geschieht.

Diese Haltung manifestiert sich nicht nur in den Konsumgewohnheiten, sondern auch in wichtigen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens[2]. Die Technik fragt nur, wie Naturkräfte und Naturprozesse für das Erzielen bestimmter Zwecke optimal benutzt werden können; was mit der Natur geschieht, interessiert nicht. Die Wirtschaft kennt die Natur nur als ökonomisch verwertbare Ressource; ökologische Schäden gehen in ihre Kalkulation nicht ein. Die Wissenschaft beschäftigt sich kaum mit der Frage, wie die Natur so erhalten werden kann, daß menschliches Leben möglich bleibt; sie erzeugt vorzugsweise Wissen, mit dessen Hilfe die Erde immer sachkundiger geplündert werden kann.

Welche Konsequenzen ergeben sich nun aus der Feststellung, daß es nur dann eine Zukunft für die Menschheit gibt, wenn wir zu einer anderen Haltung der Natur gegenüber finden? Überhaupt keine – so sei zur Betonung des ethischen Charakters unserer Frage hervorgehoben –, wenn man sich zur Devise „Nach uns die Sintflut" bekennt. Eine solche Einstellung wird aber von Menschen, denen

nicht jedes ethische Gespür fehlt, als egoistisch abgelehnt. Sie betrachten es als selbstverständlich, daß wir Rücksicht auf die nach uns kommenden Generationen zu nehmen haben. Sie werden mit dieser Feststellung spontan die Folgerung verbinden, daß wir aufgefordert sind, unsere Haltung der Natur gegenüber zu ändern.

Wie das geschehen soll, scheint sich folgerichtig aus dem zu ergeben, was hier ausgeführt wurde: Wir sollten die Natur so schonen, daß auch in Zukunft Menschen in ihr leben können. Diese Formulierung von der gegenüber der Natur anzunehmenden Haltung löst aber in Kreisen von Naturschützern und sich für die Natur einsetzenden „Grünen" Bedenken aus. Sie entstamme noch immer dem anthropozentrischen Denken, das der gängigen Haltung der Natur gegenüber zugrunde liege und das für den respektlosen Umgang mit der Natur verantwortlich sei[3]. Der Grundfehler werde nicht korrigiert: daß der Mensch sich über die Natur stellt und sie nur als Mittel für seine Zwecke wertet. Eine wirkliche Veränderung werde erst erzielt, wenn der Mensch sich als zur Natur gehörend betrachte und sich nicht über sie erhaben fühle. Man solle zur Einsicht kommen, daß der Natur Rechte zugesprochen werden müßten, die sie von sich aus hat und die vom Menschen zu respektieren sind. Sonst bleibe die Natur rechtlos der Willkür des Menschen ausgeliefert.

Es muß anerkannt werden, daß unsere Formulierung zu kurz greift. Sie läßt die Meinung bestehen, daß der Mensch Herr der Natur ist, und erlaubt es ihm, rücksichtslos mit der Natur umzugehen, solange die eigenen langfristigen Interessen dadurch keinen Schaden leiden. Andererseits aber ist die Auffassung, die ihr entgegengesetzt wird, alles andere als überzeugend. Einmal wirft sie die Frage auf, woher die Rechte stammen sollen, die die Natur dem Menschen gegenüber geltend machen könnte, wenn nicht vom Menschen; ist Recht doch nun einmal eine menschliche Schöpfung! Zum anderen muß bezweifelt werden, ob die Ethik anders als anthropozentrisch sein kann; worauf anders als auf das universelle menschliche Wohl sollte sie orientiert sein?

Die Stelle des Menschen in der „Statushierarchie" der Natur

Daß die Frage nach der vom Menschen gegenüber der Natur anzunehmenden Haltung aus der Perspektive des Menschen angegangen werden muß, stellt sich mit aller Deutlichkeit heraus, wenn man die Natur selbst als Ausgangspunkt einer Antwort nimmt. Sie zwingt uns, die verschiedenen „Reiche" der Natur unterschiedlich zu bewerten und in der sich so ergebenden Rangordnung dem Menschen eine Sonderstellung zuzuschreiben, die ihm das Recht gibt, sich „die Erde untertan zu machen".

Es ist nicht Sache menschlicher Willkür, wenn wir die Tierwelt höher als die

Pflanzenwelt und die Pflanzenwelt höher als die leblose Materie einstufen. Diese Wertung wird uns durch die Evolution der Natur selbst aufgezwungen. Sie erzeugt primitive Lebensformen, die sich, um zu leben, der Materie bedienen müssen, die in der kosmischen Evolution entstanden ist; die primitiven Lebensformen schaffen die Umwelt, die für die Entwicklung höherer pflanzlicher Lebensformen erforderlich ist, und diese gestalten die „Weltumwelt" so um, daß sich höhere Formen tierischen Lebens entwickeln können, die mit Hilfe des zuvor entstandenen Lebens ihr Leben sichern müssen.

Welche Stelle nimmt nun der Mensch in dem durch die Evolution aufgebauten Ganzen ein? Das ist abzulesen an der biologischen Ausstattung, die er von der Natur mitbekommen hat. Biologisch betrachtet ist er ein Wesen, das unfertig ist und mithin selbst ergänzen muß, was ihm fehlt, um überhaupt leben zu können und die Beschränkungen einer rein „natürlichen" Existenz zu überwinden.

Der Mensch hat nicht wie das Tier treffsichere Instinkte, keine auf eine bestimmte Nahrungsversorgung spezialisierte Organe und verfügt über eine relativ geringe Körperkraft. Weil keine Instinkte einen sicheren Leitfaden für sein Handeln bieten und seine Vordergliedmaßen nicht auf bestimmte Funktionen spezialisiert sind, muß – und kann – der Mensch typisch menschliches Verhalten entwickeln. Das tut er grundsätzlich dadurch, daß er lernt, seine Hände zu gebrauchen und Zusammenhänge zu „erfassen". Dadurch ist er in der Lage, seine Körperkraft mit Hilfe der Natur zu vergrößern, sich gegen die Elemente zu schützen und sich den Launen der Natur zu entziehen. Damit kann er eine Existenz aufbauen, die immer weniger den Beschränkungen eines „natürlichen" Lebens unterworfen ist.

Für den Menschen hat die Natur kein natürliches „Habitat", keine ihm passende natürliche Umgebung, bereitgestellt. Der Mensch muß – und kann – sich mit den von der Natur gebotenen Möglichkeiten seine eigene Umgebung schaffen. Er ist nicht mehr an eine bestimmte Umgebung gebunden wie das Tier, das schon weniger ortsgebunden ist als die Pflanze. Er ist in der Lage, sich überall in der Welt seine ihm angepaßte Umgebung zu bilden. Damit wird für ihn die ganze Welt zugänglich.

Der Mensch kann nicht, wie das Tier, von der Hand in den Mund leben und der Natur die Versorgung mit den zum Leben notwendigen Gütern überlassen. Er muß – und kann – Naturprozesse derart regulieren, daß die regelmäßige Befriedigung seiner Bedürfnisse gewährleistet ist. Kultivierung des Bodens, Auslese von Saatgut, Domestizierung von Tieren, Herstellung von Werkzeugen bilden den Anfang des technischen Könnens, das der Mensch entwickeln kann und muß. Mit dem Menschen gehört somit ein Wesen zur Natur, das die Natur durch technische Beherrschung immer weiter in seinen Dienst stellt.

Wie der Mensch als Mensch zu leben hat, ist nicht durch seine biologische Konstitution vorgegeben. Evolution erzeugt mit ihm ein Wesen, das seine

Lebensweise, nämlich menschliches Leben, selbst entwickeln kann und muß und sich dazu der nichtmenschlichen Natur bedient.

Eine neue Phase der Evolution

Der Menschlichkeit entwickelnde Mensch bereichert die Natur mit einer Lebensform, die in der Lage ist, die „natürlichen" Möglichkeiten zu übersteigen. Im Menschen gibt es sich ihrer selbst bewußte Natur, die sich Ziele setzen und diese anstreben kann. Mit dem Menschen werden schöpferische Tätigkeit und deren Erzeugnisse Teil der Natur, und die Freiheit wird ein in der Natur wirksamer Faktor. Damit setzt eine neue Phase der Evolution ein, nämlich die Phase einer Natur, die kulturell geprägt ist und Schöpfungen menschlicher Kultur umfaßt. Sie wird jetzt vom Menschen bestimmt, der durch seine Tätigkeit die vormenschliche Natur umgestaltet und dadurch Geschichte macht.

Bei dem Schritt der Evolution zum Menschen geschieht Ähnliches wie bei vorangegangenen Schritten: Die bis dahin bestehende Natur wird in den Dienst der neu entstehenden Seinsweise der Natur gestellt. Wie beim Entstehen des Lebens die leblose Natur zum Material für die Entwicklung und Verbreitung des Lebens wurde, so steht mit dem Auftreten des Menschen die nichtmenschliche Natur ihm zur Verfügung, damit er sich ihrer bei der Entwicklung von Menschlichkeit bedienen kann.

Es gibt aber einen wichtigen Unterschied zwischen diesem und den vorangegangenen Schritten der Evolution. In der „natürlichen" Konstitution des Menschen ist nicht festgelegt, wie er sich der nichtmenschlichen Natur zu bedienen hat. Das muß er selbst entscheiden, und dazu ist er in der Lage, weil er mit dem Vermögen ausgestattet ist, die Natur überlegt zu benutzen, um von ihm selbst gesetzte Ziele zu erreichen. Um als Mensch leben zu können, muß sich der Mensch in vielerlei Weise dieses Vermögens bedienen. Hier sei nur daran erinnert, daß er die Natur unbedingt in zweierlei Weise in seinen Dienst stellen muß. Einmal muß er sie für sich arbeiten lassen, um sich die lebenswichtigen Güter zu beschaffen, und zwar so, daß ihm Zeit und Energie bleibt, sich der Entwicklung menschlicher Werte zu widmen. Zum anderen muß er die nichtmenschliche Natur für die Kultivierung dieser Werte benutzen.

Es kann den Anschein haben, daß in diesem Gedankengang die nichtmenschliche Natur zum bloßen Mittel für das Erzielen menschlicher Zwecke wird und daß die Entwicklung von Menschlichkeit auf deren Kosten geht. Daß dem keineswegs so ist, wird deutlich, sobald man einen weiteren Aspekt des Auftretens des Menschen in der Natur beachtet: daß der Menschlichkeit entwickelnde Mensch die nichtmenschliche Natur zu größerer Vollkommenheit bringt und sie dort, wo er sie in seinen Dienst stellt, sogar bereichern kann.

Bereicherung der nichtmenschlichen Natur

Ohne den Menschlichkeit entwickelnden Menschen, so ist zunächst grundsätzlich hervorzuheben, bleibt die nichtmenschliche Natur nicht erkannt, gewertet und nicht bewundert. Nur dadurch, daß der Mensch sich zu einem erkennenden, wertenden und bewundernden Wesen entwickelt, kann sie erkannt, gewertet und bewundert werden.

Ganz konkret ist auch festzustellen, daß die nichtmenschliche Natur reicher werden kann, wenn sich der Mensch ihrer bedient. Solange der Mensch nicht da ist, wird die leblose Natur nur sehr unvollständig für die Entfaltung des Lebens benutzt: Feuer, Wind- und Wasserkraft, fossile Brennstoffe, Erze usw. müssen gleichsam auf den Menschen warten, um zu etwas Sinnvollem benutzt zu werden. Wo die Pflanzen- und Tierwelt vom Menschen „kultiviert" wird, zeigt sie Möglichkeiten, die sie sich selbst überlassen nicht entwickeln würde. Durch menschliches Eingreifen entstehen Pflanzen- und Tiervariationen mit Eigenschaften, die deren „wilden" Verwandten fremd sind; man denke nur an die Haustiere und die Gartenblumen. Durch den Menschen werden karge Landstriche mit einer armseligen Flora und Fauna zu ökologisch wertvollen Landschaften umgestaltet: Die gesamte Natur in unseren Regionen, für deren Erhaltung Naturschützer sich einsetzen, ist mehr oder weniger vom Menschen kultivierte Natur.

Der Begriff „kultivierte Natur" bietet den Ansatz für weitergehende Überlegungen. Die Menschen müssen sich kultivieren, von bloß „natürlichen" zu kultivierten Menschen werden, was namentlich dadurch geschehen muß, daß sie ihrem Leben Sinn und Inhalt geben. Die vom Menschen entwickelte Kultur verleiht der Natur, mit deren Hilfe sie materielle Gestalt annimmt, kulturelle Würde: Steine, Holz und Glas werden zu Kathedralen und anderen Kulturdenkmälern. Die menschliche Kultur strahlt auf die Natur aus, wenn sie der Mensch im Hinblick auf seine kulturellen Bedürfnisse umgestaltet: Natur wird zu Gärten und Parkanlagen. Die Natur zeugt schließlich auch dort von der menschlichen Kultur, wenn Land für die Landwirtschaft genutzt sowie Pflanzen und Tiere gezüchtet werden. Das legt den Gedanken nahe, daß die Natur dadurch ihre Vollkommenheit erreichen muß, daß sie im Dienst der Entwicklung von Menschlichkeit von einem bloßen Naturgut zu einem Kulturgut wird[4].

Das Auftreten des Menschen in der Natur bedeutet allerdings auch, daß das Schicksal der nichtmenschlichen Natur nunmehr von der Art und Weise abhängt, wie der Mensch die Freiheit anwendet, die in seinem Vermögen, die Natur überlegt in seinen Dienst zu stellen, zum Ausdruck kommt. Er kann die Möglichkeiten, die sie ihm bietet, nicht nur zur Entwicklung von Menschlichkeit benutzen, sondern auch zum Erzielen von Dingen, die in Widerspruch zur Menschlichkeit stehen. Dann macht er die Natur zum bloßen Mittel seiner Willkür und zerstört ihren Reichtum, statt sie zu bereichern.

Die Aufgabe des Menschen in der Evolution

Setzt man voraus – was erforderlich ist, um die Haltung des Menschen gegenüber der nichtmenschlichen Natur aus der Perspektive der Natur zu bestimmen –, daß in der Evolution eine gewisse Logik wirksam ist, so hat der Mensch eine bestimmte Aufgabe in der Evolution zu erfüllen. Mit der Erzeugung des Menschen als eines mit Freiheit ausgestatteten Wesens geht die Evolution das Risiko ein, daß ihr Werk zerstört wird. Das wäre ein falscher Schritt der Evolution, wenn demgegenüber nicht die Chance bestünde, daß der Mensch durch den richtigen Gebrauch seiner Freiheit die Natur zu größerer Vollkommenheit bringt. Mit der Möglichkeit, daß der Mensch mit seiner Freiheit sowohl zerstörerisch als auch schöpferisch mit der Natur umgehen kann, entsteht die uns hier beschäftigende Frage nach seiner Haltung gegenüber der Natur.

Der Mensch, so ist unseren Überlegungen sofort zu entnehmen, handelt nicht im Sinn der Evolution, wenn er die nichtmenschliche Natur für seine Zwecke verwendet und damit die Möglichkeiten zerstört, die sie für weitere Entwicklung von Menschlichkeit bietet. Das ist offensichtlich der Fall, wenn er sich nach dem Motto „Nach uns die Sintflut" verhält und sich nicht um die Folgen seines Handelns für die Nachwelt kümmert. Das ist aber auch schon der Fall, wenn er die für unsere Zivilisation typische Auffassung, es komme nur darauf an, die Natur für die Erhöhung des Wohlstands zu benutzen, zum Leitfaden seines wirtschaftlichen Handelns macht.

Die Besinnung auf den Auftrag des Menschen in der Evolution macht es notwendig, einen Gedanken hervorzuheben, der für unsere Überlegungen allmählich bestimmend geworden ist: daß nämlich die Möglichkeiten, die die Natur für die Entwicklung von Menschlichkeit bietet, erhalten bleiben müssen. Dieser Gedanke war in unserer Formulierung von der Haltung des Menschen gegenüber der Natur nicht enthalten. Diese muß, das unterliegt keinem Zweifel, ergänzt werden. Bei der Benutzung der nichtmenschlichen Natur, so muß es jetzt heißen, soll der Mensch so vorgehen, daß die Möglichkeiten, die sie für die Entwicklung von Menschlichkeit bietet, erhalten bleiben – was die Sorge voraussetzt, den Reichtum der Natur nicht zu beeinträchtigen.

Auch diese Formulierung wird Menschen, die gewährleisten wollen, daß die Natur vor menschlichem Eingreifen geschützt wird, noch nicht befriedigen. Die Sorge, um die es hier geht, so wird man einwenden, gelte nur der Natur, insofern sie für den Menschen bedeutsam ist, nicht der Natur um ihrer selbst willen; der Eigenwert der Natur werde nicht gewürdigt.

Würdigung des Eigenwerts der Natur, das wollen alle, die von Rechten sprechen, die der Natur von sich aus zustehen. Darum geht es auch den Vertretern der Auffassung, das Verhältnis zwischen Mensch und Natur solle partnerschaftlich sein[6], und den Christen, die das „Macht euch die Erde untertan" so verstanden

wissen wollen, daß es dem Menschen keine unbeschränkte Herrschaft über die Natur erteilt, sondern ihn zum Verwalter der Natur macht, der dem Schöpfer Verantwortung schuldet[7].

Würdigung des Eigenwerts der Natur

Es wurde schon hervorgehoben, daß Recht eine menschliche Schöpfung ist und daß deswegen der Natur keine ihr von sich aus zustehenden Rechte zugesprochen werden können. Zum Begriff Partnerschaft ist zu bemerken, daß unklar bleibt, was darunter zu verstehen sei, weil die Natur nicht im gleichen Sinn wie der Mitmensch Partner des Menschen sein kann. Der Gedanke, der Mensch habe sich als Verwalter der Natur zu verhalten, ist nicht nur für nicht an Gott glaubende Menschen nicht nachvollziehbar. Er läßt auch ungeklärt, was der Mensch mit dem ihm anvertrauten Gut machen muß, um seiner Aufgabe gerecht zu werden.

Zu diesen Versuchen, den Eigenwert der Natur zu würdigen, ist weiter zu bemerken, daß sie nicht zum Ausdruck bringen, daß die Haltung des Menschen eine andere sein muß, je nachdem er es mit der leblosen, der vegetativen oder der animalischen Natur zu tun hat. Unbeachtet bleibt auch, daß es Natur gibt, die der Mensch zur Sicherung seines Lebens und seines Wohlergehens unter seine Kontrolle bringen und sogar bekämpfen muß; er kann doch nicht darauf verzichten, die Gewalt des Wassers zu bändigen, den Angriff von Raubtieren abzuwehren, Krankheitserreger zu bekämpfen, sich gegen die Ausbreitung von Seuchen zur Wehr zu setzen usw.

Besinnung auf die diesen Vorstellungen zugrunde liegenden Leitgedanken ist dennoch wichtig. Sie bringen uns nämlich zum Bewußtsein, daß unserer Formulierung ein wichtiges Element fehlt: Sie enthält keinen Hinweis auf die gegenüber der Natur anzunehmende innerliche Haltung; sie läßt die Möglichkeit offen, daß der Mensch der Natur gegenüber völlig gleichgültig bleibt.

Indem man der Natur Rechte zuschreibt, die sie dem Menschen gegenüber geltend machen kann, will man verhindern, daß der Mensch sich berechtigt glauben könnte, mit der Natur zu machen, was immer er nur will. So werde verkannt, daß die Natur das umfassende Ganze ist, das menschliches Leben möglich macht. Das Erkenntnisvermögen, das es dem Menschen ermöglicht, die Natur in seinen Dienst zu stellen, müsse vielmehr angewendet werden zur Entwicklung des Bewußtseins, daß nur dank der Natur menschliches Leben möglich ist und daß sie demgemäß zu werten ist.

Eine partnerschaftliche Beziehung zur Natur wird befürwortet, weil man sich dagegen sträubt, daß die Natur nur als ein Mittel betrachtet wird, zu dem der Mensch keinerlei innerliche Beziehung hat. Die Tatsache, daß der Mensch in die Natur eingebunden ist, sollte im menschlichen Selbsterlebnis zum Ausdruck

gebracht werden. Der Mensch sollte sich mit der Natur verbunden wissen und seine Verbundenheit mit ihr zu einer erlebten machen.

Der Auffassung, der Mensch schulde dem Schöpfer Verantwortung für die Art und Weise, wie er mit der Natur umgegangen ist, liegt der Gedanke zugrunde, daß sie als des Schöpfers Wunderwerk zu würdigen ist. Daran schließt sich ein weiterer theologischer Gedanke an: Bewunderung für die Schöpfung soll den Menschen dazu bringen, den Schöpfer zu loben. Auch wenn dieser Gedanke für nicht an Gott glaubende Menschen nicht nachvollziehbar ist, wird eines auch sie ansprechen: Die Natur ist ein Wunderwerk, das des Menschen Bewunderung verdient.

Um zu erkennen, was in unseren Überlegungen fehlt, braucht man sich nur eine Frage zu stellen: Kann der Mensch, der menschlich sein will, es sich leisten, der Natur gegenüber gleichgültig zu bleiben? Menschlichkeit verlangt ja, daß man die Natur als solche zu schätzen weiß. Dem Menschen, der unfähig ist, die Natur zu genießen, ihren Reichtum zu bewundern, sich durch ihre Schönheit beeindrucken zu lassen, fehlt etwas. Sich mit der Natur verbunden wissen gehört wesentlich zur Menschlichkeit des Menschen. Der von der Natur entfremdete Mensch ist ein von sich selbst entfremdeter Mensch.

Dieser Aspekt des Verhältnisses von Mensch und Natur muß unbedingt in die Formulierung der gegenüber der Natur anzunehmenden Haltung aufgenommen werden. Unsere Formulierung ist daher etwa folgendermaßen zu ergänzen: Der Mensch soll sich gegenüber der Natur, mit der er sich verbunden weiß, so verhalten, daß die Möglichkeiten, die sie für die Entwicklung von Menschlichkeit bietet, erhalten bleiben.

Die Einheit von Mensch und Natur

Wie konnte in unseren Überlegungen übersehen werden, daß Menschlichkeit eine innerliche Haltung zur Natur verlangt? Unsere Fragestellung wurde der Tatsache nicht gerecht, daß Mensch und Natur eine untrennbare Einheit bilden. So blieb unberücksichtigt, daß der Mensch seine Verbundenheit mit der Natur in seiner Erlebniswelt zum Ausdruck bringen muß. Weil er ein Naturwesen bleibt, auch wenn er die Natur übersteigt, kann er der Natur gegenüber nicht gleichgültig bleiben, ohne sich selbst zu verleugnen.

Die Unangemessenheit unserer Fragestellung ist auch verantwortlich dafür, daß die Erörterungen über die Bereicherung der Natur durch die menschliche Bearbeitung ohne Einfluß auf die weiteren Ausführungen blieben. Zu der Frage, ob die menschliche Kultur nicht auf die Natur ausstrahlen sollte, wurde keine Stellung genommen. Hat man die untrennbare Einheit von Mensch und Natur vor Augen, so kann kein Zweifel darüber bestehen, wie sie zu beantworten ist: Die zu entwickelnde Menschlichkeit soll sich in der nichtmenschlichen Natur manifestie-

ren; einbezogen in den Prozeß, in dem Menschlichkeit entwickelt wird, soll sie an dieser Menschlichkeit teilhaben.

Die Einheit von Mensch und Natur findet in der Fragestellung der Befürworter eines der Natur zustehenden „Rechtsstatus" ebensowenig Beachtung. Einmal verliert man aus dem Auge, daß der Mensch als Naturwesen buchstäblich von und in der Natur leben muß, daß er leblose, vegetative und häufig animalische, ganz allgemein nichtmenschliche Natur zum Aufbau seines Lebens benutzen, daß er sich gegen ihn bedrohende Natur zur Wehr setzen und sich so im „Kampf ums Dasein" bewähren muß. Zum anderen übersieht man, daß die den Menschen umfassende Natur der Entwicklung von Menschlichkeit bedarf: Der Respekt vor der Natur, den man gewährleistet sehen will, setzt einen menschlichen Menschen voraus. Rücksichtnahme auf die Natur ist nun einmal nicht zu erwarten von Menschen, die nicht bemüht sind, menschlich zu sein. Ein Blick auf unsere Arbeitswelt ist in dieser Hinsicht aufschlußreich: Entmenschlichung des Menschen und Sich-Vergreifen an der Natur gehen da Hand in Hand.

Bei der Arbeit stellt der Mensch nicht nur die Natur, sondern auch sich selbst in den Dienst der Versorgung mit den zum Leben erforderlichen Mitteln. Dadurch erniedrigt er sich nicht, vorausgesetzt, es handelt sich um das für ein menschenwürdiges Leben Notwendige. Was ist nun heute in Wirklichkeit zu beobachten? Menschen verlieren sich in ihre wirtschaftliche Tätigkeit und vergessen die menschlichen Werte, für die Mittel erzeugt werden sollen, und dies auf Kosten der Lebensqualität. Daß damit Umweltzerstörung einhergeht, kann nicht wundernehmen.

Aus diesen Bemerkungen geht hervor, daß die „anthroprozentrische" Fragestellung genauso zu kurz greift wie die Sicht, die die Natur in den Mittelpunkt stellt. Die untrennbare Einheit von Mensch und Natur bleibt unberücksichtigt. Die Frage muß zum Ausdruck bringen, daß der Mensch zur Natur gehört und daß die Natur den Menschen einschließt. Sie wird lauten müssen: Welche Haltung hat der in der Natur eingebundene Mensch gegenüber der den Menschen einschließenden Natur anzunehmen?

Der zur Natur gehörende Mensch und die den Menschen einschließende Natur

Zu welchem Ergebnis gelangt man, wenn man vor Augen hält, daß Mensch und Natur eine Einheit bilden?

Der Mensch muß sich, als Naturwesen, in der Natur bewähren und ihr entnehmen, was er zu seinem Leben braucht. Weil dieses Leben ein menschliches Leben sein soll, kommt er nicht darum herum, die Natur zu bearbeiten und sie für sich arbeiten zu lassen. Die Tätigkeit des Menschen in der Natur ist die eines Wesens, das genötigt und befähigt ist, die Natur im Hinblick auf seine Bedürfnisse

überlegt zu gestalten. Ist einmal die moderne Technik entwickelt, sind die Regelkreise, die das auf unserem Planeten entstandene Gefüge der Natur instand halten, dem Eingreifen des Menschen in die Natur nicht mehr gewachsen. Die Natur droht zerstört zu werden, wenn der Mensch bei seinem Umgang mit ihr keine Rücksicht nimmt auf die Zusammenhänge, die ihr Fortbestehen gewährleisten.

Damit die Natur die bleiben kann, die menschliches Leben und Entwicklung von Menschlichkeit möglich gemacht hat, muß der Mensch bei ihrer Benutzung sie übersteigendes Leben zum Bestandteil ihrer selbst machen. Der Mensch ist somit aufgefordert, die Rolle des Hüters der Natur zu übernehmen. Dieses Hüten der Natur besagt zwar, daß das Fortbestehen der auf unserem Planeten entstandenen Natur gewährleistet wird, nicht jedoch, daß sie in ihrem „natürlichen" Zustand erhalten wird. Der Mensch greift nun einmal in sie ein, wenn er sie in den Dienst der Entwicklung von Menschlichkeit stellt. Es muß allerdings von ihm verlangt werden, daß er die Folgen seines Eingreifens ausgleicht. Das tut er, wenn er die Natur so „kultiviert", daß sie an seiner Menschlichkeit teilhat.

Kann damit gerechnet werden, daß die Aufforderung, die Natur zu hüten, Anklang findet? Anklang wird diese Aufforderung nur finden bei dem Menschen, der bestrebt ist, menschlich zu sein; der Mensch wird die ihm zugedachte Aufgabe um so ernster nehmen, je mehr ihm an der Entwicklung von Menschlichkeit gelegen ist. Daß die Natur sich tatsächlich auf den Menschen verlassen kann, wenn er auf die Entwicklung von Menschlichkeit bedacht ist, wird deutlich, wenn man sich das Verhalten dessen überlegt, der die Chancen unserer Nachkommen auf ein menschliches Leben nicht beeinträchtigen will.

Dieser wird die Meldungen über die ständig weitergehende Umweltzerstörung und die Warnungen, daß die natürlichen Bedingungen menschlichen Lebens gefährdet sind, nicht überhören. Im Blick auf diese zukunftsentscheidende Problematik wird er zwangsläufig die Natur immer mehr als Wunderwerk schätzen lernen. Er wird sich durch die Fehler belehren lassen, die dadurch gemacht worden sind, daß man Teile der Natur unbedachtsam für unwichtig gehalten hat, und er wird dazu neigen, dem, was in der Natur vorgefunden wird, das „benefit of the doubt" zu geben. Im Wissen um die Wichtigkeit und die Verletzbarkeit ökologischer Kreisläufe wird er bestrebt sein, ökologisch verantwortlich zu handeln. Im Blick auf die Tatsache, daß immer wieder neue Möglichkeiten der Natur für die Entwicklung von Menschlichkeit entdeckt worden sind – auch in dem Sinn, daß sie das geistige Leben des Menschen bereichert –, wird er vermeiden wollen, daß noch nicht geahnte Möglichkeiten verlorengehen könnten.

In der Art und Weise, wie dieser Mensch mit der Natur umgeht, kommt eine Haltung zum Ausdruck, die auch denen wenig zu wünschen übrigläßt, die Respekt vor dem Eigenwert der Natur fordern. Sie mögen es vielleicht als unbefriedigend empfinden, daß in diesem Gedankengang das Schicksal der Natur von der

Menschlichkeit des Menschen abhängt; sie werden aber gestehen müssen, daß von einem Menschen, der sich nicht darum kümmert, menschlich zu sein, keine Rücksichtnahme auf die Natur zu erwarten ist.

Zur Förderung einer die Natur schonenden Haltung scheint es folglich weniger zweckmäßig zu sein, den Menschen vorzuhalten, sie hätten den Eigenwert der Natur zu würdigen, als sie aufzufordern, sich als verantwortliche Menschen zu verhalten. Im Anschluß an das sich verbreitende Bewußtsein, daß wir auch für das Wohl der nach uns kommenden Menschen Verantwortung tragen, wird man betonen, daß ihnen ernsthafter Schaden zugefügt wird, wenn die Natur nicht so erhalten bleibt, daß sie die weitere Entwicklung von Menschlichkeit möglich macht. Dabei kann der Gedanke, daß wir uns als Verwalter der Natur zu benehmen haben, hilfreich sein. Er kann nämlich so umformuliert werden, daß er nicht nur an Gott glaubende Menschen anspricht. Er lautet dann: Die Erde ist das der Menschheit mitgegebene Erbe, das so unseren Nachkommen weitergegeben werden soll, wie wir es von unseren Vorfahren erhalten haben[8].

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. World Conservation Strategy: Living Resource Conservation for Sustainable Development, prepared by the International Union for Conservation of Nature and Natural Resources (Gland 1980).

[2] Dazu ausführlich: H. Hoefnagels, Die neue Solidarität: Ausweg aus der Wachstumskrise (München 1979).

[3] Einen Versuch, die Kritik des „anthropozentrischen Denkens" philosophisch zu begründen, macht J. Kruithof in seinem Werk: Mensen aan de grens (Berchem, Belgien 1985).

[4] Das entspricht etwa den Gedanken von R. Dubos, Courtisons la terre (Paris 1980).

[5] Wie J. Passmore, Man's Responsability for Nature (London 1974).

[6] Wie H. Sachsse, Der Mensch als Partner der Natur: Überlegungen zu einer nachcartesianischen Naturphilosophie und ökologischen Ethik, in: Überleben und Ethik: Die Notwendigkeit, bescheiden zu werden, hrsg. v. G.-K. Kaltenbrunner (Freiburg 1976) 27–54.

[7] Dieser Gedanke ist durch die niederländische christlich-demokratische Partei (CDA) übernommen.

[8] Das ist der Grundgedanke von „World Conservation Strategy".

Alexander Schwan

Von der Pluralismusdiskussion zur Debatte über die Grundwerte

Kirchliche Stellungnahmen zu gesellschaftlichen Problemen und Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland

Die Stellung der Kirche in Deutschland zu gesellschaftlichen Problemen und Entwicklungen soll hier insbesondere unter dem Aspekt zur Sprache kommen, wie sie zum *Pluralismus der demokratischen Nachkriegsgesellschaft* und zu den damit zentral verbundenen Orientierungsfragen steht. Nach Lage der deutschen Dinge bedeutet gerade diese Zuspitzung der Thematik, daß nur die Kirche *in Westdeutschland*, in der Bundesrepublik und in West-Berlin, gemeint sein kann. Ich konzentriere mich auf die *katholische Kirche*, werde aber zum Schluß einen kurzen, vergleichenden Blick auch auf die Evangelische Kirche in (West-)Deutschland (EKD) werfen, zumal sich die aufgeworfenen Problemstellungen mehr und mehr als ökumenische Aufgaben erweisen.

Öffnung zur pluralistischen Gesellschaft

1945 war die katholische Kirche eine der ganz wenigen intakten Institutionen, die Nationalsozialismus und Krieg überstanden hatten und sich gleichsam aus dem Stand heraus an das Werk des Wiederaufbaus und der Wiederbegründung sittlicher Grundlagen für das individuelle, gesellschaftliche und staatliche Leben begeben konnten. Bleibt die Haltung der Kirche – nicht einzelner Christen – zwischen nationalsozialistischer Herrschaft und Widerstand insgesamt auch im Zwielicht, so war diese Fähigkeit des Durchhaltens und Ausharrens doch von nicht zu unterschätzender moralischer und politischer Bedeutung. Sie hat allerdings der Kirche nach dem „Zusammenbruch" ein allzu großes öffentliches Prestige verliehen und sie zunächst immer wieder dazu verführt, daraus vorschnelle, unrealistische und irreführende Folgerungen zu ziehen, als könnten nun eine christliche Gesellschaft und ein christlicher Staat begründet werden.

Es war nicht von vornherein ausgemacht, daß sich die Kirche nach 1945 auf den Weg einer positiven Einstellung zur pluralistischen Demokratie begeben würde. Bischöfe und Klerus blieben zunächst zu sehr mit der Wiederherstellung der kirchlichen Arbeit im religiösen, sozialen und karitativen Bereich und mit der Sorge um die christliche Familie, das Eherecht, die katholische Konfessionsschule

und dergleichen beschäftigt, als daß sie politische Grundsatz- und Verfassungsfragen im Blick gehabt hätten. Die Verabschiedung des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland haben die Bischöfe 1949 in einem Hirtenwort noch mit großer Distanz kommentiert, weil diese „provisorische" Verfassung keine hinreichend tiefe religiöse Begründung erfahren habe und weil es nicht gelungen war, das von ihnen geforderte „Elternrecht" auf die konfessionelle Ausrichtung der Schulen durchzusetzen. Erst die Erfolge der (anfangs wegen ihres überkonfessionellen Charakters keineswegs ungeteilt geliebten) CDU in der Ära Adenauer bewog die Kirche mehr und mehr, solche Vorbehalte aufzugeben. Bei aller Kritik im einzelnen, auch an der CDU, wo sie integrale kirchliche Forderungen nicht übernehmen wollte oder durchsetzen konnte, wurden die Chancen der demokratischen Entwicklung in der Bundesrepublik zunehmend deutlicher erkannt.

Oftmals – vor allem in Wahlhirtenbriefen – identifizierte sich dann die Kirche allzusehr mit jener Partei, die sich christlich nannte, aber doch natürlich nicht das Christentum in seiner universellen Bedeutung zu repräsentieren vermochte, sondern eine perspektivische, interessengeleitete Innen-, Wirtschafts-, Sozial-, Bildungs- und Außenpolitik zu betreiben hatte. In der Tendenz zur faktischen Identifizierung mit dieser politischen Kraft während der fünfziger Jahre lag für die Kirche die Gefahr, ihrerseits zur Partei bzw. zur Pressure-group in der pluralistischen Gesellschaft herabzusinken und ihre übergreifende religiöse und moralische Mission dabei zu verdecken. Es ist das Verdienst linkskatholischer Kreise – kristallisiert besonders um die „Frankfurter Hefte" –, damals immer wieder kritisch gegen diese Verengung und Verkennung der eigenen Aufgaben angegangen zu sein.

Zwei Vorgänge erleichterten diese Entwicklung. Das war einmal die Tatsache, daß sich der Totalitarismus im stalinistisch geprägten Sowjetblock abermals als – auch für die Kirche – existenzbedrohend erwies, und zwar in gegenüber dem Nationalsozialismus noch gesteigertem Ausmaß. Zum anderen – und damit kontradiktorisch verknüpft – vollzog der demokratische Sozialismus einen immer stärkeren Wandel von seiner bisherigen ideologisch-marxistisch-antireligiösen Fixierung zur weltanschaulichen Offenheit, ja zur Bejahung der christlichen Ethik als einer seiner geistigen und moralischen Grundlagen. In Deutschland wurde dies im neuen, 1959 in Bad Godesberg verabschiedeten Grundsatzprogramm der SPD formell bekräftigt. Vorausgegangen war ein Jahr zuvor eine sensationell wirkende Tagung der Katholischen Akademie in Bayern über das Verhältnis von Christentum und Sozialismus (konkret von katholischer Kirche und SPD), um die sich der damalige Akademieleiter Karl Forster große Verdienste erworben hatte, also ein hochgestellter Geistlicher, der immerhin einige Jahre danach Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz wurde.

Der Bann war gebrochen. Die Öffnung der Kirche zu einem breiteren politischen Spektrum in der pluralistischen Gesellschaft und damit recht eigentlich erst

zu dieser selbst war vollzogen. In der Folgezeit änderten sich die Verlautbarungen der Bischöfe, auch die Haltung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), schließlich die politische Option vieler katholischer Christen grundsätzlich im Sinn einer größeren Vorsicht, Offenheit und Aufgeschlossenheit in Fragen der Gesellschaft und des Staates, namentlich auch der Parteipolitik. Der früher dominierende Integralismus wurde durch eine innere und äußere Pluralität ersetzt.

Die neue Position kam 1969 exemplarisch in einem Schreiben der Deutschen Bischofskonferenz über die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft und im demokratischen Staat der Gegenwart zur Sprache. Darin zogen die Bischöfe aus ihrer nun grundsätzlich positiven Einstellung zur Autonomie der politischen Sachbereiche in der pluralistischen Demokratie auch die Folgerung, in Zukunft nicht mehr vor jeder Wahl einen Hirtenbrief veröffentlichen zu wollen, ohne damit einer Geringschätzung der Wahlpflicht oder der Gleichgültigkeit gegenüber den verschiedenen Möglichkeiten der Gestaltung von Staat, Gesellschaft und Wirtschaft das Wort zu reden. „Im Gegenteil", so hieß es, „gerade weil die Demokratie auf der politischen Reife ihrer Bürger beruht, wird der Christ in Ausübung seiner Weltverantwortung sich bemühen, sein christliches Gewissen selbst zu bilden, um im politischen Bereich klare und reife Entscheidungen zu treffen."[1] Die Bischöfe folgten damit den grundsätzlichen Weisungen, die das Zweite Vatikanische Konzil für das Verhältnis von Christen und pluralistischer Gesellschaft, von Kirche und Demokratie gegeben hat, vor allem mit der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute" (Gaudium et spes) und mit der „Erklärung über die Religionsfreiheit" (Dignitatis humanae), auf die hier nicht im einzelnen eingegangen werden kann[2]. Aus *„Gaudium et spes"* sei lediglich der für unser Thema entscheidende Passus angeführt:

„Die Laien sind eigentlich, wenn auch nicht ausschließlich, zuständig für die weltlichen Aufgaben und Tätigkeiten. Wenn sie also, sei es einzeln, sei es in Gruppen, als Bürger dieser Welt handeln, so sollen sie nicht nur die jedem einzelnen Bereich eigenen Gesetze beobachten, sondern sich zugleich um gutes fachliches Wissen und Können in den einzelnen Sachgebieten bemühen. Sie sollen bereitwilligst mit denen, die die gleichen Aufgaben haben wie sie, zusammenarbeiten... Oftmals wird gerade eine christliche Schau der Dinge ihnen eine bestimmte Lösung in einer konkreten Situation nahelegen. Aber andere Chrsiten werden vielleicht, wie es häufiger, und zwar legitim der Fall ist (!), bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen. Wenn dann die beiderseitigen Lösungen... von vielen andern sehr leicht als eindeutige Folgerungen aus der Botschaft des Evangeliums betrachtet werden, so müßte doch klar bleiben, daß in solchen Fällen niemand das Recht hat, die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen. Immer aber sollen sie in einem offenen Dialog sich gegenseitig zur Klärung der Frage zu helfen suchen; dabei sollen sie die gegenseitige Liebe bewahren und vor allem auf das Gemeinwohl bedacht sein" (GS Nr. 43).

Mit solchen Festlegungen ist im Lauf der sechziger Jahre das Verhältnis der Kirche zur pluralistischen Gesellschaft und zum demokratischen Staat grundsätzlich geklärt worden, und zwar zentral (von Rom her) wie entsprechend in der westdeutschen katholischen Kirche. In diesem Zusammenhang verdient festgehal-

ten zu werden, daß die deutschen Bischöfe auf dem Konzil neben den französischen und anderen westeuropäischen sowie – teilweise – nord- und südamerikanischen Amtsbrüdern zu den Promotoren gerade jener Erklärungen zählten, die die Offenheit für den Pluralismus und die Hinwendung zur Demokratie als einer vorrangig schätzenswerten Staatsform formuliert haben. Die deutschen Bischöfe gaben damit ihre anfängliche Distanz Ende der vierziger Jahre und die in den fünfziger Jahren vornehmlich geübte enge Bindung an parteipolitische Orientierungen auf, und zwar zugunsten einer prinzipiellen Neutralität gegenüber partikularen (partei)politischen Optionen auf der Grundlage der prinzipiellen Anerkennung, Bejahung und Unterstützung der verfassungsmäßigen pluralistisch-demokratischen Ordnung der Bundesrepublik.

Dieser Grundeinstellung sind sie und die Kirche in der Bundesrepublik insgesamt bis heute treu geblieben. Im Zentralkomitee der deutschen Katholiken zeigt sich zwar nach wie vor ein starkes Gewicht der CDU/CSU. Aber es hat auch sozialdemokratische Mitglieder und Berater – dagegen keine aus den Reihen der FDP und der Grünen –, und es bewahrt bei aller Bemühung um klare Stellungnahmen in gesellschaftlichen und politischen Grundfragen doch stets tunlichst – zumindest formal, aber ausdrücklich – parteipolitische Neutralität bzw. Distanz zu parteipolitischen Interessen. Sind zwar faktisch die Bestrebungen der Parteien jenseits von CDU und CSU häufigerer und stärkerer Kritik der Bischöfe und namentlich des ZdK ausgesetzt – zum Beispiel in der Friedensdiskussion oder in den Angelegenheiten der Familien- und der Entwicklungspolitik, insbesondere aber bei dem Streit um den § 218 StGB –, so richten sich Mahnungen und Warnungen durchaus doch auch an die Adresse der Unionsparteien, wenn diese eine in kirchlicher Sicht schwache oder opportunistische Haltung einnehmen, wie ebenfalls bei der Behandlung des § 218 oder etwa in Fragen des Ausländer- und des Asylrechts.

Diskussion um die Grundwerte

Auf somit generell geklärter Grundlage haben sich nun aber ungefähr seit Mitte der siebziger Jahre zunehmend neue Auseinandersetzungen zwischen der Kirche und in Gesellschaft und Politik, teilweise im katholischen Raum selbst aufkommenden Kräften ergeben, die in eine große Grundwertediskussion führten, an der kirchliche und kirchenverbundene Kreise maßgeblich beteiligt waren und sind. Die wichtigsten Faktoren, die diese neue Entwicklung erklären, liegen in dem um 1968 im akademischen Teil der jüngeren Generation erfolgten Umbruch, der mit „Studentenrevolte" und „Außerparlamentarischer Opposition" zu umschreiben ist. Er hatte manifeste Auswirkungen auf innerkirchliche Gruppierungen und Verbände. Vor allem der Bund der deutschen katholischen Jugend (BDKJ) und die

Katholische deutsche Studenten-Einigung (KDSE) wurden davon erfaßt. Sie gerieten zunehmend unter den Einfluß der neomarxistischen Ideologie, die mit katholischen Grundauffassungen nicht zu vereinbaren war. Sie wurden aber auch durch die an einigen katholisch-theologischen Universitätsfakultäten – insbesondere Münster und Tübingen – immer mehr verbreitete „Politische Theologie" transportiert. Die Bischöfe sahen sich 1973 genötigt, die KDSE aufzulösen. Deren Arbeit und Orientierung fanden jedoch in einer informelleren Nachfolgeorganisation, der Arbeitsgemeinschaft katholischer Studenten- und Hochschulgemeinden (AGG), ihre fast nahtlose Fortsetzung. Der linkskatholische „Bensberger Kreis", der in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre mit Denkschriften zu Polen und zur Demokratie in der Kirche inner- und außerkirchlich noch konstruktiv hervorgetreten war, bekannte sich nun zu einem weitgehend marxistisch interpretierten Sozialismus. Er verbündete sich teilweise mit der linksextremen interkonfessionellen Gruppe der „Christen für den Sozialismus", die für kommunistisch inspirierte Revolutionen in aller Welt Propaganda machen. In „Pax Christi" waren teilweise parallele Tendenzen feststellbar. Die „Paulus-Gesellschaft", die sich dem christlich-marxistischen Dialog verschrieben hatte, geriet in ein immer dogmatischeres und zugleich sektiererisches Fahrwasser.

Die genannten Entwicklungen im katholischen Raum waren alles in allem nur der Nachtrapp gesamtgesellschaftlicher Veränderungen, die auf der staatlichen Ebene in der Entspannungs- bzw. Ostpolitik sowie in der Politik der Reformen seitens der sozial-liberalen Koalition ihren signifikantesten Ausdruck fanden. Mit diesen politischen Orientierungen ging in der SPD im Lauf der siebziger Jahre eine starke Reideologisierung einher. Sie wurde zunächst von den Jungsozialisten, bei denen die von der DDR beeinflußte „Stamokap"-Richtung zu dominieren begann, in die Partei hineingetragen und vom linken Flügel der SPD, der sich zugleich als zunehmend stärker erwies, aufgenommen. Der sogenannte „Orientierungsrahmen '85", von der SPD 1973 verabschiedet, formulierte anders als das Godesberger Programm einen unbedingten Anspruch auf die richtige Politik, insbesondere in den Bereichen Wirtschaft, Energie und Friedenssicherung, für den „Demokratischen Sozialismus", der mit neuer ideologischer Betonung nicht mehr nur als Weg, Partei und Bewegung, sondern auch wieder als gesellschaftspolitisches Ziel vertreten wurde. Die von diesen Gedanken mehrheitlich beherrschte Grundwertekommission beim Parteivorstand der SPD, zunächst unter Vorsitz von Jochen Steffen, dann Erhard Eppler, zwei Exponenten des linken Flügels, nahm Kontakte zu katholischen Kreisen vornehmlich über theologische Außenseiter wie Hans Küng und Norbert Greinacher auf.

Die angedeutete Neuorientierung gerade in der SPD veranlaßte die Bischöfe und das ZdK, sich vom Prinzip der Neutralität gegenüber den parteipolitischen Formationen teilweise vorsichtig zu distanzieren. Charakteristisch für die Stimmung in diesen Jahren scheint mir eine kritische Erörterung der „Äquidistanz"

durch Karl Forster, eben jenen Prälaten, der 1958 die Öffnung eingeleitet hatte, im Jahr 1974 zu sein[3]. Zum vollen Austrag kam der sich anbahnende Gegensatz zwischen Kirche und sozial-liberaler Koalition aber mit den erbitterten Auseinandersetzungen um die Neufassung des § 218 StGB. Die Bischöfe sahen sich am 7. Mai 1976 zu einer scharfen grundsätzlichen Erklärung mit dem Titel „Gesellschaftliche Grundwerte und menschliches Glück" veranlaßt. Sie konstatierten mit Sorge „Verschiebungen im Wert- und Normbewußtsein unserer Gesellschaft" und erhoben in deutlicher Anspielung auf die Verfechter der Fristenlösung beim Schwangerschaftsabbruch, das heißt die überwiegende Mehrheit der damaligen Regierungsparteien SPD und FDP, schwere Anklage: „Viele Bürger stehen kritisch, wenn nicht ablehnend gegenüber verpflichtenden Ansprüchen des Sittengesetzes. Die personale Verantwortung des einzelnen wird oft mit subjektiver Beliebigkeit vertauscht. Es wird üblich, soziale Konflikte und soziales Fehlverhalten immer seltener dem einzelnen als Folge sittlich falschen Handelns anzulasten, sondern vielmehr allein als Folge einer ungerechten Wirtschafts- und Gesellschaftsstruktur hinzustellen."[4] Diese auf die neomarxistische Reideologisierung der SPD wie anderer relevanter gesellschaftlicher Kräfte anspielende Kritik wurde erweitert auf die besorgniserregende Herabminderung der Rolle der Familie und der freiwilligen sozialen Dienste in der Gesellschaft, auf die Mißachtung der Grundwerte durch eine einseitig ideologisierte Bildungspolitik, auf die Pervertierung des Solidaritätsprinzips durch Klassenkampfparolen, um daraufhin das mit der Reform des § 218 zur Disposition gestellte „unverfügbare Recht auf Leben" zu thematisieren. Die Grundwerte der Gemeinschaft in der pluralistischen Demokratie waren im Kern betroffen, wenn die Bischöfe die Frage aufwarfen, ob die Gesellschaft und die in ihr verantwortliche Politik „soziale Probleme durch Auslöschen menschlichen Lebens" lösen wollten[5].

Damit waren Themen angeschlagen, die ebenfalls bis heute an Aktualität nichts eingebüßt haben. Allerdings ist die sehr prinzipiell geführte Diskussion über tragende und verbindliche Grundwerte im Pluralismus, die 1976 und in den Jahren danach vorherrschte, in den achtziger Jahren, so scheint mir, durch den Streit um (allerdings zentrale) Einzelfragen wie die konkrete Sicherung des Friedens, des Überlebens, der Freiheit und – nach wie vor – des Schutzes des Lebens abgelöst worden.

Damals – am 23. Mai 1976 – forderte zunächst der Bundeskanzler Helmut Schmidt die Kirchen mit einer vehementen Gegenattacke, vorgetragen in der Katholischen Akademie Hamburg, provokativ heraus. Er erklärte die Verantwortung für die Geltung der Grundwerte als eine Sache der gesellschaftlichen Kräfte, nicht dagegen des Staates, der zu strikt wertneutralem Handeln verpflichtet sei. Helmut Schmidt verwechselte dabei auf eklatante Weise weltanschauliche und moralische Neutralität. Den Kirchen warf er Versagen angesichts des von ihnen konstatierten Schwundes des Grundwertebewußtseins vor; er stachelte sie mit

seinem „Tua res agitur" zu jener breiten Grundwertediskussion an, die sie dann in den folgenden Jahren auch maßgeblich mitgetragen haben[6]. Zahlreiche Akademietagungen zeugen davon. Die erste deutliche Reaktion kam am 3. September 1976 vom ZdK, vertreten durch seine Kommission I „Politik, Verfassung, Recht", und war ihrerseits überscharf. In einer Erklärung „Der Staat und die Grundwerte" wurde hier nun die unbedingte Verpflichtung des Staates auf in der Verfassung niedergelegte, aber strikt im Wesen des Menschen, nicht in der willkürlichen Einschätzung einzelner begründete und deshalb objektiv vorgegebene Grundwerte angemahnt. Deren Unverbrüchlichkeit ergab sich demzufolge aus anthropologischen Grundlagen, die dem Christentum und seinen „welthistorisch bedeutsamen Errungenschaften" zu verdanken seien[7].

Waren somit die unterschiedlichen Geltungsansprüche zunächst apodiktisch einander entgegengesetzt, so ergab die weitere, sachlicher und inhaltlicher geführte Grundwertediskussion auch viel Übereinstimmung im Grundsätzlichen, vor allem in der Überzeugung, daß pluralistische Gesellschaft und Politik ohne die Besinnung auf orientierende Grundwerte nicht auskommen, wenn sie nicht der blanken Anarchie und Willkür anheimfallen sollen. Die Kirche hat sich dabei sinnvollerweise darauf konzentriert, die Herkunft der Grundwerte (auch) aus religiösen Wurzeln zu belegen sowie aufzuzeigen, daß die säkularen Werte der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens durch die göttlichen Gebote und die übernatürlichen Tugenden, namentlich durch das Gebot und den „Grundwert" der Nächstenliebe, wichtige inhaltliche Ausrichtungen und besondere moralische Impulse empfangen[8]. Dies kam maßstäblich mit der gemeinsamen Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz unter dem charakteristischen Titel „Grundwerte und Gottes Gebot" zum Ausdruck, die die Grundwerte inhaltlich auf den Dekalog zurückführte[9]. Die Katholikentage von Freiburg (1978), Berlin (1980) und Düsseldorf (1982) stellten signifikant die Hoffnung, die Liebe und den Glauben in ihren thematischen Mittelpunkt, um so auch die religiös-ethischen Grundlagen des Gemeinschaftslebens in der pluralistischen Gesellschaft zu verdeutlichen. Sie hatten im Unterschied zu den vorangegangenen Jahren eine äußerst starke Beteiligung, gerade auch der jüngeren Generation, zu verzeichnen. Ihre Leitthemen fanden ein überaus positives Echo.

Schutz des Lebens, Gerechtigkeit und Frieden

Die Stellungnahmen der achtziger Jahre konzentrieren sich bei prinzipieller Bejahung der pluralistischen Gesellschaft und des demokratischen Staates und bei wiederholter Betonung der Geltung verbindlicher Grundwerte mehr auf zentrale Einzelprobleme. Zur Auseinandersetzung um die Friedens- und Sicherheitspolitik haben die Bischöfe, das ZdK und die Katholikentage – diese mit kontinuierlichen

„Friedensforen" – wiederholt Stellung genommen. Sie setzen sich für eine differenzierte, abgewogene Sicht der sicherheitspolitischen Probleme nach Maßgabe eines unbedingten, aber verantwortungsethisch orientierten Friedenswillens im Atomzeitalter ein und versuchen damit, die teilweise überemotional geführten öffentlichen Kontroversen zu versachlichen. Das Problem der Arbeitslosigkeit und das grundsätzliche Recht auf Arbeit ist ein weiteres die katholischen Instanzen ständig beschäftigendes Thema. Sie haben für seine Lösung immer wieder konkrete Vorschläge unterbreitet. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Höffner, der auf diesem Gebiet besonders engagiert ist, hat sein breitangelegtes Eröffnungsreferat bei der letzten Fuldaer Herbstvollversammlung der Bischöfe (23. September 1985) den damit verbundenen Problemen der „Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik" gewidmet[10]. Diese und die nachfolgende, im Februar 1986 abgehaltene Tagung wie auch der letzte Katholikentag in München (1984) haben schließlich den Schutz und das Wohl des Lebens – des ungeborenen wie des alternden, des behinderten, des entrechteten, des durch die technologischen Entwicklungen gefährdeten wie schließlich auch des gesellschaftlichen und politischen Lebens – in den Mittelpunkt ihrer Sorgen und Bemühungen gestellt. Die 1982 von der Deutschen Bischofskonferenz und dem ZdK gemeinsam gegründete Initiative „Wähle das Leben" ist dafür ein weiteres Zeichen. Interessant ist andererseits, mit welcher Vorsicht die Bischöfe auf einem Studientag während ihrer Herbstvollversammlung die neuen medizinischen, rechtlichen und moraltheologischen Fragen der extrakorporalen Befruchtung behandelt haben[11].

Die katholische Kirche versteht sich heute als Anwalt des Lebens, aber auch der Freiheit – nicht zuletzt der Religionsfreiheit –, der sozialen Gerechtigkeit und des Friedens in der pluralistischen Demokratie sowie jenseits von deren Grenzen. Das heißt auch, daß sie sich vernehmlich für die Durchsetzung der Menschenrechte in aller Welt sowie – insbesondere mit ihren Hilfswerken „Misereor" und „Adveniat" – für die Milderung des materiellen und sozialen Elends in vielen Teilen der Welt einsetzt. Darin kann sie sich gerade nach dem neuesten Stand mit der Evangelischen Kirche in Deutschland zumindest offiziell einig wissen. Diesen neuesten Stand darf man durch die kürzlich erschienene EKD-Denkschrift „Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe" repräsentiert sehen[12]. Ich erblicke in ihr eine insgesamt mustergültige und angesichts der lutherischen Tradition obrigkeitsstaatlichen Denkens sensationelle Bejahung des freiheitlichen demokratischen Verfassungsstaats, dessen konstruktive Mitgestaltung als Aufgabe aller Christen bezeichnet wird. Demgegenüber wiegen die Versuche, für die Haltung des subjektiven Widerstehens aus Gewissensgründen in „Überlebensfragen" Verständnis zu formulieren, die in der Öffentlichkeit ein übertriebenes Aufsehen erregten, nicht so schwer. Sie sind mit der Feststellung verknüpft, daß entsprechende Verhaltensweisen die rechtlichen Konsequenzen auf sich zu nehmen haben[13]. Die Synode der EKD machte sich auf ihrer

letzten Tagung in Trier (November 1985) mit einer „Kundgebung" die Grundlinien der Denkschrift zu eigen und verlieh ihr damit die innerkirchliche Sanktion.

Es ist zu hoffen, daß diese wichtige Äußerung der EKD die schweren Auseinandersetzungen bereinigen oder zumindest mildern hilft, die den deutschen Protestantismus gerade wegen zentraler politischer Streitfragen zu zerreißen droht. Viele kirchliche Gruppen, ja ganze Gemeinden unter Anführung politisierter Pfarrer haben sich in den letzten Jahren in der Friedenskampagne, bei den Demonstrationen an der Startbahn West des Frankfurter Flughafens, in der Agitation zur Wehrdienstverweigerung, bei prosandinistischen und antiamerikanischen Aktionen usw. oftmals militant und jedenfalls äußerst einseitig engagiert. Dies hat ein Ausmaß angenommen, das in keinem Vergleich zur Situation im katholischen Raum steht.

Diese komplizierte Lage erschwert ein ökumenisches Zusammenwirken mit Katholiken. Andererseits ist bemerkenswert, daß sich 1985 der damalige Ratsvorsitzende der EKD, Landesbischof Lohse, mit Kardinal Höffner zu einer gemeinsamen Erklärung gegen die himmelschreiende Abtreibungspraxis in der Bundesrepublik zusammengefunden hat. Auch auf den Katholikentagen bzw. den evangelischen Kirchentagen ist der interkonfessionelle Dialog intensiv und überwiegend produktiv in Gang gekommen. Es wächst auf beiden Seiten mehr und mehr die Einsicht, daß die beiden Kirchen und die katholischen wie protestantischen Christen in der pluralistischen säkularisierten Gesellschaft und Lebenswelt von heute sich weitgehend nur noch gemeinsam Gehör verschaffen können, um ihr Verständnis der lebensdienlichen, unverzichtbaren Grundwerte und deren letztlich religiöse Substanz glaubwürdig zu bezeugen und praktisch werden zu lassen.

ANMERKUNGEN

[1] Schreiben der Dt. Bischofskonferenz über die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft und im demokratischen Staat der Gegenwart (Trier 1969) Nr. 54.

[2] Vgl. statt dessen A. Schwan, Katholische Kirche und pluralistische Politik. Politische Implikationen des II. Vatikanischen Konzils (Tübingen 1966).

[2] K. Forster, Kirche und Politik. Zur Frage der Äquidistanz zwischen Kirche und Parteien (Köln 1974).

[4] Gesellschaftliche Grundwerte und menschliches Glück. Ein Wort der dt. Bischöfe zu Orientierungsfragen in unserer Gesellschaft (7. 5. 1976), in: Grundwerte in Staat und Gesellschaft, hrsg. v. G. Gorschenek (München 1977) 133–145, hier 139. [5] Ebd. 141.

[6] H. Schmidt, Ethos und Recht in Staat und Gesellschaft, ebd. 13–28.

[7] Vgl. Der Staat und die Grundwerte. Ein Diskussionsbeitrag der Kommission I „Politik, Verfassung, Recht" des Zentralkomitees der dt. Katholiken, ebd. 146–152.

[8] Vgl. dazu exemplarisch: Liebe verwandelt die Welt. Anstöße zum Berliner Katholikentag 1980, hrsg. v. K. Hemmerle (Mainz 1979). [9] Gütersloh, Trier 1979.

[10] Vgl. J. Kard. Höffner, Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik. Richtlinien der katholischen Soziallehre (Bonn 1985). [11] Vgl. Pressedienst der Dt. Bischofskonferenz. Dokumentation, Nr. 4/85, 27. 9. 1985, 5f.

[12] Gütersloh 1985. [13] Ebd. 21f.

UMSCHAU

Ökumenische Gruppen in der Sowjetunion

Ihre Bemühungen und ihre Verfolgung

Informationen über eine Ökumene „von unten" in der Sowjetunion sind außerordentlich spärlich. 1976 berichtete das Keston College über Dokumente dieser ökumenischen Gebetsgemeinschaft. 1984 und 1985 gelangten Nachrichten über die Aburteilung von zwei „Ökumenisten" (so die russische Bezeichnung) in den Westen. Und erst jetzt liegen Texte vor, die von 1975 stammen und zum gemeinsamen Gebet – unter anderem zur Vorbereitung auf das Millenium der Christianisierung Rußlands im Jahr 1988 – aufrufen.

Setzt man die Einzelinformationen zusammen, so ergibt sich folgendes Bild: Seit 1972 haben sich in Rußland, der Ukraine, Lettland und Litauen ökumenische Gruppen gebildet, die aus orthodoxen, katholischen und protestantischen Gläubigen bestehen. Wie groß diese Gruppen sind, wissen wir nicht. Sie unterhalten Kontakte zu ähnlichen Gruppen in Polen und der Tschechoslowakei. Auch bestehen Beziehungen zu nichtchristlichen Gläubigen, so zu Buddhisten.

Diese Gruppen verstehen sich als Ökumene „von unten", nachdem die Gespräche und Annäherungsbemühungen zwischen den Kirchenleitungen nicht zu jener sichtbaren Ökumene geführt haben, die sich diese Gruppen erhofften. Vor allem das Moskauer Patriarchat zeigte sich den vom Heiligen Stuhl ausgehenden Bemühungen gegenüber sehr zurückhaltend. Auch schleppt die russisch-orthodoxe Kirche in der Sowjetunion die staatliche Unterdrückung der unierten Kirche in den Nachkriegsjahren und die damit verbundene Einverleibung des Klerus und der Gläubigen durch das Moskauer Patriarchat wie einen Stolperstein mit sich fort.

Diese Bewegung einer Ökumene „von unten" steht unter dem starken Einfluß des russischen Dichters und Philosophen Wladimir Solowjew (1853–1900). Solowjew erstrebte eine Vereinigung östlicher und westlicher Geistigkeit, insbesondere die Vereinigung der russisch-orthodoxen Kirche mit der katholischen Kirche. (Solowjews „Drei Gespräche" sind auch in deutscher Sprache mehrfach veröffentlicht worden.) 1896 trat der Philosoph zur katholischen Kirche über. Einige „Ökumenisten" in der Sowjetunion haben eine Art Regel, die der der Mönchsgemeinschaft von Taizé entspricht.

Die Gruppen beschäftigen sich mit theologischen Fragen, mit der Kirchengeschichte und pflegen vor allem das gemeinsame Gebet. Angehörige dieser ökumenischen Gruppen nehmen auch an Gottesdiensten anderer Konfessionen teil. Es existiert allerdings eine besondere Art des gemeinsamen Gottesdienstes, die sogenannte Agape, die Angehörige verschiedener Konfessionen gemeinsam feiern. Auch existiert ein Samisdat-Periodikum (also ein Text, der privat hergestellt und verteilt wird, ohne der staatlichen Zensur vorgelegt zu werden); es trägt den Titel „Prisyw" (Ruf). Alle Texte sind in russischer Sprache.

In diesem Jahr gelangte der bereits erwähnte Text aus dem Jahr 1975 (wahrscheinlich zur Osterzeit verfaßt) in den Westen. Er trägt die Überschrift „Dem Millenium der Taufe der Rus' entgegen". Zu einer Zeit, da noch nicht einmal das Moskauer Patriarchat mit der Vorbereitung des Milleniums begonnen hatte, hat man sich also im Kreis dieser „Ökumenisten" mit dem Millenium befaßt. Es ist offenkundig, daß die Taufe der Kiewer Rus', die zu einer Zeit erfolgte, als die Kirche noch nicht in katholisch, orthodox und protestantisch aufgespalten war, das besondere Interesse der „Ökumenisten" haben mußte.

Zusammen mit diesem Text sind zwei weitere kurze Texte „Aufruf der Christen-Ökumenisten" und „Unser Rosenkranz" in den Westen gekommen. Es kann sein, daß alle drei Texte zusammengehören; es ist jedoch auch möglich, daß sie getrennt voneinander verfaßt und verschickt worden sind. Der Text von „Dem Millenium der Taufe der Rus' entgegen" lautet (gekürzt):

„Viele herrliche Gotteshäuser hat unser Volk errichtet. Aber in den meisten wird keine Liturgie mehr gefeiert . . . Delegierte aus der UdSSR, die auf ganz verschiedenen Kongressen und Treffen zu finden sind, haben eine fertige Antwort auf eine beliebige Frage. Aber daheim in den Kirchen gibt es kaum noch Jugendliche, und die alten Leute wissen mitunter selber nicht, zu wem sie beten . . . Wie viele Heilige leuchteten in diesem Land auf, aber jetzt sind Laster und Betrug alltägliche Erscheinungen . . . Wir ‚geben wohl den Anschein der Frömmigkeit, lassen aber jede Kraft vermissen' (2 Tim 3,5). Das sind bittere Worte, aber nur ein ehrliches Eingeständnis der Wahrheit und Reue führen uns zur Ernüchterung und Reinigung. Die Möglichkeiten hierfür sind groß . . . Kritik nützt, wenn ihr konstruktive Vorschläge folgen. Wir halten es für außerordentlich wichtig, daß jeder, der die Herde Christi weidet, sich darauf besinnt, daß der Herr den Aposteln und ihren Nachfolgern nicht nur eine abgegrenzte Kirchengemeinde anvertraut hat, sondern die ganze dahinsiechende Welt . . . Aber auch alle anderen müssen vorbehaltlos und unmißverständlich das Prinzip gemeinsamer Verantwortung akzeptieren, indem sie nach und nach ein Koordinationszentrum für die Einigung von Menschen schaffen, die an der religiösen und sittlichen Wiedergeburt der Gesellschaft interessiert sind . . ."

Die Kritik nicht nur an der staatlichen Verfolgungspolitik, sondern auch am Moskauer Patriarchat ist deutlich zu erkennen. Vom Moskauer Patriarchat erhofft man ganz offensichtlich keine Unterstützung.

Der zweite Teil „Aufruf der Christen-Ökumenisten" gibt etwas genauer Auskunft über das Selbstverständnis dieser „Ökumenisten". Er beginnt mit den Sätzen: „Wir verkünden die allgemeine Versöhnung in Christus. Unser Ziel ist: Ökumenisierung, Liberalisierung und Evangelisierung der Welt – mit der sich daraus ergebenden Regel: In der Hauptsache Einheit, in Zweitrangigem Freiheit und in allem Liebe."

Darauf folgt der Text des Vaterunsers und des Glaubensbekenntnisses (Credo) als gemeinsame Grundlage und gemeinsame Gebete. Weiter heißt es dann: „In der Frage, welche sakramentalliturgischen Verpflichtungen gegenüber Gott die Gläubigen wählen, üben wir große Toleranz, damit einer dem anderen mit jener Gabe diene, die er erhalten hat – als gute Werkleute der vielfältigen Gnade Gottes. Wir können uns in Gemeinden zusammenschließen, aber wir lehnen ein für allemal eine spaltende Absonderung ab . . . Wir achten den Gottesdienst aller Kirchen und nehmen gerne, wenn es möglich ist, daran teil. Jene Christen, die zu uns kommen, entscheiden selber, wie weit sie ins religiöse Leben der Ökumenisten einbezogen werden. Diejenigen, die danach dürsten, haben bei uns Zugang zur Taufe, zur Kommunion und anderen religiösen Handlungen . . . Wir stoßen Brüder und Schwestern, die uns verlassen, nicht aus, sondern beten für sie . . . Wir schaffen keine neue Kirche, wir wollen Friedensstifter in der existierenden Kirche Christi sein, die Sein Leib ist . . ."

Es folgt dann eine kurze Charakterisierung der Zusammenkünfte der „Ökumenisten": „Unser Hauptgottesdienst – Agape – ist ein brüderliches Mahl mit Gebeten, Lesungen aus der Heiligen Schrift, Gesang usw." Bei feierlichen Zusammenkünften begrüßen sich die Teilnehmer mit dem Gruß „Maran-ata", in der Erwartung jener Stunde, da alle Christen wieder gemeinsam das Brot brechen und aus einem Kelch trinken werden. Die Zusammenkünfte der „Ökumenisten" beginnen mit einer Meditation, die der gegenseitigen Vergebung gilt.

Dieser zweite Teil endet mit einem Gebet, das offensichtlich bei solchen Zusammenkünften gemeinsam gebetet wird: „Vater, Heiland und Tröster! Wir haben uns an diesem unsichtbaren Altar zusammengefunden. Wir alle, so verschieden wir sind, sind deine Kinder. Haben die Menschen denn wirklich ihre Verwandtschaft vergessen? Schau herab vom Himmel und sage es uns. Warum fürchten wir dich manchmal, der du so licht und nahe bist? . . . Wir sind versammelt wie in Noahs Arche, wie im Boot des Petrus. Hab Erbarmen, Herr, bewahre die Ökumene! Dir sei für alles Preis und Dank. Amen."

Der dritte Teil „Unser Rosenkranz" ist eine Anleitung zum Beten des Rosenkranzes. Zuerst wird hervorgehoben, daß es diese Art des Gebets bei vielen Gläubigen, auch in anderen Religionen, gibt. Dann wird erläutert, wie ein Rosenkranz aussieht und wie man ihn betet. Danach heißt es:

„Hier (in den Geheimnissen des Rosenkranzes) sind kurz die gesamte christliche Dogmatik und die Grundlagen der Sittlichkeit enthalten. Dieses Gebet stärkt die Einheit der gesamten Kirche und gibt jeder einzelnen Seele Frieden ... Möge dieser Rosenkranz zum Symbol der Annäherung der Christen auf der ganzen Welt werden. Möge dieses Gebet der religiösen Erweckung in der Sowjetunion dienen. Wir hoffen, daß sich nicht nur Katholiken, sondern auch Protestanten uns anschließen, wie es schon viele Orthodoxe in Rußland getan haben ...“

Interessant ist, daß statt des im katholischen Gebrauch üblichen „Gegrüßet seist du Maria“ in der Anleitung zum Gebet des Rosenkranzes folgende, sich wiederholende Anrufungen vorgeschlagen werden: „Herr, Sohn Davids, erbarme dich unser!“ „Jesus aus Nazareth, König der Juden, erbarme dich unser!“ „Christus, Sohn des lebendigen Gottes, erbarme dich unser!“ Der Text endet mit der Schriftstelle (Joh 17,21): „Laß sie alle eins sein. Wie du, Vater, in mir, und ich in dir bin, so laß sie in uns eins sein, damit die Welt es glaube, daß du mich gesandt hast.“

Auf die nächste Nachricht über diese Gruppe von ökumenischen Christen der Sowjetunion stoßen wir in den Jahren 1984 und 1985. Damals gelangten folgende Nachrichten in den Westen: Im Sommer 1983 wurde in Schitomir die dortige Organistin der Kirche, Sofia Beljak (geb. 1954), verhaftet und am 10. Oktober 1983 zu fünf Jahren Zwangsarbeit und fünf Jahren Verbannung verurteilt. Ihr wurde die Zugehörigkeit zur Gruppe von Ökumenisten vorgeworfen; abgeurteilt wurde sie auf Grund des § 209 des ukrainischen Strafgesetzbuchs: „Anschlag auf Persönlichkeit und Rechte von Bürgern unter dem Vorwand der Durchführung religiöser Gebräuche oder einem anderen Vorwand“.

Gleichzeitig wurde mitgeteilt, daß am 30./31. August 1984 in Moskau der in Moskau lebende „Ökumenist“ Sandr (Alexander) Riga wegen „latenter, verborgener Schizophrenie“ zur Zwangsbehandlung in einer Sonderklinik in Blagoweschtschensk (Amurgebiet) verurteilt worden ist. Riga kam 1939 in Riga zur Welt, fand im Alter von 30 Jahren zum Glauben und bemühte sich seither um die Ökumene „von unten“. Er gründete in Moskau die Gruppe der „Christen-Ökumenisten“. Verhaftet wurde Riga am 8. Februar 1984. Vorgeworfen wurde ihm die Verbreitung von Erfindungen, die die sowjetische Ordnung und den Staatsaufbau verleumden, die Gründung einer nichtregistrierten religiösen Gruppe – die als „Gruppe religiöser Extremisten“ bezeichnet wurde – sowie die Redigierung des Samisdat-Periodikums „Prisyw“, dessen Inhalt angeblich antisowjetische Ausfälle enthält.

Etwa zur gleichen Zeit, als diese Informationen über das Schicksal der „Ökumenisten“ in der Sowjetunion im Jahr 1986 in den Westen gelangten, druckte die Zeitschrift „Glaube in der 2. Welt“ (4/1986, S. 4) folgende Nachricht ab: „Der Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats, Metropolit Filaret von Minsk, hat in einem Schreiben die Gebetsgemeinschaft mit Katholiken in der Bundesrepublik Deutschland und russisch-orthodoxen Christen der UdSSR bestätigt. Die Anregung zur Gebetsgemeinschaft ‚um einen Frieden Gottes für alle Menschen und Völker‘ kam aus dem Altöttinger Kapuzinerkonvent ...“

Paul Roth

Autobahnkirchen

Ist die Zahl der Autobahnkapellen und -kirchen auch nicht gerade groß[1], so ziehen diese Gotteshäuser jährlich doch mehr als eine halbe Million Besucher an. Während die bekannteste Autobahnkirche in Baden-Baden oft von mehreren Bussen täglich angesteuert wird, führen andere Autobahnkapellen ein vergleichsweise beschauliches Dasein. Entstanden sind die Autobahn-Gotteshäuser durch Initiativen örtlicher Spender oder Gemeinden. Dies führte – mit Ausnahme der künstlerisch einmaligen Kirche bei Baden-Baden – zu recht bescheidenen, aber dennoch ansprechenden Gebäuden an eher zufälligen Standorten. Soweit überhaupt eine Reflexion über die Situation der künftigen Besucher in den jeweiligen Entstehungsgeschichten auszumachen ist, so heißt es nur, das Gotteshaus solle eine mahnende Erinnerung sein, in der Hektik des Verkehrs und

in der Beherrschung der Technik Gott nicht aus dem Blick zu verlieren. Diese Art der Ermahnung entspricht im Grund der traditionellen Bildstock-Verkündigung für den Reisenden früherer Zeiten. Wirklich eingestellt auf den Reisenden von heute hat man sich nur an wenigen Orten.

Dabei treten die Autobahnkapellen und -kirchen gar nicht so in Erscheinung, daß man nicht daran vorbeifahren könnte. Man muß schon zu ihnen auf den Rasthöfen oder an den Abfahrten abbiegen und anhalten. Und wer das tut, erhofft sich mehr als eine mahnende Erinnerung. Abgesehen von den drei Autobahnkirchen, in denen von der Ortsgemeinde oder von Reisegruppen Gottesdienste gefeiert werden, findet der Besucher die Autobahn-Gotteshäuser normalerweise sich selbst überlassen. Trotz dieser völligen Anonymität gelang es mit Hilfe von Fragebögen, die repräsentativ in vier vergleichbaren Autobahnkapellen ausgefüllt wurden, einige Daten über die Besucher und ihre Motivation zu erhalten.

Den Besuchern der Autobahnkapellen und -kirchen sind weit vor allem anderen Stille und Ruhe wichtig. Dieser Wunsch ist eine Reaktion darauf, daß die Permanenz der Fahrtgeräusche sowie der visuellen Reizüberflutung über Stunden hinweg den Autofahrer beansprucht hat. Die Fahrenden begrüßen Räumlichkeiten, die ihnen nichts abverlangen, Ruhepunkte für die Augen bieten und mit ihrer Schlichtheit und Geschlossenheit bergend wirken. Auch architektonisch einbezogene Ausblicke in die Natur werden positiv registriert. Man sucht nichts Rasantes, sondern Sammlung.

Dieser Wunsch nach Ruhe mündet nicht minder deutlich in die Suche nach einem Raum der Besinnung und des Gebets. Unterstrichen werden derartige Bekundungen beispielsweise durch den hohen Bedarf an Kerzen und Opferlichtern in den Autobahnkapellen und -kirchen, in denen sie angeboten werden. Von den Überschüssen dieses Verkaufs können einige Autobahn-Gotteshäuser weitgehend unterhalten werden. Weiterhin dokumentiert sich das geistliche Interesse in den Reaktionen auf die künstlerischen Objekte, insbesondere auf Darstellungen des Gekreuzigten, weil es hier um eine Begegnung in den sonst beziehungslosen Andachtsräumen geht. Die Besucher wissen sich offensichtlich selber weit mehr vor Gott gestellt, als daß die gestalterische Konzeption dazu hinleiten würde. Beredtes Zeugnis der Suche nach der Zwiesprache mit Gott sind schließlich die leider nur in einigen Kirchen vorhandenen Anliegenbücher, in die Tag für Tag seitenweise Bitten und Dank niedergeschrieben werden.

Die Mehrzahl der Besucher kommt in die Autobahnkapellen oder -kirchen zu einem Gelegenheitsbesuch von wenigen Minuten Dauer. So besuchten knapp zwei Drittel (61 Prozent) erstmalig die Kapelle, in der sie ihre Angaben machten, ein Drittel bezeichnete sich als „häufigere" Gäste, weitere 5 Prozent als gelegentliche Besucher. Nur gut die Hälfte (52 Prozent) der Befragten kannte weitere Autobahn-Gotteshäuser. Während die beiden Kapellen an der Hansalinie (A 1) mit einem hohen Anteil Langstreckenreisender nur mit relativ kleinen Zahlen öfter wiederkehrender Besucher aufwarten können, beträgt der Anteil der häufigeren Besucher in Nievenheim (A 57) sogar 61 Prozent. Hier handelt es sich um eine Strecke mit hohem regionalem Verkehrsaufkommen zwischen den Zentren Köln-Neuss/Düsseldorf an der Schwelle zum Ruhrgebiet. Während auf den Langstrecken etwa die Urlaubsrückreisenden eine große Besuchergruppe ausmachen, sind es auf den kurzen Strecken die berufsmäßig Fahrenden und die Pendler.

Die unterschiedliche Reisesituation bestimmt oft auch die Motivation des Besuchs. Während ein Fernreisender den jeweiligen Rasthof vielleicht sowieso angesteuert hätte und nun den Besuch des Autobahn-Gotteshauses damit verbindet, wird der Kurzstreckler die Andachtsstätte gezielt anvisieren. Er wird möglicherweise sogar eine Gewohnheit daraus entwickeln und bei jeder Fahrt die Autobahnkapelle aufsuchen, was bei Pendlern täglich der Fall sein kann.

Das Erstaunliche ist jedoch die Tatsache, daß immerhin 29 Prozent der Besucher selten oder nie an einem Gottesdienst an ihrem Wohnort teilnehmen und zu denjenigen gehören, die man als kirchlich Distanzierte bezeichnen würde. Zudem läßt sich feststellen, daß diese Distanzierten sich noch mehr als die übrigen als häufige Besucher bezeichnen. Ein wesentlicher Grund dafür dürfte in der ganz individuellen Möglichkeit der Glaubensausübung bestehen. Es gibt hier weder eine Gemeinde noch einen Pfarrer, mit denen man

Schwierigkeiten haben könnte, keine langweilige Liturgie, kein weltfremdes Reden von Gott, sondern eine Besinnungs- und Gebetsmöglichkeit mitten in den Belastungen des Alltags.

Man kann sicherlich geteilter Meinung sein, ob es gut ist, religiöse Angebote zu schaffen, die dem einzelnen die Möglichkeit geben, sich seine religiösen Wünsche nach persönlichem Belieben und unter Ausklammerung des Gemeindebezugs zu gestalten. Aber man sollte darüber froh sein, daß Menschen hier ihrem Glauben Ausdrücklichkeit zu geben versuchen. Außerdem betrifft diese Frage nur eine Minorität, denn 70 Prozent der Besucher nehmen regelmäßig am Gemeindegottesdienst teil.

Nicht nur aus kirchlichen Gründen gewinnen die Autobahnkapellen und -kirchen ihre Attraktivität. Wesentliche Bedeutung hat die Fahrtsituation auf der Autobahn, die den potentiellen Besucher in gewisser Weise vorbereitet. Verkehrspsychologisch gesehen berühren gerade die Spannungsmomente beim Überholen und Überholtwerden tiefe seelische Zonen, da der Fahrende nach kurzen Phasen des ungehinderten, flüssigen Vorankommens unerwartet gebremst oder auch bedrängt wird. In Verbindung mit der ständig notwendigen Aufmerksamkeit führt das zu einem Streßempfinden. Während die fast ausschließlich funktional ausgerichteten Rasthöfe eigentlich keine Möglichkeiten der Regeneration bieten, kommen die Autobahn-Gotteshäuser dem Reisenden durch ihre Ruhe, Schlichtheit, Schönheit, Konzentration auf das Wesentliche sehr entgegen.

Daß die eigene religiöse Ausrichtung auch das Interesse an den Autobahn-Gotteshäusern bestimmt, belegt das Verhältnis der Konfessionen unter den Besuchern. Obwohl die untersuchten Autobahnkapellen nicht konfessionsgebunden benannt bzw. ausdrücklich ökumenisch gedacht sind, spricht das Verhältnis von drei Vierteln katholischen und einem Viertel evangelischen Besuchern eine deutliche Sprache. Katholiken sind offensichtlich eher mit der Praxis des Gebets in sakralen Räumen vertraut als evangelische Christen.

Teilweise im Gefolge dieser traditionellen Prägung steht auch das Interesse an den Autobahn-Gotteshäusern, das sich an der Alterskurve ablesen läßt. Zunächst fällt das Ansteigen der Kurve bei den Jugendlichen ins Auge. Nach einem deutlichen Absinken in der Altersstufe junger Erwachsener folgt ein erneuter Anstieg in der zweiten Hälfte der vierten Lebensdekade. Dann bleibt das Niveau sehr stabil und sinkt erst jenseits des sechzigsten Lebensjahrs wieder. Hier wird die Stabilität der religiösen Praxis ersichtlich.

Durch die Untersuchung steht fest, daß die wenigen Besinnungsstätten am Rand der Fahrbahn eine große Bedeutung haben. Weitere Autobahnkapellen oder -kirchen sind wünschenswert. Zumindest ließen sich einige Verbesserungen in den bestehenden Einrichtungen leicht verwirklichen, wenn die Autobahn-Gotteshäuser aus ihrem Schattendasein hervorgeholt und stärker pastoral in den Blick genommen würden.

Gereon Vogler

[1] Die Autobahn-Gotteshäuser: Kath. Autobahnkirche Maria, Schutz der Reisenden, BAB 8, Stuttgart–München, km 64,4, Abfahrt Adelsried; Kath. Autobahnkirche St. Christophorus, BAB 3, Karlsruhe–Basel, km 663,8, am Rasthof Baden-Baden; Ökum. Autobahnkapelle Dammer Berge, BAB 1, Bremen–Münster, km 194,4, am Rasthof Dammer Berge; Ev. Autobahnkirche Exter (Gemeindekirche Exter), BAB 2, Dortmund–Hannover, km 306, Abfahrt Exter; Ökum. Autobahnkapelle Geismühle, BAB 57, Moers–Köln, km 76,7, am Rasthof Geismühle; Kath. Autobahnkapelle St. Raphael, BAB 57, Köln–Krefeld, km 103,9, am Rasthof Nievenheim; Ökum. Autobahnkapelle Roxel, BAB 1, Dortmund–Bremen, km 276,1, am Rasthof Münsterland.

BESPRECHUNGEN

Wirtschaft und Gesellschaft

Lexikon des Sozialismus. Hrsg. v. Thomas MEYER u. a. Köln: Bund-Verlag 1968. 774 S. Lw. 112,–.

In „Vorwort und Hinweis für die Benutzung" umschreiben die Herausgeber ihr Vorhaben. Das Lexikon sei „von der demokratisch-sozialistischen Position der Herausgeber konzipiert", beschränke sich jedoch thematisch nicht auf Aspekte und Probleme des Demokratischen Sozialismus; vielmehr sei Sozialismus verstanden „im breitesten Sinn der tatsächlichen politischen und wissenschaftlichen Verwendung des Wortes heute" und beziehe sich „auf die Gesamtheit der Bestrebungen, die sich aus der Arbeiterbewegung des 19. Jhdts. entwickelt haben"; darum seien „Kommunismus und Anarchismus ebenso berücksichtigt wie die Sozialdemokratie der Gegenwart", und den Herausgebern sei es „gerade darum zu tun, sie in ihrer Perspektive des Demokratischen Sozialismus zu betrachten" (5). Darüber hinaus berücksichtige das Lexikon die nichtsozialistische Arbeiterbewegung und die Befreiungsbewegungen der Dritten Welt und befasse sich mit „Grundlagenthemen, die in den sozialistischen Diskussionen eine wesentliche Rolle spielen, insbesondere aus den Bereichen Philosophie, Politik, Ökonomie und Ökologie" (ebd.). Damit haben die Herausgeber ihr Werk zutreffend umschrieben; genau das bietet das Werk tatsächlich. Vielleicht ist in vorstehenden Worten Arbeiterbewegung des 19. Jahrhunderts und sozialistische Arbeiterbewegung zu sehr gleichgesetzt und dadurch die nicht-sozialistische, insbesondere die christliche, unterschätzt. Aufs Ganze gesehen ist das ehrliche Bemühen nicht zu verkennen, den christlichen Kirchen, die dem Sozialismus nicht immer gerecht geworden sind, ihn manchmal verkannt und verzeichnet haben, voll gerecht zu werden. Gern würde man noch ausführliche Informationen sehen über die vielfältigen, gutgemeinten, zum Teil unglücklich angelegten Bemühungen, namentlich in den ersten Jahren des Wiederaufbaus nach dem Zweiten Weltkrieg, unter den Bezeichnungen „christlicher Sozialismus" oder „Sozialismus aus christlicher Verantwortung".

Ein Lexikon benutzt man nicht als Studienwerk oder Lehrbuch, sondern als Nachschlagebehelf; man braucht eine Information; man sucht und findet sie unter dem entsprechenden Stichwort. Um sich grundsätzlich mit einer Lehre oder Weltanschauung auseinanderzusetzen, studiert man ein systematisches Werk. So räumt denn auch dieses „Lexikon des Sozialismus" den Informationen den weitaus größten Teil des Raums ein. Soweit mein Urteil reicht, sind sie mit großer Sorgfalt zusammengetragen und um strenge Objektivität bemüht. In den Beiträgen grundsätzlicher Art sind – die Herausgeber weisen eigens darauf hin – „die Akzente zwischen lexikographischer Information und engagierter Argumentation auf je eigene Weise gesetzt", doch ist das wissenschaftliche Niveau immer gewahrt. Knapp gehalten arbeiten die weitaus meisten dieser Beiträge das jeweils Wesentliche klar heraus, beschränken sich auf das, worauf es ankommt, und scheuen sich nicht, dem Leser einige geistige Anstrengung zuzumuten. Am Schluß des Bandes sind alle Mitarbeiter mit ihren Beiträgen aufgezählt.

Nachschlagewerke dieser Art sind unvermeidlich bei ihrem Erscheinen bereits zum Teil schon wieder überholt; infolge des 1983 in der Bundesrepublik Deutschland stattgefundenen Macht- und Klimawechsels ist dieses Lexikon davon ganz besonders stark betroffen. Die Beiträge dazu sind in den Jahren 1983 und 1984 geschrieben. In den tiefen Wandel, der sich damals in der SPD zugetragen und den Zerfall der sozial-liberalen Koalition herbeigeführt hat, geben sie noch keinen Einblick. Begreiflicherweise wäre man sehr daran interessiert, bereits etwas darüber zu erfahren, in welcher Richtung die in Angriff genommene Überarbeitung des Godesberger Grundsatzprogramms verläuft. Auf jeden Fall aber wird der

reiche Inhalt an zuverlässiger Information und die vornehme Sachlichkeit der grundsätzlichen Beiträge viel dazu beitragen, unsere politische Diskussion sachlich zu bereichern und ihr intellektuelles und moralisches Niveau zu heben. Allen Teilnehmern an politischen Gesprächen und an der praktischen Politik kann dieses Lexikon wertvolle Dienste leisten; man kann ihm nur weiteste Verbreitung wünschen.

O. v. Nell-Breuning SJ

Zeitgeschichte

Gutheinz, Luis: *China im Wandel.* Das chinesische Denken im Umbruch seit dem 19. Jahrhundert. München: Kindt 1985. 170 S. (Fragen einer neuen Weltkultur. 1.) Kart. 24,80.

Der Band über China im Wandel eröffnet eine neue, von W. Kerber in der Jesuitenhochschule für Philosophie, München, herausgegebene Buchreihe zum Thema „Fragen einer neuen Weltkultur". Mit dieser Reihe will die Hochschule „einen Beitrag bieten zu einem tieferen Verstehen der eigenen Kultur und – daraus erwachsend – zur Befähigung zum Dialog mit anderen Kulturen" (9). Dabei sollen Wissenschaftler zu Wort kommen, „die sich als Experten in den angeschnittenen Problemkreisen oder als Kenner der großen außereuropischen Kulturen einen Namen gemacht haben" (ebd.).

Autor des ersten Bandes dieser hochaktuellen Reihe ist der Österreicher L. Gutheinz, seit 1968 in Taipeh ansässig und als Professor für systematische Theologie tätig. In der Vorlesungsreihe, die dem Buch zugrunde liegt, bringt er in großer Lebendigkeit und Anschaulichkeit ein Stück jenes Verstehens- und Wandlungsprozesses zur Sprache, den er selbst in den fast zwanzig Jahren seines Aufenthalts in Fernost durchgemacht hat. *Teil I* bietet eine gut gegliederte Einführung in das klassische chinesische Denken, die philosophisch-religiösen Grundperspektiven aus Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus, den Versuch eines ersten Vergleichs zwischen abendländischem und chinesischem Denken. Die in der westlichen, zumal auch der deutschen Sinologie erarbeiteten Ergebnisse bleiben allerdings weithin ausgeblendet. *Teil II* beschreibt den Umbruch des chinesischen Denkens seit dem 19. Jahrhundert. Dabei werden zunächst die negativen Auswirkungen, die sich aus den Kolonialisierungsversuchen der Westmächte für ein am Ende des letzten Jahrhunderts politisch schwaches China ergaben, besprochen, sodann die Entwicklungen, die die Revolution in unserem Jahrhundert vorbereitet haben, schließlich die Revolution und die heutige Situation nach Maos Tod. Im Rahmen dieses Teils behandelt Gutheinz auch die Rolle des Christentums für China und seine Überlegungen zur Inkulturation des Christentums in die chinesische Geisteswelt. *Teil III* versucht unter Berücksichtigung der sozialökonomischen, der politischen sowie der geistesgeschichtlichen Dimension für die Volksrepublik China und für Taiwan Zukunftsprognosen zu entwickeln.

Das Buch ist unübersehbar mit großer Liebe und Sympathie für die Menschen des großen Reiches der Mitte geschrieben. Es kann als Einführung in eine der breiteren Öffentlichkeit bei uns nach wie vor verschlossene Denkwelt nur nachdrücklich empfohlen werden. Allerdings darf dann redlicherweise nicht verschwiegen werden, daß der Ort, an dem Gutheinz gleichsam zwischen allen Fronten in Taiwan lebt und arbeitet, es ihm offensichtlich nicht erlaubt, zu den heute bei uns in größerer Offenheit diskutierten Fragen der politischen und der kirchlich-kirchenpolitischen Zukunft des chinesischen Volkes offen Stellung zu beziehen; wo er es tut, geschieht es jedenfalls eher in sehr verdeckter Form: Was ergibt sich aus der veränderten Situation Hongkongs nach der Jahrtausendwende für Taiwan im Hinblick auf das eine China? Welche Rolle spielen die alten Traditionen, auch der Konfuzianismus, in der Fortführung des heute in der Volksrepublik vorherrschenden politischen Systems? Es fällt auf, daß Gutheinz mit großer Selbstverständlichkeit – wie es auch im Westen immer mehr der Fall ist – bei der Bestimmung der Zukunftsprognosen von den sozioökonomischen Bedingungen her denkt und nicht mehr unter Ausblendung

dieser Bedingungen rein geistesgeschichtlich reflektiert. Hier zeigt sich vermutlich eine der Konsequenzen der kommenden Weltkultur, daß sie sich nämlich stärker als bisher weltweit den technisch-ökonomischen Entwicklungszwängen ausgesetzt sieht und der Freiheitsraum des menschlichen Geistes im Hinblick darauf neu zu bestimmen ist. Welche Rolle vermag in dieser Hinsicht das Christentum in einem Land wie China zu spielen? Wie löst sich konkret die Misere der katholischen Kirche in Rotchina, das abgebrochene Verhältnis zu Rom, das Problem der ohne ausdrückliche Erlaubnis Roms geweihten Bischöfe, das Verhältnis von verfolgten und kollaborierenden bzw. national denkenden Christen? Was könnte von Taiwan aus getan werden? In den Tagen, in denen Bischof Jin Luxian von Shanghai von einer bedeutenden Zahl deutscher Bischöfe und Kardinäle empfangen worden ist, hätte man sich in dieser Hinsicht – so oder so – deutlichere Aussagen eines so qualifizierten Chinakenners wie Gutheinz denken können. Das Schweigen eines Mannes, der zu den Fragen etwas zu sagen hätte, gibt aber auf seine Weise Zeugnis von der erforderlichen Sensibilität, die die Beschäftigung mit China verlangt. *H. Waldenfels SJ*

Ökumene

Schütte, Heinz: *Ziel: Kirchengemeinschaft.* Zur ökumenischen Orientierung. Paderborn: Bonifatius 1985. 207 S. Kart. 19,80.

Der Bonner Ökumeniker Heinz Schütte legt in diesem Band eine Reihe von relativ selbständigen Einzeluntersuchungen vor. Ein erster Teil (Ziel: Glaubens- und Kirchengemeinschaft) bringt eine Darlegung der derzeitigen ökumenischen Situation, der Diskussion über die Zielvorstellungen. Unter dem Stichwort „Glaubensgemeinschaft" führt er eine kritische Auseinandersetzung mit dem von Fries und Rahner eingeführten Begriff „Urteilsenthaltung". Es folgt eine Überlegung zum Rezeptionsprozeß. Ein zweiter Teil widmet sich Martin Luther und seiner Theologie (katholisches Lutherverständnis, Luther und die Bekenntnisbildung, Kreuzestheologie und Luthers Sakramentenverständnis). Der dritte und vierte Teil gehen gemeinsam Bekenntnistexten nach (Nizäno-Constantinopolitanum und Confessio Augustana), sowie der Diskussion um eine „Grunddifferenz" zwischen katholischer und evangelischer Kirche. Ein fünfter Teil stellt unter der Überschrift „Um Behebung von Gegensätzen" die wichtigsten ökumenischen Dokumente dar unter den Fragestellungen Rechtfertigungslehre, Eucharistie, Amt und Ordination, Petrusamt und Mariologie.

Das Buch wurde vor allem auf hoher kirchenamtlicher Ebene in den verschiedenen Konfessionen mit einem erheblichen Maß an Anerkennung aufgenommen. Sein Autor bemüht sich sichtlich, treuer Interpret der amtlichen und repräsentativen Stellungnahmen vor allem Kardinal Ratzingers, aber auch von offiziellen ökumenischen Texten zu sein. Das Buch erweist sich so als eine wahre Fundgrube von Texten und Zitaten hoher und höchster Kirchenvertreter, die sich für die ökumenische Sache positiv ausgesprochen haben. Sein erkenntnisleitendes Interesse ist ohne jeden Zweifel die Förderung der Einigung der Christenheit. Aussagen und Handlungen wichtiger Repräsentanten unserer Kirchen, die sich diesem Interesse eher sperren, kommen von hier aus von vornherein nicht in den Blick.

Das Buch will bewußt amtliche Ökumene darstellen, das Autoritätsargument in der durchgängigen Berufung vor allem auf den Papst und auf Kardinal Ratzinger zieht sich wie ein roter Faden durch das Werk. Damit stellt sich ein anderes ökumenisches Problem, nämlich die Frage nach der Autorität in der Kirche, in verschärfter Form. In diesem Problemkreis scheint das Buch eher die anstehenden Fragen deutlich zu machen, als sie einer Lösung zuzuführen. *P. Neuner*

Das Papstamt. Dienst oder Hindernis für die Ökumene? Von Vasilios von Aristi u. a. Regensburg: Pustet 1985. 184 S. Kart. 26,80.

Das Buch enthält die Referate der gemeinsamen

Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing und der Katholischen Akademie in Bayern vom 5. und 6. Mai 1984 in München. Es kamen dabei evangelische (H. Meyer, W. Pannenberg, A. Heron), orthodoxe (A. Kallis, B. Papandreou, Vasilios v. Aristi) und katholische (J. Blank, W. Kasper, H. Fries) Theologen zu Wort. Das zentrale Thema war natürlich die Frage, auf welchem Weg und unter welchen Bedingungen das Papstamt von allen christlichen Kirchen akzeptiert werden könne. Daß dies von keinem Referenten als absolut unmöglich angesehen wird, dürfte ein bedeutsames Ergebnis der Tagung sein. Welche Bedingungen erfüllt werden müssen, wird von katholischen und nichtkatholischen Theologen ähnlich formuliert: „Primat der Liebe" und nicht „Primat der Macht" (Vasilios v. Aristi, 59), „Hilfe und Dienst an der Einheit der Kirche" in einer „evangeliumsgemäßen" Amtsführung (H. Meyer, 86f.), Verzicht „auf besondere Herrschaftsrechte über andere Ortskirchen und Regionalkirchen" (W. Pannenberg, 143), „Dienst an der Verkündigung des Evangeliums für alle Menschen", nicht zuletzt an der „Freiheit des Christenmenschen" (J. Blank, 37), „evangeliumsgemäßere Verwirklichung des Petrusdienstes" (W. Kasper, 136). W. Kasper macht ferner darauf aufmerksam, daß das Papsttum eine „höchst revolutionäre Geschichte" hinter sich hat und daß es deshalb „auch als auf die Zukunft hin offen betrachtet werden darf" (114). Insgesamt gibt das Buch einen präzisen, sachlichen Überblick über den Stand der Diskussion in den verschiedenen Kirchen. *W. Seibel SJ*

ZU DIESEM HEFT

Bei der Revolution in den Philippinen im Februar dieses Jahres, die zum Sturz des Präsidenten Marcos führte, spielte die Kirche eine wesentliche Rolle. Bischof Francisco F. Claver, in der philippinischen Bischofskonferenz Vorsitzender der Kommission für ethnische Minderheiten, gibt einen Überblick über die Ereignisse und macht deutlich, wie die Kirche hier ihr Verhältnis zur Politik versteht.

Sind in einer weltanschaulich pluralistischen, auf Toleranz gegründeten Gesellschaft konfessionell orientierte Schulen noch sinnvoll? Karl-Heinz Weger, Professor für Grundlegung der Theologie und philosophische Anthropologie an der Hochschule für Philosophie München, versucht eine Antwort.

Das Wort „konservativ" hat schon seit langem einen dubiosen Klang und wird überwiegend in einem negativen Sinn gebraucht. Oskar Köhler, Professor für Universalgeschichte an der Universität Freiburg, zeigt die politischen, sozialen und kulturellen Hintergründe dieses Sprachgebrauchs im Blick auf die Frage, was heute damit gemeint sein könnte.

Im Rahmen der Diskussion um die wachsenden Umweltprobleme fragt Harry Hoefnagels, Professor für Soziologie an der Universität Nijmegen, welche Haltung der Mensch der Natur gegenüber einnehmen soll. Als Grundlage einer Antwort sieht er die Stellung des Menschen in der Evolution der Natur.

Alexander Schwan, Professor für Geschichte der politischen Theorien an der Freien Universität Berlin, skizziert die Stellung der Kirche zu den gesellschaftlichen Entwicklungen der Bundesrepublik seit 1945. Im Vordergrund steht dabei das Verhältnis zum Pluralismus der demokratischen Nachkriegsgesellschaft und zu den damit verbundenen Orientierungsfragen.

Politisches Engagement der Kirche

In zahlreichen Diskussionen – von Unrechtssystemen in der Dritten Welt über Probleme der Umwelt bis zur Nutzung der Atomkraft – stellt sich immer wieder die Frage, ob Amtsträger der Kirche das Recht oder auch die Pflicht haben, zu politischen Themen Stellung zu beziehen. Von vielen wird dies bejaht, ja oft kategorisch gefordert. Diese Forderungen klingen zwar nicht immer glaubwürdig, weil sie meist nur die eigene Meinung bestätigt sehen wollen. Doch zwingen sie dazu, Möglichkeiten und Sinn eines politischen Engagements der Kirche zu klären.

Die Grundsätze wurden vom Zweiten Vatikanischen Konzil, der Bischofssynode von 1971 und den Päpsten seit Johannes XXIII. formuliert. Der Lehrauftrag und die Lehrkompetenz des kirchlichen Amts beziehen sich auf die Offenbarungswahrheit, „nicht auf den politischen, wirtschaftlichen oder sozialen Bereich". Hier kann die Kirche „als religiöse und hierarchische Gemeinschaft" keine „konkreten Lösungen" anbieten und hat noch weniger „eine fertige Antwort für alle einzelnen Fragen". Das heißt nicht, daß ihren Amtsträgern Schweigen auferlegt wäre. Einmal nimmt die Kirche das Recht und die Pflicht in Anspruch, „politische Angelegenheiten einer sittlichen Beurteilung zu unterstellen", „die Gerechtigkeit zu verkünden und ungerechte Verhältnisse anzuprangern", und zwar immer dann, „wenn die Grundrechte des Menschen oder sein Heil selbst es verlangen". Darüber hinaus will sie gemeinsam mit allen nach der „wahrheitsgemäßen Lösung" der Probleme im Leben des einzelnen wie in der Gesellschaft suchen und so ihren Beitrag zu einer „humaneren Gestaltung der Menschheitsfamilie und ihrer Geschichte" leisten.

In allen diesen Fragen hat das Führungs- und Lehramt der Kirche kein privilegiertes Wissen. Päpste und Bischöfe sind ebenso auf Sachkenntnis angewiesen wie alle anderen und müssen durch Argumente überzeugen. Ihre Positionen können genauso unrichtig, ungenügend oder einseitig sein wie andere Lösungsversuche auch. Das Konzil betont deshalb, daß die Christen „bei gleicher Gewissenhaftigkeit" in denselben Fragen „legitim" zu unterschiedlichen Urteilen kommen können und daß in einem solchen Fall niemand das Recht hat, „die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen". Alle sollen sich vielmehr um einen „offenen Dialog" bemühen.

Mit diesen Grundsätzen ist noch nicht die Frage beantwortet, wann sich kirchliche Amtsträger jeweils äußern sollen. Wo Menschenrechte verletzt werden und soziale Ungerechtigkeiten herrschen, beanspruchen die lehramtlichen Texte klar das Recht zur Stellungnahme. Ob und in welcher Weise von diesem Recht Gebrauch gemacht werden soll, läßt sich jedoch nur aufgrund der jeweiligen Situation entscheiden. Das Urteil darüber hängt von vielen Faktoren ab, nicht

zuletzt von der Einstellung der führenden Bischöfe und ihrer Sicht der Dinge. So findet man heute ein höchst verschiedenartiges Bild. In Haiti und in den Philippinen spielte die Kirche eine wesentliche, ja ausschlaggebende Rolle beim Sturz der Diktatur. In Lateinamerika reicht das Spektrum – oft von Diözese zu Diözese verschieden – von offenem Widerspruch gegen die herrschende Politik und ebenso offener Parteinahme für die Armen und Entrechteten bis zur mehr oder weniger stillschweigenden Duldung des Status quo. In den Ostblockstaaten, wo es keine realistische Aussicht auf eine Änderung der Lage gibt, steht die Suche nach einem Modus vivendi im Vordergrund, wiederum mit erheblichen Unterschieden von Land zu Land. Ähnliches gilt überall dort, wo nur kleine Minderheiten der Bevölkerung der Kirche angehören. Auch in den einzelnen Ländern selbst herrscht keineswegs Übereinstimmung aller Bischöfe oder gar aller Katholiken. Aus der Einheit im Grundsätzlichen folgt noch lange nicht eine einheitliche Meinung über den Weg, auf dem Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden erreicht und gesichert werden können.

In freiheitlichen demokratischen Rechts- und Verfassungsstaaten wie der Bundesrepublik sind die Menschenrechte gewährleistet und werden von einem breiten Grundkonsens getragen. Die gesellschaftlichen und politischen Auseinandersetzungen bewegen sich hier fast ausschließlich in einem Bereich, für den die Aussagen des Konzils von der legitimen Vielfalt der Meinungen und Lösungswege gelten. Es handelt sich nicht um die jeder Diskussion entzogenen Grundrechte, sondern um Fragen des praktischen Zusammenlebens, also um Sachverhalte, bei denen sich nicht eine einzige Lösung als die allein sachgemäße aufdrängt, sondern wo mehrere Möglichkeiten zur Wahl stehen, Gründe und Gegengründe diskutiert und Vor- und Nachteile abgewogen werden müssen.

Wenn sich in einer solchen Situation Amtsträger der Kirche für eine bestimmte Lösung einsetzen, dann machen sie sich zu Verfechtern von Gruppeninteressen und werden selbst Partei. Sie schaffen Konflikte und bringen Spannungen in die Gemeinden, und das aufgrund von Aussagen, für die ihnen von ihrem Amt her keine spezifische Kompetenz zukommt. Das Recht zu solchen Stellungnahmen haben sie selbstverständlich, wie jeder andere Staatsbürger auch. Wo jedoch unter Katholiken kontroverse Meinungen herrschen, was meist der Fall ist, sollten sie im Zweifelsfall eher Zurückhaltung üben. Sie sollten aber mit Nachdruck die streitenden Parteien dazu aufrufen, in der Diskussion die Gesetze der Fairneß zu beachten, die eigene Meinung nicht absolut zu setzen, nie das letzte Wort zu beanspruchen, auch die Gründe der gegnerischen Position ernst zu nehmen, niemand zu verketzern, nicht mit Unterstellungen und demagogischen Parolen zu arbeiten, sondern sich um Sachkenntnis zu bemühen und mit Argumenten für ihre Überzeugung zu werben. *Wolfgang Seibel SJ*

Hans Waldenfels SJ

Universalität und Partikularität der Kirche: Fallbeispiel China

Vor wenigen Monaten hat der Weihbischof von Shanghai Aloysius Luxian Jin SJ mit einigen Begleitern die Bundesrepublik besucht. Es war der erste Besuch einer Gruppe chinesischer Katholiken nach der Revolution von 1949. Er galt Freunden und Bekannten, führte aber auch zu Begegnungen mit Bischöfen und Kardinälen und zu anderen Kontakten mit offiziellen kirchlichen Stellen. Schon aus diesem Grund darf dieser Besuch historisch genannt werden. Während seines Aufenthalts in Deutschland hat Bischof Jin mehrmals einen Vortrag zum Thema „Christlicher Glaube im Fernen Osten – von China aus gesehen" gehalten. Wie er selbst sagt, hat er auch mit dem Titel „Weltkirche und Ortskirche – von China aus gesehen" gespielt[1]. Tatsächlich hat er dieses Thema im zweiten Teil seines Vortrags zur Sprache gebracht. Wenn wir uns mit dem Thema „Universalität und Partikularität der Kirche: Fallbeispiel China" befassen, so berührt sich dieses in hohem Maß mit den Überlegungen Bischof Jins. Es ist deshalb nicht möglich, das Thema zu behandeln, ohne auf die Ausführungen des chinesischen Bischofs einzugehen. Das ist um so mehr der Fall, als sein Vortrag Hinweise enthält, die in dieser Weise in den letzten Jahren aus China noch nicht zu hören waren.

Wir wollen das Thema in drei Schritten bedenken: Wir knüpfen zunächst an den Vortrag Jins an (I), gehen sodann auf die im Zweiten Vatikanischen Konzil von neuem verankerte Spannung von Universalität und Partikularität der Kirche ein (II) und kehren abschließend erneut zum Fallbeispiel China zurück (III).

I. Die theologische These Bischof Jins

1. *Lehren aus der Geschichte*

Bischof Jin hat seine Aussagen mit einem Ausflug in die Geschichte begonnen. Es kann hier nicht erneut die ganze Tragik der chinesischen Christentumsgeschichte vorgestellt werden. Es wäre dann von den verschiedenen Stadien der Begegnung Chinas mit dem Christentum, von den Inkulturationsversuchen der Jesuiten um Matteo Ricci (1552–1610) und ihrem Scheitern an innerkirchlichen und politischen Zwistigkeiten, von der Verflechtung der späteren Missionstätigkeit – zumal im 19. Jahrhundert – mit politisch-kolonialistischen Interessen abendländischer Staaten, von der kommunistischen Revolution 1949 und ihren Folgeentwicklungen für

das Christentum bis in die Gegenwart hinein zu sprechen. Das ist vielfach geschehen[2] und soll hier nicht wiederholt werden.

Jin hat in seinem Vortrag seinerseits die Tragik dieser Geschichte, aber auch die in ihr wirksamen Schuldmomente zur Sprache gebracht. Er spricht – ähnlich wie europäische Kirchenhistoriker unserer Tage – von römischer „Einmischung" und „verhängnisvollen Fehlern" des Vatikans[3]. Er erinnert auch an „die Androhung der Exkommunikation" für die in unseren Tagen von den chinesischen Katholiken gewählten und ohne römische Erlaubnis geweihten Bischöfe – eine Entscheidung, die die chinesische Kirche zumindest aus römischer Sicht an den Rand des Schismas geführt hat[4]. Den Rückblick auf die chinesische Kirchengeschichte schließt Bischof Jin mit drei zu lernenden Dingen:

„1. Die Kirche muß sich in jedem Volk einwurzeln, der Glaube muß in die Massen hineingetragen werden, er hat das Schicksal des Volkes zu teilen. 2. Die Inkulturation muß das Grundprinzip allen pastoralen Handelns sein. 3. Die Kirche muß unabhängig von kolonialistischen Mächten sein und regionale Selbstverwaltung ausüben können."[5]

Diesen drei Lernposten folgen zwei wichtige Feststellungen. In der ersten ist die Rede von der Selbstbestimmung der chinesischen Kirche – auch angesichts dessen, was „die römische Kurie" tun „muß". In der zweiten begegnet uns ein fast schon leidenschaftlich zu nennendes Bekenntnis zur „Ecclesia Catholica":

„Jede örtliche Kirche soll ihr Schicksal selbst bestimmen können. Die Kirche Chinas hat ihre eigenen Erfahrungen. Sie weiß sehr gut, daß die römische Kurie eine weltweite Strategie hat und versuchen muß, die verschiedenen Interessen der Völker und Mächte auszugleichen. Das ist eine nicht immer einfache Aufgabe. Wir chinesischen Katholiken sind Katholiken und wollen Katholiken bleiben, keine Protestanten, keine Orthodoxen. Wir erkennen grundsätzlich das Erste und das Zweite Vatikanische Konzil an, wir versuchen jetzt, das Zweite Vatikanum durchzuführen. Mit Gottes Hilfe können wir unsere Kirche regional selbst verwalten und entwickeln. Wir haben den Mut, die Weisheit, und ich hoffe, auch das Charisma dafür."

Die Bedeutsamkeit des Bekenntnisses zur *katholischen* Kirche erhellt erst vollständig, wo die ekklesiologische Fortführung des Vortrags beachtet wird. Neu ist auch, daß von chinesischer Seite so einhellig zum Zweiten Vatikanischen Konzil Stellung bezogen und die Einleitung eines chinesischen Rezeptionsprozesses angekündigt wird. Diese Ankündigung ist um so bemerkenswerter, als in einer bislang eher schweigenden Kirche die Beibehaltung der vorkonziliaren, lateinischen Liturgie und Sakramentenspendung sowie der entsprechenden Rechtsordnung und Theologie vermutlich der einzig mögliche Weg war, um die Identität mit der *Una Catholica* zum Ausdruck zu bringen[6]. Daß die katholische Kirche in der übrigen Welt sich gerade auch in ihrem äußeren Erscheinungsbild in diesen Punkten heute anders darstellt, gehört gleichfalls zur Tragik der Zeit.

2. *Weltkirche in Ortskirchen*

Eine erste Konkretisierung findet die angekündigte Rezeption des zweiten Vatikanischen Konzils bereits in Jins Vortrag selbst, wo dieser die chinesische katholische Kirche als Ortskirche bezeichnet und in Beziehung zur Weltkirche

setzt. Daß eine solche Sicht der chinesischen Kirche von chinesischer Seite keineswegs selbstverständlich ist, läßt sich leicht erkennen, wenn man etwa vergleichsweise die Aussagen, die von chinesischer Seite auf der Internationalen Konferenz in Montreal im Oktober 1981 gemacht wurden, zu Rat zieht[7]. Bei Bischof Jin ergibt sich folgendes Bild:

a) Jin versteht die Kirche ausdrücklich im Sinn der Kirchenkonstitution „Lumen gentium" (1) als „Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der Menschheit"[8]. Zugleich macht er sich die konziliare Unterscheidung von Welt- bzw. Universalkirche und Ortskirche zu eigen. Daß diese Formel zumindest in einem politischen Kontext nicht unproblematisch ist, ist einleuchtend, wenn man die wechselseitigen Beziehungen, die sich zwischen den verschiedenen Ortskirchen im Blick auf die eine Kirche ergeben und notwendig die nationalen Grenzen sprengen, nicht unbeachtet läßt. Eine „chinesische Ortskirche" ist in diesem Sinn nicht mehr einfachhin identisch mit der „chinesischen katholischen Kirche", wenn man beide Formeln zu Ende denkt.

b) Jin begründet das Verhältnis „Weltkirche – Ortskirche" wesentlich *theologisch*. Anknüpfend an den Kirche-Sakrament-Begriff – wir könnten auch sagen: an den Begriff „Mysterium Kirche"[9] – gibt er in der Sprache der *römischen* Liturgie zwei dogmatische Hinweise, von denen her er das Verhältnis von Einheit und Vielheit, wie es im Verhältnis von Weltkirche und Ortskirche(n) in Erscheinung tritt, erläutern will.

Anknüpfungspunkt A ist ein Text aus der Langform der alten Fronleichnamssequenz des Thomas von Aquin *„Lauda, Sion, Salvatorem"*. Die von Jin zitierte entscheidende Strophe findet sich, selbst wo sich das Lied noch findet, nicht mehr; wir zitieren aus dem Kölner Gesangbuch des Jahres 1949:

„Was von Jesus dort geschehen,
sollen wir, wie er, begehen,
um zu feiern seinen Tod.
Uns zum Heile, ihm zur Ehre
weihen wir nach seiner Lehre
nun zum Opfer Wein und Brot.
Endlich wisse, daß vom Leibe
so viel in den Teilen bleibe,
als das Ganze selbst enthält;
nicht das Wesen, nur das Zeichen
muß da der Zerteilung weichen,
jenes bleibet unverstellt."[10]

Die eucharistische Erfahrung des Umgangs mit dem Leib Christi im Mahlgeschehen wird hier zum Erklärungsgrund des Verhältnisses von Universalkirche und Partikularkirchen. Wie die vielen Teile des eucharistischen Brotes den einen Herrn vollständig und unzerteilt enthalten, so verwirklicht die Partikular- bzw. Ortskirche das Wesen Kirche vollständig. Jin sagt:

„Weltkirche bzw. Universalkirche ist eher ein Abstraktum, weil sie als solche nirgends existiert; sie existiert nur in den Ortskirchen. Vielleicht sagen wir statt ‚Universalkirche' besser ‚vollständige' Kirche oder Gesamtkirche. Die Gesamtkirche als ganze existiert in jeder Ortskirche, wobei auch die Ortskirche eine vollständige Kirche ist." [11]

Bischof Jin ringt hier auf seine Weise um das rechte Verständnis des Begriffs „Orts-" oder „Partikular-" oder „Teilkirche", um das, wie im Teil II zu zeigen sein wird, nach dem Konzil auch sonst in der Theologie gerungen wird.

Anknüpfungspunkt B ist die Dreifaltigkeitspräfation. Hier heißt es, ebenfalls in der alten deutschen Übersetzung:

„Heiliger Herr, allmächtiger Vater, ewiger Gott! Mit deinem eingeborenen Sohn und dem Heiligen Geist bist Du ein Gott, ein Herr; nicht als wärest Du nur eine Person, Du bist vielmehr in drei Personen ein Einziger. Was wir auf Deine Offenbarung hin von Deiner Herrlichkeit glauben, dasselbe glauben wir ohne irgendeinen Unterschied auch von Deinem Sohn, dasselbe vom Heiligen Geist. Und so beten wir beim Lobpreis des wahren und ewigen Gottes in den Personen die *Verschiedenheit*, in der Natur die *Einheit*, in der Majestät die *Gleichheit* an." [12]

Die Rückbindung des Mysteriums Kirche an das Mysterium des dreieinigen Gottes bietet für Bischof Jin die zweite theologische Begründung für das Verhältnis von Welt- und Ortskirche. Er argumentiert, daß unsere Gottebenbildlichkeit, die den dreifaltigen Gott widerspiegelt, sich in der Kirche fortsetzt, und kommt zu dem Schluß:

„Verschiedenheit, Einheit und Gleichheit der Kirchen auf der Erde strahlen das Mysterium der Dreifaltigkeit in den Himmel zurück."

Der zweimalige theologische Ansatz zu einer Grundlegung des Spannungsverhältnisses von Universalität/Einheit und Partikularität/Verschiedenheit hat zur Folge, daß die Begründung sich nicht vordergründig bei einer pragmatisch-kultursoziologischen Behandlung des Verhältnisses von Kirche und Kirchen in der *Una Catholica* aufhält und schon gar nicht in ihr erschöpft. Dennoch muß für die konkrete Lebenspraxis nach Verhaltensweisen gefragt werden.

3. „*Communio Ecclesiarum*"

Zweimal wiederholt Jin im folgenden:

Wir „müssen im Verhältnis zwischen den Ortskirchen beachten, daß wir das Wichtigste in der gegenseitigen Liebe sehen, in der Kommunion, in der Koinonia, in der Gemeinschaft – und nicht in Macht und Recht." [13] Beim zweiten Mal fügt er hinzu: „Keine Ortskirche soll andere Kirchen unterdrücken..."

Hier bildet der Liebesbund der Kirchen untereinander, die ebenfalls im Zweiten Vatikanischen Konzil in Erinnerung gebrachte *Communio Ecclesiarum*, jenen Rückenschutz, der es der einzelnen Kirche in ihrer konkreten geschichtlich-gesellschaftlichen Situation ermöglicht, den Sendungsauftrag zu erfüllen und die zu jeder Zeit und in den verschiedenen Kulturen nötige „Inkulturation" – der Bischof benutzt bewußt diesen Begriff [14] – zu bewirken. Die Kirche ist dabei zugleich das für alle Völker und Nationen offene neue Gottesvolk auf dem Weg durch die Zeiten und der in der Zeit und im Raum wachsende mystische Leib Christi, in dem die

Gaben aller Kulturen zur Entfaltung kommen. Jin sieht in der Inkulturation, das heißt in der Hinwendung der Kirche zu allen Kulturen, ein Zeichen ihrer Vitalität, aber vor allem auch ein Zeichen der Mächtigkeit des Wortes Gottes:

„Der Glaube des Logos, des Sohnes Gottes, kann in vielfältigen Kulturen in verschiedenen Zivilisationen experimentieren, leben, sich ausdrücken, ohne daß in der Substanz etwas verändert wird. Wir können noch weiter sagen: Gerade in der Pluralität und in den verschiedenen Zeiten und Räumen entwickelt Gottes Wort seine unendliche Macht. Keinesfalls sollen wir da Gott die Hände binden."

Die Übersetzung der christlichen Botschaft in die verschiedenen Zeiten und Räume, die „Inkulturation", hat es aber dann nicht nur mit neuen Kulturen, sondern auch mit „neuen politischen Umständen" und anderen „neuen Herausforderungen" zu tun. Ihnen steht die Kirche – wie Jin sagt – „nicht ratlos oder bis zum Tode erschrocken" gegenüber; vielmehr begegnet sie ihnen in großer Sympathie.

In der delikaten Situation der chinesischen Ortskirche lassen sich sodann zwei Richtpunkte erkennen: die Frage der *Autoritätsausübung* und der Wille zur unbedingten *Communio*.

Jin wendet sich gegen „Macht und Recht"; gemeint sind Weisen der „Einmischung" und Unterdrückung[15]. Gewiß wäre hier denkbar und – ich meine – wünschenswert gewesen, daß Bischof Jin vorweg ein deutliches Ja zur gottgewollten Autorität im allgemeinen und in der Universalkirche im besonderen zum Ausdruck gebracht hätte[16]. Dennoch wird man dann, auch wenn man die theologische Begründung der Autorität in Betracht zieht[17], mit Jin darin übereinstimmen, daß die Frage der Autoritäts*ausübung* nicht tabuisiert werden darf, daß vielmehr angesichts der auch in der Kirchengeschichte nachweisbaren Fälle von Vollmachts- und Machtmißbrauch eine Ethik der Macht ein dringendes Bedürfnis ist. Zudem lassen sich hinsichtlich der Ausübung der konkreten, mit der Autorität gegebenen Vollmachten durch die konkreten Autoritätsträger in der Kirche stets Modifikationen denken.

Über der Sorge um die konkrete Autoritätsausübung in der Kirche, die aus bitteren Erfahrungen der chinesischen Kirche im Lauf der Geschichte erwachsen ist, darf aber nicht das entschiedene Bekenntnis zur Gemeinschaft mit den anderen Kirchen übersehen werden. Gegen Ende des zweiten Teils seines Vortrags sagt Bischof Jin:

„Wir möchten sehr gern mit allen Katholiken, die uns gegenüber Brüder und Freunde sind, Kommunion haben und gemeinsam mit ihnen Leid und Freude teilen."[18]

Entsprechend den kirchenrechtlichen Bestimmungen war auch für den Besuch von Bischof Jin – ähnlich wie beim Kolloquium in Montreal – zwar der brüderliche Umgang, nicht aber die „*Communicatio in sacris*" erlaubt. Beachtet man, daß „Kommunion" im katholischen Verständnis mehrere Verstehensebenen zuläßt, dann kann man in Jins Ruf nach „Kommunion" auch den Ruf nach der vollen Einheit in der „Kommunion", das heißt auch in der eucharistischen Mahlgemeinschaft und Mahlfeier – „Kon-zelebration" – heraushören.

Hier bietet es sich nun an, erneut zum im letzten Konzil neu verankerten

Verständnis von Universal- und Partikularkirche, Welt- und Ortskirche grundsätzlich zurückzukehren.

II. Universalität und Partikularität der Kirche nach dem Zweiten Vatikanum

Drei Momente, die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil deutlicher in das Gesamtbewußtsein der Kirche getreten sind, sollen thesenhaft besprochen werden: 1. Die Kirche besteht wesentlich aus einer *Communio Ecclesiarum.* 2. Die Betonung der Communio Ecclesiarum bedingt eine neue Betonung der *Kollegialität* der Bischöfe. 3. Die Communio ecclesiarum wie auch die Kollegialität der Bischöfe fordern neue und zusätzliche *Kommunikationsstrukturen.*

1. *Kirche und Kirchen*

Die Selbstverständlichkeit, mit der heute der Plural „Kirchen" verwendet wird, geht eindeutig auf das Zweite Vatikanische Konzil zurück[19]. Mit Alois Grillmeier können wir sagen:

„Das Konzil hat die Gesamtkirche als Summe und Communio der Teil- und Lokalkirchen, diese in ihrer Fülle genommen, wiederentdeckt, wie es in der Lokalkirche auch neu die Gesamtkirche findet." [20]

Von den Teilkirchen wird in „Lumen gentium" (13) gesagt:

„Kraft dieser Katholizität bringen die einzelnen Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzu, so daß das Ganze und die einzelnen Teile zunehmen aus allen, die Gemeinschaft miteinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken. So kommt es, daß das Gottesvolk nicht nur aus den verschiedenen Völkern sich sammelt, sondern auch in sich selbst aus verschiedenen Ordnungen gebildet wird... Darum gibt es auch in der kirchlichen Gemeinschaft zu Recht Teilkirchen, die sich eigener Überlieferungen erfreuen, unbeschadet des Primats des Stuhles Petri, welcher der gesamten Liebesgemeinschaft vorsteht, die rechtmäßigen Verschiedenheiten schützt und zugleich darüber wacht, daß die Besonderheiten der Einheit nicht nur nicht schaden, sondern ihr vielmehr dienen."

Der Begriff „Ecclesia particularis" ist freilich im Zweiten Vatikanischen Konzil nicht sehr scharf umrissen[21]. Sicher ist – und das neue Kirchenrecht hat sich diesen Gebrauch vorrangig zu eigen gemacht[22] –, daß die Bistümer mit den Bischöfen als Vorstehern Partikular- bzw. Lokalkirchen sind. Unscharf ist das Verhältnis des Begriffs zu den Patriachatskirchen. Nicht zu übersehen ist aber dann, daß inzwischen der streng kirchenrechtliche und der allgemeinere Gebrauch des Begriffs sich nicht voll decken. Der weniger kirchenamtliche Sprachgebrauch meint mit „Teil-" oder „Ortskirche" auch die Kirche eines Landes, einer Region oder eines Kontinents. Gerade die Unschärfe des Begriffs sollte aber ein Grund dafür sein, das konkrete Verhältnis der Kirchen – im Plural – zu der Kirche – im Singular – neu zu überdenken und die dabei erforderlichen Strukturen neu auszubilden. Wichtig ist zuvor die in *Lumen gentium* 26 getroffene Feststellung:

Die „Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend,

die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen. Sie sind nämlich je an ihrem Ort, im Heiligen Geist und mit großer Zuversicht, das von Gott gerufene neue Volk. In ihnen werden durch die Verkündigung der Frohbotschaft Christi die Gläubigen versammelt, in ihnen wird das Mysterium des Herrenmahls begangen, ‚auf daß durch Speise und Blut des Herrn die ganze Bruderschaft verbunden werde'. In jedweder Altargemeinschaft erscheint unter dem heiligen Dienstamt des Bischofs das Symbol jener Liebe und jener ‚Einheit des mystischen Leibes, ohne die es kein Heil geben kann'. In diesen Gemeinden, auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Diaspora leben, ist Christus gegenwärtig, durch dessen Kraft die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche geeint wird. Denn ‚nichts anderes wirkt die Teilhabe an Leib und Blut Christi, als daß wir in das übergehen, was wir empfangen'."

Hier wird der Begriff „Kirche" bis in die Aktualisierung der Kirche in jeder Eucharistiefeier festgeschrieben, sofern diese zur Verkündigung des Evangeliums sammelt, das Herrenmahl feiert und unter dem Einheitssymbol des Bischofs steht. Wie zu zeigen sein wird, ist das Bischofsamt die Stelle, die die Kirche am Ort in besonderer Weise in den größeren Verband der Kirchen und damit in die Gesamtkirche einbindet. Dennoch ist darauf zu bestehen, daß trotz dieser Einbindung in den größeren Verbund Kirche das Wesen von Kirche bereits in der kleinsten Altargemeinschaft verwirklicht ist.

Für die Verbindung von Einheit und Pluralität hat aber dann das Konzil selbst in einem anderen Zusammenhang eine bedenkenswerte Erklärung gegeben. In „Ad gentes" (6) heißt es:

Die Sendung der Kirche „ist überall und in jeder Lage ein und dieselbe, auch wenn sie, je nach Umständen, nicht in der gleichen Weise ausgeübt wird. Folglich kommen die Unterschiede, die innerhalb dieser Tätigkeit der Kirche anzuerkennen sind, nicht aus dem inneren Wesen der Sendung selbst, sondern aus den Bedingungen, unter denen diese Sendung vollzogen wird. Die Bedingungen hängen entweder von der Kirche oder von den Völkern, den Gemeinschaften und den Menschen ab, an die sich die Sendung richtet."

Die Prüfung der konkreten Bedingungen, unter denen sich Kirche in der Zeit und in den Räumen der Welt verwirklicht, ist seither in zunehmendem Maß zu einer Aufgabe geworden, der sich die Kirche selbst bewußt geworden ist. Wichtige Stationen auf dem Weg dahin waren die Bischofssynode 1974 und das Apostolische Schreiben Pauls VI. „Evangelii Nuntiandi". Ohne die auf der Synode diskutierte Problematik hier näher zu bedenken[23], beschränken wir uns mit dem Hinweis auf „Evangelii Nuntiandi". Dort wird in den Nr. 62ff. das Spannungsverhältnis von Universalkirche und Teilkirchen deutlich umschrieben.

In der Umschreibung der Teilkirche steht das Apostolische Schreiben deutlich auf der Seite derer, die die Teilkirche weniger kirchenrechtlich als von den soziokulturellen Eigentümlichkeiten her definieren möchten und sie damit in Beziehung setzen zum Prozeß der Inkulturation. So heißt es in Nr. 62 des Apostolischen Schreibens „Evangelii Nuntiandi":

Die universale Kirche nimmt „in den Teilkirchen konkrete Gestalt an, die ihrerseits aus einer bestimmten konkreten Menschengruppe bestehen, die eine bestimmte Sprache sprechen, einem kulturellen Erbe verbunden sind, einer Weltanschauung, einer geschichtlichen Vergangenheit und einer bestimmten Ausformung des Menschlichen."

Die entscheidende Aufgabe der Teilkirchen ist dann nach Nr. 63 die Aneignung des Wesentlichen der Botschaft des Evangeliums durch die Übersetzung in die Verständlichkeit der je eigenen Sprache. Ausdrücklich heißt es dabei, daß „Sprache" „hier weniger im semantischen oder literarischen Sinn aufgefaßt werden (darf), sondern vielmehr anthropologisch und kulturell". Berücksichtigt man, daß die „Übersetzung" praktisch den Gesamtbereich kirchlicher Selbstverwirklichung betrifft – genannt werden die liturgischen Ausdrucksformen, die Katechese, die theologische Formulierung, die untergeordneten kirchlichen Strukturen und die Dienstaufgaben (vgl. Nr. 63) –, erinnert diese Aussage in hohem Maße an die von Kardinal J. Cordeiro (Karachi) auf der Bischofssynode 1974 geforderte *„pluriformitas in omnibus rebus"*.

Daß die Kirche sich mit der Betonung der Lokalkirchlichkeit auf einen Weg begibt, der unter Umständen den Bezug der einzelnen Teilkirche zur Communio Ecclesiarum bzw. zur Universalkirche bedrohen und gefährden, im äußersten Fall gar zerstören kann, ist ihr sehr wohl bewußt. Sie sucht ihr daher in der entschiedenen Betonung der notwendigen Öffnung zur bzw. der Rückbindung der einzelnen Teilkirche an die Gesamtkirche gegenzusteuern. Ausdrücklich ist in Nr. 64 von zwei Gefahren die Rede: der Gefahr der Isolierung, die zum Austrocknen bzw. zur Auflösung führt, und der Gefahr, die Freiheit zu verlieren und von den verschiedensten Mächten ausgebeutet zu werden. Entsprechend wird das Papsttum „als sichtbares, lebendiges und dynamisches Prinzip der Einheit zwischen den Kirchen und damit der Universalität der einen Kirche" betont (vgl. Nr. 65). Die gegensteuernden Bemerkungen sind um so verständlicher, als gerade in „Evangelii Nuntiandi" der Mut zum Wagnis der vollen Ausgestaltung der Katholizität in den Teilkirchen ihren Niederschlag gefunden hat und die Kirche sich dabei auch auf teilweise unerprobte Wege begeben muß.

2. *Kollegialität der Bischöfe*

Von besonderer Bedeutung für das Spannungsverhältnis von Universalität und Partikularität der Kirche ist das Verhältnis von Bischofskollegium und Primat[24]. Das Zweite Vatikanische Konzil hat es in „Lumen gentium" (22) auf folgende Formel gebracht:

„Insofern dieses Kollegium aus vielen zusammengesetzt ist, stellt es die Vielfalt und Universalität des Gottesvolkes, insofern es unter einem Haupt versammelt ist, die Einheit der Herde Christi dar."

Beides aber, Kollegium und Primatstellung, geht gleichursprünglich auf Jesus Christus zurück, der nach dem Bericht der Evangelien das Apostelkollegium und dessen Haupt bestellt hat, so daß sich in deren Nachfolge das Bischofskollegium und die Petrusnachfolge in gleicher Weise auf diesen Ursprung beziehen können. Das zu betonen, war bereits 1875 den deutschen Bischöfen ein Anliegen, als sie mit Billigung Pius' IX. eine Kollektiverklärung abgaben, die das Konzil auf seine Weise sich zu eigen machte:

Den Bischöfen „ist das Hirtenamt, das heißt die beständige tägliche Sorge für ihre Schafe im vollen Umfang anvertraut. Sie sind nicht als Stellvertreter der Bischöfe von Rom zu verstehen, denn sie haben eine ihnen eigene Gewalt inne und heißen in voller Wahrheit Vorsteher des Volkes, das sie leiten. Folglich wird ihre Gewalt, von der obersten und allgemeinen Gewalt nicht ausgeschaltet, sondern im Gegenteil bestätigt, bekräftigt und in Schutz genommen" (Lumen gentium 27; vgl. 22).

Die gleichursprüngliche Abkünftigkeit von Kollegialität und Primat wirkt sich konsequenterweise darin aus, daß nicht gleichsam die Vollmacht des Papstes über die ganze Kirche und die Vollmacht des einzelnen Bischofs über seine Diözese einander gegenüberzustellen sind, sondern die Vollmacht des Papstes und die des ganzen Kollegiums, dessen Haupt der Papst ist, sich in gleicher Weise auf die ganze Kirche erstrecken und das auch in klar erkennbaren Akten wie etwa dem Allgemeinen Konzil geschichtlich in Erscheinung tritt. Zwar betont das Zweite Vatikanum in Fortführung des Ersten Vatikanum die Vorrangstellung des Papstes als des Hauptes des Kollegiums, so daß die Ausübung gesamtkirchlich wirksamer kollegialer Akte – von gewichtigen Ausnahmen abgesehen[25] – ohne päpstliche Mitwirkung nicht zustande kommt. Theologisch offen ist auch nach dem Konzil die Frage, ob man den Papst in Ausübung seiner höchsten Vollmacht sinnvollerweise als eigenes Subjekt *neben* dem Gesamtpiskopat ansehen kann oder ob er in all seinen *gesamt*kirchlichen Vollzügen stets *als* Haupt des Bischofskollegiums auftritt, so daß all sein gesamtkirchliches Handeln letztendlich ein in die Kollegialität der Bischöfe eingebettetes Handeln bleibt[26]. Die Kollegialität der Bischöfe aber ist und bleibt ein Moment in der Leitung der Kirche, das die Spannung von Universalität und Partikularität bis in die Spitze der Kirche hinein repräsentiert. Als Vorsteher ihres Bistums stehen die Bischöfe ein für die Eigengestalt ihrer Ortskirche, als Mitglieder des Bischofskollegiums „sind sie aufgrund von Christi Stiftung und Vorschrift zur Sorge für die Gesamtkirche gehalten" (Lumen gentium 23).

Die im Hinblick auf Episkopat und Primat sich stellenden Fragen mögen auf den ersten Blick von der drängenden Not, in die einzelne Ortskirchen geraten sind und in der sie Hilfe und Stärkung von der Gesamtkirche, nicht aber Zurückweisung und Verständnislosigkeit erwarten, ablenken. Tatsächlich aber muß man um sie wissen, wenn man recht ermessen will, wie schwer sich eine so lange Zeit auf einen entschiedenen Zentralismus bis zur Gefahrenzone des Absolutistisch-Autoritär-Autokratischen hinsteuernde Kirche tut, wenn sie die gottgesetzte Kollegialität mit neuem Leben füllen und – um es mit einem von J. B. Metz gebrauchten Begriff zu sagen – das zentralistisch orientierte System durch ein – dann genauer zu bestimmendes – polyzentrisches System ersetzen will. Es sind im übrigen gleichfalls aus dem Zentralismus erwachsende Schwierigkeiten, die den konkreten Umgang mit den ostkirchlichen Patriarchatskirchen belasten und sich bei der Ausbildung eines gegenüber dem lateinischen Kirchenrecht hinreichend eigenständigen orientalischen Kirchenrechts auswirken.

3. *Kommunikationsstrukturen*

Die im Zweiten Vatikanischen Konzil theologisch begründete Spannung von Universalität und Partikularität der Kirche, Universalkirche und Teilkirchen, Kollegialität und Primat ruft aber dann nach Kommunikationsstrukturen, die sowohl dem Gefüge der Communio Ecclesiarum wie auch den Umständen der Weltsituation entsprechen.

„Lumen gentium" (23) spricht von „den wechselseitigen Beziehungen der einzelnen Bischöfe zu den Teilkirchen wie zur Gesamtkirche". Tatsächlich stehen bislang in der theoretischen Erörterung vorrangig die Beziehungen der Bischöfe bzw. auch des Bischofskollegiums zum Heiligen Stuhl im Vordergrund. Die „*wechselseitigen* Beziehungen zu den Teilkirchen" nehmen zwar in der Praxis langsam Gestalt an, sind aber noch zu wenig bedacht. Die Frage, die offener zu erörtern wäre, ist, ob und wieweit bei einem dicht geknüpften Netz der Communio Ecclesiarum bzw. des Collegium Episcoporum alle Kommunikationsvorgänge über das Zentrum Rom laufen müssen oder ob nicht genauso Kreuz- und Querverbindungen bestehen könnten, die Rom nicht leugnen, aber auch nicht in alles und jedes ausdrücklich einbeziehen. Die Frage ist folglich auch, ob und wieweit Rom alle Kommunikationsvorgänge direkt und indirekt kontrollieren muß, wenn das Netz in den „mutuae relationes" ohnehin gegenseitiges Kennen, Wissen und damit auch gegenseitige Kontrollmöglichkeiten einschließt.

Solche Fragen sind um so nachdrücklicher zu stellen, als sich im übrigen die Kommunikationsvorgänge schon aufgrund der heutigen technischen Entwicklungen nicht mehr auf die Leitungsgremien der Kirchen beschränken lassen und sich, mit und ohne Auftrag, *de facto* Kommunikation auf verschiedenen Ebenen der Kirche und des Christseins vollzieht. Anders gesagt, das Gottesvolk in den verschiedenen Teilen der Welt tritt längst nicht mehr nur durch seine Vorsteher, sondern in wachsendem Maß auch in seinen Gliedern miteinander in Kontakt. Diese wachsende Eigenständigkeit der Glieder des Gottesvolks, die lange unter dem Ruf nach „Mündigkeit" ein Postulat der Kirche war, darf, wo sie sich heute zu verwirklichen beginnt, nun nicht als ungebetene Frucht kirchlicher Entwicklung zurückgewiesen werden.

Nur wo eine Ortskirche sich von der Universalkirche getragen weiß und von der in dieser gespeicherten Inspirations- und Innovationskraft, aber auch ihrer kritischen Kraft der Unterscheidung der Geister gehalten und gefördert wird, kann sie sich in der Erfüllung ihres Sendungsauftrags auf den heute notwendigen Weltdialog und auf die Kooperation mit allen Menschen guten Willens einlassen. Ein gesundes Netz eines vertrauensvollen Kommunikations- und Erfahrungsaustauschs zwischen den Orts- bzw. Regionalkirchen wird somit zu einer guten Ausgangsbasis und zur Rückendeckung bei der Entwicklung der zuvor (vgl. II.1) geforderten Lokalkirchlichkeit als Ausprägung der angesichts des Pluralismus der Welt immer stärker geforderten Inkulturation des Evangeliums.

III. Die chinesische Ortskirche als Bewährungsfall der Universalkirche

Das lokalkirchlich-universalkirchliche Spannungsverhältnis fordert in unseren Tagen in vielen Teilen der Welt seine Bewährung. Die Behandlung der lateinamerikanischen Anstöße gehört genauso dazu wie der Umgang mit den Anfragen Afrikas und Indiens, vorrangig also mit den Inkulturationsprozessen der vielfach jungen Kirchen der Dritten Welt. Die prekäre Situation der Ortskirche in einem Land wie der Volksrepublik China, das fast ein Viertel der Menschheit zu seiner Bevölkerung zählt, kann dabei nicht mit Schweigen und Gleichgültigkeit übergangen werden. Es sind vielmehr bedachtsam-kluge, aber zugleich auch vertrauensvoll-mutige Schritte zu tun.

Das Problem China spielt sich bislang gleichsam in einem Dreiecksverhältnis ab, das durch die Pole Universalkirche/Rom – chinesischer Staat – chinesische Ortskirche bestimmt ist. Hier fragt es sich, ob nicht der Pol „Universalkirche/Rom" besser im Sinn des Communio-Verständnisses von Kirche aufzufächern ist, so daß dann zwar dem chinesischen Staat der mit staatlicher Hoheit ausgestattete Vatikan als Gesprächspartner gegenüberstünde, die chinesische Ortskirche dagegen deutlicher zu der in der Communio Ecclesiarum verwirklichten Universalkirche in Beziehung treten könnte. Die Konsequenz wäre dann, daß die äußerlich unterbrochene Einheit der chinesischen katholischen Kirche mit der Una Catholica auch auf andere Weisen wiederhergestellt werden könnte als durch spektakuläre Ereignisse zwischen Rom und China.

Wir klammern im folgenden die gewiß nicht minder bedeutsamen, das Verhältnis von chinesischem Staat und katholischer Kirche belastenden Fragestellungen wie das Taiwanproblem oder die angesichts der in Aussicht gestellten Zweigleisigkeit nicht unproblematische Hongkonglösung aus, betonen aber, daß die eher innerkirchlichen Probleme nicht völlig losgelöst von dem chinesischen Staat-Kirche-Verhältnis behandelt werden können. Da aber gewisse Fragen in der römischen Kirche – und die chinesischen Katholiken scheinen sich dieses Umstands sehr wohl bewußt zu sein – nicht ohne eindeutige rechtliche Klärungen zu lösen sind, sei wenigstens auf zwei solcher Probleme abschließend hingewiesen: die Frage der Exkommunikation und die Bestellung neuer Bischöfe.

1. *Exkommunikation*

Die Frage der Exkommunikation der ohne päpstlichen Auftrag geweihten chinesischen Bischöfe kann nicht durch beschwichtigende Äußerungen gelöst werden. Sie ist auch den Betroffenen durchaus bewußt[27]. Das neue Kirchenrecht bietet seinerseits keine Handhabe, die Situation *rechtlich* anders zu beurteilen (vgl. cc. 1013; 1044 § 1 u. 3; 1382)[28]. Erwähnt wurde schon, daß wie schon in Montreal, so auch in der Bundesrepublik den katholischen Gesprächspartnern der chinesischen Katholiken eine Communicatio in sacris ausdrücklich untersagt wurde[29].

Ein solches Verbot wird auch von chinesischen Gesprächspartnern verstanden, zumal sich unter den chinesischen Bischöfen und Priestern auch solche finden, die bereits aufgrund der Nichtbeobachtung des Zölibatsgesetzes entweder vom kirchlichen Amt suspendiert (c. 1394 § 1) oder durch Irregularität vom Empfang der Weihen ausgeschlossen sind (c. 1041).

Die Frage verlangt aus chinesischer Sicht vermutlich eher nach einer alle Bischöfe betreffenden Lösung, um in der schwierigen politischen Lage des Landes das drohende Schisma zu vermeiden. Eine Paketlösung ist aber aufgrund der angesprochenen Problematik nicht gut denkbar. Es kommt hinzu, daß der heutige chinesische Episkopat in seiner überwiegenden Mehrheit zur Zölibatspraxis der römischen Kirche steht, ganz offensichtlich nicht für eine Aufhebung des Zölibats eintritt, sondern bei der Auswahl neuer Kandidaten für das Priestertum auf die Ehelosigkeit erneut hohen Wert legt. Die Gesamtkirche hat hier allen Anlaß, sich nicht in das innerkirchliche chinesische Gespräch einzumischen, sondern statt dessen die weiteren Entwicklungen mit Sympathie zu verfolgen.

Es bietet sich andererseits an, einzelne Bischöfe, die ihren Willen zur Kommunion mit der Universalkirche signalisieren, von ihrer Exkommunikation zu befreien. Das freilich kann nicht auf die Weise geschehen, daß solche Bischöfe spektakulär, wie der von den chinesischen Behörden zum Bischof von Kanton erwählte Bischof Dominikus Yiming Tang es durch seine Romreise getan hat, ihre Übereinstimmung mit Rom dokumentieren. Bekanntlich ging es bei Tang nicht um eine Aufhebung der Exkommunikation, sondern Rom ernannte ihn seinerseits zum Erzbischof von Kanton, doch Peking disqualifizierte dieses Verhalten Roms als Einmischung in die inneren Angelegenheiten Chinas und enthob den gerade erst Ernannten wieder seines Amtes. Der Versöhnungsversuch Roms scheiterte an beiderseitigem Ungeschick, freilich auch deutlich an Pekings Unverständnis, wenn man Mangel an gutem Willen ausschließen will. Chinesen sagen: „Der kürzeste Weg ist der Umweg." Könnte ein solches Sprichwort nicht, auf die Situation der Communio Ecclesiarum und die Kollegialität angewandt, heißen: Der Weg von China nach Rom führt nicht nach Rom, sondern nach Manila, Köln, New York, Paris, Wien und vielleicht in ein paar andere lokalkirchliche Zentren der Welt? Bedürfte die Aufhebung der Exkommunikation eines ausdrücklichen Rechtsaktes, wenn zum Beispiel bestimmten Bischöfen die Communicatio in sacris – sagen wir: in New York oder Paris – *nicht* verboten, sondern diese mit ihnen bewußt vollzogen würde? Wenn nicht alles täuscht, müssen jedenfalls in der augenblicklichen Lage die Verbindungen im Netz von Communio und Collegium stärker als die einlinige Verbindung China – Rom betont und genutzt werden.

2. *Bischofsbestellung*

Bei der Besprechung der Lokalkirchlichkeit (vgl. II.1) zeigte sich, daß eine zweifache Argumentation möglich ist: eine theologische und eine welthaft-

situative. Die theologische Argumentation stellt sicher, daß die Lokalkirchlichkeit als solche mit dem Wesen kirchlicher Selbstverwirklichung gegeben und folglich nicht abzuschaffen ist. Die welthaft-situative Argumentation hingegen verdeutlicht, daß die konkrete Verwirklichung der Lokalkirche von den konkreten Umständen der Zeit und des Ortes mitbedingt ist und folglich nicht jede Form der Verwirklichung den gleichen Anspruch auf unveränderliche Geltung für sich erheben kann. Dieser Unterschied ist auch bei der Frage der Bischofsbestellung zu beachten. Die Kollegialität der Bischöfe bzw. Bischöfe überhaupt gehören zur Kirche. Hinsichtlich der Bischofsbestellung aber hat es im Lauf der Geschichte unterschiedliche Verfahrensweisen gegeben bzw. gibt es auch heute verschiedene Verfahrensweisen.

Nach dem neuen Kirchenrecht c. 377 § 1 gibt es grundsätzlich zwei Weisen der päpstlichen Mitwirkung bei der Bischofsbestellung: die freie Ernennung und die Bestätigung eines legitim Gewählten. H. Müller bemerkt dazu: „Durch die Neukodifikation ist das konkret bestehende Bischofswahlrecht zwar nicht ausgeweitet, wohl aber durch c. 377 § 1 grundsätzlich aufgewertet und der Rahmen so weit gesteckt worden, daß darin möglicherweise eine Öffnung für eine Rechtsfortbildung in der Zukunft gesehen werden kann."[30] Tatsächlich steckt die genannte Rechtsbestimmung des Kanonischen Rechts in ihrem zweiten Teil eher einen Rahmen ab, der hinsichtlich der konkreten Gestalt der Wahl und der Wählenden verschiedene Modalitäten zuläßt. Solche hat es in der ganzen Kirchengeschichte gegeben und gibt es auch heute noch, wie allein die unterschiedlichen konkordatsrechtlichen Regelungen im deutschsprachigen Bereich beweisen[31]. Zusätzliche Varianten ergeben sich, wo über den Geltungsbereich des Kanonischen Rechts, die lateinische Kirche, hinaus die Verfahrensweisen bei der Bestellung von Bischöfen etwa in den orientalischen Kirchen, auch den mit Rom unierten, in Betracht gezogen werden.

Für die Kirche Chinas ergibt sich daraus, daß für die Bischofsbestellungen ein Modus denkbar ist, der den beiderseitigen Interessen – der notwendigen Einbindung in die Gesamtkirche wie auch den in der Kirche Chinas üblich gewordenen Verfahrensweisen – gerecht wird. Jedenfalls ist eine weitgehende Flexibilität möglich und wünschenswert. Sie würde dafür Sorge tragen, daß auf die Dauer nicht die Hervorkehrung von Rechtspositionen zu einem Stolperstein würde.

3. *Der Bewährungsfall*

Die Verfaßtheit der Kirche bringt es mit sich, daß Rechtsfragen bei der Besprechung eines Problemfelds wie der Spannung von Universalität und Partikularität der Kirche nicht ausgeklammert werden können. Die beiden genannten Punkte laden am Ende zu zwei letzten Bemerkungen ein:

a) Beide Punkte, die Exkommunikationsfrage wie auch die Bischofsbestellung, haben wir im Rahmen des lateinischen Rechtskodex bedacht. Es steht aber

keineswegs fest, daß auf die Dauer die Frage der Lokalkirchlichkeit ausschließlich im Rahmen dieses letzten Endes doch selbst nochmals partikulären Rechts zu behandeln ist. Eine Kirche, die sich immer deutlicher zur *Welt*kirche fortentwikkelt, bedarf eines Rechts, das dem *Welt*charakter der Kirche mit allen für die Entfaltung einer legitimen Entfaltung kirchlicher Verwirklichungsweisen erforderlichen Frei- und Spielräumen Rechnung trägt. Ob und in welchem Ausmaß etwa die Anwendung und Fortschreibung des Kirchenrechts der orientalischen Kirchen und Patriarchate dabei eine Hilfe sein kann, wäre zu prüfen.

b) Die lebendige Entwicklung einer Lokalkirche läßt sich in all ihren Erfordernissen und Möglichkeiten weder planen noch voraussehen; sie ist folglich schon gar nicht im voraus rechtlich steuerbar. Einer Kirche, die sich als Communio fidelium, das heißt als Gemeinschaft von Christusgläubigen, versteht, sollte es im übrigen nicht schwerfallen, an das Wirken des göttlichen Geistes vertrauensvoll mehr zu glauben, als auf die eigene Vorsorge und das eigene Tun zu setzen.

Die Kirche Chinas ist eine Herauforderung unseres Glaubens. Sie erfordert Kühnheit und Gelassenheit zugleich, einsatzbereites Handeln, wo wir handeln können und zu handeln aufgerufen sind, aber auch gelassenes Abwarten, wo wir als Menschen dem Herrn der Zeiten und der Geschichte nicht in den Arm fallen dürfen. Daß es gerade im Blick auf die Kirche Chinas in unserer Kirche nicht nur Brückenbauer – „Pontifices" – gibt, sondern auch solche, die selbst die wenigen schwankenden Stege, die es immer wieder gibt, zu zerstören bereit sind, ist eine schmerzliche Erfahrung, die die Glaubwürdigkeit der Kirche nicht unbedingt fördert. Die Kirche Chinas ist *ein*, wenn nicht gar *der* Bewährungsfall für eine Weltkirche, die mit dem Anspruch angetreten ist, im Evangelium Christi eine Heils- und Befreiungsbotschaft für *alle* Menschen, für die *ganze* Welt zu besitzen. Wir wollen hoffen und beten, daß uns der Bewährungsfall gelingt.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. A. L. Jin, Christlicher Glaube im Fernen Osten – von China aus gesehen, in: China heute 5 (1986), Nr. 3 (25) 4-14, vor allem 5, 11ff.

[2] Vgl. für die Gesamtgeschichte A. Mulders, Missionsgeschichte (Regensburg 1960); K. S. Latourette, A History of Christian Missions in China (Taipei 1973), sowie die einschlägigen Abschnitte des HKG IV, 635-638; V, 329-343; VI/1, 628-632 (646-648); VI/2, 557-559; VII, 771-776. Für die Zeit der frühen Jesuitenmission vgl. auch J. Gernet, Christus kam bis nach China (München 1984); für das 19. Jh. die Übersicht mit Lit. bei H. Waldenfels, The Interaction of European Politics and Roman Catholic Missionary Enterprise in the Chinese Mission: T. Christensen, W. R. Hutchison (ed.), Missionary Ideologies in the Imperialist Era: 1880-1920 (Bogtrykkergarden a-s, Struer 1982) 75-83; für das Verhältnis des Hl. Stuhls zu China L. T. Wei, Le Saint-Siège et la Chine (Sotteville-lès-Rouen 1971); für die Zeit nach der Revolution u. a. A. Lazzarotto, The Catholic Church in Post-Mao China (Hongkong 1982).

[3] Vgl. A. L. Jin, a. a. O. 8ff.

[4] Vgl. dazu H. Waldenfels, Religion in China, in dieser Zschr. 201 (1983) 95-109, bes. 101-104; ders., Schisma und Brückenbau, in: Christ in der Gegenwart 35 (1983) 229f., 238.
[5] A. L. Jin, a. a. O. 10; dort auch das folgende Zitat.
[6] Vgl. H. Waldenfels, Religion in China 107ff.
[7] Vgl. T. Chu, C. Lind (ed.), A New Beginning (Montreal 1982).
[8] Vgl. A. L. Jin, a. a. O. 11.
[9] Vgl. H. Waldenfels, Mysterium Kirche, in: PastBl.
[10] Vgl. Gotteslob (Kölner Ausgabe) Nr. 930 mit dem Gebet- und Gesangbuch für das Erzbistum Köln (Köln 1949) Lied Nr. 217, Strophe 5 und 10.
[11] A. L. Jin, a. a. O. 11; dort auch das folgende Zitat.
[12] Die heutige deutsche Übersetzung der Präfation hat neben einigen Umstellungen am Anfang „proprietas" nicht mehr mit „Verschiedenheit", sondern mit „Sonderheit" wiedergegeben. In der Sache bleibt aber auch die Spannung von Einheit und Verschiedenheit – qualitativ wie quantitativ verstanden – bestehen.
[13] A. L. Jin, a. a. O. 11, 13.
[14] Vgl. ebd. 12; dort auch die folgenden Zitate. [15] Vgl. ebd. 13.
[16] Deutlicher als in seinem Vortrag hat Jin dieses Ja jedoch in seinem Interview mit G. Evers zum Ausdruck gebracht, in: Herder-Korrespondenz 40 (1986) 315-322.
[17] Vgl. dazu H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie (Paderborn 1985) 464-488.
[18] A. L. Jin, a. a. O. 13.
[19] Vgl. zum Folgenden außer H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie (Register) W. Beinert, Dogmenhistorische Anmerkungen zum Begriff „Teilkirche", in: ThPh 50 (1975) 38-69; H. Waldenfels, Die Gemeinschaft der Teilkirchen und die eine Kirche, in: NZM 32 (1976) 280-292; H. Müller, Die Leitung der Partikularkirche nach dem neuen lateinischen Kirchenrecht, in: Jb. d. Gesellschaft f. d. Recht d. Ostkirchen 7 (1985) 54-73.
[20] A. Grillmeier, in: LThK K I, 192.
[21] Vgl. ausführlicher H. Waldenfels, Gemeinschaft der Teilkirchen 281ff.
[22] Vgl. H. Müller, Leitung; ders., Diözesane und quasidiözesane Teilkirchen, in: HdbKathKr (Regensburg 1983) 329-335.
[23] Vgl. dazu H. Waldenfels, Gemeinschaft der Teilkirchen 283-288.
[24] Vgl. u. a. K. Rahner, J. Ratzinger, Episkopat und Primat (Freiburg 1965); J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes (Düsseldorf 1969) 171-224; K. Rahner, Zum Verhältnis zwischen Papst und Bischofskollegium, in: Schriften zur Theologie VIII, 374-394; auch H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie 382-385, 476-481.
[25] Vgl. H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie 477.
[26] Vgl. ebd. 480; K. Rahner, in: LThK K 1, 227-229.
[27] Vgl. H. Waldenfels, Religion in China.
[28] Vgl. H. Müller, Die Ordination, in: HdbKathKr 715-727, hier 721f.
[29] Zu diesem vorrangig im Verhältnis zu Nichtkatholiken gebrauchten und im neuen CIC lediglich in c. 1365 zu findenden Begriff vgl. M. Kaiser, Ökumenische Gottesdienstgemeinschaft, in: HdbKathKr 641-647.
[30] H. Müller, Leitung 59.
[31] Vgl. ebd. 59f.; H. Schmitz, Der Diözesanbischof, in: HdbKathKr 336-398, hier 337-340.

Der Beitrag ist die deutsche Fassung eines Referats beim Europakolloquium der Catholics in Europe Concerned with China (CECC) im Mai 1986. Der englische Text der Referate wird in der Zeitschrift „Verbum SVD" erscheinen.

Walter Kern SJ

Ethische Normen für die Zukunftsgestaltung

Ohne weitere Umschweife sei der Anfang gemacht mit dem Problem der menschlichen Freiheit. Eine grundsätzliche Überlegung, die sich auf Ethik bezieht, stößt früher oder später auf dieses Problem. Mit dem Faktum der Freiheit ist die Möglichkeit und die Notwendigkeit ethischen Verhaltens gegeben. Aber: Ist Freiheit ein Faktum?

Freiheit als Gabe und Aufgabe

Vielleicht erschließt sich uns das Faktum Freiheit am ehesten von der Zerrform des Freiheitsmißbrauchs her. „Er nennt's Vernunft und braucht's allein, um tierischer als jedes Tier zu sein", sagt Mephistopheles in Goethes „Faust" vom Menschen. Das Tier, so belehrt uns die biologische Verhaltensforschung, hat eine begrenzte, durch seine Instinkte geordnete Umwelt; der weithin „instinktlose" Mensch ist weltoffen, er wird nicht derart gesteuert, er kann sich selbst entschließen: zum Beispiel zum unvernünftigsten Massenmord an seinesgleichen. An der Unvernunft inhumanen Verhaltens in Großdimension zeichnet sich ab die „Freiheit" der menschlichen Vernunft.

Ist Freiheit auch in den kleinen Dimensionen unserer individuellen Erfahrung gegeben? Wohl kaum im Gewohnheitstrott alltäglicher Routinehandlungen (Frühstückskaffee mit oder ohne Zucker? Und gegebenenfalls wieviel Stück? – immerhin kann sich auch in Konsumaskese formbewußter Zeitgenossen, Zeitgenossinnen Freiheitsentscheidung investieren, bis zum Exzeß Magersucht – ich denke, Tiere kennen keine Magersucht). Freiheit geschieht durch den einzelnen Menschen vor allem in einer Tiefenschicht seines Daseins, als Grundentscheidung, fundamentale Orientierung seiner Lebenseinstellung: daraufhin nämlich, ob ich, dieses Individuum Mensch, mich offen und bereit halte für die Anforderungen menschlichen Zusammenlebens oder ob ich mich ihnen verschließe und versage, mich in mich abkapselnd.

Dieser Freiheitsvollzug ist in der Regel nicht datierbar oder gar lokalisierbar wie im Mythos von Herakles, der an die Scheidung der zwei Wege gelangte: hier die gute Lebenswahl, dort die Wahl des Bösen. Daß dennoch eine fundamentale Option – sagen wir so kurz: für Gut oder Böse – unser Oberflächen-Verhalten unterfängt, es tragend und prägend begleitet, das wird dann durchaus spürbar,

wenn wir uns entscheiden müssen für oder gegen einen ungerechten Vorteil, nach dem unsere Selbstsucht greifen möchte. Der Entscheidungszwang im Einzelfall wirft uns zurück auf die Grundsatzfrage: Wie hältst du's, in deinem Inneren, mit Gut und Böse? Eine kritische Situation kann dazu verführen, um des zu erlangenden Vorteils willen die bisherige gerechte Lebenseinstellung zu verleugnen; sie kann aber auch das Gewissen aufrütteln zur Revision einer bisher vielleicht zu wenig bedachten ungerechten Verhaltensorientierung.

Freiheit ist ein Faktum, ein Datum. Sie ist uns gegeben als *Gabe*, als Begabung; sie ist eine Anlage, ein psychisches Vermögen des Vernunftwesens Mensch. Vernünftig sein heißt frei sein. Zugleich stellt diese Gabe uns die *Aufgabe* des Freiheitsgebrauchs, der freien Selbstverwirklichung als Menschen. Mit anderen Worten: Freiheit ist nicht nur ein „factum" der äußeren Empirie, das statistisch konstatiert werden kann: sie ist vielmehr ein „faciendum", etwas, das gemacht sein will, das getan wird und im Tun bewährt werden soll.

Werde, was Du bist! Damit ist die Sinnspitze des zweiten Schrittes unserer grundsätzlichen Überlegung umschrieben. Wir Menschen sind keine ein für allemal fertigen Wesen. Wir entwickeln uns auch nicht nur – wie die Tiere – biologisch gesetzmäßig und zwangsläufig. Es liegt weithin und in einem entscheidenden Sinn in unserer Freiheit, was wir aus uns machen.

Mit unseren Freiheitsanlagen ist die *Möglichkeit* zur Ausbildung je gemäßeren, volleren Menschseins gegeben. Die Möglichkeit ist zugleich eine – näher zu bestimmende – *Notwendigkeit.* Es ist keine *physische* Notwendigkeit. Viele Menschenkinder sterben im Säuglingsalter, ohne je eine Möglichkeit zu freier Selbstentfaltung gehabt zu haben. Es ist auch keine *psychische* Notwendigkeit: Auch ein erwachsener Mensch, der an sich zu freier Selbstverwirklichung befähigt ist, kann sich seiner menschlichen Wesensbestimmung, der Aufgabe freier Selbstverwirklichung verweigern, pathologisch oder kriminell, aus Faulheit oder weshalb immer.

Wie sollen wir also jene Notwendigkeit, das, was wir sind, mehr und mehr zu werden – nämlich vernünftig-freie Menschen zu werden –, nennen? Nennen wir sie *ethische* Notwendigkeit. Ich meine, wir sind damit am Ursprungsort des Phänomens „Ethos" oder „Sittlichkeit" angelangt. Eine bestimmte, nämlich die den Menschen als Menschen auszeichnende, ja konstituierende *ontologische Struktur* (freier Vernunft – vernünftiger Freiheit) wird zum *Funktionsgesetz sittlichen Handelns.* Der Ist-Befund „Wir sind freie Wesen" wird zum Sollensgebot „Wir sollen uns frei verwirklichen!"

Das Funktionsgesetz des Ethischen ist mit diesem einen Zeitwort *sollen* ausgedrückt. „Sollen" besagt nicht reines Sein, also etwas, das immer schon da und vorhanden ist; es besagt nicht bloßes Müssen, daß also etwas nur so und nicht anders sein kann. Das Sollen ist ein Appell an unsere Freiheit, sich so und nicht anders zu entscheiden, obwohl man physisch und psychisch anders könnte.

„Sollen" ist eine eigene Qualität; es ist ein kaum der Definition fähiges „Urwort". Es bezeichnet die Aufgabe, Mensch zu sein.

Das unbedingte Sollen (oder: Kants kategorischer Imperativ)

Das „Du sollst!" und das „Du sollst nicht!" ethischer Appelle ist nicht beliebiger Art. Es hat einen auf einzigartige Weise verbindlichen, verpflichtenden Charakter: den Charakter der *Unbedingtheit.* Das ist sofort und nachdrücklich einzuräumen, daß alles auf Erden vielfältig bedingt ist: Damit jemand sittlich handeln kann, muß er zunächst einmal existieren; er muß zum fraglichen Zeitpunkt im Besitz seiner geistigen Kräfte sein und genügend unterrichtet über den fraglichen Sachverhalt und die konkrete Situation („Was wird da eigentlich gespielt?") usw. Das alles sind *äußere* Voraussetzungen und Bedingungen. Ihrer *inneren* Logik nach gibt es zwei grundverschiedene Klassen von Handlungsanweisungen. „Übe täglich, wenn du den demnächst stattfindenden Marathonlauf gewinnen willst!" Das ist ein Zweck-Mittel-Verhältnis: Entsprechend zu üben ist für jemand Bestimmten, einen Sportler, gut – unter der Hinsicht und Bedingung, daß er mit Erfolgsaussicht an dem sportlichen Wettkampf teilnehmen will. Das muß er nicht. Und üben muß er nur, wenn er siegen will. Der Imperativ zu üben ist bedingt, durchaus relativ.

Wie es sich dagegen mit dem unbedingten Imperativ des sittlichen Sollens verhält, das sei erläutert an der personalen Fassung von *Kants kategorischem* (das heißt: unbedingtem) *Imperativ* in dem Buch „Grundlegung der Metaphysik der Sitten" von 1785 (A 66f.): „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst!" Die Formulierung des Satzes ist umständlich; sein Inhalt aber ist das Grundgesetz menschlichen Verhaltens und gilt mit voller Aktualität über die 200 Jahre hinweg, seit Kant das niederschrieb. Du sollst keinen Menschen nur als Mittel zur Erreichung deiner Zwecke betrachten und behandeln; du sollst ihn stets auch als Selbstzweck – als Zweck, der er an sich, für sich selbst ist – achten! Diese Forderung ist realistisch. Sie schließt nicht aus, daß andere Menschen auch Mittel für mich sind, daß sie – gegen Entgelt, für eine Gegenleistung meinerseits – etwas für mich tun; ausgeschlossen ist nur, daß ich andere Menschen nur als Mittel gebrauche – wie Maschinen, Automaten, Roboter –, daß ich sie schlechthin „instrumentalisiere"! Ich muß den anderen Menschen immer „auch" als Menschen respektieren. Diese Anerkennung des Menschen als Zweck an sich darf nie fehlen. (Auch nicht bei seiner In-Dienst-Stellung als Mittel für mich.)

Aber besagt dieser so nüchtern menschenfreundliche Imperativ nicht doch auch nur ein bedingtes Sollen, das nur relativ und nicht absolut gilt: Wenn du ein guter, das heißt sittlich handelnder Mensch sein willst, dann und nur dann mußt du in jedem Menschen dessen Personwürde achten? Also auch nur ein Wenn-dann-, ein

Zweck-Mittel-Satz? Das ist nur scheinbar so. Ein auf Langlauf trainierter Sportler muß man nicht sein; darauf, aufs Sportlersein, kann und darf man verzichten, nach Belieben. Aber man darf nicht darauf verzichten, ein sittlich handelnder Mensch zu sein. Das hieße auf das Menschsein selber verzichten. Denn – so wurde bisher zu zeigen versucht – für das Menschsein ist konstitutiv vernünftige Freiheit; sie kann und muß sich im lebenslangen je gemäßeren Menschwerden verwirklichen. In dieser Wesensbestimmung vernünftiger Freiheit liegt das Menschsein des Menschen beschlossen. Wir sprechen in aller Kürze von der *Personwürde* jedes Menschen.

Personale Freiheit als universale Norm

Ethik, als Moralphilosophie und gar als Moraltheologie, legt – so hat es den Anschein – ein Ordnungsnetz von 1001 Geboten und zumal Verboten über das Leben von uns Menschen. Fraglich nur, wofür das alles gut ist, woher die ganze Litanei von „Laß das!" und „Tu jenes!" überhaupt eine Verbindlichkeit bezieht. Was ist die Norm der Normen, die allgemeine Norm dieser einzelnen Normen, die befehlen, da etwas zu lassen, dort etwas zu tun? Gibt es eine solche Grundnorm, eine *universale Norm?* (Es wird hier keineswegs gleich vom Willen Gottes, der die Zehn Gebote gab, geredet.)

Die bekannte Fassung von Kants kategorischem Imperativ ist eine formale. Sie wird deshalb oft als bloß formal getadelt; mir scheint, zu Unrecht. Sie lautet: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne!" (Dieser Satz stammt aus der „Kritik der praktischen Vernunft" von 1788: A 54.) Maxime, das heißt Richtschnur, Maßstab meines individuellen Verhaltens darf nur das sein, von dem ich wollen kann, daß alle sich danach richten. Mein Verhalten muß verallgemeinert werden können; es muß, wie man heute sagt, *universalisierbar* sein. Warum darf ich nicht lügen? Weil Lüge, als erlaubtes Handlungsprinzip aller Menschen, die Glaubwürdigkeit des menschlichen Wortes untergraben und dadurch menschliches Zusammenleben fundamental beeinträchtigen würde. Das Lügen hebt sich – tendenziell – selber auf.

Das ist nichts unerhört Neues. In negativer Form ist die „Goldene Regel" der stoischen Philosophie der Antike (so um 300 vor bis 300 nach Chr.) wohlbekannt. Der Kindervers gibt sie zutreffend wieder: „Was du nicht willst, daß man dir tu', das füg' auch keinem andern zu!" Das Evangelium faßt diese Verhaltensanweisung positiv: „Wie ihr wollt, daß euch die Leute tun, so sollt auch ihr ihnen tun" (Lk 6, 31). Wenn etwas neu und auf bedeutsame Weise „hinterdenklich" ist bei Kant, dann ist es die *personale Selbstbegründung* seines Imperativs, der dadurch Universalität erlangt. Das sei zu erläutern versucht.

Ein jeder von uns ist Mensch, und zirka 4 870 000 000 Individuen zur Zeit auf

dieser Erde sind Menschen wie wir. Darin kommen wir überein, das ist das uns allen Gemeinsame. In vielem, sehr vielem sind alle diese Menschen – man denke an andere Kontinente! – verschieden. Ich sage von mir und zu mir: „ich" – und meine dieses eigene und einzige Ich-da, das meine Identität ausmacht, und nichts und niemanden sonst. Aber so „ich" sagen können überhaupt und ausnahmslos, gewiß in je ihrer Sprache, *alle* Menschen. „Ich": das Eigenste und ein einfachhin Allumfassendes, Allgemeinsames! Was mich und alle Menschen dazu befähigt und ermächtigt, „ich" zu sagen, ist der gemeinsame Besitz von Vernunft und freiem Willen – von Personalität mit einem Wort. Der alte griechische Philosoph *Heraklit* (um 500 v. Chr.) spricht in erhalten gebliebenen Fragmenten davon, daß von schlafenden Menschen, die also ihre Vernunft nicht gebrauchen, ein jeder in seiner separaten Sonderwelt lebt, in der realitätsfremden Welt der Träume, die Schäume sind. Nur die Wachenden leben in *einer* Welt, der Welt der Wirklichkeit, die Kommunikation und Kooperation ermöglicht, kraft der gemeinsamen Vernunft eines jeden. Mit einem Wortspiel sagt Heraklit: Wir sollten „xynō", durch das Gemeinsame, leben; trennt man das Adjektiv, entsteht eine neue Bedeutung „xyn nō", „mit Nūs", mit der Vernunft.

Kant kennt eine mit Heraklits Schlafenden und Wachenden vergleichbare Unterscheidung: zwischen dem „empirischen Ich" und dem „intelligiblen Ich". Der Empirie des äußeren Erscheinens nach sind alle Menschen verschieden voneinander; und diese manchmal läppischen Verschiedenheiten richten nur zu sehr Trennungsmauern auf zwischen mir und den anderen. Das ist der Bereich der ungezählten Relativitäten menschlichen Daseins. Aber dem *„intelligiblen Ich"*, der inneren Wesensbestimmung, nach bin ich wirklich gleich mit – wie man zu Recht sagt – Meinesgleichen. Und dieses wesenhafte Ich erhebt einen absoluten Anspruch durch sich selbst und an sich selbst. Wir alle, alle Menschen sind dieses zur Freiheit berufene (manche sagen mit J. P. Sartre: zur Freiheit verdammte) Ich-selbst. Die sozusagen intensive Menschheit in mir, in jedem einzelnen von uns macht die „extensive" Menschheit aller um mich, um uns – das Menschengeschlecht insgesamt – aus. Vielleicht könnte man sagen: Das Menschsein pulsiert als das eine, als das in einem entscheidenden, sittlichen Sinn gemeinsame menschliche Leben in uns allen – als universales Sollen.

Fazit: Das vernünftig-freie, sittliche Personsein, das ist die Menschheit in mir wie in jedem anderen Menschen. Danach, nach diesem Maßstab und Gesetz der eigenen personalen Freiheit, zu handeln kann ich deshalb wie mir so jedem anderen Menschen zumuten, und das muß ich, wie von jedem Menschen sonst, so auch von mir fordern. Was allen Menschen notwendig ist kraft ihrer gemeinsamen vernünftig-freien Wesensbestimmung, das dürfen sie voneinander erwarten, das müssen sie voneinander erhalten. Darin besteht die universale Norm des sittlichen Handelns. Sie ist allem, was Menschenantlitz trägt, von Natur angeboren. Wir alle sind „Eingeborene" im Land der sittlichen Vernunft!

So können, müssen, dürfen wir nun festhalten: Gut – das heißt sittlich gesollt – ist, was das personale Menschsein in vernünftiger Freiheit fördert, es bewahren und entfalten hilft; böse – das heißt sittlich verwerflich – ist, was die personale Freiheit von Menschen zerstört oder schädigt, in ihrer Entfaltung hindert oder über sie willkürlich und unwiderruflich vorweg entscheidet. Eine Bestätigung dieser universalen ethischen Norm kann man darin finden, daß die *Menschenrechtserklärungen* der Neuzeit, angefangen vom USA-Land Virginia 1776 und der Französischen Revolution 1789, die unverlierbaren menschlichen Grundrechte in der Ausstattung der Menschen mit Vernunft und freiem Willen, in ihrem Gewissen und ihrer Verantwortung füreinander begründet sehen.

Die Dimension der „konkreten Freiheit": Alle Menschen und der ganze Mensch

Wiederholen wir, mit anderen Worten, unseren Grundsatz: Die Person als der Quellort vernünftiger Freiheit ist die Norm für das Menschsein des Menschen, um zu fragen: Ist das ein Plädoyer für Individualismus und Liberalismus? Aber wohlgemerkt: Wir sprachen nicht von „Individuum", sondern von „*Person*", und nicht einfachhin von „Freiheit", sondern von „*vernünftiger* Freiheit". Unsere Norm zielt, diesseits der „Ismen", auf liberale und soziale Humanität. Aber auch damit ist Mißverständnissen noch nicht genügend vorgebeugt. Versuchen wir deshalb zu bestimmen, was mit dem von Hegel stammenden Ausdruck „*konkrete Freiheit*" hier gemeint sein kann und worin die Grunddimensionen dieser Freiheit – in ihrer Konkretion – liegen.

Abstrakte Freiheit – einfach tun zu können, was „man" gerade will – wäre gleichbedeutend mit Willkür. Die Willkür, als Zufallstreiben vereinzelter Individuen oder extremistischer Cliquen, schreit nach der Zwangsjacke des (Groß-)-Kollektivs oder nach der eine Pseudo-Ordnung schaffenden Willkür eines einzigen, nach der Diktatur des „großen Mannes". Vom Umschlag schrankenloser Demokratie in hemmungslose Tyrannis wußten schon die politische Erfahrung und das Staatsdenken im alten Athen.

„*Konkrete* Freiheit" meint – erstens – die Freiheit *aller* Menschen; darin besteht ihre sozusagen extensive Universalität. Das Idealziel menschlichen Zusammenlebens, die erwünschte und erstrebte Zukunftsgestaltung wurde dadurch charakterisiert, daß in ihr „die Freiheit eines jeden die Bedingung der Freiheit aller" sei. (Formuliert hat das so Karl Marx[1]; der Inhalt geht jedoch auf Kant, Fichte und Hegel zurück – und, wessen sich jedenfalls Hegel voll bewußt war, auf ursprünglich biblisch-christliche Impulse.) Was also fordert dieser utopisch scheinende Anspruch konkreter Freiheit? Daß die Verletzung der Menschenwürde in irgendeinem Menschen rundum auf der Erde beurteilt und abgewehrt wird als ein Attentat auf die Menschheit, was sie ja in der Tat ist: ein Attentat auf das

Menschsein wie in dem einzelnen, auf den es unmittelbar zielt, so in allen Menschen überhaupt.

Positiv gewendet: Alle Menschen verbindet (als Faktum) und soll verbinden (als sittliche Pflicht) eine unabdingbare *universale Solidarität*, ein Einstehen füreinander ohne Ausnahme. Universale Solidarität ist, wenn ich mich nicht sehr täusche, die unmittelbare Konsequenz der ethischen Grundnorm. Es gab wohl keine Zeit, die so sehr wie unsere Gegenwart – und dafür ist die viel gelästerte Gegenwart zu loben – „sensibilisiert" war für die unerbittliche und auch verheißungsvolle Schicksalsverflechtung aller Menschen über die Schranken von Rassen und Klassen, von Bildung und Besitz hinweg. Bruder, Schwester, nimm die Brüder und Schwestern mit! – darin hast du keine (beliebig freie) Wahl. Am Ursprung der Kultur steht ein Programmwort, das vom jüngst vergangenen Nationalismus verpönt wurde; es enthält auch nicht die ganze Wahrheit, aber deren wichtigsten ersten Teil. Der Kyniker Diogenes („Diogenes im Fass", um 330 v. Chr.) antwortet auf die Frage nach seiner politischen Herkunft: „Kosmopolitēs eimi", ich bin eine Bürger des Kosmos.

Eine gewisse Schlagseite der allzu großen Bedürfnislosigkeit des Diogenes tritt offen hervor in der Meinung der stoischen Ethik, der Mensch könne auch „in Ketten frei" sein. (Repräsentant der späten Stoa war neben dem Kaiser Mark Aurel der Sklave Epiktet.) Aber Freiheit in Ketten, das wäre die abstrakte Freiheit eines geistesstolzen Individuums, dessen Menschsein im Freiheitsfunken unabhängigen Denkens aufgeht – und, so ist sehr zu fürchten, bald untergeht. Konkrete Freiheit bezieht sich wie auf extensiv alle Menschen, so – zweitens, gleichsam in *intensiver* Universalität – auf den *ganzen* Menschen. Wir Menschen sind nicht rein geistige Wesen, „res cogitans", wie Descartes meint, ein „Denk-Ding", dem ein komplizierter Automat, mit Namen „Leib", beigegeben ist. Leib-Sein (nicht nur: Leib-Haben) ist nebst allem, was dazugehört an Sinnen und Trieben, mit unseren geistigen Funktionen, mit Denken und Wollen verbunden, sie zugleich begrenzend und ermöglichend. Deshalb erstreckt sich auch humanes Ethos auf alle Schichten und Weisen des menschlichen Wesens und Wirkens.

Der seinshaften, ontologischen Stufung der menschlichen Lebensbereiche entspricht die ethische Wertung in einer *Hierarchie der Werte*. Dabei ist sofort die fundamentale Spannung zweier Wertklassen zu vermerken: die „niedrigen", notwendigen Werte einerseits, die „höheren", aber anscheinend weniger notwendigen Werte anderseits – so hat es den Anschein. Denn muß man nicht zuerst einmal existieren, bevor man sittlich handeln kann? „Primum vivere, deinde philosophari." Oder drastischer, mit Bertolt Brecht: „Zuerst das Fressen, dann die Moral!" Eine zeitliche Priorität kommt der Selbsterhaltung des Menschen zu (und dasselbe gilt dann auch von der menschlichen Arterhaltung). Aber ist Selbsterhaltung deshalb zugleich der erste ethische Wert – um von einem Vorrang vor aller Sittlichkeit zu schweigen?

Sokrates, der „christlichste Heide" Altgriechenlands, wollte lieber Unrecht leiden als Unrecht tun; also auch lieber selber zu Unrecht getötet werden als seinerseits ungerecht töten. Müßte man für sich in einem ernsten Gedankenexperiment nicht vorziehen, tot zu sein – als zu leben, durchtränkt von anerzogenem Haß gegen den Volksfeind oder den Klassenfeind und entsprechend unsittlich, unmenschlich handelnd? Lieber tot sein als – im eben angesprochenen Sinn! – „braun" oder „rot"? Müßte ich – der Grenzfall! – nicht wünschen, daß ich auch um den Preis meines eigenen Lebens davor bewahrt werde, andere Menschen, vielleicht massenweise, auf verbrecherische Weise schwer zu schädigen? Und was wäre dann zu halten von dem harmloseren, eher nur rührend naiven Standardwunsch in Geburtstagsbriefen: „Das Wichtigste: Gesundbleiben"? Ja: Gesundsein ist sehr wichtig, aber ist es „das Wichtigste"?

Man sieht: Wir geraten beim Blick auf Grundwerte ganzheitlichen menschlichen Lebens in ethische Anwendungsfälle, die noch etwas weiterverfolgt werden sollen nach einem Exkurs, der den Entwurf einer ethischen „Grundlegung" ergänzt und vertieft.

Letztbegründung des Ethos: Personwürde und Gottebenbildlichkeit

Das Wort „Gott" kam bisher nur in einer Randbemerkung vor, und die hat es eingeklammert. Tatsächlich bin ich der Meinung, daß nicht nur offensichtlich profane Wissens- und Lebenssparten wie Mathematik und Physik oder Sport ohne Nennung Gottes auskommen dürfen und müssen; auch Kulturbereiche und Lebensnormen von größerer existenzieller Relevanz für uns Menschen wie Politik und Ethik muß es wohl geben können in einem – sagen wir – vortheistischen Raum, auf einer dem Christen mit Nichtchristen, sogar mit Atheisten gemeinsamen Ebene. Humanes Ethos kann sich gründen auf das Prinzip der Humanität. Das entwickelten und darum kreisten die ganzen bisherigen Überlegungen. Die Frage wird jedoch sein: Wie tragfähig ist dieses Prinzip?

Erörtern wir das am für uns so aktuellen Problem der *Menschenrechte*. Die liberalen Freiheits- wie die sozialen Gleichheitsrechte der modernen Verfassungen gelten als unverletzlich und unveräußerlich; sie erheben einen *unbedingten* Anspruch – mit Berufung (das wurde bereits gesagt) auf die Personwürde des Menschen. Nun sind wir Menschen aber doch unbestreitbar begrenzte und – bis in unsere höchsten, ethischen Auffassungen hinein – wandelbare, von Irrtum heimgesuchte Wesen. Wie kann der Mensch in seiner Unbeständigkeit und vielfachen Bedingtheit den Unbedingtheitsanspruch der Menschenrechte tragen und begründen? Wird, zunächst zu Recht, gesagt: als *Person*, so darf dieses Wort nicht eine unverstandene, das Problem überspielende bloße Chiffre bleiben. Weshalb ist der Mensch Person? Weil er Vernunft und freien Willen besitzt, denken und sich

entscheiden kann! Ja – aber weshalb, wodurch kann er das? Weil er nicht, wie das Tier, fixiert ist auf einen begrenzten Lebensumkreis, einen Weltausschnitt, sondern vom geistigen Grund seiner Wesensbestimmung her unbegrenzt offen dafür, die Wirklichkeit, so wie sie ist, das heißt *wahr*, zu erkennen und das Gute *frei* zu wollen.

Wir Menschen sind Wesen der Wahrheit und Freiheit, weil wir letztlich nicht nur auf die materielle Raum-Zeit-Welt, in der sich alles relativiert, bezogen sind, sondern darüber hinaus auf den unbedingt-unendlichen Ursprung von Welt und menschlichem Leben, den wir Gott nennen. Das Personsein des Menschen ist konstituiert durch den Bezug auf Gott – auch in jenen Menschen, die davon nichts wissen oder die Gott verneinen zu müssen meinen. Die *Relation* des Menschen *auf Gott* ist es, die ihm – in und trotz all seiner sonstigen Relativität – Anteil gibt an der Absolutheit des einzig in und durch sich selbst absoluten (= unbedingten) Gottes. Die Bibel sagt auf ihrer ersten Seite (Gen 1,26), daß Gott den Menschen geschaffen hat nach seinem, nach Gottes Bild, ihm ähnlich. In der *Gottebenbildlichkeit* des Menschen ist entfaltet, was die Wörter „Person" und „Personwürde" in sich schließen. In dieser Entfaltung erweist sich, daß und warum der vielfach bedingte Mensch als Person auf die soeben umschriebene relationale Weise Unbedingtheitscharakter besitzt und so der Träger unbedingt geltender Rechte sein kann.

Gewiß, die zuletzt angestellten Überlegungen, die im Grund ein anthropologisches Argument für die Existenz Gottes darstellen, konnten hier nicht mit der an sich nötigen Gründlichkeit ausgebreitet werden. Vielleicht können wir sie doch so zusammenfassen: Ihre nächste Begründung finden wie die Menschenrechte so das humane Ethos überhaupt in der *Personwürde* des Menschen. Wird diese problematisiert, so verweist sie durch sich selber zurück auf die Letztbegründung (die unüberbietbar und nicht mehr „hinterfragbar" ist) durch den die Personalität des Menschen konstituierenden Bezug auf Gott, durch die, wie wir mit der Bibel sagen können, *Gottebenbildlichkeit* des Menschen.

Es ist in diesem Zusammenhang noch auf wichtige Konsequenzen hinzuweisen:

1. Die hier skizzierte Grundlegung der Ethik ist in ihrer inneren Logik nicht abhängig vom biblisch-christlichen Glauben. Aber sie ist nicht von ungefähr aus dem durch diesen Glauben geprägten Kulturraum erwachsen: Das Christentum hat humane Vernunft zu geschichtsmächtiger Wirkung (bis in die Aufklärung hinein!) *entbunden.*

2. Die Verankerung des humanen Ethos im allmächtigen und heilig-gerechten Schöpfergott macht die Menschenrechte zugleich zu *Gottesrecht.* Die ethischen Normen werden durch Gott verbürgt; sie erhalten göttliche Unverbrüchlichkeit und göttliche, ewigkeitsschwere Sanktion.

3. Das Evangelium Jesu bietet dem sittlichen Handeln nicht nur neue Motive von hoher Intensität an: Es erschließt, am Lebens- und Todesgeschick Jesu insgesamt mehr als durch einzelne Worte (wie: „Wer sein Leben verliert – drangibt –,

wird es gewinnen"), *neue,* sozusagen gegenständliche Verhaltensdimensionen und Handlungsräume. Zum Beispiel, über Recht und Gerechtigkeit hinaus, als Appell an freies Gewissen: die Möglichkeit der *Liebe* zu ausnahmslos jedem Menschen; Stichwort der Bergpredigt Jesu; „Feindesliebe" (vgl. Mt 5, 38–48).

Folgerungen aus der Universalität der ethischen Grundnorm nach der Raum- und der Zeitdimension der Menschheit

1. Innerhalb der globalen Raumdimension der gegenwärtigen Menschheit ist vor allem das Verhältnis der sogenannten Ersten Welt zur *Dritten Welt* problematisch. Die nackte Überlebenssorge von Millionen, hunderten Millionen Menschen in afrikanischen, asiatischen, lateinamerikanischen Ländern fordert die tätige Solidarität der Industrieländer ein. Wenn es zutrifft, daß die reichen Länder immer reicher, die armen Länder immer ärmer werden, dann muß das ja wohl an einem Systemfehler der herrschenden Wirtschafts-„Ordnung" liegen, der dringlich zu beheben ist. Es ist aber wohl auch eine besondere Art gegenläufiger Solidarität der Dritte-Welt-Länder gegenüber den Ländern, die ihnen bei der Überwindung von Hunger und Unterentwicklung Hilfe leisten, insoweit gefordert, daß sie selber das Wirksamwerden dieser Hilfe ermöglichen durch eine verantwortliche Drosselung der Zunahme ihrer Bevölkerung.

Ethische Verantwortung besteht auch gegenüber den Menschen der *„Zweiten Welt"*, nämlich beizutragen zu einer Atmosphäre der Verständigung und des Kompromisses, die die Voraussetzung für eine dauerhafte Friedensregelung ist. Ein politisches System muß man unter Umständen verabscheuen; Menschen darf man nie hassen. Kann, darf, soll technologische Kooperation zwischen West und Ost realistische Einschätzung der Situation, vielleicht sogar Vertrauen in die beiderseitige Friedensfähigkeit und Friedenswilligkeit befördern?

2. Von besonderem Interesse ist im Zusammenhang der ethischen Verantwortbarkeit technischen Fortschritts die Zeitdimension der Zukunft, die Rücksicht auf, richtiger: die Vorsorge für *künftige Generationen* der Menschheit. Nennen wir einige Problembereiche: *Verminderung der Rohstoffreserven* der Erde, zum Beispiel von Kohle und Öl; *Zerstörung oder Belastung der Umwelt* durch „Waldsterben", durch Endlagerung atomarer Rückstände als „eine Hypothek auf tausend Jahre"; *irreversible Entscheidungen,* die heute gefällt werden, deren etwaige negative und durchaus voraussehbare Wirkungen aber erst die nach uns Lebenden treffen.

Ein weiterer Problembereich sei wenigstens gestreift: Die zunehmende Nutzung von Grund und Boden – zu Acker- und Bauland, Verkehrsverbindungen usw. – bedeutet zusammen mit anderen Maßnahmen eine Gefahr für den *Fortbestand ganzer Tier- und Pflanzenarten.* Auch diese Gefahr ist, wie mir scheint, vor allem

zu beurteilen unter dem Gesichtspunkt der Verarmung der Umwelt, die wir den später lebenden Menschen hinterlassen. Dies in Kürze zugleich gegen eine „moralische Remystifikation der Natur" (W. Korff[2]).

Man kann abschwächend zu kontern versuchen: Alles habe eben seinen Preis, und das sei immer schon so gewesen. Risiken seien nun mal nicht zu vermeiden; allerdings müsse man sie streng kalkulieren. Und wenn unvorhersehbare spätere Schäden oder Mängel zu fürchten sind, so dürfe man die Hoffnung auf neue positive Entwicklungen (z. B. „regenerative" Energie, aus Sonne und aus Kernfusion) darüber nicht vergessen.

Dennoch gilt – der eben zu Wort gekommene Beruhigungsversuch selber zeigt das ja im Grund –: es ist eine Zukunftsethik notwendig, als eine *„Ethik der Fernverantwortung"*, die Hans Jonas[3] unter diesen kategorischen Imperativ stellt: „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden!" Man könnte von einer prospektiven, antizipatorischen Solidarität mit den künftig Betroffenen sprechen. Ein konkreter Appell angesichts der Verantwortung für die Zukunft vor den später etwa unabsehbar Betroffenen (nach U. Jentzsch[4]): umsichtig behutsamem Vorgehen und anfangs territorial begrenzten Einsätzen vor großräumigen „Endlösungen" den Vorzug zu geben.

Der Moraltheologe Franz Böckle[5] stellt die skeptische Frage: „Warum sollen eigentlich die Zukünftigen leben?" Und er meint, es gebe darauf „keine zwingende Antwort, wenn der Mensch nicht über sich hinaus verwiesen ist auf einen ihn tragenden letzten Grund und Sinn". Ähnlich plädiert Jürgen Mittelstrass[6] zwar durchaus für „eine Erweiterung des Verantwortungsbegriffs über das Einstehen für unmittelbar überschaubare Folgen hinaus", befürchtet aber: „In einer derartigen Erweiterung verlieren ethische Orientierungen ihre ‚emotionale' Basis: Gefühle gegenüber solchen Abstraktheiten wie ‚die Menschheit' oder gar ‚die zukünftige Menschheit' gibt es nicht." Ich teile diese Bedenken nicht. Der Begriff „die Menschheit" (und deshalb auch „die zukünftige Menschheit"), das ist nicht ein nebuloses, hinter Zukunftswolken verschwimmendes Abstraktum: Die Menschheit in mir, das, was mich zum Menschen macht, verbindet mich mit der Menschheit aller Zonen und aller Zeiten – darauf zielte, darum kreiste unsere ethische Fundamentalüberlegung. Allerdings, die Bereitschaft zu ernster Anstrengung und, wenn es sein muß, zu großen Verzichten und Opfern zugunsten der noch nicht Lebenden wird leichter aufbringen, wer nicht nur durch eine allgemeine humane Ethik motiviert ist, sondern durch den Glauben an den einen Gott und Vater aller Menschen, die in Jesus Christus unsere Brüder und Schwestern sind in einer Zeiten und Räume einigenden Gemeinschaft der mit uns, nach uns und vor uns Lebenden.

Vielleicht überrascht auf den ersten Blick, daß es ethische Verantwortung nicht nur nach vorne, für die technische Zukunft gibt, sondern auch nach rückwärts auf

der „Zeit-Schiene": *Vergangenheits*bewältigung universaler Art würde bedeuten, aus der früheren Leidensgeschichte der Menschheit zu lernen, soweit das nur immer möglich ist. Speziell für uns Deutsche erwächst aus der Geschichte Verantwortung für die Einheit der eigenen Nation und für die nicht zuletzt durch deutsche Schuld unter aufgezwungenem Regime leidenden osteuropäischen Völker. Dabei kann es – im Bewußtsein, daß aus Unrecht (nach 40 oder 60 Jahren) ein neuer Rechtszustand entstehen kann – nicht um nationale Nostalgie gehen, wohl aber um das Selbstbestimmungsrecht der Völker. Auch das – vielleicht erschreckende – Vermächtnis der Vergangenheit fordert auf seine Weise Solidarität der nachfolgenden Generationen.

Die bisherige Anwendung der ethischen Grundnorm zeigte, daß sittliche Freiheit „in Pflicht genommene Freiheit" ist, „in Pflicht genommen durch den Dienst am gemeinsamen Wohl *aller*, auch der zukünftigen Generationen. Sie hat die menschliche Lebenswelt in ihrer *Ganzheit* und Vieldimensionalität... zu sichern" (F. Böckle[7]).

Folgerungen für die am ganzen Menschen orientierte Wertordnung

1. Daß bei der Orientierung am ganzen Menschen immer auch der zunächst anvisierte Gesichtspunkt der „extensiven Universalität" – *alle* Menschen – mitspielt, kann ein Blick auf einen relativ harmlosen Wertbereich zeigen: auf den *Sport*. Denn einerseits wäre statt des elitären Höchstleistungssports einiger weniger aktive sportliche Betätigung *möglichst vieler* Menschen zu fördern („Breitensport"); andererseits darf ein Sportler nicht um augenblicklicher Erfolge willen dauernde Schädigung der Gesundheit, eines *höheren Wertes*, als ihn die Erholungs- und Vergnügungsbranche Sport darstellt, in Kauf nehmen. Doch wenden wir uns fundamentaleren Wertkonflikten zu.

2. Das Leben, die materiell-leibliche Daseinssicherung, ist zwar nicht „der Güter höchstes" (F. Schiller[8]) für den Menschen, aber seine vordringliche, durch nichts ersetzbare *Existenzgrundlage*. Die sichtbare Welt mitsamt allem, was auf ihr wächst und erzeugt wird, hat ihren fundamentalen Zweck darin, dem Lebensunterhalt des Menschen, aller Menschen zu dienen. Schon immer lehrte die Moraltheologie, daß in extremer Notsituation das Lebensrecht Vorrang hat vor dem Eigentumsrecht: Der Verhungernde darf sich Nahrungsmittel nehmen, wo immer er sie findet; der sogenannte Mundraub ist kein Raub. Auf dem Privateigentum liegt eine ursprüngliche Sozialhypothek (die auch rechtlich hypothetisch ist: sie tritt nur unter strengen Not-Bedingungen in Kraft). Vermutlich gilt das scheinbar rechtsbrechende höhere Recht des „Mundraubs" modifiziert auch in Großdimension, für Kollektive, für Länder und halbe oder ganze Kontinente (heutiges Schuldenproblem!).

Im Bericht der Max-Planck-Gesellschaft über ein Symposion „Gentechnologie und Verantwortung" (im Mai 1985) steht von Hans-Jürgen Quadbeck-Seeger[9] der Satz: „Im Jahre 2000 werden unausweichlich über 6 Milliarden Menschen auf der Erde leben, und *in der Rangfolge der Bedürfnisse steht der Hunger vor der Gesundheit.*" Die Aussage des zweiten Satzteiles „Hunger (oder: Lebensfristung durch Hungerstillung) *vor* der Gesundheit" scheint mir ein wichtiges Kriterium angesichts der aktuellen ethischen Frage, ob sich die Forschung vorrangig humangenetische medizinische Hilfe für Zehntausende von Menschen oder die Existenzsicherung durch Nahrungsbeschaffung für zehntausendmal so viele, nämlich für Hunderte Millionen Menschen, zum Ziel setzen soll.

3. Die Frage wird sich verdeutlichen, wenn ich mich nun, soweit ich das als Nicht-Fachmann kann, etwas ausführlicher einlasse auf die ethischen Aspekte *humangenetischer* Probleme. Einige allgemeine Bemerkungen vorweg: auch Forschung am Menschen ist grundsätzlich legitim. Aber gerade hier gibt es von Anfang an, also auch für die Grundlagenforschung, keine Wertfreiheit[10]; stets werden auch ethische Belange berührt. Das durch das Grundgesetz (Art. 5 Abs. 3) verbürgte Recht auf Freiheit von Wissenschaft und Forschung stellt nicht einen ethischen Freibrief aus. Erst recht muß sich, wer humangenetische Forschungsergebnisse anwendet, des Einverständnisses der Betroffenen, und, soweit überindividuelle Interessen auf dem Spiel stehen, der rechtlichen Billigung oder zumindest Duldung versichern. Es besteht eine fundamentale Verantwortlichkeit des Forschers gegenüber der gesamten Rechtsgemeinschaft[11].

Ich zähle zunächst ohne eingehendere Begründung auf, welche humangenetischen Maßnahmen, selbst wenn sie technisch durchführbar sind oder noch werden, als ethisch unzulässig *abzulehnen* sind:

– „*Klonierung*", durch die eine Mehrzahl genetisch identischer Individuen entstünden; es handelt sich dabei um ein Schicksalspielen mit menschlicher Personalität, die von ihrer Wesensbestimmung her einmalig und einzigartig ist.

– Gentransfer in menschliche Keimbahn zu *Züchtungszwecken*, wenn die Veränderung personale Minderung anzielt (dumpf-stumpfsinniger Arbeitsroboter), aber auch wenn sie zu einseitiger Hochspezialisierung führt (Superintelligenz auf Kosten der gesamtmenschlichen Entwicklung). Warum widerspricht Menschenzüchtung der Menschenwürde? Sie determiniert durch einen gezielten Eingriff auf schwerwiegende Weise die personale Struktur künftiger Generationen und verfügt somit unwiderruflich über die Personalität anderer Menschen[12].

– Aufzucht von *Tier-Mensch-Chimären*[13].

– *Heterologe Insemination:* Durch künstliche Befruchtung mit dem Samen eines außenstehenden Spenders wird Ehepartnern zu einem Kind verholfen. Das ist bei allem Verständnis für den Wunsch nach einem Kind als Einbruch eines dritten Menschen in die eheliche Gemeinschaft zu qualifizieren, der gegen die sittliche Ordnung verstößt. Samen- und ebenso Ei-„Spende" von außen ist deshalb nicht

nur aus rechtlichen Gründen abzulehnen, weil „die sozialen Folgeprobleme – und dabei vor allem die kindesbezogenen Aspekte – noch nicht als hinreichend gelöst" anzusehen sind[14].

Positiv zu beurteilende Forschung auf dem Gebiet der Humangenetik, die bereits anwendbar ist oder eine Chance der Anwendung zu besitzen scheint: Veränderung des Genmusters zur *Beseitigung von Erbleiden* (in Körperzellen; ob auch in der Keimbahn?)[15]; Untersuchung *angeborener Mißbildungen*; medizinisch unterstützte Fortpflanzung (sogenannte Reproduktionsmedizin) mit *homologer Insemination*; pränatale Diagnostik (von Embryoschäden; jetzt in der neunten bis zehnten Schwangerschaftswoche möglich).

Allerdings bleibt bei der Durchführung der einen oder anderen der soeben als an sich ethisch zulässig qualifizierten Maßnahmen, so bei der Befruchtung im Reagenzglas (In-Vitro-Fertilisation) und bei der Untersuchung angeborener Mißbildungen, ein Problem von nicht geringer Tragweite: Man muß dabei nämlich Experimente machen „mit Keimen in einem Entwicklungsstadium... bis zu zwei Wochen nach der Befruchtung"[16].

Diese ethischen Bedenken sehr prinzipieller Art („Instrumentalisierung von Menschenkeimen") werfen uns zurück auf die *Prioritätenfrage*. Eine von der „Sache" her naheliegende Priorität kommt der Untersuchung der Ursachen der Sterilität zu; denn läßt sich diese beheben, dann erübrigen sich Keimzellenexperimente zugunsten der Befruchtung im Reagenzglas[17]. Einen nur scheinbar fernliegenden Sachverhalt, der Relevanz besitzt für die Güterabwägung bei Festlegung von Forschungsprioritäten, spricht das Symposion der Max-Planck-Gesellschaft vom Mai 1985 wie auch das Rambouillet-Dokument vom April 1985 an: Das Lebensrecht von Millionen Menschen, denen Hunger und Verhungern droht, hat Vorrang vor dem Kinderwunsch von Tausenden. Thomas A. Trautner zum Beispiel stellt fest, „daß sowohl der intellektuelle wie materielle Forschungsaufwand, den die industrialisierten Länder in das Problem der Infektionskrankheiten besonders tropischer Länder stellen, im Vergleich zu Investitionen in medizinische Probleme des eigenen Kulturkreises erbärmlich niedrig ist"[18]. Damit sei noch einmal auf die Hauptkonsequenz der ethischen Grundnorm (Achtung des Menschen als Menschen) hingezeigt: auf die universale Solidarität!

ANMERKUNGEN

[1] Marx-Engels-Werke (MEW) IV 482.

[2] Ethik und Technik. Kriterien bei der systematischen Nutzung der Naturkräfte, in: Atom + Strom (1983) 5–11; 8.

[3] Nach F. Böckle, Fortschritt wohin? Überlegungen zur Verantwortung in Technik und Wissenschaft, in: Information Philosophie, Okt. 1985, 16. Prof. H. Hofmann (Würzburg) spricht vom „Nachweltschutz", Prof. J. Eigler (München) von „Notstandsethik".

[4] Ethische Fragestellungen in der Wirtschaft heute. Ms. des Arbeitskreises „Gymnasium und Wirtschaft" (22. 2. 1985).
[5] Ebd. 17.
[6] Gibt es eine Ethik der Wissenschaft?, in: NZZ, 27. 9. 85 (FA 223) 47f.; 48.
[7] S. Anm. 3, 16.
[8] Schiller sagt auch, daß jedoch die Schuld „der Übel größtes" sei!
[9] In: Gentechnologie und Verantwortung. Symposion der Max-Planck-Gesellschaft (München 1985) 35.
[10] W.-M. Catenhusen und F. Böckle (ebd. 52 bzw. 69) zu und gegen A. Eser (ebd. 57).
[11] Nach A. Eser, ebd. 56. [12] Nach F. Böckle, s. Anm. 3, 12.
[13] Zu etwa erlaubten Versuchen mit Frühstadien vgl. A. Eser und F. Böckle, s. Anm. 9, 62f. bzw. 74.
[14] A. Eser, ebd. 60. Vgl. ebd. 87 das Rambouillet-Dokument einer internationalen Kommission von Gentechnologen, Ethikern usw. (18.–22. 4. 85) III 1.
[15] Vgl. ebd. 40f. Gegen Transfer in menschliche Keimbahn: Rambouillet I 2 (ebd. 82, vgl. 64) und – differenzierend – F. Böckle, ebd. 75.
[16] Th. A. Trautner, ebd. 39. [17] A. Eser, ebd. 63.
[18] Th. A. Trautner, ebd. 43. Vgl. Rambouillet II 2 (ebd. 86): „Der Kampf von Millionen..., jeden Tag etwas zum Essen zu haben, ist eine ethische Herausforderung für die wissenschaftliche Welt in dem Sinne, daß Forschungsprioritäten in Grundlagen- und angewandter Biologie zu setzen sind."

Der Beitrag geht auf einen Vortrag beim Arbeitskreis „Gymnasium und Wirtschaft" in Westerham (Obb.) zurück.

Eugen Biser

Religiöse Spurensuche

Christentum in postsäkularistischer Zeit

Wer die Sache der „freien Geister" vertreten wolle, so meint Friedrich Nietzsche in seiner Schrift „Die fröhliche Wissenschaft" (von 1882), der müsse noch immer gegen den Schatten des toten Gottes ankämpfen, obwohl der Gottesglaube doch längst im Herzen des neuzeitlichen Menschen erloschen sei (§ 108). In einer flüchtig hingeworfenen Nachlaßnotiz gibt Nietzsche auch Auskunft darüber, was er mit seinem Bildwort meint: „Hütet euch vor dem Schatten Gottes – man nennt ihn auch Metaphysik."

Wer heute die Sache des Christentums zu vertreten sucht, sieht sich vor eine ähnliche Situation gestellt. Ein schwerer Schatten liegt auf der Landschaft, in die er sich vorwagt; und er muß, um klar zu sehen, zuerst einmal gegen diesen Schatten ankämpfen: gegen den Schatten des Säkularismus[1]. Das bringt ihn – wenigstens zunächst – in eine ausgesprochen defensive Lage. Er kann nicht hoffen, auf große, womöglich spektakuläre Zeugnisse zu stoßen; auch wird er die Kirche nicht so sehen, wie sich diese selbst noch vor einem Jahrhundert sah: als das große, die Völkerschaften überragende Zeichen der Gegenwart Gottes unter ihnen. Vielmehr wird er sich darauf gefaßt machen müssen, vieles von dem, was er zu entdecken hofft, nur in Form verwischter Spuren und schwer lesbarer Zeichen zu Gesicht zu bekommen, so daß sich seine Unternehmung zu einer ausgesprochenen „Spurensuche" gestaltet. Wenn man auch nicht so weit zu gehen braucht wie Heinz Robert Schlette, der in Erinnerung an die Klage des 74. Psalms, daß weder „weisende Zeichen zu sehen noch prophetische Stimmen zu hören" seien (74,9), von einer „Zeit ohne Zeichen" spricht, läßt sich doch die Verdüsterung nicht übersehen, die gerade die religiösen Erscheinungen, Vorgänge und Bekundungen verdunkelt[2]. Tatsächlich hatte der auf der Höhe der Neuzeit in Gang gekommene Säkularisierungsprozeß einen massiven Kahlschlag nach sich gezogen, der ebenso die Qualität wie die Anzahl der religiösen Zeugnisse betraf. Nicht nur, daß vielerorts noch Ruinen von Kirchen und Klosteranlagen die Erinnerung an den äußeren Ruin wachhalten, den das kirchliche Leben im Gefolge der zunächst als politische Maßnahme gedachten „Säkularisation" erlitt; ungleich gravierender wirkte sich die Tatsache aus, daß das Verbliebene zu Schattenbildern verblaßte, wenn es nicht sogar zu bloßen Relikten erstarrte.

Eine Verschiebung im Sprachfeld ist dafür ein nur allzu deutliches Symptom.

Auch wenn man auf die von Karl Rahner gestellte, jedoch offengelassene Frage: „Was wäre, wenn das Wort Gott aus unserer Gesellschaft, aus unserer Sprache verschwände?" zunächst mit der beruhigenden Feststellung antworten könnte, daß seit geraumer Zeit sogar Politiker wieder dieses Wort zu nennen wagen, stellt sich die Situation doch ungleich kritischer dar, wenn man seine Frage auf den Namen Jesu Christi bezieht. Hier besteht noch immer jenes Tabu, das Gertrud von Le Fort im ersten Teil ihres Romans „Das Schweißtuch der Veronika" (von 1928) zur Feststellung veranlaßte, daß die Nennung des Wortes „der Heiland" in der vornehmen Gesellschaft ganz „fremdartig" geklungen habe[3]. Und dort, wo die analytische Sprachphilosophie, die religiöse Sätze insgesamt für sinnlos erklärte, im Begriff steht, den öffentlichen Disput zu bestimmen, ist das Verschwinden des Gottesnamens nur noch eine Frage der Zeit[4]. Sekundiert wird das durch die statistischen Erhebungen, die von einem bestürzenden Rückgang des Gottesdienstbesuchs und einer nachlassenden Bereitschaft, eine kirchliche Ehe einzugehen und die Kinder taufen zu lassen, berichten; verhängnisvoller aber dürfte sich noch die von keiner Statistik verzeichnete stille Emigration der Frauen aus der Kirche auswirken, da mit ihnen die entscheidende Vermittlung religiöser Glaubens- und Wertvorstellungen entfällt.

Und es blieb ja keineswegs bei dieser offenen Abkehr und stillen Emigration! Denn im selben Maß, wie die etablierten Kirchen ihren Rückhalt in der Bevölkerung verlieren, erfreuen sich asiatische Meditationsformen und Jugendsekten eines wachsenden Zulaufs, vor allem aus den Kreisen einer politisch enttäuschten und von Zukunftsängsten heimgesuchten Jugend. Doch handelt es sich dabei lediglich um die Spitze des von diesem Problem gebildeten Eisbergs. In seinem Kern hat es damit zu tun, daß die wissenschaftlich-rationale Weltauslegung zunehmend unter den „Randdruck" eines von allen Seiten einsickernden Irrationalismus gerät, der sich nicht selten mit spiritistischen und parapsychologischen Tendenzen, vor allem aber mit astralmythologischen Vorstellungen in Gestalt der Horoskopgläubigkeit vieler Zeitgenossen verbindet. Was ihm Vorschub leistet, ist nicht zuletzt das, was man die „negative Toleranz" der modernen Gesellschaft nennen könnte; denn die Tatsache, daß heute, zumindest in den freiheitlichen Demokratien, niemand mehr wegen seiner Glaubensüberzeugung angegriffen wird, hat neben ihrem unbestreitbaren Wert auch eine bedenkliche Seite, da sie auf eine weitverbreitete weltanschauliche Indifferenz zurückschließen läßt. Doch wie konnte es gerade im europäischen Kulturkreis, der wie kein anderer in christlichen Traditionen verwurzelt ist, dazu kommen? Und wie ist insbesondere das Aufkommen des Säkularismus zu erklären?

Der Säkularismus

Wenn das Aufkommen säkularistischer Tendenzen mit dem Höhepunkt der Neuzeit zusammengebracht wurde, sollte damit der Gedanke an eine Vorgeschichte keineswegs verworfen werden. Genaugenommen geht diese Vorgeschichte sogar, wie die Diskussion der letzten Jahrzehnte zeigte, auf die Ursprünge der jüdisch-christlichen Denkweise zurück. Tatsächlich beginnt die Bibel mit dem Bericht von einer Schöpfungsgeschichte, die eindeutige Züge eines Entmythologisierungs- und Säkularisierungsaktes aufweist. Schon ein kurzer Seitenblick auf den ägyptischen Schöpfungsmythos läßt daran keinen Zweifel[5]. Hier wie dort wölbt sich über der Erde der – von der Bibel als „Firmament" bezeichnete – Himmel, so daß zwischen beiden der Luft- und Lebensraum für Pflanzen, Tiere und Menschen entsteht. Doch im Mythos handelt es sich dabei um Göttergestalten, während im biblischen Schöpfungsbericht an die Menschen der Befehl ergeht: „Bevölkert die Erde und unterwerft sie euch!" (Gen 1, 28) Ganz so, als sei dies noch nicht deutlich genug, wiederholt der Dichter des 8. Psalms diesen Gedanken, wenn er staunend ausruft:

> Was ist der Mensch, daß du an ihn denkst,
> des Menschenkind, daß dir an ihm liegt?
> Und doch hast du ihn nur ein wenig unter die Gottheit gestellt,
> mit Ehre ihn gekrönt und mit Herrlichkeit.
> Du hast ihn über das Werk deiner Hände gesetzt,
> ihm alles zu Füßen gelegt! (Ps 8, 5ff.)

In diesen Aussagen zeichnen sich gegensinnige Strukturen ab. Auf der einen Seite wird klar, daß der jüdisch-christliche Glaube an den einen überweltlichen Gott mit einer „Entwürdigung" der numinosen Weltgestalten zu tun hat: Aus göttlichen Mächten werden Kreaturen, die zudem ausdrücklich in die Verfügungsgewalt des „zum Bild" und Statthalter Gottes geschaffenen Menschen geraten; auf der andern Seite fällt auf die kreatürlichen Gegebenheiten jedoch dadurch neuer Glanz, daß sie keine Zufallsgebilde, sondern Geschöpfe des allmächtigen und allweisen Gottes sind, hervorgegangen aus dem Walten seines Geistes und aus der Befehlsgewalt seines Wortes. Daß dieses Modell auch für die christliche Botschaft bestimmend blieb, machte vor allem Paulus deutlich, als er seine – auf das Freiheitsmotiv abgestimmte – Verkündigung auf den Gedanken gründete, daß die welthaften „Mächte und Gewalten" durch die Erlösungstat Christi besiegt und „entmachtet" worden seien (Gal 4, 3. 9).

Um die Klärung dieses Zusammenhangs hat sich der Fundamentaltheologe Walter Kern verdient gemacht, der darin nicht nur das von Paulus aufgezeigte Ziel gerechtfertigt sieht, „alles Denken für Christus gefangenzunehmen" (2 Kor 10, 5), sondern hierin auch die entscheidende Bewußtseinswende entdeckt, die in ihrer letzten Konsequenz zur liberalistisch-säkularistischen Denkwelt der Neuzeit

führt[6]. Daß es dazu kommen konnte, ist die unmittelbare Folge der den biblischen Schöpfungsbericht kennzeichnenden gegensinnigen Strukturen. Denn mit ihm war gesagt, daß der Gottesglaube zwar den Weg zur wissenschaftlich-technischen „Weltverwaltung" freigibt, daß er aber ebensosehr zur Respektierung der geschöpflichen Würde der Welt und ihrer Gegebenheiten verpflichtet. Wenn das nicht geschah, konnte sich das Verhältnis unversehens umkehren, so daß der Mensch der „Rache" der von ihm ausgebeuteten Kreatur verfiel. Auf subtilerer Ebene galt dasselbe dann aber auch von dem Ziel, alles Denken dem Christusglauben zu unterwerfen. Wenn das nicht behutsam und verständnisvoll, sondern in der Form einer despotischen Übermächtigung geschah, konnte es auch hier dazu kommen, daß sich das unterworfene Denken emanzipierte und mit kritischer Wucht auf den Glauben zurückschlug.

Damit sind im Grunde bereits die Schicksalslinien der abendländischen Geistesgeschichte skizziert. Daß die ausgebeutete Kreatur im Begriff steht, an dem sie beherrschenden Menschen Rache zu üben, ist bereits zu einem Grundbestand des modernen Krisenbewußtseins geworden, gleichviel, ob man dabei in erster Linie an die Umweltzerstörung, die Erschöpfung der Energie- und Rohstoffquellen oder an die eigentümliche Rückschlägigkeit der wissenschaftlich-technischen Entwicklung denkt. Weniger deutlich ist aber der von Kern aufgezeigte Zusammenhang. Doch läßt sich nicht bestreiten, daß Grundgedanken, die der Christenglaube für die Zwecke seiner Selbstdarstellung und Verkündigung in Anspruch genommen und geprägt hat, im Lauf ihrer geschichtlichen Transformation eine Wendung erfuhren, durch die sie sich nun zerstörerisch gegen ihren Entstehungsgrund, den Glauben, richten. Für den zur liberalistischen Ideologie verflachten Freiheitsgedanken, der ursprünglich im Zentrum der paulinischen Heilsbotschaft stand, wurde das von Kern bereits mit aller Deutlichkeit herausgestellt. Doch gilt das ebenso vom Zentralmotiv der Verkündigung Jesu, der Utopie von dem durch ihn heraufgeführten Gottesreich, die, nachdem sie von der christlichen Theologie allzulange vernachlässigt worden war, schließlich in die Hände der kommunistischen Theoretiker fiel und dort zur atheistischen Gegenutopie der „klassenlosen Gesellschaft" pervertiert wurde.

Noch folgenschwerer erwies sich jedoch das Schicksal, das dem Motiv der „Glaubenskritik" widerfuhr. Denn Kritik und Glaube sind, neutestamentlich gesehen, keineswegs – wie vielfach angenommen – Gegenbegriffe; vielmehr gehört es zur Aufgabe der Selbstrechtfertigung, daß sich der Glaube auch kritisch zu sich selbst und seinem Umfeld verhält. Die Fähigkeit zur „Unterscheidung der Geister" rechnet Paulus sogar zu den für den Bestand der Kirche unerläßlichen Geistesgaben (1 Kor 12, 10). Doch glaubte Nietzsche entdeckt zu haben, daß sich das Christentum mit dieser Erziehung zur „intellektuellen Redlichkeit", wie er diese Kritikfähigkeit nannte, das effektivste Instrument der Selbstzerstörung schuf; denn gleich allen großen Kulturgestalten ist seiner Meinung nach auch das

Christentum dazu verurteilt, in einem Akt der „Selbstaufhebung" an seiner eigenen Hervorbringung zugrunde zu gehen:

„Dergestalt ging das Christentum als Dogma zugrunde, an seiner eigenen Moral; dergestalt muß nun auch das Christentum als Moral noch zugrunde gehn, – wir stehen an der Schwelle dieses Ereignisses. Nachdem die christliche Wahrhaftigkeit einen Schluß nach dem andern gezogen hat, zieht sie am Ende ihren stärksten Schluß, ihren Schluß gegen sich selbst; dies aber geschieht, wenn sie die Frage stellt: ‚Was bedeutet aller Wille zur Wahrheit?'"[7]

Die Verdüsterung

Damit zog Nietzsche mit der ihm eigenen Radikalität aber nur die Konsequenz aus seiner These, daß sich der schon von Platon mit der Wahrheit gleichgesetzte Gottesglaube erledigt und in ein Bündel von Unglaubwürdigkeiten aufgelöst habe. Nicht umsonst legt er dem Botschafter dieser Überzeugung, dem „tollen Menschen", den inzwischen zum Schlagwort des Zeitbewußtseins gewordenen Satz „Gott ist tot" in den Mund, wenngleich mit dem Zusatzgedanken, daß dieses ungeheure Ereignis noch immer nicht „bis zu den Ohren der Menschen gedrungen" sei, noch nicht einmal bis zu den Ohren seiner Vollstrecker. Durch die aus der Direktive des Glaubens gelöste Kritik – das will er damit sagen – wurde das Gebäude des Glaubens untergraben und sein Schlußstein, der Gottesglaube, herausgebrochen. Wenn man davon ausgehen kann, daß Nietzsche dabei in erster Linie an die Folgen der historischen Kritik dachte, die ihm vor allem in dem von David Friedrich Strauß verfaßten „Leben Jesu" vor Augen getreten waren, fand er darin inzwischen sogar eine Bestätigung durch jene Vertreter der historisch-kritischen Methode, die sich wie Troeltsch und Bultmann über deren „subtraktive" Folgen keiner Täuschung hingeben[8].

Mit diesem Urteil stand Nietzsche keineswegs allein; denn auf ihrem Höhepunkt hatte sich die Neuzeit in Gestalt der – zutiefst christlich motivierten – Aufklärung tatsächlich gegen ihre ureigene Herkunft gewendet und das in Frage gestellt, was als ihre ureigene Voraussetzung zu gelten hat: den Gottesglauben. Das geschah auf vielfältige Weise, einmal durch die Absage an die Offenbarung und die sie verbürgende kirchliche Autorität, sodann durch die in Kant gipfelnde Kritik der Gottesbeweise, und nicht zuletzt durch die deistische Verkürzung des biblischen Gottesbegriffs. Doch so vielfältig die Ursachen waren, so einhellig gestaltete sich ihre Wirkung, die von niemand so suggestiv beschrieben wurde wie von dem geheimen Gewährsmann Nietzsches: von Heinrich Heine[9]. Schon in einer brieflichen Äußerung (von 1823) hatte er die maliziöse Frage gestellt: „Ist der alte Freiherr von Sinai und Alleinherrscher Judäas ebenfalls aufgeklärt worden und hat seine Nationalität abgelegt und gibt seine Ansprüche und Anhänger auf, zum Besten einiger vagen, kosmopolitischen Ideen?"[10]

In seinem Essay „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland"

(von 1834) gestaltet Heine aus dieser Keimzelle den Abschnitt, der im Stil einer geistvollen Persiflage vom Niedergang und sanften Sterben des Gottesglaubens berichtet. Nachdem er zunächst von den Anfängen und der allmählichen „Zivilisierung" des ursprünglich barbarischen Judengottes erzählte, fährt er fort:

„Wir sahen ihn auswandern nach Rom, der Hauptstadt, wo er allen Nationalvorurteilen entsagte und die himmlische Gleichheit aller Völker proklamierte..., bis er zur Herrschaft gelangte und vom Kapitole herab die Stadt und die Welt, urbem et orbem, regierte – wir sahen, wie er sich noch mehr vergeistigte, wie er sanftselig wimmerte, wie er ein liebevoller Vater wurde, ein allgemeiner Menschenfreund, ein Weltbeglücker, ein Philanthrop – es konnte ihm alles nichts helfen – Hört ihr das Glöckchen klingeln? Kniet nieder – man bringt die Sakramente einem sterbenden Gotte" (2. Buch, Schluß).

In der Folge kommt Heine noch auf das schreckliche Massaker zu sprechen, das der „Alleszertrümmerer" Kant unter den „himmlischen Leibgarden" Gottes anrichtete, aus dem er jedoch den auf Anselm von Canterbury zurückgehenden „ontologischen Gottesbeweis" unbeschädigt hervorgehen sieht (3. Buch). Das wird für Nietzsche Anlaß sein, sein kritisches Ingenium nun auch noch auf diese – nach Heines Meinung unbeschädigt gebliebene – Stütze des Gottesglaubens zu konzentrieren, dies jedoch nicht in Form einer argumentativen Destruktion, sondern mit einer der Verkündigung Jesu entliehenen Waffe: Wie Jesus die Menschen durch die Sprache seiner Gleichnisse für die Botschaft vom anbrechenden Gottesreich gewann, so soll nun ein gleichnishafter Widerruf erreichen, was der Zerstörungsgewalt Kants widerstand. Denn darin besteht die heimliche Sinnspitze der Parabel vom „tollen Menschen", die in der Proklamation des Gottestodes gipfelt[11]. Doch zur gleichen Zeit, wie Nietzsche zu diesem Schlag ausholt, fühlt er sich veranlaßt, die große „Veränderung" zu beschreiben, die der Tod Gottes nach sich zog:

„Das größte neuere Ereignis – daß ‚Gott tot ist', daß der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist – beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen. Für die wenigen wenigstens, deren Augen, deren Argwohn in den Augen stark und fein genug für dies Schauspiel ist, scheint eben irgendeine Sonne untergegangen, irgendein altes tiefes Vertrauen in Zweifel umgedreht: ihnen muß unsre alte Welt täglich abendlicher, mißtrauischer, fremder, älter scheinen."[12]

Und im selben Zusammenhang spricht er von der „langen Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz, die nun bevorsteht", und von seinem Schicksal, „den Propheten einer Verdüsterung und Sonnenfinsternis" abgeben zu müssen, „derengleichen es wahrscheinlich noch nicht auf Erden gegeben hat" (ebd.). Damit arbeitete Nietzsche zwei Denkern vor, die seine Situationsbeschreibung mit suggestiven Formeln „auf den Begriff brachten". Der eine, Max Weber, sprach von der „radikalen Entzauberung", die alle Lebensbereiche ergriffen habe, und erinnerte dadurch nochmals an die biblische Herkunft des Säkularisierungsprozesses. Der andere, Martin Buber, prägte das Wort von der „Gottesfinsternis", die über die gegenwärtige Welt hereingebrochen sei, und er fügte dem erläuternd hinzu:

„Verfinsterung des Himmelslichts, Gottesfinsternis ist in der Tat der Charakter der Weltstunde, in der wir leben. Aber das ist kein Vorgang, den man von Veränderungen aus, die sich im Menschengeist

vollzogen haben, zulänglich erfassen kann. Daß die Sonne sich verfinstert, ist ein Geschehen zwischen ihr und unsrem Auge, nicht in diesen darin. Die Philosophie hält uns auch nicht für gottblind. Sie meint, es ermangle uns nur heute an der Geistesverfassung, die ein Wiedererscheinen von ‚dem Gott und den Göttern', ein neues Vorüberziehen erhabener Bilder zu ermöglichen vermag. Wo jedoch, wie hier, sich etwas zwischen Himmel und Erde ereignet, verfehlt man alles, wenn man darauf beharrt, die das Geheimnis erschließende Kraft innerhalb des Erdendenkens zu entdecken."[13]

Doch damit ist der Gedanke vom Tod Gottes auch schon in jener Weise zugespitzt, die ihn ins Fleisch der Gegenwartstheologie dringen ließ. Denn wenn die von Buber registrierte Gottesfinsternis nicht nur damit zu tun hat, daß der Säkularisierungprozeß eine religiöse „Erblindung" nach sich zog, wenn ihr vielmehr auch ein Vorgang von seiten Gottes, womöglich sogar eine Abwendung Gottes von dieser Welt, entspricht, ist die Theologie auf ihre innersten Voraussetzungen hin zur Rede gestellt. Sie reagierte auf diese bisher schwerste Herausforderung auch tatsächlich, aber bis zur Stunde noch nicht so, daß sie die ihr zugrunde liegende Botschaft auf neue Weise zur Geltung brachte, sondern in der Form, daß sie sich den Gedanken Bubers zu eigen machte und, wenn auch nur in Form einer radikalen Randerscheinung, eine „Gott-ist-tot-Theologie" entwickelte[14]. Damit aber versuchte sie, dem Angriff dadurch zu begegnen, daß sie die eigene Position räumte; und das kann nur heißen, daß die längst überfällige Auseinandersetzung mit Buber noch aussteht.

In dem hypothetischen Fall, daß Nietzsche ebenso ein Gespräch mit den Kommenden möglich gewesen wäre, wie er sich in ein „Hadesgespräch" mit den Toten gezogen sah, hätte er Buber zweifellos dem Disput mit den Theologen überlassen, während er Weber mit dem Grundsatz seines Nihilismus zugestimmt hätte, daß gerade die obersten Werte im Begriff stehen, sich zu entwerten. Doch schon bei Lebzeiten zog er daraus die praktische Konsequenz, daß nun die Umkehrung jenes Vorgangs erfolgen müsse, der zur Entstehung des jüdisch-christlichen Gottesbegriffs führte. Wie damals die numinosen Qualitäten der Welt dem überweltlichen Gott zugelegt wurden, so müsse nun ein göttliches Attribut nach dem andern in die Verfügungsgewalt des Menschen gebracht und diesem zugeeignet werden. Auf geradezu programmatische Weise sagt das die Nachlaß-Notiz: „All die Schönheit und Erhabenheit, die wir den wirklichen und eingebildeten Dingen geliehen haben, will ich zurückfordern als Eigentum und Erzeugnis des Menschen: als seine schönste Apologie."[15]

Das scheint nun allerdings viel zu hoch gegriffen, als daß es mit den gegenwärtigen Verhältnissen etwas zu tun haben könnte. Indessen zeigte die Kulturkritik des späten Sigmund Freud, daß das Gegenteil der Fall ist. Wie er mit staunenswerter Hellsichtigkeit erkannte und in frappierenden Formulierungen aussprach, steht der heutige Mensch tatsächlich in Begriff, mit Hilfe der technischen Errungenschaften eine göttliche Eigenschaft nach der andern an sich zu reißen und sich in die Verfassung einer usurpierten Gottähnlichkeit zu bringen. Auf diesem Weg hat er es schon beachtlich weit gebracht, so daß er „beinahe selbst ein Gott geworden" ist:

„Freilich nur so, wie man nach allgemein menschlichem Urteil Ideale zu erreichen pflegt. Nicht vollkommen, in einigen Stücken gar nicht, in anderen nur so halbwegs. Der Mensch ist sozusagen eine Art Prothesengott geworden, recht großartig, wenn er alle seine Hilfsorgane anlegt. Aber sie sind nicht mit ihm verwachsen und machen ihm gelegentlich noch viel zu schaffen."[16]

Inzwischen steht die Gestalt des von Freud beschworenen „Prothesengottes" schrecklicher noch als die von Orwells „Big Brother" vor den Augen einer vor ihren eigenen Möglichkeiten erzitternden Menschheit. Denn zu dem von Freud angesprochenen „Prothesen" kamen mittlerweile zwei extrem bedenkliche hinzu: die durch das Nuklearpotential möglich gewordene Selbstvernichtung der Menschheit und der durch die Gentechnik in Reichweite gelangte Eingriff des Menschen in seine eigene Evolution, der diese – aufgrund der diesem Eingriff eigenen Logik – in Geschichte verwandelt. Wer den inneren Zusammenhang dieser Entwicklung begreift und erkennt, daß im Griff nach der eigenen Herkunft und in dem nach dem selbstverfügten Ende die gleiche Tendenz am Werk ist, wird unschwer einsehen, daß damit eine Grenze erreicht ist, die auch den der ganzen Entwicklung zugrunde liegenden Säkularisierungsprozeß betrifft. Doch ist dieser auch wirklich an seine eigene Grenze gelangt? Oder behalten nicht jene Kassandrastimmen recht, die eine noch radikalere Entchristlichung der abendländischen Welt voraussagen und damit Nietzsche zustimmen, der sich bereits vor einem Jahrhundert „am Sterbebette des Christentums" stehen sah?[17]

Die Umpolung

Doch kann man in dieser Frage überhaupt anders votieren als so, wie es unlängst durch Joseph Ratzinger, den Präfekten der römischen Glaubenskongregation, geschah? Denn seine Positionsbestimmung des Glaubens gipfelt in dem zweifellos von einem weiträumigen Überblick eingegebenen Urteil: „Wenn man auf diese unmittelbare geistige ‚Großwetterlage' hinblickt, muß man nach wie vor von einer Krise des Glaubens und der Kirche sprechen."[18]

So unabweislich sich dieser Eindruck aus der Position dessen ergeben mag, der die „Lage des Glaubens" vom lehramtlichen Wächterturm aus beurteilt, stehen dem doch zweifellos auch hoffnungsreichere Beobachtungen entgegen, besonders dann, wenn die religiöse Situation vom philosophischen Vorfeld des Glaubens her beurteilt wird. Dann ist fürs erste ein auffälliger Rückgang des atheistischen Widerspruchs und der kirchenkritischen Opposition zu verzeichnen. Während sich Gerhard Szczesny, sekundiert von einem Chor gehässiger Äußerungen minderen Ranges, noch gegen Ende der fünfziger Jahre für die „Zukunft des Unglaubens" aussprechen konnte und Alfred Jules Ayer einer breiten Zustimmung sicher sein durfte, als er Sätze über Gott für sinnlos erklärte, entspricht der heutigen Stimmungslage weit eher das nachgelassene Werk John Leslie Mackies, das seine atheistische Position unter dem klangvollen Titel „Das Wunder des

Theismus" vorträgt[19]. Doch selbst im Fall, daß in dem Titelwort mehr Bewunderung für die Tatsache des Gottesglaubens zum Ausdruck käme, als es tatsächlich der Fall ist, wäre damit noch nicht allzuviel bewiesen, da Stimmungen nur allzu rasch in ihr Gegenteil umschlagen können. Zudem ist das atheistische Potential noch viel zu groß, als daß heute schon das Signal zur „Entwarnung" gegeben werden könnte.

Indessen gibt das Verstummen des atheistischen Widerspruchs jenen Stimmen Raum, die in der Spannung der Konfrontation kaum zu Wort kommen und die doch als Bekundungen der religiösen Sehnsucht, der partiellen Zustimmung oder doch wenigstens des aufkeimenden Interesses Gehör verdienen. Vieles von unterschiedlicher Beweiskraft könnte in diesem Zusammenhang angeführt werden. Eindrucksvoller als die direkten Zeugnisse ist jedoch die neue „Lesart", die Heidegger der scheinbar vehementesten Bekundung des Atheismus, dem Nietzsche-Wort „Gott ist tot", abgewinnt. Im Blick auf die Eingangsfrage „Wohin ist Gott?" – mit der sich der „tolle Mensch" in Nietzsches Parabel Gehör zu verschaffen sucht – stellt Heidegger die Gegenfrage: „Vielleicht hat da ein Denkender wirklich de profundis geschrien? Und das Ohr unseres Denkens? Hört es den Schrei immer noch?"[20]

Die Gegenfrage Heideggers ist aus drei Gründen bedeutsam. Einmal, weil sie aus dem Bereich jenes von allen theologischen Bindungen sich emanzipierenden Denkens kommt, das für den Säkularisierungsprozeß in erster Linie verantwortlich zu machen ist. Sodann, weil sie ein Thema intoniert, das gerade im Bereich der neueren Philosophie vielfach hörbar und sichtbar wird. Hörbar in Gestalt jenes ausdrücklichen oder unausdrücklichen „De profundis", das seit Nietzsche vielen Denkern, die sich um die Deutung des Menschseins und insbesondere der Geschichte bemühten, über die Lippen kam. Denn nur unter dieser Voraussetzung kann Karl Matthäus Woschitz an denkwürdiger Stelle seines Werkes „De Homine" davon sprechen, daß sich die gesellschaftlich-geschichtliche Situation als eine „Landschaft aus Schreien" darstelle[21]. Zur sichtbaren Figur aber wird der – oft genug unterdrückte – Aufschrei überall dort, wo sich die moderne Literatur, Philosophie und Psychologie, wie insbesondere bei Jaspers und Jung, mit der Hiob-Gestalt befaßt und sich mit ihrem Problembewußtsein in ihr ausgedrückt fühlt[22]. Und schließlich ist der von Heidegger gegebene Hinweis bedeutsam, sofern er einem Denken entstammt, das sich bei aller Distanz und Widersetzlichkeit zur religiösen Tradition doch auf diese wieder zubewegt, und wäre es auch nur in der Form, daß es Positionen und Theoreme entwickelt, die zum tieferen Verständnis religiöser Inhalte verhelfen.

Nur drei davon seien kurz erwähnt. So entwickelte Franz Rosenzweig, einer der prominentesten Vertreter des für die Erschließung der biblischen Botschaft ungemein wichtigen „dialogischen Prinzips", in seinem „Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand" (von 1921) eine Kritik des auf Wesenheiten und

Wesenszusammenhänge gerichteten idealistischen Denkens, die im Gegenzug dazu den Blick wieder voll auf das durch Namen bezeichnete konkrete Personsein und seine Geschichte freigibt[23]. Wenn man sich des weiteren vergegenwärtigt, daß der Verfasser des „Wunder des Theismus" mit Richard Robinson hauptsächlich daran Anstoß nimmt, daß die neutestamentliche Botschaft weder auf das Problem von Krieg und Todesstrafe noch auf Fragen der Güterverteilung, der Gleichberechtigung der Geschlechter oder der Gewaltherrschaft und Sklaverei eingeht, wird man die Leistung zu schätzen wissen, welche die Kritische Theorie mit dem Entwurf ihrer „negativen Dialektik" erbrachte; denn damit erschloß sie nicht nur einen neuen Zugang zur Denkwelt Jesu und zum Sinn seiner Stellungnahmen, sondern, tiefer besehen, sogar zu seinem Kreuz, das sie als seinen sichtbar gewordenen Todesschrei verstehen lehrte[24]. Vor allem aber wird in diesem Zusammenhang der Anstoß zu würdigen sein, den Hans-Georg Gadamer in seiner „Philosophischen Hermeneutik" (von 1960) zur Neubesinnung auf Autorität und Tradition, aber auch zur Bildung eines auf das Verstehensmoment abhebenden Glaubensbegriffs gab[25]. Das ist zwar nichts von der Art eines abrufbaren Zeugnisses oder auch nur der Bekundung des neuerwachenden Interesses an der christlichen Sache. Doch handelt es sich in sämtlichen der angesprochenen Beispiele um die Ausarbeitung von Denkformen und um geistige „Weichenstellungen", die als Symptome einer beginnenden Trendwende nicht weniger ins Gewicht fallen. Am deutlichsten wird das wohl in Gadamers Plädoyer für eine „Rehabilitierung von Autorität und Tradition", sofern man sich nur daran erinnert, daß die beginnende Neuzeit gerade mit diesen beiden Positionen in aller Form brach, um ihre säkularistische Identität zu gewinnen.

Damit ist bereits das entscheidende Stichwort gefallen. Um von einer „Trendwende" in der Geschichte des Säkularismus sprechen zu dürfen, bedarf es aber nicht so sehr der greifbaren Anhaltspunkte und Beweise als vielmehr des Gespürs für Veränderungen der geistigen „Großwetterlage". Wenn man sich im Blick auf sie von momentanen Klimaschwankungen und Durchzügen düsterer Wolkenfelder nicht beirren läßt, wird man den Begriff der Trendwende sogar lediglich als erste Annäherung an einen Vorgang empfinden, der genauer noch als „Umpolung" beschrieben werden müßte. Denn zahlreiche, wenngleich eher atmosphärische als dingfest zu machende Symptome deuten darauf hin, daß der Säkularisierungsprozeß nicht nur an seine Grenze gelangt, sondern bereits in ein Stadium der Inversion eingetreten ist. Im lautstarken „Nein" gegen Gott und seine Offenbarung wird, wie es paradigmatisch in Heideggers Nietzsche-Deutung geschah, ein zwar leises, aber vernehmliches „Ja" hörbar. Eine geistige Wende ist erreicht, die der christlichen Botschaft eine neue Chance eröffnet, wenn sie nur in einer zeitgemäßen und auf die Nöte des heutigen Menschen eingehenden Sprache ausgerichtet wird. Doch worin bestehen diese Symptome?

Das „strukturelle" Christentum

Bekanntlich erreichte Karl Rahner mit keiner seiner theologischen Ideen eine größere Breitenwirkung als mit dem Begriff des „anonymen Christen", der ihm neben spontaner Zustimmung auch vehementen Widerspruch eintrug. Begreiflich; denn er hatte damit, wie seine Gegner instinktiv erkannten, in das sensible Problemfeld der Heilsmöglichkeit für jene hineingestoßen, die außerhalb der institutionell verfaßten Kirche, womöglich sogar jenseits des Einzugsfelds der christlichen Botschaft stehen[26]. Das Problem selbst war freilich schon von Paulus erfaßt – und durchlitten – worden, der sich dadurch zu den fast selbstquälerisch klingenden Fragen des Römerbriefs veranlaßt sah: „Wie sollen sie an den glauben, von dem sie nicht gehört haben? Wie sollen sie hören, wenn niemand verkündigt? Wie aber soll jemand verkünden, wenn er nicht gesandt ist?" (Röm 10, 14f.)

Im gegenwärtigen Disput erbrachte Walter Kern den Nachweis, daß schon Augustinus mit einer auf die Rede von den „anonymen Christen" vorausweisenden Formel von den „latentes sancti" gesprochen hatte[27]. Indessen hatte Rahner, von den Gegnern unbemerkt, mit seiner Formel ein Problem angerissen, das geradezu nach Ausweitung und Vertiefung schrie. In dieser Richtung hatte ihm Guardini vorgearbeitet, als er, ansatzweise schon in seinem Jesus-Buch „Der Herr" (von 1937), ausdrücklich dann aber in seiner Schrift über „Das Ende der Neuzeit" (von 1950), die Frage aufwarf, ob in der bisherigen Interpretation der Menschwerdung Christi nicht deren kulturgeschichtliche Auswirkung unberücksichtigt blieb. Auf diese Frage antwortete er mit dem Hinweis auf den „neuen Ernst", der durch den Eintritt Christi in die Geschichte die menschlichen Grundverhältnisse bestimmt, ganz so, als sei der Mensch erst durch dieses Ereignis ganz zu sich selbst aufgerufen. Von diesem Ernst sagt Guardini: „Er stammt nicht aus der eigenmenschlichen Reife, sondern aus dem Anruf, den die Person durch Christus von Gott her erfährt: sie schlägt die Augen auf und ist nun wach, ob sie will oder nicht."[28]

Wem sich diese Idee nicht ohne weiteres erschließt, dem antwortet Guardini mit einer Mutmaßung, die an das innerste Selbstgefühl des gläubigen Menschen rührt: „Niemand weiß, aus welchen – vielleicht räumlich entfernten oder zeitlich vergangenen – gläubigen Existenzen heraus sein eigener Glaube gespeist wird, sein Tun Kraft bekommt – ebensowenig wie er weiß, welche Menschen er selbst mitträgt."[29] Er hätte verdeutlichend hinzufügen können, daß auch niemand wisse, aus welchen Quellen des kollektiven Mitseins er letztlich lebt und welche Impulse ihm zur Ausformung seines personalen Selbstwesens verhelfen; doch für den Christen stehe es außer Zweifel, daß dazu in erster Linie jene Konzentration von Energien, Impulsen und Zuwendungen gehört, die man mit dem schönen, aber noch nie genau definierten Sammelbegriff den „fortlebenden Christus" zu benennen pflegt.

Wenn man den Zusammenhang auch nur bis hierher verfolgt, drängt sich

geradezu eine Abwandlung des so heftig diskutierten Rahner-Wortes auf. Anstatt vom anonymen Christen müßte man nun von dem „anonymen Christus" sprechen, der durch das „seinsgeschichtliche" Fortwirken seiner Menschwerdung das Menschsein, insbesondere in dem von ihm bestimmten Kulturkreis, von seinen Wurzeln her ergriffen hat und nunmehr strukturiert und trägt. Damit ist freilich eher die Ursache und die Wirkung als deren Vermittlung benannt. Um auch sie genauer zu bezeichnen, könnte man in Anlehnung an die aus der sozialistischen Gesellschaftskritik bekannte Formel von der „strukturellen Gewalt" oder an die davon abgeleiteten Begriffe der „strukturellen Sünde" (so die Befreiungstheologie) und des „strukturellen Leidens" (so die therapeutische Theologie) von einem „strukturellen Christentum" sprechen. Doch was ist damit konkret gemeint?

Die positive Folge des vom Säkularismus verübten „Kahlschlags"! Das ist keine Positivität, die sich auf dialektischem Weg aus einer Negation ergibt, sondern die Unüberwindlichkeit dessen, was selbst die Pforten der Hölle nicht zu überwältigen vermögen. Eins freilich bewirkte der säkularistische Kahlschlag: daß das Christentum aus dem Erscheinungsbild des öffentlichen Lebens weitgehend verschwand und in die „unterschwelligen" Strukturen abgedrängt wurde, ähnlich den magisch-heidnischen Vorstellungen, die in seinem Einzugs- und Herrschaftsgebiet immer noch in Form von Wochennamen, volksfrommen oder auch unfrommen Gebräuchen und nicht zuletzt in abergläubischen Vorstellungen fortleben. Es bleibe dahingestellt, ob im Bereich dieses in die Strukturen abgesunkenen und dadurch selbst strukturell gewordenen Christentums die Ursache für den Stillstand und den bereits spürbar einsetzenden Umschwung des Säkularisierungsprozesses zu suchen ist. Auf jeden Fall hat er als das Vorzugsfeld zu gelten, auf dem die religiöse Spurensuche ins Werk gesetzt werden muß. Denn wie nirgendwo sonst sind hier die Relikte und Auswirkungen jener Glaubensform zu suchen, die zwar weithin aufgehört hat, die gegenwärtige Lebenswelt an ihrer sichtbaren Oberfläche zu prägen, die aber deswegen noch lange nicht aufhörte, sie von ihren tragenden Voraussetzungen her zu bestimmen.

Die Abwandlung

Bekanntlich attackierte Nietzsche in unerwartet heftiger Form den ihm im Grund sogar nahestehenden „Bekenner und Schriftsteller" David Strauß, Verfasser des aufwühlenden „Lebens Jesu" (von 1835) und der beschwichtigenden Altersschrift „Der alte und der neue Glaube" (von 1872), vordergründig wegen seines unkritischen Vernunftoptimismus, letztlich aber wegen seiner Inkonsequenz, den Stifter des Christentums fallenzulassen und seine kulturellen Errungenschaften behalten zu wollen[30]. Mit eben diesem Zwiespalt hat es nun aber, erstaunlich genug, die religiöse Spurensuche zu tun! Denn so sehr der Kritiker des Kulturchri-

stentums sachlich im Recht war, verhielt sich doch auch der Angegriffene taktisch richtig, sofern von dem in die Strukturen abgesunkenen Christentum vielfach nur noch Residuen in Form von Verhaltensmustern, Handlungsnormen und Sprachprägungen übriggeblieben waren. Unabhängig von der durch Nietzsche aufgeworfenen Rechtsfrage, gilt es nunmehr diese zunächst einmal dingfest zu machen und nach ihrer Herkunft zu befragen.

Wenn John Mackie unter Berufung auf Robinson dem Evangelium vorwirft, daß es weder auf das Problem der Sklaverei noch auf die Frage der sozialen Gleichberechtigung eingegangen sei, führt ihn sein positivistischer Denkansatz in die Irre. Wer hätte denn die Sklaverei aus der geradezu auf sie gegründeten Welt geschafft, wenn nicht die Botschaft von der Ebenbürtigkeit aller Menschen – auch des Sklaven, von dem Paulus im Philemonbrief sagen kann: „Ich schicke ihn dir zurück, oder vielmehr, mein eigenes Herz" (1, 12)? Daran ändert auch die beklagenswerte Tatsache nichts, daß es in christlichen Staaten zu neuen Formen der Versklavung, der Leibeigenschaft und vielfältiger Unterdrückung kam. Und so sehr dann andererseits der Vorwurf Mackies zutrifft, daß die etablierten Kirchen trotz beachtlicher Resistenz gegenüber totalitären Systemen ein eher unterkühltes Verhältnis zu Demokratie und Toleranz unterhielten, steht doch unzweifelhaft fest, daß beide, Demokratie und Toleranz, ihre Entstehung christlichen Impulsen verdanken. Denn so hoch die Bedeutung der griechischen Polis und der römischen Res publica für die Ausbildung der demokratischen Lebensform zu veranschlagen sind, bedurfte es dafür doch des diese Lebensform erst wirklich tragenden und beseelenden Prinzips, das in der Gleichheit aller Gotteskinder vor dem Auge ihres himmlischen Vaters besteht. Und so sehr der Satz zur Unterscheidung – „Wer nicht für mich ist, der ist gegen mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut" (Mt 12, 30) – zur Botschaft Jesu gehört, ist ihr doch das Wort der Duldung – „Denn wer nicht gegen euch ist, der ist für euch" (Lk 9, 50) – noch ungleich mehr aus der Seele gesprochen.

Gleiches gilt von den beiden Schlüsselbegriffen des Evangeliums, von Friede und Freiheit, deren Herkunft sich nicht zuletzt dadurch verdunkelte, daß es vielfach dezidierte Nichtchristen waren, die sie zu ihrem Denk- und Lebensinhalt erhoben. Kein Wunder, daß sie nur in stark umgesetzter Gestalt in den öffentlichen Disput und die politische Willensbildung eingingen! Und wer denkt heute beim Lesen einer Autobiographie oder bei einer eigenen bekenntnishaften Äußerung noch daran, daß er sich auf einer sprachgeschichtlichen Spur bewegt, die über Augustinus und Paulus auf die Ich-bin-Worte Jesu zurückführt, und die sogar, auf ihre Anfänge zurückverfolgt, in den Konfessionen des Propheten Jeremia ihren Ausgang nimmt?[31]

Die Integration

Bei jedem dieser Motive war ein mehr oder minder starker Transformationsprozeß zu verzeichnen, der sie bisweilen nur in formalisierter Gestalt zu ihrer politisch-kulturellen Funktion gelangen ließ. So wurde aus der Nächstenliebe und der hinter ihr stehenden Idee von der mystischen Allverbundenheit die Gleichberechtigung aller, aus dem Motiv der Gotteskindschaft das Postulat der Menschenrechte, aus der Freiheit zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst die emanzipatorische Freiheit von Zwang und Unterdrückung, und aus dem mit seinem göttlichen Spender identischen Frieden die politische Leerformel, die kaum mehr als Kriegsverhütung besagt und damit nicht nur weit hinter der Friedenszusage Jesu, sondern auch hinter dem zurückbleibt, was Augustinus unter der mit der „Ordnungsruhe" gleichgesetzten „pax" verstanden hatte.

Es dabei bewenden lassen, hieße faktisch, aufs neue die Gefahr eines von seinem Ursprung losgeketteten Kulturchristentums heraufbeschwören, gegen das sogar der Christentumskritiker Nietzsche sein vehementes Veto einlegte. Wenn sie vermieden werden soll, bleibt nur der Weg einer den eingetretenen Sinn- und Profilverlust aufarbeitenden Integration. Schritt für Schritt muß schon der Weg gesucht werden, der zum verschütteten Ursprung zurückführt. Was als Rückgang beginnt, müßte sich sodann in den Versuch fortsetzen, die gerissenen Fäden neu zu knüpfen. Um es in der umgekehrten Reihenfolge der Motive anzudeuten, so müßte sich der neuerweckte Sinn für autobiographisches und konfessorisches Reden letztlich auf den zurückbeziehen, der dem zu sich selbst erwachten Ich die Zunge löste, so daß es mit Goethes Tasso zu sagen vermag, was es leidet. Ebenso müßte sich das christliche Friedensengagement von dem bloß politischen dadurch unterscheiden, daß es sich aus dem Auftrag dessen begreift, der sich in seiner Friedensgewährung selber gibt. Ähnlich würde sich die Aufgabe im Fall der in ihrer christlichen Herkunft begriffenen Freiheitsidee gestalten, nur mit dem Unterschied, daß hier mit der Vertiefung eine neue Wertschätzung einhergehen müßte. Denn während die Friedenssehnsucht auch nach dem Abklingen der lautstarken Demonstrationen noch immer zu den bewußtseinsbildenden Faktoren zählt, ist die durch die demokratische Lebensordnung garantierte Freiheit zu einer kaum noch beachteten Selbstverständlichkeit geworden.

Vor allem aber wird es darum zu tun sein, der für den politischen Disput der Gegenwart so bedeutungsvoll gewordenen, dabei aber auch zusehends verflachten Rede von „Menschenrechten" und „Menschenwürde" wieder jenes Profil zu geben, das ihr vom Ursprung her zukommt. Der aber ist noch nicht einmal so sehr im biblischen Gedanken von der Gottebenbildlichkeit des Menschen als vielmehr in seiner Berufung zur Gotteskindschaft zu suchen. Denn im Begriff der Gottebenbildlichkeit wird seine Würde nur „rezeptiv" als eine ihm von seinem Schöpfer her zugelegte Qualität gedacht, nicht jedoch „spontan" und damit als eine

auch mit seiner Selbstverwirklichung und Selbstachtung verbundene Dignität. Zwar erwies sich schon der Gedanke der Gottebenbildlichkeit als ungemein segensreich, sofern sich mit ihm die Vorstellung verbindet, daß die Hand Gottes schützend über einen jeden, der Menschenantlitz trägt, ausgestreckt ist, über den Arrivierten ebenso wie über den Schutz- und Hilflosen. Doch verbindet sich erst mit dem Begriff der Gotteskindschaft der Zusatzgedanke, daß sich der Mensch auch zu der ihm zugedachten Würde „erheben", ja sie sogar als seine ureigene Lebensaufgabe übernehmen kann. Und das ist insofern von hochaktueller Bedeutung, als ihm damit auch die Möglichkeit der Gegenwehr und Immunisierung gegenüber allen Mächten und Tendenzen gegeben ist, die es auf seine „Herabwürdigung", und sei es auch nur im Sinn eines standardisierten und auf vorgegebene Schablonen reduzierten Daseins, abgesehen haben[32].

Die volle Integration ist in allen diesen Fällen, insbesondere aber in dem zuletzt erwähnten, erst dann erreicht, wenn die „Wiederanknüpfung" nicht in einem abstrakten Begriffsbild von Jesus, sondern konkret, im gläubigen Rückbezug auf ihn, gesucht wird. Denn wie er seinen Frieden (nach Joh 14, 26) dadurch gibt, daß er sich im Akt seiner allzeit währenden Selbstzuwendung selber gibt, und wie die von ihm proklamierte Freiheit darin besteht, daß er, wie Guardini sagte, den Menschen durch seine Inexistenz vom „Zwang des Leisten-müssens" und vom „Krampf des Leisten-wollens" befreit, erfüllt sich auch die Berufung zur Gotteskindschaft letztlich nur dadurch, daß sie in der mystischen Lebensgemeinschaft mit ihm immer neu erstrebt und angenommen wird[33]. So führt die religiöse Spurensuche, wie sie im Interesse des Glaubens unternommen worden war, in letzter Konsequenz auch auf den Glauben hin, und dies um so mehr, als das, was in der gegenwärtigen Lebenswelt noch für die christliche Sache spricht, letztlich nur in seinem Licht wahrgenommen und identifiziert werden kann. Doch bestätigt sich so nur die besondere Qualität dieser Suche, zu der man als Neugieriger aufbricht und von der man als ein Verwandelter zurückkehrt.

ANMERKUNGEN

[1] Dazu mein Artikel: Säkularisierung, in: Kath. Soziallexikon (Innsbruck 1980) 2477–2481.
[2] H. R. Schlette, Skeptische Religionsphilosophie. Zur Kritik der Pietät (Freiburg 1972) 118–143.
[3] Le Fort, Das Schweißtuch der Veronika (Reinbek 1977) 131.
[4] Dazu meine Schrift: Glaube nur! Gott verstehen lernen (Freiburg 1980) 56ff.
[5] O. Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament (Köln 1972) 21–39.
[6] W. Kern, Alter Glaube in neuer Freiheit (Innsbruck 1976) 70–76; 113-132.
[7] F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral III, § 27.
[8] Dazu mein Aufsatz: Postkarte genügt nicht! Auf der Suche nach Alternativen zur historisch-kritischen Methode, in: Mehrdimensionale Schriftauslegung?, hrsg. v. J. Sauer (Karlsruhe 1977) 9– 34.
[9] D. Sternberger, Heinrich Heine und die Abschaffung der Sünde (Hamburg 1972) 113–180; 91–429.

[10] Ebd. 165.
[11] Näheres in meiner Schrift: Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums (Salzburg 1982) 52–71.
[12] F. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft V, § 343.
[13] M. Buber, Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie (Zürich 1953) 21.
[14] J. Bishop, Die Gott-ist-tot-Theologie (Düsseldorf 1968).
[15] Dazu nochmals meine Schrift: Gottsucher oder Antichrist?, 37.
[16] S. Freud, Abriß der Psychoanalyse – Das Unbehagen in der Kultur (Frankfurt 1953) 125.
[17] F. Nietzsche, Morgenröte, § 92.
[18] J. Ratzinger, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori (München 1985) 43.
[19] G. Szczesny, Die Zukunft des Unglaubens. Zeitgemäße Betrachtungen eines Nichtchristen (München 1958); A. J. Ayer, Sprache, Wahrheit und Logik (Stuttgart 1970); J. L. Mackie, Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes (Originaltitel: The Miracle of Theism) (Stuttgart 1985).
[20] M. Heidegger, Nietzsches Wort „Gott ist tot", in: Holzwege (Frankfurt 1950) 246f.
[21] K. M. Woschitz, De Homine. Existenzweisen (Graz 1984) 260f.
[22] Dazu H. Flügel, Hiob in der Gegenwartsliteratur, in: „Sie werden lachen – die Bibel". Erfahrungen mit dem Buch der Bücher, hrsg. v. H. J. Schultz (München 1985) 204–217.
[23] Näheres dazu in meiner Studie: Theologie als Therapie. Zur Wiedergewinnung einer verlorenen Dimension (Heidelberg 1985) 41–47.
[24] Dazu mein Taschenbuch: Glaube nur!, 59–65.
[25] Dazu meine hermeneutische Fundamentaltheologie: Glaubensverständnis (Freiburg 1975) 47–67.
[26] Dazu W. Kern, Disput um Jesus und um Kirche (Innsbruck 1980) 88–112.
[27] Augustinus, De catechizandis rudibus XXII, 40; nach Kern, ebd. 112.
[28] R. Guardini, Das Ende der Neuzeit (Würzburg 1950) 111.
[29] Ders., Die Existenz des Christen (Paderborn 1976) 409.
[30] F. Nietzsche, Erste unzeitgemäße Betrachtung: David Strauß, Der Bekenner und Schriftsteller; dazu W. Ross, Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben (Stuttgart 1980) 353–361.
[31] Dazu meine Studie: Menschsein und Sprache (Salzburg 1984) 20–27.
[32] Dazu mein Beitrag: Wer bin ich? Zur Frage nach dem Sinn des Menschseins in dieser Zeit, in: Bibel und Liturgie 58 (1985) 200–213.
[33] So R. Guardini in seinem kaum beachteten, jedoch auf der Basis einer umfassenden „literarischen Einübung" erarbeiteten Werk: Jesus Christus. Sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments (Würzburg 1940) 72; dazu meine Studie: Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardinis (Paderborn 1975) 76f.

Rainulf A. Stelzmann

Was dürfen wir hoffen?

Mark Helprins „Winter's Tale"

Da von den modernen Kommunikationsmitteln Bücher wohl den geringsten Einfluß auf den Durchschnittsamerikaner ausüben, darf man nur mit Vorbehalten selbst vielgelesene Bestseller als Quelle und Spiegel des Lebensstils in den Vereinigten Staaten betrachten. Trotzdem scheinen die Bücher, die vor allem die akademische Jugend in den letzten drei Jahrzehnten zu ihren Lieblingsromanen erklärt hat, einen Einblick in das geistige Leben, die Ängste und Hoffnungen dieser Studenten zuzulassen.

In den sechziger Jahren war es Hermann Hesses „Siddharta", in den siebzigern Robert M. Pirsigs „Zen und die Kunst, ein Motorrad zu warten", und in den letzten Jahren scheint sich Mark Helprins „Winter's Tale"[1] diesen Platz zu erobern. Während allen drei Büchern ein gewisser esoterischer Charakter gemeinsam ist, der die Helden in fremden Welten und Religionen ihr Heil suchen läßt, überraschen in Pirsigs Roman die eingehenden Auseinandersetzungen mit den Vorsokratikern, mit Plato, Aristoteles, Kant und sogar Max Weber[2]. Helprins Buch, das fast zweimal so umfangreich ist wie seine Vorgänger, überhöht und vertieft diese beiden Züge. Das Esoterische wird zum an die Werke von E. T. A. Hoffmann und Chamisso erinnernden Phantastischen gesteigert, das Philosophische auf sozialkritische, ethische und metaphysische Erörterungen zugespitzt. Außerdem bemüht sich der Autor mit diesen Mitteln nicht nur wie das Zenbuch um das seelische Heil des Individuums, sondern um das Geschick und die Zukunft der ganzen Menschheit.

Die Welt als Märchen und Legende

Dieser Vorrang des Ganzen vor dem Einzelmenschen scheint schon daraus hervorzugehen, daß die Rolle des Protagonisten auf mehrere Individuen verteilt ist. Die Hauptrolle jedoch spielt Peter Lake, die phantastischste und rätselhafteste Gestalt des Romans. Mit oder ohne Absicht des Verfassers verbinden sich in ihm Züge biblischer und antiker Erlösungsvorstellungen, die an die Versuche Simone Weils erinnern, die Heilsgeschichte der Menschheit zu deuten[3].

Von der amerikanischen Immigrationsbehörde wegen Schwindsucht abgewie-

sen, ermöglichen Peters Eltern ihrem neugeborenen Sohn den Eintritt in die Neue Welt, indem sie ihn in einem aus einem Schaukasten entwendeten Modell des Schiffs, auf dem sie in ihre Heimat zurückkehren, aussetzen. Wie sein Urbild heißt es „Stadt der Gerechtigkeit". Es treibt in den Bereich der „Buchtleute", eines primitiven, möglicherweise angelsächsischen Stammes, der das Marschland und die Inseln an der Jerseyküste bevölkert. Dort aufgewachsen, wird dieser neue Moses mit zwölf Jahren wieder in die Welt zurückgeschickt, aus der er gekommen zu sein scheint. In einem New Yorker Waisenhaus lernt er von dem genialen Theologen und Mechaniker Rev. Mootfowl dessen Handwerk und hilft dann ohne sein Wissen seinem geliebten Lehrer beim Selbstmord. Er wird mit seinen Kameraden Cecil Mature zum Mitglied der Diebesbande das berüchtigen Pearly Soames erpreßt, der er aber schließlich mit Hilfe eines im rechten Augenblick erscheinenden weißen Hengstes namens Athansor entkommt.

Die ihm entsprechende und zugleich entgegengesetzte weibliche Gestalt ist Beverly Penn, die Tochter des Zeitungsmillionärs Isaac Penn. Wie eine Märchenprinzessin oder Mystikerin lebt sie buchstäblich in höheren Sphären. Denn sie muß wegen ihrer Schwindsucht einen für sie hergestellten Aufbau auf dem Dach des väterlichen Hauses bewohnen, von dem aus sie die Sterne beobachtet und das schaut, was „andere Menschen Träume, Wünsche, Wunder nennen würden" (97). Peter wird von ihr bei einem Einbruch in ihr Haus überrascht. Sie verlieben sich, heiraten und sind unzertrennlich bis zu Beverlys frühem, Peter „auf immer zerstörenden" Tod im Frühling des darauffolgenden Jahres, dem Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts (188).

Beverly konnte wie durch einen Zauber die von Pearly Soames und seiner Bande verkörperte Macht des Bösen in „einen in der Zeit festgehaltenen Zustand" bannen (188). Nach ihrem Tode verwandelt sich New York wieder in „Hakeldama" (178), einen Blutacker, vielleicht im Sinn beider Bibelstellen (Mt 27, 6f., Apg 1, 19). Einmal ist es das den rechtlichen Besitzern um einen betrügerisch geringen Preis abgekaufte Land, auf dem New York erbaut wurde, das zum Friedhof einer Unzahl seiner recht- und namenlosen Bewohner wurde; zum anderen ist es das von Judas für sich selbst gekaufte Grundstück, das durch Verrat, Verbrechen und Gewalt entehrt ist. Auf diesem blutigen Feld verteidigt sich Peter mit Hilfe des edlen Schimmels Athansor gegen den Angriff Pearlys. Viele der Verbrecher werden von dem Wunderpferd erschlagen. Doch kann sich Peter am Ende nur durch die Flucht in eine andere Welt retten. Nach immer höheren Sprüngen erheben sich Roß und Reiter schließlich im Flug über die Stadt, die nun aus der Ferne nicht mehr als ein grausiges Schlachtfeld erscheint, sondern als ein „trotz aller Härte liebevoller Ort, ... ein Obdach gegen das Absolute und Herrenhafte". Peter durchbricht die Wolken und steigt höher, bis er von „Ehrfurcht überwältigt" das sieht, „was Beverly beschrieben hatte" (199). Da er fühlt, daß weitere Visionen ihn töten würden, wirft er sich vom Pferd und versinkt in der Stadt und um sie herum immer

wieder erscheinenden numinosen Wolkenwand, die Raum, Zeit und Ereignisse auf unerklärliche Weise umformt und erhöht.

Erst hundert Jahre später, im Jahr vor der von vielen seit langem erwarteten oder gefürchteten Jahrtausendwende, taucht er wieder auf. Von dem Fährboot zwischen Manhattan und Staten Island wird er aus dem Meer gefischt, weiß aber nicht, woher er kommt und wer er ist. Der erste Schimmer der Selbsterkenntnis leuchtet auf, als er den Maschinen im Keller des Verlagsgebäudes der nun von Harry Penn, dem Sohn Isaacs, herausgegebenen Zeitung „Die Sonne" zusieht. Peter erinnert sich daran, daß er sie reparieren und warten kann. Er „steigt in [sein wiedergefundenes] Paradies hinab" und zeigt als ein moderner Prometheus den Schlossern und Maschinisten, wie die alten Maschinen zu neuem Leben zu erwecken sind (426–429).

Noch tiefer dringt er in die Erde, als ihn geheimnisvolle Kräfte „so schnell wie ein Düsenflugzeug" durch die Gräber der Stadt und aller Zeiten und Länder bewegen. Auf dieser Reise in die Unterwelt wird er, „der mechanische Maulwurf", zum „treuen Beobachter", aber auch zum „Sammler der Seelen" und zum „guten Arbeiter", der keinen der unzählbaren Toten übersieht oder vergißt (484).

Bei Peters Tod offenbaren sich weiter Züge eines modernen Prometheus-Christus, die diese tertullianische, von Simone Weil[4] oft wiederholte Analogie erneuern und vertiefen: Von einem der Männer Pearlys in der Seite verwundet, wird Peter in der Ruine einer Kirche, die „Dom am Meer" heißt (677), von Pearly selbst gestellt. Der Erzverbrecher verhöhnt Peter als einen Schwächling, der von einer Frau beschützt wurde, deren Liebe nun aber offenbar nachläßt, da sie es erlaubt, daß ihr Freund verwundet wird. Aber Peter zweifelt nicht: „Liebe strömt von Seele zu Seele", erwidert er Pearly, „sie dauert auf ewig. Aber du kannst ja nichts davon wissen" (679). Erst die infame Lüge des Bösen, daß Athansor von seiner Bande „abgeschlachtet" worden ist, vernichtet Peters Glauben an den Sinn der Welt. Er läßt sein Schwert fallen und muß Pearly, der Glauben, Hoffnung und Liebe verhöhnt, schweigend zuhören. Doch die „schneeweißen Wolkenfedern", die plötzlich „viele Meilen hoch" am Himmel erscheinen, und „der immer lauter werdende rollende Donner" (682) überzeugen Peter davon, daß Athansor noch lebt und in den Himmel galoppiert. Er kann darum ohne Furcht auf seine in früheren Kämpfen bewährten übernatürlichen Kräfte verzichten und im Vertrauen auf die Ewigkeit der Liebe den Tod aus Pearlys Hand annehmen.

Mit zunächst nur wenigen Berührungspunkten steht Peter eine andere Gruppe von Protagonisten gegenüber, deren Mittelpunkt Hardesty bildet. Wie Peter stammt auch Hardesty von einem Einwandererehepaar ab. Aber er kennt seine Eltern, vor allem seinen Vater, den berühmten „Astrophysiker" und Multimillionär Vittorio Marratta (244). Das väterliche Testament stellt es Hardesty frei, zwischen materiellem Besitz und einem goldenen Präsentierteller zu wählen. Er überläßt seinem habgierigen Bruder den Reichtum und entscheidet sich für das

kostbare Familienstück, dessen italienische Inschriften dem Vater als erbauende und tröstende Leitsprüche galten. Der in der Mitte in weißem Gold eingelegte Spruch mahnt: „Denn was gibt es Schöneres für uns als den Anblick einer vollkommen gerechten Stadt, die sich einzig und allein an der Gerechtigkeit erfreut" (254). Hardesty verläßt seine Heimatstadt San Francisco, um diesen Ort zu finden.

Zunächst glaubt er, daß eine europäische Stadt seine Erwartungen erfüllen wird. Auf dem Wege nach New York, wo er sich einschiffen will, bleibt der Zug in einem Schneesturm auf der Strecke stehen. Die guten Bauern der Landschaft um den geheimnisvollen Coheeriesee retten die erfrierenden Reisenden. Hardesty übernachtet bei der wortgewandten Mrs. Gamely, die sich die Inschriften des Tellers übersetzen läßt. Als er endlich in New York ankommt, sieht er einen Mord auf offener Straße, der ihn davon überzeugt, daß diese „im Häßlichen, Absurden, Ungeheuren, Scheußlichen und Unerträglichen allzu reiche Stadt" nie „vollkommene Gerechtigkeit kennen" wird und darum nie sein Ziel sein kann (291). Aber er muß zunächst dort bleiben, um Mrs. Gamelys Tochter Virginia persönlich einen Brief der Mutter zu übergeben. Er findet sie im Verlagsgebäude der „Sonne", für die sie als Berichterstatterin arbeitet. Wie Peter und Beverly verlieben sich Hardesty und Virginia auf den ersten Blick und heiraten noch im selben Winter.

New York scheint Hardesty nun festzuhalten. Als er seine Suche trotzdem wieder aufnimmt, wird er von der schon erwähnten Wolkenwand daran gehindert, die Stadt zu verlassen, und er kehrt nach kurzer Seefahrt, die er als einziger überlebt, zu seiner Frau zurück. Diese erscheint ihm jetzt als „eine Verkörperung der aufsteigenden Stadt". Seine Liebe zu ihr erfüllt ihn mit neuer Hoffnung für das verdorbene New York. Darum bemüht er sich, ihrem an die Mahnungen Simone Weils[5] anklingenden Rat zu folgen, sich auf seiner Suche nach der Gerechtigkeit nicht „zu verbrennen", sondern auszuharren: „Wenn dein Glaube echt ist, dann erfüllst du deine Verantwortungen und Pflichten und wartest, bis du gefunden bist" (338).

Das Paar hat ein Kind, Abby, das bei einem Familienmahl in einem Gartenrestaurant, auf unerklärbare Weise von ihm angezogen, in die Arme des am Gitter lehnenden allen unbekannten Peter Lake läuft. Dort schläft die Kleine friedlich ein. Als ihr Vater sie aus Peters Armen nimmt, wird auch er geheimnisvoll von „der Schattenwelt" dieses Fremden berührt, als ob „sie einander nötig hätten" (415).

Abby verfällt bald einer tödlichen Krankheit und stirbt trotz der verzweifelten Versuche ihres Vaters, den Himmel gleichsam zu zwingen, ein Wunder zu wirken. Auch Peter, auf den Hardesty seine letzte Hoffnung setzt, kann oder will sie nicht wiederbeleben. Als er jedoch später erfährt, daß das Kind begraben ist, befiehlt er den Eltern, es auszugraben. Auf der Fahrt von der Toteninsel zur Stadt erwacht Abby zur Freude und Verwunderung ihrer Verwandten und Freunde aus dem Todesschlaf, während „die weiße Wand" im Hintergrund steht (684).

Was sollen wir tun?

In dieser phantastischen Welt versucht Helprin uns durch überlieferte philosophische Einsichten und aktuelle Sozialkritik zu ernüchtern. Wie ein die Lehren seines Meisters wörtlich nehmender Schüler Platos reist Hardesty von Ort zu Ort, um die gerechte Stadt zu finden. Die innerlich zu diesem Ziel führenden traditionellen Tugenden, die ihm sein Vater vorlebte, sind ihm anfangs schwer verständlich: „Ehrlichkeit" kann erst dann „wie die Sonne aufsteigen", wenn man „viel nur für sie verloren hat". „Tapferkeit" ist Hardestys Lieblingstugend. Sie erinnert ihn an den frühen Tod seiner Mutter und ist darum „mehr mit Tränen als mit irgend etwas anderem" verbunden. „Opferwille" konnte er „kaum verstehen", wohl deshalb nicht, weil diese Tugend „ein (nun) toter Zug der Märtyrer" war, so „selten wie diese selbst". Aber am rätselhaftesten war dem jungen Mann die „Geduld" (253 f.). Trotzdem macht er sich dadurch, daß er auf allen Reichtum verzichtet, auf den rechten Weg zu diesen Tugenden. Er folgt darin dem Beispiel seines Vaters, der, obwohl er sehr reich war, nie sein Herz an seine Schätze verloren hatte. Im Anklang an die Mahnungen Christi und der „Bhagavadgita" (8, 12–13) lehrte er seinen Sohn, daß nur „kleine Männer ihr Leben damit zubringen, solche Dinge zu verfolgen". Im Augenblick des Todes werden sie ihre Welt „wie Glas vor sich zerschmettern sehen" (252 f.).

Da Reichtum und Reichsein den Menschen gefährden, wird das Problem der gerechten Verteilung der Güter mehrmals von Helprin aufgegriffen. Das eine Extrem bilden die bösen Multimillionäre, die von Marcel Apand, einem „wollüstigen, kerzenfarbigen, rattenäugigen Grundstücksmakler", verkörpert werden (346). Marcel und seine Freunde betrachten die ganze Welt als ihre Domäne und alle Menschen als käufliche Objekte, die man beliebig manipulieren kann. Eine ihrer Belustigungen besteht darin, in einer gepanzerten Limousine durch die Armen- und Verbrecherviertel New Yorks zu fahren, um das Elend der dort hausenden Besitzlosen, Kranken, Krüppel, Irren, Dirnen, Mörder und Drogenhändler zu beobachten. Außerdem benutzt Marcel diese Ausflüge als Anschauungsunterricht für Idealisten, denen er zu beweisen versucht, „daß es kein Mysterium, keine Verklärung, keinen Gott gibt, die zu retten, die auf die Wellen geworfen sind" (351).

Aber diese rücksichtslose Ausnutzung der Macht führt zu einer Absonderung der Reichen, die sie allmählich verblendet und schließlich die Wirklichkeit nicht mehr richtig erkennen läßt. Dieses beweist der Fall Craig Binkys, des Besitzers und Herausgebers des „Geistes" (in beiden Bedeutungen des Wortes, doch wohl mit ironischer Betonung auf „Gespenst"), einer großen Zeitung, die der „Sonne" Konkurrenz macht. In der Geschäftsstruktur seines Betriebs gibt es nur noch hochbezahlte Jasager, die selbst den sinnlosesten Forderungen Craigs zustimmen, dann aber auch ganz plötzlich ohne finanzielle Sicherung von ihm entlassen

werden. In den Schlagzeilen des Blatts und in den von Craig selbst verfaßten Texten zeigt sich das völlige Abgleiten in den Unsinn, der keiner Tatsache mehr gerecht werden kann: „Tote Vorführdame leitet Gerichtsverfahren gegen Rennpferd ein... ‚Der Geist', New Yorks beliebteste Zeitung, veröffentlicht und herausgegeben von Craig Binky, ist ‚Der Geist'" (406f.).

Auch die Berichterstatter dieser Welt sind dem Einfluß und den Versuchungen der Macht verfallen. Sie beanspruchen für sich das Recht, im Namen des Volkes, das sie informieren müssen, in die Privatsphäre eines jeden Individuums einzudringen. Doch berichten sie nicht die Wahrheit, sondern verfälschen sie durch „Auslese, ... Betonung, ... Kritik, ja selbst die Benutzung von Zitaten". Aber die schlimmste Verkehrung ihrer Aufgabe besteht in der uneingestandenen und selbstherrlichen Machtergreifung der Presse. Wie eine geheime Regierung innerhalb des rechtmäßigen Staats manipuliert sie durch ihre Berichte „ganze Bevölkerungen" (456f.).

Noch mehr als das gedruckte Wort ist das Fernsehen zu einem wirklichkeitsfremden und entfremdenden Kommunikationsmittel geworden. Dieses „mächtigste Überredungsmittel, das je entwickelt wurde", hat eine „elektronische Versklavung" der Massen verursacht, die jeden Tag stundenlang „ohne Reaktion oder Widerstand" in sich aufnehmen, was sie am Fernsehapparat sehen (394, 527). Man kann diesem Zustand nur dadurch entgehen, daß man seinen Apparat zerschlägt.

Dem die Menschheit gefährdenden Kapitalismus steht als anderes Extrem der Marxismus gegenüber, der verspricht, alles Elend aus der Welt zu schaffen. Er hat aber kaum einen Einfluß auf die Welt Helprins, sondern wird als ein „Haarball, den Cliquen selbstherrlicher Intellektueller jahrzehntelang wiedergekaut haben... und der ihr Denken in Galle verwandelt hat", abgelehnt. Ihr „Inneres ist zerrissen, weil sie die Welt beherrschen wollen und nicht einmal ihre Leserbriefe veröffentlichen können". In den Vereinigten Staaten, werden wir belehrt, ist ihre Philosophie nicht „die religiöse Leidenschaft" der Armen, sondern die „der Mittelklasse" (495f.). Nur die Forderung des Kommunismus nach einer gerechten Verteilung der Güter müsse man ernst nehmen, aber mit dem Vorbehalt, daß es nie den Marxisten überlassen würde, diesen Ausgleich herbeizuführen. Denn sie hätten „kein Auge für Gnade und Anmut" und würden dem Volk eine Tyrannei der schlimmsten Art aufzwingen, wenn es ihnen erlaubt würde, die Welt nach ihren „mechanischen Regeln" zu regieren (559).

Gibt es zwischen diesen Polen ein mittleres Feld, auf dem die Menschheit ohne Not leben kann? In der Beschreibung der Arbeits- und Lohnstruktur der „Sonne" scheint Helprin einen solchen Ort zu umreißen. Die Penns haben ihren Reichtum nicht wie die Binkys auf Kosten „völlig zerriebener" Arbeiter erworben. Folgendes ist ihr System: Vom geringsten Küchenjungen bis zum Herausgeber und Besitzer selbst erhalten alle Angestellten „genau den gleichen Lohn und die gleichen Vorrechte". Dieses Grundgehalt ist so gut, daß es vielen Arbeitern schon genügen

würde. Aber nach dem Vorbild der amerikanischen Walfängerschiffe des 19. Jahrhunderts wird jeder Angestellte darüber hinaus nach einem „gut ausgearbeiteten Plan" am Gewinn der Firma beteiligt: Fünf „Aktien für jede Beförderung, eine für jedes Arbeitsjahr" (392f.). Während der von Karl Marx kritisierte Mehrwert auf diese Weise gerecht verteilt wird, hält dieses System, so scheint Helprin zu hoffen, auch das Interesse der Arbeiter an ihrem Werk wach, da sie nicht wie Zahnräder in einer Maschine behandelt werden, sondern als Individuen, deren Leistungen ihnen selbst und allen anderen zugute kommen und so beim Aufbau der gerechten Stadt helfen.

Transzendenz und Wunder

Doch schon aus den Geschicken Peter Lakes und Hardestys geht hervor, daß sich die Menschen Helprins nicht mit einer ausschließlich materiellen Welt begnügen. Das unmittelbar bevorstehende dritte Jahrtausend erweckt Furcht vor der Vernichtung, aber auch neue religiöse Hoffnung auf „ein Versprechen endgültiger Güte, das sicher erfüllt" wird (686). Von diesem Gesichtspunkt erhalten die Symbole und Ereignisse des Romans eine tiefere Bedeutung. Sie erscheinen als ein Versuch, unser Zeitalter eschatologisch zu deuten.

„Der Geist", der die dunkle Seite dieser Periode verkörpert, protestiert heftig gegen die Beiträge Virginias in der „Sonne", die sich mit „dem letzten Ziel, Symmetrie, Schönheit, Gott, dem Teufel, Gleichgewicht, Gerechtigkeit und Zeit" befassen (397). Harry Penn, der nun fast hundertjährige Herausgeber, weiß, daß die mächtigsten Sprecher unserer Epoche, die alle Probleme durch „Vernunft" lösen zu können glauben, die Abhandlungen Virginias als „religiösen Reaktionismus" (398) ablehnen werden. Trotzdem fördert er ihre Veröffentlichung. Ähnlich wie Simone Weil, die eine besondere Logik der Transzendenz fordert[6], besteht „Die Sonne" als einzige Stimme darauf, daß nur dann, „wenn Vernunft und Offenbarung zusammenlaufen, ... ein großes Zeitalter" die Menschheit erheben wird (397). Im zwanzigsten Jahrhundert, der Periode einer steril gewordenen Vernunft, sind „Sitten und Gebräuche so vernünftig und fortschrittlich geworden, daß Verbrecher und Dirnen", die man früher als solche erkannte, „weder auf Einschränkungen noch auf Tadel stoßen... Unehrlichkeit und Korruption..., die Weigerung, Recht und Unrecht zu unterscheiden" sind zu allgemeinen Erscheinungen geworden (394).

Auf der anderen Seite steht der Versuch, Gott mit den Mitteln der modernen Technik und Wissenschaft gleichsam zu zwingen, der Welt ein neues und diesmal endgültiges goldenes Zeitalter zu gewähren. Dieser Versuch wird von der wie Peter Lake aus der Zeit gehobenen und damit ins Überdimensionale gesteigerten Gruppe des Brückenbauers Jackson Mead unternommen. Jackson selbst war schon im

neunzehnten Jahrhundert wegen seiner Ingenieurkunst berühmt. Damals bewarb sich Rev. Mootfowl bei ihm um Arbeit für seine Jungen beim Bau einer Brücke über den East River nach Brooklyn und wurde wegen des Versagens Cecil Matures abgewiesen. Nun sind er und Cecil die engsten Mitarbeiter Jacksons. Der Brückenbau hat für den geistlichen Ingenieur Mootfowl eine tiefe theologische Bedeutung: „Die Kettenlinie, dieses wunderbare, anmutige Ding, diese Freude der Physik, dieses vollkommene Gleichgewicht zwischen Aufstand und Gehorsam, ist Gottes eigene Unterschrift auf Erden" (69). In der Endzeit nun, als New York, das Symbol der säkularen Welt, in Chaos und Flammen unterzugehen droht, will Jackson eine Brücke aus Lichtstrahlen bauen, einen „ewigen Regenbogen" (491), der Gott an sein Versprechen erinnert, die Menschheit zu verschonen. Von diesem Kunstwerk erhofft er „die ewige Seligkeit, den Himmel auf Erden, den Anblick des Angesichts Gottes, das goldene Zeitalter" (656).

Aber der Versuch mißlingt. Der wunderbare Lichtbogen bricht in sich zusammen und hinterläßt nur eine „schmerzhafte... Erinnerung an seine Schönheit" (677). Jackson hatte geglaubt, daß der rechte Zeitpunkt für das Gelingen dieser Brücke das Zusammenschmelzen von „Liebe und Kampf" in der Glut der stärksten Leidenschaft sein würde: Wenn diese „Feuer eine Menschenseele zum höchsten Stand der Gnade treiben,... werden wir unsere Brücke (über den Abgrund) werfen" (616). Es ist der Abgrund zwischen Gott und Geschöpf, der auch nach Simone Weil nur durch die Gnade überbrückt werden kann: „Das ist der Regenbogen"[7]. Aber die Zeit scheint dafür noch nicht reif zu sein und die Menschheit muß sich weiter im „Kampf von Gut und Böse in den wundervollen kleinen Siegen der Seele" bewähren (656). „Weitere tausend oder zweitausend Jahre", glaubt Mootfowl, wird diese Phase dauern. Doch unterscheidet sie sich wesentlich von der Vergangenheit, vor allem den letzten Jahrhunderten, in denen Chaos, Gewalt, Ungerechtigkeit und das weitverbreitete Elend den Zugang zum Übernatürlichen fast unmöglich machten. Es wird die Zeit eines neuen Glaubens sein, der durch überraschende Einsichten und Gesichte gestärkt wird.

So darf man vielleicht auch das Erscheinen des wunderbaren weißen Pferdes deuten, das eine so wichtige Rolle im Geschehen des Romans spielt. Es ist den primitiven Buchtmännern wohlbekannt und wird von ihnen im dritten ihrer zehn alle Lebensstadien begleitenden Gedichte besungen. Ist es somit die Verkörperung des von den alten Stämmen in Wessex mit weißen Steinen an den Hügelflanken abgebildeten Pferdes, das Gilbert Keith Chesterton erwähnt? Es mag dann dieselbe Bedeutung haben wie das ebenfalls von ihm genannte Pferd das hl. Georg oder Ariosts, das seinen Reiter in den Himmel hebt[8]. Mit Pegasus scheint es weniger gemeinsam zu haben, da das Verhältnis Peters zu Athansor am Ende grundverschieden ist von dem Bellerophons zu seinem Pferd.

Dafür ist eine andere Parallele fast unverkennbar. In der Offenbarung des Johannes erscheint an zwei Stellen, die überraschenderweise zu den wenigen

gehören, die Simone Weil aus diesem Buch zitiert[9], ein „weißes Pferd". Zunächst zeigt es sich bei der Öffnung des ersten Siegels (Offb 6, 2). Später dann sehen wir ein „weißes Pferd" im „geöffneten Himmel" mit einem Reiter, der „Treu und Wahrhaftig" heißt und „mit Gerechtigkeit richtet und streitet" (Offb 19, 11). Wie Peter Lake mit seiner Waffe die Verbrecherbande Pearlys in Schach hält, schlägt dieser Reiter mit „scharfem Schwert" die Heiden (Offb 19, 15).

Doch, wie wir wissen, wird Peter nach der Überwindung einer letzten Glaubenskrise vom Kämpfer zum Opfer. Sein Tod leitet eine neue Zeit des Glaubens ein, die wir vielleicht als eine letzte Phase der Gnade betrachten dürfen, bevor sich „neue Seen" in den geheimnisvollen Wolken „vielleicht für immer" über den „lebenden, noch nicht bekannten Städten" der Zukunft öffnen werden und sie endgültig verwandeln, wie es die Buchtmänner glauben (179). Helprin überläßt es dem Leser, diese Frage „im eigenen Herzen zu beantworten" (688).

Trotz dieser schönen Hoffnung bleiben wir in einer Welt des Leidens und des Todes, die wenig von dem „mächtigen Licht" erwärmt wird, das, wie wir „vielleicht instinktiv wissen", im „Jüngsten Gericht" unsere „Geschichte... enden, entblößen und erleuchten" wird (556). Das Elend unserer Welt, das Jackson Mead durch seine Baukunst für immer zu beseitigen hoffte, scheint auf ein „Ereignis... vor Tausenden von Jahren" zurückzugehen, „wenn etwas Ungeheures, zerbrochen und mit Flammen verbrämt durch die Luft stürzte... von einem Ort, so hell, daß damit verglichen die hellste Sonne so schwarz wie Pech" ist (614). Das Böse, dessen Ursprung hier, an biblische Stellen erinnernd, angedeutet wird, ist die Ursache allen Elends und zerstört oft unseren Glauben und unsere Hoffnung. Erst ganz am Ende erkennt Peter Lake, daß es auch eine andere Funktion in dieser Welt hat. Seinem Bekannten Hardesty, der von der Allgegenwart der Verbrecherbande Pearlys beunruhigt ist, erklärt er: „Ich bin froh, daß es sie gibt; wenn sie mich jagen, treiben sie mich zu Leistungen an, die ich nicht für möglich hielt" (619). Selbst in der vollkommenen Welt der „neuen Stadt", die die Endzeit einleitet, hat das Böse seinen Platz. Ohne Pearly wäre alles nur „Milch und Rosen, was nicht genug ist, die Welt in Gold zu wandeln" (687).

Aber diese Einsicht hinterläßt einen bitteren Bodensatz des Zweifels. Denn sie kann nicht erklären, warum sehr oft gerade die Unschuldigen an den schlimmen Folgen des Bösen leiden müssen und unsere Welt, die keinen gerechten Ausgleich zu kennen scheint, weit davon entfernt ist, eine „vollkommen gerechte Stadt" zu sein. Obwohl sie aus verschiedenen Zeiten und Volksschichten stammen, werden Peter und Hardesty von dieser Frage in gleicher Weise beunruhigt. Sie begegnet ihnen in der Form des leidenden Kindes und des Todes. Peter sieht eine Verkörperung dieses Kindes, dessen Mutter „wahrscheinlich eine Prostituierte ist" (570), bei seinem ersten Aufenthalt in New York in den Trümmern eines Armenviertels. „Drei- oder vierjährig..., mit der Hand im Mund,... lehnt es in einen schmutzigen schwarzen Kittel gekleidet... an der Wand (eines Flurs)... Der

scheußliche geschwollene Schädel schwingt in krampfartigen Bewegungen vorwärts und rückwärts." Es ist der Inbegriff „der Sterblichkeit... des Leidens ohne Gnade oder Erlösung, des endgültigen und ewigen Verlusts". Um ihn lebensfähig zu erhalten, tröstet „die alles im Kreis drehende Wirklichkeit" den zwölfjährigen Peter zwar mit dem Gedanken, daß „selbst das Unerlösbare erlöst wird und daß es einen Ausgleich für alles geben muß" (61), aber die Erinnerung an das Kind verläßt ihn nie und verhängt ihm wie ein dunkler Vorhang das Verständnis von Gott und Welt. Als Erwachsener sieht er keinen „allgemeinen Ausgleich (mehr),... keinen größeren Zweck,... keine eindeutige Gerechtigkeit, die dem Leiden all der Kinder, die er leiden sah, oder des Kindes im Flur oder der Liebe, die im Tode endet", einen Sinn geben würden (125). Auch die Erklärung Isaac Penns, daß die Gerechtigkeit in unserer Welt ein über unseren Verstand hinausgehendes „Mysterium" ist, befriedigt ihn nicht. Denn er sieht seine geliebte Beverly dem Tode entgegensiechen, ohne je das „goldene Zeitalter", das ihr Vater für die Zukunft zu verheißen scheint, erreichen zu können (154f.).

Erst als er seiner sterbenden Frau in keiner Weise mehr beistehen kann, „nimmt er, einfach weil er sie liebt" und alles mit ihr teilen will, ihren Glauben an. Denn „wenn sie recht hätte", könnte man sich erklären, „warum die Welt machmal eine Bühne zu sein schien, hinter der eine eigenartige gütige, höhere und unbefangene Macht war". Im Licht der Ewigkeit, in dem „die Gründe für alles enthüllt werden und alles ausgeglichen wird", könnte man sich auch „über das Leiden der Unschuldigen Rechenschaft ablegen... (und) das starke Gefühl erklären, daß jede Handlung in der Welt letzte Folgen hatte und nie vergessen würde, als ob sie in ein großartiges Hauptbuch von unvorstellbarer Kompliziertheit eingetragen wäre". Immer noch ohne eigentlich „zu wissen warum", glaubt Peter auf diese Weise „Freiheit, Erinnerung, Verklärung und Gerechtigkeit erklären" zu können (178f.). Doch erst unmittelbar vor seinem gewaltsamen Tod hat er völlige Gewißheit über eine vollkommene Coincidentia oppositorum sogar schon in dieser Welt. Wie Simone Weil, der es in mystischer Entäußerung „genügt, Gott als das höchste und wirkliche Gut, ewig in sich ruhend" erkannt zu haben und die nicht auf ewigem Lohn oder ewiger Strafe besteht[10], weiß Peter jetzt, daß „die Bilanzen genau stimmen. Die Welt ist ein vollkommener Ort, so vollkommen, daß selbst wenn es nichts Weiteres gibt, all dieses genug gewesen ist" (682).

Simone Weil löst damit die Frage Dostojewskijs nach dem Sinn einer Welt, in der unschuldige Kinder leiden müssen. Ihr genügt der Wille des Vaters, der durch das Leiden seines Sohnes auf der „Waage" des Kreuzes „das Gewicht der ganzen Welt aufgehoben hat"[11]. Die sich hier offenbarende Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen scheint auch die letzte Einsicht und Botschaft des sterbenden Peter zu sein, dessen unvollendeter letzter Satz mit „Nur die Liebe..." beginnt (682).

Virginia und Hardesty jedoch werden vom Leiden und Sterben ihres eigenen Kindes überwältigt. In einem Alptraum erscheint Virginia das Prostituiertenkind,

das Peter gesehen hat, und sie sieht darin ein schlimmes Vorzeichen für Abby. Als diese trotz der liebenden Sorge der Mutter und der fast übermenschlichen Suche des Vaters nach einem rettenden Wunder stirbt, stehen die Eltern „ohne Glauben" vor dem Grab des Kindes: „Die ganze Welt schien zu sterben" (639). Ohne Zeichen und Wunder ist die Welt für sie eine Toteninsel, auf der es weder Sinn noch Hoffnung gibt. Erst die wunderbare Auferstehung Abbys erweckt sie zu einem neuen, unerschütterlichen Glauben. Hardesty weiß nun, daß „in den Augen Gottes alle Dinge verbunden sind,... daß Gerechtigkeit tatsächlich als eine große Überraschung aus den Taten und Folgen längst vergessener Zeiten springt; und er weiß, daß die Liebe nicht durch die Zeit zerbrochen wird. Aber er wundert sich, wie sein Vater das ohne Beweis hatte wissen können, und wie er die Kraft hatte finden können zu glauben" (684).

Die Liebe Gottes, die sich im Wunder der Auferstehung offenbart, überwältigt auch den alten Harry Penn, als er in Peter Lake den vor fast hundert Jahren verschollenen Mann seiner Schwester Beverly wiedererkennt: „Er sieht die Zeit und den Tod besiegt... (und) erkennt, daß alle, die wir lieben, nicht einfach auf immer verlorengehen" (650). Wie Abby lebt er noch in die neue Erdenzeit hinein. Hardesty und Virginia jedoch werden nach einer ihnen wohl im Augenblick des Todes gewährten Vision eines zeitlosen „unendlich lichten und tiefen Alls... in vollem triumphierendem Glauben hochgetragen" in eine „große Stadt,... unendlich kompliziert, heilig und voll Leben" (684f.). Nach den Stürmen und der Kälte des dunklen Winters ihres irdischen Lebens werden sie „sanft im Herzen einer neuen Stadt, die ganz Frühling und Sonne ist, niedergesetzt" (686).

Unsere Hoffnung

Ähnlich wie in Shakespeares Tragikomödie, der der Titel des Romans entlehnt ist, überbrückt das Übernatürliche die harte Wirklichkeit unserer Welt. Nicht ganz zu Unrecht bemängelt die Mehrzahl der Kritiker die „romantischen" Übersteigerungen des Buchs. Andere, die auf die Bruchstellen in Helprins Metaphysik und Ethik hinweisen, werden ihm weniger gerecht. Der Autor scheint ihre Kritik vorausgesehen und vorweggenommen zu haben. Denn trotz des statistisch dokumentierten treuen Kirchenbesuchs des Durchschnittamerikaners spielt Metaphysik und Theologie nur eine bescheidene Rolle im geistigen Leben der Vereinigten Staaten. Die Forderung nach absoluten Werten in Ethik und Religion stößt nach wie vor durch den Einfluß der Werke John Deweys und der Tradition des säkularen Humanismus auf großen Widerstand. Helprin deutet auf die Kurzsichtigkeit und die Grenzen dieser Denkweise. Wie Simone Weil verlangt er, daß wir uns dem Mysterium der Welt öffnen und geduldig auf Gott warten, der uns in seiner Liebe nicht enttäuschen und verlassen wird.

ANMERKUNGEN

[1] Nach der Taschenbuchausgabe von Simon & Schuster, Inc. (New York 1984) zitiert; Erstausgabe: New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1983.

[2] W. Brugger, Max Weber und der American Way of Life, in dieser Zschr. 201 (1983) 779–784.

[3] Nach den für einen mit zwei literarischen Preisen geehrten Verfasser ungewöhnlich spärlichen Angaben in den Nachschlagewerken und der kritischen Literatur und nach dem offenbar mit autobiographischen Zügen durchsetzten Erstlingsroman „Refiner's Fire" (New York 1977) scheint Mark Helprin (geb. 1947) aus einer jüdisch-katholischen Ehe zu stammen. Dieser Roman und seine beiden Erzählungsbände (1975, 1980) betonen das jüdische Element, dessen orthodoxe Echtheit und Glaubwürdigkeit allerdings von wenigstens einer jüdischen Stimme ernstlich bestritten wird (Pearl K. Bell, New Jewish Voices, in: Commentary, 71, June 1981, 65). Die eigenartigen Parallelen zu Simone Weil mögen auf diesen Zwiespalt zurückgehen, obwohl es nicht unwahrscheinlich ist, daß sich der hochgebildete Autor (M. A. Harvard University, 1972; Magdalen College, Oxford, 1976/77) mit ihrem Werk beschäftigt hat: In „Refiner's Fire" erlebt die jüdische Mutter des Helden in einer von den Sowjets in einen Getreidespeicher verwandelten Kirche in der Ukraine, die nach dem Muster der Kathedrale in Chartres gebaut ist (!), eine mystische Ekstase, die an das Christuserlebnis Simone Weils nach der Teilnahme an der Osterliturgie in Solesmes erinnert. Es mag auch kein Zufall sein, daß die mystische Seherin Beverly in „Winter's Tale" wie Simone an Schwindsucht stirbt.

[4] La connaissance surnaturelle (Paris 1950) 55.

[5] Attente de Dieu (Paris 1950) 192f.

[6] La connaissance surnaturelle 136.

[7] Weil, a. a. O. 49, 124.

[8] The Everlasting Man (London 1947) 9, 16.

[9] Weil, a. a. O. 128.

[10] Ebd. 85.

[11] Cahiers III (Paris 1956) 32.

UMSCHAU

25 Jahre Freiwilliges Soziales Jahr in katholischer Trägerschaft

25 Jahre sind keine lange Zeit. 25 Jahre jedoch, in denen sich eine Institution bewährt hat, die ursprünglich nicht auf so lange Sicht angelegt war, sind Rückschau und Ausblick wert. Es handelt sich um das Freiwillige Soziale Jahr (FSJ), das in wohl einmaliger Weise praktisches Tun in einer sozialen Einrichtung mit Reflexion in der Helfergruppe verbindet.

Das FSJ wird derzeit hauptsächlich von den großen Wohlfahrtsverbänden in der Bundesrepublik, den beiden großen konfessionellen Jugendverbänden (BDKJ und aej) und dem Internationalen Bund für Sozialarbeit (Jugendsozialwerk) durchgeführt. Außerdem haben eine Reihe von Kommunen Helfer eingesetzt. Die meisten Helferinnen und Helfer sind in Einrichtungen der Wohlfahrtspflege tätig, bei Kindern und Jugendlichen, bei Alten und Behinderten, in Krankenhäusern und in Sozialstationen.

Die Anfänge des FSJ gehen auf eine Initiative des damaligen Rektors der Diakonissen-Anstalten von Neuendettelsau, des späteren Bayerischen Landesbischofs Hermann Dietzfelbinger, zurück. Er rief 1954 junge Mädchen zu einem „Diakonischen Jahr" bei Alten, Kranken oder Behinderten auf. Auf katholischer Seite fanden ähnliche Überlegungen Ende der fünfziger Jahre zwischen BDKJ-Frauenjugend, dem Deutschen Caritasverband und einigen seiner Fachverbände statt. Sie mündeten 1958 in einen Aufruf der katholischen Frauenjugend zu einem Jahr freiwilligen Dienstes in Flüchtlingslagern bei Menschen aus der damaligen sowjetischen Besatzungszone. 150 Mädchen folgten spontan diesem Aufruf, 33 konnten den Dienst antreten. Der Einsatz wurde vom katholischen Lagerdienst, in dem BDKJ und Caritasverband zusammenarbeiteten, getragen.

Dieser erste gelungene Versuch ermutigte die Diözesanbischöfe zu einem Appell an Mädchen und junge Frauen ihres Bistums, sich in einem „Jahr für die Kirche" oder einem „Jahr für den Nächsten" ihrer notleidenden Mitmenschen anzunehmen. Damit sollte einerseits ein Zeichen der Uneigennützigkeit inmitten wachsenden Konsumdenkens gesetzt werden. Andererseits sollte dem Mangel an Pflegekräften in den sozialen Einrichtungen begegnet werden. Er hatte zu einer Überlastung der Mitarbeiter geführt und damit auch die menschliche Zuwendung zu Patienten und Klienten beeinträchtigt. Den Initiatoren war jedoch auch bewußt, daß ein solcher Hilfsdienst zugleich ein Bildungsangebot für die jungen Helferinnen darstellen müßte. Deshalb sollte das soziale Tun in der Einrichtung bei Treffen von Helfergruppen überdacht und aufgearbeitet werden. Damit war ein Konzept geboren, das sich über 25 Jahre hinweg erhalten hat. Heute besteht die katholische Trägergruppe aus Caritasverband und BDKJ und bietet neben der evangelischen Trägergruppe, der freien Trägergruppe und der sozialistischen Trägergruppe ein FSJ an.

Die zahlenmäßige Entwicklung innerhalb der katholischen Trägergruppe – und nur von ihr soll im folgenden noch die Rede sein – nahm einen wechselhaften Verlauf. Nach einer anfänglichen Steigerungsphase stagnierten 1968 die Zahlen und erreichten 1970 ihren Tiefpunkt mit 231 katholischen Helferinnen im gesamten Bundesgebiet. Bereits 1971 ging es wieder aufwärts. Dieser Trend hält bis zur Gegenwart an. 1985/86 leisten 1207 Jugendliche (davon ca. 10 Prozent junge Männer) das FSJ in einer Gruppe des katholischen Trägers. Das ist etwa ein Viertel der Helfer bei allen Trägergruppen.

Die Entwicklung der Helferzahlen hängt wesentlich mit der sich wandelnden Motivation der Helferinnen und Helfer zusammen. In den 60er Jahren lag in einem Bündel von Motiven der Akzent auf wirklich oder vermeintlich idealen religiösen Beweggründen. Der Aufruf der Bischöfe veranlaßte zahlreiche junge Menschen, sich auf ein Jahr (bei monatlich 50 DM Taschengeld, Unterkunft, Verpflegung und Sozialversicherung) einzulassen. Für junge Frauen, die be-

reits im Arbeitsleben gestanden und selbständig Geld verdient hatten, war allein die finanzielle Einbuße ein Opfer. Vielfach wurde sie jedoch kompensiert durch eine Klärung der beruflichen Zukunft: Ein großer Teil der jungen Frauen entschloß sich zu einem Beruf im sozialen Bereich und begann nach dem Freiwilligen Sozialen Jahr eine entsprechende Ausbildung.

Auf den Idealismus der jungen Frauen reagierte der Staat 1964 mit dem „Gesetz zur Förderung eines Freiwilligen Sozialen Jahres", durch das den FSJ-Helfern der Bezug von Kindergeld, Waisenrente usw. gewährt wurde. Damit sollte auch denjenigen Eltern, die auf den Mitverdienst ihrer Töchter angewiesen waren, die Entscheidung für ein FSJ erleichtert werden.

Anfang der siebziger Jahre sanken die Zahlen der Bewerber bei allen Verbänden stark ab. „Dienst am Nächsten", „Jahr für die Kirche" war von Jugendlichen kaum noch gefragt, wurde bestenfalls „hinterfragt". So rückten die Trägerverbände den Bildungsaspekt des FSJ stärker in den Vordergrund, zumal der dringendste Bedarf an Pflegekräften durch die Einstellung asiatischer Krankenschwestern gedeckt worden war. Nun benutzten die FSJ-Helferinnen und -Helfer das Jahr zur Erweiterung ihres persönlichen Horizontes und zur Verselbständigung vom Elternhaus. Bereits Ende der siebziger Jahre, als die Bestimmungen des Numerus clausus vielen Abiturienten den unmittelbaren Zugang zum Studium versperrten, stieg die Zahl der FSJ-Helfer bis zum jetzigen Zeitpunkt kontinuierlich an.

Derzeit steht im Vordergrund der Motivation der Wunsch, sich beruflich zu orientieren, zwischen Abitur und Studium oder Ausbildung ein Jahr praktischer Tätigkeit einzuschieben oder Wartezeiten zu überbrücken. Denn in der katholischen Trägergruppe sind ca. ein Drittel Realschulabgänger, die die Ausbildung zu einem sozialen Beruf erst mit 18 Jahren beginnen können. Etwa 60 Prozent haben Fachhochschul- oder Hochschulreife. Hauptschulabgänger fallen zahlenmäßig kaum ins Gewicht. Der Wunsch, anderen Menschen zu helfen, ist zwar bei den meisten Helfern vorhanden, tritt aber hinter den anderen Motiven zurück. Von einem „Jahr für die Kirche" kann wohl in keinem Fall mehr gesprochen werden. Damit ist nicht gesagt, daß bei den Jugendlichen nicht diffuse Wünsche nach Sinnfindung und Erfahrung gelebten Glaubens eine Rolle spielen. Spätestens der Rückblick am Ende des sozialen Jahrs läßt sie selbst und die pädagogischen Begleiter erkennen, welchen Zuwachs an Persönlichkeitsreifung und eventuell auch Glaubenserfahrung sie gewonnen haben.

Ein gewisses Dilemma besteht in der Struktur der katholischen Trägergruppe, die sich aus der Caritas als Wohlfahrtsverband und dem BDKJ als Jugendverband zusammensetzt. Ihrer unterschiedlichen Zielsetzung entsprechend sind auch die Schwerpunkte ihrer Ziele im FSJ anders akzentuiert. Beim Jugendverband stand der Bildungsaspekt von Anfang an stärker im Vordergrund. Die praktische Tätigkeit diente u. a. als Anlaß zur Auseinandersetzung mit sozialen und religiösen Problemen. Der Wohlfahrtsverband legte den größeren Wert auf die Tätigkeit der jungen Menschen, war jedoch dankbar für die Aufarbeitung der zum Teil sehr belastenden Erlebnisse und die Reflexion des Einsatzes.

Für die Einsatzstelle besteht die gesetzliche Pflicht, den Helfer zu einführenden, begleitenden und auswertenden Seminaren freizustellen. Diese pädagogische Begleitung liegt überwiegend in den Händen der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Bischöflichen Jugendämter oder der Diözesanstellen des BDKJ. Da der Gesetzgeber Form und Dauer der pädagogischen Begleitung nicht zwingend vorschreibt, haben sich unterschiedliche Formen in den einzelnen Diözesen entwickelt. Inhaltlich gehen sie über die Aufarbeitung der Helfertätigkeit und ihrer Belastungen hinaus und beziehen die drängenden Fragen der Jugendlichen nach Religion, Frieden, Umwelt, Dritter Welt, Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft mit ein. Die fachliche Anleitung des Einsatzes leisten die Mitarbeiter der Einrichtungen, die zum großen Teil dem Caritasverband angeschlossen sind.

Sicher ist es bei den Mitarbeitern auf der „Jugendseite" stärker im Bewußtsein, im FSJ ein Bildungsangebot zu besitzen, das aus dem Geist des Evangeliums dem jugendlichen Helfer mit dem Instrument der „reflektierten Gruppe" ein Stück Hilfe zum Leben als Christ zu geben vermag. Damit entspricht das Freiwillige Soziale Jahr in hohem Maße den Anregungen des Synodenbeschlusses „Ziele und Aufgaben kirchlicher Ju-

gendarbeit". Nicht ganz so deutlich ist in der Geschäftigkeit des Alltags wohl bei den Mitarbeitern in den caritativen Einrichtungen das Bewußtsein, mit dem Angebot des Freiwilligen Sozialen Jahrs ein Stück Diakonie am Jugendlichen zu leisten, das durch das „personale Angebot" des Erwachsenen an die Jugendlichen und durch seine Hinwendung zum Notleidenden den entscheidenden Zeugnischarakter erhalten muß.

Daß auch das Kirchenamt und die Verantwortlichen des Caritasverbands das FSJ als wichtiges kirchliches Bildungsangebot sehen, läßt sich u. a. daran ablesen, daß die Finanzierung von Mitarbeitern und pädagogischer Begleitung zu über 50 Prozent aus den Diözesanhaushalten getragen wird, weil öffentliche Mittel aus Bundes- und Landesjugendplänen nicht ausreichen. Die Träger der Einrichtungen wiederum stellen Einsatzplätze zur Verfügung, obwohl sie einschließlich eines Taschengelds von ca. 200 DM für die Helfer monatlich zwischen 900 und 1000 DM insgesamt aufwenden müssen. Vorpraktikanten wären um vieles kostengünstiger und würden ähnliche Hilfsdienste leisten.

In den letzten Jahren bemühen sich manche Bundesländer aufgrund der schlechten Ausbildungs- und Arbeitsstellensituation, das FSJ im Sinn einer Arbeitsbeschaffungsmaßnahme zu funktionalisieren. Druck auf die Einsatzstellen gepaart mit finanziellen Zuwendungen veranlassen die Einrichtungen, zusätzliche Helfer einzustellen. Die Trägerverbände sollen verstärkt Familieneinsätze durchführen (die laut Gesetz nur unter bestimmten Voraussetzungen möglich sind) und einer Erweiterung des Gesetzes auf „Einsätze" in der Dritten Welt zustimmen. Die Frage der pädagogischen Begleitung spielt dabei offensichtlich keine große Rolle mehr. Daß sich die katholische Trägergruppe den Problemen der Jugendarbeitslosigkeit nicht verschlossen hat, zeigt die Tatsache, daß in den letzten fünf Jahren die Zahl von Einsatzstellen und Helfern um über 70 Prozent gestiegen ist. Wird das FSJ jedoch zur reinen Arbeitsbeschaffungsmaßnahme, so ist es in dem Augenblick zum Tod verurteilt, in dem die zusätzlichen Finanzquellen versiegen, weil Jugendarbeitslosigkeit kein Problem mehr ist. Die katholische Trägergruppe lehnt die erwähnten Funktionalisierungstendenzen entschieden ab.

Aufgrund der demographischen Entwicklung ist der Höhepunkt der möglichen Helferzahl überschritten. Die Situation auf dem Ausbildungssektor bessert sich langsam. Die Trägerverbände werden in absehbarer Zeit wieder für das FSJ werben müssen. Damit erhebt sich für den katholischen Träger die Frage nach seinem Proprium. Es kann wohl nur in seinem religiösen Hintergrund liegen. Vor allem sollte der junge Mensch durch das „personale Angebot" in den Einrichtungen und die Arbeit in der „reflektierten Gruppe" erfahren können, daß es den Trägern letztlich um das Heil des Notleidenden wie das des jugendlichen Helfers geht, nicht um eine vordergründige Reparatur von Krankheit oder Behinderung oder um ein großzügiges Angebot zur Berufsorientierung des Jugendlichen. Die Mitarbeiter beider Trägerverbände sollten erfahrbar machen können, daß Leid und Kreuz nicht aus der Welt „heraustherapiert" werden dürfen, weil darin Heil und Hoffnung für den Christen liegt. Auf diesem Hintergrund könnte das Freiwillige Soziale Jahr in katholischer Trägerschaft in anderer Form wieder das werden, was es zu Beginn war: die Möglichkeit einer christlichen Alternative zum Geist der Zeit.

Rosemarie Dziadek

Heiterkeit aus Trauer, Mut und christlicher Hoffnung

Zum Schaffen des Dichters Wolf von Aichelburg

Wolf von Aichelburg kam 1911 als Sohn des k. u. k. Fregattenkapitäns Arnold Freiherr von Aichelburg im österreichisch-ungarischen Kriegshafen Pola in der Provinz Istrien zur Welt. Das Geschlecht der von Aichelburg ist uralter Kärntner Adel. Die Ruinen des Stammsitzes sind noch heute in Sankt Stephan, dem schönsten Schloß des Gailtals, zu sehen.

Nach der Niederlage der Mittelmächte im Jahr 1918 trat der Vater Wolfs v. Aichelburg in die rumänische Kriegsmarine ein. Seine Familie folgte ihm nicht nach Galatz, sondern ließ sich in Siebenbürgen nieder. Wolf v. Aichelburg erhielt, wie seine Brüder, am deutschen Gymnasium in Hermannstadt eine deutsche Erziehung. Nach bestandenem Abitur studierte er Germanistik, Französisch und Englisch – „ohne rechte Überzeugung", wie er selbst zugibt – an der Universität Cluj-Klausenburg und während eines Semesters in Dijon. Fest entschlossen, Schriftsteller und nicht Lehrer zu werden, nachdem er lange zwischen der Musik und der Literatur geschwankt hatte, bereiste er Frankreich, Italien und England. Er hatte sich eben in Berlin eingerichtet und schrieb Dramen, die in antike Stoffe neue Gehalte hineinarbeiteten, als ihn die politische Entwicklung zum zweiten Mal in seinem Leben einholte. Zwanzig Jahre nach der Feuereinstellung des 11. November 1918 stand die Welt wieder in Flammen. Wolf v. Aichelburg reiste nach Rumänien zurück, wurde eingezogen, aber bald wieder durch die Verbindungen seines Vaters aus dem Militärdienst entlassen. Er ging wieder nach Italien, kehrte dann aber, um der Internierung zu entgehen, nach Rumänien zurück und verbrachte den Zweiten Weltkrieg als Dolmetscher in Staatsdiensten in Bukarest.

Nach dem Krieg war er für kurze Zeit Gymnasiallehrer in Hermannstadt. Als er 1948 über die „grüne Grenze" zu entfliehen versuchte, wurde er erwischt, kam ins Gefängnis und dann in ein Arbeitslager am Schwarzen Meer. Nach seiner Entlassung wurde er nach Sere am Schwarzen Meer verbannt, wo er drei Jahre Schuldiener war. 1956 wurde, auf Betreiben von Freunden, sein Zwangsaufenthalt aufgehoben. Er begann wieder zu schreiben. Im Mai 1958 wurde er urplötzlich wieder verhaftet, in einem Schauprozeß gegen Schriftsteller vor Gericht gestellt und zu 25 Jahren Zwangsarbeit verurteilt. Bis Herbst 1962 saß er in verschiedenen rumänischen Gefängnissen. Danach kam er zur Zwangsarbeit als Landarbeiter auf ein Staatsgut. 1964 wurde er im Rahmen einer von den USA erzwungenen Amnestie entlassen und versuchte, sich als Privatlehrer durchzuschlagen. Nach einer kurzfristigen „Rehabilitation", wo es ihm sogar erlaubt war, ins Ausland zu reisen, nahm sich die geheime Staatspolizei seiner wieder an. Dank der Bemühungen eines von Freunden auf die Beine gebrachten v.-Aichelburg-Komitees ließen ihn die rumänischen Behörden dann nach unzähligen Ausreisegesuchen ausreisen. Heute lebt er als freier Schriftsteller in Frankfurt am Main.

Wolf v. Aichelburg hat in Rumänien 22 Bücher publiziert (Lyrik, Erzählungen, Essays und auch viele Übertragungen von Lyrik und Prosa aus dem Rumänischen). Diese Bücher „liegen jetzt alle auf dem toten Gleis" des rumänischen „Kulturgüterbahnhofs". Bitter und resigniert fragt sich Wolf v. Aichelburg: „Wer liest sie, wer las sie? Ein Rufer in der Wüste, malgré lui." Deshalb tun ihm heute die Konzessionen, die er nach seinem ersten Gefängnisaufenthalt machte, um in Rumänien schriftstellerisches Echo zu finden, doppelt leid. Dabei waren seine Zugeständnisse keineswegs ideologisch-bekenntnishafter Natur. Er ließ sich lediglich vor den propagandistischen Karren spannen und trug zur literarischen Selbstdarstellung der rumänischen Volksdemokratie in dem Sinn bei, daß er sich als Aushängeschild mißbrauchen ließ.

Mühsam hat sich Wolf v. Aichelburg in der Bundesrepublik wieder eine publizistische Tribüne geschaffen, die „Rhein-Neckar-Zeitung". Ein kleiner Verlag, der Wort-und-Welt-Verlag in Innsbruck, betreut seine Lyrik.

Ein Gedicht ist für Wolf v. Aichelburg, in Abwandlung eines berühmten Ausspruchs von Novalis („Jedes Äußere ist ein in einen Geheimniszustand erhobenes Inneres"), „ein in einen Ausnahmezustand gehobenes Stück Sprache" (Fingerzeige, Cluj 1975, 62). Eine praktische Handhabe, ein echtes von einem vorgeblichen Gedicht zu unterscheiden, gibt es seiner Meinung nach nicht. Wer sagt, ein Gedicht sei der Gegensatz zu Gerede, der behauptet lediglich etwas. Wer meint, es sei umzäuntes Schweigen, der flüchtet sich in ein Bild. Wäre der Ausnahmezustand beschreibbar, gäbe es Gedichtsrezepte und Dichter wären nichts weiter als Gedichtsschneider.

Der Poetologie v. Aichelburgs zufolge ist das „Wesentliche an einem Gedicht eine neue Sprachschöpfung, das Alsob einer ganz neuen, nie dagewesenen Sprache, das Wesentliche ist ein vor dem

Verstummen eben noch gerade geretteter Sprachzustand" (ebd. 66). Was man im allgemeinen Sprachgebrauch nur in vagen, gewagten und trotzdem undeutlichen Bildern sagen kann, weil es nur dichterisch und gleichnishaft ausdrückbar ist, hat Michelangelo in einen großen Vers gefaßt: „Caro m'è l'esser del sasso" – „Teuer ist mir das Sein des Steins."

Alle in dem schmalen Bändchen „Aller Ufer Widerschein" (Innsbruck 1984) abgedruckten Gedichte sind nichts anderes als solche verzweifelten Versuche, das Schweigen einzuzäunen: Aus der Not, sagen zu müssen, worüber eigentlich Schweigen geboten wäre, unter Schmerzen zustande gekommene dichterische Geburten aus dem Schweigen. Weiterhin heißt es in dem Essay „Gedichte": „Das echte Gedicht ist einfach da, unübertragbar, ausweglos. Das echte Gedicht ist auch nicht ver-rückte Rede, also nicht eine Rede, die aus ihrer Ordnung gerückt wurde. Das Gedicht ist eine andere Ordnung. Vom Gerede her gesehen, ist es immer Deformation, Ver-Stellung. Es ist aber nicht Verstellung eines Geraden. Nicht indem ich, wenn ich im Bilde sprechen darf, den Baum knorrig und verrenkt beschreibe, schaffe ich den Ausnahmezustand der lyrischen Deformation. Ich komme gar nicht von der Sprachform oder der gegenständlichen Form des Baumes her, wenn ich Baum dichte. Ich komme vom Schweigen her, dem sich, im Augenblick des Absturzes, des endgültigen Verstummens, der Baum entgegenstellt" (ebd. 65). Was hier vom Baum gesagt wird, gilt auch von der Frucht in dem Gedicht „Orange":

Durch welche Tugend bist du so gereift,
daß du aus Härte, Bitterkeit und Darben
der Sonne Wärme und der Sonne Farben
erwählen durftest? Was die Hand gestreift,
die Schale, ist Geständnis und ist Hülle,
die Stengelnarbe atmender Verschluß
zu eines dunklen Brunnens Überfluß,
der Tränenquelle aus Geduld und Stille.
Denn war es Stein, so sagtest du: sei Milde!
Und war es Staub, so sagtest du: sei Gold!
Du hast der Sonne Herrlichkeit gewollt,
die Sonne trägst du nun in deinem Bilde.

Auch diese Verse sind aus dem Schweigen geboren, dem sich im Augenblick des Absturzes ins endgültige Verstummen, in die echolose Leere des Nichts, ein Stück Sein, die Orange entgegenstellt. Man muß dieses Gedicht im Zusammenhang mit dem von Wolf v. Aichelburg bezüglich der Frage, was wesentlich an einem Gedicht ist, zitierten Vers Michelangelos verstehen. Der Stein, der Inbegriff der Härte, des bezugs- und kommunikationslosen An-Sich, das weder ein Für-Sich noch ein Für-einen-Andern ist, ist trotzdem ein Stück Sein und hat damit teil an der ontologischen Güte alles Seienden, insofern er sich dem Nichts entgegenstellt. In diesem Sinn ist das Sein des Steins Michelangelo teuer. Indem er den Stein als An-Sich, als Stoff bearbeitet, das heißt formt, beseelt er ihn, erlöst ihn aus seinem stummen An-Sich, so daß er als geformter Stoff, als Kunstgebilde, zum Für-Sich wird, das sich auf ein anderes Für-Sich öffnet und so in einem kommunikativen Bezug das Schweigen durchbricht und in dem gegenseitigen Zu-einander-hin-Geöffnetsein das Unsagbare sagbar macht.

Die Orange ist nicht der Stoff als An-Sich, der durch künstlerische Ausformung aus seiner Stummheit gehoben wird. Aber in der Saftfülle und Süßigkeit, in der gespeicherten Sonne, welche die bittere Schale behütet und die Stengelnarbe verschließt, ist sie ein Urbild der schenkenden Erde, der letztlichen Positivität alles Seienden, der These des Aquinaten, daß alles Seiende „gut", „omne ens bonum" ist. Indem der Dichter ihre stumme urbildliche Botschaft mit tastenden Bildern und Worten mit-teil-bar macht, erlöst er die Orange, in analoger Weise zu dem bildnerischen Tun Michelangelos, aus der Stummheit ihres An-Sich, so daß sie zu den Menschen sprechen kann und diese durch sie begreifen, daß es nicht darauf ankommt, wie das Seiende zu uns steht, sondern wie wir uns zu der Welt und den Mitmenschen verhalten.

Wolf v. Aichelburg hat in seinem Leben viel durchgemacht. Er hätte allen Grund, an der Welt und den Mitmenschen zu verzweifeln. Aber er tut es nicht. Im Gegenteil. Wollte man sein gesamtes Œuvre in einem Satz zusammenfassen, so würde man das Wesentliche wohl treffen, wenn man es als ein Anschreiben gegen den Nihilismus, Absurdismus und Materialismus beschriebe.

Es ist kein Zufall, daß die Zwischentitel, mit Hilfe deren Wolf v. Aichelburg die Gedichte in „Aller Ufer Widerschein" gruppiert, sich mit dem Verbum „schreiben" zu einem Satz verbinden

lassen, in der die Quintessenz seines lyrischen Schaffens enthalten ist und zugleich auch die Antwort auf das Warum seines Schreibens. Er schreibt auf „der Spur des Lichts", „im spiegelnden Verschweigen" des „Sees in Galiläa" „zur kurzen Frist". Anders ausgedrückt: Sein Schreiben ist der Versuch, die Endlichkeit unseres kurzen irdischen Lebens auf Grund der christlichen Frohbotschaft ins Transzendente hinein zu verlängern.

Die Gedichte in „Aller Ufer Widerschein" sind das, was der Titel verspricht: geistige Spiegelungen der flüchtigen, im Vorbeigetragenwerden am Ufer des Lebensstroms gewonnenen Eindrücke. Zugleich wird aber in diesen Versen das vollzogen, was Hermann Hesse als „Weg nach Innen" beschreibt, ein Vorstoß von der intensiv wahrgenommenen und erlebten Außenwelt zu jenem Innen, dessen Außen sie ist, eine meditative Konzentration auf das Bleibende im Wandel, die aber nicht, wie bei Hesse, in fernöstliche Weisheit einmündet, sondern in die Herzmitte christlicher Welterfahrung vorstößt. Die Gedichtsammlung, die mit „Orange" ansetzt, endet mit dem Gedicht „Der See in Galiläa":

Der See in Galiläa, Berge strahlend,
von keinem Strauch und keinem Baum bekleidet,
der nur der Felsen klares Abbild leidet,
im Tiefsten wolkenlose Himmel malend,
war nicht diesem ähnlich, lichtumrandet
und kaum belebt von leisen Uferfalten?
Nun steht ein anderer hier, in Zwang gehalten
und darbend in gestreiftes Tuch gewandet
und denkt des Einzigen im Abendsinken,
wenn einen Augenblick nach hartem Fronen
die Rufe seiner Treiber ihn verschonen.
Ein Fisch schnellt hoch. Er sieht's wie Feuer blinken.

Die erste Strophe dieses Gedichts läßt in der unschwer zu entziffernden Evokation des Sees Genezareth von Galiläa die Themen der beiden ersten Teile von „Aller Ufer Widerschein" anklingen: Licht und Spiegelung. Der Leser hat das Gefühl, daß der Dichter diesen See sehr gut kennt und eine tiefe innere Beziehung zu ihm hat. Der See wird nicht impressionistisch als optischer Eindruck dargestellt, sondern symbolisch. Gleich drei Urbilder der Lauterkeit, Reinheit und Ungetrübtheit werden beschworen: Wasser, Licht und Spiegelung. Im Symbol des Spiegels ist zugleich auch der Hinweis auf das enthalten, was Rilke den „andern Bezug" oder „Weltinnenraum" nennt und das in der Terminologie der Theologen als Transzendenz beschrieben wird. Wer durch den Spiegel hindurchgeht, gelangt aus der Welt des Scheins und der Spiegelung in den Bereich des Wesentlichen, der wirklichkeitszeugenden Ideen Platos. Der See ist nicht ein Stück Landschaft, sondern er bringt gewissermaßen die Landschaft in dem, was an ihr wesentlich ist, nämlich als Urbild der Makellosigkeit, Reinheit und Lauterkeit, erst hervor. Zugleich bewirkt die syntaktische Fügung der ersten Strophe, der zweifache Gebrauch des Partizips des Präsens, in der Ersetzung der finiten durch die infinite Form des Prädikats, eine Herauslösung aus dem Zeitbezug und eine Umwandlung der Dynamik des Zeitflusses in zeitlose Statik. In der Spiegelung des Sees ist der Himmel „im Tiefsten wolkenlos", wird der schwindende, getrübte Augenblick zum ungetrübten Ewigkeitsblick.

Mit dem finiten Verbum im Präteritum „war" bricht aber die Dimension der Zeit in die Ruhe der ersten Strophe und der beiden ersten Verse der zweiten ein. Vergangenheit und Gegenwart schieben sich übereinander. Der da im „gestreiften" Gewand am See steht, ist nicht der Mann aus Bethlehem, der dort, wo der Jordan in den See mündet, von Johannes getauft wurde, der an den Ufern des Sees predigte, Kranke heilte und über seine Wellen schritt. Es ist ein „anderer", wie auch der See ein anderer ist, der über zwei Jahrtausende hinweg die Botschaft der Hoffnung, der Freude und der Liebe weiterreicht, die vom See in Galiläa und jenem „Einzigen" ausging, der sie verkündete.

Der See, der hier aus der Gegenwart in die Vergangenheit und aus dem Zeitlichen ins Ewige zurückverweist, liegt in der rumänischen Dobrudscha an der Küste des Schwarzen Meers nördlich von Konstanza und heißt Tasaul. Unweit des Tasaulsees lag das Zwangsarbeitslager, in das Wolf v. Aichelburg 1951 eingewiesen worden war. Die Landschaft um den See in der Dobrudscha ähnelt derjenigen um den See in Galiläa. Es wächst dort vor allem Gras und niederes Gesträuch, das von der heißen Sommersonne versengt wird. Der Tasaulsee ist, wie der See Genezareth, sehr fischreich, und an seinen Hügeln reift ein schwerer Wein. Wie über das Gelobte Land,

in das Mose das auserwählte Volk führte, herrschten über das Land, in dem der Tasaul liegt, nacheinander Griechen, Römer und Osmanen. Wolf v. Aichelburg ist auch nicht der einzige Dichter, den Mächtige gewaltsam im Land um den See festhielten. Ovid verbrachte hier als Verbannter die letzten neun Jahre seines Lebens. Hier dichtete er seine „Epistulae ex Ponto".

Der „Einzige", Jesus von Nazareth, der gleichsam aus dem zum Spiegelbild des Sees von Genezareth gewordenen Tasaulsee steigt, verwandelt die existenzielle Situation des Dichters in transzendente Allgemeingültigkeit. Im „gestreiften Tuch", das aber hier erst in der konnotierten Tiefenschicht auf die orientalische Tracht hindeutet, in der oberen Bedeutungsschicht aber den gestreiften Sträflingsanzug meint, steht einer am Ufer des Tasaulsees, der um seiner Überzeugungen willen Gewalt erleidet. Und indem er zurückdenkt an den See in Galiläa, von dem vor zweitausend Jahren Zeichen ausgingen und an dessen Ufer Wunder geschahen, bricht die Zeit ins Ewige ein. Die Ewigkeit wird zum Ereignis, und sie setzt ein Zeichen. Für einen Augenblick sind die brutal zur Sklavenarbeit antreibenden Zurufe der Bewacher verstummt. Fern über der ins abendliche Dunkel sinkenden Fläche des Sees springt ein Fisch aus dem Wasser, und sein Leib fängt und spiegelt das letzte Tageslicht, so daß er „wie Feuer blinkt". Hier ist der „Ausnahmezustand" da, der nach Wolf v. Aichelburg der Auslöser jedes echten Gedichts ist (Das Gedicht, a.a.O. 63). Er „sieht sich plötzlich von aller Welt verlassen, vereinsamt und durch irgendeine unbestimmbare Macht genötigt, die Pfade der Sprache zu meiden, die er zu gehen gewöhnt ist, wie alle seine Mitmenschen – und doch etwas zu sagen" (ebd. 64).

In diesem Ausnahmezustand, wo dem Dichter die Sprache des menschlichen Kommunikationsalltags abhanden kommt, wo er am Abgrund des Verstummens steht, entscheidet es sich, ob er den Ausnahmezustand zu nützen weiß und ob aus dem Verstummen das Gedicht geboren wird, oder dieser Zustand wieder aufgehoben wird, indem der Dichter, aus Angst, in den Abgrund des Verstummens zu stürzen, vor diesem zurückschreckt und ins Gerede flüchtet. In diesem Gedicht gelingt der Balance-Akt am Abgrund des Schweigens, die „Ver-rückung" aus der Ordnung der Dinge in die Ordnung des Gedichts findet statt. Im Leser bewirkt diese „Verrückung" einen Zustand, der auch ein Ausnahmezustand ist und in dem Karl Jaspers den Ursprung des philosophischen Denkens sieht: das Angestoßen-Werden vom Mirandum des Seins, das Staunen und Verzauberung in einem ist. Mit den Worten Dieter Roths in der „Rhein-Neckar-Zeitung" ausgedrückt: „Wir sind Zeugen einer poetischen Epiphanie. So – kann man verstehen – erscheint ein Gott dem, der bereit ist, ihn als solchen zu erkennen." Ein Stück überirdisch-christlicher Hoffnung hat sich in existenzielle, irdische Hoffnung verwandelt. Der da mißhandelt, erschöpft und ausgelaugt am Ufer des Tasaulsees steht und spürt, wie die Verzweiflung nach ihm greift, erlebt, am äußersten Ende der Höhle der völligen Ungewißheit angekommen, wie die absolute Hoffnungslosigkeit in selige Gewißheit umschlägt. Er weiß plötzlich, daß überall dort Galiläa ist, wo die christliche Hoffnung noch lebt.

Wolf v. Aichelburg ist ein Dichter der irdischen und überirdischen Hoffnung in einer Zeit der Katastrophenstimmung und in einer Welt, die zwar keine Angst mehr vor dem Halleyschen Kometen hat, dafür aber vor tausenderlei andern Gefahren erzittert, angefangen bei der Furcht vor einem Zusammenbruch des Weltwährungssystems bis zur Klimakatastrophe im Wärme- oder Kältetod, nicht zu sprechen von der alles überschattenden Drohung, daß die Menschen sich mit dem Planeten, der sie trägt, ins Weltall sprengen könnten. Daß er gegen den Zeitgeschmack schreibt, macht Wolf v. Aichelburg nicht irre.

Fernand Hoffmann

BESPRECHUNGEN

Gesellschaft

OETER, Ferdinand: *Die Zukunft der Familie.* Streitschrift für eine Reform der Familienpolitik. München: Reinhardt 1986. 103 S. (Schriftenreihe der Deutschen Liga für das Kind in Familie und Gesellschaft. 12.)

Der Verfasser dieses Büchleins, von Beruf Arzt, ist seit Jahrzehnten bekannt als unermüdlicher Vorkämpfer für eine Familienpolitik, die den Bedürfnissen unserer Familien wirklich gerecht wird. Man weiß, daß unsere Bundespolitik in Sachen der Familienpolitik unter den sogenannten fortgeschrittenen Ländern einen der letzten Plätze einnimmt, und daß gerade unsere in aller Welt so vielgerühmte soziale Rentenversicherung an äußerst schwerwiegenden familienpolitischen Mängeln leidet. Um diesen Mängeln abzuhelfen, hat Oeter schon vor vielen Jahren einen Vorschlag gemacht, der unter dem Namen „Hamburger Plan" bekannt geworden und namentlich von mir immer wieder befürwortet worden ist und für dessen Grundgedanken ich auch heute noch eintrete; auch die berühmte „Troeger-Kommission" hatte ihn übernommen; außer ihr haben die Politiker bis heute ihn jedoch noch keiner Beachtung wert gefunden. Außer der sozialen Sicherung des Alters ist es vor allem das Steuerrecht, das Oeter als den Familien nicht gerecht werdend erweist und für dessen Umbau, um es den Bedürfnissen und berechtigten Ansprüchen der Familien anzupassen, er kämpft. In dieser Sache hat er jüngst in der Person des Präsidenten des Bundesverfassungsgerichts einen so gewichtigen Verbündeten gefunden, daß die Politiker ihm vielleicht doch einmal werden Beachtung schenken *müssen*.

Die Zahl der von Oeter veröffentlichten Schriften ist unübersehbar; dieses Büchlein, das er selbst als „Streitschrift" für eine Reform der Familienpolitik kennzeichnet, ist eine Spitzenleistung; in lebendiger kämpferischer Frische legt es klar und überzeugend vor, was er an Vorschlägen zu bieten hat und wie er sie begründet. Das Schriftchen ist wirklich aufschlußreich und sollte von allen, die in diesem Bereich Mitverantwortung zu tragen haben, namentlich von unseren Politikern, aufmerksam gelesen und zu Herzen genommen werden. – Seit Jahrzehnten streben der Verfasser und ich in gleicher Richtung und haben gelegentlich in Einzelheiten gestritten; diesem seinem Büchlein kann ich nur uneingeschränkt zustimmen und ihn dazu beglückwünschen. *O. v. Nell-Breuning SJ*

Damit die Erde menschlich bleibt. Gemeinsame Verantwortung von Juden und Christen für die Zukunft. Hrsg. v. Wilhelm BREUNING und Hanspeter HEINZ. Freiburg: Herder 1985. 190 S. (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica.) Kart. 39,–.

Hinter den unterschiedlichen und höchst eigenständigen Beiträgen des vorliegenden Sammelbands steht nicht die Sorge um den Bestand von Judentum und Christentum in der Zukunft. Vielmehr geht es um ein gemeinsames Besorgtsein von Juden und Christen um die Zukunft der Menschheit. Das Besorgtsein um das Ganze hat selbstkritische Note, „da nicht zufällig in dem von biblischem Denken geprägten Kulturkreis die segensreichen Möglichkeiten wie auch die Bedrohungen unserer Epoche ihren Ausgang nahmen". Anders gesagt: „Wo immer ein Problem herkommt, da muß auch die Lösung herkommen" (100, 159, 163, 180).

Die Problemlösung beginnt mit der Sichtung der Grundproblematik, die zu der bedrohlichen Situation der Menschheit geführt hat. In solcher Sichtung tritt als heutige Not hervor, daß aus dem Annehmen der Schöpfung, deren Hirt und Verteidiger der Mensch sein soll (vgl. dazu den katholischen Alttestamentler Erich Zenger: 36-60), eine Vergewaltigung der Natur geworden ist (101); daß unser Jahrhundert in Hiroshima die Erprobung einer Vernichtung der Menschheit und in Auschwitz die Erprobung einer Vernich-

tung der Menschenwürde erlebt hat (158) und daß beide Unternehmungen „erfolgreich verlaufen" sind: „Es geht!" (so in Aufnahme von sehr eindrücklichen Thesen des jüdischen Existentialphilosophen Emil Fackenheim – 86-112 – die beiden Herausgeber: 158).

Was hält uns von einer dritten, die ganze Menschheit in den Abgrund reißenden „Generalprobe" ab? Nicht ein „säkularer Optimismus des Erfolgs durch Planung" (181). Schon eher der Weltwiderspruch des Martyrertums (dazu neben Fackenheim der polnische Philosoph Józef Tischner in seiner „Ethik der Solidarität": 114-127); in der Martyrerin, im Martyrer personalisiert sich die Machtlosigkeit, die zum gemeinsamen Geschick von gegenwärtigem Judentum und Christentum geworden ist (dazu der orthodoxe jüdische Philosoph Michael Wyschogrod, 71-85). Unernsten Überlebensvermutungen ist entgegenzuhalten: „Es ist nicht möglich, daß die Welten weiterhin *sind*, dank der Energie ihres Fortbestehens" (so der bedeutende, bei uns noch viel zuwenig bekannte jüdische Philosoph Emmanuel Levinas in seinem Beitrag, 62-70). Denn: „Es ist notwendig, daß sie *gerechtfertigt* sind. Es braucht die ethische Vermittlung!" Die Zukunft der Welt ist auf die Schultern des Menschen gelegt. Es bedarf der Umkehr des Ichs, das für sich ist und sich behält, in das Für-den-Anderen-Sein. „Sollte das geschichtliche Israel par excellence diese Möglichkeit der Menschheit bedeuten, für die Anderen verantwortlich zu sein, diese Möglichkeit einer Verantwortung, in der sich zuäußerst das Spiel des Seins abspielte? Oder sollte diese Umkehr des Ichs in das Für-den-Anderen das jüdische Moment jedes Menschen ausmachen?" (67). Der christliche Philosoph Richard Schaeffler (128-150) führt die Möglichkeit der Umkehr in die Proexistenz auf die „alles entscheidende Erfahrung", den Kreuzestod Jesu, zurück. Die Umkehr hier als „das jüdische Moment jedes Menschen" und dort christologisch eröffnet – ist dieser Dissens noch von einem Konsens umgriffen?

Der Rezensent, der an dem mit dem Sammelband dokumentierten Dialog jüdischer und christlicher Philosophen, Theologen und Humanwissenschaftler teilnehmen konnte, bestätigt mit den Herausgebern, „daß der Austrag der Spannungen nicht die Einheit des Gesprächs und Handelns zerbrechen läßt" (in ihrer Auswertung 152-190, 161; vgl. auch ihre Einführung 7-15). Zu gewichtig ist der christlich-jüdische Konsens, die biblische Aussage von der Gottebenbildlichkeit des Menschen bezeichne sowohl Menschenwürde wie die Wurzel der Grundsolidarität zwischen allen Menschen. Nicht weniger festhaltenswert ist die Konvergenz: Ethik will sich selbst in das Gebet und den Kult übersteigen, und der Kult will in der tätigen Verantwortung für das Ganze bewährt sein (vgl. nur 52ff., 67, 78f., 89, 173). Von dieser Konvergenz her wird die „jüdische Provokation" noch bedrängender, christliche Existenz nähme das Ethische nicht ernst genug; sie suche Ersatz beim „Geist" der Weisung Gottes, wo gerade an ihrer „Buchstäblichkeit" (vgl. nur 66, 68, 175f.) der ganze Zeugendienst hängt. Ein solcher Zeugendienst mahnt zur Vorsicht vor allzu schnellen Konstatierungen einer höheren christlichen Ethik. Er ermuntert zugleich zur Hoffnung auf die je größeren Möglichkeiten Gottes, der beide – Juden und Christen – als seine verantwortungsvollen Zeugen für die Welt haben will. *H. H. Henrix*

Blum, Wilhelm: *Wirklichkeit des Lebens.* Vom Wesen der dialektischen Vermittlung in Politik und Religion. Rheinfelden: Schäuble 1985. 180 S. (Themen unserer Zeit. 2.) Kart. 32,–.

Wilhelm Blum (geb. 1943), Dozent für Politikwissenschaften an der Universität Regensburg, ist Autor mehrerer Veröffentlichungen zur Philosophie der Antike und zur frühchristlichen Theologie sowie zur Problematik der Lehren von Karl Marx und der aus diesen entwickelten politischen Systeme. In seiner jüngsten Veröffentlichung befaßt er sich mit dem Begriff der Dialektik, der, von Marx für seinen Materialismus beansprucht, als „dialektischer Materialismus" die bekannten politischen Folgen hat.

Unter Dialektik, schon vor Platon bekannt, aber von diesem ausdrücklich behandelt, wird nicht dialogische Unterhaltung verstanden, sondern die Frage nach der Einheit der Gegensätze. Zwischen dem Scheinwissen und dem wahren Wissen gebe es nach Platon eine Vermittlung auf dem Weg der Teilhabe. Dieses wahre Wissen

dringe aber nur bis zu den Voraussetzungen vor (den Ideen), für die die Existenz eines Voraussetzungslosen notwendig sei. Die Voraussetzungen und das Voraussetzungslose würden durch die Ideen vermittelt. Unter Dialektik sei diese Vermittlung zu verstehen.

Zur weiteren Klärung des Begriffs Dialektik springt die Untersuchung von Platon zu Hegel (der sich als Schüler Platons gesehen hat). Der von Gottfried Neeße als „berühmt-berüchtigt" verspottete „Satz von geradezu surrealistischer Unlogik": „Das reine Sein und das reine Nichts ist dasselbe" wird über Hegels Begriff der Liebe verständlich gemacht: Liebe sei Hingabe, völlige Hingabe sei völlige Negation, durch diese aber entstehe eine neue Einheit. Da zeige sich die Wirklichkeit und Wirksamkeit der dialektischen Vermittlung. Es werde also zu Recht gesagt: „Hegel hat in der Liebe ein allumfassendes Prinzip gefunden, das die gesamte Wirklichkeit umgreift", die dialektische Vermittlung der Extreme.

Daraus ergeben sich Folgen für die Politik, wie z. B. die Tatsache, daß der „Dialektische Materialismus" gerade nicht dialektisch ist, daß Kommunismus und Nationalsozialismus einander gleichen, da sie notwendig Unterdrückung ausüben (das ist: nicht Versöhnung, sondern Absorption des einen Gegensatzes durch den anderen), daß jede echte Revolution dem Wesen der dialektischen Versöhnung widerstreitet. Doch auch in der Gemeinschaft der Kirche könne es sowohl die Haltung der Versöhnung als auch die der Absorption geben.

Der letzte, theologische Teil der Untersuchung handelt von Christus, dem Mittler, in dem nach dem Konzil von Chalkedon der größtmögliche Gegensatz, Gottheit und Menschheit, vermittelt sind; er zeigt, daß in dem Prinzip der dialektischen Vermittlung ein geeignetes Prinzip gefunden ist, die immanente und transzendente Wirklichkeit zu verstehen – und die existentielle Mitte zwischen beiden: den Tod Christi und in ihm den Tod des einzelnen Menschen. Ein bemerkenswertes Kapitel ist auch der unvermittelten Erkenntnis, dem Eros, gewidmet samt seinen politischen und religiösen Gefährdungen.

Blum scheut keineswegs die Überprüfung des dargelegten Prinzips durch die Geschichte. Gerade die zahlreichen Beispiele aus Profan- und Kirchengeschichte von der Antike bis zur Gegenwart machen die Lektüre anregend – die ohnehin sehr erleichtert ist durch klaren Aufbau, sorgfältige Belege, ein Quellenregister, eine reiche Literaturliste und nicht zuletzt durch eine angemessene Sprache. Dadurch und durch seine erfreuliche Objektivität erweist sich das Buch als Produkt aus bestem abendländischen Geist.

P. Leutenstorfer SJ

Marxismus

Vranicki, Predrag: *Marxismus und Sozialismus.* Frankfurt: Suhrkamp 1985. 456 S. Kart. 48,–.

Als langjähriger Professor für Geschichte der marxistischen Philosophie an der Universität Zagreb und Mitarbeiter der Zeitschrift „Praxis" hat sich Vranicki in zahlreichen Aufsätzen und Büchern mit Fragen des Marxismus und Sozialismus auseinandergesetzt. Nach dem Ausschluß Jugoslawiens aus dem sozialistischen Lager gehörte er zu den Philosophen, die den Stalinismus kritisierten und den jugoslawischen Weg zum Sozialismus ideologisch rechtfertigten. Wie die übrigen Mitglieder der Praxis-Gruppe bekennt er sich zum schöpferischen Marxismus und fordert die volle Verwirklichung der Selbstverwaltung.

Mit dieser kurzen Personenbeschreibung sind auch die Grundgedanken des vorliegenden Buchs angedeutet, in dem Vranicki seine durch umfangreiche Studien und praktisch-politische Tätigkeit gesammelten Erkenntnisse zusammenfaßt. Den Schwerpunkt bildet die scharfe Kritik am Stalinismus, der für Vranicki „der tiefste Fall ist, den der Marxismus bisher erlebt hat" (299). Die volle Verantwortung für diesen Niedergang trägt Stalin, der als brutaler Despot keine Opposition dulden konnte und deshalb die von Lenin geschaffenen demokratischen Einrichtungen zerstörte. Obwohl in der Sowjetunion mit der Abschaffung des Privateigentums an den Produktionsmitteln ein wichtiger Schritt zum Sozialismus getan wurde, blieb das Lohnverhältnis bestehen, so daß das sowjetische System „eindeutig im

Vorhof des Sozialismus angesiedelt ist" (127). Um den Sozialismus zu verwirklichen, müßte die Selbstverwaltung eingeführt werden, damit das Lohnverhältnis verschwindet, der Staat abstirbt und die Arbeiterklasse die ihr zustehenden Rechte wahrnehmen kann.

Vranicki deckt die Schwächen des Stalinismus schonungslos auf und kritisiert damit auch Fehlentwicklungen in Jugoslawien selbst. Bei der Suche nach den Ursachen macht er es sich ziemlich leicht, indem er Stalin die ganze Schuld zuspricht und Lenin als den großen Revolutionär und demokratischen Führer verherrlicht. Auf die Frage, wie weit Ansätze dieser Schreckensherrschaft im Marxismus selbst zu finden sind, geht Vranicki nicht ein. Fasziniert von der Selbstverwaltung hält er sie für die Lösung aller Probleme und versäumt es deshalb, auf die Schwierigkeiten einzugehen, mit denen Jugoslawien seit der Einführung dieser direkten Demokratie zu kämpfen hat.

J. Oswald SJ

Buchhart, Helmut – Bolz, Martin: *Kontroverslexikon Christentum – Marxismus-Leninismus.* Wien: Hollinek 1984. 176 S. Lw. 46,–.

Wer sich über aktuelle Ereignisse gründlich informiert, stößt immer wieder auf unklare Begriffe und neue Wortbildungen. Dehalb greift er gern zu einem einschägigen Lexikon, um sich rasch und zuverlässig eine klare Antwort zu holen. Dies scheint die beiden Autoren veranlaßt zu haben, ein Lexikon herauszugeben, in dem sie, wie sie im Vorwort schreiben, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede „in den grundlegenden Positionen des Christentums – dargestellt an seinen beiden bedeutendsten Gruppen, der katholischen und evangelischen Kirche – und des Marxismus-Leninismus" darstellen. Dabei stützen sie sich auf offizielle Aussagen zur katholischen Soziallehre, die in den Beschlüssen des Konzils und der Bischofssynoden sowie in den Enzykliken der Päpste festgehalten sind. Fachlexika und Werke bedeutender Theologen benutzen sie, um den Standpunkt der evangelischen Kirche zu erläutern. Das Gedankengut des Marxismus-Leninismus erklären sie anhand von Parteiprogrammen und offiziellen Verlautbarungen.

Da die beiden Autoren die drei Standpunkte lediglich aufzeigen und nicht bewerten, ist nicht einsichtig, warum sie ihrem Nachschlagewerk den Titel „Kontroverslexikon" geben. Auch wenn die Zeit des Dialogs zwischen Marxisten und Christen vorbei ist, weckt dieser Titel unnötig Emotionen und verhindert eine sachliche Auseinandersetzung. Schwer zu erkennen sind auch die Gesichtspunkte, nach denen die Begriffe für dieses Lexikon ausgewählt wurden. Vergeblich sucht man beispielsweise nach wichtigen Begriffen des Marxismus-Leninismus wie Lohnverhältnis, Materialismus, Mehrwert, Planwirtschaft oder Proletariat. Dafür erfährt man beim Stichwort „Apostolat", daß „dieser Begriff im Marxismus-Leninismus nicht vorkommt" (4). Beim Gebrauch des Nachschlagewerks fragt man sich, warum beispielsweise so eng zusammengehörige Begriffe wie „Eigentum", „Eigentumsverhältnisse" und „sozialistisches Eigentum" gesondert behandelt werden. Dies erhöht unnötigerweise die Anzahl der Verweise und zwingt den Benutzer zu mehrfachem Nachschlagen, ohne daß der Informationsgehalt wesentlich erhöht wird. Dieser Mangel hätte durch sorgfältiges Vergleichen der Begriffe vermieden und dadurch mehr Platz für neue Stichwörter gewonnen werden können. Solche Unzulänglichkeiten und die weitschweifige Begriffserklärung machen es schwer, dieses Nachschlagewerk zu empfehlen. *J. Oswald SJ*

Ein dritter Weg zwischen den Blöcken? Die Weltmächte Europa und der Eurokommunismus. Hrsg. v. Heinz Gärtner und Günter Traut-mann. Wien: Verlag für Gesellschaftskritik 1985. 406 S. Kart. 40,–.

Vor vier Jahren trafen sich Gesellschaftswissenschaftler aus Ost und West in Laxenburg bei Wien, um darüber zu diskutieren, was die Eurokommunisten zur Entspannung und Friedenssicherung beitragen können. Die dabei gehaltenen Vorträge sind nun in einem Sammelband veröffentlicht. Sie behandeln die vor allem von den italienischen Kommunisten, daneben aber auch von den Austromarxisten, den Anhängern der Friedensbewegung und der Blockfreien vertretene These, daß ein eigenständiges Europa als dritte

Kraft zwischen den Weltmächten die Konflikte entschärfen und verhängnisvolle Auseinandersetzungen verhindern könnte. Umstritten ist allerdings, welche europäischen Staaten diese dritte Kraft bilden sollen, da die Grenze zwischen den Blöcken quer durch Europa verläuft. Einige denken an ein Europa vom Atlantik bis zum Ural, andere wollen die Sicherheitsinteressen der Sowjetunion nicht antasten und fordern deshalb ein blockfreies Westeuropa. Diese Diskussion zeigt, welch heikle Probleme hinter undurchdachten Europavisionen stecken und wie mißverständlich die Bezeichnung „Eurokommunismus" ist.

Die Referenten machen auf diese Schwierigkeiten aufmerksam und erklären den Eurokommunismus, indem sie seine hsitorische Entwicklung beleuchten und nach den Gründen fragen, die die Eurokommunisten veranlaßten, sich vom sozialistischen Lager zu distanzieren und eigene Wege zu gehen. Dabei zeigen sich teilweise erhebliche Unterschiede zwischen den französischen, den italienischen und den spanischen Kommunisten, die sich in den siebziger Jahren ausdrücklich zum Eurokommunismus bekannten. Während die französischen Kommunisten zum alten Kurs zurückkehrten, sind die spanischen Kommunisten völlig zerstritten. Deshalb befassen sich die meisten Referenten mit den italienischen Kommunisten, deren Beziehungen zur Sowjetunion und zu den Sozialdemokraten sie besonders aufmerksam studieren, um die weitere Entwicklung des Eurokommunismus abschätzen zu können.

Da die Referenten verschiedene politische Positionen vertreten, kommen sie zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen. Mit ihren durchweg fundierten Beiträgen laden sie dazu ein, sich mit dieser aktuellen Frage zu befassen und selbst zu beurteilen, wie realistisch die von den Eurokommunisten gemachten Vorschläge sind.

J. Oswald SJ

ZU DIESEM HEFT

Mit dem Weihbischof von Shanghai, Aloysius Luxian Jin SJ, kam vor einigen Monaten zum ersten Mal seit der Revolution von 1949 eine Gruppe chinesischer Katholiken in die Bundesrepublik. Hans Waldenfels, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Bonn, setzt sich mit den Äußerungen Bischof Jins auseinander und zeigt Möglichkeiten auf, wie die äußerlich unterbrochene Einheit der chinesischen katholischen Kirche mit der Universalkirche wiederhergestellt werden könnte.

Walter Kern, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Innsbruck, fragt nach der universalen Norm des sittlichen Handelns. Er sieht diese in der personalen Freiheit und zieht daraus Folgerungen im Blick auf die Zukunft der Menschheit.

Im Zug des neuzeitlichen Säkularisierungsprozesses ist das Christentum aus dem Erscheinungsbild des öffentlichen Lebens weitgehend verschwunden. Eugen Biser, Professor für christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Universität München, weist demgegenüber auf zahlreiche Symptome hin, die der christlichen Botschaft eine neue Chance eröffnen, wenn sie nur in einer zeitgemäßen, auf die Nöte des heutigen Menschen eingehenden Sprache ausgerichtet wird.

Der Roman „Winter's Tale" des amerikanischen Schriftstellers Mark Helprin scheint zur Zeit das Lieblingsbuch der Studierenden in den USA zu sein. Rainulf A. Stelzmann, Professor an der University of South Florida, analysiert das Buch, seine Hintergründe und sein Weltbild.

Dissens in der Kirche

Der Entzug der Lehrerlaubnis für den amerikanischen Moraltheologen Charles E. Curran durch die römische Glaubenskongregation am 25. Juli 1986, der auch in der Bundesrepublik einige Wellen geschlagen hat, bezieht sich zunächst auf bestimmte Sachfragen wie das Verständnis der Unauflöslichkeit der Ehe, die Abtreibung, die Euthanasie und Themen der Sexualethik wie Masturbation, Empfängnisverhütung, voreheliche Beziehungen und Homosexualität. Die Meinungen, die Curran hier vertritt, widersprechen nicht der absolut verpflichtenden, unfehlbar definierten Glaubenslehre der Kirche, sondern dem sogenannten „authentischen" Lehramt, für dessen Aussagen die Kirche keine Unfehlbarkeit beansprucht, also die prinzipielle Möglichkeit eines Irrtums einräumt. Im Kern geht es daher in dieser Auseinandersetzung um die Möglichkeit eines Dissenses vom nichtunfehlbaren Lehramt. Curran beansprucht das Recht, zu abweichenden Meinungen zu kommen und diese auch öffentlich zu äußern. Die Gegenseite bestreitet dies: Die Gläubigen müßten nicht nur die unfehlbar definierten Dogmen der Kirche annehmen, sondern auch die Aussagen des authentischen Lehramts, und zwar in einem „religiosum obsequium" des Verstandes und des Willens, wie das Kirchenrecht im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil formuliert und was gewöhnlich mit „religiösem Gehorsam" übersetzt wird.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat ausdrücklich erklärt, daß auch durch das Amt in der Kirche bei aller Wahrung des Glaubensbekenntnisses schwere Mißgriffe geschehen sind. Im Schreiben der deutschen Bischöfe vom 22. September 1967 an alle mit der Glaubensverkündigung Beauftragten heißt es, daß „der kirchlichen Lehrautorität bei der Ausübung ihres Amtes Irrtümer unterlaufen können und unterlaufen sind", nicht bei feierlich definierten Dogmen, wohl aber in „nichtdefinierten", „vorläufigen" Lehrentscheidungen. Es könnten daher durchaus Fälle eintreten, in denen ein katholischer Christ – nicht aus Willkür, sondern in Verantwortung „vor Gott und seinem Gewissen" und „in nüchtern selbstkritischer Einschätzung" – zu einer vom Lehramt abweichenden Auffassung kommt, die er vertreten und auch praktizieren darf. Die „Königsteiner Erklärung" der Deutschen Bischofskonferenz vom 30. August 1968 zu den Aussagen der Enzyklika „Humanae vitae" über die Methoden der Empfängnisverhütung und die entsprechenden Sätze im Beschluß der Würzburger Synode „Christliche Ehe und Familie" wenden nur diese Prinzipien auf einen konkreten Fall an.

Das heißt mit anderen Worten: Das „obsequium", das gegenüber nichtunfehlbaren Aussagen erwartet wird, meint nicht bedingungslosen Gehorsam, sondern, wie die Bischöfe 1967 formulierten, die „ernsthafte Bemühung, auch eine vorläufige

Lehräußerung der Kirche positiv zu würdigen und sich anzueignen", ihr gleichsam die Wahrheitsvermutung zuzubilligen. Aber es gilt auch der Grundsatz, den die katholische Theologie seit den Jahren nach dem Ersten Vatikanischen Konzil kennt: „Die Wahrheitsvermutung weicht der Wahrheit." Im Blick darauf antwortete deswegen die Konzilskommission des Zweiten Vatikanums für die Glaubens- und Sittenlehre den Bischöfen, die eine genauere Aussage für den Fall eines Dissenses vom authentischen Lehramt wünschten, es genüge, die Lehre guter Theologen zu beachten.

Man könnte nun sagen, wie es gelegentlich geschieht, ein Christ, ein Theologe, der mit einer nichtunfehlbaren Aussage des kirchlichen Lehramts nicht übereinstimmt, solle darauf verzichten, seine Meinung in die Öffentlichkeit zu bringen. Aber eine solche Haltung wäre nur dort vertretbar, wo die Äußerung bestimmter Ansichten Gefahr für Leib und Leben mit sich brächte, also in totalitären Unrechtssystemen. Der Glaube, und damit die Kirche als Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe, steht und fällt mit dem Recht des einzelnen Christen, sein Verständnis der christlichen Botschaft anderen mitzuteilen und mit ihnen darüber zu sprechen. Das gilt um so mehr, als es sich bei den hier diskutierten Aussagen des nichtunfehlbaren Lehramts um Probleme handelt, die die Menschen bewegen und bei denen sie mit Recht erwarten, daß ein Theologe Stellung bezieht, und zwar in voller Aufrichtigkeit, daß er also nicht etwas sagt, wovon er nicht überzeugt ist. Und der früher häufig gegebene Rat, kontroverse Fragen dieser Art nur in der theologischen Fachdiskussion zu erörtern, ist in einer Zeit umfassender und öffentlicher Kommunikation nicht mehr möglich.

Wie soll auch die Korrektur irriger oder einseitiger Entscheidungen des authentischen Lehramts möglich sein, wenn abweichende Meinungen nicht geäußert werden dürfen? Wäre jeder öffentliche Dissens ausgeschlossen, könnten sich neue Fragen und Meinungen nicht artikulieren. Es käme nie zu der nur in offener Diskussion möglichen Klärung und Erprobung des Neuen und folglich nie zu einer Änderung und Fortentwicklung der lehramtlichen Position. Die Entscheidungen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit, über das Verständnis von Ehe und Geschlechtlichkeit, über den allgemeinen Heilswillen Gottes, über die kollegiale Struktur des obersten kirchlichen Leitungsamts und viele andere wären nicht möglich gewesen, wenn die vom bisherigen kirchlichen Lehramt abweichenden oder zumindest darüber hinausgehenden Meinungen vorher nicht diskutiert worden wären. Auf dem Konzil fanden dann gerade diese Thesen die Zustimmung der übergroßen Mehrheit des Weltepiskopats, und die bisherigen Positionen wurden nur von einer Minderheit verteidigt. Das ist noch kein Beweis dafür, daß jede vom authentischen Lehramt abweichende Meinung unanfechtbar wäre, wohl aber dafür, daß ein solcher Dissens nicht nur möglich, sondern auch für die Lehrentwicklung wichtig ist und durch diese nicht selten auch bestätigt wird.

Wolfgang Seibel SJ

Johannes Joachim Degenhardt

Traditionskrise des Glaubens

Die Formulierung „Tradierungskrise des Glaubens" mag auf den ersten Blick provokatorisch erscheinen und ist es in einem bestimmten Sinn auch. Andererseits ist sie nicht rhetorisch gemeint wie etwa die Frage „Stirbt das Christentum?", die einer vielbeachteten Publikation des französischen Historikers Jean Delumeau[1] oder einem Beitrag von Karl Rahner[2] als Titel dient. Wir haben es wirklich mit einer schweren Krise der Glaubensvermittlung in unserem Land, aber nicht nur hier, zu tun. Diese betrifft sowohl die Tradierung des Glaubenswissens als vor allem auch die Einführung und Einübung christlicher Lebensform.

Die Erkenntnis, daß Europa (wieder) zu einem Missionsland geworden ist, hat 1943, als diese These in Frankreich[3] erstmals öffentlich diskutiert wurde, noch erhebliche Proteste und Gegenargumentationen hervorgerufen. Spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist sie zur beinahe schon allzu selbstverständlichen Beschreibung für den religiösen Zustand in der westlichen Industriegesellschaft geworden. Der Bruch zwischen Evangelium und Kultur, den Papst Paul VI. in seinem viel zitierten Wort als das „Drama unserer Zeitepoche"[4] bezeichnet hat, ist als Kennzeichen unserer heutigen Lebenssituation allgemein anerkannt.

„Tradierung des Glaubens" – ein zentrales Thema der nachkonziliaren Diskussion

Seit der vom Zweiten Vatikanischen Konzil unternommenen Neubesinnung auf das Wesen und die Sendung der Kirche ist deshalb die Weitergabe des Glaubens immer wieder auf weltkirchlicher, nationaler, diözesaner und selbst örtlicher Ebene ein vorrangiges Thema gewesen. Ich nenne nur einige wichtige Beispiele, um dies zu verdeutlichen:

Die Bischofsynoden 1974 und 1977 widmeten sich den großen Themen der Evangelisation und der Katechese, auf deren Grundlage anschließend die Apostolischen Schreiben „Evangelii nuntiandi" und „Catechesi tradendae" veröffentlicht wurden. Die Errichtung des Internationalen Rats für die Katechese (1975) und die schon 1971 vorangegangene Approbation des „Allgemeinen katechetischen Direktoriums" durch Paul VI. gehören ebenfalls in diesen Zusammenhang. Im Rat der Europäischen Bischofskonferenzen spielte die Frage der Evangelisierung in mehreren Beratungen, zuletzt bei einem Symposion im Oktober 1985, eine wichtige Rolle.

Auch im Bereich der deutschen Diözesen lassen sich wichtige Stationen in Erinnerung rufen. Bei der Würzburger Synode stand die Frage nach der Weitergabe des Glaubens nicht nur in den Fachdiskussionen über die Beschlüsse zum Religionsunterricht und zur Gemeindekatechese im Mittelpunkt, sondern bildete eine durchlaufende Perspektive sämtlicher Beratungen. Die Deutsche Bischofskonferenz hat später bei einem Studientag während der Frühjahrsvollversammlung 1981 versucht, Bilanz zu ziehen und weiterführende Perspektiven zu entwickeln. Und die vor kurzem beendete Dözesansynode des Bistums Rottenburg-Stuttgart hat sich insgesamt unter das Thema der Glaubensweitergabe gestellt[5]. Auch aus diesen Beratungen sind verschiedene Veröffentlichungen hervorgegangen, von denen hier nur das Wort der deutschen Bischöfe an die in der Glaubensvermittlung Stehenden (1967)[6] und das Arbeitspapier des Zentralkomitees „Glaubensvermittlung heute" (1982)[7] genannt seien.

Aus der jüngeren Vergangenheit bleibt schließlich die in vielen Ländern neu erwachte Katechismusdiskussion zu erwähnen[8], die in Deutschland am konkreten Beispiel des neuen Erwachsenenkatechismus geführt werden kann.

Glaubensvermittlung im gesellschaftlichen Kontext

Alle diese Überlegungen beschränken sich in der Regel nicht auf theologische Argumentationen, sondern versuchen jeweils, die gesellschaftlichen und persönlichen Lebensverhältnisse der heutigen Menschen mit in den Blick zu nehmen. Dies hat seinen guten Grund darin, daß ja der Glaube in der Welt gelebt wird und daß seine Vermittlung deshalb stets die besonderen Lebensbedingungen der Menschen mitberücksichtigen muß. Für die Kirche ist es daher unerläßlich, die Prozesse, den gesellschaftlichen Wandel und die Veränderungen der persönlichen Lebenshaltungen und Wertvorstellungen mit in den Blick zu nehmen, um ihr eigenes Handeln auch unter dieser Perspektive kritisch begleiten zu können.

Die Außerordentliche Bischofssynode des vergangenen Jahres stellt in ihrem Schlußdokument fest[9], daß die Weitergabe des Glaubens und der aus dem Evangelium fließenden moralischen Werte an die kommende Generation heute auf der ganzen Erde in Gefahr ist. Diese weltweite Erfahrung kann aber leicht mißdeutet werden, wenn nicht zugleich im Bewußtsein ist, daß die enormen kulturellen Veränderungen und der beschleunigte Wertwandel eine kontinuierliche Tradierung wichtiger Grundwerte insgesamt immer schwieriger macht.

Zugleich zeigt die größere Zusammenschau, daß keineswegs alle christlichen Werte auf Schwierigkeiten der Akzeptanz und Aneignung stoßen, sondern daß für bestimmte Grundhaltungen und Grundwerte – wie zum Beispiel soziale Gerechtigkeit, Befreiung aus Unterdrückung, „Option für die Armen", Eintreten für den Frieden, Schutz des Lebens und der Schöpfung etc. – eine hohe Sensibilisierung

besteht. Was diese selektive Zustimmung oder Ablehnung hervorbringt, wie sich christliche und säkularisierte Vorstellungen hierin mischen und welche Auswirkung dieser Vorgang insgesamt für die Vermittlung des Glaubens besitzt, erschließt sich nur, wenn die theologische Perspektive für die Ergebnisse der entsprechenden profanen wissenschaftlichen Disziplinen offenbleibt.

Um die heutige geistige Situation angemessen verstehen und auf die Zukunft hin auslegen zu können, wäre darüber hinaus aber auch die Unterstützung durch die Philosophie erforderlich. Ohne sie geraten alle Analysen leicht in die Gefahr eines empirischen Reduktionismus oder in den Sog ideologischer Vorgaben. Da die Philosophie heute weithin in Teildisziplinen und vielfältige Denkrichtungen zerfallen ist und weil sie nahezu vollständig von der Metaphysik Abschied genommen hat, fällt es heute freilich schwer, in ihrem Kreis den doch dringend notwendigen Gesprächspartner für die anthropologische wie für die theologische Reflexion zu finden.

Krise der Tradition

Wenn von der „Tradierungskrise des Glaubens" die Rede ist, legt es sich in besonderer Weise nahe, diese nicht isoliert, sondern im größeren Zusammenhang der allgemeinen Traditionskrise zu sehen, die für das Leben des modernen Menschen und seiner Gesellschaft insgesamt kennzeichnend ist.

Unsere Zeit hat zur Tradition ein zwiespältiges Verhältnis. Einerseits gibt es eine hohe Wertschätzung für Gegenstände und Einrichtungen, die auf eine lange Tradition zurückgehen, andererseits wird vieles mit dem Vorwurf, es sei traditionell und damit überholt, beiseite geschoben. Viele haben in ihrer Schulzeit noch ernsthafte Besinnungsaufsätze zum Thema „Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen" geschrieben. Die wenigsten Absolventen der heutigen gymnasialen Oberstufe dürften überhaupt das Zitat kennen und wissen, von wem es stammt. Hier hat sich zweifellos vieles verändert.

Nicht verändert hat sich die grundsätzliche Bedeutung der Tradition für das menschliche Leben. Man hat zu Recht gesagt, daß der Mensch darauf angewiesen ist, Tradition zu haben, daß er ohne sie überhaupt nicht leben kann[10]. Dies beginnt mit dem Erwerb der Sprache, die nicht nur als Kommunikationsmedium, sondern als Grundlage der Persönlichkeitsbildung für den Menschen unverzichtbar ist. Dabei wird nicht eine allgemeine Universalsprache, sondern ein ganz bestimmtes Idiom aufgenommen, das in der Tradition eines Stammes oder Volkes zugleich dessen Vorstellungen von der Welt und der Ordnung des Lebens mitbeinhaltet. Der einzelne Mensch übernimmt so mit der Sprachkompetenz zugleich bestimmte Denkformen, „Vor-urteile", Werte und Glaubensinhalte der Gesellschaft, in die er hineingeboren ist. Im Verlauf der Erziehung und der weiteren Bildung setzt sich

dieser Aneignungsprozeß vielfältig fort. Zugleich wird ein mündiges Umgehen mit den überlieferten Kulturgütern und Kulturtechniken angestrebt. Eine lebendige Tradition zeichnet sich gerade dadurch aus, daß sie Veränderungen und Neuerungen nicht zu unterdrücken versucht (dies wäre die Art des „Traditionalismus"), sondern sie ist um ihrer selbst willen für den Fortschritt offen.

Dieses positive Wechselverhältnis von Tradition und weiterführender Entwicklung (Fortschritt, Modernität) ist in seiner Konkretisierung freilich oft sehr spannungsreich. Die europäische Geschichte ist voll von Beispielen, die die Auseinandersetzung um die Bewahrung oder die Ablösung bisheriger Traditionen durch neue Ordnungen spiegeln. Soziale, kulturelle, wissenschaftliche und andere Revolutionen sind Ausdruck von solchen Traditionsbrüchen. Dabei wird das bislang Gültige meist nicht restlos eliminiert, sondern geht teilweise oder modifiziert in den Zusammenhang der neuen Epoche ein.

Im Lauf der Entwicklung der Neuzeit hat das spannungsreiche Gefüge von Tradition und Fortschritt eine zunehmende Verschärfung erfahren. Unter Berufung auf seine Vernunft und auf die durch sie verbürgte sittliche Autonomie stellt der Mensch jede überkommene Ordnung zunächst grundsätzlich in Frage. Er ist nicht mehr bereit (wohl auch nicht in der Lage), tradierte Inhalte und Verhaltensmuster unbefragt und ungeprüft zu übernehmen. Weder das Alter der Tradition noch eine für sie einstehende Autorität sind ihm ausreichende Beweise wirklicher Gültigkeit. (Insofern hängen Traditions- und Autoritätskrise eng zusammen.) Auf die Mündigkeit der eigenen Beurteilung und Entscheidung setzend, nimmt er nur das wirklich an, was seiner eigenen Einsicht und Erfahrung entspricht.

Da die moderne Welt aber durch eine nie gekannte Komplexität im ganzen und in den einzelnen Sachbereichen gekennzeichnet ist, dergegenüber selbst die Kraft der Tradition oft versagt, steht der einzelne mit seiner persönlichen Einsicht und Erfahrung auf ziemlich verlorenem Posten. Die Emanzipation von Autorität und Tradition schlägt deshalb außerhalb der Bereiche, in denen feste Sachgesetzlichkeit herrscht, vielfach in Unsicherheit und eine bisher nicht vorstellbare Orientierungsschwäche um. Das Ziel der Mündigkeit, das durch eine zu starke Bindung an vorgegebene Ordnungen gefährdet schien, wird damit von anderer Seite viel grundsätzlicher in Frage gestellt.

Die Krise der Tradition und die Orientierungskrise, die für die moderne Gesellschaft in vieler Hinsicht kennzeichnend sind, stellen so zwei Seiten einer Problematik dar, die aus dem Streben des modernen Menschen nach Mündigkeit erwächst. Eine Überwindung dieser Problematik durch eine rückwärts gewandte, „traditionalistische" Wende ist weder möglich noch zu wünschen. Niemand kann ernsthaft die auf Vernunft gestützte Freiheit des Menschen und sein Recht auf mündige Selbstbestimmung aufheben wollen. Der Weg kann nur darauf gerichtet sein, durch die Orientierungskrise hindurch zu Gewißheiten und Verbindlichkeiten zu finden, die dem einzelnen und der Gesellschaft neuen Halt geben.

Dies ist freilich schwierig genug. Gegenüber der ungeheuren Vielzahl von Informationen und Meinungen, Lebensauffassungen und Verhaltensformen versagen tatsächlich viele der traditionellen Ordnungsmuster ihren Dienst. Der Mensch kann sich gar nicht mehr allein von der Tradition leiten lassen, sondern muß versuchen, darüber hinaus neue Anhaltspunkte und Maßstäbe für die Bewältigung des privaten Lebens und für die Gestaltung seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit zu finden. Oft werden dabei traditionelle Bindungen weiter gelockert oder ganz aufgelöst, ohne daß schon neue Leitlinien für die künftige Gestaltung des jeweiligen Lebensbereichs gefunden sind. In manchen Bereichen werden fundamentale Werte zur Disposition gestellt, die durch nichts substituiert werden können und deren Aufgabe eine Dehumanisierung des menschlichen Lebens bewirkt. Andererseits ist zu beobachten, wie neue Maßstäbe und Orientierungen an die Stelle der traditionellen treten und unter veränderten Bedingungen deren Platz positiv ausfüllen.

Es ist notwendig, sich diesen größeren Zusammenhang der Tradierungskrise, als deren Ausprägung auch der soziale Wandel und der Wertwandel deutbar sind, vor Augen zu führen, wenn man die heutigen Tradierungsprobleme im Bereich des christlichen Glaubens und der Kirche besser verstehen will. Das Phänomen des Glaubensverfalls in der modernen Gesellschaft verliert durch diese Zuordnung nichts von seiner Schärfe, aber es läßt sich selbst besser erfassen, indem es mit der allgemeinen Tradierungskrise zusammengesehen wird. Wenn die Weitergabe grundlegender und lebensprägender Überzeugungen in der Gegenwart ganz allgemein immer weniger gelingt, sind die Schwierigkeiten der Glaubensvermittlung zwar nicht in einer negativen Normalität gewissermaßen aufgehoben. Sie sind aber auch nicht in dem Maß außergewöhnlich, wie eine nur auf sie blickende Kritik sie manchmal erscheinen läßt. Diese Einsicht erleichtert es, den eigentlich zentralen Fragen mit der notwendigen Unbefangenheit gegenüberzutreten.

Krise der Tradierung – Krise des Glaubens

Daß es heute in weiten Teilen Europas und darüber hinaus eine Krise der Glaubensweitergabe gibt, steht außer Zweifel. Viele Analysen (die wichtigsten kirchlichen Initiativen hierzu habe ich schon erwähnt) sind der Frage gewidmet worden, worin diese Krise eigentlich besteht, welches ihre Ursachen sind und welche Perspektiven sich für die weitere Zukunft ergeben. Dabei ist eine große Vielzahl von beachtenswerten Ergebnissen zusammengekommen, ohne daß man sagen könnte, daß das Problem damit vollständig erfaßt oder daß die Wege zu seiner Lösung eindeutig vorgezeichnet wären. Ein Vorgang dieses Umfangs und dieser Komplexität läßt sich nicht auf griffige Formeln bringen oder durch einige kluge Korrekturmaßnahmen in eine andere Richtung lenken. Es wäre deshalb auch

zu kurz gegriffen, wenn man die Tradierungskrise des Glaubens im wesentlichen als ein Problem der Glaubensvermittlung im engeren Sinn (d. h. der Katechese oder der religiösen Erziehung) verstehen wollte. Die krisenhafte Entwicklung geht viel tiefer und hat viele Bereiche im Leben des einzelnen Christen und der kirchlichen Gemeinschaft erfaßt.

1. Inhalt des Glaubens

Die Schwierigkeiten, dem heutigen Menschen das Wort Gottes in seiner lebensspendenden Kraft nahezubringen, haben ihre Wurzeln in einer allgemeinen Glaubenskrise, die sich ohne spektakuläre Ereignisse gleichsam epidemisch verbreitet. Wenn wir uns umschauen, sehen wir, daß die Zahl derjenigen, die in eine innere Distanz zu ihrem Glauben treten, ständig gewachsen ist und weiter zunimmt. Ohne daß damit immer eine bewußte Abkehr vom Glauben oder eine aggressive Wendung gegen die Kirche verbunden ist, lassen viele Menschen diesen Bereich ihres Lebens einfach absterben. Manchmal stellt sich eine gewisse Trauer über den Verlust ein, so wie man der Erinnerung an eine schöne Kindheit mit leisem Schmerz nachhängt. Meist bleibt aber nicht einmal ein Gefühl der Leere, sondern es dominiert eine Haltung blasser Interesselosigkeit. Man meint alles zu kennen, was den christlichen Glauben und die Kirche betrifft; und man denkt, recht gut ohne beide auskommen zu können. Für unsere Gegenwart scheint diese Einstellung des Indifferentismus zum bestimmenden Faktor geworden zu sein.

Dabei ist der Glaubensschwund keineswegs auf den Kreis der sogenannten Fernstehenden oder Abständigen beschränkt. Er ist vielmehr eine schleichende Krankheit, die alle Teile der christlichen Gemeinschaft bedroht. Mitten in unseren engagierten kirchlichen Gemeinden, Vereinigungen und Verbänden ist die Glaubensunsicherheit und Glaubensarmut anzutreffen. Manchmal kann man den Eindruck gewinnen, als seien das vielgestaltige Engagement und ein gewisser Aktionismus selbst unbewußt Ausdruck einer Art Flucht in die Tat. Ich möchte nicht mißverstanden werden: Keine der zahlreichen Dienste und Veranstaltungen, die in unseren Pfarrgemeinden oder Verbänden anzutreffen sind, dürfen oder wollen wir geringschätzen. Im Gegenteil verdienen die Menschen, die hier unter hohem persönlichem Einsatz als Christen tätig sind, unseren Dank und eine wirkliche, das heißt Unterstützung gebende, Anerkennung. Es kann auch nicht darum gehen, eine Seite des christlichen Glaubenszeugnisses gegen die andere auszuspielen, wie dies in der Diskussion über das Verhältnis von Verkündigung und Diakonie manchmal fälschlich geschieht.

Aber es kann uns doch umgekehrt nicht unberührt lassen, wenn die Wahrheitsfrage des Glaubens unterderhand faktisch suspendiert wird. In unserer Zeit besitzen Wissen und Information eine außerordentlich hohe soziale und kulturelle Bedeutung. Was dem Menschen wichtig ist, davon sucht er möglichst gute Kenntnis zu erwerben. Die verbreitete Unkenntnis des Glaubens bei den Christen

selbst ist deshalb mehr als ein äußerliches Phänomen. Sie verweist darauf, daß man dogmatischen und anderen Inhaltsfragen des christlichen Glaubens, um die zum Teil in der Geschichte der Kirche heftige Kämpfe ausgetragen worden sind, für das eigene Denken und Handeln keinen wirklich entscheidenden Wert beimißt. Als Theologenstreit (den man im Detail ohnehin nicht versteht) erscheint vieles; jedenfalls besitze es keinen Bezug zum persönlichen Leben, so meint man.

Die schwindende Kenntnis der Glaubensinhalte muß ernsthaft bedacht werden. Natürlich nicht mit der Vorstellung, als könne man allen Christen künftig ein differenziertes theologisches Wissen vermitteln. Dies gab es auch während der Blütezeiten des katholischen Lebens in der Vergangenheit nicht. Auch steht sub specie salutis die Frage des Glaubenswissens sicher nicht im Vordergrund. (Nach Auffassung des Thomas von Aquin genügt es zur Erlangung des Heils, daß jemand die Feste der Kirche einigermaßen mitfeiern kann[11]).

Die Konkretheit des Glaubens löst sich so im Bewußtsein der Menschen auf. Vieles fällt dem Vergessen und der Unkenntnis anheim (zum Beispiel wichtige Teile der Sakramentenlehre); anderes wird im unbestimmten und ungewissen belassen (zum Beispiel die Jungfrauengeburt, die Himmelfahrt, selbst die Auferstehung), weil es sich dem modernen Denken nicht ohne weiteres einfügt. Was zwischen Glauben und Denken widersprüchlich erscheint, braucht nicht zur Klärung gebracht zu werden, weil die Frage nach letzten Gewißheiten von dem vorherrschenden Typus heutiger Rationalität ohnehin aufgegeben ist. Die empirischen Erkenntniswege führen nur zu hypothetischen Aussagen, und für die metaphysiklose Philosophie unserer Zeit stehen inhaltliche Wahrheitsansprüche unter dem Vorbehalt jederzeit möglicher Falsifizierung. Wenn man daher im allgemeinen Denken überall auf letztgültige Festlegungen verzichtet, scheint man gut beraten, auch die Glaubensfragen in der Unbestimmtheit ruhen zu lassen.

Im konkreten Einzelfall sind der Umkreis und der Inhalt dessen, was geglaubt bzw. offengelassen wird, überdies sehr unterschiedlich. Der Grundbestand wirklicher Glaubensgemeinsamkeit schmilzt auf einen verhältnismäßig engen Bereich allgemeinster Aussagen zusammen. Darüber hinaus herrscht eine Vielfalt heterogener Vorstellungen, die durch einen Individualismus der Annahme oder Ablehnung bestimmter Teile der christlichen Botschaft zustande kommt. Natürlich haben zu allen Zeiten Christen ein unterschiedlich entfaltetes Glaubenswissen und Glaubensbewußtsein gehabt, wobei der jeweilige Bildungsstand eine bedeutende Rolle spielte. Auch haben Menschen immer schon gegen Gebote des Glaubens verstoßen, sich aufgelehnt und eigene Wege beschritten. Dies alles aber geschah, ohne im Grundsatz den umfassenden Anspruch kirchlicher Lehre in Frage zu stellen. Das heutige „Auswahlchristentum" nimmt dagegen das Recht und die Kompetenz in Anspruch, den Glauben der Kirche Stück für Stück selbst zu überprüfen und über seine Akzeptanz frei zu entscheiden. Dabei ist nicht diese Berufung auf die eigene Vernunft zu tadeln. Annahme und lebendige Erhaltung des

Glaubens ist dem modernen Menschen ja gar nicht anders möglich. Problematisch sind jedoch das selektive Verfahren und eine letztlich unkritische Selbstüberschätzung im Verhältnis zur Tradition und Autorität der kirchlichen Lehre.

2. Glaube und Leben

Wichtiger als dogmatische Inhalte erscheinen heute weithin das Ethos und die Praxis der Lebensführung. Hier ist das Bewährungsfeld für die Autonomie des modernen Menschen; und hier spitzen sich seine Schwierigkeiten mit Tradition und Autorität in besonderer Weise zu. Auch aus christlicher Sicht ist die Gestaltung des Lebens der Ernstfall des Glaubens. Deshalb werden Divergenzen und Spannungen zwischen der modernen Mentalität und dem Anspruch des Glaubens hier besonders augenfällig und schmerzlich empfunden.

Die Krise des Christentums wird an der nicht gelingenden Synthese von Glaube und Leben besonders sichtbar. Eine Fülle von Beobachtungen und wissenschaftlichen Analysen belegt den Verlust religiös geprägter Lebensform und den schwindenden Einfluß gläubiger Haltung auf das private und öffentliche Leben[12]. Die verbleibende Glaubenskraft scheint sich zunehmend auf den persönlichen Bereich des einzelnen Menschen und auf einen enger werdenden kirchlichen Binnenraum zu konzentrieren. Diese Entwicklung einer Segmentierung, in deren Verlauf die Religion aus der Mitte des gesellschaftlichen Zusammenhangs in einen für sie reservierten Sonderbereich verwiesen wird, ist mehrfach beschrieben worden[13]. Ihr entspricht im individuellen Leben ein Denken in „Rollen", das es dem einzelnen Menschen ermöglicht, sich je nach Umfeld und Aufgabenstellung ganz unterschiedlich zu verhalten: als Skeptiker oder Agnostiker im wissenschaftlichen Bereich, als Pragmatiker bei politischen oder wirtschaftlichen Interessen, gefühlsbetont in der Familie, religiös an hohen Feiertagen.

Diese Trennung des religiösen Lebens von den übrigen Bereichen der individuellen und sozialen Lebenswelt stellt für die Weitergabe des Glaubens heute die entscheidende Schwierigkeit dar. Wenn die Bedeutung des Glaubens für das Leben nicht plausibel ist, gibt es wenig Verständnis und Anreiz, sich ernsthaft mit ihm auseinanderzusetzen, geschweige denn die persönliche Existenz hierauf zu gründen. Jedem Mitglied der modernen Gesellschaft ist die Notwendigkeit bewußt, durch eine möglichst gute Schul- und Berufsausbildung die Voraussetzungen für eine erfolgreiche Zukunft zu schaffen. Um im privaten und im öffentlichen Bereich ein normales Leben führen zu können, sind bestimmte Verhaltensweisen und Tugenden gefordert, deren Erwerb und Einhaltung im großen und ganzen unbestritten sind. Zur Lösung der großen Probleme unserer Zeit sind Kreativität, Intelligenz und ein ethisch verläßliches Handeln unerläßlich. Wozu aber ist der Glaube an Gott notwendig oder nützlich?

Jugendliche und Erwachsene stufen bei Umfragen, was ihnen für die Zukunft und für ihr persönliches Leben besonders wichtig erscheint, Religion und Glaube

seit langem ganz nachrangig ein[14]. Sie haben den Eindruck, daß ihnen von dieser Seite keine entscheidenden Impulse vermittelt werden können. Christliches Gedankengut erscheint eher als Restbestand einer historischen Vergangenheit der europäischen Kultur. Nicht selten verbindet sich damit das Mißverständnis, als sei der christliche Glaube eine konservative Kraft, der es vor allem um die Erhaltung traditioneller Vorstellungen und Werte gehe. Der Auftrag und das Selbstverständnis christlicher Tradition werden damit geradezu in ihr Gegenteil verkehrt. Die lebendige Weitergabe der Heilsbotschaft in dieser Welt wirkt nicht als affirmative Bestätigung des jeweils erreichten Zustands. Sie führt vielmehr stets neu zum Widerspruch gegen oberflächliche Gewohnheiten oder geistige Erstarrung; sie ist Aufruf zum Umdenken und zu nicht abschließbarer Erneuerung des Menschen und der Welt. Das Problem unserer Verkündigung liegt darin, diesen Anruf nicht nur oberflächlich, sondern in seinem vollen geistigen Ernst und mit der in ihm liegenden Herausforderung zu Gehör zu bringen.

Glaube als Anspruch und Herausforderung

Herausforderung – das ist etwas anderes als der Versuch, auf die Lebens- und Sinnfragen des heutigen Menschen eine wohlfeile Antwort zu bieten. Angesichts der Ortlosigkeit der christlichen Botschaft in der säkularisierten pluralistischen Gesellschaft neigt man heute dazu, den Wert des Glaubens für den modernen Menschen und seine Welt dadurch erkennbar zu machen, daß er als Lösung vorhandener Probleme dargestellt wird. Als Ansatzpunkt dienen dafür entweder das allgemeine religiöse Grundbedürfnis des Menschen, das sich insbesondere bei der Jugend immer wieder Bahn bricht, oder die Orientierungsprobleme des individuellen und gesellschaftlichen Lebens. Natürlich ist es legitim und klug, mit der Verkündigung des Wortes Gottes an vorhandene Gedanken und Fragen des Menschen anzuknüpfen (so wie der Apostel Paulus auf dem Areopag). Deshalb liegt es mir fern, die Bemühungen um ein wirkliches Gespräch mit Jugend und Gesellschaft geringzuschätzen. Es muß aber bewußt bleiben, daß die christliche Heilsbotschaft den Bezugsrahmen der jeweiligen Frage stets weit überschreitet. Wenn dies in Vergessenheit gerät, sind Glaube und Kirche in Gefahr, ihren universellen Auftrag selbst zu verengen und ihn in den begrenzten Rahmen einer Dienstleistung einzupassen.

Eine Selbstbeschränkung auf die Rolle eines sinnstiftenden oder moralischen Ratgebers ist daher ein zweifelhafter Weg, um die Bedeutung des Glaubens im öffentlichen und privaten Leben wieder zu stärken. Nicht durch bessere Anpassung an vorhandene Erwartungen, sondern durch eine Verdeutlichung des Anspruchs und der Herausforderung, die der Glaube an den Menschen stellt, erweist die Glaubensverkündigung ihren vollen Ernst.

Um die Distanz zwischen dem christlichen Glauben und dem Leben in der modernen Gesellschaft zu verringern, kann es nicht darum gehen, die Verkündigung und das kirchliche Handeln „stromlinienförmig" zu machen und ihnen mit den Mitteln moderner Werbetechnik eine bessere Akzeptanz zu verschaffen. Das Problem der Glaubensweitergabe unter den heutigen Bedingungen scheint mir nicht darin zu liegen, daß die Botschaft zu viel Anstoß erregt. Es besteht viel eher darin, daß sie als Wiederholung von angeblich längst Bekanntem nicht einmal besondere Aufmerksamkeit erregt. Die Frage für die Glaubensvermittlung lautet daher nicht: Wie läßt sich das Wort Gottes noch besser in die heute gängige Sprache und Vorstellungswelt einpassen?, sondern: Wie kann die Heilsbotschaft auch in einer „spät-" oder „postchristlichen" Kultur wieder so zu Gehör gebracht werden, daß der in ihr liegende Widerspruch zur Welt neu hervortritt?

Krise der Glaubensvermittlung

Eine Betrachtung der heutigen Glaubenskrise und ihrer Ursachen führt schließlich zu der Überlegung, inwieweit die Glaubensvermittlung in ihren traditionellen Formen für die heutige Entwicklung mitverantwortlich ist und welcher Einfluß von ihr in Zukunft erwartet werden darf. Diese Frage ist in der jüngeren Vergangenheit häufig und kontrovers diskutiert worden. Dabei verschaffte sich vor allem eine Auffassung immer wieder Gehör, die die unverkennbaren Krisenerscheinungen kurzerhand auf das Versagen der religiösen Erziehung – vor allem im schulischen Bereich – zurückführte. Es schien zeitweise zum guten Ton zu gehören, bei der allgemeinen Kritik an der Schule auch den Religionsunterricht geziemend zu tadeln, so wie neuerdings die Bemühungen im Kindergarten und in der Glaubenskatechese manchmal recht pauschal als unzureichend qualifiziert werden. Daß Religionslehrer, Erzieher und Katecheten ihrerseits auf die vorausgehenden Defizite der Familienerziehung hinweisen, die es notwendig machen, vor einer aufbauenden Einführung in den Glauben zunächst die religiösen Grundlagen hierfür selbst zu schaffen, ist ganz verständlich. Ebenso leicht ist aber einzusehen, daß diese wechselseitige Schuldzuweisung das Gegenteil von dem bewirkt, was angesichts der heutigen Situation erforderlich wäre: Statt einer gemeinsamen Anstrengung aller Erzieher und einer wechselseitigen Unterstützung werden hierdurch Mißtrauen und Distanz erzeugt bzw. verstärkt. Auf diese Weise bleibt die scheinbar engagierte Diskussion letztlich fruchtlos oder trägt sogar zu einer mißmutig lähmenden Stimmung bei.

Dabei trifft sie, wie unsere vorangegangenen Überlegungen erkennen lassen, nicht einmal den Kern der heutigen Glaubensproblematik. Die Glaubensvermittlung ist nicht die Ursache der allgemeinen Glaubenskrise, sondern steht selbst unter deren Wirkung. Ihre Schwierigkeiten und Defizite sind weithin Ausdruck

und Folge der verbreiteten Unsicherheit und Interesselosigkeit in Fragen des Glaubens und der Kirche. Unter diesem Einfluß ist dann auch die Glaubensvermittlung nicht immer frei von der Gefahr, selbst unsichere Schritte zu tun und so weiterwirkend die allgemeine Glaubensschwäche noch zu fördern.

Andererseits ist sie, wo nicht die Gnade Gottes eigene Wege geht, die unersetzliche Voraussetzung für das Wirken der Heilsbotschaft in dieser Welt und hat selbst hieran teil. Die Weitergabe ist dem christlichen Glauben nicht etwas Äußerliches und beschränkt sich nicht auf eine bloß instrumentelle Funktion. Der Glaube selbst drängt vielmehr dazu, als Wort und als Heilswirkung allen Menschen teilhaft gemacht zu werden. Glauben heißt deshalb immer auch Zeugnis geben und verkünden, wie Verkünden und Zeugnisgeben Ausdruck des Glaubens ist.

Wenn man diesen grundlegenden Zusammenhang bedenkt und zugleich im Blick hat, daß der heutigen Tradierungskrise eine Glaubenskrise vorausgeht und sie begleitet, wird unmittelbar einsichtig, daß durch eine Verbesserung der Vermittlung allein die Not nicht behoben wird. Natürlich dürfen die Bemühungen um eine Beseitigung von Mißständen und um eine weitere Verbesserung der religiösen Erziehung in Theorie und Praxis nicht nachlassen. Aber es zeigt geringes Verständnis für die tieferen Ursachen und Zusammenhänge, wenn vor allem von einer weiteren Optimierung des Vermittlungsinstrumentariums ein neuer Aufbruch erwartet wird. Wir stehen ja in der paradoxen Situation, daß – im Unterschied zu vielen anderen Ländern – ein ausgebautes, flächendeckendes Bildungssystem vorhanden ist, in dem die religiöse Erziehung ihren festen Platz besitzt; wir können uns auf eine entwickelte religionspädagogische Theorie und auf eine Vielzahl von Lehrplänen, Büchern und Medien stützen; vor allem aber ist ständig eine gewaltige Zahl von haupt- und nebenamtlich tätigen Frauen und Männern im Dienst, um die jeweils nachwachsende Generation mit dem Glauben der Kirche bekannt und vertraut zu machen. Wenn trotz dieser ungeheuren Anstrengungen das Ergebnis zu gering und manchmal entmutigend erscheint, ist dies selbst Hinweis darauf, daß die entscheidende Schwäche tiefer liegt.

Damit stehen wir an einer Wegmarke. Was nottut, ist zunächst und vor allem anderen die Erneuerung des Glaubens selbst, eine zweite Bekehrung der Gläubigen, die ausstrahlen kann auf die gleichgültig Gewordenen und nicht mehr Glaubenden und die vor allem auch der jüngeren Generation die Kraft der christlichen Heilsbotschaft am Lebensbeispiel der Erwachsenen deutlich macht. Die Bemerkung Nietzsches, daß das Christentum viel überzeugender wäre, wenn die Christen nur ein wenig erlöster aussähen, trifft einen entscheidenden Punkt.

Das Zeugnis des Lebens, dessen vorrangige Bedeutung für die Evangelisierung Papst Paul VI. eindrucksvoll betont und das heute zunehmend als Aufgabe erkannt wird, ist ein Zeugnis des persönlichen Glaubens. Es ist nur dann wirksam,

– wenn der Glaube in einer bewußt vollzogenen Entscheidung für den dreifaltigen Gott und seine Kirche zur Lebensmitte wird; wenn das in der Kindheit

empfangene Geschenk der Taufe von den erwachsenen Menschen bewußt angenommen und in neuer Entschiedenheit für Jesus Christus verwirklicht wird;

– wenn das Bemühen, diesen Glauben immer besser kennen und verstehen zu lernen, neue und wirksame Impulse erhält; wenn der lehrhaften Weitergabe der Glaubensinhalte auf allen Ebenen verstärkte Anstrengungen gewidmet werden;

– wenn die Glaubenspraxis, die in Gebet und Sakrament ihren konkreten Ausdruck findet, gestärkt und das Austrocknen des geistlichen Lebens überwunden wird; wenn das Ernstnehmen der Herausforderung des Glaubens zu einer Änderung des Verhaltens und einer Umgestaltung des gesamten Lebens führt.

Die Bemühung um eine Glaubenserneuerung entscheidet sich daran, wie ernst diese Aufgaben genommen werden. Sie lassen sich nicht gegeneinander aufwiegen oder relativieren, sondern bilden in ihrer Verbundenheit das Fundament für eine neue Glaubwürdigkeit, die der Tradierungskrise Einhalt gebieten kann.

ANMERKUNGEN

[1] J. Delumeau, Stirbt das Christentum? (Olten 1978).

[2] K. Rahner, Stirbt das Christentum aus?, hrsg. v. Informationszentrum Berufe der Kirche (Freiburg 1981).

[3] H. Godin, Y. Daniel, La France, pays de mission? (1943; zit. nach: La foi des catholiques. Catéchèse fondamentale, Paris [2]1984, 156). [4] Evangelii nuntiandi 20.

[5] Die Beschlüsse dieser Synode sind veröffentlicht in: Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation, hrsg. v. Bisch. Ordinariat Rottenburg-Stuttgart (Stuttgart 1986).

[6] Schreiben der dt. Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind, hrsg. v. Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe 01).

[7] Glaubensvermittlung heute. Ein Arbeitspapier der Kommission 8 „Pastorale Grundfragen", 10. 3. 1982 (ZDK Dokumentation).

[8] Ausgangspunkt vieler Erörterungen waren die vier Reden, die Joseph Kard. Ratzinger, Erzb. Dermot J. Ryan, Gotfried Kard. Danneels und Franciszek Kard. Macharski 1983 in Paris und Lyon gehalten haben. Die Beiträge wurden veröffentlicht in J. Kard. Ratzinger, Die Krise der Katechese und ihre Überwindung (Einsiedeln 1983).

[9] Verlautb. des Ap. Stuhls 68, hrsg. v. Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz (Bonn 1985) 11.

[10] Vgl. aus der umfangreichen Literatur zur Traditionsproblematik insbes.: C. J. Friedrich, Tradition und Autorität (München 1974); M. Seckler, Tradition und Fortschritt, in: Christl. Glaube in moderner Gesellschaft 23 (Freiburg 1982) 5–53; C. Fr. v. Weizsäcker, Die Rolle der Tradition in der Philosophie, in: drs., Die Einheit der Natur (München [4]1972) 371–382. [11] De verit. q. 14a. 11.

[12] Vgl. z. B. G. Schmidtchen, Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur (Bern 1973); ders., Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland (München 1979). In diesem Zusammenhang ist aus der neueren Zeit vor allem die internationale Wertestudie zu erwähnen, die seit Ende der 70er Jahre in über 15 Ländern als vergleichende Untersuchung durchgeführt wurde. Eine erste Auswertung europäischer Daten bietet: J. Stötzel, Les valeurs du temps présent: Une enquête européenne (Paris 1983); G. Defois, L'Europe et ses valeurs: Une question pour l'eglise (Paris 1983). Die deutsche Teiluntersuchung wurde vom Institut für Demoskopie, Allensbach, durchgeführt: Religiös in einer säkularisierten Welt. Eine religionssoziologische Analyse der internationalen Wertestudie (Bd. 1). Familie und Gesellschaft. Eine familiensoziologische Analyse der internationalen Wertestudie (Bd. 2) (unveröffentlichtes Ms., 1986).

[13] Vgl. F. X. Kaufmann, Kirche begreifen. Analyse und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums (Freiburg 1979).

[14] Vgl. z. B.: Die Europäer über sich selbst. 10 Jahre Euro-Barometer 1973–1983, hrsg. vom Amt für amtliche Veröffentlichungen der Europäischen Gemeinschaft (Luxemburg 1983); Werthaltungen, Zukunftserwartungen und bildungspolitische Vorstellungen der Jugend 1985. Eine Repräsentativbefragung des Emnid-Instituts, hrsg. v. Bundesministerium für Bildung und Wissenschaft (Bonn 1985).

Josef Fuchs SJ

Christlicher Glaube und Verfügung über menschliches Leben

Thema dieses Beitrags ist nicht das Problem der Verfügung über menschliches Leben, weder unter human-philosophischer noch unter moraltheologischer Rücksicht. Weder die grundsätzlichen ethischen noch die konkreten kasuistischen Probleme gehören zum Thema. Vielmehr geht es um die grundlegende Frage, welche Bedeutung dem christlichen Glauben für die Lösung normativer Probleme sittlich richtigen Handelns zukommt. Doch wird diese Frage nicht theoretisch angegangen. Vielmehr soll sie ausschließlich an einem Beispiel, der Verfügung über menschliches Leben, zur Darstellung kommen.

Wenn die Rede ist von der Verfügung über menschliches Leben, denkt man weitgehend und zunächst schlicht an biologisches Leben. Das ist nicht falsch; jedoch geht es im Grunde um die irdische menschliche Existenz. Dabei spielen die verschiedenartigen Möglichkeiten, durch biologische Maßnahmen über die menschliche Existenz so oder so zu verfügen, ihre je eigene Rolle. Hier interessiert *vor allem* die Frage Leben–Tod, Existenz–Nichtexistenz – und zwar in Abhängigkeit von menschlichem Verfügen oder Nichtverfügen.

Zweifellos geht es dabei auch um die Verursachung des Todes *anderer* Menschen; diese Problematik hat nicht nur mit der Reflexion auf Wert und Würde menschlichen Lebens und auf das sogenannte Recht Gottes als des Herrn menschlichen Lebens zu tun, sondern ebenfalls mit der Frage des *Lebensrechts* von Menschen innerhalb der menschlichen Gesellschaft. Zu diesem Problemkreis gehört auch die Frage der pränatalen (Abortus) und der neonatalen Tötung. In diesem Fragenbereich gibt es zweifellos noch manche Punkte, die diskutierbar sind und tatsächlich diskutiert werden. Doch wird gemeinhin sowohl philosophisch wie theologisch das Verbot der Tötung des Lebens anderer nicht als völlig ausnahmslos betrachtet. Geht es dagegen um die Tötung des eigenen Selbst, so kommt die Frage des Lebensrechts nicht eigentlich in Sicht; vielmehr geht es um jene nach der *sittlichen Berechtigung* von Tötung, und zwar sowohl hinsichtlich von Wert und Würde menschlichen Lebens wie auch hinsichtlich des Herrschaftsrechts Gottes über alles Menschenleben.

Im folgenden sei vor allem (wenn auch nicht ausschließlich) auf die Problematik der Selbsttötung abgestellt – ob es sich nun um Selbstmord oder Opfertod oder Euthanasie handelt. In diesem Bereich scheint die Problematik „Christlicher Glaube und Verfügung über menschliches Leben" heute besonders akut zu sein.

Es wäre interessant und von Bedeutung zu sehen, wie die Christen durch die Jahrhunderte das Problem „Verfügung über menschliches Leben" angegangen haben. Ebenso wäre es bedeutsam, über die philosophischen Reflexionen zu diesem Thema nachzudenken. Weitgehend sagen heute Philosophen und Theologen, die These von der Unverfügbarkeit menschlichen Lebens lasse sich ausschließlich vom christlichen Glauben her vertreten. Leider fehlt hier für beide Probleme der Raum.

I. Entscheidet der christliche Glaube normativ über die Verfügung über menschliches Leben?

1. Theologische Überlegungen gegen eine ethische Überforderung des Glaubens

Gerhard Ebeling warnt als unverdächtiger (protestantischer) Theologe davor, zu schnell die Sache der Theologie betreiben zu wollen, statt sich zunächst ernstlich am Ringen der Vernünftigkeit der Vernunft zu beteiligen[1]. Andererseits wird die Bedeutung des christlichen Glaubens für das ethische Problem der Verfügung über menschliches Leben von niemandem bestritten. Die entscheidende Frage ist vor allem, wenn auch nicht ausschließlich, welche Bedeutung dem Glauben im Bereich der normativen Moral zukommt: Ist menschliches Leben verfügbar oder nicht? Ist die Unverfügbarkeit nicht absolut, wo liegen ihre Grenzen?

Wenn ich über die ethische Frage der Verfügung über menschliches Leben reflektiere, tue ich das natürlich als glaubender Christ. So ist die Reflexion als personale *eine einzige*, immer gläubig und menschlich (im Sinn des geschichtlichen Menschseins) zugleich. Ja, der christliche Glaube selbst trägt als Bedingung seiner eigenen Möglichkeit ein *menschliches* Selbstverständnis und eine *menschliche* sittliche Erfahrung in sich. Ein solches Selbstverständnis ist nicht möglich ohne eine nicht weiter hinterfragbare Referenz. Edward Schillebeeckx nannte diese auf dem Moraltheologenkongreß 1977[2] eine Urerfahrung und ein Grundvertrauen, das philosophisch wohl gute Gründe für sich habe, ohne jedoch mit Evidenz bewiesen werden zu können.

Ähnlich formuliert Karl Rahner schöpfungstheologisch, daß Gott im Menschen „wirklich ein freies Anderes vor sich und auf sich hin schaffen kann". „Gott... kann durch seine Allmacht uns so freisetzen, daß wir wirklich auch vor ihm und auf ihn hin etwas sind. Hier sind Abhängigkeit und Selbständigkeit zwei in gleichem Maße und nicht in umgekehrtem wachsende Größen."[3] Der sich so auf Transzendenz hin offen erfahrende Mensch erfährt damit – als Mensch – auch die sittliche Aufgabe, sich über sein Wesen, die Vielfalt seiner Werte, deren Ordnung und ihrer Forderungen klarzuwerden. Zu diesen Werten gehört nun auch die irdische menschliche Existenz und damit das menschliche Leben.

Die erfahrene Offenheit auf Transzendenz ermöglicht ihrerseits die Annahme

des Gnadengeschenks des Glaubens und der Selbstkommunikation Gottes an den Menschen. Da diese sich aber an den freigesetzten „Anderen" der Schöpfung richten, ist in ihnen die ganze menschliche Freiheit und alles ethische Bemühen integriert.

Mit Recht hat man schon immer hinsichtlich der Frage der Verfügung über menschliches Leben auf die dem Menschen und seinem Leben *eigene Würde* (der Mensch als „Selbstzweck" [Kant] und als der geschaffene „Andere" [Rahner]) abgestellt. Aber am nachdrücklichsten Dietrich Bonhoeffer[4] und Karl Barth[5] und heute in dessen Gefolge vor allem Ulrich Eibach[6] stellen dieser Auffassung die These entgegen, daß der Mensch der Schöpfung keine eigene Würde hat, daß seine Würde vielmehr einzig *außer* ihm selbst, nämlich in der Güte des Bundesgottes liege. Damit wird das Problem der Verfügung über menschliches Leben völlig theologisiert: Die Verfügung über menschliches Leben könne einzig vom Willen des Bundesgottes entschieden werden, sowohl das Verbot wie die Gewährung oder der Befehl solcher Verfügung. Dieser Wille müsse ausschließlich im Glauben, wenn auch durch menschliche Interpretation, gefunden werden. Ich bin ein wenig darüber verwundert, daß eine solche These totaler Theologisierung des Problems auch katholischerseits auf Sympathie stößt[7].

2. Der theologische Rekurs auf die Bibel und ihre Wirkungsgeschichte

Statt die vorausgehenden Überlegungen schon hier unmittelbar weiterzuführen, sei zunächst auf ein anderes theologischess Vorgehen eingegangen. An die Stelle möglicher theologischer Reflexion glauben manche, einen einfacheren und direkteren Weg einschlagen zu sollen: Man müht sich zu zeigen, daß Gott in der Bibel und in der alttestamentlichen und vor allem neutestamentlichen (Bergpredigt) und christlichen Tradition die Antwort auf die anstehenden Fragen nach der Verfügung über menschliches Leben schon gegeben hat. Man schaue nur in die moraltheologischen Handbücher, zum Beispiel die einer gar nicht fernen Vergangenheit. Man lese unter dieser Rücksicht aber auch kirchenamtliche Dokumente, bischöfliche Hirtenschreiben und manche religiös-ethische Literatur. Wer auf Grund eines solchen versuchten Rekurses die Wahrheit zu haben glaubt, ist natürlich überzeugt, alle oder doch viele Antworten bereit zu haben und auf weitere menschliche Reflexion wie auf philosophische Rekurse verzichten zu können. Ob wir es da nicht mit einer unkritischen Schmalspurtheologie zu tun haben?

In den heiligen Büchern des *Alten Testaments* findet sich bekanntlich wiederholt, wenn auch in verschiedener Form, die Aussage, daß sowohl das Leben als auch das Sterben auf den Schöpfergott, den das Volk Israel ehrt, zurückgehen. Man hat diese Worte nicht selten überinterpretiert; man wollte in ihnen lesen, daß der Gott der Schöpfung allein ein (nicht nur transzendentes) Herrschaftsrecht über Leben und Tod hat[8]: daß es also auch kein Verfügungsrecht des Menschen über menschliches Leben gibt. Im Grund ist jedoch in solchen Formulierungen nur die

transzendente Überlegenheit des Schöpfergottes, dem sogar Leben und Sterben unterstehen, ehrfürchtig zum Ausdruck gebracht. Der gläubige Israelit sah darum in solchen Worten auch keinen Widerspruch zu dem vielfachen Töten, das im Alten Testament Rechtens war. Entsprechend muß unsere Theologie und unsere Kirche solche Texte heute lesen und verstehen. Dazu steht nicht in Widerspruch, daß solche Worte im Lauf der Tradition auch anders gelesen und verstanden worden sind und eine entsprechende Wirkungsgeschichte gehabt haben.

Unter dieser Hinsicht ist viel wichtiger der doppelte alttestamentliche Bericht über den *Dekalog* und seine Herkunft. Auch in diesem Punkt müßte sowohl die offizielle kirchliche Verkündigung wie auch die Gemeindepredigt, aber auch manche Moraltheologie vorsichtiger und theologisch richtiger und sauberer sprechen. Durchgehend weiß die heutige Exegese[9], daß die beiden alttestamentlichen Berichte über den Dekalog durchaus nicht völlig gleich sind, daß der Bericht über die Herkunft des Dekalogs und seine Beziehung zu einer Theophanie, in der Gott gesprochen und geschrieben habe, einem relativ späten redaktionellen Geschehen zu verdanken ist, daß der Dekalog (vor allem Gebot 4–10) weniger eine moralische Offenbarung sein soll als vielmehr eine kurze Zusammenfassung von einigen, für das Volk Israel sozial bedeutsamen Grundsätzen, durch deren Beobachtung das Volk dem Gott des Bundes antwortet.

Einer dieser Punkte ist das „fünfte Gebot". Dieses spricht allerdings nicht einfach von „Töten" (Verfügung über menschliches Leben), sondern nur von eigenmächtigem Töten (Mord) eines persönlichen, vor allem wehrlosen Feindes. Im übrigen kennt der Dekalog als Ganzes selbst vielfaches als berechtigt angesehenes Töten, also menschliche Verfügung über menschliches Leben. Theologisch ist es also falsch, sich gegen Todesstrafe, Krieg und Selbstverteidigung, gegen pränatales oder neonatales Töten, gegen Opfertod, Suizid und Euthanasie unmittelbar auf den Text des Dekalogberichts zu berufen. Die immense Wirkungsgeschichte, die das fünfte Gebot gehabt hat, geht teilweise auf eine spätere Lektüre des alttestamentlichen Textes zurück, allerdings auch auf ein tieferes Verstehen und Werten der Wirklichkeit menschlichen Lebens – menschlicher Existenz – als der Gabe des lebendigen Schöpfer- und Bundesgottes. Theologisch bedeutsam ist allerdings die Tatsache, daß unter der Wirksamkeit des Geistes Gottes in der alttestamentlichen und neutestamentlichen Heilsgeschichte (z. B. Bergpredigt) das fünfte Wort des Dekalogs eine so enorme Wirkungsgeschichte gehabt hat. Nichtsdestoweniger kann von dieser Wirkungsgeschichte her – die ja auch nicht alle Verfügung über menschliches Leben ausschließt – nicht einfachhin eine Lösung der vielen heutigen Probleme des möglichen Verfügens über menschliches Leben gefolgert werden.

3. Der theologische Rekurs auf den christlichen Schöpfungsglauben

Statt sich direkt auf die Bibel zu berufen, bezieht man sich ebensooft oder gar öfter auf den christlichen Schöpfungsglauben (man meint vor allem in ihm eine sicherere Begründung für die Unverfügbarkeit menschlichen Lebens zu haben als durch menschliche oder philosophische Einsicht). Der christliche Glaube spricht uns von einem Gott, den der Atheist oder der Agnostiker nicht kennt, der aber auch teilweise verschieden ist vom Gottesglauben des Islam, des Buddhismus, des Hinduismus und irgendwie auch vom nur alttestamentlichen Gott des Judentums. Aber auch das Gottesbild, das manche Christen – auf der Grundlage des geoffenbarten Gottesglaubens – sich machen, nimmt verschiedene Formen an, die vom biblischen Gottesglauben nicht einfachhin gedeckt sind[10]. Das gilt sogar von Gottesbildern, die uns gelegentlich eine christliche, auch eine amtliche Verkündigung vermittelt. Vom Gottesglauben und vom Gottesbild hängt es aber weitgehend ab, ob und in welchem Grad sie für die Lösung der ethischen Frage nach der Verfügung über menschliches Leben von Bedeutung sein können.

a) Das wohl am stärksten verbreitete Gottesbild ist jenes, das den Schöpfer als den *alleinigen Herrn* über menschliches Leben, über irdische menschliche Existenz, also über Leben und Sterben versteht, während es über andere geschaffene Wirklichkeiten dem Menschen durchgehend Verfügungsrechte zubilligt. Es ist gleichzeitig das Bild des Gottes, der das Menschenleben als eine *Prüfungszeit* will, in der infolgedessen er und er allein die Dauer und die verschiedenartigen Umstände der Prüfung zu bestimmen hat. Es ist das Bild des Gottes, der für jeden einzelnen seinen *Lebensplan* hat, den wir aber nicht kennen können. Es ist also das Bild des Gottes, dem wir unser Leben, aber mehr noch unser Sterben – das Ende – passiv überlassen müssen.

b) Diesem weitverbreiteten Gottesbild stehen bedeutsame Schwierigkeiten entgegen. Ist der Gott des christlichen Glaubens wirklich der Gott, der die menschliche Lebenszeit samt ihren Lebensbedingungen grundlegend und primär als Zeit der Prüfung – auf das Gericht hin – versteht? Ist er wirklich der Gott, der uns als Partner der Gestaltung der Welt geschaffen hat – *ausgenommen* die Partnerschaft hinsichtlich der Verfügung über menschliches Leben und vor allem über die Weise und den Zeitpunkt unseres Sterbens? Ist er wirklich der Gott, der in allem Geschehen in dieser Welt – schweigen wir hier vom Wunder – durch und in Zweitursachen wirkt, *ausgenommen* die Bestimmung über Dauer und Umstände menschlichen Sterbens durch den Menschen als Zweitursache? Ist er gegenüber dem Menschen bezüglich seines Lebens und Sterbens ein Konkurrenzgott?

Oder entspricht dem christlichen Glauben nicht eher ein anderes Gottesbild – das Bild des Gottes, der sich im Menschen liebend einen ebenbildlichen und partnerschaftlichen „Anderen" geschaffen hat? Das aber würde heißen: einen Menschen, der in aller geschaffenen Wirklichkeit – einschließlich Gesundheit, Leben und Sterben – gottebenbildlich und partnerschaftlich menschliches Leben,

also auch das Leben, das sein Sterben ist, verantwortlich – und das meint: nicht unbeliebig – zu verwirklichen hat. Diesem Menschen hat Gott nicht mitgeteilt, ob er von ihm wirklich die volle Auszeugung seiner gesamten Lebensmöglichkeit fordert oder ihm unter Umständen ein kaum zumutbares Durchhalten dennoch zumutet. Ich meine, ihn – schriftgemäß – eher als den Gott der Liebe verstehen zu sollen, der als transzendenter im Innersten allen irdischen Geschehens gegenwärtig ist, aber die sachlich und menschlich richtige Findung und Durchführung dieses Geschehens seinem geschaffenen und ebenbildlichen Partner aufträgt. Er tritt nicht selbst als der auf, der Unglück und Krankheit verhängt, der fürchterliche Lebensschicksale auferlegt, der plötzlichen Tod oder tödliche Unglücksfälle oder ein qualvolles Dahinsiechen oder ein sanftes Sterben bestimmt, damit der Mensch das demütig hinnehme und so der Prüfung sich nicht entziehe. Wenn er der Gott ist, der in dieser Welt durch Zweitursachen wirksam zu sein pflegt, wie ist dann theologisch auszuschließen, daß es so auch sein soll durch verantwortliches Heilen und Pflegen, durch Am–Leben–Erhalten und Sterbenlassen (Sich–Sterbenlassen), durch künstliche Lebensverkürzung bzw. Verkürzung des Sterbens – also auch im freien Vorverlegen des Endes des Lebens und damit der Freiheit selbst (was nur verständlich ist, wenn man begreift, daß diese selbst kein *sittlicher* Wert ist)?

Damit spreche ich mich hier weder für die eine noch für eine andere der genannten Möglichkeiten aus. Vielmehr möchte ich nur zum Ausdruck bringen, daß die Berufung auf den christlichen Schöpfergott *als solche* uns die Lösung der Problematik der Verfügung über menschliches Leben nicht einfachhin als eine gottgegebene Antwort zuteil werden läßt. Die Lösung des Problems bzw. der Versuch solcher Lösungen ist Gottes ebenbildlichem Partner anvertraut. Der aber muß – soweit er es kann – sich der Verantwortung seiner gottebenbildlichen Partnerschaft bei der Suche nach vertretbaren Lösungen stets bewußt sein; der gläubige Christ ist darin vielen anderen Menschen voraus.

4. Der Rekurs auf den Gott des Bundes

Auch der – wie schon vorhin gesagt – für mich nicht vollziehbare Versuch, das menschliche Leben (und seine Würde) ausschließlich als die vom Gott des Bundes von außen geschenkte Gott-Mensch-Begegnung zu verstehen, scheint mir keine theologische Lösung des Problems der Verfügung über menschliches Leben aus sich heraus zu entlassen. Zweifellos ergäbe sich aus jener Überlegung die Folgerung, daß es nicht dem Menschen überlassen sein kann, von sich aus sich selbst oder andere aus dieser irdischen Gott-Mensch-Begegnung herauszunehmen und über den Übergang in jenseitiges Leben zu bestimmen. Nur da, wo diese irdische interpersonale Beziehung in keiner Weise möglich ist, könnte sinnvoll von menschlichem Leben, das heißt irdischer gott-menschlicher Beziehung und menschlicher Treue zu ihr keine Rede sein. Aber schon die Möglichkeit von verfrühtem oder qualvoll hinausgezogenem Sterben, von Unglücksfällen und von

künstlicher Verlängerung von Leben und Sterben würde sich als Schwierigkeit einer solchen theologischen Theorie entgegenstellen.

In der Würde der gnadenvollen Gott-Mensch-Beziehung des Bundes als solcher vermag ich somit nicht den Grund für die Unverfügbarkeit menschlichen Lebens zu sehen. Der liegt im geschaffenen Menschen – in seiner eigenen „Wahrheit" – selbst und ist demnach als solcher in die Beziehung des Schöpfergottes und des Bundesgottes zum Menschen integriert. Das schließt nicht aus, sondern ein, daß die Würde des – als solchen grundlegend unverfügbaren – Menschenlebens immer eingetaucht ist in jene Würde, die ihm aufgrund seiner Beziehung zum Gott der Schöpfung und des Bundes als göttliche Gabe zugeteilt ist. Dieses Wissen oder Glauben mag ihm helfen, sich der Verpflichtungen, die aus der ihm eingeschaffenen Würde als Mensch sich ergeben, stets eingedenk zu sein.

5. Der Rekurs auf das Sterben Christi

Karl Rahner formulierte einmal: „Der Christ, jeder Christ und zu allen Zeiten folgt Jesus in der Konkretheit seines Lebens nach, indem er mit ihm stirbt."[11] Das ist nicht nur von der Dauer des immer auch sich sterbenden Lebens gesagt, sondern vor allem auch vom endgültigen Sterben. Der ewige Logos hat sich in unsere menschliche Situation des Sterbenmüssens begeben: In diesem Sinn folgt *er uns* nach. Aber da er unseren Tod gestorben ist, haben wir seinen Tod zu sterben: *Wir* folgen *ihm* nach, unser Sterben ist Teilhaben an seinem Sterben. Heißt das, daß wir in der konkreten *Weise seines Sterbens* zu sterben haben, nämlich passiv in einem unausweichlichen Tod in Verlassenheit?

a) Jesu Sterben war ein gewaltsames Vernichtetwerden. Es war nicht das im Alten Testament meist vorgestellte, von Gott verfügte Sterben am Ende eines erfüllten Lebens. Es war gewaltsam wie das Sterben durch einen Herzinfarkt, durch eine Seuche, durch einen Verkehrsunfall, durch den Vollzug der Todesstrafe u. ä. Es handelt sich nicht um eine „Bekundung des göttlichen Willens... als unmittelbare Übermächtigung", sondern „durch Vermittlung von Zweitursachen"[12]. Wäre ähnlich nicht auch zu sagen in jenen uns „aufgezwungenen" Konfliktsfällen, in denen manche Theologen (s. unten II, 2) nicht wagen würden, Opfertod, Selbsttötung oder Euthanasie für absolut unberechtigt zu erklären? Dann allerdings wäre auch das Sterben in der Weise Christi die Annahme der Erfahrung der vollen Ohnmacht, des totalen Sich-aufgeben-Müssens.

b) Was ist also Sterben als Nachfolge des sterbenden Christus? Die angenommene Erfahrung des im Grund über uns stets verfügenden Gottes. Die Erfahrung des Sterbens als des Lohnes der Sünde (Röm 6,23), das totale Sich-Aufgeben als irdische Wirklichkeit, letzte Hingabe, letztes Vertrauen, Sich-Begeben in die Auferstehung und in die Unbegreiflichkeit Gottes hinein. So bliebe wahr: „Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Ob wir leben oder ob wir sterben, wir gehören dem Herrn" (Röm 14,8). „Weder Tod noch

Leben... können uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn" (Röm 8,38 f.) Und schließlich auch: „Für mich ist Christus das Leben, und Sterben Gewinn" (Phil. 1,21).

Nur dieses sollte durch die vorausgehenden Ausführungen gezeigt werden: Wir sollen den Glauben nicht überfordern und von ihm nicht Aussagen erwarten, die er vielleicht nicht machen kann.

II. Der Beitrag des christlichen Glaubens

1. Eine Konvergenz aus dem Glauben

Nach allem kann der christliche Glaube nicht *die* Instanz sein, die allein ein Verbot der Verfügung über menschliches Leben dem Glaubenden *verständlich machen* kann. Das mag zunächst recht *negativ* klingen. Aber die vorausgehenden Überlegungen scheinen das zu erbringen. Die grundlegende Problematik des gegenwärtigen Beitrags ist, soweit er die normative Handlungsethik betrifft, damit weitgehend durchreflektiert worden.

Und doch ist noch etwas beizufügen. Die Einzelstücke der bisherigen Darlegung tragen nämlich auch eine konvergierende *positive* Aussage in sich. Sie weisen in eine bestimmte Richtung. Schon die Wirkungsgeschichte der Worte des Alten Testaments, die weit über deren unmittelbaren Inhalt hinausgreift, zeigt es: Das menschliche Leben, die menschliche Existenz als die Gabe des Schöpfergottes fordert unbedingt *Ehrfurcht.* Die Überlegungen über den Gott, der in seiner Allmacht sich einen „Anderen" als Partner „schafft" und ihn sich im Bund zum geliebten Gegenüber erwählt, läßt verstehen, welche tiefe Ehrfurcht er vor dem Leben, der Existenz seines von ihm erschaffenen „Anderen" und erwählten Gegenübers im Bund erwarten muß. Jesu bereitwillige und vertrauensvolle Hingabe seiner irdischen Existenz – seines Lebens – an den Vater bezeugt diesen als den eigentlichen Eigner des Lebens. Versteht nicht ein Großteil der Menschheit im Grunde das menschliche Leben in *analoger* Weise zu dem, was viel deutlicher und mächtiger sich im christlichen Glauben ausspricht?

2. Konfliktsituationen

Aber – so zeigte sich – eine Forderung der Ehrfurcht im Sinn eines *absoluten Verbots* der Verfügung über menschliches Leben läßt sich vom Glauben her nicht begründen. Man spricht darum in der Ethik auch von *Konfliktsituationen,* die Verfügung über menschliches Leben nicht unbedingt ausschließen, ohne jedoch die Forderung der Ehrfurcht vor menschlichem Leben aufzugeben.

a) Schon immer hat man – im Glauben und auch ohne Glauben – Tötungsverbot und Lebensrecht nicht für absolut angesehen: Todesstrafe, Selbstverteidigung, gerechter Krieg – wenn man hier heute auch zurückhaltender geworden ist.

Weiterhin: Viele – auch christliche Theologen – hielten das Selbstopfer Jan Palachs als mächtige Ausdruckshandlung für berechtigt; konsequent müßten sie wohl das ähnliche Selbstopfer buddhistischer Mönche ähnlich beurteilen. Weithin hat man die in unseren Zeiten aufgetauchte Frage der Berechtigung des Selbstopfers als einzig möglicher Weise der Wahrung eines wichtigen Staatsgeheimnisses positiv beantwortet. Es ließen sich zweifellos manche andere Beispiele von Tötung und Selbsttötung unter den Vorraussetzungen anderer Kulturen anfügen. Ich habe erste Kapazitäten im Bereich der Biologie und Medizin von grausamen Problemen in pränatalen und neonatalen Situationen berichten gehört und von gutgläubigen Interventionen – oder Nichtinterventionen – sowohl tiefgläubiger wie humanistischer Praktiker – und auch von Theologen, die den Praktikern nicht zu widersprechen wagten.

Aktive Euthanasie ist nicht nur in der Vergangenheit praktiziert worden, wurde aber in unserer Zeit zu einem offen diskutierten „Mode"-Problem. Die nicht wenigen Theologen, die das Problem offen – meist sehr kurz – besprochen haben, sehen und beklagen nicht nur eine zu wenig menschliche und christliche Bereitschaft, den Sterbeprozeß, auch Leid und Pein, durchzustehen. Vielmehr denken sie auch an extreme Fälle, in denen sie es bezweifeln, daß Gottes Wille und menschliche Vernunft ein weiteres Durchhalten diesen Sterbenden zumuten; das heißt sie denken daran, daß hier der Mensch mit seiner Selbstzweck-Würde, der geschaffene „Andere" als Partner der Schöpfung und Gottes geliebtes Gegenüber im gott-menschlichen Bund wie die übrige Lebenszeit, so auch die Lebenszeit solchen Sterbens bezüglich Behandlung und Dauer mitverantwortlich-aktiv bestimmen darf. Sie meinen, das sei nicht unberechtigte Flucht vor dem Leid, nicht ein Sich-der-vollen-Auszeugung-der-eigenen-Lebensmöglichkeiten-Entziehen, nicht unberechtigte Autonomie gegenüber dem planenden Gott der Schöpfung und des Bundes.

b) Es ist erklärterweise in diesem Beitrag nicht meine Aufgabe, über die Verfügung über menschliches Leben zu befinden. Doch gehört es zu meiner Aufgabe, auf das konkrete Verhalten gewissenhafter Christen im Licht ihrer Reflexion auf ihren Glauben aufmerksam zu machen. Ebenso gehört es zu meiner Aufgabe aufzuzeigen, mit welcher *theologischen* Begründung man sich zu einem *ausnahmsweisen* Verhalten in entsprechend schweren Konfliktsituationen berechtigt glaubt, das von der *im allgemeinen* als generelle Norm formulierten Nichtverfügbarkeit menschlichen Lebens abweicht und doch die gebotene Ehrfurcht nicht verletzt. Über diese theologischen Begründungen wäre nun theologisch zu reflektieren. Ich beziehe mich – grob – auf drei solche Begründungsversuche.

Der *erste* Begründungsversuch ist typisch für manche protestantische Theologen. Sie stehen dafür ein, daß der Wille Gottes absolut ist und keine Ausnahme kennt. Dieser Wille lautet: Keine menschliche Verfügung über menschliches Leben! Das Gegenteil widerspräche dem Herrsein des Schöpfers, es widerspräche

dem Ruf des Bundesgottes, der als solcher allein über Dauer und Umstände der konkreten Gott-Mensch-Beziehung im Bund bestimmt; nach einigen widerspräche es auch dem Schöpfergott als dem Urgrund eines Naturrechts[13]. In der konkreten Lebenswelt, die durch die Sünde gezeichnet ist, glaubt man aber zu Konfliktsituationen kommen zu können, deren harte Lösung man als nicht zumutbar glaubt beurteilen zu sollen, von denen man also annimmt, daß auch Gott ihre harte Lösung dem Menschen nicht zumutet; in ihnen müßte demnach vom Menschen her die christliche Liebe sich über eine Art „Naturrecht" hinwegsetzen und die entsprechende *Schuld* des Ungehorsams gegenüber Gottes Verbot auf sich nehmen[14]. In einer solchen Konfliktsituation bliebe die Tat der Verfügung eine Tat gegen Gottes Gebot. Gott selbst aber, er allein, könne in solcher Situation den Menschen berechtigen oder ihm auch befehlen, trotz des Gebots das zu tun, was in unserer sündigen Welt halt getan werden muß. So wäre der Täter, nicht die Tat von Gott her gerechtfertigt.

Wo liegen meine Schwierigkeiten gegenüber diesem Versuch? Einmal scheint mir die Behauptung eines absoluten und ausnahmlosen göttlichen Verbots *jeder* Verfügung über menschliches Leben allzu kritiklos – weder vom Glauben noch von menschlicher Selbstreflexion her gedeckt – aufgestellt zu werden. Das gilt sowohl hinsichtlich der traditionellen angeblichen „göttlichen Delegation" bei Todesstrafe, Selbstverteidigung und gerechtem Krieg, als auch bei Fällen wie dem Jan Palachs oder eines Geheimnisträgers als auch schließlich in Sonderfällen von Euthanasie. Versteht man aber solche „Verbote" und „Normen" – kritischer – nicht in dieser absoluten und universal geltenden Weise, so fällt zweitens auch die schwierige Unterscheidung der Rechtfertigung von Tat und Täter als überflüssig weg. Schließlich muß ja auch unsere Annahme einer gottgegebenen Berechtigung oder gar eines göttlichen Befehls zum Handeln gemäß den Notwendigkeiten der tatsächlichen Welt – gegen das angeblich absolute Verbot – *durch menschliches Urteilen* (in Glaube und Gnade) gefunden werden. Das aber verstehe ich einfachhin als *menschliches Finden der richtigen Ordnung des Handelns,* einschließlich der ihr eigenen Grenzen: ein menschliches Finden – natürlich im Licht des Glaubens und in der Gnade des Geistes.

Einen *zweiten* Lösungsversuch für die Konfliktsituationen sehe ich hier und da bei katholischen Theologen[15]. In diesem Versuch nimmt man an, daß absolute sittliche Handlungsnormen in bestimmten schwierigen Fällen in Konflikt miteinander geraten. Dann wäre der Christ dazu verurteilt, sittlich Unrichtiges zu tun, um sittlich Richtiges tun zu können. Wobei der einzelne herausfinden müßte, welche der beiden Forderungen sittlicher Richtigkeit – als Realisierung des Wichtigeren – er wählen muß. Von einer Verfehlung gegen die sittlich-personale Gutheit soll bei diesem Versuch – anders als im protestantischen Versuch – wohl nicht die Rede sein; denn es geht ja nicht um *Schuld*übernahme im Sinn persönlicher Sittlichkeit, sondern um die Bereitschaft, ein sittlich *Unrichtiges*, als Gottes

Verbot verstanden, in freier Entscheidung zu tun. Diese Überlegungen wurden schon vor einigen Jahren hinsichtlich der Problematik der Enzyklika „Humanae Vitae" (1968) mehrfach vorgetragen[16], werden aber jetzt auch zum Beispiel im Fragenbereich der Euthanasie wieder geltend gemacht.

Schon in der Diskussion nach „Humanae Vitae" wurde darauf hingewiesen, daß man der Wahrheit näher käme, wollte man statt vom Konflikt sittlicher Handlungsnormen vom Konflikt menschlicher – nicht absoluter – Werte oder Güter sprechen[17]. Denn ein solcher Konflikt könnte ja durch die Bevorzugung des höheren oder drängenderen Gutes/Wertes gelöst werden und zur Findung des einzig sittlich Richtigen als *sittlicher* Forderung in concreto führen. Bleibt man dagegen bei der Formulierung „Normenkonflikt" oder „Pflichtenkonflikt", so würde ich zu bedenken geben, daß Normen richtigen Verhaltens *menschlich* (wenn auch im Licht des Glaubens und in der Kraft der Gnade des Geistes) gefunden und formuliert sind, so daß ein scheinbarer Konfliktfall anzeigen könnte, daß uns die Formulierung nicht ganz geglückt ist, das will sagen, daß wir gewisse innere Begrenzungen unserer nicht adäquaten Normaussage nicht beachtet haben. Daß solche Konfliktfälle möglich sind und wie sie gelöst werden können, zeigt Paulus im ersten Korintherbrief (7,12ff.), in dem seine Entscheidung des sogenannten Privilegium Paulinum, kurz nach dem Hinweis auf die Worte Jesu über eheliche Treue formuliert, auf den ersten Blick in Erstaunen versetzen könnte.

Der *dritte* Versuch einer Lösung von Konfliktfällen, theologisch und philosophisch wohl vertretbar, ist durch den Hinweis auf meine Schwierigkeiten gegenüber dem ersten und zweiten Lösungsversuch schon genügend angedeutet. Er kennt weder Schuldübernahme noch ein Verhalten gegen sittliche Richtigkeit. Damit ist noch nicht gesagt, in welchen Fällen er zur Verfügung über menschliches Leben de facto berechtigen könnte.

3. Glaubenshaltungen

Wenn auch das Nicht-Verfügen über menschliches Leben sich als Forderung nicht spezifisch vom christlichen Glauben her begründen oder verständlich machen läßt, so bleibt der Glaube darum doch nicht einfachhin bedeutungslos für das Verhalten der Christen. Wir sprachen schon von einer dynamischen und konvergenten Kraft, die nicht nur, mäeutisch, auf gutes *menschliches* Verhalten gegenüber menschlichem Leben und Sterben aufmerksam werden läßt, sondern solches Verhalten als christlichem Glauben spezifisch kongruent verstehen macht.

Man könnte von daher manches Verhalten der Christen gegenüber menschlichem Leben und Sterben als ein *Ausdrucksverhalten* ansehen. In ihm spricht sich zum Beispiel die schlichte Hinnahme des Sterbens und des leidvollen Sterbeprozesses nicht im Sinn eines gewissen Fatalismus aus, sondern als eine dankbare Geste gegenüber der Gabe des Lebens und gegenüber ihrem Geber. Eine solche christliche Haltung ermöglicht oder erleichtert ein demütiges Durchhalten im

Prozeß des Sterbens. Ein solches Durchhalten wird auch Ausdruck der Beziehung des Christen zu seinem Herrn, der zum Durchhalten nicht nur gezwungen, sondern auch – trotz spontanen Widerwillens – bereit war. In einem solchen Sterben wird gleichzeitig der Glaube und das vertrauende Hoffen auf den Übergang zum Ausdruck gebracht, der Jesu Sterben zu einem Sterben in die Auferstehung hinein werden ließ.

Dabei sollte folgendes nicht übersehen werden: Auch wer als Christ eine Intervention oder eine Unterlassung eines Handelns in einer sogenannten Konfliktsituation für berechtigt hält und entsprechend sich verhält, kann und soll in dieser Weise seines „Sterbenmüssens" auf ein christliches Ausdrucksverhalten und auf ein eben so sich vollziehendes Sterben mit Christus nicht verzichten. Er soll es ebensowenig tun wie der, der – bewußt – auf eine Anwendung „unproportionierter Mittel" künstlicher Lebenserhaltung verzichtet und so frei in den Tod geht.

Die Problematik christlichen Ausdrucksverhaltens wird da anders, wo Schmerz oder Schwäche eine solche Haltung gar nicht vollziehbar werden lassen. Sie wird extrem, wo jemand im sicher irreversiblem Koma liegt. Die Frage eines Ausdrucksverhaltens kann sich dann nur an die Betreuer des Sterbenden richten. Wer für solche Situationen die umstrittene Frage bejaht, ob nicht berechtigtes Sterbenlassen und aktive Euthanasie als gleichwertig und damit auch sittlich gleich zu beurteilen seien[18], wird aber auch dann noch an folgendes denken: Als Ausdruckshandlung, das heißt als Handlung des Ausdrucks der Ehrfurcht vor menschlichem Leben, steht das berechtigte Sterbenlassen solcher Ehrfurchtsbezeugung gegenüber menschlichem Leben näher als eine aktive Intervention.

4. Glaube, Urerfahrung, Philosophie

Der Christ wird zwar durch seinen *Glauben* nicht zu einer eindeutigen Ethik des Verfügens bzw. Nichtverfügens über menschliches Leben ermächtigt, erhält von diesem Glauben her aber mäeutische Hinweise und wird zu bestimmten Glaubenshaltungen und entsprechendem Ausdrucksverhalten befähigt. Andere Gottesbilder anderer Religionen – zum Beispiel des Islam oder des Buddhismus (soweit er gottgläubig ist) – bedingen teilweise eigene Glaubenshaltungen und entsprechendes ethisches Ausdrucksverhalten. Das gilt ebenso – wenn nicht mehr – von den Menschenbildern atheistischer oder agnostischer Humanismen.

Das schließt nicht aus, daß Christen und Nichtchristen vorgängig zu bestimmten und formulierten Gottes- und Menschenbildern eine tiefe Urerfahrung sowohl der Würde wie des Geschenktseins menschlichen Lebens haben können – oder vielleicht richtiger: tatsächlich haben. Einer solchen Urerfahrung entspricht eine gewisse *ethische* Urerfahrung. Solche Erfahrungen können reicher sein als formulierte Überzeugungen und Systeme; sie können sogar zu diesen – wenigstens teilweise, nämlich soweit kategorial und philosophisch einseitig oder falsch reflektiert wird – im Widerspruch stehen.

Der christliche Glaube zeugt also bestimmte Haltungen, ohne eine eindeutige Ethik über Verfügung über menschliches Leben zu bedingen. Hinsichtlich der philosophischen Überlegungen und Argumente in dieser Frage setzen viele katholische Theologen weitgehend ein Fragezeichen. Im Zusammen von christlicher Glaubensreflexion, philosophischem Denken und ursprünglicher Sittlichkeitserfahrung hat sich in der katholischen Kirche eine partikuläre, auch ins Detail gehende und sich eher absolut gebende Ethik entwickelt, die zwar nicht evidente, aber doch konkret oft recht brauchbare Ausrichtungen vermittelt. Wo man überzeugt partikuläre Handlungsnormen vertritt, glaubt man *moralische Sicherheit* – mehr ist nicht möglich – für die entsprechenden Begründungen zu haben. Dennoch werden in der kirchlichen Gemeinschaft in Einzelfragen Meinungsunterschiede möglich sein; wir kennen solche Unterschiede. Kirchenamtliche Verlautbarungen können hier eine große Hilfe sein; aber auch sie sind kein „moralisches Dogma".

ANMERKUNGEN

[1] G. Ebeling, Studium der Theologie (Tübingen 1975) 67.

[2] E. Schillebeeckx, Glaube und Moral, in: Ethik im Kontext des Glaubens, hrsg. v. D. Mieth u. F. Compagnoni (Freiburg 1978) 17–45.

[3] K. Rahner, Praxis des Glaubens. Geistliches Lesebuch, hrsg. v. K. Lehmann u. A. Raffelt (Freiburg 1982) 139.

[4] D. Bonhoeffer, Christliche Ethik (München ^{7}1966) 255ff.

[5] K. Barth, passim, zitiert bei U. Eibach, Recht auf Leben – Recht auf Sterben. Anthropologische Grundlegung einer medizinischen Ethik (Wuppertal 1974) 123–279. Vgl. auch dens., Medizin und Menschenwürde. Ethische Probleme in der Medizin aus christlicher Sicht (Wuppertal 276).

[6] Vgl. vor allem U. Eibach, ebd.

[7] Vgl. z. B. A. Auer, Die Unverfügbarkeit des Lebens und das Recht auf einen natürlichen Tod, in: A. Auer, A. Menzel, A. Eser, Zwischen Heilauftrag und Sterbehilfe (Köln 1977) 20.

[8] Vgl. J. Fuchs. Das Gottesbild und die Moral innerweltlichen Handelns, in dieser Zschr. 202 (1984) 363–382, bes. 374ff.

[9] Vgl. z. B. H. Schüngel-Straumann, Der Dekalog – Gottes Gebot? (Stuttgart 1973); F. L. Hossfeld, Der Dekalog. Seine späteren Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen (Göttingen 1982).

[10] Vgl. J. Fuchs, a. a. O.

[11] K. Rahner, a. a. O. 224.

[12] So O. Pesch, zit. bei G. Virt, Sterben auf Verlangen, in: ThPQ 125 (1977) 137.

[13] Vor allem U. Eibach, Medizin und Menschenwürde, a. a. O.

[14] Vgl. U. Eibach, ebd. 243f., darin D. Bonhoeffer folgend: Ethik, a.a. O. 255ff. J. Wunderli (anders als Eibach) sieht hier die Liebespflicht im Widerspruch zum „natürlichen Gesetz": Euthanasie oder Über die Würde des Sterbens (Stuttgart 1974) 156.

[15] Am deutlichsten ist diese Frage formuliert bei A. Auer, a. a. O.

[16] Vgl. dazu: J. Fuchs, „Sünde der Welt" und normative Moral, in: Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute (FS A. Auer), hrsg. v. H. Weber und D. Mieth (Düsseldorf 1980) 135–154.

[17] Vgl. z. B. Ch. Robert, La situation de ‚conflit': Un thème dangereux de la théologie morale d'aujourd'hui, in: Rev. d. sc. rel. 44 (1970) 190–213; auch M. M. Aubert, Hiérarchie des valeurs et histoire, ebd. 5–22.

[18] Vgl. J. Keenan, Töten oder Sterbenlassen?, in dieser Zschr. 201 (1983) 825–837.

Der Beitrag ist die gekürzte Fassung eines Aufsatzes aus dem in Kürze erscheinenden Buch „Christlicher Glaube und Moral", hrsg. v. Karl Golser mit Beiträgen von Josef Fuchs (Rom), Lothar Roos (Bonn) und Hans Rotter (Innsbruck). Der Vorabdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung der Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck.

Diether Krywalski

Das Mittelalter aus heutiger Sicht

Versuch über die Schwierigkeit, die Vergangenheit zu verstehen

Alles, was uns heute an Zeugnissen mittelalterlicher Welt begegnet, ist durch Überlieferung und Rezeption vermittelt. Ein naiver Zugang zur Kultur und Geisteswelt des Mittelalters ist nicht möglich, er ist gefiltert durch eine Reihe von Rezeptionen. Einige seien skizzenhaft angedeutet: Das kulturelle und politische Leben während der Romantik und nach ihr war geprägt durch die Geschichtswissenschaft und Fragen nach nationaler Identität; man wandte sich dem Ursprünglichen zu und edierte mustergültige Ausgaben der altnordischen, gotischen und althochdeutschen Texte. Als die Einheit des Reichs 1871 verwirklicht wurde, erfolgte eine intensive Rezeption mittelhochdeutsch-klassischer Werke, die seit der Jahrhundertmitte zunehmend in Übersetzungen veröffentlicht wurden. Charakteristisch für diese Rezeption ist, daß die mittelalterliche Auseinandersetzung zwischen Kaiser und Papst analog zum zeitgleichen Kulturkampf diskutiert wurde und untypisch mittelalterliche Fragestellungen – etwa nach dem Sinn der Italienzüge der Kaiser – die wissenschaftliche Diskussion beherrschten, während zentrale Probleme, wie die Frage nach dem Verhältnis von Weltkirche und Klosterreform, nur sehr verengt aus zeitbezogenem, politischem Blickwinkel angedeutet wurden. Gegenwärtig wendet sich das öffentliche Interesse zunehmend Fragen der Herrschaftslegitimierung und der demokratischen Gesellschaftsstruktur zu; gleichzeitig werden spätmittelalterlich-bürgerliche Texte und Quellen, politische und religiöse Massenbewegungen mit großem Interesse studiert, da sie als Vorläufer des modernen Pluralismus aufgefaßt werden können.

Probleme des Zugangs

Grundsätzlich läßt sich feststellen, daß sich das Weltverständnis der Interpreten in der jeweiligen Rezeption und in der Deutung der historischen Quellen niederschlägt. Der Weg zum Mittelalter ist so immer auch ein Weg zum jeweiligen Selbstverständnis einer Epoche. Das verbreitete Vorurteil, das Mittelalter sei fortschrittsfeindlich und „finster" gewesen, das zur Zeit der Jungdeutschen gegen die romantische Liebe zur Vergangenheit geprägt wurde, ist so gesehen gar kein Urteil über das Mittelalter, sondern ein Zeugnis der unreflektierten Rezeption einer Rezeption.

Ähnlich wie bei der vermeintlichen „Finsternis" der Epoche steht es um andere Vorurteile: So werden die Hexenverfolgungen gemeinhin als mittelalterlich bezeichnet, obwohl sie erst im 14. Jahrhundert in größerer Ausprägung nachweisbar sind, im 16. Jahrhundert einen Höhepunkt erreichen und erst im 18. Jahrhundert ausklingen. Alchemie und Astrologie waren über Jahrhunderte ernst zu nehmende philosophische Wissenschaften; ihre Vulgarisierung im 18. und 19. Jahrhundert führte letztlich dazu, die antiken und mittelalterlichen Menschen geistig zu entmündigen, um dem Optimismus der eigenen Epoche einen Hauch von geistiger Überlegenheit zu geben.

Nicht nur Rezeption und Vorurteile schränken den Zugang zum Mittelalter ein, sondern auch die im 18. Jahrhundert entstehenden Philologien; denn die mittelalterlichen schriftlichen Zeugnisse, die seit dieser Zeit ediert wurden, sind durch die bearbeitende Hand der Sprach- und Literaturwissenschaftler geprägt. Bis in das 18. Jahrhundert war mittelalterliche Literatur im Bewußtsein der Bevölkerung präsent. So wurden – um Beispiele zu nennen – der „Tristan" in Prosa aufgelöst, die Geschichte vom Drachenkampf im „Gehörnten Siegfried" zum Volksbuch und zahlreiche Erzählstoffe in volksläufigen Balladen überliefert. Wer sich an Goethes „Dichtung und Wahrheit" erinnert, weiß, daß Goethes Mutter nach dem Vorbild der Mutter der „Heymonskinder" „Frau Aja" genannt wurde. Diese vielseitige und über Jahrhunderte ungebrochene Überlieferung unterscheidet sich prinzipiell von der Philologenrezeption in der Nachfolge Bodmers, Breitingers, Herders und der Romantik. Wer sich nunmehr der mittelalterlichen Literatur zuwenden wollte, der mußte Alt- und Mittelhochdeutsch können. Damit war der Zugang zum Mittelalter kanalisiert, man bedurfte des sprachkundigen Fachmanns, der die Texte übersetzt und erklärt.

Erklärungen – Interpretationen – stehen methodisch immer vor dem Problem, daß jede Epoche, jede Gesellschaft in sich ein stimmiges Zeichensystem ist, dem auch das zu interpretierende Faktum oder Werk angehört. Ein solches semiotisches System ist nur aus sich heraus verständlich. Der neuzeitliche und der mittelalterliche Mensch sind wohl in historischen Kontinuitäten verbunden; ihre Lebenssysteme, die auch Erleben, Erfahrung, Weltbild und Selbstverständnis bestimmen, sind jedoch unvereinbar. So kann der neuzeitliche Mensch mittelalterliches Lebensgefühl, mittelalterliche Gläubigkeit und Welterfahrung nicht nachvollziehen – ihm bleibt nur ein Staunen vor der völligen Andersartigkeit dieser Epoche.

Diese Einsicht hat für das Verständnis des Mittelalters grundsätzliche Konsequenzen. Zum einen versperrt der Versuch, die mittelalterliche Welt zu aktualisieren, den Zugang mehr als er ihn freigibt, zum anderen liegt der Wert der Auseinandersetzung mit dem völlig anderen darin, befähigt zu werden, in Modellen zu denken. Nur wer unterschiedliche Modelle von Lebensformen erfassen kann – auch wenn diese ganz anders als die eigene täglich (vielleicht auch falsch) bestätigte Erfahrung sind –, vermag seiner Welt mit Distanz zu begegnen, vermag

sie verantwortlich zu bestehen. Die Auseinandersetzung mit dem Mittelalter bietet die einmalige Möglichkeit, eine abgelebte Wirklichkeit, die nicht wie die Antike über Jahrhunderte vermittelt und vertraut ist, als Modell zu erfahren und so auch die historische Bedingtheit von Werten und Normen, von Erfahrung und Erleben, von Gläubigkeit, Frömmigkeit und menschlicher Gemeinschaft zu erfassen.

Zeugen mittelalterlicher Kultur und Interesse am Mittelalter[1]

Die mittelalterliche Welt begegnet unserem naiven Erleben mit einer Fülle von Zeugnissen, die sich in vielfacher Weise differenzieren lassen[2]. Neben sichtbare Zeugen – Dome, Klöster, Städte, Flur- und Dorfformen –, die im täglichen Leben im Lauf der Zeit ihren Funktionswert geändert haben, treten Erlebnis- und Lebensformen (Denken, Handeln, Empfinden) der Menschen, die gegenüber früheren Zeiten verändert sind. Wir können heute kaum nachvollziehen, welchen Stellenwert Lebensformen wie Ehe, Liebe, Freundschaft, Besitz oder Familie im Erleben des Menschen vor der Französischen Revolution hatten; zur mittelalterlichen Erfahrungswelt führt aus der Gegenwart kein Weg. Wir leben mit neuzeitlich-zeitgemäßen Begriffen, die ihre Bedeutung aus der gegenwärtigen Verwendung erhalten; sie lassen sich nicht in das Mittelalter übertragen, ohne daß ihr Gehalt inhaltlich oder gestaltlich verfälscht wird.

Bis an die Schwelle der Neuzeit reichen neben den sichtbaren, emotionalen und sprachlichen Zeugen die Mythen, die im frühen und hohen Mittelalter noch lebensgestaltende Qualität hatten und erst im Lauf des späten Mittelalters ihre Wirksamkeit veränderten oder verloren. Seit dieser Zeit erfolgte das zielgerichtete instrumentelle Verfügbarmachen der Welt vornehmlich durch das auf immanente Wirksamkeit orientierte Bürgertum, das den modernen Freiheitsbegriff, die modernen Verkehrs- und Nationalsprachen, die modernen Regierungs- und Verwaltungsformen und aus der Gewissensmoral des mittelalterlichen Menschen die personale Schuldfähigkeit des Individuums begründete. Aus dem Jenseitsglauben der Heilsgeschichte schuf sich das Bürgertum den immanenten Fortschrittsoptimismus, der über die Aufklärung in die Gegenwart wirkt. Indem die christliche Heilslehre an die Stelle einer zyklischen Geschichtsauffassung ein Ziel und einen Zweck in der Geschichte setzte, entstand die Voraussetzung für die moderne Zukunftsgläubigkeit, die ohne Transzendenz des Menschen ihren alleinigen Sinn in Wohlfahrt und Freiheit auf der einen Seite und in der Hoffnung auf eine klassenlose Gesellschaft auf der anderen Seite sieht.

Über die Universitäten des Mittelalters entfaltete sich die Vorstellung von der freien Forschung und das Postulat, daß Bildung um ihrer selbst willen einen Wert darstelle; es entstand die Selbstverwaltung und ein Arbeitsbegriff, der zur Grundlage des neuzeitlichen Kapitalbegriffs wurde. In den Städten des späten Mittelalters

entstanden auch die negativen Erscheinungen der gegenwärtigen Welt, wie die Ablehnung der Minderheiten oder die Auffassung, daß das Alter eine Zeit der Buße, der Pönitenz, sei (noch heute wenden sich Mode und Werbung vornehmlich an junge Leute). Ohne Übertreibung kann festgestellt werden, daß die moderne europäische Weltkultur ohne die feudale Ordnung nicht vorstellbar ist.

Diese feudale Ordnung bestand bis weit in die Neuzeit; der neue Geist des Humanismus und der Renaissance erfaßte nur eine dünne Schicht von Gebildeten, Gelehrten, Poeten, Staatsmännern und Großkaufleuten, den hohen monastischen und weltlichen Klerus. Bauern, Bürger, niedere Geistlichkeit und niederer Adel, ja sogar die Hochschulen lebten und dachten weiterhin bis zur Aufklärung und zur Revolution von 1789 in Formen und Inhalten, die durch die mittelalterliche Kultur geprägt waren. Erst die Romantik suchte den Unterschied von Volk und Bildungsschichten zu überwinden. Die Romantiker verklärten die Zukunft aus dem Geist der Vergangenheit, bauten und kleideten sich mittelalterlich und ersehnten ein Reich aus dem Geist mittelalterlicher Endzeitvorstellungen (Friedrich Rückerts Gedicht „Barbarossa" ist hierfür nur ein Zeugnis). Der mittelalterliche Endzeitglauben kann in Europa bis in die keltische Zeit zurückverfolgt werden; er wurde durch das Christentum vertieft und durchgeistigt, erfuhr im 19. Jahrhundert eine eigenständige, weihevolle Ausgestaltung und verlor gleichzeitig seine verbindliche Kraft. In dem Maß, in dem die Endzeit durch marxistische und nationale Ideologien ersetzt wurde, erschien die Religion als überflüssige, ja als hemmende Kraft. Es liegt eine gewisse Tragik in dem Sachverhalt, daß die Rezeption des Mittelalters sich zuletzt gegen den Geist des Mittelalters entfaltete: In der Italienpolitik der Kaiser sah man nur Abhängigkeit des Reichs von „welschem Dunst und Tand", die Scholastik wurde als philosophisches System ohne Tiefsinn verachtet, und zuletzt wurde die Mystik zum „Mythus des 20. Jahrhunderts" verfälscht. So verfügbar war in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts der Zugang zum Mittelalter geworden.

Um unseres Selbstverständnisses willen ist es unsere Aufgabe, jenseits aller politischen, ideologischen und modischen Implikationen die Sicht des Mittelalters aus der heutigen Sicht zu verdeutlichen.

Gemeinsam sind mittelalterliche Literaturwissenschaft und Geschichte darauf verwiesen, daß die erhaltenen Texte zufällig überliefert sind. Die meisten schriftlichen Zeugnisse sind lateinisch; die volkssprachliche Literatur wurde weitgehend mündlich tradiert. Einiges gelangte, da es bestimmten religiösen, gesellschaftlichen und/oder kulturellen Erwartungen entsprach, auf Pergament oder im Spätmittelalter auf Papier, wobei von diesen Aufzeichnungen eine große Anzahl im Lauf der Zeit aus unterschiedlichen Gründen verlorenging. Gemeinsam ist allen Zeugnissen, daß sie sehr unpersönlich, konventionell, formal und schwer entschlüsselbar sind. Die vorgängige Allegorik ist uns heute unverständlich. Wer will etwa ein liturgisches Spiel verstehen, ohne daß er selbst an der Liturgie Anteil nimmt? Auch

der Gläubige und bereitwillige Rezipient findet keinen Zugang mehr, zumal sich auch der liturgische Vollzug geändert hat.

Löst man mittelalterliche Kultur aus den uns vertrauten Kontinuitäten (Subjektivismus, Entwicklungsgedanke, Historismus, Individualität), die sich weitgehend im Wissenschaftsverständnis des 19. Jahrhunderts ausgebildet haben, so treten neue Perspektiven in den Blick. Kunst wird nicht gemessen an origineller schöpferischer Gestaltung, sondern am Vollzug. Der neuzeitlich-bürgerliche Kunstbegriff richtet sich auf das Originalwerk („als die Originalwerke im 19. Jahrhundert nicht mehr in ausreichendem Maße verfügbar waren, schuf das Bürgertum den Begriff des unwiederholbaren Kunstwerks" [Jauß] und gründete auf ihm die Kultur des schöpferisch einmaligen Menschen mit seiner genialischen Innerlichkeit); mittelalterliche Kunst ist immer und ausnahmslos wiederholbarer Vollzug: Im immer neuen Erzählen des Bewahrten, in der geordneten Musik, in der Liturgie, in der geschaffenen Ordnung des Kosmos erfährt der nachvollziehende und nachschaffende Mensch die Kunst als Seinsordnung. Hier endet die Möglichkeit, mit unserem Verständnis von Geschichte und Kunst dem Mittelalter gerecht zu werden; es stellt sich die Frage nach der Andersartigkeit dieser Epoche, nach dem „Ganz-Anderen", das an zwei Beispielen vorgestellt werden soll.

Aspekte der Andersartigkeit der mittelalterlichen Welt

Zeichen und Bedeutung

Es ist heute eine Opinio communis, daß Zeichen zufällige Benennungen sind, die den Sachverhalten, Tatsachen, Dingen und Eigenschaften zugesprochen werden. Jedes Zeichensystem ist demnach notwendig in sich funktional, logisch strukturiert und Träger objektiver Informationen. Der mittelalterliche Mensch ging nun davon aus, daß Zeichen keineswegs zufällig seien, sondern daß zwischen dem Zeichen, der Vorstellung und der Sache, für die es steht, ein notwendiger Zusammenhang angenommen werden muß (heute können wir diese Annahme noch in der Astrologie und im Aberglauben finden). Aus der Vorstellung der notwendigen Zuordnung von Zeichen und Bedeutung wird erst der mittelalterliche Universalismus verständlich, der nicht nur in Theologie und Recht, sondern in allen Lebensvollzügen das Weltverständnis bestimmte. Die moderne Biologie und Verhaltensforschung kann in diesem Zusammenhang darauf verweisen, daß die Erfahrungs- und Erkenntnisprägung des mittelalterlichen Menschen objektiv universal, des gegenwärtigen Menschen subjektiv individualistisch durch die völlig andere Umwelt erfolgt und es daher keine Möglichkeit gibt, das Weltverständnis des mittelalterlichen Menschen aus dem des neuzeitlichen zu erfassen: „Zwei Spiegel, die sich ineinander spiegeln, bleiben leer!" (Dürrenmatt).

Dem mittelalterlichen Menschen ist Sprache nicht primär Kommunikationsmit-

tel, sondern Offenbarung der Schöpfung. Der Anfang des Johannesevangeliums in der lateinischen Übersetzung von „logos" mit „verbum" (Wort) bestätigt diese Auffassung, die von zahlreichen Philosophen und Theologen immer wieder neu formuliert und reflektiert wurde. So schrieb Richard von St. Viktor im 12. Jahrhundert: „Darin ist das Wort Gottes der Weltweisheit weit überlegen, daß nicht nur die Wortklänge, sondern auch die Dinge bedeutungshaltig sind." Macht man mit dieser Auffassung vom Wort Ernst, so hat das profane Wort nur eine sehr oberflächliche Bedeutung; wichtig ist die Einsicht, daß der Wortklang ein Ding, das ihm keineswegs zufällig zugeordnet ist, zum Inhalt hat, und daß dieses Ding die Bedeutung trägt. Der Wortklang weist als Zeichen – mittelhochdeutsch „bezeichenunge" – auf die Bedeutung des Dings.

Mit Friedrich Ohly[3] kann man deshalb eine Wortbedeutungskunde von einer Dingbedeutungskunde unterscheiden. Dabei hat das Ding so viele Wortbedeutungen, wie es vergängliche Eigenschaften (Akzidenzien) hat. Beständig ist nur das Ding und die Dingbedeutung. (Hier wird etwa der Unsinn der heute vielfach vorgelegten Symbolfibeln deutlich; denn wenn in diesen erklärt wird, was die Wort- oder Bildbedeutung ist, dann wird genau das verfehlt, was der mittelalterliche Mensch in der Dingbedeutung zu erfassen versuchte.) Die Wortbedeutung ergibt sich aus dem Gebrauch; so erscheint etwa der Löwe in der Literatur und der bildenden Kunst als Zeichen für Christus („Physiologus"), für den Teufel (1 Petr 5,8 f.: „der Teufel geht umher wie ein brüllender Löwe"), für den gerechten und ungerechten Herrscher (Nobel und Vrevel im Reinhart Fuchs), für den Häretiker (der Löwe riecht übel aus dem Maul) und für den Evangelisten Markus – alle diese Wortbedeutungen weisen auf eine zeitlose Dingbedeutung, die sich nur in der Andacht, der „abegescheidenheit" und „einveltigkeit" dem Menschen erschließt. Der mittelalterliche Gelehrte und Philosoph versuchte nicht die Bedeutung der Worte, sondern die Bedeutung der Dinge zu erfassen; von der „Natur der Dinge" (rerum natura) handelt das Trivium (Lehre von den Zeichen) und das Quadrivium (Lehre von der Verwendung und Deutung der Zeichen).

Um zur Erklärung der Dingbedeutung zu gelangen, unterschied Origenes (185–254) vier Stufen der Wortbedeutung (am Beispiel „Jerusalem": 1. Historisch = Stadt auf Erden; 2. Allegorisch = Kirche in der Heilsgeschichte; 3. Tropologisch = Leben der Seele; 4. Anagogisch = Gottesstaat als Land der Verheißung). Den mittelalterlichen Menschen interessierte vornehmlich die anagogische Bedeutung, weil sie die Dingbedeutung offenbarte. H. R. Jauß hat in diesem Zusammenhang darauf verwiesen, daß der mittelalterliche Mensch immer vom Sichtbaren auf das Unsichtbare schaue; wir schauen heute in den Kosmos hinaus, der mittelalterliche Mensch gleicht einem Beobachter, der von einer Stadtmauer in die Stadt – in den Kosmos – blickt. Er sieht die Bewegungen der Sphären und sieht in deren Harmonie das Bild der unvergänglichen Ordnung. Besonders deutlich wird der Unterschied der Auffassung von Zeichen und Bedeutung zwischen Mittelalter und

Neuzeit bei der Erforschung der Etymologie. Die moderne, positivistische Etymologie erschließt historische Laut- und Wortformen und Bedeutungen; die mittelalterliche Etymologie will die Dinge in der Sprache erfassen, sie will von den Wortbedeutungen, die in den Sprachen abweichen, zur Dingbedeutung gelangen, die allen Sprachen gemeinsam ist. Nur aus diesem etymologischen Bemühen werden uns die Geschichte des Turmbaus zu Babylon und das Wunder des Pfingstfestes verständlich. Beide Ereignisse verbürgen Offenbarung, Offenbarung des Abfalls von der Wahrheit und Offenbarung der dinglichen Wahrheit des Geistes Gottes.

Die Allegorie als Zeichen der Dingbedeutung

Für den mittelalterlichen Menschen ist der Zusammenhang von Wort- und Dingbedeutung ebenso selbstverständlich wie der Zusammenhang von unterschiedlichen literarischen Aussagen, wenn sie formal übereinstimmen. Die zahlreichen Kontrafakturen – Umdichtungen weltlicher Texte in geistliche (seltener umgekehrt) unter Beibehaltung der Form und der Melodie –, die sowohl in der geistlichen als auch in der weltlichen Wissenschaft und Kunst überliefert sind, bezeugen in unterschiedlicher Weise, daß die Zulänglichkeit einer Aussage primär nicht an den Inhalt, sondern an die Form der Vermittlung gebunden war. Unter diesem Aspekt erscheinen auch die Analogieschlüsse der scholastischen Logik als eine besondere Form der Kontrafaktur. Zeugnisse für Kontrafakturen finden sich in den Texten der „Carmina Burana", bei dem Minnesänger Steinmar, in der Buchmalerei, im Tropus und in der Sequenz, im geistlichen Spiel und in Lebensformen und Lebensvollzügen. Wenn es nun möglich war, unterschiedliche Aussagen in gleicher Form zu gestalten, so war es in der mittelalterlichen Kunst durchaus konventionell, eine unsichtbare Wahrheit, die Dingbedeutung, darzustellen, die in Allegorien als besondere Kontrafakturen aufschien. Die allegorische Darstellung war dem Gläubigen aus der religiösen Erfahrung, aus der geistlichen Sprache und Kunst vertraut, wobei Allegorien niemals als Personifikationen, sondern immer als Dingbezeichnungen verstanden wurden.

Es gehört zu den interessantesten Entwicklungen der mittelalterlichen Kultur- und Geistesgeschichte, zu sehen, wie sich aus der geistlichen Allegorie, die auf die offenbarte unsichtbare Dingbedeutung und Wahrheit verwies, die weltliche Allegorie entfaltete; wir wollen uns auf ein Beispiel, die Minneallegorie, beschränken.

Die Poetisierung der Allegorie nahm mit Prudentius' „Psychomachia", die den Kampf um die Seele zwischen Laster und Tugend allegorisch zum Inhalt hat, im 4. Jahrhundert ihren Ausgang, fand im 5. Jahrhundert bei Martianus Capella „De nuptiis Mercurii et Philologiae" (Hochzeit des Merkur mit der Philologie) eine Systematisierung – er verband die allegorische Darstellung mit der Lehre von den

sieben freien Künsten – und erreichte ihren Höhepunkt im 12. Jahrhundert bei Andreas Capellanus in seiner Schrift „De amore", die als Kontrafaktur der geistlichen Welt in eine Minnewelt gedeutet werden muß; Andreas Capellanus verband die höfische Minnelehre mit der Lehre von der unsichtbaren Wahrheit. Während die überlieferte Lehre zwischen Wort- und Dingbedeutung unterschied und die Dingbedeutung auf die ewig unsichtbare religiöse Glaubenswahrheit bezog, trat jetzt neben diese eine unsichtbare Minnewelt mit einer allegorischen Topographie, die auf den Minnegott Amor verwies, dessen Reich unsichtbar in dieser Welt angesiedelt sei. In zahlreichen Dichtungen haben die provencalischen Troubadoure, die französischen und deutschen Epiker, die Minnesänger, die Spruch- und Lehrdichter auf das Reich der Minne verwiesen. Die wirksamste Ausprägung erfuhr die Minnewelt Amors im spätmittelalterlichen „Rosenroman" des Guillaume de Lorris und der Fortsetzung des Jean de Meun; der Roman wurde rasch zum beliebtesten weltlichen Literaturzeugnis der Epoche.

Das Minnereich ist eine Kontrafaktur des unsichtbaren Gottesreichs; H. R. Jauß folgend können wir einige Gemeinsamkeiten nennen: Während im religiösen Verständnis Gott die Welt regiert und der Mensch im Dienst Gottes auf dem Weg zu Gott ist, tritt im Reich der Minne Amor in den Mittelpunkt, und der Liebende sucht im Dienst Amors in dessen Reich zu gelangen. Die Welt Amors transzendiert die Wirklichkeit wie das Reich Gottes oder die aus keltischer Überlieferung stammende Vorstellung von Avalon als Teil der Artussage. Diese Welten sind nur über Entbehrungen und Schwierigkeiten erreichbar; man denke etwa an die Weltentsagung im kirchlich-christlichen Leben, an die Aventiure im höfischen Roman, an das Motiv des Verirrens und sich Wiederfindens in der Artusdichtung. Das Paradies der Liebe als Kontrafaktur der „terra beata" der Genesis (2,8ff.) entwickelt rasch Formen einer eigenen Welterfahrung im Diesseits. Die Kunst zeigt nun in unterschiedlichen Gestaltungsweisen das Reich Amors als immanentes Paradies, wie sie vorher das Reich Gottes als transzendente offenbarte Wahrheit ins Bild gesetzt hatte. Der Glücksanspruch des Menschen richtet sich in dieser Kunst nicht mehr auf das Jenseits, sondern auf das Diesseits. Mit dieser neuen Sichtweise setzt im Mittelalter eine Zuwendung zur Welterfahrung und Wertsetzung der Immanenz ein. Wie die Schönheit des Reiches Gottes in den Allegorien sichtbar wurde, so wird nun die Schönheit der Welt in der Kunst aufgezeigt.

Die Poetisierung führte dazu, daß die Sinnenwelt ebenfalls allegorisch erfaßt wurde, das heißt, der Mensch wandte sich in der Kunst keiner empirisch vermittelten Wirklichkeit zu, sondern sah in der Schönheit der Welt den allegorischen Ausdruck einer immanenten Wahrheit, einer Seelenlandschaft, die mit der Erfahrung nichts gemein hatte und die bis zur Romantik im 19. Jahrhundert alle künstlerische Gestaltung prägte. Erst im Realismus wurden das Individuum, die empirische Erfahrung und die immanente Topographie zu Themen der Gestaltung;

indem sich der Mensch der erfahrbaren Welt zuwandte, wurden die allegorischen Gestaltungsweisen zu austauschbaren Symbolen mit beliebiger Bedeutung. Die mittelalterliche Kunst war immer allegorisch, während die Gegenwartskunst immer von der Psyche des erlebenden Menschen ausgeht. Dies ist die Schwelle, die nicht nur zwei Epochen, sondern zwei Formen der Welt-, Lebens- und Gotteserfahrung scheidet. Mit der Entdeckung des Individuums schwand die Spannung von sichtbarer Wirklichkeit und unsichtbarer Wahrheit. Der neuzeitliche Mensch sucht über die sichtbare, erfahrbare Wirklichkeit zu transzendenten Aussagen zu gelangen, während der mittelalterliche Mensch den Weg von der offenbarten Wahrheit zur Wirklichkeit sub speciae aeternitatis ging. Der Weg in das immanente Weltverständnis führte über die Allegorie, über den „Rosenroman".

Modelle der Andersartigkeit
Die Kunst als Zeugnis mittelalterlichen Weltverständnisses[4]

Als im 5. Jahrhundert Sulpicius Severus an Paulin von Nola schrieb und ihn um ein Porträt bat, antwortete dieser, daß er nicht wisse, welches Bild er ihm senden solle, eines des irdischen oder eines des himmlischen Menschen. Paulin von Nola weist hier auf ein wesentlich anderes Kunstverständnis als das der Neuzeit. Während heute die Originalität in der Vielfalt der unterschiedlichen Gestaltung erlebt wird, sieht der mittelalterliche Mensch auf ein unsichtbares Bild jenseits aller Akzidenzien, das der vergänglich erfahrbaren Wirklichkeit als Strukturprinzip vorausgeht. Deshalb braucht der mittelalterliche Mensch auch keine Erklärungen der Allegorien, da sie ihm die objektive Wahrheit offenbaren. Eine individuelle Kunsterfahrung ist ebensowenig möglich wie eine individuelle Gestaltung; mittelalterliche Kunst ist notwendig anonym.

Nach dem Glauben des mittelalterlichen Menschen hat der ewige Schöpfer die Natur unsterblich und unveränderlich geschaffen. Zeit und Veränderung kamen erst mit dem Sündenfall in eine vom Grund her gute Welt. Aufgabe der Kunst ist es, die Welt in ihrer unsterblichen Natur als Schöpfung vor dem Sündenfall darzustellen. Diese Kunst macht die Harmonie, den Einklang der erfahrbaren und nichterfahrbaren Dinge in der Allegorie sichtbar, sie verbindet den ewigen Makrokosmos und den vergänglichen Mikrokosmos. Der Kunstvollzug[5] erklärt Bedeutungen, die im Vollzug erfahren und erlebt werden. Im Schauen gelangt der Mensch über die Allegorie zur Wahrheit. Allegorische Kunst ist Offenbarung; das Kunstwerk schafft keine Illusionen, sondern bezeugt Wahrheit.

Konsequent versuchte die mittelalterliche Theologie und Philosophie zu erfassen, wodurch die Verbindung zwischen der verbürgten Realität des Unsichtbaren und der erfahrbaren Wirklichkeit entstehe. Hier gab es unterschiedliche Antworten; zwei seien beispielhaft herausgegriffen.

Auf der Grundlage antiker Traditionen, des Johannesevangeliums und der Schriften des Dionysios Areopagita, der alle Wirklichkeit als gestufte Hierarchie deutete, sowie der Stufenmystik des Hugo von St. Viktor, wurde Gott als Licht erfaßt, das in die Finsternis leuchtet. Umgesetzt in die Kunst wurde diese Lichtmetaphysik in den gotischen Domen, in den bunten Fenstern, die den Altarraum zur Gottesdienstzeit erhellen, während das Kirchenschiff noch im Dunkeln liegt. Der Weg des Gläubigen erscheint so als Weg zum Licht. Im Laufe eines Tages vollziehen die Lichtkegel und Schatten in der Kirche den ganzen Schöpfungsweg in der Zeit. Wie weit diese Lichtmetaphysik zu anregenden Spekulationen führen kann, hat Hermann Weisweiler 1981 („Das Geheimnis Karls des Großen. Astronomie in Stein: Der Aachener Dom") populär und unterhaltend gezeigt. Ihm gelang es, auf der Grundlage der Ausleuchtung des Aachener Münsters durch die Sonne zu verschiedenen Zeiten des Jahres eine geistige Architektur zu rekonstruieren, die die Kirche im jahreszeitlichen Lichtvollzug an die zeitlose Wahrheit der Offenbarung gebunden erkennen läßt.

Neben die Lichtmetaphysik trat – oft mit ihr verbunden – das Fortwirken des antiken Pythagoreismus, der die Lehre vertrat, daß die Welt durch ganzzahlige Verhältnisse geordnet sei. Diese Zahlenlehre verband sich früh mit der Kirchenlehre, die auf das Buch der Weisheit verwies („alles hast du nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet", 11,20). Pythagoras war davon ausgegangen, daß die Tonfolge eines Instruments auf ganzen Zahlen beruhe und es in den Menschen gelegt sei, die ganzzahligen Tonfolgen als harmonisch zu erfassen und so zum Einklang mit dem Kosmos zu gelangen. „Auf dem Monochord ist eine Saite mit der Saitenlänge 1 (Einklang) durch Teilung (1/2) eine Oktave höher zu stimmen (Abbild). Auf diese Weise lassen sich durch Teilung die Intervalle 2:3 (Quinte), 3:4 (Quarte) etc. erzeugen. Das Wesentliche dieses Verfahrens ist aber folgender Erkenntnisschritt: Was das mathematische Verfahren erzeugt, stimmt mit der nichtmathematisch messenden Erfahrung des Menschen beim seelischen Vorgang des Hörens exakt überein... Dieses dem Menschen gegebene seelische Maß muß nach mittelalterlicher Überzeugung göttlichen Ursprungs sein. Somit hat der Mensch einen seelisch erfahrbaren (Hören) und einen durch Vernunftgründe erfahrbaren (Messen) Beweis für die Ordnung der Welt."[6] Die Zahl verbindet die erfahrbare Wirklichkeit mit der unsichtbaren Wahrheit; zugleich entsteht aus der Summe der ersten vier Zahlen der Tetraktys als heilige Zahl und Abbild des Kosmos[7].

Wenn man diese Überlegungen nachvollzieht, versteht man, welchen Stellenwert die Musik in den sieben freien Künsten hatte und warum bedeutende Gelehrte wie Boethius und Augustinus sich intensiv mit musiktheoretischen Fragen als Grundlage der Erkenntnis auseinandergesetzt haben. Alle mittelalterlichen Kirchen zeigen im Grundriß ein komplexes Gefüge dieser Zahlen und bezeugen so, daß sie ein Abbild der ewigen Ordnung in der Zeit sind. Alle Ordnung ist eine Zahlenordnung, und ohne die Zahl sänke der Kosmos wieder ins Chaos zurück.

Die Zahlenordnung ist das Zeichen des Ursprungs (Arche) aller Schöpfung und deren Prinzip. Mit der Zahl schuf Gott die Welt aus der Finsternis und Leere.

Die menschliche Schöpfung, das Kunstwerk, ist schön, weil es die göttliche ganzzahlige Ordnung nachvollzieht. Kunst und Wissenschaft suchen über das ganze Mittelalter hinweg, diese Ordnung sichtbar zu machen, und noch Johannes Kepler sprach davon, daß er die Gedanken Gottes nachvollziehe. Auf der Grundlage der pythagoreischen Zahlenlehre werden auch die beliebten und für uns schwer verständlichen Zahlendichtungen des Mittelalters in ihrem Zusammenhang deutlich (etwa Hrabanus Maurus, „De laudibus sanctae crucis"; Gedichte von der Siebenzahl; Boccaccio, „Decameron"). Goethe parodierte die Zahlenmetaphysik im Hexeneinmaleins der Faustdichtung.

Zwei typisch mittelalterliche Wissenschaften – sie stammen aus viel älteren Traditionen – können nur mit Hilfe der mittelalterlichen Zahlenlehre verstanden werden: Astrologie und Alchemie. Nach der mittelalterlichen Naturlehre sucht der Astrologe die ganzzahlige Ordnung des Makrokosmos zu erfassen und den Mikrokosmos im Vollzug zum zahlenmäßigen Abbild des Makrokosmos zu machen. Auch die Mystiker haben in ihren Schriften versucht, das Geheimnis der Abbildlichkeit zu umschreiben: Wenn der Vollzug der Abbildlichkeit gelingt, dann – so sagt etwa Meister Eckehart – erfolgt die Geburt Gottes im Seelengrund, dann – so lehren die Alchemisten – wird die Materie (hier wirken orphische Lehren nach) in der „materia prima" Substanz. Diese Urmaterie wird sichtbar in der Allegorie des Goldes und im Vollzug des Weges zum Einklang, dessen Zeichen der Stein des Weisen ist. Die Vorstellung, daß mittelalterliche Alchemisten Gold herstellen wollten, ist ebenso unsinnig wie die Auffassung, daß Astrologen die Zukunft voraussagen oder etwas über die Anlagen des Menschen wüßten. Diese Auffassungen entstammen dem neuzeitlich instrumentellen Weltverständnis, das irrational auf eine kalkulierbare Zukunft hofft. Voraussetzung für diese veränderte Auffassung ist der Umstand, daß die Astrologie in der Seefahrt und die Alchemie über die neuzeitlichen Manufakturen verwendbar wurden.

Lichtmetaphysik und Zahlenmystik waren dem mittelalterlichen Menschen nicht als Lehre bewußt; er lebte in diesen Vollzügen und bestätigte sie durch sein Handeln.

Der Gralsmythos als Modell der Welt- und Heilsgeschichte

In der Literaturgeschichtsschreibung zum „Parzival" und zur Gralsmythe herrscht zwar die allgemeine Meinung, daß sich eine gestufte Ordnung von der Abenteuerwelt Gahmurets über die Artuswelt zur Gralswelt ausmachen läßt und daß es ein Charakteristikum der Gralswelt sei, zuletzt auf einen Orbis Christianus zu verweisen; doch erst Herbert Kolb[9] hat diese literarische Vision mit der

politischen Geschichte konfrontiert und dabei Einsichten gewonnen, die die modellhafte Andersartigkeit der mittelalterlichen Weltsicht beispielhaft zeigen.

Parzivalsage und Gralsmythos werden im 12. Jahrhundert literarisch, obwohl die Überlieferungen sicher auf ältere Vorstellungen zurückgehen. Im 12. Jahrhundert wird zusätzlich die Frage nach der Endzeit bedrängend. Man erwartet das Kommen des Antichrist (um 1160 entstand im Kloster Tegernsee das „Spiel vom Antichrist", das uns zeigt, wie aktuell diese Gestalt aus der Frühgeschichte des Christentums neu und zeitgemäß erlebt wurde), und um 1190 sprach Hartmann von Aue im „Iwein" davon, daß die Menschen aus König Artus' Reich behaupten, der König lebe noch gegenwärtig. Man hoffte gleichzeitig auf die Wiederkunft eines Endkaisers (Friedrich Barbarossa?), der an einem Ort der Welt, an dem man nicht sterbe – einem zeitenthobenen Ort – auf die Wiederkunft harre. Ein solcher Ort konnte nach mittelalterlichem Verständnis nur das arthurische Totenreich Avalon oder das Paradies der Genesis sein – und im Paradies, das geographisch am Ende der Welt gedacht wurde, weilten auch der entrückte Urvater Hennoch und der Prophet Elias, um am Ende der Zeit wiederzukommen, um gegen den Antichrist zu kämpfen.

Wenn man die Gralsmythe in diese eschatologisch historische Dimension einbezieht, werden modellhafte Formen eines Weltverständnisses deutlich, das sich von der neuzeitlichen Weltdeutung prinzipiell unterscheidet.

Der Gral liegt – wie Avalon oder das Paradies – am Ende der Welt. Man findet nicht zum Gral, ohne zum Gral berufen zu sein, und an den Zugang sind Gefahren, Prüfungen und Bewährungen gesetzt. Kolb hat in diesem Zusammenhang von der Erwählungsdoktrin gesprochen und darauf hingewiesen, daß Gralsritter zölibatär leben mußten; nur der Gralskönig mußte heiraten, um die Herrschaft der Dynastie in einer von Gott gewollten Erbmonarchie zu sichern. Parzival wird erwählt, weil sein Onkel Anfortas diese Pflicht nicht erfüllen kann.

Neben die Erwähltendoktrin stellt Kolb die Aussendungsdoktrin. Diese erweitert die literarische Welt des „Parzival" in eine umfassende welthistorische Dimension: Alle Kinder des Gralskönigs sind dazu verpflichtet, außerhalb von Munsalvaesche zu heiraten. Wenn irgendwo ein Landesherr oder eine Landesherrin fehlen, dann sendet der Gral den ebenbürtigen Partner.

Typus des ausgesendeten Ritters ist Loherangrin, der den Beinamen Hennoch führt und damit auf seine Herkunft aus einem zeitlosen Raum am Ende der Welt verweist. Bei seinem Abschied in Brabant hinterläßt er Schwert, Horn und Ring, drei Gegenstände, die – wenn sie nicht für Erben bestimmt sind – ein blindes Motiv bilden. Zwar gibt es in der Lohengrindichtung keine Nachkommen, doch auf den Mythos der Schwanenritter, wie er uns auch vielfach im Märchen begegnet, führen Herrschergeschlechter ihre mythische Legitimation zurück.

Der entscheidende Unterschied zwischen Mythos und Geschichte liegt in unserem Zusammenhang darin, daß der Mythos wiederholbar ist, die Geschichte

jedoch in Raum und Zeit fixiert bleibt. Fragen wir nach der ältesten historischen Überlieferung des Mythos vom Schwanenritter, dann stellen wir fest, daß die Brüder Gottfried von Bouillon, Eustachius und Balduin, der spätere König von Jerusalem, als Schwanenritter genannt werden und aus Niederlothringen stammen, wo der Schwan in Brabant mit dem Ritter Loherangrin angekommen sein soll. Schwert, Horn und Ring sind jetzt kein blindes Motiv mehr, sondern weisen auf die drei Schwanenritter (Gottfried, Eustachius, Balduin).

Neben die mythische Legimitierung eines Herrscherhauses tritt die historische Legitimierung des Grals: Herzeloyde ist Erbin beider Britannien und von Anschouwe; Repanse de Schoye heiratet Feirefiz, und aus dieser Ehe stammt der Priesterkönig Johannes; Lohengrin erwirbt Brabant und damit den Erbanspruch auf das Königreich Jerusalem.

Am Ende der Dichtung steht die Vision eines Weltreichs, die mythisch und historisch begründet und durch den Gral und das Königreich Jerusalem topographisch bestimmt ist; ihr fehlen Italien und das Reich, Sacerdotium und Imperium. Diese Vision öffnet die Sicht auf ein Reich ohne die beiden historischen „Weltmächte", ohne Trennung von „civitas dei" und „civitas terrena". Die Herrschaft wächst vom Gral aus über die ganze Welt, er sendet aus – er beruft. Der Gral ist am Ende der Welt verborgen, zeitlos, paradiesisch. Das Zeichen des Grals, die Taube, verweist auf das Kreuz in der Zukunft, wie auch die „templeisen" auf die „templaere" deuten, die das Zeichen des Kreuzes tragen werden. Die Taube ist Allergorie; sie weist auf ein Reich des Geistes, wie es gleichzeitig Joachim von Fiore verkündete. Für den modernen Menschen ist diese Offenbarung in der Welt und in der Zukunft eine Utopie, für den mittelalterlichen Menschen ist die unsichtbare künftige Ordo verbürgt; auf sie weisen alle sichtbaren Zeichen.

ANMERKUNGEN

[1] H. R. Jauß, Alterität und Modernität in der mittelalterlichen Literatur (München 1977).

[2] Th. Nipperdey, Die Aktualität des Mittelalters, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht, H. 7 (1981).

[3] F. Ohly, Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter (1958; Sonderausg. Darmstadt 1966).

[4] D. Krywalski, Die Welt des Mittelalters (Münster 1985).

[5] H. Kuhn, Zur Deutung der künstlerischen Form des Mittelalters, in: Studium Generale, Bd. 2 (1949) 114–121, auch in: Dichtung und Welt im Mittelalter (Stuttgart 1959).

[6] R. Wagner, Das Weltbild des Mittelalters, in: Krywalski, a. a. O. 171ff.

[7] 1:1 Einklang (Symmetrie) – Zahl Gottes des Vaters; 1:2 Abbild – Zahl des Sohnes; 2:3 Quinte – Zahl des Geistes; 3:4 Quarte – Zahl des Menschen; 10 Tetraktys – Heilige Zahl. Die Terz wurde im Mittelalter als unrein vermieden.

[8] H. Kolb, Die Schwanenrittersage als Ursprungsmythos mittelalterlicher Fürstengeschlechter (Odense 1985); ders., Weltgeschichtliche Dimensionen in Wolframs „Parzival" (1985).

Der Beitrag ist die gekürzte Fassung eines Vortrags, der am 17. 2. 1986 in der Akademie für Lehrerfortbildung in Dillingen gehalten wurde. Die Literaturnachweise sind auf die Werke beschränkt, denen der Verfasser besonders verpflichtet ist.

Christiane Busch-Lüty

Kibbutzim in Israel

Wandel und Kontinuität einer alternativen Lebens- und Wirtschaftsform

Ein „nicht gescheitertes Experiment" – so hat der jüdische Philosoph Martin Buber vor fast 40 Jahren die damals in Israel bestehenden etwa 100 Kibbutzim genannt: jene auf rigorose sozialistische Prinzipien gegründeten landwirtschaftlichen Kollektivsiedlungen, die in der jüdischen Besiedlung Palästinas im Zeichen des Zionismus seit Beginn des 20. Jahrhunderts eine so hervorragende Rolle gespielt haben, daß sie in aller Welt zum Markenzeichen für Pioniergeist und Lebensqualität des jungen israelischen Gemeinwesens wurden. Das Interesse, das sie weit über Israels Grenzen hinaus fanden, galt immer vorwiegend dem Kibbutzphänomen in seiner historischen Dimension: seiner Rolle beim Aufbau des jüdischen Staates in Israel in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, allenfalls noch als funktionierende Utopie eines kommunistischen Gemeinwesens.

Mit Ende der Pionierphase und bei vielfach gewandelter politischer und sozioökonomischer Problemlage in Israel etwa seit dem Sechs-Tage-Krieg 1967 und erst recht nach dem innenpolitischen Umschwung 1977 wurde es wesentlich stiller um Israels Kibbutzim. Als heroische Relikte der Pionierzeit wurden sie nicht selten schon für überlebt erklärt; denn die expansionistische großisraelische Siedlungspolitik der Likud-Regierungen im besetzten Westjordanien lebte aus völlig anderen geistig-politischen Wurzeln und Motiven als denen der Kibbutzbewegung. Erst mit dem erneuten Regierungswechsel im Jahr 1984 zur großen Koalition von Arbeiterpartei und Likud unter Shimon Peres ist das Gerede um die angebliche „Krise des Kibbutz" abgeflaut.

Zunächst sinkende und dann stagnierende relative Bevölkerungszahlen in den Kibbutzim schienen diese aber zu bestätigen: Repräsentierten bei der Staatsgründung 1948 die Kibbutzim noch 7,8 Prozent der jüdischen Bevölkerung, so sank dieser Anteil ab Mitte der 60er Jahre unter 4 Prozent. Heute leben in den inzwischen etwa 270 Kibbutzim in Israel ca. 125 000 Menschen, das sind knapp 3,7 Prozent der heutigen jüdischen Bevölkerung des Landes. Da die jüdische Bevölkerung Israels sich aber in den knapp 40 Jahren seit der Staatsgründung mehr als verfünffacht hat, stellt die Kibbutzbewegung sich nach wie vor in Israel als Minderheitenphänomen dar. Die jüdische Masseneinwanderung der letzten Jahrzehnte ist im wesentlichen an den Kibbutzim vorbeigegangen; denn deren Ideologie war diesen Neueinwanderern dem Wesen nach zumindest fremd oder

sogar suspekt. Von 32000 jüdischen Einwanderern aus der Sowjetunion in den Jahren 1972/73 wählten weniger als 40 die Kibbutzim als ihre neue Heimstatt in Israel, und nur 10 Prozent der Kibbutzniks stammen aus orientalischen Ländern, gehören also jenem Teil der israelischen Bevölkerung an, der heute bereits deren Mehrheit bildet.

Die zunehmende auch ökonomische Differenzierung der ursprünglich extrem egalitären israelischen Gesellschaft im Zug ihrer Entwicklung zu einer „normalen" pluralistischen Industriegesellschaft[1] trug ebenfalls dazu bei, die Kibbutzim als elitäre „Inseln der Gerechten" am Rand des politischen und sozialen Geschehens im modernen Israel erscheinen zu lassen. Allerdings dokumentiert sich ihre besondere nationale Prägkraft nach wie vor in dem weit überproportionalen Beitrag ihrer Menschen und produktiven Leistungen auf allen Gebieten, sei es gemessen an ihrem Anteil an der politischen, militärischen oder kulturellen Führungselite Israels, aber auch an ihrem Beitrag zur wirtschaftlichen und sozialen Produktivität und Innovationskraft des Landes. Die zweifellos beklemmendste „Sonderleistung" der Kibbutzim für ihr Land: Sie stellten in den Kriegen sechsmal mehr Gefallene, als es ihrem Anteil an der Bevölkerung entsprochen hätte.

Es liegt sicher mit am hohen Bildungsniveau der Kibbutzniks, ihrer Neigung und Befähigung zu permanenter und radikaler Reflexion der eigenen Situation, daß der Kibbutz zu einem der bestuntersuchten Gesellschaftssysteme überhaupt geworden ist: gewissermaßen ein „Soziallabor" von hoher Transparenz, das zum Studium der Probleme und zur Erprobung von Problemlösungen der modernen Gesellschaft geradezu ideale Bedingungen bietet. Daß dennoch von den Erfahrungen der Kibbutzim nach drei Generationen in der deutschsprachigen sozialwissenschaftlichen Literatur bisher vergleichsweise wenig Kenntnis genommen wurde, ist sicher nicht nur auf die in der Bundesrepublik verbreiteten Berührungsängste gegenüber israelischen Angelegenheiten zurückzuführen, sondern auch durch spezielle antikollektivistische Fixierungen vor dem Hintergrund des ideologischen Ost-West-Schemas bedingt. Allerdings fällt auf, daß neuerdings der Kibbutz hierzulande unter zeitgemäßer Flagge wieder entdeckt wird, nämlich als „bislang erfolgreichstes Projekt alternativer Ökonomie", dessen praktische Bewährung in nunmehr fast acht Lebensjahrzehnten auch als zukunftsweisend für die Suche nach alternativen Lebens- und Wirtschaftsformen gesehen und daher mit neuem Interesse zur Kenntnis genommen wird[2].

Die hervorragend empirisch begründete wissenschaftliche Evidenz der Kibbutzforschung weist zwar in der Vergangenheit auf einen tendenziellen Niedergang des politischen Prestiges des Kibbutz in der israelischen Gesellschaft hin, bestätigt aber sonst in keiner Weise das Gerede bzw. Geschreibe von der „Kibbutzkrise". Vielmehr sind neue und höchst bemerkenswerte Trends feststellbar, die für die nach wie vor vitale und dauerhafte Lebenskraft des Kibbutz sprechen, auch wenn diese in den letzten zwei Jahrzehnten stärker nach innen als nach außen wirkte.

Dank weit überdurchschnittlicher *wirtschaftlicher Dynamik und Prosperität* stehen die Kibbutzim heute in fast allen Bereichen an der Spitze der Entwicklung in ihrem Land. Als „mikrosozialistische Organisationen" haben sie sich im Rahmen der in Israel bestehenden marktwirtschaftlichen Makroordnung und Spielregeln als äußerst vital und produktiv erwiesen. Ihr Wandlungsprozeß im Zug einer „sanften Industrialisierung", ohne Preisgabe ihrer unverwechselbaren Identität, stellt ein besonders bemerkenswertes Phänomen dar, das nähere Aufmerksamkeit verdient, zumal es für Israels Entwicklung als ganze wegweisend wirken könnte.

Zwar ist heute die Funktion der Kibbutzim als wehrhafte Stützpunkte und Grenzwächter der jüdischen Siedlungsbewegung in Israel häufig entweder geschichtlich überholt oder aber momentan politisch nicht mehr relevant. In vieler Hinsicht aber sind die Kibbutzim in den letzten Jahren zu *moralischen Bastionen* geworden, Bastionen der Friedensbewegung, der jüdisch-arabischen Verständigung, des „anderen Israel", in einem zunehmend von extremen politischen Tendenzen und Konflikten geschüttelten Land oft als oppositioneller Gegenpol zum regierungsamtlichen Kurs im Sinn eines moralisch und humanitär fundierten Zionismus. Daß neuerdings seit 1978 das Prestige der Kibbutzim wieder auffallend gestiegen ist, hat sicher vorrangig mit diesem hohen moralischen Ansehen zu tun, angesichts wachsender Identifizierungsprobleme vieler – und nicht der schlechtesten – israelischen Bürger mit ihrem Staat in vielen seiner Erscheinungsbilder.

Eng verbunden mit den beiden genannten Trends stellt sich der Kibbutz zunehmend als *Modell und Experimentierfeld für alternative Lebens-, Herrschafts- und Wirtschaftsformen* in der modernen industriellen und postindustriellen Gesellschaft dar. Möglicherweise ist das in jüngster Zeit zu vermerkende verstärkte Mitgliederwachstum der Kibbutzbewegungen bereits Ausdruck dieser Attraktion, die seine unkonventionellen innovatorischen Lösungen zur Gestaltung der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Beziehungen für die Menschen bedeuten: sei es etwa in seinem System der Erziehung und Bildung oder des Zusammenhalts zwischen den Generationen – insbesondere der Rolle der Alten –, oder auch seine Angebote zur Überbrückung akuter gesellschaftlicher Spannungsfelder: zwischen Arbeit und Freizeit, Produktion und Konsum, Gemeinsinn und Individualismus, Industrie und Landwirtschaft, Technik und Mensch, Stadt und Land. Diese neue Pionierrolle, das Identifizieren, Experimentieren und Innovieren in allen Bereichen der sozialen Lebensgestaltung im modernen Israel, steht heute im Selbstverständnis der Kibbutzniks ganz oben und ist auch in der israelischen Gesellschaft weithin unbestritten. „Sie sind unsere besten Menschen", so heißt es heute wieder vielerorts im Land – aber sie bleiben dennoch respektvoll betrachtete Sonderlinge der Gesellschaft, eine 3,7-Prozent-Minderheit von selbstbestimmten und selbsternannten Sozialinnovatoren.

Im folgenden sollen einige neuere Entwicklungen und Erfahrungen in den Kibbutzim aufgezeigt werden, vor allem soweit sie allgemeine Problemstellungen

der westlichen Industriegesellschaften betreffen. Dies ist nicht möglich, ohne zunächst einen kurzen Abriß der historischen Entwicklung und der ideologischen Grundlagen der Kibbutzim vor allem in der Aufbauphase Israels zu geben. Struktur und Rolle des Kibbutz heute sind gekennzeichnet insbesondere durch einen progressiven und dennoch „sanften" Industrialisierungsprozeß, der zugleich Symptom der Modernisierung eigener Art ist, mit der die Kibbutzim dem rapiden Wandel ihrer sozioökonomischen und politischen Rahmenbedingungen entsprochen haben. In der hier gebotenen Kürze können nur einzelne besonders originelle Lösungsmuster im Zug dieses Prozesses exemplarisch herausgegriffen und beleuchtet werden. Leitmotiv der notgedrungen selektiven Analyse ist es, Lösungsversuche und Wege einer konsequent *arbeits- und menschengerechten Gestaltung der Produktions- und Lebensverhältnisse* in den Kibbutzim zu zeigen. Insofern wird nur auf einige wenige Elemente „alternativer Lebensqualität" in den Kibbutzim eingegangen werden können. Die Frage nach dem „Modellcharakter" des Kibbutz als einer alternativen Lebensform kann schließlich nicht die Erfahrung übergehen, daß durch die zunehmende Belebung jüdischer Traditionen in den Kibbutzim ein „Kibbutz-Judaismus" eigener Prägung entstanden ist.

Avantgarde zionistischer Siedlungsarbeit

Historisch ist die Kibbutzbewegung untrennbar verbunden mit der nationalen Bewegung zur Errichtung einer Heimstätte des jüdischen Volkes in Palästina/Israel. Eine Geschichte der jüdischen Staatswerdung in Palästina ohne Berücksichtigung der kolonisatorischen Leistung der Kibbutzim ist schlechterdings unmöglich. Es ist umgekehrt aber auch zu Recht darauf hingewiesen worden, daß ohne die Unterstützung der „kommunistischen Experimente" durch die organisatorische und finanzielle Kraft der zionistischen Bewegung die Kibbutzim aller Wahrscheinlichkeit nach ein weitaus peripheres Phänomen geblieben wären als die kommunitären Siedlungen in den USA des 17.–19. Jahrhunderts.

Die Aufgabe einer Avantgarde zionistischer Siedlungsarbeit erfüllten die Kibbutzim insbesondere während der Zeit der englischen Mandatsverwaltung (1920–1948). Sie verkörperten den Widerstand gegen die Beschränkungen, die die englische Regierung in jener Zeit der zionistischen Bewegung bei Bodenkauf und Einwanderung auferlegte, und errangen damit besonders hohes Ansehen in der jüdischen Bevölkerung sowie Respekt auch in den arabischen Nachbardörfern. Im Gefolge der Staatsgründung 1948 verloren die Kibbutzim an Gewicht und Einfluß: nicht nur weil ein Teil ihrer Aufgaben nun von staatlichen Institutionen übernommen wurden – zum Beispiel im militärischen, kulturellen und erzieherischen Bereich –, sondern auch aus ideologischen Gründen. Während die Mehrzahl der jüdischen Einwanderer vor 1948 aus ideologischen Motiven ins Land gekommen

waren, fehlte den in den Jahren danach vorwiegend aus afrikanischen und asiatischen Ländern einwandernden Juden eine solche Orientierung fast völlig; sie favorisierten andere Siedlungsformen, wie etwa die im herkömmlichen Sinn genossenschaftlich strukturierten „Moshavim". Dadurch verloren die Kibbutzim ihre dominierende Position in der ländlichen Siedlungsbewegung Israels.

Vision einer neuen Gesellschaft

Konstitutiv für den Kibbutz ist ein Wertsystem, das durch *drei Dimensionen* gekennzeichnet wird: Es verbindet Zielsetzungen der nationalen Wiedergeburt *(Zionismus)* und einer totalen sozialen Reform *(Sozialismus)* mit der Orientierung an der repressionsfreien Selbstverwirklichung des Individuums *(individuelle Emanzipation)*. Die Integration dieser Zieldimensionen in einem Wertsystem ist sozialhistorisch als kollektive Reaktion auf die Existenz des Judentums in der Diaspora gedeutet worden: Die Gründergeneration der Kibbutzim wanderte nach Palästina ein, um eine neue, auf Selbstarbeit gegründete Gesellschaft zu errichten. Die „Rückkehr zum Boden" sollte die ökonomische Grundlage einer nationalen jüdischen Existenz in Palästina schaffen, die kollektiven Eigentums- und Organisationsformen die soziale Grundlage einer ausbeutungsfreien und egalitären Gesellschaft. Die Rolle der Arbeit als zentraler Wert und Medium der nationalen Selbstfindung des jüdischen Volkes umfaßte für die Siedlungspioniere in den Kibbutzim zugleich ein ganzheitliches Arbeitsideal und eine strikte Betonung der Gleichberechtigung. Dabei wurde gerade die manuelle Arbeit nicht etwa als notwendiges Übel angesehen, sondern als ethischer Wert an sich, als Mittel zur Heilung des jüdischen Volkes von seinen sozialen und nationalen Leiden.

„Haluziut", das Bild des landwirtschaftlichen Pioniers, gilt nicht umsonst bis heute als Norm des politischen Systems und als Erziehungsideal in Israel; historisch und ideologisch wird es aufs engste mit der Kibbutzbewegung assoziiert, wenn nicht sogar identifiziert. Es ist zu Recht darauf hingewiesen worden, daß beim Aufbau der israelischen Nation die „wegbereitende Arbeitsethik" der Pioniergeneration eine ähnliche Rolle gespielt hat wie die protestantische Ethik bei der Entwicklung des Kapitalismus; beide erfüllten ihre Funktion im Wachstumsstadium der ökonomischen Entwicklung. Aber im Unterschied zur protestantischen Ethik war die Pionierethik völlig darauf ausgerichtet, den Menschen oder die Gesellschaft im Diesseits zu verändern, und die gelegentlich „nicht-religiöses Asketentum" genannte Genügsamkeit der Kibbutzniks kann eher aus ökonomischen Zwängen denn als selbstgewählte Armut erklärt werden.

Die Kibbutz-Ideologie wurde darüber hinaus stark geprägt von humanistischen und sozialistischen Werten, wie der Gleichwertigkeit der Arbeit, dem Ideal einer möglichst vielseitigen menschlichen Persönlichkeit, der Ablehnung enger Profes-

sionalisierung und Spezialisierung. Die gleichrangige Bewertung jeglicher Art von Arbeit folgte dem Grundsatz: „It ist not *what* a man does which is important, but *how* he does it, the effort he invests, his dedication to his work."[3] Eine umfassende Ausbildung und Entwicklung aller menschlichen Potentiale wiederum setzt ein entsprechendes Erziehungssystem voraus, dem daher von Anbeginn in den Kibbutzim besondere Bedeutung zugemessen wurde.

Kibbutz-Prinzipien

Bei allen politisch-ideologischen Nuancierungen zwischen den verschiedenen Kibbutzbewegungen in Israel und nach zum Teil über einem halben Jahrhundert Existenz, mit ständigem Wandel der Lebensverhältnisse innerhalb und außerhalb der Siedlungen, ist es besonders bemerkenswert, in welchem Maß die Kibbutzim ihren ursprünglichen *prinzipiellen Orientierungen* treu geblieben sind; diese lassen sich wie folgt zusammenfassen:

1. Das gesamte Kibbutzeigentum gehört der Gemeinschaft als *Kollektiveigentum*; dies betrifft nicht nur alle Produktionsmittel, sondern auch viele Konsumgüter, soweit sie sich in gemeinschaftlicher Verfügung befinden (Autos, Freizeitgüter u. ä.). Teile der Konsumgüter des persönlichen Bedarfs werden aber auf die Mitglieder verteilt (vom Teekessel vor 20 Jahren bis zum Farbfernseher heute). Es herrscht das Prinzip der „gemeinschaftlichen Produktion, Konsumtion und Erziehung".

2. Der Kibbutz stellt mit seinen Mitgliedern einen *geschlossenen Arbeitsmarkt* dar. Er beruht auf dem Prinzip der Selbstarbeit seiner Mitglieder; Beschäftigung von Arbeitskräften von außerhalb gegen Lohn ist damit prinzipiell nicht vereinbar (wird allerdings, vor allem im Zug der wachsenden Industrialisierung, häufig unvermeidlich).

3. Die Arbeitskräfte des Kibbutz stehen der *Gemeinschaft* zur Verfügung. Diese bestimmt durch ihre gewählten Organe die Zeiteinteilung zwischen Arbeit, Ausbildung, Studium und Freizeit sowie über die Verteilung auf die verschiedenen Beschäftigungen in den Produktions- und Dienstleistungsbranchen des Kibbutz; dabei werden individuelle Wünsche und Neigungen aber nach Möglichkeit berücksichtigt.

Der vollen Arbeitstätigkeit der Frau entspricht im Kibbutz ihre Befreiung von den Pflichten des privaten Haushalts und von der Pflege und Erziehung der Kinder. Alle Haushalts- und Erziehungsfunktionen werden grundsätzlich von kollektiven Institutionen erfüllt, gehören also zum Dienstleistungsbereich.

4. Der Kibbutz praktiziert das Prinzip der *Gleichheit der realen Pro-Kopf-Einkommen.* Das bedeutet die konsequente Aufhebung des Zusammenhangs zwischen individueller Arbeitsleistung, persönlichem Beitrag zur Produktion und

realer Einkommenssituation des einzelnen. Es herrscht also das Prinzip: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen" – „im Rahmen der Möglichkeiten der Gemeinschaft", ist als einschränkende Knappheitsbedingung dem bekannten Marxschen Postulat in der Alltagswirklichkeit der Kibbutzim hinzuzufügen, zumal im Blick auf die heroischen Anfangsjahre.

5. Der Kibbutz ist als selbstverwaltetes Kollektiv nach *basisdemokratischen Ordnungsprinzipien* verfaßt. Seine Selbstverwaltung wird getragen von zeitweiligen Amtsträgern ohne jede materielle Vergünstigung, die nach einem – im ganzen eingehaltenen – Rotationssystem nach zwei bis drei Jahren ausgetauscht werden.

Das besonders Bemerkenswerte ist, daß die Kibbutzim, auch ohne jedes materielle Anreizsystem für ihre Arbeitskräfte, von den Anfängen an zu den besonders effizienten Produktionseinheiten in Israel gehört haben. Dies ermöglichte der Kibbutzbevölkerung eine überdurchschnittliche Steigerung ihres Lebensstandards als Gemeinschaft; jährliche Wachstumsraten von vier bis fünf Prozent des rechnerischen Pro-Kopf-Einkommens in den 50er und 60er Jahren kennzeichnen die Dynamik dieses Prozesses. Heute liegt das Durchschnittseinkommen der Kibbutzim im oberen Sechstel der israelischen Einkommenspyramide, und es gilt das geflügelte Wort von den „Pflanzeraristokraten".

Schrittmacher sozialer Innovationen

Sozialer Wandel im Mikrokosmos des Kibbutz hat sich im Lauf der Jahrzehnte keineswegs nur als reaktive Anpassung an die stürmische Entwicklung der politischen und sozioökonomischen Rahmenbedingungen vollzogen, sondern war und ist offensichtlich in hohem Maß aktiv gestaltete Veränderung der Verhältnisse. Die besondere innovatorische Qualität dieses Sozialsystems kann in diesem Rahmen allenfalls exemplarisch verdeutlicht werden. Dies gelingt am ehesten in einem Bereich, der wie kein anderer konstitutiv für den Kibbutz ist, nämlich im Bereich der menschlichen Arbeit, insbesondere der konsequenten Weiterentwicklung der Produktionsverhältnisse des Kibbutz nach Maßgabe der gewandelten Arbeitsbedürfnisse seiner Mitglieder. Ein Lösungsmuster, das hier kurz skizziert werden soll, ist nicht nur für uns hochaktuell, sondern auch insofern „Kibbutztypisch", als es sich um den organischen und dynamischen Zusammenhalt der Generationen im Kibbutz bemüht: Es geht dabei um die Alten.

Mit Altenproblemen sind die Kibbutzim erst in den letzten 20 Jahren konfrontiert worden, als nämlich sehr plötzlich in den „Veteran-Kibbutzim" die Gründergeneration 55 bis 60 Jahre alt wurde. Die spezielle Altersstruktur der Kibbutzim ergibt sich aus deren Gründung durch mehr oder weniger altersgleiche Jugendgruppen, in den Pionierzeiten wie auch bei jüngeren Neuansiedlungen; sie ist heute bei den Veteran-Kibbutzim gekennzeichnet durch einen Anteil von 25 bis zu 40

Prozent Mitgliedern über 65 Jahre, getrennt durch ein demographisches Tal von der Generation der unter 40jährigen „Kinder" mit deren Familien. Daneben gibt es gleichwohl auch heute noch „junge" Kibbutzim, in denen das älteste Mitglied nicht über 35 Jahre alt ist, ähnlich der Situation der Veteran-Kibbutzim vor dem Zweiten Weltkrieg. Die Altersschichtung in den Kibbutzim ist also sehr extrem und unterscheidet sich stark von der der israelischen Gesellschaft als ganzer.

Die Probleme, vor die sich viele Kibbutzim durch das Phänomen des „sudden aging" gestellt sahen, haben zum einen dazu geführt, daß Kibbutzverbände wie auch Kibbutzforschungsinstitute sich besonders intensiv dieser Frage angenommen haben; zum anderen haben sich in den Kibbutzim bei der Suche nach altengerechten Formen in allen Lebensbereichen eine Fülle praktischer Regelungen, Einrichtungen und Verfahrensweisen herausgebildet, die in vieler Hinsicht dazu beigetragen haben mögen, daß in Israel heute vielfach die Kibbutzim geradezu als „Altenparadies" gelten. Soweit sich dieses Urteil überhaupt empirisch testen läßt, spricht vieles für seine Richtigkeit.

Die *Lebenserwartung* von Kibbutzmitgliedern (Männer wie Frauen) ist eine der höchsten in der Welt und überstieg 1977 die allgemeine Lebenserwartung der jüdischen Bevölkerung in Israel um 3,5 Jahre, ein angesichts der harten Lebensbedingungen gerade der Siedlerveteranen immerhin bemerkenswerter Tatbestand. Die Ergebnisse aller Untersuchungen weisen darauf hin, daß der „environmental factor" im weitesten Sinn wesentlich zur hohen Lebenserwartung und Lebensqualität im Kibbutz beiträgt: Abrupte Änderungen in den verschiedenen Lebensrollen – Arbeit, Familie, soziales Umfeld, Lebensraum – bleiben dem älter werdenden Kibbutznik erspart; die sichere Einbindung in die Gemeinschaft, sozial und ökonomisch, setzt sich fort mit allen Rechten und Pflichten. Dank Gleichheitsprinzip gibt es im Kibbutz keine Minderung des Lebensstandards im Alter, ja oft ist das Gegenteil der Fall; so werden zum Beispiel neue und bessere Wohnungen üblicherweise nach Anciennität zugeteilt. Der am Ort konzentrierte Familienzusammenhalt ist die Regel und damit die in den Kibbutzim ganz auffällige großfamiliäre Einbindung der Alten (mit höchst lebendigen Großelternrollen). Hinzu kommt eine erstklassige medizinische Vorsorge und Versorgung.

Altersgerechter Arbeitsstand für Senioren

Es gibt einige neuere empirische Untersuchungen darüber, was die älteren Kibbutzniks selbst für die gewichtigsten Komponenten ihrer Lebensqualität halten und womit sie mehr oder weniger zufrieden sind. Das höchst beachtliche einhellige Ergebnis: Die *Arbeit* nimmt bei den älteren Kibbutzniks eine noch zentralere Rolle ein als bei den Jungen, und sie trägt gerade bei den Älteren am meisten zur allgemeinen Lebenszufriedenheit bei, vor anderen Bereichen wie Familie, soziale

Aktivitäten, Freizeitbeschäftigung. Es ist also wieder einmal die Arbeit, die auch für die Rolle der Alten im Kibbutz prägend und kennzeichnend ist – und die umgekehrt den Kibbutz vor die Herausforderung gestellt hat, altengerechte Arbeitsformen und Arbeitsplätze zu entwickeln. Zumal im Kontrast zu den hierzulande gängigen Vorruhestandsregelungen und Frühpensionierungstendenzen wirkt dieser kibbutztypische Weg eines *altersgerechten Arbeitsstands* für Senioren verblüffend und verdient nähere Betrachtung.

In der Tat ist der Kibbutz eine der ganz wenigen Produktionsgemeinschaften, in denen es *keinerlei Altersgrenzen* für die Arbeit gibt; lediglich in einigen Kibbutzim gibt es ab 70 eine Option für Nichtarbeit, die aber erfahrungsgemäß so gut wie nie gewählt wird. Vielmehr gilt in den Kibbutzim allgemein eine altersabhängige schrittweise Reduzierung der Arbeitszeit, die bei Frauen mit 45 und bei Männern mit 50 Jahren alle fünf Jahre eine Arbeitsstunde pro Tag ausmacht, bis herunter zu einem Vierstundentag, der bei Frauen also mit 65, bei Männern mit 70 Jahren erreicht wird. Eine Untersuchung hat aber ergeben, daß die über 65jährigen Kibbutzniks 56 Prozent mehr Arbeitsstunden leisten, als es diesen formalen Normen entsprechen würde – wiederum ein Indiz für die zentrale Bedeutung der Arbeit im Leben der Kibbutzsenioren.

Angesichts dieser eindeutigen Bedürfnissituation der älteren Menschen im Kibbutz ist es um so wichtiger, *passende Arbeitsplätze* für sie bereitzustellen. Hier ist man sicher erst auf dem Weg zu optimalen Lösungen, wie selbstkritisch auch von Kibbutzforschern verlautet. So hat das Motiv der Schaffung altersgerechter Arbeitsplätze den Aufbau von Industriebetrieben generell sehr gefördert. Häufig wurde sogar bei der Wahl der Branche oder Fertigungstechnik diesem Gesichtspunkt Priorität vor solchen des wirtschaftlichen Kalküls eingeräumt. 62 Prozent der älteren Kibbutzniks arbeiten momentan in der Industrie und im Dienstleistungsbereich der Kibbutzim (ohne Erziehung), in denen sie aber nur zu 38 Prozent in ihren jungen Jahren tätig waren. Der Wechsel an einen altersgerechteren Arbeitsplatz bringt für den Kibbutznik auch deshalb kaum neue Probleme, weil dank Rotationsprinzip und Förderung beruflicher Mobilität das Kibbutzsystem seine Mitglieder ohnehin zu häufigerem Wechsel ermuntert und veranlaßt, so daß ein 65jähriger meist in seinem Arbeitsleben bereits drei bis fünf verschiedene Berufe ausgeübt und noch sehr viel mehr Funktionen innegehabt hat.

Die *altengerechten Arbeitsplätze* in der Industrie sind meist durch besonders günstige physische Umweltbedingungen (Klimatisierung, Lärmschutz, Komfort am Arbeitsplatz), insbesondere aber durch gute soziale (homogene Kleingruppen) und für die individuelle Disposition flexible Ausgestaltung (disponible Arbeitszeiten, auch nachts) gekennzeichnet. Sie werden in dieser Richtung durchweg von den befragten Senioren gelobt. Als Problem erkannt, aber bisher nicht gelöst ist allerdings, daß die altengerechten Arbeitsplätze mehr für die relativen Defizite älterer Leute – vor allem praktischer Art – maßgeschneidert sind, als daß sie deren

besonderen Vorzügen – Fähigkeiten und Erfahrungen im intellektuellen, emotionalen und experimentellen Bereich – entsprechen und sie nutzen. Hier will man in Zukunft systematisch und praktisch weiterkommen: einerseits die Profile altengerechter Arbeitsplatzwünsche und -möglichkeiten genauer erforschen und in der Praxis ausprobieren, andererseits dafür sorgen, daß Kibbutzniks rechtzeitig – also schon in mittleren Jahren – eine Fortbildung für die technischen und administrativen Anforderungen im industriellen Bereich erfahren.

Qualität des Arbeitslebens

Da für den Kibbutz als kollektive Gemeinschaft die allseitige Verflechtung sämtlicher Lebensbereiche konstitutiv ist, lassen sich Elemente der Lebensqualität nur sehr schwer aus diesem Geflecht herausisolieren. Die zentrale Rolle und Wertung der Arbeit im Leben der Kibbutzniks legt es nahe, ihr weiterhin besonderes Augenmerk zuzuwenden.

Die Arbeit im Kibbutz entspricht schon in der Abgrenzung nicht der von der Vermarktungsfähigkeit her definierten (Lohn-)Arbeit[4]. Sie ist insofern – in der Marxschen Unterscheidung und Terminologie – viel eher Tätigkeit, „menschliches Tun im Reich der Freiheit"; denn Arbeit ist nach Marx „menschliches Tun im Bereich der Notwendigkeit", unter dem Zwang der Existenzsicherung; der direkte Lebensunterhalt ist aber im Kibbutz ja gerade von der Arbeit abgekoppelt. Dem Wesen der Kibbutzarbeit wird am besten ein ökologisch orientiertes Arbeitsverständnis gerecht: „Arbeit ist Lebenssicherung und Selbstverwirklichung des Menschen durch gestaltendes Handeln im Dienste des ökologischen Gemeinwesens, ...das Reich der Notwendigkeit und das Reich der Freiheit gehören zusammen... ihre Aufteilung widerspricht der Ganzheitlichkeit des Menschen und ist auf Dauer inhuman."[5]

Kennzeichnend ist, welche Tätigkeiten im Kibbutz als Arbeit gelten. Dazu gehören neben den im herkömmlichen Sinn produktiven Tätigkeiten in den Produktionsbranchen ebenfalls solche in den Dienstleistungsbranchen (die außerhalb des Kibbutz „Freizeit"- oder „Hausfrauen"-Pflichten sind, also Haushalt, Küche, Wäsche, Kinder); aber auch alle Bildungstätigkeiten der Sich-Bildenden; künstlerische Tätigkeiten (für die eine teilweise Freistellung von anderer Arbeit erfolgt); Tätigkeiten für die Gemeinschaft, außerhalb und innerhalb des Kibbutz. All dies sind Beiträge zur Lebenssicherung des Kibbutz und damit Arbeit.

Es wurde bereits angeführt, wie hoch all diese Tätigkeiten als Beitrag zur *eigenen Selbstverwirklichung* von den arbeitenden Kibbutzniks eingeschätzt werden. Die Grenze zwischen Arbeitsleben und Privatleben des einzelnen ist im Kibbutz fließend. Man kommt daher auch nicht auf die Idee, derartige „Tätigkeiten" – die allerdings möglichst vielseitig, produktiv, gestaltend, selbstbestimmt gewünscht

und planmäßig ausgestaltet werden – aus dem Leben der Menschen verbannen zu wollen. Arbeit wird im Kibbutz nicht als notwendiges Übel angesehen und daher auch weder gemieden noch auf das unvermeidliche Maß reduziert.

Dies erklärt das besondere, auch *zeitliche Gewicht* der Arbeit im Leben des Kibbutzniks, gewissermaßen das Maß seiner „Selbstausbeutung"; denn der Kibbutznik arbeitet mehr als andere. 60 Prozent der Kibbutzbevölkerung „arbeiten" gegenüber 35 Prozent der Gesamtbevölkerung in Israel. Der normale Arbeitstag eines Kibbutzniks ist acht Stunden lang, in einer Sechstagewoche mit verschiedenen zusätzlichen Gemeinschaftspflichten laut Dienstplan. Auch hier hinkt ein Vergleich mit den durchschnittlichen Arbeitszeiten in Israel (wonach der Kibbutznik pro Tag etwa eine Stunde länger arbeitet), wegen der unterschiedlichen Abgrenzung dessen, was „Arbeit" ist. Entsprechend sieht die „Freizeit" der Kibbutzniks auch ganz anders aus als die eines Arbeitnehmers „draußen", denn er ist von fast allen Haushalts- und Familienpflichten entlastet und daher um so freier für familiäre und sonstige zwischenmenschliche Aktivitäten. Aber er muß in dieser Zeit seinen Pflichten als Mitglied des Kibbutz nachkommen, zum Beispiel in der Generalversammlung und in sonstigen Gemeinschaftsgremien, was „draußen" der freien Wahl des einzelnen überlassen bleibt.

Die Befreiung der Arbeit, nicht die Befreiung von Arbeit, das war und ist das zentrale Anliegen der Kibbutzbewegung und steht nach wie vor im Mittelpunkt aller Bemühungen in der Arbeitswelt des Kibbutz; diese sind mit der Industrialisierung noch stärker akzentuiert und systematisiert worden. Im weitesten Sinn geht es dabei um die Schaffung von Arbeitsbedingungen, in denen die Menschen ihre Persönlichkeit und ihre schöpferischen Anlagen möglichst weitgehend entfalten können. Insofern zielt die Kibbutzversion einer Humanisierung der Arbeit wesentlich weiter und breiter als deren Programmatik hierzulande. Angesichts des hohen Selbstverwirklichungsanspruchs der Kibbutzniks, der durch die differenziertere Bildung noch weiter gesteigert wurde, und mangels eines materiellen Anreizsystems für die Zuteilung der Arbeitsplätze ist im Kibbutz die Erweiterung und Bereicherung der Arbeitsinhalte eine Überlebens- und Funktionsbedingung seines Systems.

Qualität des natürlichen Lebenraums

Wenn nach den Elementen der Lebensqualität im natürlichen Lebensraum des Kibbutz gefragt werden soll, muß sozusagen als Prinzip dieses Gemeinwesens noch dessen Größe bzw. gerade Kleinheit herausgestellt werden. Die Rehabilitation der „kleinen Einheit" – „small is beautiful" – als politisch hochaktuelle Forderung nach Dezentralisierung und größerer Überschaubarkeit der Zusammenhänge in allen Lebensbereichen ist ja enstanden vor dem äußerst negativen Erfahrungshintergrund mit überkonzentrierten und überzentralisierten, weiträu-

mig vernetzten Strukturen der modernen Industriegesellschaft. Der Kibbutz stellt eine solche typische „kleine Einheit" dar: Mehr als zwei Drittel der Kibbutzim umfassen 300 bis 700 Menschen, von denen aber nur die Hälfte bis zwei Drittel Kibbutzmitglieder sind. Somit ist die Überschaubarkeit aller Lebenszusammenhänge im Kibbutz sichergestellt, die zu Recht als grundlegende Voraussetzung für mitbestimmendes Handeln und soziale Geborgenheit gilt.

Dank seines festgefügten Wertsystems ist der Kibbutz kein Opfer der immanenten Wachstumsdynamik von Industrialisierung und Modernisierung geworden: Sein geschlossener Arbeitsmarkt hat hier offensichtlich verhindert, was weltweit als Agglomerations- und Urbanisierungstendenz die Industrialisierung begleitet und nicht zuletzt die Ökologie aus dem Gleichgewicht bringt. Die gemischte *agro-industrielle Struktur*, wie sie sich in den Kibbutzim herausgebildet hat, vereinigt ökonomische mit ökologischen Vorzügen, auch wenn im hochtechnisierten Agrarbereich stellenweise die natürliche Umwelt doch hochgradig strapaziert wird, aber eben immer in relativ kleinem Maßstab.

Da die Erfahrungen zeigen, daß die stadtnahen Kibbutzim sich in der Regel nicht haben halten können, scheint die räumliche Distanz zu städtischen Siedlungszentren, das heißt also *ländliche Abgeschiedenheit* im Sinn relativer räumlicher Abgeschlossenheit gegenüber der Außenwelt, eine Überlebensbedingung des Kibbutz zu sein. Der Kibbutz als Siedlungsform ist ja in seiner internen Struktur auf Nähe aller zu allen und zu allem gebaut. Nur etwa 30 Prozent seiner Beschäftigten haben im Durchschnitt ihren Arbeitsplatz außerhalb des unmittelbaren Siedlungskomplexes, also zum Beispiel in etwas entfernter gelegenen Plantagen oder auch Regionalbetrieben und -schulen. Dadurch ist eine gegenseitige Nähe von Produktions- und Konsumsektor, von Arbeitswelt und Freizeitbereich gegeben, wie sie sonst nur in vorindustriellen Produktionsverhältnissen die Regel war. Der im Zentrum der Siedlung gelegene Speisesaal wird als das sinnfälligste Symbol der kollektiven Ökologie des Kibbutz bezeichnet, zumal er gleichzeitig Mittelpunkt seines politischen und kulturellen Lebens ist, dessen hohe Qualität und Kreativität wiederum entscheidend ist für die spezifische Attraktivität des Kibbutz als „urbanes Dorf".

Lehren aus den Kibbutz-Erfahrungen

Das „nicht gescheiterte Experiment" Kibbutz entzieht sich einer abschließenden Würdigung. Und Überlegungen zur Relevanz seiner Erfahrungen in nahezu acht Jahrzehnten für die Außenwelt anzustellen kann nicht heißen, die daraus zu gewinnenden Lehren im einzelnen aufzulisten und zu evaluieren. Ohnehin entspräche es nicht dem Geist und dem Selbstverständnis der Kibbutzbewegung insgesamt, würde man ihr unterstellen, daß sie sich und ihre Lebensformen der

Außenwelt schlicht zur Nachahmung empfehlen wollte. Dazu ist den Kibbutzniks Selbstzufriedenheit zu fremd und ihre Neigung viel zu notorisch, ihre Leistungen eher an ihren eigenen hohen Gründungsidealen zu messen als an den mäßigen Erfolgen anderer Gesellschaften. Zukunftsweisend für die Suche nach neuen menschlichen Lebens- und Wirtschaftsformen in der Industriegesellschaft können insofern wohl immer nur *einzelne innovative Elemente* des Kibbutzsystems sein, so sein Erziehungssystem, sein Altenmodell, seine Praxis der Ämterrotation oder überhaupt sein ganzheitliches Verständnis der Arbeit. Der Kibbutz ist jedoch viel zu einzigartig in seinen historischen und ideologisch-geistigen Konstellationen, als daß er als Gesamtmodell einer alternativen Lebens- und Wirtschaftsform schlechthin gelten könnte; das zeigen auch die im ganzen erfolglosen Versuche einer Kopierung in anderen Ländern wie in Japan oder den USA.

Bezeichnenderweise hat nichts die Bewährung des Experiments Kibbutz in den Augen außerisraelischer Kommentatoren so sehr zu bestätigen vermocht wie sein ganz unbestreitbarer *wirtschaftlicher Erfolg*, wenngleich die Ökonomie im Kibbutz immer nur Mittel zum Zweck war und ist. Aber natürlich verführt die Greifbarkeit und Vergleichbarkeit der Meßlatte des wirtschaftlichen Ergebnisses zur Bevorzugung dieses Erfolgskriteriums. In der Tat hat sich die innovative Ökonomie des Kibbutz den Leistungen kapitalistischen Wirtschaftens nicht nur gewachsen, sondern in mancher Hinsicht sogar überlegen gezeigt, von einem Vergleich mit Ergebnissen im Staatssozialismus ganz zu schweigen.

Will man also im Kibbutz einen lebendigen Beweis für oder gegen sozioökonomische Doktrinen im west-östlichen Denkschema sehen, so könnte er den Vertretern des wissenschaftlichen Sozialismus recht geben, die sich nach Aufhebung der privaten Verfügung über die Produktionsmittel und Abschaffung der Lohnarbeit eine „Entfesselung der Produktivkräfte" und die Entstehung einer ökonomisch überlegenen Produktionsform erwarteten. Aber gerade im Hinblick darauf, daß das Kibbutzexperiment ja eine ebenso lange Geschichte hat wie das erste sozialistische Experiment auf nationalstaatlicher Grundlage – die Sowjetunion –, ist festzustellen, daß der Kibbutz die sozialistischen Prinzipien sehr viel konsequenter in die Praxis umgesetzt hat, als es in irgendeiner der Gesellschaften des realen Sozialismus bis auf den heutigen Tag je geschehen ist. Nicht nur Produktion und Produktionsmittel wurden vergesellschaftet, sondern auch völlige ökonomische und soziale Gleichheit und Gleichberechtigung praktiziert, womit in der Konsequenz vor allem für die Rolle der Frau auch die Sozialisierung der Dienstleistungen und von Teilen des Konsums verbunden ist.

Aber konstitutives Element und Lebenselixier des Kibbutz ist zugleich das *Prinzip der Freiheit* und Freiwilligkeit und die Orientierung an einem ganzheitlichen humanistischen Menschenbild. Wenn der Kibbutz also etwas „beweisen" kann, dann dies: daß Sozialismus und Freiheit als Ordnungselemente in der Praxis doch vereinbar sind und daß demokratische Entscheidungsprozesse die Verbin-

dung der beiden Elemente im Alltag spurtreu und zugleich effizient zuwege zu bringen vermögen – wenn und soweit die Freiheit der individuellen Identifizierung mit dem verbindlichen, nichtpluralistischen Wertsystem gewährleistet ist. Daß dies in einer Mikrogesellschaft wie dem Kibbutz, der eingebettet ist in die wertpluralistische Makroordnung der kapitalistischen israelischen Gesellschaft, leichter gelingt als in einem Staatswesen mit einem für alle Bürger verbindlichen Wertsystem, dürfte unbestritten sein.

Die Kibbutzerfahrung zeigt aber auch, daß das west-östliche Denk- und Unterscheidungsschema Kapitalismus-Kollektivismus keineswegs die wichtigste Dimension im Innovationsbedarf der heutigen Industriegesellschaft anzeigt; vielmehr ist es die Suche nach alternativen Lebens- und Wirtschaftsformen, nach ökologisch und sozial verträglicheren Formen des Arbeitens, Produzierens, Konsumierens, Industrialisierens und Siedelns – des Lebens schlechthin, was das Kibbutzmodell so besonders aktuell macht. Allerdings sollte auch angemerkt werden, in welcher Hinsicht der Kibbutz nicht „alternativ" im Sinn gleichbenannter Konzepte, Kommunen und politischer Gruppierungen bei uns heute ist: Basieren diese im ganzen auf einer Protest- oder sogar Verweigerungshaltung gegenüber der industriellen Leistungsgesellschaft, so ist der Kibbutz eher gekennzeichnet durch Produktivität und Innovationsfreudigkeit, auch und gerade im technisch-wirtschaftlichen Bereich.

Insofern stellt die hier skizzierte Entwicklung der Kibbutzim in den letzten Jahrzehnten auch ein Stück Anschauungsunterricht zum überfälligen Bedarf wie auch zum Potential an sozialen Innovationen in der Industriegesellschaft dar: Von einer Humanisierung der Arbeitswelt, die diesen Namen wirklich verdient, das heißt den ganzen Menschen zum Maß der Produktionsverhältnisse macht, bis hin zu einer Entwicklung von Ökonomie und Technik im Einklang mit der natürlichen und sozialen Umwelt, bedürfnisgerecht und aus hautnaher Verantwortung für die nachwachsende Generation zukunftsorientiert. In diesem Sinn ist der Kibbutz wohl doch spezifisch jüdisch, eine Verkörperung der Mischung aus visionärer Begabung, intellektueller Brillanz und praktischem Lebensgespür, die dieses Volk 2000 Jahre Diaspora hat überdauern lassen.

Martin Buber hat sich zeitlebens vehement mit der Lebens- und Gemeinschaftsform der Kibbutzim identifiziert, auch wenn er sich ihr nie leibhaftig eingefügt hat wie sonst fast alle geistigen und politischen Führungspersönlichkeiten Israels in den Gründungs- und Aufbaujahren. Im hier skizzierten Zusammenhang ist es aber besonders bemerkenswert, daß für Buber der Kibbutz gerade nicht die „Alternative" im Sinn des Bruchs mit der Tradition repräsentierte, sondern beste Kontinuität im Sinn sozial kreativen Judentums[6].

Die Entwicklung insbesondere in den letzten zwei Jahrzehnten der „Normalisierung" seit dem Sechs-Tage-Krieg läßt in den Kibbutzim eine verstärkte Rückbesinnung auf die Wurzeln jüdischer Tradition erkennen; deren im engeren Sinn

religiöse oder aber allgemein kulturelle Qualität wird zwar als Kernfrage jüdischen Selbstverständnisses in Israel seit eh und je heiß umstritten („Was macht einen Juden zum Juden?"), kann aber in diesem Zusammenhang übergangen werden. Höchste Beachtung hingegen verdient die Beobachtung, daß das Gemeinschaftsleben in den Kibbutzim heute in einem Maß von jüdischen Bräuchen, Symbolen, Feiertagen geprägt und bestimmt ist, wie es die „Visionäre der neuen Gesellschaft" der Gründergeneration gerade hatten überwinden wollen, und dies nicht etwa nur in den wenigen (16) „religiösen" Kibbutzim des orthodoxen Flügelverbands des „Hakibutz hadati", sondern auch in der Masse der „säkularen" Kibbutzim der (Mitte-rechts-sozialistischen) Vereinigten Kibbutzbewegung und sogar des (links-sozialistischen) Hakibutz-Haartzi-Verbands. Ein besonders deutliches Symptom dieser Entwicklung: In immer mehr Kibbutzim werden Synagogen errichtet.

In dieser Rückbesinnung auf die Wurzeln und die Neubelebung spezifisch jüdischer Gemeinschaftsformen entspricht die zweite und erst recht die dritte Generation der Kibbutzniks sicherlich auch den Zeichen der Zeit in den gesellschaftlichen und geistigen Strömungen Israels und generell der Nahostregion, die immer stärker religiösen Kategorien – Fundamentalismus, Radikalisierung, Orthodoxie – folgen. Darin dokumentiert sich aber zugleich, daß die „humanistische Theologie" des Kibbutz nicht als Antithese zum Theismus, sondern zum Materialismus zu verstehen ist[7]. Insofern demonstriert der Kibbutz-Judaismus auch eine eigene Brückenfunktion zwischen den Spannungspolen von Tradition und Fortschritt in der modernen Industriegesellschaft generell, die im Israel von heute besonders konfliktträchtig auseinanderzuklaffen drohen.

ANMERKUNGEN

[1] Näher dazu: Ch. Busch-Lüty, Israel – Eine „arbeitende Gesellschaft" im Wandel zur Industrienation, in: List Forum, Bd. 10, Nr. 4 (1980) 238–261; dies., Entwicklungsphänomen Israel. Vom Kibbutz zum Kapitalismus?, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 4/79, 3–29 (1979).

[2] Vgl. insbes.: Das Kibbuz-Modell. Bestandsaufnahme einer alternativen Wirtschafts- und Lebensform nach sieben Jahrzehnten, hrsg. v. G. Heinsohn (Frankfurt 1982); Ch. Busch-Lüty, Der israelische Kibbutz heute. Vom Siedlungspionier zum Schrittmacher sozialer Innovationen, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 46–47/84, 31–48 (1984). Diese Studie stützt sich insbesondere auf die Arbeiten des von der Universität Haifa gemeinsam mit der Kibbutz Federation getragenen Institute for Study and Research of the Kibbutz and the Cooperative Idea, dessen zahlreichen Research Papers die Verfasserin viel verdankt, wie auch der persönlichen Diskussion mit Mitgliedern seines Forschungsteams sowie wiederholten Besuchen und Gesprächen in den verschiedensten Kibbutzim zwischen Berg Hermon und Eilat, zuletzt im Juli 1986.

[3] Menachem Rosner, The Quality of Life in the Kibbutz (Haifa 1980) 2.

[4] R. Dahrendorf, Arbeit und Tätigkeit. Wandlungen der Arbeitsgesellschaft, in: Geht uns die Arbeit aus?, hrsg. v. H. Afheldt u. P. Rogge (Stuttgart 1983) 23ff.

[5] K. F. Müller-Reismann, Entwicklung der Technik. Überwindung oder Humanisierung der Arbeit? in: Mehr Technik – weniger Arbeit? Plädoyers für sozial- und umweltverträgliche Technologien, hrsg. v. U. E. Simonis (Karlsruhe 1984) 113.

[6] Shalom Silker, Kibbutz Judaism. A New Tradition in the Making (New York, London 1982).

[7] Ebd. 233.

Paul Roth

Die „Neue Weltinformationsordnung" und die Krise der UNESCO

Jahrelang ist der Streit über eine „Neue Weltinformationsordnung" (NWIO) oder (seit 1980) „Neue Weltinformations- und Kommunikationsordnung" (NWIKO) lautstark – vor allem auf den Generalkonferenzen der UNESCO – ausgetragen worden. In dieser Zeitschrift wurde über die drei Grundpositionen in dieser Auseinandersetzung und die Einstellung der katholischen Kirche hierzu berichtet[1]. Inzwischen ist es einigermaßen ruhig geworden. Das liegt nicht daran, weil etwa das Problem gelöst worden wäre – die drei Grundpositionen lassen sich nicht zu einer Position zusammenquirlen –, es liegt vielmehr daran, daß die UNESCO in eine bedenkliche Krise geraten ist.

Einer der Gründe für diese Krise ist der Streit über die NWIO oder – genauer gesagt – der Austritt der USA und Großbritanniens aus der UNESCO. Die Sachkenner wußten schon lange, daß die UNESCO nicht gerade umsichtig mit ihren Geldern umgeht, daß sie einen Verwaltungswasserkopf hat. Kritisiert wurde auch die etwas selbstherrliche Art des Generaldirektors der UNESCO, Amadou Mahtar M'Bow, und das ständige „Abdriften" der UNESCO aus dem kulturellen in den politischen Bereich. Hierzu hat die Sowjetunion einen ganz entscheidenden Beitrag geleistet.

Trotzdem raufte man sich auf den Generalkonferenzen der UNESCO immer wieder zu gemeinsamen Resolutionen zusammen, weil niemand diese Weltorganisation kaltstellen wollte. So wanderte auch das Thema NWIO ungelöst, aber in schöne Formeln verpackt von einer Generalkonferenz zur nächsten. Auf der 20. Generalkonferenz der UNESCO 1978 in Paris kam auch wieder durch Akklamation eine Resolution zustande, deren Überschrift bereits erkennen läßt, daß man krampfhaft einen gemeinsamen Text zusammengestellt hat: „Erklärung über die Grundprinzipien für den Beitrag der Massenmedien zur Verstärkung des Friedens und der internationalen Verständigung, zur Förderung der Menschenrechte und zur Bekämpfung des Rassismus, der Apartheid und Kriegshetze."

Es kann nicht bestritten werden, daß eine Reihe von Forderungen von Entwicklungsländern, die ja diese NWIO verlangt hatten, berechtigt ist. Und in einigen Bereichen haben westliche Demokratien auch effektive Hilfe geleistet, um Entwicklungsländern zu einem eigenen Mediensystem zu verhelfen. In einer Frage jedoch konnten und wollten die westlichen Demokratien nicht nachgeben: in der zentralen Frage nach dem Menschenrecht auf Meinungs- und Informationsfreiheit.

In dieser Frage stellten sich die sozialistischen Staaten und eine Reihe von Entwicklungsländern auf den Standpunkt, daß der Staat über diesem Menschenrecht stehe. Anders ausgedrückt: Die angestrebte NWIO sollte zwar den internationalen Informationsfluß verbessern, aber ihn in die vom Staat vorgesehenen Kanäle leiten.

Die Krise der UNESCO

Als sich Ende der siebziger Jahre die politische Großwetterlage (Aufstellung der sowjetischen Mittelstreckenraketen, NATO-Doppelbeschluß, sowjetischer Einmarsch in Afghanistan) verschlechterte, mußte sich dies auch auf die Auseinandersetzung um die NWIO/NWIKO auswirken. Die sowjetische „Konterpropaganda" beschuldigte die westlichen Demokratien – an ihrer Spitze die USA –, einen freien Informationsfluß nur zu fordern, um „ideologische Diversion", „Einmischung in innere Angelegenheiten anderer Staaten", „elektronischen Imperialismus" zu betreiben, und bot sich den Entwicklungsländern wärmstens als Verbündeter im Kampf um die NWIO an.

Auf der 22. Generalkonferenz der UNESCO 1983 in Paris prallten die unterschiedlichen Positionen wieder hart aufeinander. Die USA drohten mit der Einstellung ihrer Beitragszahlungen an die UNESCO, falls die Organisation Maßnahmen ergreifen würde, die die Pressefreiheit einschränken könnten. Ende 1983 kündigten die USA ihre UNESCO-Mitgliedschaft für Ende 1984. Präsident Reagan und seine Administration gingen von dem Standpunkt aus, daß es falsch sei, eine Organisation mitzufinanzieren (der Anteil der USA am UNESCO-Budget beträgt ein Viertel), die mit Geld nicht umgehen könne und eine Politik fördere, die der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen von 1948 widerspreche.

Die amerikanische Administration fühlte sich in ihrem Mißtrauen bestärkt, da die Madrider KSZE-Folgekonferenz (1980–1983) zwar eine Schlußresolution zur Welt brachte, aber – auf Grund des Widerstands der Sowjetunion – keinerlei Fortschritt erkennen ließ. Auch hatte die 37. Generalkonferenz der Vereinten Nationen im Jahr 1982 mit 107 gegen 13 Stimmen eine Resolution „Grundsätze der Vereinten Nationen zur Regelung des Einsatzes künstlicher Erdsatelliten für die internationale Fernseh-Direktübertragung durch Staaten" beschlossen, die auf einen sowjetischen Antrag aus dem Jahr 1972 zurückging. Diese Grundsätze sehen vor, daß grenzüberschreitende Sendungen über Satelliten nur mit Zustimmung des Empfängerlandes zulässig sind und daß eine Staatsverantwortung für die ausgestrahlten Sendungen unterstellt wird.

Der Austritt der USA ist nicht nur von sozialistischen Staaten und Entwicklungsländern heftig kritisiert worden; auch westliche Staatsmänner haben ihn mißbilligt. Offensichtlich erreichte die Einstellung der Beitragszahlungen der USA

jedoch mehr als die in den Diskussionen vorgebrachten Menschenrechtsargumente. Andere Staaten wie Großbritannien und Dänemark äußerten ebenfalls Kritik an dem Gebaren der UNESCO. Außenminister Genscher schrieb an M'Bow einen „moderaten Brief"[2], in dem er unter anderem darauf verwies, daß die UNESCO sich „teilweise" von ihren Aufgaben entfernt habe. M'Bow mußte nun überlegen, wie er durch Reformen die USA zur Rückkehr bewegen und den angedrohten Austritt Großbritanniens verhindern konnte.

Die 23. Generalkonferenz der UNESCO 1985 in Sofia hatte auf Grund dieser Situation ein völlig anderes Klima. Das Nullwachstum des UNESCO-Budgets wurde bestätigt, das Programm wurde beschnitten. Und auf einmal war man auch bereit, von der NWIKO als einem „kontinuierlichen Prozeß" zu sprechen, wie es vorher schon von westlichen Demokratien gefordert worden war. Die Sowjetunion und ihre Anhänger sowie eine Reihe von Entwicklungsländern gaben sich gemäßigt; sie befürchteten den Austritt Großbritanniens aus der UNESCO.

Der iranische Kultur- und Bildungsminister Iraj Fazel, der die iranische Delegation in Sofia leitete, rief zwar in seiner Rede vor den Konferenzteilnehmern die Länder der Dritten Welt dazu auf, ein koordiniertes Massenmediensystem zu bilden, das der „Propagandamaschinerie der Supermächte" entgegengesetzt werden könne; aber zu diesen Supermächten gehört nun einmal auch die „gottlose" Sowjetunion. So konnte der iranische Minister von dort keine Unterstützung erwarten. Und einen Monat darauf übernahm die IRNA (Islamic Republic News Agency, 9. 11. 1985) aus Sofia folgende Mitteilung: „Drei Tage früher als geplant klang jetzt die 23. Generalkonferenz der UNESCO in Sofia aus. Nach Mitteilung des stellvertretenden Generaldirektors der Organisation konnte die Entscheidung über eine frühzeitige Beendigung der Konferenz aufgrund der allgemein freundlichen Atmosphäre während der Diskussionsrunden sowie der flüssigen Regelung auch der delikaten Diskussionspunkte getroffen werden."

Der Schweizer Botschafter, der an der UNESCO-Generalkonferenz teilgenommen hatte, sprach von einer „Trendwende", und die „Neue Zürcher Zeitung" gab einem zusammenfassenden Bericht über Sofia die Überschrift „Ein ‚Wunder von Sofia' für die UNESCO?" (Man beachte das Fragezeichen!)[3]. Das Zentralorgan der SED „Neues Deutschland" (13. 11. 1985) lobte, daß überall ein Konsens erreicht worden sei, daß Sofia mit „konstruktiven, die Völker ermutigenden Ergebnissen abgeschlossen werden konnte" („Die UNESCO – eine Stätte des völkerverbindenden Dialogs"). Das „Neue Deutschland" erwähnte allerdings nicht, was denn zur Konsensbereitschaft geführt hatte. Und sogar das sowjetische Regierungsorgan „Iswestija" (10. 11. 1985) sprach von einem Erfolg.

Die britische Regierung ließ sich jedoch von diesem Ergebnis, das ganz offensichtlich den Austritt Großbritanniens verhindern sollte, nicht beeindrucken. Großbritannien erklärte seinen Austritt und brachte nun die UNESCO in noch größere Schwierigkeiten. Dieser Schritt wurde wiederum heftig kritisiert. Die

„Iswestija" behauptete, Großbritannien habe auf Anweisung Washingtons gehandelt (7. 12. 1985). Aber auch westliche Demokratien bedauerten den Schritt. Das Kündigungsschreiben aus London warf der UNESCO Verschwendung, übermäßige Bürokratisierung, autoritäre Leitung und die Verbreitung von Gedanken, die dem britischen Volk zuwider seien, vor.

Der von M'Bow angekündigte Personalabbau brachte den Generaldirektor bald in Konflikt mit dem UNESCO-Personal. Im Pariser Hauptquartier der UNESCO kam es zu einem Streik, der Vorsitzende des Personalrates trat sogar in Hungerstreik, und das alles in der Woche, als man in Paris den 40. Geburtstag der UNESCO feiern wollte. Wie es weitergehen wird, weiß niemand. Ministerialdirektor B. Witte, Leiter der deutschen Delegation in Sofia, drückte das in einem Artikel bereits durch die Überschrift aus: „UNESCO: Dauerkrise oder bessere Zukunft?"[4]

Die Krise der UN

Die Themen grenzüberschreitender Informationsfluß und kultureller Austausch spielen auch in den Vereinten Nationen und auf den KSZE-Konferenzen eine Rolle. Als die UNESCO ins Kreuzfeuer der Kritik geriet, gerieten auch die UN ins Feuer der Kritik, auch wenn es dabei nicht direkt um die Informationsproblematik ging. Seit 1978 gab es in den UN ein Komitee für Probleme der Information. Die Resolution der UN zum Thema „Fernsehübermittlung durch Satellit" aus dem Jahr 1982 ist bereits erwähnt worden.

Anläßlich des vierzigjährigen Bestehens der Vereinten Nationen legte der UN-Kontrollinspektor Maurice Bertrand einen umfassenden Bericht vor, in dem es hieß, die UN seien eine ineffiziente Organisation, die sich dringend wandeln und den Verhältnissen der Zeit anpassen solle[5]. Ende 1985 verabschiedete der amerikanische Kongreß eine Bestimmung, die USA sollten ihren Anteil am UN-Haushalt von 25 Prozent auf 20 Prozent kürzen. Und bald darauf verlangte die amerikanische Administration, die drei sowjetischen Missionen bei den UN von 275 auf 170 Personen zu verringern, zumal die USA bei den UN nur ein Kontingent von 126, die Volksrepublik China von 116 Personen hatten.

Die Sowjetunion hat als einziger Staat der Welt in den UN und in der UNESCO statt einer jeweils drei Stimmen (Sowjetunion, Weißrußland, Ukraine). Dieses Zugeständnis aus der Nachkriegszeit ist nie revidiert worden. Es ist ein offenes Geheimnis, daß ein erheblicher Teil des sowjetischen UN-Personals Spionage betreibt. Der sowjetische Diplomat A. Schewtschenko, der mehrere Jahre lang stellvertretender Generalsekretär der UN war, hat dies in seinem Buch anschaulich dargestellt[6].

Die amerikanische Beitragskürzung und die Forderung nach Verminderung des

sowjetischen UN-Personals war nicht mit einem Hinweis auf das UN-Informationskomitee verbunden, aber zumindest indirekt wurde auch dieses Komitee in die Krise mit hineingezogen.

Die KSZE-Kulturkonferenz fand 1985 erstmals in einem Land des Warschauer Pakts (Budapest) statt. Sie ging ohne gemeinsame Schlußerklärung zu Ende, weil es zu einem Streit zwischen den „Bruderländern" Rumänien und Ungarn kam, Rumänien verweigerte seine Unterschrift unter das magere Schlußprotokoll. Das mehrwöchige KSZE-Expertentreffen über Kontakte zwischen Einrichtungen, Menschen und Organisationen 1986 in Bern ging ebenfalls ohne gemeinsame Schlußerklärung zu Ende. Diesmal verweigerten die USA die Unterschrift unter das Schlußdokument.

Das Thema NWIO auf Sparflamme

Alle diese Ereignisse machen verständlich, daß man seither in den UN und der UNESCO das Reizthema „Neue Weltinformationsordnung" lieber etwas im Hintergrund läßt. Das bedeutet allerdings nicht, daß das Thema verschwunden ist. Dafür einige kleine Beispiele: Im Januar 1985 wurde aus Neu-Delhi gemeldet, daß eine Organisation der Informationsmedien der blockfreien Staaten gegründet wurde. Sie trägt den Namen „Namedia". Im März 1986 unterzeichneten die iranische Nachrichtenagentur IRNA und die kubanische Nachrichtenagentur PRENSA LATINA in Havanna ein Abkommen über größere Zusammenarbeit.

Wie die Bundesregierung ihren Anteil an der Hilfe für Entwicklungsländer verstanden sehen möchte, soll ebenfalls durch zwei Beispiele angedeutet werden: Im Januar 1986 wurde aus Nairobi gemeldet, daß die Bundesrepublik Deutschland die Errichtung nationaler Nachrichtenagenturen in sieben Ländern Ost- und Südwestafrikas in Höhe von 440000 Dollar finanzieren wird, um den Informationsfluß zwischen den ländlichen und städtischen Regionen zu verbessern. Wie im Juni 1986 aus Mali gemeldet wurde, haben dort die Deutsche Welle und das malische Rundfunk- und Fernsehwesen ein Ausbildungsseminar für einheimische Journalisten organisiert.

In Nuancen scheint auch eine gewisse Zurückhaltung bei Entwicklungsländern deutlich zu werden. Ende Mai 1986 rief Simbabwes Minister für Information, Post und Fernmeldewesen, N. Shamuyarira, Vorsitzender des Rats der Panafrikanischen Nachrichtenagentur (die PANA wurde u. a. durch die UNESCO und die Bundesrepublik Deutschland finanziell auf die Beine gebracht), die Mitgliedsstaaten der OAU (Organisation für Afrikanische Einheit) dazu auf, „unsere Kapazität zur Konfrontation eines Angriffs der Supermächte" im Bereich des Informationswesens zu stärken. Er warnte weiter: „In Afrika wird sowohl die Propaganda des Ostens wie auch des Westens verstärkt werden, aber diejenige der Vereinigten

Staaten hat in der Region bereits beträchtlich zugenommen." Die „Nuance" ist hierbei die Nennung von Ost *und* West, während es lange üblich war, nur den Westen anzuklagen.

Zum Abschluß dieses Abschnitts noch ein Beispiel, das die vorsichtigere Gangart von UNESCO und UN deutlich macht. Im April 1986 fand in Kopenhagen das zweite Round-table-Gespräch über die NWIKO statt, organisiert durch UN und UNESCO. Das Programm umfaßte vier Punkte: Internationaler Informationsstrom und Beseitigung von Ungleichheiten; Medienfreiheit und Kommunikationspluralität; Zutritt und Anteil an der Kommunikation; endogene Kommunikationsentwicklung und Kommunikationstechnolgoie.

Die sowjetische „Konterpropaganda"

In der Sowjetunion läuft die „Konterpropaganda" gegen die westlichen Massenmedien weiter auf höchsten Touren. So berichtete zum Beispiel das Parteiorgan „Prawda" (7. 4. 1986) über die „Opfer der Monopole. Über die ‚Informationsfreiheit' in den Ländern des Kapitals". Eingeleitet wurde der Artikel durch ein Zitat aus dem Parteiprogramm: „Der Imperialismus hat das massenhafte Verbrechertum und den Terrorismus hervorgebracht, die die kapitalistische Gesellschaft verschlingen. Immer unheilvoller wird die Rolle der bürgerlichen Massenmedien, die das Bewußtsein der Menschen im Interesse der herrschenden Klasse verdummen."

Im gleichen Monat April 1986 meldete Radio Moskau, daß in der afghanischen Hauptstadt Kabul eine Konferenz über das Thema „Neue Internationale Informationsordnung im Interesse der Unabhängigkeit, der Freiheit und des Friedens" durchgeführt wird. Diese Konferenz soll den Kampf gegen den „Informationsimperialismus" aktivieren, das heißt gegen die „Invasion der monopolisierten Massenmedien großer kapitalistischer Länder in den Bereich von Presse, Rundfunk und Fernsehen der Entwicklungsstaaten und die Verbreitung von Materialien in diesem Gebiet, die die Politik des Imperialismus durch Propaganda gewährleisten sollen".

Die Abhaltung einer solchen Konferenz in Kabul zeigt, daß die sowjetischen Vorstellungen von einer Informationsordnung völlig unvereinbar sind mit dem westlich-demokratischen Verständnis von Meinungs- und Pressefreiheit. Das afghanische Mediensystem ist seit dem Einmarsch der sowjetischen Truppen im Jahr 1979 nach sowjetischem Vorbild und unter sowjetischer Anleitung aufgebaut worden. Das afghanische Fernsehen bekommt einen Teil seiner Programme aus der Sowjetunion. Und jene ausländischen Journalisten, die sich nicht von den Staatsorganen führen lassen, sondern ihre Informationen auf der Seite der Widerstandskämpfer suchen, gelten von vornherein als Spione.

Die internationale Journalistenorganisation (IOJ)

Viel zuwenig Aufmerksamkeit ist bei der Auseinandersetzung um die NWIO der Internationalen Journalistenorganisation (IOJ) gewidmet worden, die ihr Hauptquartier formal in Prag hat. Vielfach wird sie als von Moskau gelenkte Welttarnorganisation bezeichnet. Ihr Präsident, der finnische Professor Nordenstreng, bezeichnet sie als internationale, unabhängige Organisation, die zusammen mit anderen Organisationen für den Weltfrieden kämpft.

Die IOJ hat sich auf ihren Kongressen, Tagungen und in ihrem wichtigsten Organ „Der demokratische Journalist" (erscheint in russischer, englischer, französischer und spanischer Sprache) immer für eine NWIO nach sowjetischer Vorstellung eingesetzt. Unaufhörlich wiederholte sie die Vorwürfe gegen die „kapitalistischen Massenmedien", gegen die „ideologische Diversion", den „elektronischen Imperialismus" usw. Vergeblich sucht man nach irgendeiner kritischen Bemerkung gegenüber dem Mediensystem in den sozialistischen Staaten.

Wie stark sich die IOJ am sowjetischen Vorbild orientiert – oder auch von Moskau gelenkt wird –, soll an einem Beispiel deutlich gemacht werden. Die sowjetischen Massenmedien übten jahrelang gegenüber Papst Johannes Paul II. eine auffallende Zurückhaltung. Vor allem seit den Unruhen in Polen griffen sie jedoch zunehmend den Papst an[7]. Die IOJ vermied bisher Angriffe auf den Papst oder die katholische Kirche, sicherlich deswegen, weil sie an einer Zusammenarbeit mit katholischen Journalisten (z. B. in Lateinamerika) interessiert ist. Im Herbst 1985 erschien jedoch in der russischen Ausgabe des „Demokratischen Journalisten"[8] ein übler Artikel von N. Walentinowa „Der propagandistische Kurs des Vatikans". Dem Heiligen Stuhl und dem Papst wurde in diesem Artikel vorgeworfen, eine antidemokratische und volksfeindliche Politik – in Zusammenarbeit mit dem US-Imperialismus – zu betreiben. In der englischen Ausgabe der Zeitschrift fehlte dieser Artikel.

Diese Angriffe wurden in der russischen Ausgabe des „Demokratischen Journalisten" im Jahr 1986 fortgesetzt. Ein Fortsetzungsartikel der beiden sowjetischen Autoren A. Gusew und W. Owtschinnikow, „‚Die Frohbotschaft' für Afrika. Anmerkungen über die katholische Propaganda"[9], kritisiert diese „Propaganda" als antirevolutionär und antikommunistisch, als klerikal und äußerst bedrohlich für die freiheitliche Entwicklung der Entwicklungsländer. Unter anderem schreiben die Autoren: „Die Position der Kirche wird verständlich, wenn man darauf verweist, daß sie selber aktiv an der neokolonialistischen Ausbeutung des Kontinents teilnimmt."

Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß die IOJ, die bei der UNESCO den Status B innehat und – nach ihren eigenen Angaben – in der ganzen Welt 200000 Mitglieder zählt, in Zukunft weiter das sowjetische Konzept der NWIO wie auch die sowjetischen Friedenspläne anbieten wird.

Unterstützung der UNESCO

Die Sowjetunion, die sozialistischen Staaten und die IOJ haben beteuert, daß sie die UNESCO weiter unterstützen werden. Sie werfen den USA und deren Verbündeten vor, daß diese die UNESCO entmachten wollten, da sie nicht mehr in der Lage seien, die UNESCO für ihre eigenen Interessen einzuspannen. Die UNESCO wird jedoch keineswegs nur von sozialistischen Staaten und Entwicklungsländern gestützt. Die meisten westlichen Demokratien und auch der Heilige Stuhl haben klar gesagt, daß die Arbeit der UNESCO weiter notwendig und nützlich sein soll, vorausgesetzt, die Mängel der Organisation werden rechtzeitig überwunden. Auch die internationale Organisation der katholischen Journalisten (UCIP) hat sich in diesem Sinn geäußert.

Wie kommt das? Ministerialdirektor Witte schreibt in seinem bereits erwähnten Artikel[11]: „Erste und wichtigste Aufgabe der in der UNESCO bleibenden westlichen Länder ist also, den drohenden Rückschlag zu verhindern und im Dialog mit der Dritten Welt zu erreichen, daß die Reform weitergeht. Auf keinen Fall darf das Feld der Sowjetunion und dem radikalen Flügel der Dritten Welt überlassen werden... In der sich überaus rasch entwickelnden Kommunikationsgesellschaft, angesichts der wachsenden Herausforderung aller Staaten, Völker und Menschen durch die wissenschaftlich-technische Entwicklung gibt es keine isolierten nationalen oder regionalen Lösungen mehr. Die bilaterale Zusammenarbeit reicht nicht mehr aus, um den Entwicklungsprozeß zumal der Dritten Welt zu beschleunigen und in die gewünschte Richtung zu lenken."

Die Ziele, die bei der Unterstützung der UNESCO von den sozialistischen Staaten auf der einen Seite und den westlichen Demokratien auf der anderen Seite verfolgt werden, sind allerdings sehr verschieden. In einem Punkt besteht jedoch Übereinstimmung. Es gibt keine andere internationale Organisation, die als Forum für die Diskussion über Fragen der Kultur und des Kulturaustauschs zur Verfügung steht. Würde sie ihre Bedeutung völlig einbüßen, so wären vor allem die Entwicklungsländer die betroffenen Opfer.

Die internationale katholische Journalistenorganisation (UCIP)

In diesem Zusammenhang soll eine internationale katholische Organisation herausgestellt werden, die sich seit langem mit der Situation der Entwicklungsländer im Medienbereich befaßt. Es ist die internationale Organisation katholischer Journalisten, deren Tradition seit der Gründung im Jahr 1927 in Brüssel nicht abgerissen ist. Bei der Gründung trug sie den Namen „Bureau International des Journalistes Catholiques", seit 1935 „Union Internationale de la Presse Catholique" und seit 1965 „Union Catholique Internationale de la Presse" (UCIP). Die

letzte Namensänderung läßt erkennen, daß es sich um eine Organisation für alle katholischen Journalisten handelt, also nicht nur für jene, die in katholischen Publikationen oder für sie arbeiten.

Die UCIP ist die vom Heiligen Stuhl anerkannte autonome internationale katholische Berufsorganisation der Presse. Bei der UNESCO hat sie den Status B (nichtstaatliche internationale Organisation). Sie arbeitet zusammen mit den anderen katholischen Weltorganisationen für Rundfunk und Fernsehen, für Film und Nachrichtenagenturen. Sie ist im Internationalen Katholischen Zentrum für die UNESCO (CCIC) vertreten sowie in der Päpstlichen Kommission für die soziale Kommunikation. Die UCIP hat Mitglieder und Organisationen in allen Erdteilen.

Noch bevor die Pastoralinstruktion „Communio et Progressio" im Jahr 1971 erschien, hatte sich die UCIP mit der Situation der Entwicklungsländer im Medienbereich befaßt. Die Pastoralinstruktion hob hervor, daß die Entwicklungsländer Hilfe für ihre Kommunikationssysteme bräuchten. Die UCIP hat bereits in den sechziger Jahren mit Aktionen für Medien in Entwicklungsländern begonnen. So wurde, auf Anregung der UCIP, im Jahr 1969 der „Catholic Media Council" geschaffen. Er kümmert sich seither um die Vermittlung von Hilfen für das Mediensystem in Entwicklungsländern. Er verfügt ferner über eines der besten Informationszentren über die Medien in der Dritten Welt.

Seither gibt es kaum eine Tagung der UCIP, auf der nicht die Frage der Hilfe für Entwicklungsländer auf dem Programm steht. Die UCIP nimmt dabei nicht in Anspruch, für die gesamte katholische Kirche zu sprechen. Die Diskussion in der katholischen Kirche ist noch im Gang. Die UCIP hat auch kein fertiges Modell für eine „Neue Weltinformationsordnung". Sie hat allerdings Vorstellungen darüber, was geändert werden sollte und was – nach ihrer Auffassung – unverzichtbar ist.

Sie beruft sich zum einen auf Forderungen der erwähnten Pastoralinstruktion, zum anderen auf Erfahrungen, Kenntnisse und Vorstellungen ihrer Mitglieder aus der ganzen Welt. Sie geht ferner von der Tatsache aus, daß überall dort auf der Welt, wo es keine volle Religions- und Glaubensfreiheit gibt, auch keine Meinungs- und Pressefreiheit existiert. Als Organisation katholischer Journalisten ist sie schließlich überzeugt, daß die Verbreitung der Frohbotschaft ein göttlicher Auftrag ist.

Mit Besorgnis hat die UCIP verfolgt, wie im politischen Schlagabtausch sowohl „Neue Weltinformationsordnung" wie „freier Informationsfluß" zu politischen Reizworten geworden sind, wie die Nord-Süd-Problematik immer mehr mit dem Ost-West-Konflikt verquickt wurde. Am Rande darf vielleicht vermerkt werden, daß auf den Diskussionen der UNESCO-Generalkonferenzen die Problematik der religiösen Medien praktisch nicht behandelt worden ist.

Die UCIP und die NWIO

Die UCIP sieht mit Bedauern, daß die UNESCO zur Zeit außerordentlich geschwächt ist. Auf die Frage, wie es dazu gekommen ist, wurde bereits eingegangen. Da jedoch kein anderes vergleichbares internationales Forum zur Verfügung steht, ist die UCIP an der Gesundung der UNESCO interessiert. Ebenfalls ist sie daran interessiert, daß der internationale Informationsfluß und Kulturaustausch sich ändert. Hier soll nur darauf hingewiesen werden, daß in zahlreichen sozialistischen Ländern den Gläubigen keine oder nur unzureichende Medien zur Verfügung stehen. Sowjetische Medien haben bereits mehrfach auch die Sendungen von Radio Vatikan als unzulässige Einmischung angeprangert.

Die UCIP identifiziert sich mit keinem der drei bekannten Modelle für eine NWIO. Sie läßt allerdings auch keinen Zweifel daran, daß Meinungs-, Presse- und Informationsfreiheit für sie Voraussetzung für eine Änderung sind. Sie sieht in den Bemühungen um die NWIO vor allem einen Prozeß, aber nicht eine völkerrechtlich festgelegte Regelung. Dies hat auch der Vertreter der UCIP bei der UNESCO, Antonio Pelayo, auf der UNESCO-Generalkonferenz 1985 in Sofia klar gesagt.

Im März 1986 traf sich in Madrid der Rat der UCIP. Er befaßte sich mit der Vorbereitung des nächsten Weltkongresses im Oktober 1986 in Neu-Delhi. Eine eigene Kommission formulierte während dieser Ratssitzung Leitlinien zu Fragen der Information, des Informationsflusses und des Kulturaustauschs. Die Formel „Neue Weltinformationsordnung" wurde dabei nicht in den Vordergrund gestellt, um von vorneherein deutlich zu machen, daß dieses politische Reizwort inzwischen manche Diskussion eher erschwert als fördert. In der Sache ging es jedoch um die Problematik der NWIO.

Die zwölf Leitlinien oder Thesen, die in Madrid formuliert worden sind, werden sicherlich auf dem nächsten Weltkongreß in Neu-Delhi den Teilnehmern vorgelegt werden. Die zwölf Thesen sind aufgeteilt in zwei Gruppen. Die ersten acht Thesen skizzieren vor allem die Grundsatzposition, die weiteren vier Thesen befassen sich mit den notwendigen Maßnahmen.

Einleitend wird das Recht auf Information, Informationsverbreitung und Meinungsfreiheit herausgestellt. Dieses Recht verbindet wie ein roter Faden auch die anderen Thesen. Diese Freiheit ist notwendig als Voraussetzung für die Arbeit des Journalisten, der feststellen soll, was wirklich geschehen ist. Sie verlangt ferner, daß die Information weder einer wirtschaftlichen noch einer technischen, noch einer politischen Bevormundung unterworfen sein darf; die Information wird als „soziales Gut" bezeichnet. Informationsfreiheit bedeutet aber auch, daß die Medien nach Überzeugung und Gewissen eingesetzt werden, daß Mannigfaltigkeit und Pluralismus verwirklicht werden müssen.

Der zweite Akzent wurde auf die Tatsache gesetzt, daß zahlreiche Völker und Länder nicht über ausreichende Medien verfügen und auf die Hilfe der Industrie-

staaten angewiesen sind. In diesem Zusammenhang wird auch auf die Verquickung der verschiedensten Bereiche miteinander verwiesen: Politik, Wirtschaft, Kultur usw. sind einbezogen, wenn es um die Kommunikation geht. Der dritte Akzent liegt auf der Problematik Wahrheit und Verkündung der Heilsbotschaft. An dieser Stelle wird auch auf die Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen vom Jahr 1948 verwiesen.

Im zweiten, mehr praxisorientierten Teil der Thesen versichert die UCIP, daß sie sich für eine Verbesserung der weltweiten Kommunikation und für eine Hilfe für die Medien der Entwicklungsländer weiter einsetzen wird. Die Journalisten der Industrieländer werden aufgefordert, sich stärker mit Problemen der Entwicklungsländer zu befassen und Verständnis dafür zu wecken. Gewarnt wird jedoch gleichzeitig davor, eine „neue Ordnung" durch politische oder juristische Gewaltakte auf den Weg zu bringen. Betont wird der Prozeßcharakter der „Neuen Weltinformations- und Kommunikationsordnung".

Faßt man die Thesen zusammen, kommt man auf vier Zentralbegriffe: im Dienst des Menschen, der Wahrheit, der Freiheit, der Gerechtigkeit.

ANMERKUNGEN

[1] 201 (1983) 18–30; 202 (1984) 299–311.
[2] FAZ, 22. 1. 1985. [3] NZZ, 13. und 15. 11. 1985.
[4] In: Außenpolitik 1986, H. 1, 44ff.
[5] Kritische Analyse des Uno-Systems, in: NZZ, 17. 10. 1985.
[6] A. Schewtschenko, Mein Bruch mit Moskau (Bergisch-Gladbach 1985).
[7] S. z. B. A. Bowin, Der Vatikan zieht die Zügel an, in: Iswestija, 7. 10. 1984.
[8] 1985, H. 9. 16ff.
[9] Ebd. 1986, H. 3, 23f.; H. 4, 23f.
[10] S. z. B. G. Uranow, Die wirksame Rolle der UNESCO verteidigen und festigen, in: Kommunist, 1985, H. 18, 19ff.
[11] A. A. O. (Anm. 4) 50f.

UMSCHAU

Unterwegs im Denken

Zum Werk Martin Heideggers

„Unterwegs im Denken" – nicht von ungefähr hatten Kursdirektor Richard Wisser (Mainz) und sein Zagreber Kollege Branko Bošnjak diesen Titel über die international besetzte Heidegger-Tagung in Dubrovnik gesetzt. Im Rahmen des Partnerschaftsvertrags zwischen den Universitäten Zagreb und Mainz trafen sich hier im „Inter University Center of Postgraduate Studies" bereits zum achten Mal Professoren aus verschiedenen Ländern, darunter Japan, die Vereinigten Staaten und die Schweiz, sowie Postgraduierte und Studenten aus Jugoslawien, Dänemark und den deutschen Hochschulen Hamburg, Augsburg, München und Mainz, zu einem zweiwöchigen Seminar, in dem philosophische Grundproblematiken erörtert wurden.

In diesem Jahr beschäftigten sich die Teilnehmer anläßlich seines 10. Todestags mit dem Werk von Martin Heidegger. Die das Thema der Tagung charakterisierende Formel „Unterwegs im Denken" sollte dabei nicht einfach biographisch bedingte Veränderungen des Heideggerschen Denkweges vor und nach der sogenannten „Kehre" bezeichnen, sie steht vielmehr für seinen „Gang in den Grund der Metaphysik", der dem Menschen wieder die Nähe und Offenbarkeit des Seins eröffnen soll. „Unterwegs im Denken" meint darüber hinaus aber auch ganz schlicht die Bewegung, den Fortgang des Denkens im Gegensatz zum stillstehenden Festhalten an einem bestimmten System.

Es zeigte sich, daß zehn Jahre nach dem Tod des vielleicht größten Philosophen des 20. Jahrhunderts eine ihm gewidmete Tagung nicht mehr notwendigerweise eine Huldigung zu sein braucht. Die kritische Auseinandersetzung war durchaus erlaubt und erwünscht – und sie erfolgte aus ganz unterschiedlichen Richtungen.

Faszination und Abwehr zugleich kennzeichnen etwa die Position von Karl Jaspers, die sein Schüler und Nachlaßverwalter Hans Saner (Basel) in Dubrovnik erläuterte. Faszination insofern, als Jaspers Heidegger vor allem im persönlichen Gespräch der zwanziger und dreißiger Jahre als bedeutenden zeitgenössischen Denker schätzenlernte, mit dem er „wirklich philosophieren und nicht nur über Philosophie reden" könne. Abwehr erwuchs aber durch Einsicht in die Disparität beider Denkansätze. Während es Jaspers hauptsächlich um das Wissen ging, wendete sich Heidegger der Frage nach dem Sein zu. Er wollte keinen neuen Wahrheitsbegriff, kein neues höchstes Seiendes dem alten hinzufügen. Er fragte überhaupt nicht nach dem Seienden, nicht nach dem, was ist, sondern er versuchte, das Wesen des Seins zu ergründen. Dieser Anspruch eines Neuanfangs des Denkens vor aller Metaphysik erschien dem von Kant beeinflußten Methodologen Jaspers als Hybris.

Gegen die Sprache Heideggers zielten dagegen die Vorwürfe der „Sprachanalytik", die Otto Peter Obermeier (Augsburg) engagiert vertrat. Sie erscheint dieser Richtung als „Manierismus", der in Formulierungen schwelge, um zu verbergen, daß nichts Wesentliches über die Grundfrage – nach dem Sein nämlich – ausgesagt werden könne. Es wird deutlich: Hinter dieser harten Kritik, die weit über die Sprache hinaus sich gegen die Philosophie Heideggers selbst wendet, steht die aufklärerische, verstandesgläubige Begriffsrationalität. Sie aber hatte Heidegger ja gerade als eine sich am Sein vergreifende 2000jährige Fehlentwicklung gekennzeichnet. Auf seinem „Weg zurück" in die Nähe dieses vergessenen Seins kommt nun der Sprache eine wesentliche Rolle zu. Sie ist bei Heidegger nicht – wie sonst häufig – bloßes Instrument oder Kommunikationsmittel, sondern vielmehr das Medium, durch das das Sein den Menschen „an-spricht" und dem der Mensch zu „ent-sprechen" hat.

An diesem Punkt setzen andere Kritiker an. Ihrer Meinung nach hat Heidegger über die Frage nach dem Sein den Menschen vernachlässigt. Sie verlangen verbindliche Regeln und Anweisungen, wie der Mensch handeln und sein Leben gestalten soll. Dieses Bedürfnis erwächst aus der Erkenntnis der Tatsache, daß Heidegger das Wesen des Menschen vollkommen neuartig einzig und allein aus der Wahrheit des Seins denkt, ohne ihn indes zum Zentrum alles Seienden zu erheben. Die Rolle des Menschen kann hier nicht mehr dieselbe sein wie in anderen „Humanismen" – daher die Frage nach einer Ethik. So sah Leonhard H. Ehrlich (Amherst, Massachusetts) Heideggers vom ursprünglichen Denken der Griechen her entwickelten fundamental-ontologischen Begriff von Wahrheit als „Unverborgenheit" nur als eine Sonderform der Wahrheit an, die um andere wissenschaftliche Wahrheitsbegriffe ergänzt werden müsse, um schließlich praktisch realisierbar zu sein.

Gerade die Frage nach dem Praxisbezug stellte sich auch bei denjenigen Referenten, die, vom historisch-dialektischen Materialismus Marxens herkommend, zwar den fehlenden sozio-politischen Bezug bei Heidegger kritisch hinterfragten, dennoch aber die Notwendigkeit eines über Marx hinaus zu Heidegger weisenden Denkwegs erkannten. Einige propädeutische Überlegungen von Danilo Basta (Belgrad) führten zu der grundlegenden Einsicht, daß die rein soziologische Bedeutung des Marxschen Entfremdungsbegriffs aus der Perspektive der Fundamentalontologie gesehen nicht ausreichend ist, sondern ebenso wie der Praxisbegriff aus dem ursprünglichen Wahrheitsgeschehen heraus zu denken und zu verstehen sei.

Zu ähnlichem Ergebnis gelangte Friedrich Voßkühler (Mainz) mit einem anderen methodischen Zugriff. Von Schellings Naturphilosophie ausgehend, erläuterte er den „Gang des Denkens" von Marx zu Heidegger als möglich und notwendig, weil der verengte Marxsche Arbeitsbegriff bei Heidegger erweitert wird zum griechisch gedachten Praxisbegriff, der in das vom Sein her sich ereignende Wahrheitsgeschehen zurückverweist und so ein tieferes Verständnis von Mensch und Natur erlaubt. Die Unterschiede der Denkansätze von Marx und Heidegger betonend, wies Branko Bošnjak (Zagreb) auf, daß beide Philosophen die Entfremdung des modernen Menschen zu überwinden suchten. Danilo Pejović näherte sich diesem Problem von Heideggers Technikverständnis aus, das er von dessen Frühwerk „Sein und Zeit" bis zum späteren Denken aufzeigte.

Eine weitere Perspektive eröffnete Reinhard Maurer (Berlin), der eine Annäherung des Heideggerschen Physis-Denkens an die östliche Philosophie des „Tao" aufzuweisen suchte. Der japanische Heidegger-Spezialist Eiho Kawahara (Tokio) ging in seinen Ausführungen über die Auslegung der „Langeweile" im Werk Heideggers vor allem auf deren phänomenologische Beschreibung ein, wobei er die Langeweile als existentielle Grundstimmung auffaßte, durch die das Seiende im ganzen erschlossen wird. Noch tiefer erfährt der Mensch den Andrang der Totalität des Seienden aber in der Grundbefindlichkeit der Angst, jenem exponierten Erlebnis, in dem der Mensch ins Nichts erhalten ist und das, da es gegenstandslos ist, von der Furcht, die immer einen Gegenstand hat, unterschieden werden muß.

Diesen wesentlichen Gedanken, den Heidegger in seiner Freiburger Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik" ausarbeitete, referierte Richard Wisser, der von einer „Phänomenologie der Metaphysik" beziehungsweise von einer „Phänomenologie des Nichts" sprach und damit nachhaltig zum Ausdruck brachte, daß es sich bei der Erfahrung des Nichts um ein durchaus positives „Ereignis" handelt.

Darüber hinaus gelang Wisser und seinem Schüler Emil Kettering, der den Begriff der „Nähe" bei Heidegger untersuchte, überzeugend der Nachweis, daß die Genese des Heideggerschen Denkens sich bruchlos und kontinuierlich vollzieht, das heißt ohne die vielzitierte Rede von einer „Kehre" im Werk des Denkers.

Am Ende der zweiwöchigen Tagung, die mit jedem Vortrag, jeder Diskussion und jeder neuen Gesprächsrunde zu einem tieferen Verständnis der Materie führte, trat trotz oder gerade wegen der vielen kritischen Ansätze die Position Heideggers, seine Zielsetzung und sein Weg „in die Nähe des Seins" immer deutlicher als derjenige eines zwar manchmal unbequemen, dennoch unumgänglichen Philosophen des 20. Jahrhunderts hervor. *Sabine Schormann*

BESPRECHUNGEN

Kirche

König, Franz Kardinal: *Der Weg der Kirche.* Ein Gespräch mit Gianni Licheri. Düsseldorf: Patmos 1986. 159 S. Kart. 19,80.

Franz König gehört als Erzbischof von Wien (1956-1985), Kardinal (seit 1958) und Vorsitzender des römischen Sekretariats für die Nichtglaubenden (1965-1980) zu den führenden Persönlichkeiten der Weltkirche. Es lag daher nahe, daß der italienische Journalist Gianni Licheri ihn zu einem Gespräch über die Situation der Kirche zu gewinnen suchte, zumal sich andere Kardinäle, wie der Präfekt der Glaubenskongregation Joseph Ratzinger, bereits geäußert hatten. Anlaß war die außerordentliche Bischofssynode vom Herbst 1985. Das Gespräch wurde im April 1985 in Rom begonnen, im August in Wien weitergeführt und abgeschlossen. In italienischer Sprache erschien es bereits vor Beginn der Bischofssynode. Die zweite Auflage, der die deutsche Übersetzung folgt, enthält noch einen Nachtrag über den Verlauf und das Ergebnis der Synode.

Das Gespräch ist thematisch breit angelegt und behandelt neben dem Konzil die Tätigkeit Königs im Sekretariat für die Nichtglaubenden, seine Kontakte zum Osten, die Papstwahlen von 1963 und 1978, an denen er teilnahm, und die Stationen seines Lebens. Der Schwerpunkt liegt jedoch auf dem Konzil und seinen Folgen. König legt dar, wie das Konzil gegen die Versuche einer Minderheit, „jeglichen Schritt nach vorn zu verhindern" (22), seinen Weg fand. Das Konzil hat die Kirche „wahrhaft erneuert", es hat die „Tore zur modernen Welt aufgestoßen", „viele Vorurteile zu Fall gebracht" und damit die Erwartungen „außerordentlich übertroffen" (53). Auf das Urteil Kardinal Ratzingers über den heutigen Zustand der Kirche, das ihm der Interviewer zitiert, antwortet er mit einer klaren Gegenthese: „Ich sehe eine positive Entwicklung" (115); der Wunsch nach einem „neuen Gleichgewicht" bedeute „de facto eine Zurückstufung des Geistes des Konzils" (117f.). Probleme sieht König in einem Gefühl der Angst, das die Kirche dazu führen möchte, „die Offenheit von damals zu bereuen und zur Waffe der Verurteilung zurückzukehren" (124). Deswegen habe die Rede Papst Johannes' XXIII. bei Konzilsbeginn mit dem Aufruf zur Erneuerung und der Warnung vor den „Unglückspropheten" „heute nichts von ihrer Aktualität verloren" (125).

Kardinal König beeindruckt durch die Offenheit, mit der er alle Fragen beantwortet, und die Klarheit, mit der er formuliert. Der Interviewer besitzt eine intime Kenntnis aller kirchlichen Vorgänge und Entwicklungen und kann daher die Fragen so präzis formulieren, daß sie den Kardinal zu ebenso präzisen Antworten herausfordern. Das Buch ist ein Zeichen der Hoffnung für alle, die mit Kardinal König der Meinung sind, es wäre für die Kirche eine „wahre Katastrophe" gewesen (55), wenn das Konzil nicht stattgefunden hätte.

W. Seibel SJ

Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von Walter Kasper. Freiburg: Herder 1986. 112 S. Kart. 14,80.

Die außerordentliche Bischofssynode vom 24. November bis 8. Dezember 1985 hatte das Ziel, zwanzig Jahre nach Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils eine umfassende Bilanz der Situation der Kirche zu ziehen. Der vorliegende Band bringt die beiden von der Synode verabschiedeten Texte: die Botschaft an die Christen in der Welt und das ausführlichere, grundsätzlich angelegte Schlußdokument „Kirche – unter dem Wort Gottes – feiert die Geheimnisse Christi – zum Heil der Welt". Walter Kasper, theologischer Sondersekretär der Synode, kommentiert das Schlußdokument und stellt es in die größeren Zusammenhänge, wie sie aus der Vorgeschichte der Synode und den Diskussionen selbst sichtbar werden. Einem mehr persönlich gehaltenen

Schlußkapitel gibt er den Titel: „Plädoyer gegen die Miesepeterei und für einen neuen Realismus in der Kirche". Der Kommentar zeigt, wie ein Theologe die Synode beurteilt und versteht, der an maßgeblicher Stelle selbst beteiligt war und einen nicht unerheblichen Anteil an den Formulierungen des Schlußdokuments hat. Darin liegt vor allem die Bedeutung des Buchs. *W. Seibel SJ*

Bühlmann, Walbert: *Von der Kirche träumen.* Ein Stück Apostelgeschichte im 20. Jahrhundert. Köln: Styria 1986. 269 S. Kart. 29.80.

Der Titel des Buchs versteht „Träumen" als Vision einer im Sinn des Konzils erneuerten Kirche. Der Hinweis auf die Apostelgeschichte will sagen, daß es schon damals einen Widerspruch zwischen Theorie und Praxis gab und daß sich etwa die Beschlüsse des Apostelkonzils über die Freiheit vom mosaischen Gesetz für die Heidenchristen nur in langen Auseinandersetzungen Geltung verschaffen konnten. Ähnlich sieht Bühlmann die heutige Situation in der Kirche: Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Grundsätze für eine erneuerte Kirche formuliert und die Voraussetzungen geschaffen, daß die bisher nur westlich geprägte Kirche im eigentlichen Sinn des Wortes Weltkirche wird, in der die einzelnen Kontinente und Regionen die ihnen gemäßen Formen von Theologie, Liturgie und Disziplin entwickeln können. Gegen diese Entwicklung gebe es aber in der „jetzigen Phase der restaurativen Stabilisierung" (12) zahlreiche Widerstände.

Ein solches Hindernis – nicht das einzige – ist für Bühlmann die römische Kurie. Da er als Generalsekretär für missionarische Animation des Kapuzinerordens in den Jahren 1970 bis 1982 ständig mit der Kurie zu tun hatte, kann er sich auf eigene Erfahrungen stützen. Sein Urteil läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig: Statt daß die Kurie über den Parteien stehe und sich bemühe, Verständnis und Toleranz zu fördern, sei sie selbst Partei. Sie vertrete einen „übertriebenen Zentralismus, Uniformismus und Legalismus" (28). Ihre Denk- und Handlungsweise sei „weder evangeliums- noch konzilsgemäß" (53), ja zu großen Teilen sei sie „inkompetent, unfähig zum Dialog und diktatorisch" (238). Er hält es für falsch, einfach zu resignieren und zu schweigen. Er will für eine erneuerte Kirche kämpfen und allen, die ähnlich denken, neue Hoffnung geben und sie ermutigen. Das Ziel: Die Kurie „global und radikal reformieren" (42).

Als Beleg für seine Vorwürfe veröffentlicht er in diesem Buch seine Korrespondenz und Notizen seiner Gespräche mit vatikanischen Behörden, von der Kongregation für die Evangelisation der Völker, mit der er von Amts wegen zu tun hatte, über die Glaubenskongregation, das Staatssekretariat, die Kongregationen für den Gottesdienst, die Ostkirchen und den Klerus bis zum Generalvikariat von Rom. Nicht alle diese Auseinandersetzungen gingen vom Vatikan aus. Häufig ergriff Bühlmann selbst die Initiative mit Vorschlägen und kritischen Anmerkungen. Er sagt ausdrücklich, daß seine harten Vorwürfe nicht für die gesamte Kurie gelten; seine Beziehungen zum Papst und zu den nachkonziliaren Sekretariaten für die Einheit der Chisten, für die Nichtchristen und die Nichtglaubenden seien gut bis sehr gut gewesen, vor allem deswegen, weil man in diesen Sekretariaten echte Fachleute treffe und stets einen nützlichen Dialog führen könne (52). Er betont jedoch, daß es sich hier um die Ausnahme und nicht um die Regel handelt.

Natürlich ist dieses Buch, das sich als eine Kampfschrift versteht, nicht im klassischen Sinn ausgewogen. Bühlmann gibt selbst zu, daß er „im Stil öfters heftig und polemisch wird" (59). Aber im Sinn eines offenen Gesprächs in der Kirche ist es wichtig, daß auch solche Erfahrungen publiziert werden. Da Bühlmann alle Texte im Wortlaut bringt, kann sich jeder Leser selbst ein Urteil bilden. *W. Seibel SJ*

Emeis, Dieter – Schmitt, Karl-Heinz: *Handbuch der Gemeindekatechese.* Freiburg: Herder 1986. 240 S. Kart. 29,80.

Die übliche Praxis der Katechese ist heute zwei Engführungen ausgesetzt. Einmal wird Katechese auf Kinderkatechese beschränkt, zum anderen wird unter Katechese nur Sakramentenkatechese verstanden. Beidem widerstreben die Autoren von ihrem Ansatz her; denn sie veröffentlichen ein Handbuch der „Gemeindekatechese". Entsprechend handelt das erste Kapitel vom „katechetischen Auftrag der Gemeinde" (11–56). Ihm

folgen die Kapitel „Didaktik der Gemeindekatechese" (57–116) und „Mitarbeiter in den katechetischen Diensten der Gemeinde" (117–154). Im abschließenden Kapitel „Katechetische Handlungsfelder" (155–237) werden dann vor allem Familie, Kindergarten, Sakramentenkatechese mit Kindern, Jugendarbeit, theologische Erwachsenenbildung jeweils unter dem Aspekt der Katechese besprochen.

Besonders positiv ist der weite Katechesebegriff zu werten, der dann in der Definition gipfelt: „Die gemeinsame katechetische Berufung der Christen besteht darin, als Menschen zu leben, an denen und mit denen Menschen im Glauben an Jesus Christus (in der Übernahme seiner Lebensgestalt und in der Annahme seines Lebensgeistes) leben lernen können" (76). Dadurch wird auch die Überakzentuierung der kognitiven Elemente in der Katechese („Glaubenswissen") überwunden und zugleich Katechese ins Leben, also zu ihren Ansätzen, Bedingungen, Zielen zurückgebunden. Gut sind auch jeweils die praktischen Hinweise, etwa zur christlichen Sonntagskultur (176–182), und die graphischen Skizzen, die den Gedankengang verdeutlichen.

Folgende Fragen wären zu stellen: Ist eine „katechetische Theologie" (88f.) wünschenswert? Oder ist sie nicht ebenso überflüssig und gefährlich wie die „Verkündigungstheologie" vor 50 Jahren? Ist die Beschreibung der Familie (141) zutreffend? Ist heute nicht die Kernfamilie wieder in eine „disperse und mobile Großfamilie" (Elisabeth Pfeil) reintegriert? Hier sind die Autoren nicht auf der Höhe der familiensoziologischen Forschung. Was das Verhältnis von kirchlicher Jugendarbeit zur Katechese angeht, kann man der Idee vom „pluralen Handlungsfeld Jugendarbeit" (219) zustimmen. Abzulehnen wäre die Folgerung, daß die kirchliche Jugendarbeit eine eigentliche Katechese zu treiben hätte. Daß sie eine „katechetische Dimension" hat, wurde in der innerkirchlichen Jugenddebatte immer festgehalten. Es wurde aber immer Wert auf eine eigentliche Gemeindekatechese für junge Menschen gelegt. Darüber findet sich in diesem Handbuch leider nichts. Unrichtig ist endlich die Rede von „Synodenpapieren" (27 und öfters). Nach dem Ende der Würzburger Synode (1975) gibt es nur noch Beschlüsse und Arbeitspapiere. Insgesamt: Ein anregendes Buch, gerade auch für Erwachsene, die in der Gemeindekatechese mitarbeiten wollen. *R. Bleistein SJ*

Pastoral

Knobloch, Stefan: *Missionarische Gemeindebildung.* Zu Geschichte und Zukunft der Volksmission. Passau: Universitätsverlag 1986. 277 S. (Schriften der Universität Passau. Reihe Katholische Theologie. 6.) Kart. 36,–.

Kernaufgabe praktischer Theologie ist kritische Begleitung kirchlicher Praxis. Diese Aufgabe übernimmt Stefan Knobloch OFMCap für den Praxisbereich Volksmission. Er bringt dafür überaus günstige Voraussetzungen mit: Als zuständiger Referent im Passauer Seelsorgeamt prägt er seit 1972 die Entwicklung dieses Praxisfeldes. In seiner methodisch klar gegliederten, sprachlich prägnanten Habilitationsschrift (Wien) zeichnet Knobloch zunächst die 70jährige Geschichte der Volksmission im deutschsprachigen Raum, konkret in der Diözese Passau, ihre Weiterentwicklung – unter Einfluß der französischen Mission generale – zur Milieu-, Gebiets- und Simultanmission, ihre Träger (Missionskonferenz seit 1912, Seelsorgeamt) und Organisationsformen (Missionspläne, Missionspredigt).

Im kritischen Rückblick auf die ihrer Praxis innewohnende Theorie sowie auf praktisch-theologische Ansätze entwickelt der Verfasser Kriterien für die zukünftige Gestalt von „Volksmission", die sich zur Mission des Volkes weiterentwickeln wird. Dabei vermeidet er „pastorale Bilderstürmerei": Bisherige Erfahrungen werden durch neue Sichtweisen bereichert. In sieben Leitlinien skizziert Knobloch den Weg zur „missionarischen Gemeindebildung" (185–198): – von Gemeindeorganisation zu Ekklesiogenese, – von Integration zu Partizipation, – von struktur- zu prozeßorientierter Gemeinde, – von diözesanzentral gesteuerter zu subsidiär geförderter Ge-

meindeentwicklung, – von klerikaler Glaubensvermittlung zum gemeindekatechetischen Konzept, – von betreuendem Glaubensimport zur Mystagogie und – von Glaubensvergewisserung zu Glaubenserstbegründung, zur Basisevangelisierung.

Besonders anregend sind Knoblochs Konsequenzen für den neuen Typ und die Kompetenz künftiger Missionare. „Gesucht sind Missionare, die zuerst sich selbst und ihre Glaubens- und Lebensgeschichte reflektiert haben... Gesucht sind Leute, die in ihrer Ausbildung eine hohe Identität mit sich selbst gewonnen haben, die sie befähigt, glaubwürdig Zeugen des Glaubens sein zu können. Gesucht sind Leute, die sich nicht hinter den formalisierten Gebärden des Glaubens und der Mission verstecken, sondern bereit sind, ihre Person vor-kommen zu lassen. Gesucht sind also zuerst Hauptamtliche, die im Grunde nichts anderes als bisher, aber alles etwas anders als bisher machen" (237). Gesucht sind Frauen und Männer, die mit ihrer mystagogischen Kompetenz zum neuen „Kirchenschatz" werden, weil sie fähig sind, den bislang ungehobenen Kirchenschatz der kleinen Leute, ihrer Begabungen und ihrer einmaligen Hl. Schrift – Gottes Geschichte mit ihnen – zu heben. *J. Haas*

ZU DIESEM HEFT

Johannes Joachim Degenhardt, Erzbischof von Paderborn, beschreibt und analysiert die heutige Krise der Glaubensvermittlung, die selbst eine Wirkung der allgemeinen Glaubenskrise ist. Sie könne nur überwunden werden durch eine Verdeutlichung des Anspruchs des Glaubens und vor allem durch das persönliche Zeugnis der Christen.

Welche Bedeutung kommt dem Glauben für die Lösung normativer Probleme sittlich richtigen Handelns zu? Josef Fuchs, Professor der Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, erörtert diese zentrale Frage einer christlichen Ethik am Problem der Verfügung über menschliches Leben.

Diether Krywalski, Oberstudiendirektor in München, macht anhand einer Reihe von Beispielen deutlich, wie fremd das Mittelalter dem modernen Menschen ist. Das Wissen um diese Andersartigkeit macht es jedoch möglich, eine vergangene Wirklichkeit als Modell zu erfahren und so die historische Bedingtheit jeder Epoche zu erfassen.

Die landwirtschaftlichen Kollektivsiedlungen Israels, die Kibbutzim, verloren in der Vergangenheit politisches Prestige, so daß häufig von einer Krise die Rede war. Christiane Busch-Lüty, Professorin an der Fakultät für Sozialwissenschaften der Universität der Bundeswehr in München, weist auf Entwicklungen hin, die eine nach wie vor dauerhafte Lebenskraft der Kibbutzim bezeugen.

Die schon seit 1980 diskutierte neue Weltinformationsordnung, die vor allem von Ländern der Dritten Welt verlangt wird, ist durch die Krise der UNESCO in den Hintergrund getreten, aber nicht von der Tagesordnung verschwunden. Paul Roth berichtet über den Stand der Diskussion, vor allem bei der Weltunion der katholischen Presse (UCIP).

Neue Situation der Glaubensverkündigung

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in verschiedenen Dekreten ausdrücklich auch den Nichtchristen die übernatürliche Heilsmöglichkeit zuerkannt und damit jenes Heil bei Gott, das sich von dem der Christen nicht unterscheiden kann. Zwar ist diese Heilsmöglichkeit, die nicht eine „automatische" Heilsgewißheit meint, an Bedingungen geknüpft: schuldloses Nichtkennen des Evangeliums oder der Kirche; Treue zur persönlichen Gewissensüberzeugung in den Taten des Lebens; das Bemühen, ein rechtes Leben zu führen (vgl. Dogmatische Konstitution über die Kirche, 16). Dennoch aber lassen die Aussagen des Zweiten Vatikanums zur Heilsmöglichkeit der Nichtchristen, einschließlich der Atheisten, doch nur diese Interpretation zu: Die katholische Kirche erklärt, daß Menschen auch ohne Kenntnis des Evangeliums oder in schuldloser Verweigerung der Anerkennung der Wahrheit des Evangeliums die ewige Seligkeit der Anschauung Gottes erlangen können und diese – so läßt sich hoffen – wohl auch erlangen werden.

In dieser Deutlichkeit zumindest ist diese Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils neu. Galt früher der ausdrückliche Glaube an Jesus Christus, durch die Taufe besiegelt, als unabdingbare Voraussetzung für die Erlangung des übernatürlichen Heils, und war früher diese Überzeugung einsichtige Motivation für Evangelisierung und Triebkraft einer häufig heilig-heroischen Missionierung, so drängt sich die Frage nach dem Warum von Evangelisation und Mission heute einfach deshalb auf, weil es auch anders geht, weil jeder Mensch auch als Nichtchrist das Ziel eines und seines Menschenlebens erreichen kann. Da die Kirche jedoch in ihrer Gesamtheit ihren Auftrag, allen Menschen die Frohbotschaft zu verkünden, nicht einfach als überholt betrachten kann, ist eine neue Situation der Glaubensverkündigung gegeben: Die Kirche kann und darf von ihrem Auftrag der Verkündigung der christlichen Frohbotschaft nichts zurücknehmen – und sie weiß dennoch, daß das Heil der Menschen nicht allein an diese Verkündigung und deren glaubende Bejahung gebunden ist, wenngleich – und dies ist etwas anderes – natürlich für immer an Jesus Christus. Dieses „Dilemma" muß dann aber auch in seinen Konsequenzen bedacht werden.

Als eine Folgerung ergibt sich, daß die Verkündigung der Frohbotschaft nicht mehr ausschließlich dem jenseitigen Seelenheil des Menschen gelten kann, da anders nicht mehr einzusehen wäre, wie der Nichtchrist eine reale Heilsmöglichkeit besitzen sollte. Diese Aussage läßt die Fragestellung dieser Überlegungen – die Frage nach dem Warum von Evangelisation heute – auch deutlich erkennen. Denn wenn der Christ dem Nichtchristen nicht mehr einfachhin erklären kann, daß ohne die Glaubensbejahung des Evangeliums für ihn, den Nichtchristen, nur ewige

Verdammung bleibt, dann wird sich die Glaubensverkündigung darauf berufen müssen und dürfen, daß es für den Nichtchristen jetzt und in diesem Leben besser ist, dem Evangelium zu glauben und sein Leben zu leben in ausdrücklich christlichem Glauben, in christlicher Hoffnung und Liebe.

Wie aber muß dann, wenigstens in Andeutungen genannt, die Akzentverschiebung in der Glaubenverkündigung aussehen? Wie läßt sich dem Nichtchristen die Annahme des christlichen Glaubens als das bessere Leben verkünden? Einmal dürfen sich die Christen ruhig, wie dies auch bisher schon der Fall ist, in ihrem Glaubenswissen um die Würde aller Menschen als das moralische Gewissen der Welt verstehen. Daß es in der Welt von heute – wie eh und je – eine teilweise Umwertung der Werte, daß es himmelschreiende Ungerechtigkeit gibt, Ausbeutung, Not und vieles mehr; daß das Machbare in den Bereichen von Wissenschaft und Technik heute schon eher Angst als Fortschrittsoptimismus weckt, sollte wohl unbestritten sein. In diesen und vielen anderen Bereichen kann die katholische Kirche nun aber in Lehre und Praxis Gewissen der Welt und darin Zeichen des Heils sein. Wie dies im einzelnen aussehen muß, mag und wird umstritten sein. Mut wird auf jeden Fall gefordert sein, vom kirchlichen Lehramt sowohl als auch vom einzelnen Christen. Wenn jedoch der Nichtchrist im Mut der christlichen Kirchen seine Gewissensüberzeugung wiedererkennt, wird er vielleicht eher geneigt sein, sich auch der Quelle und dem Grund solchen Mutes zu öffnen.

Als zweiter Punkt sei hier genannt, was in Karl Rahners Terminologie „suchende Christologie" heißt. Bei aller Glaubensnot, die auch den Christen befallen kann, darf der Christ dem Nichtchristen doch mit der stillen Überzeugung begegnen, das schon zu besitzen, was auch der „andere" unausweichlich sucht: einen Grund der Hoffnung, ein Fundament wirklicher Liebe, einen Glauben, der über die Banalität des rein Faktischen hinaus in Freude und Glück, aber auch in Trauer und Trostlosigkeit noch zu tragen vermag.

Und schließlich sollte, wenn die Frage nach dem Warum christlicher Verkündigung neu gestellt werden muß, auch die Bedeutung des (Glaubens-)Wissens selbst hervorgehoben werden. Einer verbreiteten Mentalität zum Trotz ist es eben doch nicht so, als sei die weltanschauliche Überzeugung eines Menschen als „ideologischer Überbau" eine über dem wirklichen Leben stehende und deshalb vernachlässigbare Größe. Sicher wird der Mensch daran zu messen sein, wie er aus seiner Gewissensüberzeugung heraus handelt. Die weltanschauliche, reflektierte Überzeugung wirkt jedoch auch auf das Leben zurück und umgekehrt. Nicht zuletzt aus diesem Grund darf der Christ gegenüber dem Nichtchristen nicht grundsätzlich schweigen, selbst wenn nochmals eingeräumt werden muß, daß in diesem Punkt die Hilfe der „amtlichen" Glaubensverkündiger noch weithin aussteht. Aber es ist ein Unterschied, ob der Mensch um die unwiderrufliche Heilszusage Gottes in Jesus Christus weiß oder nicht. Und dieser Unterschied muß sich auch dem Neuheiden unserer Tage glaubhaft sagen lassen. *Karl-Heinz Weger SJ*

Antonellus Elsässer

Lassen sich Tierversuche ethisch rechtfertigen?

Angesichts des lebhaften Interesses, das der Tierschutzgedanke ganz allgemein findet, kann es nicht sonderlich überraschen, daß gerade die Frage nach der Zulässigkeit von Tierversuchen in den Mittelpunkt leidenschaftlich geführter Diskussionen gerückt ist. Presse, Rundfunk und Fernsehen befaßten sich in den vergangenen Jahren immer wieder mit dieser Thematik; Akademien behandelten sie bei ihren Tagungen; Tierschutzorganisationen mobilisierten Demonstrationszüge; und Tierbefreier brachen gar in Versuchslabors ein mit der Begründung, sie müßten auf diese Weise schreiendes Unrecht verhindern. Insbesondere aber hat sich die allgemeine Bewußtseinslage in unserem Land entscheidend verändert: Während weite Teile der Bevölkerung solchen Aktionen bis vor kurzem noch weitgehend gleichgültig bis ablehnend gegenüberstanden, hat das Verständnis für sie und das Engagement für die leidende Kreatur merklich zugenommen.

Diese veränderte Situation hat auch die Politiker auf den Plan gerufen und den Gesetzgeber zu einer Novellierung des seit 1972 geltenden Tierschutzgesetzes veranlaßt. Die Neufassung tritt am 1. Januar 1987 in Kraft und steht unter der Präambel: „Zweck dieses Gesetzes ist es, aus der Verantwortung des Menschen für das Tier als Mitgeschöpf dessen Leben und Wohlbefinden zu schützen. Niemand darf einem Tier ohne vernünftigen Grund Schmerzen, Leiden oder Schaden zufügen." [1]

Zweifellos stellt die Gesetzesnovelle einen wertvollen Fortschritt insofern dar, als sie dem Anliegen des Tierschutzes noch stärker Rechnung zu tragen versucht, als dies die bisherige Regelung schon getan hat. Dennoch findet das neue Gesetz nicht die erhoffte Anerkennung und Zustimmung. Vor allem aber scheint seine Wirkung im Hinblick auf eine Annäherung der gegensätzlichen Standpunkte äußerst gering. Befürworter wie Gegner von Tierversuchen halten es nämlich gleichermaßen für einen halbherzigen Kompromiß. Die einen sehen dadurch ihre Forschungsarbeit unnötigerweise erschwert; die anderen dagegen glauben, das neue Gesetz sei aufgrund der vorgesehenen Ausnahmeregelungen sogar zum Tiernutz-gesetz mißraten und helfe letztlich, wenn überhaupt, nur einem einzigen Tier, nämlich dem Amtsschimmel[2].

Im folgenden Beitrag soll daher der Versuch unternommen werden, mit der gebotenen Sachlichkeit nicht nur die verschiedenen Positionen in ihren Grundzügen darzustellen, sondern auch und vor allem die mit Tierversuchen verbundenen ethischen Fragestellungen zu reflektieren. Auf diese Weise soll dem Leser die

Möglichkeit eröffnet werden, sich selbst ein ausgewogenes und zutreffendes Urteil bezüglich der entscheidenden Frage zu bilden, ob und unter welchen Voraussetzungen Tierversuche grundsätzlich verantwortbar sind oder nicht.

Die Position der Tierversuchsgegner

Auf der einen Seite stehen die absoluten Gegner jeglichen Tierversuchs. Sie wollen sich auf keinen Fall mit einer bloßen Einschränkung der bisherigen Praxis zufriedengeben. Sie fordern vielmehr nach wie vor ein totales Verbot aller Experimente, weil sie ganz allgemein dem Menschen das Recht absprechen, die wehrlose Mit-Kreatur Tier für eigene Zwecke zu mißbrauchen und ihr gar an qualvollen Leiden zuzumuten, was man sich selber dadurch ersparen will. Über diese grundsätzliche Ablehnung hinaus betrachten sie vor allem die zur Erprobung von Konsum- und Luxusartikeln durchgeführten Tierversuche als geradezu verbrecherische Tierquälerei. Denn für ihr Verständnis läßt sich keinerlei Notwendigkeit aufweisen, warum zu den ohnehin im Übermaß vorhandenen Medikamenten, Kosmetika, Wasch- und Genußmitteln immer neue hinzukommen sollen.

Doch auch die medizinisch „verbrämten" Experimente halten sie für unverantwortbaren Unsinn. Einerseits nämlich, so führen sie ins Feld, haben die Tiere selbst keine modernen Zivilisationskrankheiten wie Rheuma, Herz-Kreislaufschäden oder Raucherkrebs, weshalb man bei ihnen bestenfalls die Symptome solcher Krankheiten künstlich hervorrufen könne. Andererseits aber wird für sie gerade an diesen Beispielen besonders offenkundig, wie irreführend es ist, die im Tierversuch gewonnenen Erkenntnisse einfach auf den Menschen übertragen zu wollen. Seine Erkrankungen sind nämlich zumeist nicht nur rein organischer Natur, so daß man sie mit bloß medizinisch-technischen oder rein medikamentösen Mitteln wieder beheben könnte; sie gehen vielmehr größtenteils auf kulturelle und sozialpsychologische Faktoren wie unverantwortliche Lebensführung, existentielle Sinn- und Hoffnungslosigkeit, persönliches Versagen oder gesellschaftliche Überforderung zurück, die in erster Linie den Menschen selber und erst in zweiter Linie dessen Organe krank werden lassen[3]. Doch abgesehen von der daraus resultierenden Notwendigkeit einer ganzmenschlichen Heilbehandlung reagiert auch der menschliche Organismus auf Medikamente immer noch anders als der tierische, wie zahlreiche Negativbeispiele leidvoll belegen.

Im übrigen sind die radikalen Verfechter des Tierschutzgedankens der festen Meinung, daß alle notwendigen Erkenntnisse leichter und zuverlässiger mit Hilfe der heute bereits zur Verfügung stehenden Alternativmethoden wie der Beobachtung von isolierten Zellen und Organen von Schlachttieren sowie der sogenannten Computersimulationen gewonnen werden können. Die Ursache dafür, daß diese Möglichkeiten immer noch zu wenig genützt werden, liegt für sie zuallererst im

unverantwortlichen Verhalten der Wissenschaftler, näherhin in deren durch nichts zu rechtfertigenden Forderung nach Forschungsfreiheit, in ihrer Unbeweglichkeit bzw. Bequemlichkeit und vor allem in ihrer Unempfindlichkeit gegenüber den durch sie verursachten Leiden der Kreatur. Als weiteren Hemmschuh betrachten sie das kommerzielle Interesse der pharmazeutischen und industriellen Unternehmen, das verhindert, daß zunächst zweifellos zeitaufwendige und daher teure, auf längere Sicht aber echten Vorteil und Fortschritt gewährleistende Alternativprogramme entwickelt und angewandt werden. Dieser an sich schon verhängnisvolle Mechanismus wird, und darin sehen die Tierschützer einen besonders gravierenden Faktor, in seiner Wirkung noch dadurch verstärkt, daß das Profit- und Gewinnstreben der Wirtschaft sich mit der nicht minder pervertierten Anspruchs- und Konsummentalität der Verbraucher paart. In ihrem Streben, möglichst bedenken- und folgenlos immer noch mehr haben und genießen zu wollen, neigen viele Menschen allzu leicht dazu, eher eine stärkere Ausweitung von Tierversuchen hinzunehmen, als die Einschränkung der Produktentwicklung zu tolerieren.

Nicht zuletzt deshalb machen die Gegner von Tierversuchen auch den christlichen Kirchen den Vorwurf, diese würden sich nicht nur unzureichend für den Tierschutzgedanken einsetzen, vielmehr würden sie aufgrund ihres einseitig anthropozentrischen Weltverständnisses sogar der Rechtfertigung von Tierversuchen und damit indirekt der Tierquälerei noch Vorschub leisten, weil sie den Menschen als Mittelpunkt und Krone der Schöpfung betrachten, der über alle übrigen Wesen herrschen und sie bedenkenlos seinen Interessen dienstbar machen dürfe[4]. Demgegenüber fordern sie einen grundlegenden Wandel in der ethischen Einstellung unserer Gesellschaft hin zum Verzicht auf das um jeden Preis erkaufte menschliche Wohl zugunsten des Tieres und seines Wohlbefindens. Nur in einer solch radikalen Umorientierung sehen sie eine akzeptable Lösung des Interessenkonflikts zwischen Tier und Mensch. Für die praktische Durchsetzung ihres Anliegens verlangen sie nicht nur strenge gesetzliche Regelungen und staatliche Kontrollen, sondern darüber hinaus auch noch die Bestellung von Tierschutzbeauftragten sowie die Bildung von paritätisch mit Naturwissenschaftlern, Geisteswissenschaftlern und Tierschützern besetzten Ethikkommissionen[5].

Die Position der Befürworter von Tierversuchen

Einen gegensätzlichen Standpunkt vertritt eine breite Front von Wissenschaftlern und Ärzten. Sie setzen nicht nur die grundsätzliche Überlegenheit und Verfügungsmacht des Menschen gegenüber dem Tier wie selbstverständlich voraus, sondern verfechten auch die dezidierte Auffassung, daß Tierversuche größeren Ausmaßes heute wie in Zukunft unverzichtbar sind. Da bei vielen Krankheiten die ursächlichen Zusammenhänge noch längst nicht alle bekannt sind und überdies

immer wieder völlig neuartige Krankheiten, wie neuerdings die Immunschwäche AIDS, auftreten können, wäre für sie nicht nur ein totales Verbot, sondern auch schon eine wesentliche Einschränkung von Tierexperimenten gleichbedeutend mit dem absoluten Stillstand jeglichen medizinischen und wissenschaftlichen Fortschritts. Zum Beweis verweisen sie auf die bisherigen Erfahrungen, denen zufolge alle bahnbrechenden Erkenntnisse sowohl in der Grundlagen- wie in der gezielten Forschung ohne Tierversuche schlechterdings undenkbar geblieben wären.

Dabei sind sich die Wissenschaftler, so wird immer wieder nachdrücklich betont, durchaus der Tatsache bewußt, daß die Ergebnisse solcher Tierexperimente weder direkt auf den Menschen übertragbar sind noch auch eine hundertprozentige Sicherheitsgarantie bezüglich der Wirkweise etwa eines Medikaments darstellen. Doch zum einen können sie sich auf das geltende Arzneimittelgesetz wie auch auf die Deklarationen von Helsinki und Tokio berufen, die übereinstimmend die Feststellung der Unbedenklichkeit einer chemischen Substanz vorschreiben, bevor sie beim Menschen zur Anwendung kommt. Und zum andern nehmen sie als Positivum für sich in Anspruch, daß immerhin 70 bis 80 Prozent der negativen Wirkungen eines Produkts im Tierversuch erkannt und die damit verbundenen Risiken und Gefahren für den Menschen vermieden werden können.

Gegenüber der Behauptung, alle Tierversuche könnten ausnahmslos irgendwann einmal durch sogenannte Alternativmethoden ersetzt werden, melden die Wissenschaftler Zweifel an, die, wie sie selbst meinen, sachlich begründet und daher unwiderlegbar sind. So kann zwar der Wert und Vorteil von Zell- und Organbeobachtungen von niemand ernsthaft bestritten werden. Dennoch aber ist es nicht möglich, sie jemals ohne weiteres an die Stelle von Tierversuchen zu setzen. Da nämlich das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile, ein Lebewesen also immer noch anders reagiert als alle seine isolierten Zellen und Organe zusammen, kann auch die bloße Aneinanderreihung von Einzeluntersuchungen und -erkenntnissen niemals ausreichend sein. Weiterhin ist es gewiß ohne Schwierigkeiten möglich, etwa Viren in einer Zellkultur erfolgreich zu züchten und zu beobachten. Sobald man aber einen Impfstoff gegen sie entwickeln will, muß man darüber hinaus die Eintrittspforte des Virus und den Infektionsweg im Körper wie auch das Abwehrsystem des Gesamtorganismus kennen. Solche Erkenntnisse lassen sich aber zweifellos nur im Versuch mit einem Lebewesen gewinnen. Ähnliches gilt schließlich auch von den sogenannten Computersimulationen. Auch sie sind aus der Forschung nicht mehr wegzudenken, da mit Hilfe der schnellen Rechner komplexe Reaktionen in Zellen und Organen überschaubar gemacht werden können. Dennoch findet ihr Einsatz seine Grenzen einerseits in der unaufhebbaren Tatsache, daß der Computer nur im Rahmen jener Kenntnisse arbeiten kann, über die der Mensch bereits verfügt und die er ihm vorgibt, und daß andererseits die Natur viel zu reichhaltig ist an Möglichkeiten, als daß der Mensch sie jemals erschöpfend simulieren könnte.

Gegen den Vorwurf der Grausamkeit und Unempfindlichkeit setzen sich die Wissenschaftler verständlicherweise mit Heftigkeit zur Wehr. Sie verweisen dabei auf die Tatsache, daß heute schon, mit wenigen begründeten Ausnahmen, alle schmerzhaften Eingriffe an narkotisierten Tieren durchgeführt und die meisten Tiere nach dem Versuch ebenfalls unter Narkose getötet werden, so daß sie vom Versuch selbst kaum etwas spüren. Allerdings müssen sie auch zugeben, daß im Bereich der Toxikologie sowie der Krebs- und Hirnforschung nach wie vor Experimente an unbetäubten Tieren vorgenommen werden. Hierbei bildet vor allem der sogenannte LD-50-Test einen Stein des Anstoßes. Mit seiner Hilfe wird die Giftigkeit eines Stoffs geprüft und festgestellt, welche Dosis (D) für die Hälfte der Versuchstiere (50 Prozent) tödlich (L = letal) wirkt[6].

Während aber ein Teil der Wissenschaftler davon ausgeht, daß den Versuchstieren durch solche Experimente tatsächliche Schmerzen und Leiden zugefügt werden, und deshalb für eine möglichst weitgehende Reduzierung sowohl der Experimente selber wie auch der Schmerzzufügung plädiert, melden andere Wissenschaftler grundsätzliche Zweifel an der Leidensfähigkeit der Tiere an. Schmerzen und Leiden, so argumentieren sie, sind Erfahrungen bewußten menschlichen Erlebens, über die wir uns vermittels unserer Sprache verständigen. Weil aber diese Kommunikationsmöglichkeit zwischen Mensch und Tier fehlt, bleibt für die Beantwortung der Frage nach der Leidensfähigkeit der Tiere lediglich der Weg des Analogieschlusses: Je größer die Übereinstimmung in der genetischen Ausstattung zwischen einem Tier und dem Menschen ist, desto eher kann auch die Befähigung zu bewußtem Erleben angenommen werden; je unähnlicher dagegen ein Lebewesen dem Menschen ist, desto weniger erscheint auch die Annahme einer Leidensfähigkeit im menschlichen Sinn gerechtfertigt. Unter dieser Voraussetzung bestehen also hinsichtlich der Leidensfähigkeit von Menschenaffen die geringsten Zweifel; diese nehmen aber zu, je weiter sich ein Tier vom Stammbaum des Menschen entfernt. Gegen die Beweiskräftigkeit dieser Schlußfolgerung, so wird weiter argumentiert, spricht auch nicht die Tatsache, daß Tiere sowohl auf förderliche wie auf schädliche Einwirkungen mit Bewegungen oder Lautäußerungen reagieren. Solche Reaktionen sind nämlich zunächst nichts weiter als körperliche Reflexe, die für Artgenossen bestimmt sind und auf diese eine anlockende oder zur Flucht treibende Signalwirkung ausüben sollen. Und darum müssen sie auch nicht notwendigerweise und vorbehaltlos als Ausdruck bewußten Erlebens gedeutet werden[7].

Was schließlich die Forderung nach Errichtung von sogenannten Ethikkommissionen betrifft, so pochen die Wissenschaftler und Ärzte zwar nachdrücklich auf ihre Eigenverantwortlichkeit. Dennoch sind sie nicht grundsätzlich gegen eine solche Kontrollinstanz. Allerdings wehren sie sich gegen deren paritätische Besetzung mit Wissenschaftlern und Laien. Im Gegensatz zu den Tierschützern sind sie nämlich der Meinung, daß es bei der Feststellung der Unverzichtbarkeit

eines Tierversuchs nicht bloß um eine Wert-, sondern um eine Sachentscheidung geht. Und darum halten sie eine wissenschaftliche Vorbildung aller Kommissionsmitglieder für unbedingt erforderlich.

Die Forderung nach Respektierung des gegenseitigen Anliegens

Daß die skizzierten Standpunkte in unvereinbarer Gegensätzlichkeit nebeneinanderstehen, wird niemand überraschen. Zu groß sind schon die Differenzen hinsichtlich einzelner Aspekte, zu fundamental ist insbesondere der Unterschied im jeweiligen Ansatz: Die Position der Wissenschaftler ist unverkennbar geprägt von absoluter Anthropozentrik und fast provozierend nüchterner Rationalität, die der Tierschützer von beinahe ideologischer Solidarität mit dem Tier und weithin bloß emotionaler Betroffenheit.

Unter dieser Voraussetzung ist es zwar durchaus verständlich, daß die Vertreter der beiden Positionen selbst ein und dasselbe Faktum je verschieden werten und bewerten bzw. zu einer je verschiedenen Deutung und Bedeutung desselben gelangen. Ein eklatantes Beispiel hierfür ist das angesprochene Problem der Leidensfähigkeit der Tiere. Aufgrund ihrer Vorentscheidung gehen viele Tierschützer wie selbstverständlich von der Annahme aus, daß Tiere genauso empfinden wie der Mensch. Und darum verstehen sie auch alle Bewegungen und Lautäußerungen der Versuchstiere als unmittelbaren Ausdruck und untrügliches Anzeichen für erduldete Leiden. Aber selbst diejenigen Vertreter des Tierschutzes, die sich der Berechtigung und Schlüssigkeit der angestellten Überlegungen nicht ganz verschließen, kommen zu dem Schluß: Solange nicht mit wissenschaftlicher Sicherheit auszuschließen ist, daß Tiere tatsächlich leiden, dürfen sie auch keinerlei Manipulation unterworfen werden, unter der wir Menschen leiden würden. Demgegenüber kommen Wissenschaftler aufgrund ihres Vorurteils fast ebenso zwangsläufig zu der gegenteiligen Folgerung: daß nämlich mit Tieren so lange Versuche angestellt werden dürfen, bis ihre Leidensfähigkeit wissenschaftlich einwandfrei erwiesen ist.

Trotz aller begreiflichen Gegensätzlichkeit sollte man freilich immer noch erwarten können, daß die Vertreter beider Positionen zumindest ein Minimum an Respekt vor der Überzeugung des anderen sowie ein grundlegendes Verständnis für dessen genuine und berechtigte Anliegen haben. So müßte wohl jeder die Leistung und das unbestreitbare Verdienst von Albert Sabin anerkennen, der Ende der 50er Jahre den wertvollen Impfstoff gegen die Kinderlähmung entdeckt und seitdem unzählige Menschen vor einem grausamen Schicksal bewahrt hat. Umgekehrt aber müßte jemand auch völlig gefühlsarm sein, würde er nicht zugleich mit Betroffenheit die Tatsache zur Kenntnis nehmen, daß Sabin für seine Forschungen nach eigenen Angaben allein 7500 Affen „verbraucht" hat[8]. Dabei ist dies nur ein

Beispiel unter vielen. Denn Tierversuche werden nicht nur auf medizinischem und pharmakologischem Gebiet angestellt, sondern auch in der universitären und militärischen Forschung sowie in den Bereichen der Kosmetik- und Waschmittelindustrie. Verwendet werden dafür insbesondere Mäuse, Ratten, Hamster, Meerschweinchen und Kaninchen, aber auch Katzen, Hunde, Ziegen und Affen. Insgesamt soll ihre Zahl allein in der Bundesrepublik sieben bis zehn Millionen, in der ganzen Welt um die 100 Millionen pro Jahr betragen[9].

Selbst wenn man unterstellt, daß es sich bei diesen Zahlen nicht um exakte, sondern lediglich um geschätzte Angaben handelt; auch wenn man weiterhin zugute hält, daß die weitaus größte Zahl der Versuche nicht an lebenden oder zumindest nicht an unbetäubten Tieren gemacht wird und man daher auch nicht durchweg einfach von sogenannten Folterversuchen sprechen kann; und wenn man schließlich sogar anerkennt, daß die Tierversuche in den letzten Jahren schon deshalb prozentual zurückgegangen sind, weil die zur Verfügung stehenden Alternativmethoden vermehrt zur Anwendung kamen, so hinterlassen die genannten Fakten dennoch tiefe Betroffenheit. Trotzdem erscheint es völlig unangemessen, ausschließlich emotional oder gar polemisch zu reagieren und alle anderen Nicht-nur-Empfindenden als gefühllose und grausame Sadisten zu beschimpfen oder als von purem Gewinnstreben besessene Materialisten zu verteufeln.

Ohne Zweifel nämlich dürfen zumindest diejenigen, die in der Forschung tätig sind und verantwortlich zu handeln versuchen, für sich in Anspruch nehmen, daß sie das Wohl des Menschen im Auge haben und ihre Arbeit daher einem guten Ziel dient. Trotzdem bleibt es auch von ihrer Seite verwerflich, wenn sie sich bei ihrem Tun jeglichen solidarischen Mitgefühls mit dem Tier enthalten und nur noch rein rational an die mit ihrer Forschungsarbeit unbestreitbar verbundenen Probleme herangehen. Und vollends ins Unrecht setzen sich natürlich jene, die alle Kritiker solchen Tuns undifferenziert als sentimentale und letztlich menschenverachtende Schwarmgeister beschimpfen oder gar das allgemein gewachsene Tierschutz-Problembewußtsein als bloße Massenhysterie abtun wollen. Denn mit der Verfolgung eines anerkannt guten Ziels allein ist zum Beispiel über die Verhältnismäßigkeit der zu seiner Erreichung angewandten Mittel noch genausowenig ausgemacht wie über die sachliche Richtigkeit einer Handlung, die einer zweifellos guten Gesinnung entspringt. Bekanntlich heiligt ja der Zweck gerade nicht jedes Mittel, und oft begeht jemand aus tiefster Überzeugung und bestem Wollen den größten Fehler.

Die Pflicht zur ethischen Rechtfertigung menschlichen Handelns im Wertkonflikt

Eine plausible Antwort auf die Frage nach der Zulässigkeit von Tierversuchen setzt also offenkundig, wie jedes sittliche Handlungsurteil, eine breitere Refle-

xions- und Begründungsbasis, näherhin die Berücksichtigung aller in Betracht kommenden Voraussetzungen, Umstände und Folgen voraus. Die Moraltheologie hat hierfür in den vergangenen Jahren das Argumentationsmodell einer sogenannten Entscheidungs- und Verantwortungsethik entwickelt, das gerade für die Lösung moderner Problemstellungen sich als besonders brauchbar erweist.

Dieses Modell geht davon aus, daß dem Menschen Werte vorgegeben sind, die er in seinem Handeln zu verwirklichen verpflichtet ist. Hat er sie im sogenannten Wertfeststellungsurteil erfaßt, muß er als nächstes prüfen, ob sie sich ohne Schwierigkeiten realisieren lassen oder ob sie miteinander konkurrieren oder gar kollidieren. Liegt tatsächlich eine Wertkonkurrenz- oder Wertkonfliktsituation vor, hat der Handelnde abzuwägen, welcher der auf Verwirklichung drängenden Werte der höhere oder dringendere ist, um sodann ein entsprechendes Wertvorzugs- oder Wertdringlichkeitsurteil zu treffen. Als Regel gilt: Im unausweichlichen Dilemma, zu gleicher Zeit zwei Werte verwirklichen zu sollen, die sich gleichzeitig nicht verwirklichen lassen, hat sich der Mensch für den höheren bzw. vordringlicheren zu entscheiden. Entsprechendes gilt, wenn umgekehrt nur noch die Möglichkeit bleibt, zwischen zwei Übeln wählen zu können; in solch unentrinnbarer Konfliktsituation hat der Handelnde dem kleineren Übel den Vorzug zu geben vor dem größeren. Außer diesen Überlegungen bezüglich einer möglichen Wertkollision hat der Mensch in seine Entscheidung auch noch alle anderen sittlich bedeutsamen Handlungsumstände und Handlungsfolgen miteinzubeziehen: In welcher Absicht und aus welchen Motiven etwa gehandelt wird; welche Mittel zur Erreichung eines Ziels eingesetzt werden; ob das Handlungsziel nicht auch auf andere Weise und vor allem zu einem weniger hohen Preis erreicht werden kann; und welche voraussehbaren Folgen sich schließlich aus dem wertrealisierenden Handeln ergeben.

Daß dieses Argumentationsmodell bei der Suche nach einer Antwort auf die Frage nach der Zulässigkeit von Tierversuchen hilfreich sein kann, ist unschwer zu erkennen. Ganz offensichtlich nämlich stehen in diesem Fragenkomplex zwei Werte zur Verwirklichung an: das Wohl des Menschen und das Wohl des Tieres. Beide konkurrieren und kollidieren aber miteinander, sofern man die Werthaftigkeit des einen oder des anderen Anliegens nicht grundsätzlich bestreiten will, so daß der in diesem Bereich Tätige sie offenkundig auch nicht gleichzeitig miteinander realisieren kann. Deshalb aber erweist sich auch eine Abwägung zwischen beiden Werten als unumgänglich. Allerdings setzt eine solche Güterabwägung wie auch das daraus folgende Wertvorzugs- bzw. Wertdringlichkeitsurteil eine vorgängige Wertordnung voraus, die sich aufgrund des weltanschaulichen oder religiösen Verstehenshorizonts ergibt und bestimmte Wertprioritäten und Wertpräferenzen festlegt.

Das schöpfungsgemäße Beziehungsverhältnis zwischen Mensch und Tier

Wer aus biblisch-christlichem Verständnis nach einer solchen Werthierarchie sucht, erhält eine klare und eindeutige Antwort: Dem Menschen wird fraglos eine höhere Werthaftigkeit und Würde zugewiesen als dem Tier[10].

Nach der schöpfungstheologischen Deutung des Alten Testaments, die vom Neuen Testament übernommen und in das Christusereignis eingeordnet wurde, gehören Mensch und Tier zwar gemeinsam dem Bereich des Lebendigen an. Beide sind Geschöpfe Gottes (vgl. Gen 1 u. 2), beide stehen unter seinem besonderen Segen (vgl. 1, 22.28; Ps 147, 9), und beide sind in das göttliche Heilshandeln bei der endzeitlichen Erneuerung einbezogen (vgl. Gen 9, 8ff.; Röm 8, 19.21).

Dennoch stehen Mensch und Tier nicht auf gleicher oder gar partnerschaftlicher Ebene (vgl. Gen 2, 20). Der Mensch ist vielmehr, im Gegensatz zum Tier, eigens und nach einem feierlichen Selbstentschluß Jahwes erschaffen als Gottes Ebenbild, ihm ähnlich (vgl. Gen 1, 26f.). Und die Tiere werden ihm nicht nur zu-, sondern ausdrücklich auch untergeordnet: Er sollte ihnen ihren Namen geben (vgl. Gen 2, 19f.) und über sie herrschen (vgl. Gen 1, 28); sie aber sollten seiner Verfügbarkeit unterstellt sein bis hin zur Tötung (vgl. Gen 9, 3), ihm zur Nahrung dienen (vgl. Gen 1, 29f.) und ihn als stellvertretende Kultopfer entlasten (vgl. Lev 17, 11).

Allerdings bedeutet es für unser heutiges Verständnis eine grobe Mißdeutung, wenn aus dieser Zu- und Unterordnung eine uneingeschränkte und willkürliche Verfügungsmacht des Menschen gegenüber dem Tier abgeleitet wird. Zum einen nämlich ist die herkömmliche Übersetzung der Genesisstelle (1, 28) mit „herrschen" und „niedertrampeln" schon rein sprachlich falsch; sie muß richtigerweise mit „in Besitz nehmen" und „weiden" wiedergegeben werden. Zum andern widerspricht das Gesamtzeugnis des Alten Testaments radikal einem Begreifen des menschlichen Handelns im Auftrag Gottes als eines vom Schöpfer völlig unabhängigen und selbstherrlichen Gebarens. Und schließlich verdeutlicht das Bild vom Guten Hirten, das sowohl auf Jahwe als auch auf Christus Anwendung findet, in eindrucksvoller Weise, welch fürsorglicher Dienst der Hege und Pflege mit jenem „dominium" gemeint ist, das dem Menschen nach dem Willen des Schöpfers zufällt: Als Gottes ebenbildlicher Partner ist er zu dessen Sachwalter bestellt; als „Hirt der Tiere" hat er an seiner Statt und in letzter Verantwortung vor ihm Obsorge zu tragen für alle übrigen Geschöpfe[11].

Zu einer im Grundsatz ähnlichen Verhältnisbestimmung zwischen Mensch und Tier führt auch die unvoreingenommene anthropologische Reflexion. Sowohl die Evolutionstheorie als auch die Genetik haben nachdrücklich ins Bewußtsein gehoben, daß alles Leben auf der Erde, menschliches wie tierisches, auf eine gemeinsame Wurzel zurückgeht: Alles hat sich aus einem gemeinsamen Uranfang heraus entwickelt, und der genetische Code alles Lebendigen ist der gleiche. Dennoch kann eine sehr deutliche Abstufung schon innerhalb der Tiergattungen

vom Einzeller bis hin zum hochentwickelten Säugetier oder gar zum Menschenaffen nicht übersehen werden. Erst recht besteht noch einmal ein qualitativer Unterschied zwischen Mensch und Tier, der letztlich in der Vernunft- und Geistbegabung des Menschen begründet liegt. Diese befähigt den Menschen, im Unterschied zum Tier, nicht nur dazu, denkend um sich selbst zu wissen sowie unter Berücksichtigung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu planen und in freier Entscheidung zu handeln. Vielmehr verpflichtet ihn diese herausragende Stellung und Würde auch dazu, sittlich zu handeln. Er muß sein Tun in dieser Welt ethisch rechtfertigen und darum auch seinen Umgang mit den übrigen Geschöpfen verantwortlich gestalten[12].

Die eingeschränkte Zulässigkeit von Tierversuchen

Durch das biblisch-christliche wie das anthropologische Vorverständnis sind also die Wertprioritäten und Wertpräferenzen in eindeutiger Weise festgelegt. Dabei steht außer Frage, daß Mensch und Tier eine je eigene Würde besitzen und daß die Verwirklichung sowohl des menschlichen wie des tierischen Wohls einen verpflichtenden Wert darstellt. Ebenso zweifelsfrei steht aber auch fest, daß der Mensch dem Tier an Würde überlegen ist und daß die Wahrung seines Wohls in einer Wertkonkurrenz- bzw. Wertkonfliktsituation den Vorrang hat vor der Wahrung des tierischen Wohls. Somit erscheint es aber auch grundsätzlich gerechtfertigt, daß der Mensch zur Erhaltung und Förderung seines eigenen Wohls Versuche mit Tieren anstellen darf.

So eingängig allerdings diese Schlußfolgerung ist, so fragwürdig bleibt doch, was unter dem Wohl des Menschen zu verstehen ist. Daß darunter nicht einfach alles fällt, was man sich nur denken kann, leuchtet von selbst ein, auch wenn dies in der bisherigen Praxis nicht immer so gesehen wurde. Wenn nämlich dieses Wohl des Menschen nur zu Lasten des Tieres erreicht werden kann, das heißt, wenn dafür gleichzeitig das Wohl des Tieres zurückgestellt und vernachlässigt, vielleicht sogar das Unwohl des Tieres und damit ein Unwert bzw. ein Übel in Kauf genommen werden muß, dann kann und darf dies nur im Interesse des „recht verstandenen Wohls" des Menschen geschehen. Und dessen Gegenteil liegt nicht schon in einer bloß unwesentlichen Einschränkung irgendwelchen Wohlbefindens, sondern höchstenfalls in einem tatsächlich schwerwiegenden Mangel oder Übel.

Vor diesem strengen Maßstab aber lassen sich Tierversuche lediglich in zwei Fällen rechtfertigen: einmal dort, wo es in der sogenannten Grundlagenforschung um die Verbesserung der fundamentalen Lebensbedingungen des Menschen geht, und zum anderen dort, wo gezielte Erkenntnisse zur Vorbeugung, Erkennung oder Heilung von Krankheiten gewonnen werden sollen. Alle anderen Tierexperimente, die lediglich zur Erprobung überflüssiger, weil in ähnlicher Zusammenset-

zung und Wirkweise schon verfügbarer pharmazeutischer Erzeugnisse durchgeführt werden, erst recht natürlich alle Tierversuche, die im Bereich der Kosmetik, der Genuß- und Gebrauchsgüterproduktion zur Befriedigung wirtschaftlichen Gewinnstrebens oder künstlich geweckter Wünsche und Bedürfnisse dienen, und schließlich auch jene Experimente, mit deren Hilfe immer noch raffiniertere und grausamere Waffen entwickelt werden, erweisen sich dagegen als eindeutig unverantwortbare Übergriffe.

Allerdings ist mit der grundsätzlichen Billigung von Tierversuchen zum Zweck der Grundlagenforschung oder der Krankheitsbekämpfung noch keineswegs ein Freibrief für zahlenmäßig und methodisch beliebiges Experimentieren in diesen Bereichen ausgestellt. Vielmehr unterliegen auch solche Versuche noch einmal einschränkenden Kriterien sowohl im Hinblick auf die dabei zur Anwendung kommenden Mittel wie auch in bezug auf die daraus entstehenden Folgen für die Versuchstiere. Die sittlich gerechtfertigte Inkaufnahme eines Unwerts oder Übels für das Tier zugunsten der Realisierung des vorzugswürdigen menschlichen Wohls setzt nämlich unabdingbar voraus, daß das angestrebte Ziel auf keine andere Weise und mit keinem gleichwertigen, das Wohl des Tieres jedoch weniger beeinträchtigenden Mittel erreicht werden kann. Damit aber ist unmißverständlich zum Ausdruck gebracht, daß die Tierversuche selbst soweit wie irgend möglich durch sogenannte Alternativmethoden wie Zell- und Organuntersuchungen oder Computersimulationen ersetzt werden müssen, womit aber nicht nur die konsequente Anwendung bereits verfügbarer, sondern auch die mit Nachdruck betriebene Entwicklung neuer Verfahren gemeint ist. Darüber hinaus muß die Anzahl der durchzuführenden Versuche auf das unbedingt erforderliche Maß beschränkt bleiben, was nicht zuletzt durch die Vermeidung unnötiger Doppelversuche bzw. durch die Speicherung und den Austausch bereits gewonnener Erkenntnisse erreicht werden kann. Und was schließlich die aus den Experimenten für das Tier entstehenden Folgen betrifft, müssen die Versuche in jeder Hinsicht so gestaltet werden, daß durch sie das Wohl des Tieres nicht mehr als unvermeidlich beeinträchtigt wird. Dies erfordert ganz allgemein die möglichst rücksichtsvolle und schonende Behandlung der Tiere, insbesondere aber deren Betäubung während des Versuchs und nötigenfalls ihre schmerzlose Tötung danach[13].

Nur unter Beachtung dieser strengen Kriterien lassen sich also Tierversuche im Interesse der Wahrung und Förderung des recht verstandenen menschlichen Wohls ethisch rechtfertigen und bejahen.

Die Spannung zwischen ethischer Forderung und gesetzlicher Regelung

Damit versteht sich fast von selbst, daß in unserem freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat auch der Gesetzgeber seine Verantwortung für das Wohl der Tiere

wahrnimmt und die Vorschriften des Tierschutzgesetzes entsprechend zu gestalten sowie deren Einhaltung durch geeignete Maßnahmen auch zu gewährleisten sucht.

Dabei kann allerdings nicht übersehen werden, daß in einer parlamentarischen Demokratie gesetzliche Regelungen nur durch ein langwieriges Gesetzgebungsverfahren und mit parlamentarischen Mehrheiten zustande kommen. Schon deshalb also wird das endgültige Ergebnis fast notwendigerweise den Charakter eines Kompromisses an sich tragen. Doch abgesehen von solchen unvermeidlichen Reibungsverlusten besteht ein grundsätzliches Spannungsverhältnis zwischen Recht und Moral insofern, als beide Bereiche zwar untrennbar miteinander in Beziehung stehen, dennoch aber nicht identisch gesetzt werden können. Daraus aber folgt, daß einerseits der Staat nicht jede ethische Wertung in den privaten Bereich verweisen und sich selbst nur noch auf eine wertfreie Ordnungsfunktion beschränken darf. Andererseits wiederum kann nicht jedes auch im Interesse der Gemeinschaft wünschenswerte ethische Verhalten vom Staat vorgeschrieben und erzwungen, noch auch darf er selber verpflichtet werden, mit seiner Rechtsordnung bzw. seinem Strafrecht die ethischen Wertvorstellungen einzelner Gruppen durchzusetzen. Auf eine kurze Formel gebracht heißt dies: Der pluralistische Staat kann nicht wertneutral, wohl aber muß er weltanschaulich neutral bleiben. Das aber bedeutet, daß er sich letztlich auf die Wahrung des ethischen Minimums bzw. der gemeinsamen Grundwertebasis sowie auf die Unterbindung bzw. Ahndung offenkundiger Verstöße dagegen beschränken muß[14].

Aus diesen grundsätzlichen Erwägungen folgt, daß der Staat gar nicht anders kann, als das Anliegen des Tierschutzes aufzugreifen und in gesetzliche Regelungen umzumünzen. Dabei hat er einerseits um der Wahrung des Wohls der Tiere willen die Pflicht, die Freiheit zur Wahrnehmung etwa wissenschaftlicher oder wirtschaftlicher Interessen einzuschränken. Andererseits aber kann er auch nicht nur die Maximalforderungen der Tierschützer, so berechtigt sie im einzelnen auch sein mögen, zur alleinigen und allgemein verpflichtenden Gesetzesforderung erheben. Eigenartigerweise scheinen gerade viele radikale Verfechter des Tierschutzgedankens diesen allgemein anerkannten und möglicherweise von ihnen selber etwa bei der Neufassung des § 218 StGB nachdrücklich monierten Grundsatz nun nicht mehr recht zur Kenntnis nehmen zu wollen. Nicht anders jedenfalls sind die bittere Enttäuschung über die nach ihrer Meinung zu wenig strenge Tierschutznovelle wie auch die heftigen Vorwürfe gegen die Regierung zu deuten[15].

Mißt man jedoch das neue Tierschutzgesetz an den Möglichkeiten und dem Auftrag des freiheitlich-demokratischen und pluralistischen Rechtsstaats, so kann das Erreichte sich durchaus sehen lassen. Denn viele der im Vorfeld der Novellierung von Tierversuchsgegnern erhobenen und aus der ethischen Reflexion abgeleiteten Forderungen sind, das müssen auch engagierte Tierschützer zugestehen, in der neuen Gesetzesfassung enthalten. So sind Experimente zur Erprobung von

Waffen und Munition sowie zur Entwicklung von Tabakerzeugnissen, Waschmitteln und Kosmetika ausdrücklich verboten. Erlaubt sind nur solche Versuche, die zur Vorbeugung, Erkennung oder Behandlung von Krankheiten, zur Erkennung von Umweltgefährdungen, zur Unbedenklichkeitsprüfung von Stoffen hinsichtlich ihrer Giftigkeit sowie zur Grundlagenforschung unersetzlich sind und nicht durch andere Methoden ersetzt werden können. Alle Versuche müssen zuvor genehmigt, und selbst die von der Genehmigungspflicht ausgenommenen Experimente müssen der Aufsichtsbehörde vorher angezeigt werden. Die Versuche selbst sind nach Möglichkeit schmerzfrei durchzuführen; außerdem müssen über sie Aufzeichnungen angefertigt werden. Die Arbeit der Aufsichtsbehörden muß durch einen mit weitgehenden Kompetenzen ausgestatteten Tierschutzbeauftragten sowie durch sogenannte Ethikkommissionen unterstützt werden. Schließlich wird die Bundesregierung verpflichtet, dem Deutschen Bundestag alle zwei Jahre einen Bericht über den Stand der Entwicklung des Tierschutzes zu erstatten[16].

Solidarität und Verantwortlichkeit im Umgang mit dem Tier

Die bisherige nüchtern-sachliche Reflexion, so notwendig und nützlich sie sich auch erweist, kann und darf selbstverständlich nicht alles sein, was aus ethischer Sicht zur Problematik der Tierversuche einzubringen ist. Der Mensch hat ja nicht nur besten Wissens, sondern zugleich auch besten Gewissens zu handeln. Und daher muß zu den Erwägungen bezüglich der Richtigkeit des äußeren Tuns notwendigerweise auch noch eine abschließende Überlegung hinsichtlich der Rechtheit der inneren Gesinnung kommen.

Auch für diesen Gedankengang findet sich, wie schon für die Frage nach der zutreffenden Güter- und Werteabwägung sowie das daraus folgende Wertvorzugs- bzw. Wertdringlichkeitsurteil, die grundlegende Voraussetzung in der biblisch-christlich wie auch anthropologisch erwiesenen Verhältnisbestimmung zwischen Mensch und Tier. Aus solchem Verständnis heraus nämlich erfährt sich der Mensch einerseits hineingestellt in eine schöpfungsmäßige und daher unauflösbare Symbiose mit dem Tier. Andererseits aber weiß er sich, gerade weil er durch die Schöpfungsordnung und seine Geistbegabung dem Tier vor- und übergeordnet ist, verpflichtet, diese vielfach vernetzte Lebens- und Schicksalsgemeinschaft in Solidarität und Verantwortlichkeit zu gestalten.

Mit diesem Schöpfungsauftrag erweist es sich aber als von vornherein und grundsätzlich unvereinbar, daß der Mensch mit dem Tier in willkürlicher Weise umgehen, es durch bloße Verzwecklichung und rücksichtslose Ausbeutung entwerten bzw. mißbrauchen oder durch Geringschätzung und Mißhandlung entwürdigen darf. Der Mensch sieht sich vielmehr als Sachwalter des Schöpfers wie auch im Interesse der Wahrung seiner eigenen Menschlichkeit dazu aufgerufen, die

dem Tier als Mitgeschöpf zukommende Würde in Ehrfurcht zu respektieren und sich um dessen bestmögliches Wohlergehen in engagierter Fürsorge zu kümmern.

Allerdings schließt die zugrunde gelegte biblisch-christliche wie anthropologische Verhältnisbestimmung zwischen Mensch und Tier auch jede vereinseitigte oder gar ideologisierte Problemsicht von vornherein als unangemessene Verfälschung aus. Und daher kann auch eine noch so gut gemeinte, gleichzeitig aber bloß emotionale und unreflektierte Parteinahme für das Tier, die letztlich auf dessen Vermenschlichung oder gar Vergötzung beruht, grundsätzlich nicht bejaht werden. Sie stellt die Hierarchie des Seienden wie auch der Werte offenkundig auf den Kopf und vermag daher weder dem Menschen noch aber auch letztendlich dem Tier gerecht zu werden. Nur die Ehrfurcht vor allem Lebendigen in der ihm schöpfungsgemäß jeweils zukommenden Ordnung wird für alle Geschöpfe, Menschen und Tiere, Zukunft eröffnen und Wohlergehen garantieren[17].

ANMERKUNGEN

[1] Tierschutzgesetz, 1, in: Bundesgesetzblatt v. 22. 8. 1986, 1319–1329, hier 1320.

[2] Vgl. U. Wenzel, in: du und das tier, Juni 1986, 2; I. Weiss, in: Augsburger Allgemeine, 2. 9. 1986, 3.

[3] Vgl. A. Elsässer, Gesundheit und Krankheit. Anmerkungen aus der Sicht der theologischen Ethik, in dieser Zschr. 200 (1982) 373–384.

[4] Vgl. „Tiere haben kein Rheuma". Streitgespräch zwischen S. Bard-Kröniger und D. Schuppan über Tierversuche, in: Der Spiegel 39 (1985) 230–237.

[5] Vgl. Der Tierversuch. Leid ohne Mitleid, hrsg. v. Dt. Tierschutzbund e. V. (Bonn 1983).

[6] Vgl. E. R. Weibel, Der ethische Konflikt des Tierversuchs, in: Zschr. f. evang. Ethik 29 (1985) 174–189.

[7] Vgl. H. Altner, Wie die Biologie Tiere und Tierschutz sieht, in: Zur Debatte. Themen d. Kath. Akademie in Bayern 14 (1984) Nr. 6, 14ff.

[8] Vgl. E. R. Weibel, a.a.O. 183f.

[9] Vgl. H. Ruesch, Die Fälscher der Wissenschaft (München [3]1983); ebenso H. u. M. Stiller, Tierversuch und Tierexperimentator (München 1977).

[10] Vgl. J. Schreiner, Mensch und Tier in der Bibel, in: Zur Debatte 14 (1984) Nr. 6, 13f.; ebenso F. Böckle, Das Tier als Gabe und Aufgabe, in: Tierschutz. Testfall unserer Menschlichkeit, hrsg. v. U. M. Händel (Frankfurt 1984) 50–58.

[11] Vgl. H. D. Preuß, Biblisch-Theologische Erwägungen eines Alttestamentlers zum Problemkreis Ökologie, in: Theol. Zschr. 39 (1983) 87–101, bes. 79; K. Koch, Gestaltet die Erde, doch heget das Leben! Einige Klarstellungen zum dominium terrae in Genesis 1, in: Wenn nicht jetzt, wann dann?, hrsg. v. G. G. Geyer (Neukirchen 1983) 23–36; E. Zenger, Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte (Stuttgart 1983) 84–98.

[12] Vgl. J. Gründel, Tiere – Partner des Menschen?, in: Zur Debatte 14 (1984) Nr. 6, 16.

[13] Vgl. J. Kard. Höffner, Mit Tieren darf man nicht beliebig experimentieren. Interview in: Weltbild Nr. 8, 15. 4. 1983, 38f.; ders., Zu Tierversuchen. Presseamt des Erzbistums Köln, 5. 4. 1985; Ethische Grundsätze und Richtlinien für wissenschaftliche Tierversuche der Schweizerischen Akademie der Medizinischen Wissenschaften und der Schweizerischen Naturforschenden Gesellschaft, 6./7. 5. 1983.

[14] Vgl. Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung, hrsg. v. J. Kard. Döpfner u. Landesbischof D. H. Dietzfelbinger (Trier 1970); Gesellschaftliche Grundwerte und menschliches Glück. Ein Wort der dt. Bischöfe zu Orientierungsfragen unserer Gesellschaft, 7. 5. 1976.

[15] Vgl. etwa U. Wenzel, a.a.O.

[16] Vgl. Bekanntmachung der Neufassung des Tierschutzgesetzes, a.a.O.

[17] Vgl. Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit. Erklärung der Dt. Bischofskonferenz zu Fragen der Umwelt und Energieversorgung (Bonn 1980) 12–17; ebenso F. Furger, Der wissenschaftliche Tierversuch im Licht einer christlichen Ethik, in: Ders., Was Ethik begründet (Zürich 1984) 97–104.

Oswald von Nell-Breuning SJ

Die optische Täuschung in der Rentendiskussion

Der unaufhaltsame Wandel im Altersaufbau unseres Volkes, die ständige Zunahme derer, die im nicht mehr erwerbsfähigen Alter stehen, und die verhältnismäßige Abnahme des Anteils derer, die im Arbeitsleben stehen und durch ihre Arbeit die Gesamtbevölkerung erhalten müssen, hat die Besorgnis erweckt, die Altersversorgung bereits der heutigen erwerbstätigen Generation sei gefährdet, weil die ihr nachwachsende Generation nicht zahlreich genug und demzufolge nicht imstande, vielleicht aber auch nicht gewillt sein werde, diese Last auf sich zu nehmen. Daher werden Überlegungen angestellt und Pläne entworfen, wie die jeweils produktive Generation ihr diese Last wenigstens zum Teil abnehmen und auf ihre eigenen Schultern nehmen könnte. Als Weg dazu wird vorgeschlagen, die heute nach dem Umlageverfahren arbeitende soziale Rentenversicherung entweder wieder auf das ursprünglich geübte Verfahren mit Kapitaldeckung zurückzuführen oder sie überhaupt stark einzuschränken und in großem Ausmaß durch Privatversicherung zu ersetzen, die als solche ohnehin nur mit Kapitaldeckung arbeiten kann. In diesem Sinn wird auch eine aus Steuermitteln zu finanzierende sogenannte „Grundrente" vielfach verstanden und empfohlen. Die Kapitaldeckung erscheint als Vorleistung, mittels deren sich eine Entlastung der nachfolgenden Generation bewerkstelligen lasse; diese Sicht ist eine *„optische Täuschung"*. Bei genauerem Zusehen zeigt sich, daß die entscheidende Schwierigkeit nicht im Ansparen, sondern im Wieder-Entsparen liegt.

Ansparen und Wieder-Entsparen

Ihren Lebensunterhalt im Alter anzusparen ist der jeweils produktiven Generation durchaus möglich; wozu sie nicht imstande ist, das ist das Wieder-Entsparen; der Grund ist dieser, daß sie im Ruhestand nicht von Kapitalgütern lebt, sondern von Konsumgütern. Nun kann aber die Versicherung die bei ihr angesparten Geldbeträge nicht dem Umlauf entziehen und in ihrem Kassenschrank aufbewahren, bis der Einzahler sein Ruhestandsalter erreicht hat und wiederkommt, um das eingezahlte Geld wieder abzuheben und seine Lebenshaltung davon zu bestreiten. Die Versicherung legt diese Gelder vielmehr unverzüglich im Raum der Wirtschaft wieder an, wo sie „investiert", das heißt langdauernd nutzbare Gebrauchsgüter wie Wohnungen, vor allem aber Produktionsmittel davon erstellt werden. So besteht

die wirkliche Kapitaldeckung nicht in Geld oder in Guthaben, die in der Buchhaltung der Versicherung geführt werden, sondern draußen in der Wirtschaft in *Investivgütern*.

Um für den Lebensunterhalt verwendbar zu sein, müßte das in Investivgütern bestehende Deckungskapital also wieder „desinvestiert", das heißt in Konsumgüter zurückverwandelt werden. Das aber ist technisch unausführbar. In langdauernd nutzbare Gebrauchsgüter investiertes Kapital läßt sich nur desinvestieren, indem wir es im Gebrauch abnutzen, die Wohnungen „abwohnen" und die nicht mehr bewohnbaren abreißen; in Produktionsmitteln investiertes Kapital wird desinvestiert, indem wir es im Betrieb verschleißen und die nicht mehr betriebsfähigen (oder technisch überholten) Produktionsmittel verschrotten. Im ersteren Fall ergibt die Desinvestition einen Haufen Schutt, im letzteren einen Haufen Schrott, aber niemals Güter des laufenden Verbrauchs, die für den Lebensunterhalt verwendbar wären. Desinvestition führt also in keinem Fall zum Ziel.

Damit stehen wir vor der erstaunlichen, aber unbestreitbaren Tatsache, daß der Versicherte die Ersparnisse, die er durch eigene Leistung aufgebracht hat, nachdem sie einmal als Kapitaldeckung angelegt sind, nicht auch selbst wieder entsparen kann, dafür vielmehr unausweichlich auf fremde Hilfe angewiesen ist. Zu erklären ist, worin diese Fremdhilfe besteht und wer die Helfer sind, näherhin, ob sich Helfer finden werden, die bereit sind, diese unentbehrliche Hilfe zu leisten.

Vorleistung der älteren Generation?

Diese Fremdhilfe kann nur darin bestehen, daß *neue* Ersparnisse an die Stelle des unmöglichen Wieder-Entsparens treten und es ersetzen. Da die Versicherten selbst in ihrem Ruhestand keine neuen Ersparnisse mehr aufzubringen imstande sind, können diese nur der Leistung von Angehörigen einer jüngeren Generation entspringen und von ihnen beigesteuert werden.

Damit stellt sich die Frage, ob die ältere Generation überhaupt eine *Vor*leistung erbringen und die jüngere dadurch entlasten kann. Die private Leibrentenversicherung beruht auf dem Prinzip der sogenannten Anwartschaftsdeckung durch eine Kapitalrücklage. So lag der Gedanke nahe, auch die soziale Rentenversicherung einer Generation nach diesem Modell zu gestalten. Aus einer Vielzahl von Gründen erwies der Versuch sich als unausführbar. Die jeweils produktive Generation kann zwar Kapital aufbauen, das klug eingesetzt auch der nachfolgenden Generation sehr zustatten kommt, kann ihr aber die Last, durch *ihre* produktive Leistung die Unterhaltsmittel für *alle*, auch für die noch nicht und für die nicht mehr Produktiven, aufzubringen, in keiner Weise auch nur zum Teil abnehmen. Der zwingende Grund ist dieser: Die nicht mehr produktive Generation muß die Produktionsstätten, an denen sie nicht mehr produktiv tätig sein

kann, damit der Produktionsprozeß überhaupt weitergehen kann, notwendig der derzeit produktiven Generation überlassen, letztendlich und ohne Einschränkung oder Vorbehalt „von Todes wegen"; für die ihr noch verbleibende Lebenszeit im Ruhestand kann sie jedoch einen *Vorbehalt* machen und sich Rechtsansprüche wahren, die erst mit ihrem Lebensende auslaufen, indem sie Teile des in den Produktionsstätten investierten Kapitals in die Versicherung einbringt, wofür sie von dieser als Gegenwert den *Rechtsanspruch auf eine Rente* erhält. Auf diese Kapitalien bezieht die Versicherung von den Unternehmen, in denen sie investiert sind, Zinsen oder anders benannte Ertragsanteile; von diesen „Zinsen" zahlt sie ihre Renten aus. Da die Ertragskraft der Unternehmen nur auf der Tätigkeit der bei ihnen Tätigen beruht, deren keiner der bereits unproduktiven, sondern ausnahmslos alle der nunmehr produktiven Generation angehören, sind es diese allein auch, die diese Renten aufbringen. Anstatt in Gestalt von „Abzügen vom Lohn" auf ihren Lohnstreifen erscheinender „Sozialbeiträge" tragen sie die Last in Gestalt von im vorhinein entsprechend niedriger bemessenen *Nominal*löhnen; da die Unternehmenserträge sowohl die Quelle als auch die Grenze beider Leistungen, der Zinsleistungen als auch der Löhne, zugleich sind, ist auch das Ergebnis das gleiche.

In Wirklichkeit besteht die größere Sicherheit der Versicherung mit Anwartschaftsdeckung nicht in dem Deckungskapital und führt diese auch zu keiner Entlastung der nachfolgenden Generation, sondern verstärkt den zunächst nur moralischen Anspruch der alten Generation, durch die von ihr aufgezogene, inzwischen ins produktive Alter eingetretene Generation in ihrem nicht mehr produktiven Alter versorgt zu werden, zu einem bürgerlich-rechtlichen und als solchem einklagbaren Anspruch auf fest bestimmte Bezüge (der einzelne kann gegen die Versicherung auf Zahlung der versicherungsvertraglich vereinbarten Rente, die Versicherung gegen die Unternehmen auf die vertraglich vereinbarten Leistungen auf die bei ihnen investierten Kapitalbeträge klagen und notfalls vollstrecken).

An dieser Stelle ist eine „optische Täuschung" im Spiel, die dadurch hervorgerufen wird, daß die meisten Versicherten nicht, wie vorstehend geschildert, bereits investierte Kapitalien in die Versicherung einbringen, sondern umgekehrt laufend erzielte Ersparnisse zur Sparkasse oder zu anderen Kapitalsammelstellen bringen, von denen sie alsbald der Investition zugeführt werden (siehe weiter oben). Das ist dazu angetan, den Eindruck zu erwecken, die Versicherung mit Anwartschaftsdeckung sei ein wirksamer Ansporn zu vermehrter Kapitalbildung und vermehrtem Konsumverzicht. In vielen Einzelfällen kann und wird das zutreffen; ob es insgesamt zutrifft, steht weder im vorhinein fest noch läßt es sich im nachhinein feststellen. Die öffentliche Meinung unterstellt es und rechnet es ihr und ihren Versicherten zur Ehre an und neigt dazu, die Versicherung nach Umlageverfahren als unehrenhaft abzuwerten. Soweit die Versicherung mit Anwartschaftsdeckung zu zusätzlicher Kapitalbildung und zusätzlichem Konsumverzicht führt, wird das

– sinnvolle Auswahl der Investitionen vorausgesetzt – die Lage der nachwachsenden Generation(en) verbessern und ihr eine gute und reichliche Versorgung einer an Zahl ständig zunehmenden „alten" Generation fühlbar erleichtern. Diesbezüglich hat die Generation, die unsere soziale Rentenversicherung von der niemals ernsthaft verwirklichten Anwartschaftsdeckung folgestreng auf das Umlageverfahren umgestellt hat, es bestimmt an sich nicht fehlen lassen.

Der „Vorbehalt" (siehe oben!), durch den die ältere Generation sich Rechte an den bereits von der ihr nachfolgenden Generation übernommenen Unternehmen bis zu dem unvermeidlich „von Todesfall wegen" eintretenden endgültigen Generationenwechsel wahrt, ändert an der Verteilung der Aufbringungslast zwischen den Generationen nichts; durch ihn aber macht die ältere Generation sich unabhängig von der *Solidarität* der von ihr aufgezogenen jüngeren Generation und versieht sich mit bürgerlich-rechtlichen Rechtsbehelfen, die sie in den Stand setzen, ihren moralischen Anspruch notfalls zu erzwingen.

Von dem, was weiter oben über die Desinvestition gesagt ist, besteht eine Ausnahme, nämlich bei der *Infrastruktur*, die vorsorglich angemerkt sei, obwohl sie für die hier zur Diskussion stehende Frage nichts verschlägt, sondern nur in dem Fall, daß die nachgewachsene Generation an Zahl hinter der ihr voraufgegangenen zurückbleibt, wodurch ein Teil der bereits erstellten Infrastruktur überflüssig und entbehrlich wird. Kommen weniger Kinder zur Schule, dann brauchen entsprechend weniger Schulen betrieben zu werden, um sie zu beschulen, und erst recht keine neuen Schulen errichtet und eingerichtet zu werden; Ersatz- und namentlich Erweiterungsinvestitionen entfallen. Dieser Entfall von Investitionen kommt im Ergebnis der gleichen Menge neuen, durch Arbeit zu schaffenden Kapitals gleich; ihn verdankt die nachgewachsene Generation der vorgeleisteten Arbeit der ihr vorhergegangenen Generationen.

Unterschied von Umlageverfahren und Kapitaldeckung

Fragen wir nach dem entscheidenden Unterschied zwischen der Versicherung nach dem Umlageverfahren und der Versicherung mit Kapitaldeckung, so liegt er an ganz anderer Stelle, als wo wir ihn suchen. Die Versicherung nach dem Umlageverfahren hat den ungeheueren Vorzug, daß sie ihre Tätigkeit jederzeit beginnen und ihre Maßnahmen veränderten Gegebenheiten und Erfordernissen notfalls anpassen und sich mit alsbaldiger Wirkung darauf umstellen kann; um ihre Renten auszahlen zu können, benötigt sie nur einen kurzfristigen Kassenkredit für den jeweiligen Zahlungstermin, den sie aus der Umlage zurückzahlt. Die mit Kapitaldeckung arbeitende Versicherung braucht eine lange *Anlaufzeit*, um die Kapitaldeckung anzusammeln, mehr oder weniger die ganze Länge des Arbeitslebens der Anfängergeneration, also ganze Jahrzehnte; fast ebenso lange dauert es,

bis unvermeidliche Umstellungen, die mit Eingriffen in „Besitzstände" verbunden sind, voll durchgeführt sind.

Unabänderliche Gegebenheiten

Die von uns anzustellenden Überlegungen dürfen sich aber nicht auf die Versicherung und noch weniger auf den Fall der Versicherung mit Kapitaldeckung beschränken, sondern haben von der allgemeingültigen und unabänderlichen Tatsache auszugehen, daß die Unproduktiven immer nur von dem leben, was die Produktiven laufend produzieren und ihnen überlassen. Was die einen verbrauchen (wollen), das müssen andere ihnen abgeben; der Konsum der einen und der Konsumverzicht anderer sind ein und dasselbe, nur von zwei verschiedenen Seiten her gesehen. Auch davon gibt es allerdings wieder eine Ausnahme, die hier nicht unberücksichtigt bleiben darf. Diese Ausnahme bilden die heute immer bedeutsamer werdenden sogenannten *„öffentlichen Güter"*, die niemandem vorenthalten oder entzogen werden können, und die darum auch niemand *abzutreten* braucht, so insbesondere die Teilnahme am Genuß der vielfältigen Vorteile, die unsere hochentwickelte Infrastruktur bietet. Diese Ausnahme wird um so gewichtiger, als die Bedeutung der öffentlichen Güter für unser Wohlergehen mit steigender Bevölkerungszahl und namentlich in den Ballungsgebieten mit steigender Bevölkerungsdichte ständig zunimmt, nicht zuletzt dadurch, daß ihr Genuß für alle daran Beteiligten sich verringert und dadurch der Bedarf nach ihnen sich in unverhältnismäßigem Grad erhöht.

Ganz allgemein, ohne jede Einschränkung oder Ausnahme gilt: In jedem Fall muß die Generation, die in ihrem Alter versorgt zu sein wünscht, die *Vorleistung* erbringen, die darin besteht, eine ihr nachwachsende Generation *aufzuziehen*, die zuerst einmal dasein muß, um sie im Alter zu versorgen. An zweiter Stelle besteht die Vorleistung in einer „bewohnbaren" Erde, einer „heilen", das heißt unzerstörten, möglichst wenig verwüsteten, noch nicht ausgebeuteten Umwelt, und in der Infrastruktur, die sie der nachfolgenden Generation hinterläßt, sowie in der Ausstattung der Wirtschaft mit einem hoch leistungsfähigen Sachapparat an Produktionsmitteln, der die Produktivität ihrer Arbeit erhöht und ihr ermöglicht, mit einem Mindestmaß an Arbeit ein Sozialprodukt zu schaffen, das ausreicht, um eine Bevölkerung gut und reichlich zu versorgen, die zu einem immer größeren Anteil aus nicht mehr Produktiven bestehen wird.

In interpersonaler Sicht wirkt die *Anlagepolitik*, wie weite Kreise freier Sparer und wie eine Versicherung als „institutionelle" Anlegerin sie betreiben, sich äußerst verschieden aus. Die vielen kleinen Anleger werden ihre Anlagen weit streuen. Dagegen wird die Versicherung aufgrund ihres Sachverstands und ihrer Erfahrung immer „erste Adressen", das heißt große, als erfolgreich und vertrau-

enswürdig bekannte Unternehmen bevorzugen, ihnen ihre Kapitalien zuleiten und kleine und mittlere Unternehmen und erst recht erste Anfänger unberücksichtigt lassen. So wird sie sich ein erlesenes „Portefeuille" zusammenstellen und sich so eine einflußreiche Position in der Wirtschaft sichern. Dies um so mehr, als sie bei einigermaßen normalem Ablauf der Geschäfte auch keine hinausgelegten Kapitalien zurückzurufen braucht, womit sie deren „Investoren" in die ärgste Verlegenheit bringen würde; so braucht sie ihr Portefeuille nicht ständig zu erneuern, sondern es nur umsichtig zu verwalten. So fördert ihre Anlagepolitik die Konzentration in der Wirtschaft und erschwert, um nicht zu sagen verhindert den Aufstieg mittelständischer Unternehmen und noch mehr die Gründung neuer Unternehmen und damit den Aufstieg breiterer Kreise zur Selbständigkeit.

Im höchsten Grad trifft das zu, wenn eine mit Kapitaldeckung arbeitende Sozialversicherung sich zur Aufgabe macht, die ganze oder doch nahezu die ganze Bevölkerung im Alter nicht nur notdürftig, sondern ausgiebig zu versorgen. Dazu muß sie nahezu alles sich neubildende Kapital an sich ziehen und wird es bürokratisch-zentralistisch dort anlegen, wo das für sie mit der geringsten Mühe und dem geringsten Risiko verbunden ist oder wohin einflußreiche Politiker es gelenkt zu sehen wünschen. So steigt sie zu monopolistischer Herrschaft über den Kapitalmarkt auf; die Konzentration in der Wirtschaft wird höchst einseitig gefördert, die mittelständische freie Wirtschaft wird unerträglich beeinträchtigt, die Gesamtwirtschaft wird still und unauffällig auf kalte Weise „sozialisiert" – auch wenn man es, obwohl hier keine optische Täuschung im Spiel ist, nicht sehen will.

Auf einem ganz anderen Blatt steht die an anderer Stelle bereits berührte Frage, ob die Kapitaldeckung auch in der Sozialversicherung den Vorzug verdient, weil sie zu vermehrter Kapitalbildung anregt und dadurch die Leistungsfähigkeit der Volkswirtschaft erhöht und auf diesem Weg die nachgewachsene Generation in den Stand setzt oder ihr doch erleichtert, eine im Verhältnis zu ihr ständig zunehmende, an hohe Ansprüche gewohnte, aus dem Arbeitsleben ausgeschiedene Generation ihren Ansprüchen entsprechend zu versorgen. Darüber lassen sich nur Mutmaßungen anstellen; nachprüfen läßt es sich nicht. Die Ansichten gehen weit auseinander, lauten zum Teil bejahend, zum anderen Teil entschieden verneinend. Optische Täuschung spielt hier keine Rolle.

Nicht „optische" Täuschung, sondern Selbsttäuschung

Der Vielzahl von Vorschlägen, die Sicherung des Alters nicht durch eigene „Beiträge", sei es im Wege der Kapitaldeckung, sei es im Umlaufverfahren, sondern aus dem öffentlichen Haushalt zu finanzieren, darunter nicht zuletzt der bekanntesten Variante des Vorschlags einer sogenannten „Grundrente", dürfte insgeheim die irrige Vorstellung zugrunde liegen, diese Finanzierungsweise sei

„billiger", was schon einmal deshalb falsch sein muß, weil die Kosten niemals geringer sein können als die zu finanzierenden Leistungen. Dieser offenbare Irrtum hat seinen Grund nicht in einer „optischen" Täuschung, sondern in einer dem eigenen Wunschdenken entsprungenen *Selbsttäuschung*. Bei der riesigen Zahl der Steuerzahler, auf die die Last sich verteilt, könne doch der Anteil des einzelnen daran, so meint man, nur verschwindend gering sein, und begeht dabei den Denkfehler, die verhältnismäßige Geringfügigkeit mit absoluter Geringfügigkeit zu verwechseln, was zu dem weiteren, verhängnisvollen Irrtum führt, auch die Mehrbelastung durch höhere oder zusätzliche Sozialleistungen werde sich beim einzelnen nur so geringfügig auswirken, daß sie unter der Wahrnehmungsgrenze verbleibe.

Hier hat sich offenbar das „liebe Ich" eingedrängt und die Frage nach den Kosten überhaupt vertauscht mit der Frage: „Was kostet es *mich*?" Ferner denkt man, am öffentlichen Haushalt sei eine Menge von Steuerzahlern beteiligt, die keine Sozialleistungen beziehen, die also mir einen Teil dessen, was davon zu tragen auf mich entfällt, mir abnehmen, mich entlasten. Nicht zuletzt aber: Steuern, die „andere" zahlen, seien „gerechte Steuern", wogegen Steuern, die ich zahlen soll, aus eben diesem Grund „ungerechte Steuern" seien, denen ich mich mit vollem Recht soviel wie irgend möglich entziehe. Träfen diese Vorstellungen zu, dann wäre die Finanzierung sozialer Leistungen durch Mittel des öffentlichen Haushalts anstatt durch „Beiträge" unbestreitbar die „billigere" Lösung *für mich*; was andere zahlen, tut mir nicht weh!

Obwohl sich längst herumgesprochen hat und die Statistik unwiderleglich ausweist, ein wie hoher Teil unserer Sozialleistungen von deren Empfängern in Gestalt von Steuern (Lohnsteuer und Umsatz-[Mehrwert-]Steuer) aus der *eigenen* Tasche, sozusagen nur aus der linken in die rechte Hosentasche überführt wird, beherrschen diese irrigen, leider auch die letztgenannte verwerfliche, ja schmutzige Vorstellung immer noch in solchem Grad die öffentliche Meinung, daß die Politik sich genötigt sieht oder mindestens sich als genötigt ansieht, ihr Rechnung zu tragen. *Wie lange noch?*

Johannes B. Lotz SJ

Zur Frage nach Gott in der Seinsphilosophie nach Martin Heidegger

Martin Heidegger, der Denker von Weltruf, ist am 26. Mai 1976, also vor zehn Jahren, gestorben; gemäß seinem ausdrücklichen Willen wurde er nach dem Ritus der katholischen Kirche begraben. Sein Neffe, Sohn seines Bruders Fritz, ist Priester geworden, jetzt Pfarrer und Dekan von St. Blasien im Schwarzwald; nach dem Wunsch seines Onkels hat er das Begräbnis vorgenommen. Die Grabrede hielt der ebenfalls in Meßkirch geborene Freiburger Theologieprofessor Bernhard Welte, worum ihn Heidegger gebeten hatte. Dazu wurden das Vaterunser und der Psalm „De profundis" gesprochen. So fand das Leben des großen Mannes einen religiös-christlich geprägten Abschluß.

Vom selben Geist war Heideggers Jugend bestimmt. Er stammte aus einer katholischen Familie und verbrachte seine Schulzeit bis zum Abitur in den Erzbischöflichen Gymnasialkonvikten in Konstanz und Freiburg. Nach dem Abitur trat der junge Heidegger in das Noviziat der Gesellschaft Jesu in Feldkirch-Tisis (Vorarlberg) ein. Doch wurde er schon nach etwa zwei Wochen vom Novizenmeister wegen ungenügender Gesundheit entlassen. Nachher studierte er noch zwei Semester Theologie in Freiburg; während dieser Zeit gehörte er dem theologischen Konvikt an. Später ging er zur Philosophie über, der sein Hauptinteresse und seine Lebensarbeit galt. Sein äußerst fruchtbares Denken findet seinen Niederschlag in der Gesamtausgabe letzter Hand, von deren etwa 100 Bänden schon viele erschienen sind (Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt).

Denken des Seins

Die Auslegung dieses großartigen und schwierigen Denkens war einigen Schwankungen unterworfen. Anfänglich haben ihn manche seiner Kritiker zu den religionsfeindlichen Existentialisten gerechnet; man hat sogar von einer atheistischen und nihilistischen Philosophie gesprochen. Nach Heideggers Kehre sind die Urteile ausgewogener geworden; auch sein Ringen um Gott fand ernste Beachtung. Damit wollen sich die folgenden Darlegungen befassen. Den Weg zu diesem Thema bereitet seine Sicht des Menschen in seinem *Verhältnis zum Sein*; daraus ergibt sich nämlich alles Weitere.

Jean Paul Sartre hat ein kleines Buch mit dem Titel „L'Existentialisme est un

humanisme" veröffentlicht[1]. Von der darin entwickelten Mentalität grenzt sich Heidegger in seinem „Brief über den Humanismus" vom Jahr 1947 ab[2]. Während im überlieferten Humanismus der Mensch die Mitte ist, arbeitet Heideggers Denken das *Sein als die Mitte* heraus, um die alles schwingt. Daher ist es kein Humanismus oder Humanismus nur wie „lucus e non lucendo".

In „Sein und Zeit" setzt Heideggers „existenziale Analytik" beim Menschen als „In-der-Welt-sein" an[3]. Daraus entnahmen einige Ausleger, der Mensch sei in der Welt ein- und von der Transzendenz ausgeschlossen und folglich nur auf die Seienden, die unsere Welt ausmachen, bezogen. Im Gegensatz dazu erklärt er ausdrücklich, diese Kennzeichnung „enthalte keine Entscheidung darüber, ob der Mensch... ein nur diesseitiges oder ob er ein jenseitiges Wesen sei". Das wird besonders dadurch einleuchtend, daß Welt hier nicht einen Bereich des Seienden, sondern genau „die Lichtung des Seins" besagt. So gedacht, ist „Welt in gewisser Weise gerade das Jenseitige innerhalb der und für die Existenz", nämlich für den Menschen. Damit wird „allererst ein zureichender Begriff des Daseins gewonnen, mit Rücksicht auf welchen nunmehr gefragt werden kann, wie es mit dem Gottesverhältnis des Daseins ontologisch bestellt ist"[4].

Zunächst ist freilich dem Menschen die *Sorge für die Seienden* anvertraut, die unsere sichtbare Welt aufbauen. Doch entfaltet sich die Sorge immer schon im Horizont des Nichts, wie es in Heideggers erster Phase heißt. Daß damit nicht der leere Abgrund gemeint ist, zeigt sich in Heideggers zweiter Phase mit aller Deutlichkeit. Jetzt enthüllt sich das Nichts als die anfängliche Weise, in der das Sein sich offenbart. Das Sein tritt uns nämlich vermittelt durch die Seienden und damit als das Nicht-Seiende oder eben als das Nichts entgegen. Dieses fällt also keineswegs mit dem Nicht-Sein, sondern mit dem Nicht-Seienden zusammen: „Das Nichts als das Andere zum Seienden ist der Schleier des Seins."[5] Das Sein als das Nicht-Seiende kommt nie als ein Seiendes unter den anderen Seienden vor; vielmehr ist es der Grund aller Seienden, vor allem des Menschen. Demgemäß geschieht die Sorge für die Seienden durch das Nichts im Horizont des Seins, weshalb jene die Offenbarkeit des Seins nicht aus-, sondern einschließt. Schon hier wird klar, daß das Denken Heideggers weder atheistisch noch nihilistisch ist.

Insofern sich das menschliche Wirken im Horizont oder in der Offenbarkeit des Seins entfaltet, wird der Mensch *„Da-sein"* genannt; er ist das Da des Seins, dessen Anwesen oder Licht in der Welt. So gesehen, ist er nicht selbst die Mitte, sondern auf das Sein als die Mitte bezogen, die ihn überschreitet, also ihn durch eine gewisse Trenszendenz überragt. Zum Dasein gehört wesentlich die *„Ek-sistenz"*, nämlich „das ek-statische Wohnen in der Nähe des Seins"[6], das Hinausstehen in das Sein, und zwar nicht statisch, sondern dynamisch, das dem ständigen Sich-Mitteilen des Seins entspricht. Der Mensch ist er selbst vermöge seiner Beziehung zum Sein, durch die er definiert wird oder die seine grundlegende existenziale Bestimmung ist. Ebenso kann von Insistenz die Rede sein, insofern der Mensch mitten im Sein,

von ihm umgeben, innesteht. Im Sein verweilend, wird er ohne Unterlaß vom Sein aufgenommen. Heidegger vertritt also das Denken des Seins, in dem auch der Mensch nach seinem Wesen aufleuchtet.

Was ist das Sein?

Wie läßt sich das Sein genauer bestimmen? Sicher ist es nicht nur „ein Produkt des Menschen"; vielmehr teilt sich das Sein dem Menschen als sein Grund mit, der als solcher ihm vorausgeht und ihn übersteigt. Nach Heidegger ist das Sein *Sprache*, die ursprüngliche Sprache, die zum Menschen spricht und sich ihm zuspricht und von der sich alles menschliche Sprechen herleitet. Hier wurzelt eine Sprachphilosophie, die tiefer als diejenige von Ludwig Wittgenstein greift. Dieser kommt nämlich über die logische Analyse nicht hinaus, ist also nicht imstande, die Sprache aus der Offenbarkeit des Seins zu erläutern[8].

Im selben Sinn wird die *Würde* des Menschen dadurch umschrieben, daß er „vom Sein selbst in die Wahrnis seiner Wahrheit gerufen" ist. Weiter: „Dieser Ruf kommt als der Wurf, dem die Geworfenheit des Daseins entstammt"; diese, die nach „Sein und Zeit" auf das Nichts verweist, entspringt also aus dem Sein, dessen Mitteilung den Menschen als solchen konstituiert. Damit wird ihm zugleich seine fundamentale *Aufgabe* in der Welt zuteil; da er „in der Nähe des Seins wohnt" oder dessen „Nachbar" ist, hat er als „der Hirt des Seins" seiner Stimme Gehör in der Welt zu verschaffen oder sein An-wesen zum Durchbruch zu bringen[10]. Demgegenüber stellt das Besorgen der Seienden, das sich heute so sehr in den Vordergrund drängt, lediglich eine sekundäre Aufgabe dar, die der primären zu dienen hat.

Die Beziehung des Menschen zum Sein ist unaustilgbar; ohne sie wäre er nicht er selbst. Allerdings bleibt das Sein in seiner Entborgenheit so verborgen, daß es der Mensch vergessen kann und zumeist vergißt. Nach Heidegger durchzieht diese *Vergessenheit* das gesamte Philosophieren des Abendlands, wobei es zumal die Metaphysik bestimmt. Doch liegt der Vergessenheit stets die Mitteilung des Seins zugrunde, die sich als ständiges Sich-Ereignen erneuert. Daher dauert ohne Unterlaß der Anspruch fort, den das Sein dem Menschen auferlegt und dem er durch seine Antwort zu entsprechen hat, auch beim Besorgen der Seienden. Seiner innersten Tiefe nach ist er der gehorsame Hörer des Seins; er gehört dem Sein und gewinnt seine Menschlichkeit in dem Maß, wie er das Sein vernimmt und der von diesem vorgezeichneten Bahn in ungebrochener Treue folgt.

Heidegger spricht auch vom „Geheimnis" des Seins[11], das den Menschen anzieht als der Abgrund, der alles Seiende hinter sich läßt und ihn in sein Wesen stimmt. Das in sich ver-schlossene *Geheimnis* hat sich dem Menschen immer schon erschlossen, wodurch dieser sich ihm hingeben kann. Dabei erfährt er die „Huld", mit der das Sein sich ihm zuwendet; darin darf man ein philosophisch-anthropolo-

gisches Vorspiel dessen, was sich theologisch als Gnade darstellt, sehen. Hiermit gehört die „Gunst des Seins" zusammen; von ihr hängt der Mensch restlos ab, weil er von ihr alles empfängt, was ihn zu dem macht, der er ist. Dem entspricht es, daß sich das Denken als „Danken" entfaltet; die beiden Worte gehören im Deutschen etymologisch zusammen. Diese Vollzüge erfüllen sich in der „Freiheit des Opfers", worin sich „der verborgene Dank" ereignet, „der einzig die Huld würdigt, als welche das Sein sich dem Wesen des Menschen im Denken übereignet hat". Das Opfer ist die „aus dem Abgrund der Freiheit erstehende Verschwendung des Menschenwesens in die Wahrung der Wahrheit des Seins" [12].

All diese Zusammenhänge, die für Heidegger schlechthin entscheidend sind, weisen ein Gepräge auf, das an *religiöses* Verhalten anklingt, zumal eine gewisse Transzendenz als innerste Wurzel des gesamten Lebens des Menschen nicht zu verkennen ist. Das scheint auch Heideggers Kennzeichnung des „Fragens" als „Frömmigkeit des Denkens" nahezulegen; im Fragen nämlich beachtet das Denken sorgfältig den Anruf des Seins, dem es sich fortschreitend öffnet und hingibt. Freilich bemerkt Heidegger zugleich, daß Fragen und Glauben einander ausschließen, weshalb die hier gemeinte Frömmigkeit noch nicht christlich ist.

Das Sein und Gott

Zur näheren Bestimmung des bisher Gesagten ist weiter zu klären, wie sich das Sein zu Gott verhält. Eine vorschnelle Auslegung wollte es früher mehr oder weniger mit Gott gleichsetzen. Dagegen wendet sich Heidegger mit aller Entschiedenheit: „Was ist das Sein? Es ‚ist' Es selbst"; noch schärfer: „Das Sein ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund." [13] Genau zusehend, finden wir, daß diese Aussage durchaus ihren berechtigten Sinn hat; denn wer das Sein ohne weiteres mit Gott identifiziert, verirrt sich in den Pantheismus, dessen Überwindung gerade das Unterscheiden Gottes vom Sein einschließt, das dem Pantheismus abgeht. Damit wird keineswegs geleugnet, daß ein *Weg vom Sein zu Gott* führen kann. Allerdings spricht Heidegger nicht allein von Gott, sondern auch von den Göttern. In dieser Redeweise zeigt sich der Einfluß des Dichters Hölderlin, der vom Christentum zur Religion der Griechen zurückkehren will, also zu einer mythischen Religion, die von der christlichen Offenbarung weit entfernt ist. Hiermit ist wiederum das religiöse Gepräge gegeben, das von den mythischen Grenzen zu befreien ist, in denen Heidegger sich bewegt.

Mit der Gottesfrage hängt aufs engste die *Transzendenz* zusammen, die bei Heidegger darin wenigstens sich ankündigt, daß das Sein der Grund des Menschen ist. Doch steht der vollen Transzendenz entgegen, daß das Sein, „das Menschenwesen brauchend, darauf angewiesen ist, den Anschein des Für-sich preiszugeben". Das Sein ist nämlich keineswegs „ein für sich stehendes und dann auf den Menschen

erst zuweilen zukommendes Gegenüber", weil es „in der Zuwendung beruht", mit der es sich dem Menschen mitteilt. Genau gesprochen sind Sein und Menschenwesen so miteinander eins, daß man keines von beiden ohne das andere nennen kann. Schließlich darf man von ihnen eigentlich nicht im Plural reden, sondern müßte ihr Zusammengehören im Singular ausdrücken, da wir sonst „immer noch beide für sich sein lassen" [14]. Allerdings ist damit nicht jede Transzendenz radikal geleugnet; denn Heidegger meint das dem Menschen in immer neuen Epochen mitgeteilte Sein, wie wir es zunächst phänomenologisch vorfinden, also das zeitliche und endliche Sein, das tatsächlich nicht ohne den Menschen vorkommen kann. Wenn dieses Sein korrelativ zum Menschen ist, so fragt es sich immer noch, ob das vom Sein auch in seinem innersten Selbst gilt, ob also dieses sich vom immer schon mitgeteilten Sein unterscheidet.

Zur Abrundung der Fragestellung ist zu beachten, daß für Heidegger das Sein „wesenhaft weiter denn alles Seiende" ist, „sei dies ein Fels, ein Tier, ein Kunstwerk, eine Maschine, sei es ein Engel oder Gott" [15]. Demnach ist *Gott ein Seiendes*, das höchste Seiende, aber doch ein Seiendes; das gilt also nicht nur für die Götter, sondern auch für Gott. Nun vermutet Heidegger: „Vielleicht kann das ‚ist' in der gemäßen Weise nur vom Sein gesagt werden, so daß alles Seiende nicht und nie eigentlich ist." Gewiß fügt er bei, es müsse „für die Sorgfalt des Denkens offen bleiben, ob und wie das Sein ist" [16]. Auf jeden Fall wird hier eine Unterordnung Gottes unter das Sein für möglich gehalten, wobei dann allein das Sein im vollen Sinn ist, während Gott nie eigentlich oder im vollen Sinn ist. Es wird mehr das Sein als die Quelle Gottes, nicht aber Gott als die Quelle des Seins bezeichnet. Diese Sicht trifft wohl auf die mythischen Gottheiten zu, keineswegs jedoch auf den christlichen Gott, der nach Thomas von Aquin „das subsistierende Sein" und damit der Ursprung des Seins selbst und alles Seienden ist. [17].

Das „Ereignis"

Der eben erörterte Zusammenhang scheint über das dem Menschen mitgeteilte Sein hinauszuführen und auf das aller Mitteilung voraus- und zugrunde liegende innerste Selbst des Seins hinzudeuten. Nach dem Vortrag „Zeit und Sein" vom Jahr 1962 stammt das mitgeteilte Sein aus dem „Ereignis", das uns das Sein mittels der Zeit gibt. Mit dem Ereignis rühren wir an das allerverborgenste Urgeschehen, hinter dem sich kein weiterer Ursprung zeigt, weshalb man von ihm lediglich sagen kann: „Das Ereignis ereignet." [18]

Zur Auslegung des Ereignisses trägt es bei, in eine Auseinandersetzung mit der „creatio", mit dem *Erschaffen* einzutreten, wie es Thomas von Aquin entwickelt. Dieses ist genau das höchstverborgene Urgeschehen als der Ursprung des dem Menschen und allen Dingen mitgeteilten Seins; aus dieser Quelle stammt alles

sekundäre Geschehen, das wir in der Welt beobachten. Letzteres heißt bei Thomas „mutatio", Veränderung, die es immer nur mit Seiendem zu tun hat, indem sie einen vorgegebenen Werkstoff von einer Gestalt in eine andere überführt. Das Erschaffen hingegen ist nicht auf einen vorgegebenen Werkstoff angewiesen, sondern bringt alles aus dem Nichts hervor[19]. Daher macht die „creatio" nicht ein vorhandenes Seiendes so oder so beschaffen; vielmehr verwirklicht sie das Seiende als Ganzes, läßt sie es schlechthin oder absolut sein, verleiht sie ihm „esse absolute"[20]. Hierin liegt eine tiefgreifende Übereinkunft zwischen Thomas und Heidegger; denn sowohl das Ereignis als auch die Creatio vollziehen schlechthin die Mitteilung des Seins. Außerdem ist auch für Thomas das mitgeteilte Sein genau wie bei Heidegger zeitlich und endlich; auch ist es auf das Seiende angewiesen und braucht den Menschen. In dieser Hinsicht hat die Weise, wie Heidegger das Sein faßt, ihren guten Sinn und können wir sie annehmen. Man darf sogar sagen, daß Heidegger zu einer Tiefe der Problematik vorstößt, die den meisten Philosophen von heute unzugänglich bleibt.

Allerdings ist ein tiefgreifender Unterschied zwischen Heidegger und Thomas nicht zu verkennen. Heidegger nimmt das Ereignis als *etwas Letztes*, das nicht auf ein Anderes zurückzuführen ist, von dem es sich herleitet. Obwohl er von der Frage nach jenem Anderen gequält wird, wie der oben angeführte Vortrag beweist, weigert er sich, auf die Antwort einzugehen, ja hält es für fast unmöglich, eine solche Antwort zu finden[21]. Dabei behindert ihn, daß er die Creatio mit der griechischen „Poiesis" zusammenbindet und folglich ihren Unterschied von der Mutatio verfehlt[22]. Thomas hingegen hebt mit aller Entschiedenheit hervor: „Creatio non est mutatio", womit er durch die auf das Seiende bezogene Kausalität zu der auf das Sein bezogenen vordringt und so in der Creatio die ihr gemäße Ursache findet; Heidegger hingegen kennt diese tiefere Kausalität nicht, weshalb er bei dem Ereignen des Ereignisses stehenbleibt. Folglich entdeckt Thomas in dem mitgeteilten Sein, das aus der Creatio (Ereignis) stammt, das mitteilende Sein, aus dessen äußerster Verborgenheit die Creatio (Ereignis) entspringt. Folglich dringt Thomas tiefer als Heidegger in das Sein ein, der bezüglich dieser Tiefe in einer letzten Seinsvergessenheit steckenbleibt, die Thomas überwunden hat.

Das Sein, das der Ursprung der Creatio (Ereignis) ist, wird von Thomas „das subsistierende Sein" genannt. *Subsistieren* besagt, daß jenes Sein auf sich selbst steht oder in sich selbst ruht, also keines Seienden als seines Trägers bedarf. Daher heißt es auch ab-solut, nämlich von jedem Seienden ab-gelöst, weshalb es nicht von dessen Aufnahmefähigkeit begrenzt wird und nicht nur einiges Sein hat oder am Sein teil-hat, sondern das Sein selbst in seiner grenzenlosen Fülle ist[23]. Somit übersteigen wir das zeitliche und endliche Sein, das Heidegger erreicht, und gelangen zu dem ewigen und unendlichen Sein, das als die absolute Fülle alles Sein in sich vereinigt und folglich jedes Nicht-Sein ausschließt, wozu Platon mit seinen Ideen noch nicht gekommen war, wenigstens wenn Aristoteles recht hat. Das

subsistierende Sein ist das allerverborgenste und allertiefste Geheimnis, der unausschöpfbare und unantastbare Abgrund, das Heilige und der Heilige, weil es nicht ein Es, sondern das absolute Du ist, nicht nur das Göttliche, sondern der personale Gott; denn das Nicht-Personale schließt immer noch Nicht-Sein ein. Heidegger hat also die Seinsvergessenheit bezüglich des mitgeteilten Seins überwunden, nicht aber bezüglich des subsistierenden oder mitteilenden Seins, das erst das eigentliche Selbst des Seins ist oder das Sein, das ganz es selbst ist.

Wie aus unserer Diskussion hervorgeht, unterscheidet Heidegger nicht das Sein selbst vom mitgeteilten Sein; er scheint das Sein selbst mit dem mitgeteilten Sein gleichzusetzen. Damit wird Gott nicht geleugnet, sondern folgerichtig nur gesagt, Gott könne nicht als Sein gefaßt werden oder sei über dem Sein, wodurch sich Heidegger dem Neuplatonismus nähert. Hieraus ergibt sich weiterhin, daß die irgendwie religiöse Einstellung, die sich vor dem Sein oder in der Begegnung mit dem Sein entwickelt, bisher nicht ausdrücklich auf Gott ausgreift, weshalb es auch nicht um Religion im vollen Sinn des Wortes geht.

Der Weg vom Sein zu Gott

Darüber hinaus führen einige Aussagen des „Briefs über den Humanismus", die den Weg vom Sein zu Gott andeuten. Danach kann man Gott einzig *im Horizont des Seins* entdecken, wofür Heidegger auf die folgenden Schritte hinweist: „Erst aus der Wahrheit des Seins läßt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Licht des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort ‚Gott' nennen soll." [24] Mit der vertieften Auslegung des Seins öffnet sich also ein Weg, der zum Heiligen und weiter zur Gottheit führt und schließlich den Raum bereitet, innerhalb dessen sich klären läßt, was wir mit Gott meinen oder uns immer schon mit der Chiffre „Gott" berührt. Diese Stufen werden von Heidegger summarisch angedeutet, nie aber thematisch und methodisch oder im einzelnen durchgeführt, weil wir nach ihm dazu nicht hinreichend vorbereitet sind. Namentlich kommt es darauf an, daß „zuvor und in langer Vorbereitung das Sein selbst sich gelichtet hat und in seiner Wahrheit erfahren ist" [25]. Daß dieser erste Schritt noch nicht geleistet ist, hängt mit der Seinsvergessenheit zusammen, in der sich nach Heidegger die bisherige Metaphysik bewegt.

Wenn aber in Zukunft das Sein gelichtet wird, so kann ihm Gott *nicht als Seiendes* ein- und untergeordnet werden, was wir oben bereits zurückgewiesen haben und was selbst noch eine Auswirkung der Seinsvergessenheit ist. Außerdem hat die künftige Klärung des Seins endgültig zu entscheiden, ob sich das Sein im mitgeteilten Sein erschöpft. Wer das bejaht, findet im Horizont des Seins nicht Gott selbst, sondern vermag höchstens den Raum zu bereiten, innerhalb dessen

sich Gott anderweitig zeigt, nämlich als der dem Sein Überlegene. Das kann sich entweder auf die Weise des Neuplatonismus ausprägen oder in einer christlichen Denkweise, für die Gott nur im Glauben oder theologisch, nicht aber im Wissen oder philosophisch zugänglich ist. Der letzteren Sicht neigt Heidegger zu, von dem berichtet wird, nach ihm habe die Philosophie allein mit dem Sein zu tun, während für Gott einzig die Theologie zuständig sei.

Zugleich kommt es entscheidend darauf an, den genauen Sinn der Gottesfrage bei Heidegger zu beachten. Für ihn geht es nämlich nicht darum, ob Gott existiert, sondern ob er sich naht oder entfernt, ob er sich zeigt oder verbirgt. „Ob und wie der Gott und die Götter... in die Lichtung des Seins hereinkommen, an- und abwesen, entscheidet nicht der Mensch", sondern das Sein selbst, „die Schickung des Seins", das „die Lichtung selbst ist". Etwas ausführlicher: In der Nähe zum Sein „vollzieht sich, wenn überhaupt, ob und wie der Gott und die Götter sich versagen und die Nacht bleibt, ob und wie der Tag des Heiligen dämmert, ob und wie im Aufgang des Heiligen ein Erscheinen des Gottes und der Götter neu beginnen kann"[26]. Tatsächlich ist Heidegger mit Hölderlin davon überzeugt, daß wir in einem Zeitalter der Gottesferne, des „Fehls Gottes" leben oder daß sich Gott der gegenwärtigen Kultur entzieht. Diese Diagnose ist auf eine schreckliche Weise wahr, wie auch andere, etwa Martin Buber, der von der „Gottesfinsternis" spricht, bestätigen. Obwohl das Sichnahen Gottes zuinnerst vom Geschick des Seins abhängt, kann es doch der Mensch durch seine Treue gegenüber dem Anspruch des Seins vorbereiten. Die Treue betrifft nicht nur das Denken, sondern verlangt eine Lebensführung, die auf den Anruf des Seins hört und alles Tun ihm angleicht.

Greifen wir hier noch einmal auf Heideggers Vortrag „Zeit und Sein" zurück. Darin weist er die Redeweise „Sein ist" zurück, weil sie dazu verführen könnte, das Sein dem Seienden anzugleichen. Statt dessen wählt er die Aussage „Es gibt Sein" und fragt nach dem Gebenden, das sich ihm zunächst als das oben schon besprochene Ereignis darstellt[27]. Genaugenommen ist aber das Ereignis das Geben, während sich das Gebende in dem Wörtlein „Es" als etwas davon Verschiedenes ankündigt. Damit drängt sich die auch von Heidegger gespürte und mehrmals aufgenommene Frage auf, ob und wie das Es genauerhin zu fassen sei. Diesem innersten Grund sucht Heidegger in mehreren Anläufen näherzukommen, wobei er schließlich daran verzweifelt, ihn erreichen zu können; er sucht den Zugang, findet ihn aber verschlossen. So kommt er endlich zu der resignierenden Feststellung, es sei besser, nicht nur auf die Antwort, sondern bereits auf die Frage zu verzichten[28]. Hier beobachten wir ein tragisches Ringen, insofern der Ursprung des Ereignisses sich ankündigt, zugleich aber unzugänglich bleibt. Welche Gründe dabei eine Rolle spielen, soll jetzt nicht im einzelnen untersucht werden. Ein in seiner innersten Tiefe vom Religiösen angesprochener Mann kommt weder ganz zu Gott noch verwirklicht er ganz die Religion, die vorbehaltlose Hingabe an das heilige Geheimnis, das wir Gott nennen.

Darüber hinaus führt wohl die kleine Schrift „Identität und Differenz" vom Jahr 1957. Darin spricht er von dem *Gott der Philosophen*, den er als das höchste Seiende oder als die Ursache seiner selbst faßt. Wer Gott nur so sieht, kommt nicht zum religiösen Verhalten: „Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen." Davon setzt sich „das gottlose Denken" ab, „das den Gott der Philosophen, den Gott als Causa sui preisgeben muß" [29].

Dieses ist jedoch keineswegs mit Atheismus gleichzusetzen; vielmehr heißt es von ihm, es sei „dem göttlichen Gott vielleicht näher" [30]. Wie der göttliche Gott zu bestimmen sei, muß in der gegenwärtigen Stunde offenbleiben; einer, der unsere geistige Situation einigermaßen verstanden hat, „zieht es heute vor, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen" [31]. Die bisherige Metaphysik ist nämlich über das Seiende nicht hinausgekommen und erreicht deshalb nicht den göttlichen Gott, der einzig in der Lichtung des Seins zu finden ist und wohl auch den Gott und die Götter überschreitet, die Heidegger selbst nach dem oben Gesagten unter die Seienden rechnet. Zugleich ist die Klärung des Seins noch nicht so weit gediehen, daß sie zum göttlichen Gott gelangen könnte, wie wir ebenfalls schon bemerkt haben.

Ein Ansatzpunkt dazu bietet sich in dem *„Durchgängigen"* dar, das als das Eine die vielfältigen geschichtlichen Mitteilungen des Seins durchzieht. Wiederum bleibt es jedoch „schwierig zu sagen, wie diese Durchgängigkeit zu denken sei" [32]. Noch einmal stehen wir vor einer bis heute unübersteigbaren Schranke, die Heideggers Denken von dem göttlichen Gott trennt, obwohl sich in dem „Durchgängigen" das übergeschichtliche Sein selbst und schließlich das subsistierende Sein ankündigt, das nach dem oben Angedeuteten nicht ein Es ist, sondern als das absolute Du uns anspricht und zu sich hinzieht. In Heideggers Ausgriff nach dem göttlichen Gott meldet sich die innerste Sehnsucht seines Herzens.

Philosophie und Theologie

Die Frage nach Gott wurde in der Seinsphilosophie Heideggers erörtert. Abschließend sei ein Hinweis darüber beigefügt, wie sich nach ihm die Philosophie zur christlichen Theologie verhält. Zunächst ist eine *Absage* unverkennbar: „Es gibt nicht so etwas wie eine christliche Philosophie, das ist ein ‚hölzernes Eisen' schlechthin." Dahinter steht der „existentielle Gegensatz zwischen Gläubigkeit und freier Selbstübernahme des ganzen Daseins", der jede „mögliche Gemeinschaft" der beiden Wissenschaften bestimmt. Außerdem ist „die Theologie eine positive Wissenschaft und als solche daher von der Philosophie absolut verschieden". Erstere hat es nämlich mit dem „Vorliegenden (Positum)" zu tun, das uns

unter dem Titel „Christlichkeit" begegnet, während letztere in radikaler Besinnung und freier Selbstübernahme dem ganzen Dasein zugewandt ist, was allein durch die Offenbarkeit des Seins möglich ist. Damit hebt sich die Philosophie als ontologisches Geschehen von der Theologie als ontischem Vollzug ab. Da sich aber „alle ontische Auslegung auf einem zunächst und zumeist verborgenen Grund einer Ontologie bewegt", „bergen alle theologischen Begriffe notwendig das Seinsverständnis in sich, das das menschliche Dasein als solches von sich aus hat". Mit diesem „vorchristlichen Gehalt der theologischen Grundbegriffe" ist deren „Korrektion" durch die Ontologie gegeben, ein Einfluß, der aber nur die „Wissenschaftlichkeit" der Theologie, nicht deren Inhalt betrifft[34].

Diese Darlegungen stammen vom jungen Heidegger, werden jedoch später nicht verworfen, da sie in die Gesamtausgabe des Jahres 1976 aufgenommen wurden. Allerdings wird man zugeben müssen, daß im Lauf der Jahrzehnte die Zurückhaltung Heideggers gegenüber der Theologie eher gewachsen ist, weshalb deren eindeutige Gottesbegegnung keinen Rückschluß erlaubt auf sein philosophisches Vordringen zu Gott. Das ist um so weniger möglich, als schon die Frühzeit zwar eine „Korrektion" der Theologie durch die Philosophie, nicht aber umgekehrt eine Korrektion der Philosophie durch die Theologie kennt. Obendrein betrifft die zulässige Korrektion nur die „Wissenschaftlichkeit", also nur die methodische Seite, während die inhaltliche Seite unberührt bleibt. Im Gegensatz dazu müßte die umgekehrte Korrektion gerade die inhaltliche Seite, nämlich die Vollendung der Gottesbegegnung betreffen. Solches wird nun von Heidegger entschieden abgelehnt, indem er eine christliche, also vom Christentum befruchtete Philosophie zum hölzernen Eisen herabsetzt. Im übrigen wird er auch der Theologie nicht gerecht, wenn er in ihr lediglich eine positiv-ontische Wissenschaft sieht, da der personale Gott der Offenbarung doch einzig im Horizont des Seins wissenschaftlich erhellt werden kann.

Ringen um Gott

Trotz all des Ungeklärten und Unvollendeten ist dem Denken Heideggers ein religiöses, mehr oder weniger zutage tretendes Grundgepräge nicht abzustreiten. Letztlich ist sein einziges Problem die Beziehung des Menschen zum Sein, von der die Beziehung zu Gott nicht völlig getrennt werden kann. Vielleicht hat Heideggers in seine Geisteswelt tief eingeweihter Bruder recht, der mir einmal sagte: „Wenn mein Bruder vom Sein spricht, spricht er im Grunde von Gott." Vielleicht wahrt Heidegger auch eine an die ersten Christen erinnernde Arkandisziplin. Wie diese von den christlichen Geheimnissen nur verhüllt sprachen, weil die Menschen ihrer damaligen Umwelt nicht imstande waren, sie zu verstehen, so meint wohl auch Heidegger, das Zeitalter des abwesenden Gottes sei kaum fähig, das

Geheimnis Gottes aufzunehmen. Daher spricht er vom Sein, indem er von Gott schweigt; zugleich aber stellt er die Menschen auf die Straße des Seins, wodurch er ihre Rückkehr zu Gott vorbereitet. Solche Arkandisziplin deutet vielleicht der Ausspruch an, nach dem einer, der das heutige Weltgeschick durchschaut, es vorzieht, von Gott zu schweigen.

Heideggers tragisches Ringen um Gott spiegelt die Grundauseinandersetzung unserer Zeit wider, insofern sie daran ist, einen vielfach verfälschten Gott hinter sich zu lassen, und den wahren Gott noch nicht erreicht hat. In denselben Kampf greift der „Grundkurs des Glaubens" ein, den uns Karl Rahner geschenkt hat; seine Absicht ist es, von einem durch allerlei Überlagerungen entstellten Christentum wieder zu dessen voller Herrlichkeit hinzuführen. In einer ähnlichen Lage befinden sich so manche Atheisten unserer Tage; sie haben verloren und leugnen ein Zerrbild Gottes und suchen zugleich, ohne es klar zu wissen und einzugestehen, den Gott, der allein dem Denken und dem Herzen des Menschen genügen kann. Die leidenschaftliche Unermüdlichkeit Heideggers hilft auch dem gläubigen Menschen, nicht in dem Gewohnten stehenzubleiben, sondern neue Wege in den Ungewißheiten unserer Zeit zu suchen, um mit aller Kraft dem wahrhaft göttlichen Gott näherzukommen. Es ist der Gott, den nicht wir selbst nach unseren Menschenmaßen erfinden, der vielmehr in seiner Unbegreiflichkeit bezwingend auf uns zukommt und uns absolut in Anspruch nimmt bis zum Innersten unseres Wesens oder zur Mitte unserer Person. Es ist der Gott, der mit seiner Liebe unser Herz entflammt, der uns sucht und den wir suchen, getragen von seiner Gnade.

ANMERKUNGEN

[1] Paris 1946. [2] Jetzt in: Wegmarken (Ges. Ausg. I. Abt., Bd. 9, Frankfurt 1976).
[3] Sein und Zeit (Tübingen [11]1967) 41. [4] Humanismusbrief (zitiert H) 350f.
[5] Nachwort zu: „Was ist Metaphysik?", in: Wegmarken 312. [6] H 343. [7] H 336.
[8] Unterwegs zur Sprache (Pfullingen 1959), bes. Der Weg zur Sprache 239ff. [9] H 342. [10] Ebd.
[11] Vom Wesen der Wahrheit, in: Wegmarken, bes. 194. [12] Nachwort, 310. [13] H 331.
[14] Zur Seinsfrage, in: Wegmarken 411, 408, 409. [15] H 331. [16] H 334f.
[17] Thomas von Aquin, Sth I, q 4, a 2 ad 3 und oft.
[18] Vortrag „Zeit und Sein", in: Zur Sache des Denkens (Tübingen 1969) 24; über das „Ereignis" vgl. J. Lotz, Martin Heidegger und Thomas von Aquin (Pfullingen 1975) 169–179.
[19] Creatio non est mutatio: Sth I, q 45, a 2 ad 2.
[20] Esse absolute: ebd. a 5.
[21] Vortrag „Zeit und Sein" 18; Lotz 173f.
[22] Lotz 177f. [23] Sth I, q 3, a 4. [24] H 351. [25] H 339.
[26] H 330, 337f. [27] Lotz 169f. [28] Lotz 173.
[29] Identität und Differenz (Pfullingen 1957) 70f.
[30] Ebd. 71. [31] Ebd. 51. [32] Ebd. 66.
[33] Phänomenologie und Theologie, Vortrag vom Jahr 1927, in: Wegmarken 45–78.
[34] Ebd. 66, 49, 52, 62f., 64, 61.

Heinrich Fries

Katholische Missionswissenschaft in neuer Gestalt

Die Themenstellung dieses Beitrags hängt zum großen Teil mit dem *Zweiten Vatikanischen Konzil* zusammen und mit den vielfachen Aspekten zur Erneuerung der Kirche, wobei Erneuerung Zeichen der Grenze und der Größe der Kirche ist. Dazu muß man bedenken, daß in Geist und Text des Konzils viele Inspirationen eingegangen sind, die zuvor in der katholischen Theologie in der ganzen Welt bedacht worden waren.

Als erstes sei genannt: Das Zweite Vatikanum war ein Konzil der Weltkirche, und das nicht nur dem Anspruch, sondern der Verwirklichung nach. Waren die Konzilien des Mittelalters und der Neuzeit vorwiegend kirchliche Versammlungen des Abendlands, wobei die außereuropäischen Kirchen mit Ausnahme Amerikas in der Form der von Europa betreuten Missionskirchen präsent waren, so war das Zweite Vatikanum eine Repräsentation der Weltkirche, in der frühere Missionskirchen eigenständige Kirchen geworden sind. Das Wort des Konzils, daß die Kirche in und aus Ortskirchen besteht (Lumen gentium 26), ist auf eine ganz neue Weise Realität geworden.

Die Kirche hat sich auf dem Zweiten Vatikanum nicht als vollkommene Gesellschaft verstanden, sondern – neben der Bestimmung der Kirche als Volk Gottes auf dem Weg – als Sakrament, das heißt als wirksames Zeichen der Einheit zwischen Gott und den Menschen und dadurch der Menschen untereinander (ebd. 1). Damit weist die Kirche über sich selbst hinaus. Zugleich ist deutlich ausgesprochen, daß die Existenz der Kirche nicht als auf sich selbst bezogene Selbstdarstellung zu bestimmen und zu verstehen ist. Ihre Selbstverwirklichung besteht vielmehr in ihrer Proexistenz, als Zeichen der Einheit von Gott und Mensch und als Dasein für andere: für die Welt und für das Reich Gottes, wodurch Herkunft und Zukunft der Kirche beschrieben werden.

Die Orts- und Teilkirchen, in denen und aus denen die Kirche besteht, verstehen sich nicht als Teile eines Ganzen, wobei das Ganze immer mehr ist als seine Teile, sie sind auch nicht Ableger und Filialen einer Zentrale, sie sind vielmehr jeweils Kirche im Vollzug, Kirche als Ereignis. In ihnen geschieht, was Kirche zur Kirche macht: Martyria durch Verkündigung, Bekenntnis und Leben des Glaubens, Leiturgia als Vollzug des gottesdienstlichen Tuns, das in Taufe und Eucharistie kulminiert, und Diakonia als Weitergabe der Liebe Gottes in der Hingabe Christi an die Menschen. Dies hat zur Folge, daß aus bislang betreuten und versorgten Missionskirchen eigenständige junge Kirchen werden. Dabei wird der Bezug zur

Einheit der Kirche nicht aufgelöst. Er ist durch die gleiche Praxis an allen Orten und zu allen Zeiten gegeben. Die Verwirklichung von Kirche geschieht immer in Gemeinschaft mit der Gesamtkirche, was im eucharistischen Hochgebet eindrucksvoll zum Ausdruck kommt. Zugleich wird eine große Freiheit in der Verwirklichung des Kircheseins, etwa in der Liturgie möglich.

Dadurch wird auch deutlich, daß Mission heute keine Einbahnstraße ist, wobei die einen die Reichen, die Gebenden und die Besitzenden sind, die anderen die Bittenden und Empfangenden, die Habenichtse, die selbst zum Christ- und Kirchesein nichts beizutragen haben als die Abkehr und die Ablösung von ihrer bisherigen verkehrten Religion und Kultur. Die neu erwachten, jungen, selbständigen Kirchen werden zu Partnern der Kirchen in der alten Welt. Das Verhältnis zueinander ist das der Begegnung, des Austauschs, der Bereicherung. Dabei kann es sein, und oft ist es so, daß die ehemals Gebenden die Empfangenden werden, daß aus den jungen Kirchen belebende und Hoffnung gebende Impulse ausgehen.

Neue Bestimmung von Mission

Die katholische Missionswissenschaft, die Missiologie, ist dadurch dem Versuch und der Aufgabe einer Neubegründung verpflichtet, insofern Mission als Zuwendung zu den Nichtchristen, als Evangelisation heute nicht mehr auf sogenannte, vor allem nichteuropäische, Missionsgebiete beschränkt ist, sondern als Mission in allen Kontinenten begegnet, daß die ganze Welt Missionsland ist; zu den Noch-nicht-Christen kommen die heute antreffbaren Nicht-mehr-Christen. Und es ist sicher so, daß die Evangelisation der Nicht-mehr-Christen schwieriger ist als die der Noch-nicht-Christen. Die Missionsaufgabe bleibt und wird universalisiert.

Eine neue Situation für die katholische Missiologie ist dadurch entstanden, daß das Zweite Vatikanum eine bisher nicht vorhandene neue Sicht der nichtchristlichen Religionen entwarf. Dies geschieht in den bekannten und bewegenden Worten: „Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen Antworten auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen. Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tod? Und schließlich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?“ (Nostra aetate 1). Ausdrücklich spricht das Konzil von dem Guten und dem Heiligen in den Religionen der Welt und erkennt in ihnen einen Strahl jener Wahrheit, die alle Menschen erleuchtet.

Das sind ganz andere Töne als früher, wo die nichtchristlichen Religionen als Inbegriff von Finsternis und Todesschatten angesehen wurden, als Aberglaube,

Verirrung, Perversion und Götzendienst. Das gibt auch für die Missionswissenschaft einen neuen Horizont und eine neue Tonlage ab. Das erste Wort früherer Missiologie und Missionspraxis konnte angesichts dieses Negativbilds nur heißen: Verbrenne, was du angebetet hast, habe den Mut und die Kraft zur Tabula rasa. Ohne dies, so argumentierte man, sind alle weiteren Schritte auf dem Weg zum Christsein reine Vergeblichkeit oder Grund zur Verwirrung.

Die heutige Missiologie und die sie begleitende Theologie der Religionen – ein neues Feld der Theologie – wird und kann die Schatten nicht verschweigen, die in Theorie und Praxis mancher Religion liegen, und wird die christliche Botschaft als Widerspruch dazu sehen sowie als Gericht über sie, symbolisiert im Kreuz Jesu Christi, sowie als Befreiung von vielen religiösen Zwängen und Versklavungen. Aber ungleich mehr wird sie an die in den Religionen liegenden Fragen und die darin enthaltenen Wahrheiten anknüpfen und das Evangelium als erfüllende und erlösende Antwort vermitteln im Sinn der Areopagrede: „Was ihr verehrt, ohne es zu wissen, das verkündige ich euch" (Apg 17, 23). Aber die Antwort kann nur Antwort sein, wenn die Fragen mitbedacht werden.

Heilsoptimismus

Mit dem eben Gesagten hängt ein weiteres zusammen. Es ist der im Konzil ausgesprochene Heilsoptimismus, die betonte Hervorhebung des universalen Heilswillens Gottes, der „will, daß alle Menschen selig werden" (1 Tim 2, 4). Das ist ein bemerkenswerter Unterschied zu dem von Augustin entworfenen und in der Tradition, vor allem auch der Mission, außerordentlich wirksam gewordenen Axiom von der Massa damnata und von der Rettung nur weniger.

Das Konzil spricht im Missionsdekret (Ad gentes 7) ausdrücklich davon, daß Gott Menschen, die das Evangelium ohne ihre Schuld nicht kennen, „auf Wegen, die nur er weiß", zum Glauben führen kann. Dieses Wort ist in dieser Akzentuierung früher nicht ausgesprochen worden, obwohl es sachlich gesehen auch nicht ausdrücklich bestritten wurde. Noch Franz Xavers Missionstätigkeit war entscheidend von dem Motiv geprägt: Ohne Taufe geht der Mensch des Heils verlustig; deshalb ist nichts wichtiger und dringlicher als die Taufe möglichst vieler. Auf die bekümmerte Frage der Eingeborenen: Was ist mit unseren guten Ahnen und Eltern, die nicht getauft waren? konnte der Heilige keine Antwort geben als die der Trauer und des Mitleids.

Diese Aussagen sind noch dahin zu ergänzen, daß man nicht sagen kann, die Menschen, die das Evangelium nicht kennen, könnten trotz ihrer konkreten Religion zum Heil gelangen. Die konkreten Religionen haben auch eine positive Funktion in der Geschichte des Heils. Denn die konkreten Religionen sind die Vermittlung der wesenhaften Verwiesenheit des Menschen auf Gott hin[1].

Mit diesem Heilsoptimismus hängt zusammen die von Karl Rahner geprägte und außerordentlich wirksam gewordene Kategorie von den *anonymen Christen* und dem anonymen Christentum[2] als eine Bestimmung von Menschen, die das Evangelium noch nicht gehört haben, aber in der Treue ihres Gewissens tun, was Weisung des Evangeliums ist. Das ist keine unzulässige Vereinnahmung der Nichtchristen, kein ihnen aufgeklebtes Etikett, sondern eine Perspektive, die dem Christen anheimgegeben ist und in der er Menschen vor und außerhalb des Christentums bestimmen und würdigen soll. Das ist keine Einschränkung oder Relativierung des Christlichen oder des Katholischen, sondern dessen Verwirklichung. Das Christliche hat infolge seiner Orientierung an Christus, dem Haupt der Schöpfung und der Kirche, die Kraft der Würdigung und der Bejahung. Das Christliche lebt nicht davon, daß alles außer ihm als klein, minderwertig oder schlecht angesehen wird. Die Quelle des Lichts wird in dessen Strahlen offenbar.

Die Kategorie vom anonymen Christen bedeutet auch nicht die Beendigung, sondern die gerade heute gegebene Ermöglichung von Mission als Evangelisation. Es bestimmt den Anknüpfungspunkt und macht ernst mit den Erwartungen und Hoffnungen, die nach den Worten des Konzils in den Religionen gegeben sind. Das Anonyme aber soll nicht anonym bleiben, sondern durch die Evangelisierung den Namen und jene Ausdrücklichkeit bekommen, auf die sie angewiesen sind und woraufhin sie unterwegs waren. Karl Rahner sagt, der Keim soll nicht Keim bleiben, sondern Frucht werden.

„Außerhalb der Kirche kein Heil"

Der Heilsoptimismus, den das Konzil ausgesprochen hat, gründet auch in der Neuinterpretation des Satzes: „Extra ecclesiam nulla salus" – „Außerhalb der Kirche kein Heil", der bei Cyprian († 258) eine pastorale Einzelsituation im Auge hatte und später zu einem allgemeinen Axiom wurde, das im Konzil von Florenz (1442) seinen heute erschreckenden Ausdruck gefunden hat: „Die heilige römische Kirche glaubt fest, bekennt und verkündigt, daß niemand außerhalb der katholischen Kirche, weder Heide noch Jude noch Ungläubiger oder ein von der Einheit Getrennter, des ewigen Lebens teilhaftig wird, vielmehr dem ewigen Feuer verfällt, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist, wenn er sich nicht vor dem Tod der Kirche anschließt" (Neuner-Roos 381, DS 1351).

Diese Aussagen stehen mit denen des Zweiten Vatikanums nicht in Kontinuität. Die Härte des Satzes wurde kontrapunktiert durch die Verwerfung der These: „Extra ecclesiam nulla conceditur gratia" – „Außerhalb der Kirche gibt es keine Gnade" (DS 2429).

Das Axiom „Extra ecclesiam nulla salus" wird heute – im Unterschied zu den Aussagen des Konzils von Florenz – nicht als Personal-, sondern als Sachprinzip

erklärt. Das Wort will demgemäß nicht sagen, wer zum Heil kommt oder nicht, es will vielmehr bestimmen, wodurch einer zum Heil gelangt. Das Heil aller ist das in Christus gegebene und vermittelte Heil. Wer immer das Heil erlangt, erlangt dieses Heil als Christusheil, das das Heil für alle ist. Dem wird hinzugefügt, daß die bloße Zugehörigkeit zur Kirche noch keine Garantie des Heils bedeutet. Wenn es, wie das Konzil sagt (Lumen gentium 2), eine Präfiguration der Kirche seit Anbeginn der Welt gibt, stellt sich auch die Frage, wer eigentlich völlig außerhalb der Kirche ist. Die Rede von der Absolutheit der christlichen Religion ist der Versuch, die Einzigartigkeit und Unüberbietbarkeit des Christentums zu beschreiben. Dieser Anspruch wurde oft isoliert und exklusiv verstanden. Er gewinnt ein neues Gesicht, wenn er inklusiv verstanden wird, das heißt als Aussage darüber, daß die christliche Religion eine Zuordnung und Relation zu allen Religionen hat. Diese neue Position ist wiederum keine Behinderung der Missionswissenschaft und der Missionspraxis, sondern deren Befreiung von einer verengenden Gestalt.

Religionsfreiheit und Inkulturation

Ein weiteres bestimmendes Element für die Neubegründung ist die auf dem Vatikanum ausdrücklich proklamierte Religionsfreiheit (Dignitatis humanae). Niemand darf zum Glauben, auch nicht zum katholischen Glauben gezwungen werden, niemand darf daran gehindert werden, seinen Glauben und seine Religion auszuüben. Die Gewissensfreiheit ist zu beachten auch für die Evangelisation. Was heute uns auch in der katholischen Kirche selbstverständlich erscheint und womit die Kirche in vielen Ländern ihr Existenzrecht begründet, war es nicht immer. Noch im letzten Jahrhundert, im Jahr 1832, wurde von Papst Gregor XVI. die Forderung nach Gewissensfreiheit nicht nur als Irrtum verworfen, sondern als „deliramentum", als Wahnsinn bezeichnet[3].

Der Proklamation von Religions- und Glaubensfreiheit korrespondiert das Ende des Kolonialismus, der für die Mission eine große Hypothek darstellt, insofern mit der Eroberung fremder Länder deren christliche Missionierung unmittelbar einherging. Dadurch wurde der christliche Glaube zu einem Legitimationsfaktor des politisch Geschehenden und der damit verbundenen Maßnahmen der Gewalt; zugleich gerieten Glaube und Kirche in die Gefahr, ein gewaltsamer Fremdimport von außen zu sein und als Fremdkörper zu erscheinen, dies um so mehr, als mit der Eroberung und Missionierung etwa in Südamerika die Ausrottung der einheimischen Kultur und Religion einherging. Es war die Missionierung auf dem Boden der Tabula rasa. Diese Epoche ist – zum Glück – endgültig vorbei. Gottes Wort schafft nicht zuerst verbrannte Erde, sondern ergeht an den lebenden Menschen.

Als weiteres Element für eine neue Gestalt und Begründung der katholischen Missiologie sei genannt: die Ablösung der Akkomodation – bis vor kurzem ein

Schlüsselbegriff der Mission – durch die Inkulturation und Indigenisation. Noch grundsätzlicher spricht man von Inkarnation. Akkomodation bedeutet, daß eines dem andern angepaßt wird. In unserem Fall soll die Gestalt der abendländischen Theologie und Kirche und ihrer Verwirklichungsform dem Neuen, das in der Kirche der Mission entsteht, angepaßt werden, und vor allem umgekehrt soll die einzupflanzende Kirche in der Mission dem Modell der missionierenden, der europäisch-abendländischen, römischen Kirche angepaßt werden. Dies alles glaubte man um so mehr tun zu müssen, als es der Preis für die Einheit der Kirche war, wobei man glaubte, daß Einheit in der Gestalt der Einheitlichkeit am besten zur Darstellung komme: in einer einzigen Sprache, einer Liturgie, einem Ritus, einem Symbolverständnis, einer Theologie. Christ werden und Kirche werden bedeutete zugleich abendländisch, europäisch werden mitsamt der darin vollzogenen Geschichte. Ein anderer Zugang schien ausgeschlossen. Theologie treiben hieß abendländische Theologie studieren.

Inkulturation, Indigenisation bedeutet nun den Abschied vom Eurozentrismus. Sie verlangt einen „Christus ohne Zoll", verlangt die unmittelbare Einwurzelung des Evangeliums in die eigene Kultur, Denkform, Symbolwelt und Geschichte und damit eine genuine neue Gestalt von Kirche, die sich ihres Eigenen bewußt ist, ohne sich vom andern oder vom Ganzen abzuschließen[4].

Hier liegt eine Fülle von Aufgaben für eine katholische Missiologie vor. Was bedeutet konkret Inkulturation, im Vollzug etwa der Liturgie bis hinein in die Materie der Sakramente oder in vielen Fragen der Ethik, in der theologischen Würdigung der religiösen Urkunden, der heiligen Schriften dieser Religionen. Ein weiteres Problem lautet: Wie kann Neues verwirklicht werden ohne Preisgabe des Unverzichtbaren, das in der bisherigen europäischen Geschichte der Theologie und der Kirche erbracht wurde und das Reichtum und Segen auch für die neuen Kirchen bedeutet, etwa im Blick auf Recht und Würde der Person, der Menschenrechte, die Sensibilität für die Zeichen der Zeit, die Freiheit eines Christenmenschen, die Freiheit von Mächten und Gewalten, die Verbindung von Orthodoxie und Orthopraxie? Es ist wie ein Symbol dieser jetzt schon erkennbaren gegenseitigen Begegnung und Bereicherung, daß die heute repräsentativen Theologen der Dritten Welt freimütig bekennen, daß eine Hauptquelle ihrer theologischen Inspiration in der europäischen Theologie liege, die für sie zwar keine Grenze, aber lebendigen Ursprung bedeutet. Leonardo Boff wurde in München zum Doktor der Theologie promoviert. In seiner Dissertation[5] sind bereits die Grundlagen seiner Befreiungstheologie enthalten.

Andererseits bedeutet es eine Chance und eine Herausforderung der gesamten Theologie, wenn heute nicht nur wie bei Tertullian gefragt wird: Was hat Jerusalem mit Athen zu schaffen?, sondern mit Peter Berger: Was hat Benares mit Jerusalem zu schaffen? Die Antwort kann nicht in der bloßen Verwerfung bestehen, wie sie einst Tertullian ausgesprochen hat.

Als letztes Moment für die Neubegründung der Missiologie sei der *Dialog* genannt als grundlegender methodischer Weg der Mission. Der Dialog ist seit dem Konzil als die Weise empfunden worden, wie die Kirche ihr Verhältnis zur Welt von heute bestimmt, wozu auch die Religionen der Gegenwart gehören. Der Dialog bedeutet nicht die Preisgabe des eigenen Standpunkts, sonst wäre er überflüssig; aber er bringt das Eigene in Begegnung mit dem anderen und erstrebt ein Miteinander. Durch den Dialog soll der Weg zum Logos, das heißt zur Wahrheit gefunden werden. Das wird schon in den Dialogen Platons deutlich. Der Dialog tritt an die Stelle des einseitigen, bloß belehrenden Monologs, der den anderen stumm und sprachlos macht, aber ihn nicht gewinnen kann. Ebensowenig reicht heute eine Verkündigung des Evangeliums aus, die nicht zugleich Vermittlung für den Kontext ist, in dem die Verkündigung geschieht. Insofern ist der Dialog auch ein Zeichen der Liebe und der Zuwendung zum Menschen. Im neuesten Dokument des Sekretariats für Nichtchristen „Dialog und Mission" (1985) ist davon ausführlich die Rede.

Das neue kirchliche Rechtsbuch bestimmt: „Die Missionare haben durch das Zeugnis ihres Lebens und ihres Wortes mit den nicht an Christus Glaubenden einen ehrlichen Dialog zu führen, so daß diesen in einer ihrer Eigenart und Kultur entsprechenden Weise die Wege zur Erkenntnis der Botschaft des Evangeliums geöffnet werden" (can. 787).

Missionarische Bestimmung der Kirche

Das bisher Gesagte zwingt oder berechtigt nicht, die katholische Missionswissenschaft, die Missiologie, aufzugeben. Es kann sich nur darum handeln, ihr eine andere Gestalt zu geben und sie neu zu begründen.

Als erstes sei genannt: Die Missiologie rückt heute in einen umfassenden Horizont und Zusammenhang ein, sie begründet sich nicht nur mit dem Missionsbefehl des Auferstandenen, sondern mit der im Konzil wiederholt ausgesprochenen Tatsache, daß die pilgernde Kirche in ihrem Wesen nach missionarisch, das heißt „als Gesandte unterwegs ist, da sie selbst ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes herleitet gemäß dem Plan Gottes des Vaters" (Ad Gentes 2). Die Kirche setzt die Sendung Christi fort. Darin wird die innertrinitarische Sendung zwischen Vater, Sohn und Geist, die sogenannte Missio interior, nach außen als Missio exterior vermittelt in der schöpferischen Kraft Gottes, in der erlösenden Menschwerdung durch Jesus Christus und in der pfingstlichen Manifestation des Geistes Gottes.

Daraus ergibt sich auch: Mission wird nicht von der Kirche aus als besondere Aufgabe vermittelt, sondern Kirche wird durch die umfassend verstandene Missio konstituiert. Daraus folgt eine umfassende Bestimmung von Missio: Sie ist nicht

nur Seelenrettung im Sinn des „Da animas" des Franz Xaver, sie ist nach dem Missionsdekret (9) nichts anderes und nichts weniger als Kundgabe oder Epiphanie und Erfüllung des Planes Gottes mit der Welt und ihrer Geschichte, in der Gott durch die Mission die Heilsgeschichte sichtbar vollzieht. Sie ist Mitteilung der Liebe und Menschenfreundlichkeit Gottes, Weitersagen der frohen Botschaft Gottes. Diese Auffassung bewahrt vor jedem ekklesiologischen Narzißmus und verlangt andererseits eine umfassende Gestalt von Kirche, die dem Heil des ganzen Menschen dient. Mission läßt Christus gegenwärtig werden, den Christus, der nicht nur Haupt der Kirche, sondern Grund und Ziel der Schöpfung ist und der als Logos, als Wort Gottes jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt.

Die Kirche ist missionarisch oder sie ist nicht Kirche Jesu Christi. Daraus folgt auch: Die Theologie als Verständnis des Glaubens dieser Kirche ist *missionarische Theologie*, ist Missiologie. Das Missionarische ist – ähnlich wie das Ökumenische – eine Dimension von Theologie überhaupt, weil sie nie vom Menschen absehen kann, für den sie da ist, und weil dieser Mensch immer geschichtlich und konkret ist und einen entsprechenden kulturellen und gesellschaftlichen Kontext hat. Das schließt nicht aus, daß sich Missiologie ähnlich wie die ökumenische Theologie an einigen Akzenten, Bereichen und Schwerpunkten profiliert und artikuliert. Neubegründung der Missiologie bedeutet demnach ihre umfassende Begründung aus der Mitte des Evangeliums, aus der Mitte, aus der Sendung der Kirche.

Die Missiologie ist heute dadurch neu begründet, daß die Kirchen in den ehemaligen Missionsgebieten in Afrika, Asien und zum Teil in Lateinamerika nicht mehr Objekte einer von außen kommenden Mission sind, sondern Subjekte einer eigenen Gestalt und Gestaltwerdung von Kirche, die nicht auf Akkomodation, sondern auf Inkulturation beruht. Es geht um Plantatio ecclesiae in neuer Gestalt. Eine solche Perspektive hilft nicht nur, das andere kennenzulernen, es hilft auch, das Eigene durch das andere besser zu verstehen. Vor allem aber hilft es dazu, die umfassende Dimension des Katholischen auszuprägen und eine Weise von Einheit der Kirche zu entwickeln, bei der Vielfalt nicht der Gegensatz, sondern der Ausdruck einer lebendigen Einheit ist.

Und nicht zuletzt: Von den Missionskirchen, die junge Kirche geworden und von Hoffnung und Zukunft erfüllt sind, kann eine belebende und erneuernde Kraft ausgehen für die oft müde erscheinende Kirche des Abendlandes. Die Würzburger Synode hat in ihrem Beschluß „Missionarischer Dienst an der Welt" (4.2) dazu gesagt: „Sie brauchen unsere Solidarität, wir brauchen ihren missionarischen Dynamismus." Die neue Gestalt der Missiologie sollte gerade diese Gesichtspunkte zum Gegenstand ihrer Reflexion machen. Dabei ist zu empfehlen, dieses Programm in der Begegnung mit einer konkreten Religion zu realisieren.

Aus alledem ergibt sich auch: Die Ersetzung der bisherigen Missiologie durch eine vergleichende Theologie, wie sie Adolf Exeler vorgeschlagen hat[6], entspricht nicht ganz dem heute Geforderten, und zwar zunächst aus dem Grund, weil das

bloße Vergleichen leicht in die Gefahr kommt, theoretisch zu sein und inexistentiell und unverbindlich zu bleiben. Eine dialogische und kommunikative Theologie wird der heute gegebenen Forderung eher gerecht.

Ferner geht es nicht nur darum, Theologien mit Theologien zu vergleichen, sondern in Kommunikation mit den anderen Theologien die Sache zu bedenken, auf die jede Theologie verwiesen ist: die Wirklichkeit Gottes, der sich zu unser aller Heil zuhöchst in Jesus Christus durch die Kirche mitgeteilt hat.

Eines aber ist der bleibende Kern von Exelers Vorschlag: Es gibt keine Theologie von der Stange, keine uniforme Einheitstheologie, es gibt Theologie nur in Theologien. Es gibt auch keine ewige Theologie, keine Theologia perennis, sondern immer nur eine menschliche, gesellschaftliche und kulturelle Form von Theologie. Theologie ist Sache endlicher und begrenzter Menschen.

Keine Gestalt der Theologie darf sich verabsolutieren oder zur schiedsrichterlichen Instanz über eine andere Gestalt von Theologie machen. Das ist in der gegenwärtigen Diskussion um die Theologie der Befreiung zu bedenken. Alle Gestalten von Theologie aber sind daran zu messen, wieweit sie der Sache des Glaubens dienen und ihr gerecht werden. Und alle Ausprägungen von Theologie sind daran zu erinnern, daß sie wie der Glaube selbst Stückwerk sind und immer hinter dem zurückbleiben, wovon sie Zeugnis zu geben haben.

Mission und Ökumene

Der Anfang der ökumenischen Bewegung waren die Erfahrungen in den Missionen. Die Verpflanzung der getrennten Konfessionen mit den Erscheinungsformen des Gegensätzlichen hat die Aufgabe der Mission ungeheuer erschwert; es hat die christliche Botschaft unglaubwürdig gemacht.

Dieser Aspekt ist auch heute noch präsent und läßt sowohl das Ärgernis der getrennten Christenheit wie die Dringlichkeit einer Überwindung der Spaltungen in die Gestalt einer versöhnten Christenheit ins Bewußtsein der Christen gelangen. Das Schicksal heutiger Mission in sechs Kontinenten hängt zum großen Teil vom Fortschritt in der Ökumene ab. Deswegen kommt dieser Frage eine erhöhte Priorität zu. Die Einheit der Kirchen ist das Gebot der Stunde. Aber diese Einheit kann nicht in einer monozentrischen, europäischen Einheitskirche bestehen, sondern in einer recht verstandenen polyzentrischen Kirche[7], als Einheit in Vielfalt, als Vielfalt in Einheit, die nicht vergißt, daß es inmitten der Vielfalt ein Zentrum für alle gibt, das Jesus Christus heißt, und daß es eine Manifestation dieses Zentrums gibt, in einem höchsten Amt der Einheit, von dem das Konzil sagt, daß es die Verschiedenheiten schützt. Das bisher ökumenisch Erreichte gibt Grund zur Hoffnung, daß das endgültige Ziel bald erreicht sein wird. Jede Behinderung der Ökumene ist ein Schaden für den missionarischen Auftrag der Kirche.

Der heutige Stand in der Ökumene wurde wesentlich durch einen umfassenden Dialog und durch eine vielfältige Kooperation erreicht. Die Stunde ist gekommen, wo der innerchristliche Dialog und der Dialog der Kirchen eine neue Dimension erhält. Es ist der Dialog des Christentums mit den Religionen der Welt, wobei manche der Religionen heute zur Gegenmission angetreten sind. Dabei ist nicht zu vergessen, daß auch diese Religionen dem Sog der Säkularisierung und der Religionskritik ausgesetzt sind und so noch einmal eine neue Situation schaffen. Andererseits erkennen wir die lebendige Erneuerung von Religion im Islam und in vielen neuen religiösen Bewegungen. Ökumene darf sich nicht auf die Gemeinschaft der christlichen Kirchen beschränken. Sie muß die Gemeinschaft der großen Religionen einbeziehen, wenn Ökumene, nach dem ursprünglichen Wortsinn verstanden, den gesamten bewohnten Erdkreis meint. Aber gerade dieser umfassendere Dialog hat eine innerchristliche Ökumene zur Voraussetzung. Diese Ökumene steht noch in ihren Anfängen, ähnlich wie der innerchristliche Dialog vor 70 Jahren, wo noch Unkenntnis, Fremdheit, Gegensätzlichkeit, Feindseligkeit die Szene beherrschten, die sich inzwischen trotz bleibender Schwierigkeit zum Besseren gewandelt hat. Könnte diese neue Ökumene die neue Gestalt und die Neubegründung der Missiologie sein?

Der christliche Dialog mit den Weltreligionen ist trotzdem nicht so neu, wie es zunächst erscheint. Er hat einen klassischen Vorentwurf in der Vision des Nikolaus von Kues „De pace fidei" (1453), wo er in der Formel von der „Concordia discors" und der „Una religio in rituum varietate" verdeutlicht, daß die Verschiedenheit der Religionen kein Anlaß zu Streit und Krieg sein darf, sondern eine Quelle des Friedens unter den Völkern[8]. Heute wissen wir viel mehr von den nichtchristlichen Religionen, als es Nikolaus von Kues vor 500 Jahren wissen konnte. Das macht die Aufgabe differenzierter und konkreter. Was uns aber fehlt, ist die Kühnheit und die Zuversicht seiner theologischen Konzeption, die hilft, das heute Mögliche und Notwendige zu tun, ohne das Eigene zu vergessen oder zu verlieren.

ANMERKUNGEN

[1] K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 13, 346ff.

[2] Ebd. 6, 545–554; 10, 531–546. Vgl. H. Fries, Der anonyme Christ – das anonyme Christentum als Kategorien christlichen Denkens, in: Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche, hrsg. v. E. Klinger (Freiburg 1976) 25–41.

[3] DS 2730. Vgl. auch DS 2915–2918, 2977–2979 aus dem Syllabus von Papst Pius IX. (1864).

[4] Vgl. das Apostolische Schreiben Papst Pauls VI. „Evangelii nuntiandi" (1975).

[5] Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung (Paderborn 1972).

[6] In: Denn ich bin bei Euch (Mt 28, 20). Perspektiven im christlichen Missionsbewußtsein heute, hrsg. v. H. Waldenfels (Köln 1978) 199–212.

[7] J. B. Metz, Im Aufbruch zu einer kulturell-polyzentrischen Weltkirche, in: Zschr. f. Missionswiss. u. Religionswiss. 1986, 140–153.

[8] Vgl. H. Fries, De pace fidei – Versöhnung im Glauben. Ein Vermächtnis des Nikolaus von Kues, in: Versöhnung – Gestalten – Zeiten – Modelle, hrsg. v. H. Fries u. U. Valeske (Frankfurt 1975) 77–100.

Klaus Schatz SJ

Das Papsttum des 20. Jahrhunderts aus sowjetischer Perspektive

Päpstliche Kirchenpolitik würde, wie jede kirchliche Politik, unzulässig tabuisiert, wenn sie unter dem Vorwand, es ginge ihr nur um „Seelsorge" und nicht um „Politik" und „politische Optionen", der politischen Kritik entzogen würde. Ob es sich um Konkordate, prinzipielle Verurteilungen bestimmter Ideologien oder moderne römische Entscheidungen zur Befreiungstheologie handelt: Es handelt sich immer um Entscheidungen, die, ob sie es wollen oder nicht, im höchsten Sinne „politisch" sind, das heißt politische Auswirkungen haben, in bestimmte – vielleicht gar nicht erwünschte – Bundesgenossenschaften führen und damit die faktische Relevanz von politischen Optionen haben. Diese zwangsläufigen Auswirkungen zu vernachlässigen, wäre naiv und gefährlich. Nur hat die eigentliche Motivation einer anderen Ordnung anzugehören: Es ist die Verkündigung des Evangeliums und die Ermöglichung dieser Verkündigung auch innerhalb politischer Systeme, die nicht den allgemeinen Freiheitsraum gewähren, innerhalb dessen die Freiheit der Kirche und ihres Wirkens schon von selbst garantiert ist.

Faktisch ergeben sich dadurch fast zwangsläufig Konflikte und sehr unterschiedliche Beurteilungen. Derjenige, der aus prinzipiellen Gründen vom absoluten Vorrang der Seelsorge vor allen politischen Optionen ausgeht, wird geneigt sein, auch verhängnisvolle politische Auswirkungen als sekundäre, aber vielleicht kaum vermeidliche Folgen solcher Arrangements zu akzeptieren, die primär auf die Gewährung des innerkirchlichen Freiheitsraums abzielen bzw. darauf, daß, wie der Breslauer Kardinal Bertram sich während der NS-Zeit ausdrückte, es nicht mehr dahin komme, daß (wie in der Kulturkampfzeit) „Menschen ohne Sakramente sterben". Sehr anders wird unter Umständen die Beurteilung aussehen, wenn man von der Priorität politischer Optionen ausgeht. Die schon damals unter katholischen Priestern und Laien sehr geteilte Meinung über das Reichskonkordat von 1933 ist ein Beispiel für dieses Dilemma. Eine in ihren Auswirkungen zwangsläufig politische, aber in ihrer Grundintention zentral seelsorgliche Entscheidung wird insofern immer im Zwielicht stehen.

Dieses Dilemma spiegelt sich auch in der historischen Beurteilung wider. Nur kann sich dabei der Historiker auch in seiner Präferenz für die eine oder andere Seite nie davon dispensieren, diesen Doppelaspekt im Auge zu behalten. Er darf (und wird normalerweise als Historiker, der von selbst die zeitgeschichtlichen Verknüpfungen und Bedingtheiten im Blick hat) nie die Bedeutung faktischer

politischer Optionen und Parteinahmen unterschätzen. Er darf aber auch nicht davon abstrahieren, daß er es bei der katholischen Kirche und dem Papsttum mit einer historischen Größe zu tun hat, deren letzte Motivationen und Handlungsimpulse von anderswoher als von politischen Optionen stammen sollten und faktisch in unserem Jahrhundert dies auch meistens tun. Mit der Realität und Geschichtswirksamkeit solcher „rein religiöser" (wenn auch in ihren Auswirkungen zwangsläufig immer auch politischer) Faktoren zu rechnen, zumindest sie als mögliches Erklärungsmodell für das geschichtliche Handeln von Personen und Institutionen ernsthaft in Erwägung zu ziehen, ist dabei keineswegs eine Sache nur des „gläubigen" Historikers, sondern jedes ernsthaften Historikers, der der Komplexität historischen Geschehens gerecht zu werden versucht.

Eine neue sowjetische Papstgeschichte

Nun hat der sowjetische Historiker J. R. Grigulevič die erste zusammenfassende Darstellung der modernen Papstgeschichte vom marxistischen Standpunkt aus verfaßt. Sein Werk, von Hubert Mohr (Ostberlin) übersetzt und bearbeitet, findet seit zwei Jahren in der DDR ziemliche Verbreitung[1]. Es zeichnet sich durch lockeren Stil aus; es bemüht sich um Differenzierung und erhebt sich sicher über das übliche Niveau primitiver antikirchlicher Polemik. Neben polemischen Rundumschlägen gelingen in der persönlichen Charakterisierung der einzelnen Päpste immer wieder treffende Einzeldarstellungen. Die vorhandene, auch die katholische, Literatur zu den Päpsten ist durchaus in entsprechender Breite benutzt. Dies gilt freilich nicht für die Spezialliteratur zu wichtigen Einzelthemen (z. B. Konkordaten), wo der Autor sich vielfach auf lückenhafte oder veraltete Literatur stützt. Freilich liegen keine eigenen Quellenforschungen zugrunde. Dies könnte man bei einem so weitausgreifenden Werk verschmerzen, wenn wenigstens die bisher publizierten Dokumente und Quellensammlungen konsultiert worden wären. Allein hierin liegt die größte wissenschaftliche Unsauberkeit. In den meisten Fällen ersetzen irgendwelche Kommentare aus Zeitungen oder Berichte sekundären Werts die hier notwendige primäre Beschäftigung mit den Quellen. Die Hauptquelle für das Zweite Vatikanum ist gar eine so trübe wie die Ostberliner „begegnung". Daß außerdem innerkirchliche Vorgänge, die schon etwas an theologischem oder kirchenrechtlichem Hintergrundwissen voraussetzen, in oft seltsamer Verzerrung dargestellt werden und sich eine Fülle von Unrichtigkeiten und Schiefheiten finden, darf hier nicht verwundern. Wir verzichten darauf, sie im einzelnen namhaft zu machen.

Wichtiger und ernster zu nehmen ist die Gesamtaussage und die Grundperspektive. Sie ist vor allem auch deshalb ernster zu nehmen, weil sie in ähnlicher Form auch im Westen in der Beurteilung des Papsttums im 20. Jahrhundert weit

verbreitet ist und, abgesehen von der spezifisch sowjetischen Färbung, in Fällen wie der Beurteilung des Verhältnisses von Kirche und Faschismus, in der Sicht des Reichskonkordats und nicht zuletzt der Rolle Pius' XII. im Zweiten Weltkrieg in weiten Kreisen schon die Selbstverständlichkeit gesicherter Voraussetzungen gefunden hat. Wer dagegen auch nur kritische Bedenken vorzutragen wagt, riskiert von vornherein, als „Apologet" eingestuft und nicht mehr ernst genommen zu werden[2].

Diese Grundperspektive ist die der jeweils nicht auf Grund besserer Einsicht, sondern als rein taktisches „Aggiornamento" vollzogenen Anpassung (H. Mohr in der Einleitung, 15). Alle wesentlichen Vorgänge in der Papstgeschichte werden auf diesem Hintergrund gedeutet, wobei der religiöse und innerkirchliche Aspekt des Wirkens der Päpste fast völlig vernachlässigt ist und jedes Verständnis fehlt für die primäre Intention päpstlicher Kirchenpolitik, nämlich die Sicherung der Seelsorge und der Freiheit der Verkündigung.

Pius X. – Option für das „konservative Deutschland"?

Kann man bei Pius X. von einer politischen Option für das „konservative Deutschland" gegen das „revolutionäre" und „modernistische" Frankreich sprechen? Daß bei ihm, der 1903 zum Papst gewählt wurde, weil Kardinal Puzyna von Krakau im Auftrag Österreich-Ungarns zum letzten Mal die „Exklusive" aussprach, und zwar gegen Kardinal Rampolla, der als ententefreundlich und den Demokratien des Westens verbunden galt, solche Sympathien vorlagen, könnte kaum bestritten werden. Auch ist sicher, daß Pius X. aus den genannten Gründen im antimodernistischen Kampf Deutschland und der deutschen Reichsregierung gegenüber Rücksichten nahm, die er anderswo nicht kannte. Sowohl die Befreiung der deutschen Theologieprofessoren von dem Antimodernisteneid 1910 wie das vorsichtige Taktieren des Papstes in der Gewerkschaftsfrage, ebenso der Verzicht auf die Veröffentlichung der Borromäusenzyklika von 1910 auf diplomatische Intervention der Reichsregierung hin sind wohl nicht ohne diesen Hintergrund zu verstehen. Hat so der unbestreitbare politische Konservativismus des Papstes seinen antimodernistischen Kampf gegenüber Deutschland gebremst und abgemildert, so ist dennoch nichts weniger wahr, als darin und überhaupt in primär politischen Optionen das tragende und zentrale Motiv seines Antimodernismus zu sehen.

Erst recht kann man nicht sagen, daß sich im Verlauf seines Kampfes gegen den Modernismus seine Sympathien für das konservative Deutschland im Gegensatz zu Frankreich verstärkt hätten, was der Autor ohne Beleg behauptet (119). Gegen diese Annahme spricht vielmehr, daß Pius X. z. B. nach den Tagebüchern Ludwig v. Pastors gerade in den späteren Jahren im katholischen Deutschland den

Hauptherd des „praktischen Modernismus" sah, der für ihn um so gefährlicher war, je weniger er sich in greifbaren dogmatischen Irrtümern artikulierte[3]. Entsprechend schweigt sich auch der Autor über die scharfen Auseinandersetzungen völlig aus, die die verbissen antimodernistische Politik des Papstes im deutschen Katholizismus und mit seiner wortführenden Richtung hervorrief. Geradezu grotesk ist seine Behauptung, daß seine schroff antimodernistische Linie „keinem ernstlichen Widerstand weder innerhalb noch außerhalb der Kirche begegnete" (123). Wer nur etwas Ahnung vom Gewerkschaftsstreit und den anderen parallelen Auseinandersetzungen hat, muß eigentlich über eine solche Aussage den Kopf schütteln. Daß weder der Volksverein noch die christlichen Gewerkschaften, noch auch die deutsche Universitätstheologie, die alle in ihrem zentralen Anliegen, aus dem kulturkampfbedingten Ghetto heraus und in die offene Auseinandersetzung mit der profanen deutschen Öffentlichkeit zu treten, getroffen waren, durch den Integralismus zu besiegen waren, dies macht ja gerade die Selbstbehauptung des deutschen Katholizismus unter Pius X. aus, diesmal nicht gegen den kulturkämpferischen Staat, sondern gegen extreme kirchliche Tendenzen.

Hier zeigt sich aber, daß der Autor einer grotesken Überschätzung der Möglichkeiten des jeweils regierenden Papstes verfällt bzw. in einer Weise die ganze Geschichte auf Päpste hin personalisiert, daß dadurch die objektiven Kräfte der Geschichte – für einen marxistischen Autor immerhin erstaunlich – völlig zurücktreten. „Deshalb kann ein initiativfreudiger, entschlossener Papst das Schifflein Petri in jede beliebige Richtung lenken, wenn er es nur will" (122). Für eine solche unumschränkte Möglichkeit eines Papstes, den geschichtlichen Kurs der Kirche nach Belieben zu bestimmen oder umzupolen, dürften sich selbst in der Geschichte nach dem Ersten Vatikanum kaum Belege finden.

Benedikt XV. – Die „Mittelmäßigkeit auf dem päpstlichen Thron"?

Was die Friedensbemühungen Benedikts XV. im Ersten Weltkrieg betrifft, so hat bekanntlich bisher die Behauptung ihrer vorbildlichen Überparteilichkeit allen Einwänden standgehalten. Auch dem Autor gelingt es nicht, dagegen anzukommen. Seine Behauptung, daß der Papst zu Beginn des Krieges zu den Mittelmächten neigte (145), ist durch keinen Beleg gestützt. Irreführend ist die Darstellung der Einflußnahme des Vatikans auf Österreich, territoriale Wünsche Italiens zu erfüllen, um so eine Verständigung zwischen Italien und Österreich herbeizuführen. Dies stellt er so dar, als sei es dabei um die päpstliche Vorbereitung eines Kriegseintritts Italiens auf der Seite der Mittelmächte gegangen (148). In Wirklichkeit ging es dabei um einen Versuch, Italien aus dem Krieg herauszuhalten. Denn, anders als der Autor darzustellen beliebt, ging es doch in Italien 1915 gar nicht

mehr um die Alternative „Kriegseintritt auf der Seite der Mittelmächte oder der Entente", sondern nur noch um Neutralität oder Kriegseintritt auf der Seite der Entente.

Eine ebensolche Legende ist das angebliche Bestreben des Vatikans, die Entente mit den Mittelmächten auf Kosten Rußlands zu versöhnen. Die Basis dafür sind allein die Berichte des russischen Geschäftsträgers im Vatikan. Danach befürchtete der Vatikan eine Ausdehnung Rußlands auf Kosten der katholischen Donaumonarchie und die Machterweiterung Rußlands auf dem Balkan wegen der damit gegebenen Gefahren für den Katholizismus. Daß eine solche reale Befürchtung im Vatikan existierte, ist nicht auszuschließen, ja sogar wahrscheinlich. Darin jedoch ein wesentliches tragendes Motiv der Friedenspolitik des Papstes zu sehen, ist um so unwahrscheinlicher, als die Kriegsereignisse an den Ostfronten 1916 und Anfang 1917 nicht gerade diese Gefahr besonders dringend erscheinen ließen. Daß in den päpstlichen Friedensvorschlägen vom 1. August 1917 die Frage der Ostgebiete nicht erwähnt wird, liegt nicht daran, daß der Papst von vornherein davon ausging, daß die Mittelmächte ihre Eroberungen im Osten behalten sollten, wie der Autor (154f.) meint. Vielmehr wird das Gegenteil durch evidente Fakten belegt: Der Münchener Nuntius Pacelli hatte in den Verhandlungen mit dem deutschen Reichskanzler Bethmann Hollweg in Bad Kreuznach auch diese Frage kurz gestreift. Der Reichskanzler aber wollte dieses Thema nicht berühren, da in Rußland chaotische Zustände herrschten und eine verhandlungsfähige Regierung fehle. Bei den Verhandlungen in Bad Kreuznach aber war es zunächst um nichts anderes als um die Sondierung der deutschen Kriegsziele gegangen. Hier konnte also für die Frage der Ostgebiete nichts Greifbares ermittelt werden. Nichtsdestoweniger wird aber dennoch in Punkt 6 der genannten Friedensnote vom 1. August 1917 Osteuropa kurz berührt. Es heißt dort, daß bei der Regelung der dortigen Grenzen der gleiche „Geist der Billigkeit und Gerechtigkeit" herrschen solle wie in Punkt 5; in letzterem aber geht es darum, daß Grenzfragen zwischen Italien und Österreich wie auch zwischen Deutschland und Frankreich „in versöhnlichem Geist" zu prüfen und dabei „die Wünsche der Völker nach Maßgabe des Gerechten und Möglichen" zu berücksichtigen seien. Das war notgedrungen sehr allgemein formuliert, konnte aber unter den genannten Umständen nicht genauer gefaßt sein und bedeutete im übrigen eine (freilich nicht schrankenlose) Option für das Selbstbestimmungsrecht der Völker, das im übrigen ja durch die „Eroberungen der Mittelmächte" in keiner Weise schlimmer vergewaltigt wurde als vorher durch das zaristische Rußland.

Besteht in katholischer Sicht die Größe Benedikts XV. auf der einen Seite in seiner Friedensinitiative, worin ihm der Erfolg versagt blieb, so hat er in einer anderen Hinsicht erfolgreich eine neue Epoche angestoßen. Dies geschah durch die Missionsenzyklika „Maximum illud" von 1919, die mit der „kolonialistischen" Vergangenheit der Mission brach und missionsgeschichtlich einen solch entschei-

denden Einschnitt bildet wie kaum ein anderes Einzelereignis des 19. und 20. Jahrhunderts. Gerade hier handelt es sich um eine zentral kirchlich motivierte Initiative, die aus dem üblichen politischen Erklärungsraster, zumal marxistischer Prägung, herausfällt. Der Autor erwähnt sie denn auch positiv (163f.), um dann jedoch gleich anzufügen: „Diese klugen Weisungen des Papstes wurden jedoch nicht überall befolgt. Die Rolle der Missionare im Dienste der Kolonialmächte hatte eine zu lange Tradition und blieb auch in der Folgezeit bestehen, so daß sich die Kräfte der kolonialen Befreiungsbewegungen später zwangsläufig auch gegen die Missionare richteten" (164).

Hier ist jeder Satz ein Gemisch von Halbwahrheiten und Verschweigungen. Wahr ist einzig und allein, daß die neue Missionsorientierung, wie fast jede Neuorientierung in der Geschichte, die mit eingewurzelten Gewohnheiten oder Denkstrukturen bricht, noch Jahrzehnte brauchte, um sich unter den Missionaren richtig durchzusetzen. Besonders in China, wo durch das französische Missionsprotektorat seit 1858 eine geschichtlich verhängnisvolle kolonialistische Verquikkung bestand, war dazu ein harter Kampf erforderlich, von dem insbesondere das Schicksal eines Vinzenz Lebbe Zeugnis ablegt. Nur hat man hier bei dem Autor den Eindruck, es handle sich um einen vorübergehenden Impuls nur Benedikts XV. Von weiteren Initiativen aller folgenden Päpste auf dieser einmal vorgezeichneten Linie erfährt man nichts, insbesondere davon, daß die Nachfolger Pius XI. und Pius XII. diese Richtung konsequent und zielstrebig weiterführten, auch gegen alle Widerstände konservativer Missionare. Insbesondere die Weihe von sechs chinesischen Bischöfen in Rom 1926 durch den Papst persönlich war hier ein mutiges Zeichen vor der Weltöffentlichkeit, wie denn insbesondere der päpstliche Delegat Costantini in China eine klare Distanzierung von Europäismus und Kolonialismus vertrat. Hier handelt es sich, wenigstens an der römischen Spitze, um eine konsequente und klare Linie, die von Benedikt XV. an vertreten wurde.

Für die Bezeichnung Benedikts XV. als „die Mittelmäßigkeit auf dem päpstlichen Thron" (Überschrift des Kapitels, S. 138) müssen als Gewährsleute nicht näher genannte oder zitierte „Zeitgenossen" herhalten (164). Hier spricht offensichtliche Voreingenommenheit: Gerade weil dieser Papst in seinen beiden bedeutendsten Taten, seiner Friedensinitiative und seiner Missionsenzyklika, so wenig in die marxistische Geschichtsschablone hineinpaßt, kann er nur ein farbloser Vertreter auf dem Stuhl Petri, also die persongewordene „Mittelmäßigkeit" sein.

Pius XI. und die Sowjetunion

Bei Pius XI. und seiner Politik sowohl gegenüber der Sowjetunion wie gegenüber dem faschistischen Italien und dem Nazi-Deutschland verfällt der Autor jenem in den Quellen keineswegs begründeten Klischee, das für ihn

keineswegs spezifisch ist, sondern allgemein in der öffentlichen Meinung verbreitet. Es ist, grob gesagt, jene Vorstellung, die in der angeblichen Wende seit Johannes XXIII. eine grundsätzliche kirchenpolitische Umorientierung sieht, vor allem im Sinn eines jetzt erst begonnenen „Dialogs" auch gegenüber den kommunistischen Staaten (anstelle des früheren „antikommunistischen Kreuzzugs"). Nun mag diese Wende innerkirchlich tatsächlich eine große und epochale Bedeutung haben. Kirchenpolitisch aber ist sicher sowohl in der „Ostpolitik" wie generell in der Haltung gegenüber totalitären Staaten die Kontinuität von Pius XI. bis auf Paul VI. (und auch Johannes Paul II.) viel größer, als meist angenommen wird. Bei allen taktischen Schwankungen im einzelnen sind die beherrschenden Motive und politischen Strategien durchlaufend identisch. Im wesentlichen sind es folgende, wobei Unterschiede in der Akzentuierung des einen oder anderen Motivs eher in Nuancen feststellbar sind:

1. Bei klarer grundsätzlicher Verurteilung von mit dem Christentum unvereinbaren Ideologien dennoch um der Betroffenen willen immer wieder um einen Modus vivendi bemüht zu sein, der für die Kirche mehr Bewegungsfreiheit mit sich bringt;

2. in internationalen Konflikten Neutralität zu wahren, dabei bemüht zu sein, gegenüber allen Parteien freie Hand für karitative Aktionen zu haben;

3. bei Verbrechen gegen die Menschlichkeit die Wahrnehmung begrenzter Hilfsmöglichkeiten im stillen über spektakuläre Verurteilungen zu setzen, die niemandem helfen und ein „Zeichen" eher als Rechtfertigung für die Nachwelt darstellen würden. Diese von Pius XII. gegenüber dem Genozid an den Juden verfolgte Politik ist übrigens ebenso, was wenig bekannt ist, im Ersten Weltkrieg von Benedikt XV. bei der Massenvernichtung von anderthalb Millionen christlicher Armenier durch die Türken verfolgt worden[4].

Diese von primär kirchlichen und nicht politischen Motiven bestimmte Kontinuität ist jedenfalls ein tragfähiges Erklärungsmuster für päpstliche Politik, dessen Vorteil darin besteht, daß es nicht eine Menge unbequemer Fakten zu ignorieren braucht.

Zu diesen unbequemen und dazu fast kaum jemand bekannten Fakten gehören gerade die Versuche Pius' XI., mit der Sowjetunion ins Gespräch zu kommen. Die Deutung des Autors, der Vatikan habe unter dem „Vorwand" der Religionsfreiheit hier ganz andere „konterrevolutionäre" Interessen verfolgt (199), ist nicht nur eine billige Unterstellung, sondern durch die Fakten eindeutig widerlegbar. Die Geschichte dieser Fakten wird aber durch Grigulevič nur sehr lückenhaft dargestellt, obwohl einer seiner Gewährsmänner, nämlich Hansjakob Stehle, in seiner – auf unedierten Dokumenten des Staatssekretariats beruhenden – Darstellung der päpstlichen Ostpolitik hier Wertvolles und Wichtiges bringt[5]. Aus der Darstellung Stehles geht nämlich hervor, daß die übliche (auch im Westen vorherrschende) Vorstellung, als habe nach einer ununterbrochenen Zeit pauschaler Feindschaft

und Kontaktlosigkeit erst Johannes XXIII. mit Führern kommunistischer Staaten sprechen wollen, einfach nicht stimmt.

Vielmehr handelt es sich bei Johannes XXIII. um die Wiederaufnahme eines Verhandlungskurses, der schon unter Pius XI. eingeschlagen worden war. Viel zu wenig bekannt ist, daß Pius XI., der bereit war, wie er sagte, „auch mit dem Teufel in Person zu verhandeln", wenn es gelte, dadurch eine einzige Seele zu retten, in den Jahren 1924 bis 1927 der Sowjetunion sogar offizielle diplomatische Beziehungen anbot, was in erster Linie daran scheiterte, daß die Sowjetführer keinen Religionsunterricht für Jugendliche auch nur innerhalb der Kirchenräume konzedierten. 1927 wäre der Hl. Stuhl als Preis für die Möglichkeit, Priesterseminare zu eröffnen und von Rom aus Geistliche nach Rußland zu entsenden, sogar bereit gewesen, nur solche Bischöfe zu ernennen und Geistliche zu entsenden, die der Regierung politisch genehm wären[6]. Die Befürchtung „konterrevolutionärer Konspiration" war also der Vatikan ausdrücklich bereit zu zerstreuen. Konrad Repgen urteilt mit Recht: „Man sieht, wie es hier nur um ein äußerstes Minimum an Seelsorgemöglichkeiten ging."[7] Gerade aus der Darstellung Stehles wird deutlich, daß die vatikanische „Ostpolitik" schon längst vor Johannes XXIII. viel komplexer ist, als in den üblichen vereinfachten Schemata zum Ausdruck kommt.

Nun ist diese keineswegs nur gegenüber „faschistischen" Regimen ausgedrückte Bereitschaft zu Verhandlungen und Arrangement um eines Minimums seelsorglicher Möglichkeiten willen Verständnisvoraussetzung auch für das Verhältnis zum Hitlerregime; andernfalls tritt hier eine Perspektivenverzerrung ein, die zwangsläufig zu Fehlschlüssen verleitet.

Die angebliche „Option für den Faschismus" – Reichskonkordat und Enzyklika „Mit brennender Sorge"

Vollends erstaunlich ist, daß der Autor beim Reichskonkordat vom 20. Juli 1933 kein Wort über den Zweck, den überhaupt die kirchlichen Partner (in erster Linie der Vatikan, aber auch die deutschen Bischöfe) damit verfolgten, verliert. Durch seine Darstellung insinuiert er (211 f.), als seien die Ziele Hitlers bei den Verhandlungen zum Reichskonkordat und bei seinem Abschluß auch die Ziele des Vatikans gewesen und als sei das eigentliche Ziel des Vatikans die politische Option für Hitler. Dabei begeht er auch den Fehler, eine nur für März/April 1933 nachweisbare Fehleinschätzung Hitlers durch Pius XI., die sicher im Sommer 1933 nicht mehr bestand, als universalen Schlüssel für die kirchliche Zielvorstellung beim Reichskonkordat zu benutzen. Es ist die Beurteilung des Nationalsozialismus nach dem Modell des italienischen Faschismus und die Vorstellung, in Hitler einen Bundesgenossen gegen den Kommunismus zu haben, die insbesondere durch Kardinal Faulhaber nach Gesprächen im Vatikan bezeugt wird[8].

Autoren wie zuletzt Klaus Scholder messen dieser Illusion eine nicht unwesentliche Schlüsselfunktion für die ersten Initiativen zum Reichskonkordat bei. Dies wird jedoch von anderen, insbesondere von Repgen, mit guten Gründen bestritten[9]. Aber wie dem auch sei: Selbst Scholder beschränkt die Funktion dieser Illusion auf die ersten Anstöße und gibt als unbestreitbar zu, daß im Sommer 1933 auch für den Vatikan das Konkordat zur „Verteidigungslinie" im Kampf um die bedrohte kirchliche Freiheit geworden war, nachdem er im März/April gehofft habe, ein „Jahrhundertkonkordat" abzuschließen, das die kirchlichen Wünsche in idealer Weise erfüllen würde. Grigulevič jedenfalls nimmt die ganze neuere Literatur um das Reichskonkordat, insbesondere das Standardwerk von Ludwig Volk, überhaupt nicht zur Kenntnis, wie denn überhaupt die Literatur über Kirche und Drittes Reich für ihn offenbar mit dem Jahr 1969 endet[10]. Davon abgesehen erfährt man auch überhaupt nichts von den Verhandlungen bzw. davon, was eigentlich die Positionen waren, um die es der Kirche ging und die sie zu retten suchte. Er stellt die Dinge so dar, als habe die Kirche das Konkordat abgeschlossen, um Hitler zu stützen.

Auch hier wird wieder die sattsam bekannte und selbst in qualifizierten Darstellungen gedankenlos wiederholte Behauptung aufgegriffen, das Reichskonkordat sei „der erste internationale Vertrag, der mit Hitler geschlossen wurde" (212). In Wirklichkeit wurde bereits am 15. Juli ein Viererpakt zwischen Deutschland, Italien, Großbritannien und Frankreich abgeschlossen; und es gab auch nicht den Versuch einer internationalen Ächtung des Hitlerregimes, den dann der Vatikan als erster durchbrochen hätte. Sicher hat das Reichskonkordat mit dazu beigetragen, Hitler innenpolitisch Schützenhilfe zu leisten; die Einstellung zu ihm seitens vieler deutscher engagierter Katholiken war deshalb auch sehr geteilt und zwiespältig. Wenn jedoch der „Völkische Beobachter" vom 24. Juli 1933 zitiert wird, wo es heißt: „Durch die Unterzeichnung des Reichskonkordats ist der Nationalsozialismus in Deutschland von der katholischen Kirche in der denkbar feierlichsten Weise anerkannt worden..." (212), dann muß hier doch darauf hingewiesen werden, daß der „Osservatore Romano" in Nr. 174 vom 27. Juli gegen diese Deutung als Option für ein bestimmtes Regime protestierte[11]. Es steht nun einmal eindeutig fest, daß das Reichskonkordat im Sinne des Vatikans keine politische Option sein wollte. Wohl nahm der Vatikan als geringeres Übel um der durch das Konkordat garantierten seelsorglichen Möglichkeiten willen die Gefahr oder Wahrscheinlichkeit in Kauf, daß es in diesem Sinn mißdeutet oder mißverstanden wurde. Im übrigen geht gerade aus den Reichskonkordatsverhandlungen, besonders um den umstrittenen Art. 32 („Entpolitisierungsartikel"), der dem Klerus politische Betätigung verbot, hervor, daß politische Gegenleistungen von der vatikanischen Seite möglichst niedrig gehalten wurden.

Weiter greift Grigulevič die Behauptung von „zwei geheimen Klauseln" des Reichskonkordats auf, von denen die eine ein „gemeinsames Vorgehen gegen

Rußland", die andere den „Wehrdienst der deutschen Geistlichen und Theologen im Falle eines Krieges" betroffen hätte (212). Tatsächlich gab es einen Geheimanhang zum Reichskonkordat: Er bezog sich (für den – freilich vorauszusehenden – Fall der Wiedereinführung der allgemeinen Wehrpflicht) auf den Wehrdienst der Theologen; Genaueres dazu ist in der Monographie Volks nachzulesen[12]. Es gab aber keine Geheimklausel über ein „gemeinsames Vorgehen gegen Rußland". Diese apodiktische Behauptung im Text hat, wie auch aus der Anmerkung (234 Anm. 107) deutlich wird, als einziges Fundament nur ein Gerücht, das Kardinalstaatssekretär Pacelli als von einem fremden Diplomaten kommend am 11. August 1933 dem deutschen Vatikanbotschafter von Bergen mitteilte („Der eine von ihnen habe geglaubt, sie beziehe sich auf ein gemeinsames Vorgehen gegen Rußland"). Was unter diesen Umständen das Indiz wert ist, mag der Leser selbst beurteilen.

Auch Grigulevič weiß, daß Nationalismus und Rassismus prinzipiell mit katholischer Weltanschauung unvereinbar sind (204), folgert dann aber daraus, „deshalb" habe die Kirche mit Rücksicht auf ihren Kredit in den USA und in anderen Ländern hier keine Kompromisse schließen können. Wenn das Festhalten an Prinzipien nur aus Furcht vor Gesichtsverlust geschieht, hätte es die Kirche freilich in mehr als einer historischen Situation leichter gehabt. Fest steht jedenfalls, daß zum Beispiel die Verhandlungen zwischen Hitler und Kardinal Faulhaber auf dem Obersalzberg 1936 scheiterten, weil Faulhaber nicht bereit war, als Preis für das von Hitler angebotene antikommunistische Bündnis die nationalsozialistische Rassengesetzgebung zu akzeptieren – und dies sicher nicht aus Rücksicht auf eine wie immer geartete öffentliche Meinung außerhalb Deutschlands!

Auch die Enzyklika „Mit brennender Sorge" von 1937 wird hier verzeichnet. Es ist völlig irreführend, zu behaupten, in ihr seien bloß „einzelne Lehren" verurteilt und im übrigen die Konkordatsverletzungen aufgezählt worden (217). Denn diese „einzelnen Lehren" sind nichts anderes als die nationalsozialistische Ideologie in ihrer Absolutsetzung von Blut, Boden, Rasse und Nation als der höchsten und absoluten Werte. Die Behauptung, diese Enzyklika „verurteilte keineswegs die nationalsozialistische Ideologie als solche", stimmt, gerade bezogen auf die Ideologie, eindeutig und klar nicht, auch wenn das Wort „Nationalsozialismus" in der Enzyklika nicht vorkam. Absurd, gegenstandslos und aus der Luft gegriffen sind auch die vom Autor zustimmend zitierten Sätze von Eduard Winter: „Die in deutscher Sprache verfaßte Enzyklika drückt die ‚brennende Sorge' um einen Bundesgenossen aus, der seiner großen Sendung nicht ohne Anschluß an die katholische Kirche nachkommen könne" (ebd.). Ein solcher Unsinn steht schon auf gleicher Ebene mit dem Rolf Hochhuths, der in seinem bekannten Stück „Der Stellvertreter" Pius XII. die Worte sprechen läßt „Mit brennender Sorge um unsere Fabriken erfüllt...".

Weder hoffte damals irgendeine ernstzunehmende Stelle im Vatikan auf den Nationalsozialismus als noch zu gewinnenden Bundesgenossen (dies tat unter den

bedeutenderen römischen Prälaten wohl nur Bischof Alois Hudal, Rektor der Anima, der jedoch in dieser Beziehung ein völlig isolierter Außenseiter war) noch hat man kirchlicherseits je eine solch absurde Hoffnung des „Anschlusses an die katholische Kirche" seitens des Nationalsozialismus gehegt, sondern immer nur Respektierung der kirchlichen und religiösen Freiheit der Katholiken. Und selbstverständlich bezieht sich die „brennende Sorge" in den Anfangsworten der Enzyklika nicht auf Hitler als Bundesgenossen, sondern auf den „Leidensweg der Kirche" im nationalsozialistischen Deutschland (wörtlich: „Mit brennender Sorge und steigendem Befremden beobachten wir seit geraumer Zeit den Leidensweg der Kirche").

Zum „Schweigen" Pius' XII.

Pius XII. gilt schließlich nur noch als ein von allgemeinem Odium generis humani beseeltes Scheusal, als „Obskurant und Reaktionär..., ein Bundesgenosse und Helfer des Imperialismus, Feind der Wissenschaft und des sozialen Fortschritts, ein Gegner der Demokratie, des Sozialismus und Kommunismus" (249). Das ausdrückliche Bekenntnis zur Demokratie als der Staatsform der Gegenwart seit der Weihnachtsansprache 1944 paßt natürlich genausowenig in diese Schablone wie die Verurteilung des totalen Krieges durch den Papst seit 1953. Seine ganze Aufgabe habe dieser Papst „in der Vereinigung der kapitalistischen Mächte für einen antikommunistischen Kreuzzug" gesehen; ja, dieser Idee sei „seine ganze Tätigkeit untergeordnet" gewesen (248). Auch Grigulevič kommt dabei freilich nicht ganz um die unbequeme Tatsache herum, daß sich Pius XII. jeder Billigung des Angriffs Hitlers auf die Sowjetunion enthielt und in keiner Weise die Aggression Hitlers als „Kreuzzug gegen den Kommunismus" betrachtete. Ebensowenig sah der Papst jemals den Nationalsozialismus als Bundesgenossen gegen den Kommunismus oder auch nur als geringeres Übel ihm gegenüber an, vielmehr beide Systeme als gleich verwerflich, wobei freilich langfristig für ihn der Nationalsozialismus, da leichter niederzuwerfen, nicht ebenso gefährlich war. Das Fehlen einer ausdrücklichen Billigung des Krieges Hitlers gegen die Sowjetunion erklärt nun unser Autor einerseits für die erste Phase des Krieges, in der noch nicht abzusehen gewesen sei, wohin sich das Kriegsglück wenden würde, mit „Vorsicht"; später sei der „Einfluß Roosevelts" maßgeblich gewesen (256). Beides ist nicht aus den Quellen belegt; und speziell den politischen Naivitäten Roosevelts hat bekanntlich Pius XII. nie sonderlich nahegestanden, vor allem nicht dessen Unterschätzung des Kommunismus.

Da Pius XII. im Westen auch in manchen katholischen Kreisen seit zwei Jahrzehnten allmählich die Funktion einer ausgesprochenen Negativfigur angenommen hat, und dies nicht primär in solchen vor allem innerkirchlichen

Bereichen, in denen tatsächlich schwere Schatten belegbar wären, ist eine eingehendere Auseinandersetzung speziell zu der Frage des „Schweigens" des Papstes im Zweiten Weltkrieg gegenüber den nationalsozialistischen Greueln fällig. Der Hauptmangel nicht nur dieser, sondern auch der allermeisten populären westlichen Darstellungen der letzten Jahre besteht darin, daß die inzwischen geschehene elfbändige Dokumentation der „Actes et Documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale"[13] so gut wie ignoriert wird. Auch hier sind sie nicht im Original benutzt, sondern allenfalls durch fremde Zitation oder Auswertung hindurch indirekt mit herangezogen, dazu oft so, daß schon der Kontext, in dem bestimmte Einzelinformationen in der benutzten Literatur stehen, verstümmelt wird.

So zitiert Grigulevič aus der Arbeit von Manfred Clauss über die Beziehungen des Vatikans zu Polen während des Zweiten Weltkriegs[14] Stellungnahmen des Kardinalprimas Hlond und von Bischof Radónski, welche das „Schweigen" des Papstes beklagen und für eine deutlichere Sprache plädieren (296f. Anm. 24). Dabei unterschlägt er, daß Hlond und Radónski vom sicheren Exil aus urteilten, die Briefe der in Polen gebliebenen Bischöfe jedoch ganz anders klangen[15]. Diese hielten nichts von einem öffentlichen Protest, von dem sie nur eine Verschlimmerung ihrer Lage befürchteten; Erzbischof Sapieha von Krakau wagte selbst ein Ermutigungsschreiben des Papstes nicht zu veröffentlichen, um nicht Anlaß zu neuen Repressionen zu geben. Den Vatikan selbst bestimmte bei seiner Zurückhaltung ebenfalls die Furcht vor noch schlimmeren Repressalien und vor der Zunichtemachung der noch bestehenden bescheidenen karitativen Hilfsmöglichkeiten[16]. Im übrigen hat Pius XII. gerade gegenüber Polen keineswegs völliges „Schweigen" bewahrt. Auch seine sanfteren Töne ließen keinen Zweifel an seiner Sympathie für die Sache des polnischen Volkes; und wenn er insbesondere in der Enzyklika „Summi Pontificatus" vom 20. Oktober 1939 von der „Wiederherstellung" der polnischen Nation in Gerechtigkeit und Frieden sprach, dann wurde dies sehr wohl verstanden und insbesondere von nationalsozialistischer Seite als Verurteilung des deutschen Angriffs und offene Parteinahme für das polnische Volk aufgefaßt. Niemand anders als der spätere Paul VI. hatte damals im „Osservatore Romano" diese zurückhaltendere Sprache gerechtfertigt[17]. Dies alles hat Manfred Clauss in der genannten Monographie schlüssig belegt; übernommen werden von ihm nur Einzelinformationen, losgelöst aus dem Gesamtkontext und ohne jeglichen Versuch einer ernsthaften Auseinandersetzung mit der anderen Deutung, die er präsentiert.

Die Tatsache übrigens, daß Forderungen nach flammender Verurteilung meist eher aus dem Exil oder aus den USA kamen, kaum je von den unmittelbar Betroffenen selbst, kann anhand der „Actes et documents" auch für die Judenvernichtung beobachtet werden. Sie kamen eher von solchen, die selber von eventuellen Repressivmaßnahmen nicht betroffen gewesen wären und daher – ohne daß

man ihnen deshalb zynische Teilnahmslosigkeit gegenüber dem Schicksal der Opfer unterstellen kann – naturgemäß stärker auf die Glaubwürdigkeit des Vatikans in der freien Welt der Demokratien schauten, wo vorsichtige Anspielungen auch nicht in der Weise schon verstanden wurden, wie dies in totalitären Regimen der Fall war und ist.

Wie ist es nun mit dem Verhältnis des Vatikans zu katholisch-klerikalen Satellitenstaaten Hitlers, insbesondere zu dem Ustascha-Regime Pavelićs in Kroatien sowie zu der Slowakei, die von dem katholischen Priester Tiso als Staatspräsident regiert wurde? In beiden Fällen genügt eine Konsultation der „Actes et documents", um die Haltlosigkeit der Behauptungen Grigulevičs zu erweisen.

Zu Staatspräsident Tiso vermerkt Msgr. Tardini am 13. Juli 1942: „Daß der Heilige Stuhl Hitler nicht zum Einhalten zwingen kann, verstehen alle. Aber daß er einen Priester nicht bremsen kann, wer versteht das?"[18] Auch Grigulevič gehört, übrigens in bester Gemeinschaft mit dem populären Konsens im Westen, zu denen, die es nicht verstehen oder nicht verstehen wollen. Er meint, Tiso (und ebenso Pavelič) hätten als gläubige Katholiken doch auf einen Wink des Papstes gehorcht; und er meint ebenso, hier sich nur stützend auf Falconis „Das Schweigen des Papstes" und nicht auf die „Actes et documents", die das Gegenteil belegen, der Heilige Stuhl habe ihnen gegenüber in der Judensache resp. in den Greueln gegenüber den orthodoxen Serben nichts unternommen (251, 299 Anm. 32).

Was die Slowakei betrifft, so widerlegen eine Fülle von Dokumenten eindeutig diese Annahme[19]. Aus ihnen geht hervor, daß der Vatikan sich einerseits in der Slowakei (wie übrigens auch in Kroatien) sehr intensiv bemühte, die Judendeportationen abzuwenden, anderseits seine Einwirkungsmöglichkeiten sehr begrenzt waren. Der vatikanische Vertreter in Bratislava, Burzio, erkannte, daß Tiso als katholischer Priester im Grund Aushängeschild war, die wirkliche Macht dagegen bei Männern wie Ministerpräsident Tuka und Innenminister Mach lag, Männern ganz anderen Geistes, die von den Deutschen gestützt wurden und von denen die Judenverfolgung ausging[20]. Die Behauptung also, es sei „ausgeschlossen", daß gläubige Katholiken wie Tiso und Pavelič „auf Vorhaltungen des Papstes wegen der Judenverfolgungen und anderer Greueltaten der faschistischen Banden mit verstärkten Repressalien reagiert hätten" (299 Anm. 32), findet in dieser Dokumentation keine Stütze. Bei der gar nicht so starken Stellung Tisos wäre der Effekt sicher der gewesen, daß sich der deutsche Druck auf die Slowakei zur Verschärfung der Judenverfolgung verstärkt hätte. Dies aber war es, wie noch gezeigt werden wird, was den Vatikan generell zur Vorsicht bestimmte. Dabei muß jedoch auch hervorgehoben werden, daß die vatikanischen Demarchen zur Rettung der slowakischen Juden vor der Deportation für den Augenblick durchaus nicht ohne Erfolg blieben. Es gelang dennoch, durch Einflußnahme auf Tiso einen Deportationsstopp zu erreichen; erst in der letzten Kriegsphase wurden auf deutschen Druck hin auch die slowakischen Juden in die Vernichtungslager abgeführt.

Ähnliches ist zu der Legende des „Einverständnisses" des Heiligen Stuhls mit den Greueltaten des Ustascha-Regimes gegen die orthodoxen Serben und ebenso die Juden zu sagen[21]. Wie ebenfalls aus diesen Dokumenten hervorgeht, kann von Billigung keine Rede sein; insbesondere Zwangsbekehrungen zum Katholizismus wurden prinzipiell als mit dem Evangelium unvereinbar verurteilt. So erklärte der italienische Nuntius Borgognini Duca am 30. August 1941 dem kroatischen Kulturattaché in Rom: „Gewiß, die Serben sind sehr erregt gegen die katholische Kirche; und es ist gut, daß die Katholiken sich nicht von der Weisung des Herrn entfernen, der die Verbreitung der Wahrheit durch Überzeugung und nicht Gewalt will. Die Apostel des Evangeliums haben das Martyrium erlitten, aber nicht mit den Waffen gekämpft. Das sind die Instruktionen, die der Papst Klerus und Gläubigen gegeben hat und weiter gibt."[22] Ob freilich hier, wo die Glaubwürdigkeit der katholischen Kirche in ganz anderer Weise auf dem Spiel stand als gegenüber den deutschen Nazis, da hier die Verfolgungen durch praktizierende Katholiken geschahen, der Widerstand mit dem nötigen Nachdruck und der gebotenen Eindeutigkeit geschah, ist eine weitere Frage. Sie stellt sich insbesondere deshalb, weil es gerade Franziskaner waren, die sich an den Ausschreitungen gegen die Serben aktiv beteiligt haben. Was die Einstellung der kroatischen Kirche zum Ustascha-Regime betrifft, so ist hier sicher nach Epochen zu differenzieren. 1941 begrüßte sie unter Führung des Erzbischofs Stepinac voll die neue Regierung. Seit Anfang 1943 geriet sie in verschärften Gegensatz zum Regime, einmal wegen der Methoden der Zwangsbekehrung zum Katholizismus (bei Orthodoxen Auswanderung aus Kroatien oder Konversion zum Katholizismus), dann vor allem, weil nun die Unterdrückung der Juden einsetzte[23]. Von Einverständnis und Billigung der Greueltaten der Ustaschas durch den Vatikan kann man nicht reden.

Zu der Frage des „Schweigens" Pius XII. gegenüber der Judenvernichtung und den Motiven dieses Schweigens fehlt sowohl hier wie in den meisten sonstigen Darstellungen ein Aspekt, der wohl neben den sonst immer wieder genannten Motiven nicht gering zu veranschlagen ist. Genannt wird gewöhnlich einmal die Neutralität im Krieg, dann die mögliche Verschlimmerung der Situation der Katholiken im Deutschen Reich und in den besetzten Ländern. Hinzu kommt jedoch auch die Erwägung, daß ein deutlicheres öffentliches Hervortreten gar nicht im Interesse der verfolgten Juden selbst liegen, sondern die Folge haben würde, daß die deutsche Reichsregierung ihren Druck auf die Satellitenstaaten (Slowakei, Ungarn, Rumänien, Bulgarien, Kroatien, Vichy-Frankreich) verstärkte, wo bisher durch die diplomatischen Interventionen des Vatikans noch eine Menge für die verfolgten Juden geschehen konnte. Dieses Motiv wird wenigstens zweimal in den „Actes et documents" berührt. So bemerkte der Pariser Nuntius Valeri gegenüber lateinamerikanischen Diplomaten, die das „Schweigen" des Papstes kritisierten, daß „die Gefahr noch schärferer Maßnahmen und eine Ausdehnung der drakonischen Maßnahmen auf andere Teile Europas, z. B. Italien und Ungarn, ihn zu

kluger Zurückhaltung bestimmen"[24]. Das andere Dokument ist eine interne Notiz des Staatssekretariats vom 1. April 1943, wo gegenüber der Bitte amerikanischer Juden, den Bemühungen des Vatikans zur Bewahrung der Juden vor der Deportation Publizität zu verleihen, vermerkt wird, dies erscheine nicht opportun, „um zu verhindern, daß Deutschland noch die antijüdischen Maßnahmen in den besetzten Ländern verschärft und neue und stärkere Pressionen auf die der Achse angehörigen Regierungen ausübt"[25].

Es ist nur logisch, daß über die intensiven Bemühungen des Vatikans für die verfolgten Juden, von denen sich jeder überzeugen kann, der einmal in Band VIII bis XI der „Actes et documents" hineingeblickt hat, bei Grigulevič ebenso abgrundtiefes Schweigen herrscht wie über seine immense karitative Tätigkeit und insbesondere seinen Einsatz für die Kriegsgefangenen. Nur von der engen Alternative „Faschistisch" oder „Antifaschistisch" beherrscht, erwähnt er allerdings kurz die von den „Apologeten Pius' XII." angeführte Tatsache, „in den Jahren des Krieges habe er auch vielen Antifaschisten geholfen, von denen eine große Anzahl in den Mauern italienischer Kirchen und Klöster Zuflucht fand" (254). Aber dahinter steckt in Wirklichkeit politische Berechnung: „Erstens hat der Vatikan erst Ende 1943 damit begonnen, Antifaschisten Unterschlupf zu bieten, zu einer Zeit, als es schon völlig klar war, daß der Faschismus zerschlagen wird. Indem der Vatikan damals einer relativ geringen Zahl von Antifaschisten Asyl bot, versuchte er sich in den Augen der Öffentlichkeit für sein zeitweiliges Paktieren mit Hitler und Mussolini zu rehabilitieren und sich für die Teilnahme an der Nachkriegsregelung zu empfehlen." Hier wird erstens verschwiegen, daß diese „Antifaschisten" zum allergrößten Teil verfolgte und von der Deportation bedrohte Juden waren. Zweitens war es keineswegs eine so geringe Zahl, sondern sicher insgesamt mehrere Zehntausende (in Rom allein etwa 7000 der 8000 römischen Juden), auf jeden Fall wesentlich mehr als angebliche oder wirkliche Nazis, die nach dem Krieg über den Vatikan mit gefälschten Dokumenten versorgt fliehen konnten. Und drittens: Wenn dies erst ab Ende 1943 geschah, dann einfach aus dem Grund, weil die Deportation und Massenvernichtung der Juden in Italien erst zu diesem Zeitpunkt durch die deutsche Besetzung des Landes einsetzte[26].

Es dürfte deutlich geworden sein, was von einer Art von Darstellung zu halten ist, die sich nicht nur durch Voreingenommenheit auszeichnet – was ihr nicht zu verdenken wäre –, sondern auch durch Unfähigkeit, sauber aus den Quellen zu argumentieren und sich argumentativ mit entgegenstehenden Fakten auseinanderzusetzen. Wenn wir uns trotzdem so intensiv damit auseinandergesetzt haben, dann nicht nur aus dem Grund, weil das Werk in der DDR ziemlich verbreitet ist und den Anspruch erhebt, wissenschaftlich die letzten und gesicherten Ergebnisse der Forschung über die modernen Päpste zu vertreten, sondern auch deshalb, weil es in vielen Fragen jenen auch im Westen schon zur Selbstverständlichkeit

gewordenen Mythen entspricht, die durch die historische Forschung längst widerlegt sind, ohne daß dies irgendeinen Einfluß auf die meisten Vulgärdarstellungen und auf die Öffentlichkeit hätte. Es wäre verfehlt, deshalb wieder in eine ebenso einseitige apologetische Geschichtsdarstellung zu verfallen, die die Päpste des 20. Jahrhunderts um jeden Preis verteidigt. Aber es ist Tatsache, daß hier die Anklagen und Angriffe auf die Päpste der letzten Jahrzehnte und insbesondere auf Pius XII. nicht dort erfolgt sind, wo tatsächlich die schwachen Punkte liegen, sondern dort, wo ein Angriff – und sei er noch so historisch unhaltbar – die beste Wirkung verspricht, den moralischen Kredit des Papsttums und darüber hinaus der katholischen Kirche insgesamt zu zerstören. Eine behutsamere und historisch zutreffende Kritik wäre eben als Waffe im Kampf gegen eine Institution ziemlich stumpf und unbrauchbar; denn es ist die Eigenart historischer Wirklichkeit, sehr komplex und daher ambivalent zu sein und sich nicht als Keule, sei es für die eine oder die andere Seite, meist überhaupt auch nicht einmal als eindeutiges Argument in irgendeiner Frage zu eignen.

ANMERKUNGEN

[1] J. R. Grigulevič, Die Päpste des XX. Jahrhunderts. Von Leo XIII. bis Johannes Paul II. Mit einem Vorwort von Hubert Mohr (Moskau: Progress; Leipzig: Urania 1984) 565f.

[2] Ein Musterbeispiel dafür ist H. Lichtenstein, Krummstab und Davidstern. Die kath. Kirche und der Holocaust, in: Kath. Kirche und NS-Staat. Aus der Vergangenheit lernen?, hrsg. v. M. Kringels-Kemen und L. Lemhöfer (Frankfurt 1981) 69–81 – ein Beitrag, der fehlende Quellenbeschäftigung (die „Actes et documents" des Hl. Stuhls zum Zweiten Weltkrieg scheinen ihm unbekannt zu sein) durch moralisches Pathos ersetzt.

[3] Vgl. R. Lill, Der Kampf der römischen Kurie gegen den „praktischen" Modernismus, in: Die päpstl. Autorität im kath. Selbstverständnis des 19. und 20. Jh., hrsg. v. E. Weinzierl (München 1970) 109–123.

[4] K. Repgen, in: Hb. d. Kirchengeschichte, Bd. 7, hrsg. v. H. Jedin u. K. Repgen, 43.

[5] H. Stehle, Die Ostpolitik des Vatikans 1917–1975 (München 1975).

[6] Ebd. 93f., 127f., 132f., 143. [7] Hb. d. Kirchengesch., a. a. O. 65.

[8] Akten dt. Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, bearb. v. B. Stasiewski, Bd. 1 (Mainz 1968) Nr. 9; Akten Kard. M. v. Faulhabers 1917–1945, bearb. v. L. Volk, Bd. 1, 1917–1934 (Mainz 1975) Nr. 307.

[9] Zu dieser Kontroverse vor allem: K. Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 1 (Berlin 1977) 300–321, 482–524; K. Repgen, Über die Entstehung der Reichskonkordatsofferte im Frühjahr 1933 und die Bedeutung des Reichskonkordats, in: Vierteljahresh. f. Zeitgesch. 26 (1978) 499–534; K. Scholder, Altes und Neues zur Vorgeschichte des Reichskonkordats, ebd. 535–570. [10] Vgl. 230 Anm. 49.

[11] Dazu L. Volk, Das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933 (Mainz 1972) 177f.

[12] Ebd. 198–200. [13] Città del Vaticano 1970–1981.

[14] M. Clauss, Die Beziehungen des Vatikans zu Polen während des Zweiten Weltkrieges (Köln 1979).

[15] Ebd. 181–183. [16] Ebd. 83, 89 Anm. 94, 176, 180. [17] Ebd. 173f.

[18] Actes et documents VIII, Nr. 426.

[19] Ebd. VIII, Nr. 298, 305, 326, 332, 334, 343, 346, 383, bes. die vorhin zit. Nr. 426; IX, 81, 87, 136, 147.

[20] Ebd. VIII, Nr. 334.

[21] Dazu ebd. VIII, bes. Nr. 138 und 216, ferner 502, 537, 557; IX, 98, 130, dort in Anm. 3 Zusammenstellung der ganzen Demarchen des Vatikans; ferner A. Rhodes, Der Papst und die Diktatoren (Wien 1980) 290: Gespräch Montinis am 4. März 1942 mit dem kroatischen Vertreter Dr. Rusinovic.

[22] Actes et documents VIII, Nr. 138. [23] A. Rhodes, Der Papst und die Diktatoren, 286–290.

[24] Actes et documents VIII, Nr. 443. [25] Ebd. IX, Nr. 127.

[26] Zu diesen Geschehnissen vor allem O. Chadwick, Weizsäcker, the Vatican, and the Jews of Rome, in: Journal of Ecclesiastical History 28 (1977) 179–199.

UMSCHAU

Theologie und Literatur

Zum Stand des Dialogs

Zwei Jahre nach dem – von überwiegend positiven Pressestimmen begleiteten – Symposion in Tübingen haben die Initiatoren Walter Jens, Hans Küng und Karl-Josef Kuschel die Diskussionen und den Ertrag jetzt als Buch veröffentlicht[1]. Es enthält die Arbeitsgrundlagen (literarische Texte von Günter de Bruyn, Gertrud Fussenegger, Peter Härtling und Kurt Marti sowie die Referate von Literaturwissenschaftlern und Theologen: Wilfried Barner, Walter Jens, Klaus Jeziorkowski, Walther Killy, Hans Küng, Paul Konrad Kurz, Karl-Josef Kuschel, Dietmar Mieth und Theodore Ziolkowski) und die Ergebnisse der Tagung (Diskussionsberichte mit Beiträgen von Ingeborg Drewitz, Hubertus Halbfas, Adolf Muschg, Jürgen Schröder, Heinz Zahrnt und Eva Zeller).

Zunächst fragt sich der Leser: Mindert der zeitliche Abstand zwischen Symposion und Publikation der „Akten" nicht den Aktualitätswert, zumal im Vorwort gesagt wird: „nicht alle Beiträge konnten den allerneuesten ‚Forschungsstand' berücksichtigen" (5)? Bedenkt man den Untertitel „Zum Stand des Dialogs", so trifft dies zu. Denn inzwischen hat sich einiges an Grenzüberschreitungen zwischen Theologie und Literatur ergeben. Abgesehen davon, daß die Herausgeber selbst manches in ihren eigenen Veröffentlichungen vorweggenommen haben (vgl. W. Jens, H. Küng, Dichtung und Religion, München 1984; K.-J. Kuschel, Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen. Zwölf Schriftsteller über Religion und Literatur, München 1984), werden auch mittlerweile genugsam betonte Wahrheiten wiederholt, wie die Eigenständigkeit der beiden Bereiche, besonders der Literatur, die Schwierigkeit der Versprachlichung religiöser und göttlicher Wirklichkeit, die Unterscheidung einer spezifisch „christlichen" Tendenzdichtung von einer biblisches Glaubensgut transparent machenden Literatur und die areligiöse Verwendung christlicher Metaphern.

Zudem ist der Dialog zwischen Vertretern der Literatur und der Religion bzw. Literaturwissenschaft und Theologie längst in Gang gekommen, wie P. K. Kurz in seinem Beitrag (223 ff.) unter Aufzählung einiger Beispiele bemerkt. Wenn auch die offiziellen Vertreter von Literaturwissenschaft und Theologie sich nur zögernd den grenzüberschreitenden Fragen nähern – es fehlen zum Beispiel entsprechende Lehrstühle an den Universitäten –, so geschieht doch auf praktischer Ebene sehr viel, das Gespräch in Gang zu halten: Kein evangelischer Kirchentag, kein Katholikentag ohne Literaturforum mit Dichterlesungen, Theateraufführungen, Vorträgen über Literatur und Podiumsdiskussion, kein Religionsunterricht ohne literarische Texte, die – nach Aussage der Würzburger Synode von 1975 – neben den biblischen zu behandeln sind, ganz zu schweigen von den zahllosen Annäherungen in kirchlichen Akademien oder christlichen Pfarrhäusern (besonders in der DDR). Auch in Zeitschriften wie dieser wird seit Jahren der Dialog zwischen Literatur und christlichem Glauben geführt.

Neben all diesen Berührungen an der Basis sind jedoch die wissenschaftlichen Symposien an den Universitäten, wie das in Tübingen 1984, das dort für 1988 geplante oder das in Innsbruck 1986, von besonderer Bedeutung, suchen diese doch in tieferen Schichten nach Begründungen, Beispielen und Methoden für den Dialog. Und darin liegt auch der Wert der vorliegenden Veröffentlichung.

K.-J. Kuschel formuliert in seinem Vorwort als mögliches Erkenntnisinteresse für die verschiedenen Gruppen: „Theologen müssen sich von Literaturwissenschaftlern und Schriftstellern immer wieder warnen lassen, literarische Texte religiös oder christlich zu vereinnahmen, statt sie als

Herausforderung für ihr eigenes Denken zu begreifen. Literaturwissenschaftler müssen sich sensibilisieren lassen, der Wirkungsgeschichte des Religiösen im Raum der modernen Literatur stärkere Beachtung zu schenken. Schriftsteller können sich von Ästhetik und Theologie kritisch inspirieren lassen, wie religiöse Sprache und religiöse Themen auf der Höhe heutigen Problembewußtseins ‚verarbeitet' werden können" (8).

Inwieweit die Referenten des Tübinger Symposions sich diesen Zielen näherten oder sie im Beharren auf ihrer Position aus dem Auge verloren, darüber gibt die Publikation Auskunft.

Nachdem je ein Schriftsteller (P. Härtling), Theologe (H. Küng) und Literaturwissenschaftler (W. Jens) aus seiner Perspektive in die Probleme des Themas eingeführt hat („Programmatisches"), wird im zweiten Kapitel „Text und Kritik" an literarischen Beispielen von P. Härtling, G. de Bruyn, G. Fussenegger und K. Marti (Vertreter der wichtigsten deutschsprachigen Staaten) erörtert, ob und wie der Bereich des Religiösen, die Frage nach Gott, in modernen Texten anwesend sein kann. Hält man sich die hehren Ziele vor Augen, so wünschte sich der Leser bei so versierten Teilnehmern in den Diskussionsberichten etwas mehr an Ergebnissen als spontane Bemerkungen, vor allem zum Inhalt der Texte.

Den zweiten Hauptteil bilden die literaturwissenschaftlichen und theologischen Analysen. Daß hier als literarischer Gegenstand immer wieder Eduard Mörike im Mittelpunkt steht, hat zwar gute Gründe (Genius loci von Tübingen; Theologe und Schriftsteller; P. Härtling als Mörike-Forscher), doch stellt sich die Frage des Dialogs bei zeitgenössischen Werken viel radikaler. Müßte die Analyse nicht hier ansetzen?

Den Abschluß bildet der Bericht über die Podiumsdiskussion „Ist ‚Gott' heute literarisch darstellbar?" unter Leitung von K.-J. Kuschel. Die Antworten der Schriftstellerinnen, Literaturwissenschaftler und Theologen finden einen gemeinsamen Nenner in der „Absage an banalisierende, versöhnende, harmonisierende, verschleiernde, idyllisierende Weltauslegung" und im Versuch, das „Absolute welthaft" zu vermitteln (Jens, 265). Während sich die Schriftsteller mit Nachdruck auf ihre persönlichen Erfahrungen berufen, verweisen die Theologen auch auf die Tradition von Schrift und Kirche: „Denn wie will man ein kirchliches Fest feiern, wie ist Liturgie möglich, wie soll Gemeinde existieren, wenn sich nicht diejenigen, die reden müssen, zunächst einmal auf das überlieferte Wort beziehen? Auf ein peut-être kann man kein Fest gründen, kann man kein Osterlied singen! Insofern ist die Situation des Theologen in einer ganz anderen Weise gegeben als die des Schriftstellers, der für sich spricht und nur für sich. Der Theologe muß zunächst einmal das ihm aufgetragene Wort sagen. Darum auch lassen sich die Positionen des Theologen und die des Literaten nicht einfach verrechnen. Auch hat der Theologe mehr vom Autor zu lernen als umgekehrt. Er muß lernen, so sensibel zu werden, daß ihm jeder abgenutzte Ausdruck weh tut" (Halbfas, 261; vgl. auch Zahrnt, 262).

Hier eine Angleichung oder eine Versöhnung herbeiführen zu wollen, hieße, den unterschiedlichen Auftrag des Theologen und des Schriftstellers verkennen. Doch darf als ein bedeutsames Ergebnis des Dialogs zwischen den Gruppen (nicht nur auf diesem Symposion) festgehalten werden, daß viele Theologen den gedankenlosen Mißbrauch des religiösen Wortes längst eingesehen haben und bereit sind, von der Literatur zu lernen. Dagegen scheint bei vielen Schriftstellern noch der Wille zu fehlen, die veränderte Situation und Zielrichtung der westeuropäischen Theologie und Verkündigung zur Kenntnis zu nehmen (vgl. auch Kuschel in: Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen, bes. 182f.). Antikirchlicher Affekt, unverarbeitete Kindheitserlebnisse, Auswahl beliebiger Bibelstellen, Verabsolutierung des eigenen Erfahrungsstandpunkts bestimmen bei vielen die Einstellung zu Theologie und Kirche.

Aus der Vielfalt der diskussionswerten Beiträge kristallisieren sich einige Fragenkomplexe heraus, die weiterer Erforschung und Diskussion bedürfen. So fordert *Th. Ziolkowski* nachdrücklich eine strenge Trennung von religiöser und literarischer Analyse: „Der Literaturwissenschaftler fragt nicht nach dem Was der Religion, sondern nach dem Wie: wie funktioniert sie in einem bestimmten Text?... Er interessiert sich für theologische Bestandteile der Literatur – nicht weil sie seinen Glauben bzw. seinen Unglauben angehen, son-

dern eben weil sie zu seiner Kultur gehören, wie etwa Psychoanalyse oder Marxismus" (126). Dieser Standpunkt ist nicht neu; er wird in den verschiedenartigen literaturwissenschaftlichen Interpretationsmethoden seit langem praktiziert. Aber verkennt er nicht dreierlei? Erstens: Das Wie und das Was im literarischen Werk sind nie zu trennen. Zweitens: Der Interpret geht nur als gläubiger oder ungläubiger, doch nie als indifferenter Rezipient den Text voraussetzungsfrei an. (Wieviel unbekümmerter als Christen gehen Marxisten mit literarischen Texten um, und sie verteidigen ihre Methode auch noch als „ideologiekritisch"!) Drittens: Mit Ziolkowskis These ist die Frage der Literaturtheologen nach einer Versöhnung der unterschiedlichen Zugriffe von vornherein negativ erledigt.

W. Barner fordert eine Ausweitung des Gegenstandsbereichs: „Wenn wissenschaftliche Beschäftigung mit Literatur in einem reflektierten Sinn auch religiöse Fragestellungen an die Texte und Autoren heranträgt, dann reichen die Perspektiven und Methoden der Literaturtheologie nicht aus. Ihr muß mit prinzipiell gleichem Recht eine (vorläufig analog zu nennende) Literaturmythologie an die Seite treten – so wie religiöse Phänomene nicht Reservat der christlichen Theologie sind, sondern zunächst Gegenstand der Religionswissenschaft" (146f.). Dem kann man nur zustimmen, wenn damit gewährleistet ist, daß sich der Dialog nicht in unverbindliche, allgemein numinose Fragestellungen verflüchtigt. Anlaß des Gesprächs ist doch die Beziehung von christlichem Glauben und literarischem Schaffen oder beider Entfremdung in unserer westlichen Kulturwelt. So subtil auch die Ausführungen H. Küngs „Wie Gott heute denken?" sind, im Rahmen der hier angezielten Auseinandersetzung tragen sie mit ihrem Ausblick auf den japanischen Buddhismus nur wenig zur Erhellung bei.

K. Jeziorkowski versucht in seinem Beitrag als Literaturwissenschaftler, Theologie und Literatur im Sinn der Aufklärung durch einen „Literaturpantheismus" zu versöhnen. Ausgehend von E. Mörikes Gedicht „Auf eine Lampe" schreibt er dem literarisch überzeugenden, vollkommenen Kunstwerk einen symbolischen Erlösungswert zu, spricht, auch wenn von Gott nicht die Rede ist, von „Epiphanie" und formuliert – in Abwandlung des Kellerzitats „Gott strahlt von Weltlichkeit" aus dem „Grünen Heinrich" –: „Die Welt strahlt von Göttlichkeit" (189). „Ästhetisch strukturierte Texte sind Parabeln der Vollendung und der Erlösung, auch und gerade dort, wo sie Dissonantes und dissonierend gestalten. Ihre Struktur, ihr Werk-Sein allein ist Balance, ist Verweis auf Vollendung, Zuendekommen des Schmerzes, der Qual, des Terrors, des Schreckens. Ihre Geformtheit ist... ihre Auferstehung am dritten Tage und die Rückgewinnung des Paradieses" (190). Eine solche These vom schönen, erlösenden Schein nach Art einer Selbsterlösung verkennt den radikal schmerzvollen Ernst der historisch fundierten christlichen Erlösung durch den leidenden und auferstandenen Gottessohn Jesus Christus.

Daß der Verfasser vor diesem Hintergrund eine eigenständige „christliche" Literatur ablehnt, ist logisch. „Es gibt nur Texte, Kunstwerke, Bilder, Skulpturen und Musikwerke christlichen Inhalts oder christlicher Tendenz" und nicht das genuin christliche Kunstwerk. Werke mit christlicher Thematik haben sich „denselben ästhetischen Kriterien der Gutgemachtheit oder Mißratenheit wie nichtchristliche Werke zu stellen. Einen Bonus für Tendenz... gibt es unter unseren Aspekten nicht" (191). Diese Auffassung ist inzwischen auch allgemeine Überzeugung der wissenschaftlichen Literaturtheologie. Jeziorkowskis Unterscheidung von weltlich-literarischen und religiös-christlichen Texten läuft darauf hinaus, letztere im Sinn von Gebrauchstexten einzustufen: „Religiöse Texte müssen sich verstehen als Zwecktexte und als Vehikel der Botschaft von seiten einer übergreifenden Instanz" (192). Daß der Verfasser mit dem Begriff „religiöse Texte" nicht Literatur im engeren Sinn, sondern Gebets-, Bibel-, Predigt- und andere Verkündigungstexte meint, geht aus den Unterscheidungsmerkmalen wie rhetorisch, oratorisch, handlungsanweisend, nichtfiktional, instrumentell, gemeindebezogen hervor. Im Hinblick auf die Bibel müßte der Begriff der Fiktionalität jedoch differenzierter erörtert werden, und zwar in Unterscheidung der Bibel als Evangelium sowie der Einzeltexte in ihrer literarischen Gestaltung.

Überblickt man die Publikation als ganze, so stellt man – auch bei den Theologen – eine

Hinwendung zu innerweltlicher Religiosität fest. Das Unbehagen, das Geheimnis Gottes und Jesu Christi ins Wort zu bringen, scheint inzwischen so groß, daß mit der Sprache auch diese Wirklichkeit fast aus dem Blick gerät. Beschränkt nicht selbst der Theologe Kuschel in seinen Ausführungen die christliche Botschaft auf „menschliche Grunderfahrungen" (218)? Es fehlen in diesem Band, wie dies auch P. K. Kurz anmahnt, „die wissenschaftlichen Theologen, die in kirchlichem Auftrag arbeiten und also die Orthodoxie der Lehre mitverantworten"; denn „Konflikte zwischen Literatur und Theologie entstehen erst dann, wenn von theologischer Seite die Ansprüche der Orthodoxie eingebracht werden" (225 f.). Sicherlich erwartet der Leser in einem solch wissenschaftlichen Buch keine Glaubensbekenntnisse, wohl aber unter dem Stichwort „Theologie", daß vom Glauben an den Gott des Evangeliums im Leben und in der Literatur die Rede ist.

Magda Motté

[1] Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs. Hrsg. v. Walter Jens, Hans Küng, Karl-Josef Kuschel. München: Kindler 1986. 271 S. Lw. 36,–.

Frieden und Gerechtigkeit

Nach der Katastrophe von Tschernobyl hat die Kernkraftdebatte die Rüstungsproblematik aus der öffentlichen Aufmerksamkeit verdrängt, ohne daß ein wirklicher Konsens über die ethischen Grundlinien einer Friedenspolitik erzielt worden wäre. Ein solcher Zustand, daß letzte sittliche Überzeugungen unversöhnt einander gegenüberstehen, ist für eine Gesellschaft aber gefährlich. Dabei geht der Riß auch mitten durch die christlichen Kirchen; die Gegensätze betreffen teilweise die rechte Interpretation der christlichen Botschaft selbst. Auf katholischer Seite haben päpstliche und bischöfliche Verlautbarungen, darunter auch das Wort der Deutschen Bischofskonferenz vom 18. April 1983, gewisse Leitlinien zu geben versucht und Grenzen der Argumentation abgesteckt. Aber solche Verlautbarungen werden von vielen als unsauberer, nichtssagender Kompromiß abgetan, weil sie beiden Seiten nicht weit genug gehen in der Verurteilung der jeweils anderen Position. Kann es ein Einerseits – Andererseits geben, wenn das Überleben der Menschheit bzw. die Freiheit der westlichen Welt auf dem Spiel steht? So endet die hitzige Diskussion schließlich im Zweifel, ob abstraktes Grundsatzdenken in theologischen und philosophischen Kategorien zur Lösung großer Schicksalsfragen überhaupt etwas taugt, und man überläßt die Entscheidungen den Politikern in der Hoffnung, daß sie bei der Komplexität der Situation noch am ehesten Bescheid wissen dürften.

Nun hat nach all den Jahren hitziger Diskussion Arthur Kaufmann, ein international angesehener katholischer Rechtsphilosoph, die Frage noch einmal aufgegriffen, was sich Gesichertes zur Friedensproblematik in unserer Zeit sagen läßt[1]. Dieses Buch, mit leidenschaftlichem Engagement und zugleich dem Mühen um höchste Objektivität geschrieben, könnte die erstarrten Fronten noch einmal in Bewegung bringen. Allerdings ist es auch geeignet, auf allen Seiten zunächst Widerspruch hervorzurufen, weil es sowohl die geltende westliche Verteidigungspolitik wie auch die „Friedensbewegung" einer herben Kritik unterzieht. Der Verfasser tröstet sich mit einem Wort von Werner Bergengruen, daß der Platz zwischen den Stühlen der einzige sei, von dem man mit unbekleckertem Hosenboden aufstehen könne.

Die folgenden Thesen skizzieren in etwa die Position, die Kaufmann mit ethischen Argumenten als gesichert ansieht:

1. Ein Atomkrieg kann niemals ein gerechter Krieg sein. Darin weiß sich Kaufmann in Übereinstimmung mit der katholischen Soziallehre (Gaudium et Spes, 80) und mit den Hirtenworten der katholischen amerikanischen und deutschen Bischofskonferenzen.

2. Da der Einsatz atomarer Waffen nicht zu verantworten ist, läßt sich auch die Drohung damit nicht sittlich rechtfertigen.

3. Obwohl also der gegenwärtige Zustand

rechtswidrig ist, läßt sich dennoch die sofortige völlige Beseitigung aller Kernwaffen im Sinn einer einseitigen Abrüstung nicht verantworten.

4. Unbedingt und ohne jedes Wenn und Aber muß jedoch sofort mit dem Aufrüsten aufgehört werden, notfalls auch einseitig.

5. Vieles spricht dafür, mit dem Abbau der Mittelstreckenraketen in Europa zu beginnen.

6. Ein „Gleichgewicht der Rüstung" ist kein brauchbarer friedenspolitischer Begriff, weil es nie von beiden Seiten als erreicht erklärt werden wird.

7. Um den Frieden nicht zu verlieren, muß der Lehre vom „gerechten Krieg" eine Lehre vom „gerechten Frieden" entgegengesetzt werden, die den abendländischen Gerechtigkeitsprinzipien Geltung verschafft, dem Prinzip der Gleichheit, der Goldenen Regel, des Kategorischen Imperativs, der Fairneß, der Verantwortung, der Toleranz.

8. Neben den Aggressionen sind die Ideologien eine der Hauptursachen von Kriegen. Ihre Überwindung ist möglich nur durch eine herrschaftsfreie Kommunikationsgemeinschaft wahrhaftiger und vernünftiger Argumentationspartner.

Die Argumente Kaufmanns erheben nicht den Anspruch, der Sache nach neu oder originell zu sein. Der Wert des Buchs liegt vielmehr im Argumentationsstil: Der Verfasser läßt sich nicht auf umstrittene Tatsachenfragen ein, sucht den Appell an Emotionen zu vermeiden und – entsprechend seinem Beruf als Rechtsphilosoph – streng schlüssige Vernunftargumente vorzulegen. Ist es illusionär anzunehmen, es könnte der Vernunft gelingen, sich im Streit der Parteien um die Friedenspolitik auch bei den faktisch Verantwortlichen, den Politikern und den Wählern, Gehör zu verschaffen? Obwohl verständlich und packend geschrieben, dürfte es die geistige Spannkraft all der Leser überfordern, die ihre Meinung aufgrund der üblichen Vereinfachungen und schlagwortartigen Denkklischees schon ein für allemal gebildet haben und sich nicht mehr beunruhigen lassen wollen. Wer in einem Atemzug „Nachrüstung" und Friedensbewegung moralisch verurteilt, die Sowjetunion für aggressiv und dennoch die westliche Rüstungspolitik für unverantwortlich hält – und das alles noch mit guten Gründen –, darf nicht auf breite Gefolgschaft rechnen. Aber können wir in einer Situation, da der nächste große Krieg möglicherweise der letzte in der Geschichte der Menschheit sein könnte, es uns überhaupt noch leisten, mehr auf unsere Politiker zu hören als auf unsere Philosophen?

Walter Kerber SJ

[1] Arthur Kaufmann: Gerechtigkeit – Der vergessene Weg zum Frieden. Gedanken eines Rechtsphilosophen zu einem politischen Thema. München: Piper 1986. 139 S. (Serie Piper. 478.) Kart. 12,80.

Dialog statt Konfrontation

Zur Lage der Kirche in Kuba

Seit der Machtübernahme Fidel Castros in Kuba im Jahr 1959 konnte die katholische Kirche vom 17. bis 23. Februar 1986 ihren ersten „Nationalkongreß" abhalten, dem eine fünfjährige Vorbereitungszeit vorausgegangen war und bei dem 174 Delegierte der Diözesen, die sieben Bischöfe des Landes und Gäste aus verschiedenen Ländern teilnahmen, darunter als Legat des Papstes Kurienkardinal Eduardo Pironio, Präsident des Päpstlichen Rats für die Laien, ferner Bischof Dorío Castrillón, Sekretär des lateinamerikanischen Bischofsrats CELAM, und Bischof Emil Stehle, Geschäftsführer des bischöflichen Werks Adveniat. Einige bezeichneten diese erste kubanische Kirchenversammlung als ein „Tauwetter". Stehle selbst, der zum Abschluß des Kongresses von Fidel Castro empfangen wurde, urteilt weitaus nüchterner: „Statt Januarwinter ein zaghafter Februar."

In der Schlußbotschaft (dt. in: Weltkirche 8, 1986, 59f.) gab der Nationalkongreß seine optimistische Vision allen zur Kenntnis: „Bestrebt, die Gegenwart anzunehmen und uns der Zukunft zu öffnen, haben wir die Kirche entdeckt, die wir sein wollen. Eine Kirche, die in der Erneuerung ihrer Berufung zur Mission und zum Wort uner-

schrocken bemüht ist, ihre Botschaft zu verkünden, denn um wirksam zu sein, muß die Botschaft weitergegeben werden, muß die Botschaft ihre Empfänger erreichen." Eine missionarische Kirche, die „aufgrund ihrer Mission mit allen einen Dialog beginnt", „der im Schweigen entsteht, am Kreuz reift und in der Osterfreude zum Ausdruck kommt".

Der vom Nationalkongreß verabschiedete Text von gut 170 Seiten liegt zur Zeit dem Vatikan zur Approbation vor und ist noch nicht veröffentlicht. Er dürfte im wesentlichen von dem bisher bekannten Arbeitspapier nicht abweichen.

Eines der Grundanliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils war es, auf den verschiedensten Ebenen des modernen Lebens mit der Welt in einen Dialog einzutreten. So ist der Begriff des Dialogs vor allem in der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute" (Gaudium et spes) zu finden. Dort heißt es: „Durch beharrliches Studium sollen sie (die Christen) sich fähig machen, zum Dialog mit der Welt und mit Menschen jedweder Weltanschauung ihren Beitrag zu leisten" (GS 43). Die anderen lateinamerikanischen Teilkirchen hatten schon in Medellin (1968) und in Puebla (1979) diesen Dialog begonnen. Die kubanische Kirche konnte jedoch an diesen Bischofskonferenzen nicht teilnehmen. Konfrontation schien in Kuba noch am Platz, als man an anderen Orten bereits um den Dialog bemüht war. Der langsame Wandel von der Konfrontation zum Dialog sollte ein schmerzlicher Wandlungsprozeß auf dem Weg zu einem echten Aggiornamento sein.

Castros Revolution von 1959 war von der Kirche begeistert aufgenommen worden und weckte gerade in Kirchenkreisen große Erwartungen; denn sie war in ihrem Ursprung nicht marxistisch-leninistisch. Castro bezeichnete sich im technischen Sinn des Wortes als Kommunist erst nach der gescheiterten Invasion in der „Schweinebucht" vom 17. April 1961, die von alten Parteigenossen des gestürzten Regimes Batistas unternommen und von den USA unterstützt worden war. Erst am 2. Dezember 1961 nannte sich das kubanische Regime offiziell „marxistisch-leninistisch" und trat in die sowjetische Interessensphäre ein.

Die gescheiterte Invasion hatte nicht nur politische Folgen. Sie brachte auch eine Radikalisierung mit sich, die in der Kirche Kubas ein tiefes Trauma erzeugte; denn seit der Invasion stellte sich das Regime gegen die Kirche. Dies führte zu einem wahren Exodus von Geistlichen und Ordensleuten. Da die meisten Spanier waren, fürchteten sie, daß ihnen das gleiche Schicksal drohen könnte wie den Priestern und Ordensleuten im spanischen Bürgerkrieg (1936-1939). So verließen von ursprünglich 800 Priestern über 600 die Insel. Von 2225 Ordensfrauen blieben nur noch 200 in Kuba zurück.

Kurz vor der Revolution zählte Kuba 6,7 Millionen Einwohner. Damals kam ein Priester auf 9400 Einwohner. 1965, sechs Jahre später, war das Verhältnis Priester–Bevölkerung bei einer Bevölkerung von 7,5 Millionen 1 zu 34200. Im Jahr 1978, dem statistischen Tiefpunkt der kubanischen Kirche, zählte die Bevölkerung über 9 Millionen und ein Priester kam auf 46600 Einwohner. Die Zahlen haben sich seit 1981 in etwa stabilisiert, doch muß man bedenken, daß es große Unterschiede zwischen Stadt und Land gibt. In Havanna war beispielsweise 1981 das Verhältnis Priester–Einwohner 1 zu 24681, in Holguin 1 zu 112281.

Trotzdem verzeichnet Kuba seit 1970 einen Durchschnitt von acht Priesterweihen jährlich mit einer Spitze von 15 im Jahr 1980. Der Prozeß der „Kubanisierung" des Klerus beschleunigte sich. 1970 gab es noch 47 Prozent ausländische Geistliche, 1982 nur noch 19,2 Prozent. Über 25 Jahre hindurch wurde ausländischen Missionaren die Einreise verweigert. Erst 1986 durften wieder drei ausländische Priester einreisen.

Von ungefähr 10 Millionen Einwohnern im Jahr 1986 praktizierten noch ca. 100000, also etwa ein Prozent. Die gleiche Zahl erwähnt Fidel Castro in seinen Gesprächen mit dem brasilianischen Dominikanerbruder Frei Betto („Fidel und die Religion").

Schon im Jahr 1979 hatte Carlos Manuel de Cespedes, Sekretär der kubanischen Bischofskonferenz, gesagt: „Beide Seiten müssen umblättern und neu anfangen." Er fügte damals zaghaft hinzu: „Ich weiß nicht, ob der Mut bei beiden dazu vorhanden ist."

Ein wesentliches Verdienst für die heutige Situation des Dialogs gebührt dem Apostolischen

Nuntius Cesare Zacchi, der seit Jahren versuchte, zu einer Entspannung beizutragen. Er riet den Bischöfen und Priestern bereits in den sechziger Jahren, mit dem Volk zu leben und sein Schicksal zu teilen. Er blieb mit Fidel Castro im ständigen Gespräch und erregte dessen Bewunderung, als er sich Seminaristen anschloß, die seit 1969 jährlich ein Zeichen guten Willens setzten und zusammen mit Mitgliedern der kommunistischen Jugend Kubas einen einmonatigen Ernteeinsatz leisteten. Er arbeitete mit ihnen auf einer Zuckerrohrplantage und folgte damit dem Aufruf des Regierungschefs zur sozialistischen Solidarität während der Ernte. Sein Verdienst ist es ebenfalls, daß Kuba nie die diplomatischen Beziehungen zum Vatikan abgebrochen hat.

Fidel Castro selbst stellte in seinem Buch „Fidel und die Religion" den zurückgebliebenen 200 Ordensschwestern, die sich über Jahre aufopfernd dem Krankendienst in den staatlichen Krankenhäusern und in einem Aussätzigenheim gewidmet hatten, ein ehrenwertes Zeugnis aus. „Ich bewundere die Arbeit der Schwestern sehr. Und ich sage dies nicht nur Ihnen (an Frei Betto gerichtet), sondern ich sage dies auch öffentlich."

In den vergangenen Jahren war es auch zu einem Klima größerer Freiheit gekommen. Im Jahr 1984 erlaubte Fidel Castro dem Erzbischof von Havanna die Reise in die USA. Ein Jahr später empfing Fidel Castro eine Delegation nordamerikanischer Bischöfe. Zweimal führte er ausführliche Gespräche mit kubanischen Bischöfen. Vom 3. bis 10. Mai 1984 besuchte Bischof Vilnet, Vorsitzender der französischen Bischofskonferenz, Kuba. Es war das erste Mal nach 25 Jahren Revolution, daß der Präsident einer europäischen Bischofskonferenz auf die Insel kam. Nach seiner Rückkehr erklärte Bischof Vilnet, er sei von der Vitalität der Katholiken Kubas beeindruckt. Kuba, so fügte er hinzu, sei keine „altersschwache und sterbende Kirche".

Dieses hoffnungsvolle Klima wurde nur durch die Dialogbereitschaft der Hierarchie der Regierung gegenüber möglich. Nach einer Periode klarer Konfrontation, erklärte 1984 der Erzbischof von Havanna, Jaime Ortega, habe sich ein zweiter Abschnitt „häufiger und intensiver Kontakte zwischen der Hierarchie und den staatlichen Autoritäten" angebahnt. Und auf die zweite sei eine dritte Phase gefolgt, bei der auf Initiative der päpstlichen Diplomatie die Vertreter der kubanischen Kirche eine realistischere Einstellung zu den Änderungen im Land angenommen hätten. Castro selbst traf sich zum ersten Mal mit einer Delegation kubanischer Bischöfe am 8. September 1985. Es war das erste Zusammentreffen und eröffnete den Prozeß eines direkten Dialogs zwischen Vertretern der kubanischen Regierung und Kirchenvertretern.

Der Nationalkongreß bekannte sich von Anfang an zum Dialog und damit zur Koexistenz mit einer marxistisch-leninistischen Regierung. „Immer wieder hat die Kirche der Gedanke gequält, ob Dialog nicht Verrat sei, ob es nicht heldenhafter wäre, in offene Konfrontation zu gehen. Wenn sie sich jetzt zum Dialog bekennt, dann sicher nicht deshalb, weil sie den Anspruch des Evangeliums aufgeben will, sondern weil sie als ‚kleine Herde' Sauerteig und Salz sein möchte für alle, die sie suchen" (Bischof Stehle).

Der Nationalkongreß fordert zunächst einmal die Aufarbeitung der Vergangenheit. Der jahrhundertealte Abängigkeits- und Inferioritätskomplex einer angeblich minderwertigen Mischrasse („mestizaje") solle abgebaut und die Eigenleistung des kubanischen Volkes anerkannt werden. Ferner müsse die Kirche aus ihrer unpolitischen Haltung herauskommen. Durch die Verdrängung aus dem öffentlichen Leben, die Beschlagnahme der Schulen, der Krankenhäuser und anderer kirchlicher Einrichtungen habe sie sich in die Defensive drängen lassen und habe sich an die Mentalität der Sakristei gewöhnt. Die politische Teilnahme der aktiven Laien sei praktisch zum Stillstand gekommen, weil die von Atheismus und Materialismus geprägten Strukturen eine Zusammenarbeit nicht zugelassen hätten. So habe sich die Kirche auf den rein sakralen Bereich beschränkt und als das einzige Mittel der Evangelisation das „schweigende Zeugnis" angesehen.

Mit dieser Selbstkritik verbindet der Nationalkongreß den festen Willen, die Vergangenheit zu bewältigen und die gegenseitigen Beschimpfungen durch eine positive, auf die Zukunft gerichtete Einstellung zu überwinden. Dies sei der einzige Weg zu einem wenigstens geringen Grad gegenseitigen Verständnisses. Es heißt im Text: „Wir

kubanischen Katholiken geben uns nicht damit zufrieden, nur zu überleben... Die Kirche muß aus einer ängstlichen, introvertierten Kirche zu einer Kirche der Selbstkritik werden, die in der Lage ist, Initiativen zu ergreifen, um neue Seiten der Geschichte unseres Volkes zu schreiben, ohne Komplexe und Angstgefühle."

Den spezifischen Beitrag der Kirche zum Leben der Gesellschaft sieht der Nationalkongreß in der „Zivilisation der Liebe". Kirche und Gesellschaft stünden nicht einander gegenüber wie zwei Mächte und noch weniger sei die Kirche eine Art „Hohes Gericht", das von oben herab urteilt und entscheidet, was Gut und Böse ist. Die Kirche lebe vielmehr mitten im Volk als Dienerin der Wahrheit und der Gerechtigkeit in Liebe, und dies versuche sie zu erreichen in der gemeinsamen Suche nach dem Guten für alle, als „Zeichen und Instrument" der Rettung und „universales Sakrament des Heils". Der Nationalkongreß befürwortet den Ökumenismus und die Volksreligiosität. Er fordert, auch den Atheismus ernst zu nehmen und die positiven Aspekte des Sozialismus anzuerkennen, nämlich die Demokatisierung des Bildungswesens und die allgemeine Verfügbarkeit der medizinischen Dienste für das ganze Volk. Aus dieser Anerkennung folgt der Wunsch nach Mitarbeit im Rahmen der Strukturen der gegenwärtigen kubanischen Gesellschaft. Genannt wird vor allem die Zusammenarbeit mit den Gesundheits- und Erziehungsdiensten und den staatlichen Hilfswerken. Und damit die „Zivilisation der Liebe" keine Floskel bleibe, müsse sie mit der Existenz und der Dynamik des sozialistischen Projekts rechnen. Die Kirche Kubas will bei der Geburt eines neuen gesellschaftlichen Bewußtseins präsent sein und eine neue moralische Ordnung errichten helfen.

Nur die weitere Entwicklung kann zeigen, ob die Erwartungen des Nationalkongresses realistisch oder utopisch sind. Zur anfänglichen Euphorie wird noch viel Nüchternheit hinzukommen müssen, bis für die Kirche Kubas ein neues Zeitalter beginnt. Noch ist offen, ob die Kirche zur Entfaltung kommt oder aber ob sie weiterhin in einem tolerierten Getto leben wird. Selbst vorausgesetzt, daß Castro nicht aus taktischen, sondern aus Gründen der Überzeugung handelt – was erst noch zu beweisen ist –, bleibt die Frage offen, ob er bei der Einbindung Kubas in den militärischen, wirtschaftlichen und politischen Machtblock der Sowjetunion die Bewegungsfreiheit hat, die notwendig wäre, um einen konstruktiven Dialog durchzuhalten. *Günther Schühly SJ*

BESPRECHUNGEN

Theologie

Lexikon für Theologie und Kirche. Sonderausgabe. 14 Bände. Freiburg: Herder 1986. 10000 S., 103 Ktn., 557 Abb. Paperback-Kassette 398,–, ab 1. 1. 1987 498,–.

Der erste Band der zweiten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche erschien 1957, der zehnte und letzte des alphabetischen Teils Ende 1965, während der letzten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Daß die Ergebnisse des Konzils nicht verarbeitet werden konnten, liegt auf der Hand: Elf der sechzehn Dokumente wurden erst verabschiedet, als das Lexikon bereits vollendet war. Für die Vorbereitung und die Diskussionen des Konzils hingegen hat es eine nicht geringe Rolle gespielt. Von der ersten Auflage (10 Bände, 1930–1938) unterschied es sich nicht nur durch den fast doppelt so großen Umfang der einzelnen Bände und den zusätzlichen Registerband (Bd. 11), sondern vor allem durch die größere Aufmerksamkeit, die es den systematischen Fächern (Dogmatik, Bibeltheologie, Grundlagenfragen) widmete. Deswegen ist es mehr geworden als eine „bloße getreue Inventarisierung der schon fertigen Ergebnisse in der katholischen Theologie", wie es die beiden Herausgeber, Karl Rahner und Joseph Höfer, im Vorwort zum ersten Band erhofften – in erster Linie ein Verdienst Karl Rahners, dessen einzigartige theologische Kompetenz das gesamte Lexikon prägt. Natürlich ist das Lexikon in manchen Punkten nicht mehr auf dem Stand der derzeitigen Diskussion, vor allem in den Literaturangaben. Aber als Nachschlagewerk und Informationsquelle hat es mit seinen 22000 Stichwörtern nichts Vergleichbares und ist daher auch heute unentbehrlich. Die drei Konzilsbände (Band 12–14, 1966–1968) sind ohnedies nach wie vor höchst aktuell. Sie bringen alle Konzilsdokumente im lateinischen Original und in deutscher Übersetzung, dazu Einleitungen und Kommentare, die, weil von maßgeblichen Konzilstheologen verfaßt, eine authentische Interpretation der Konzilsbeschlüsse geben. Durch den Neudruck, der trotz des etwas kleineren Formats erstaunlich gut lesbar blieb, wird das Werk nun auch denen zugänglich, denen die fast zehnmal so teure Leinenausgabe nicht erschwinglich ist. *W. Seibel SJ*

Fischer, Klaus P.: *Gotteserfahrung.* Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und in der Theologie der Befreiung. Mainz: Matthias-Grünewald 1986. 143 S. Kart. 19,80.

Klaus P. Fischer hat sich durch sein Buch über die Anthropologie Karl Rahners „Der Mensch als Geheimnis" (^{2}1975) als guten Kenner der Theologie Rahners ausgewiesen. Er arbeitet in dieser neuen Publikation jenen Aspekt in Rahners Denken heraus, der schon damals für ihn von Bedeutung war: die Mystagogie. Dieses Stichwort Rahnerscher Theologie weist viele Verbindungen auf: eine zur Theologie der Väterzeit, eine andere zu den Exerzitien des Ignatius von Loyola. Stammt von der Vätertheologie eher der Begriff, so von Ignatius das Grundmodell des Verständnisses von Gotteserfahrung, von Selbstmitteilung Gottes, von Wahl und Entscheidung. Alle für die Theologie Rahners entscheidenden Begriffe sind mit der Mystagogie, also mit der Einführung in das Geheimnis des Lebens, das wir Gott nennen, verbunden.

Fischer klärt in sechs Kapiteln – immer wieder im Rückgriff auf die Exerzitien – Inhalt und Grenze, Methode und theologische Bedeutung einer geistlichen Erfahrung. Er tut dies in der Frage der „Anwendung der Sinne", bei der Klärung der Theologie und Anthropologie der ignatianischen Exerzitien, bei der Deutung des Gebets als Grundakt des Menschen und bei der Einbettung von Mystagogie in die Kirche. Wichtig in diesen Kapiteln sind die – zuweilen für den theologisch weniger Gebildeten etwas kurz geratenen – Auseinandersetzungen mit den Kritikern Rahners.

Das letzte Kapitel ist überschrieben „Mystik und Politik" und bespricht spirituelle Grundorientierungen sowohl der politischen Theologie von J. B. Metz wie der Befreiungstheologie. Trotz der Widerrede des Autors gegen den Vorwurf, „zwischen Rahners Mystagogie und der umstrittenen Theologie der Befreiung werde zu rasch und obenhin eine Verbindung hergestellt" (122), bleibt der Eindruck bestehen, daß dieses Kapitel eher eine zeitbedingte Zutat zur Mystagogie Karl Rahners ist, wobei allerdings aufgrund von Rahners Verständnis von Gottesliebe und Nächstenliebe zwischen Mystik und Politik nie ein Widerspruch wird entstehen können. Nicht zuletzt für die Beantwortung der Frage, ob Rahners Theologie mehr von Ignatius von Loyola oder mehr von Martin Heidegger bestimmt sei, ein wichtiges Buch. *R. Bleistein SJ*

Kirchengeschichte

Bacht, Heinrich: *Die Tragödie einer Freundschaft.* Fürstbischof Heinrich Förster und Professor Joseph Hubert Reinkens. Köln: Böhlau 1985. XII, 381 S. (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands. 20.) Lw. 114,–.

Als sein letztes Buch hat der Dogmatiker und Dogmenhistoriker Heinrich Bacht SJ (gestorben am 25. 1. 1986), der sich vor allem um die frühchristliche Zeit verdient gemacht hat, im Anschluß an seine Beschäftigung auch mit dem 19. Jahrhundert eine Erörterung des Briefwechsels vorgelegt, der von 1850 bis 1872 zwischen Joseph Hubert Reinkens (1873 der erste Bischof der Altkatholischen Kirche in Deutschland) und seinem Bruder Wilhelm (1889 als Pfarrer in St. Remigius in Bonn gestorben) gelaufen ist, in drei Bänden 1979 musterhaft ediert von Hermann Josef Sieben SJ. Die Briefe von Joseph Reinkens (die Antworten des Bruders Wilhelm scheinen nicht erhalten zu sein) bieten einen Reflex aller kirchlichen Konflikte jener Jahrzehnte (Streit um die Theologie von Georg Hermes und Anton Günther, Tendenzen der kirchenpolitischen Akteure, Döllingers Gelehrtenversammlung von 1863, die Entwicklungen zum Ersten Vatikanischen Konzil), oft auch von persönlichen Motiven bestimmt.

Der Verfasser spürt bei der Auswertung der Briefe selbst die Schwierigkeit, seinen „Leitfaden" nicht zu verlieren, nämlich den von ihm gewählten Titel des Buchs: „Die Tragödie einer Freundschaft" zwischen dem Breslauer Fürstbischof Heinrich Förster und dem von ihm zunächst protegierten, vom Niederrhein stammenden, 1850 dem Regiment (Bacht: „energisch, um nicht zu sagen brutal") des Kölner Kardinals Johannes Geissel entflohenen und 1853 zum Professor für Kirchengeschichte in Breslau ernannten J. Reinkens. Dessen von Victor Conzemius 1970 gezeichnetes Porträt wird, wenn auch wohl kaum wesentlich verändert, um viele Details ergänzt. Bemerkenswerte Auskünfte über Heinrich Förster sind aus Reinkens' Briefen zu gewinnen, wenn man die Wechselbäder dieser Beziehung, die mit einer schwärmerischen Verehrung für Förster beginnt und in heftiger Verbitterung des 1872 Exkommunizierten endet, historisch-psychologisch analysiert. Aber trotz der überschwenglichen Festpredigt von Reinkens zur Inthronisation Försters (1853) wird die Freundschaft schon nach dessen Amtsantritt getrübt und ist im Grund bereits 1860 zu Ende. Die Anlässe sind vielfältig: der keineswegs alleinstehende klerikale Ehrgeiz von Reinkens, sein Verhältnis zu dem Güntherianer Johann Bapt. Baltzer, seine Interventionen in Berlin, nicht zuletzt die Aversion der Schlesier gegen den Rheinländer (Bacht: „der schlesische Klerus, mit dem Förster sich nur zu sehr liierte"). War dies die „Tragödie einer Freundschaft", war es überhaupt eine Freundschaft, oder läuft hier eine personenreiche Komödie ab, welche die peinliche Einmischung des Allzumenschlichen in zukunftsträchtige Fragen des Glaubens bloßlegt? Dies ist freilich auch ein Beitrag zur Kirchengeschichte. *O. Köhler*

Jakob Bidermanns ‚Utopia'. Edition mit Übers. und Monographie nebst vergleichenden Studien zum beigedruckten Plagiat des Christoph Andreas Hörl von Wattersdorf. Bd. 1–2. Hrsg. v.

Margit SCHUSTER. Frankfurt: Lang 1984. 149, 150–396 S. (Europäische Hochschulschriften. 794.) Kart. sfr. 120.–.

Jesuiten, die im Barock mit ihren poetischen Werken ihr Publikum begeisterten, scheinen neue Freunde zu gewinnen. Darauf deutet eine Reihe von Büchern hin, die in den vergangenen Jahren über bedeutende Barockdichter aus dem Jesuitenorden veröffentlicht wurden. Zu ihnen gehört auch die von Margit Schuster herausgegebene „Utopia" von Jakob Bidermann, die durch die beigefügte Übersetzung einem größeren Leserkreis erschlossen wird.

Jakob Bidermann zählt zu den bedeutendsten Vertretern des lateinischen Jesuitendramas in Deutschland. Er wurde 1578 in Ehingen an der Donau geboren und trat mit sechzehn Jahren in das Noviziat in Landsberg ein. Nach dem Philosophiestudium in Ingolstadt kam er als Lehrer an das Jesuitengymnasium in Augsburg. Hier schrieb er seine „Utopia", um mit diesem satirischen Roman seine Schüler für Rhetorik zu begeistern. Darüber hinaus wollte er sie vor der „Verführungskraft der Eitelkeit der Welt" (66) warnen. Deshalb beschreibt er in der „Utopia" nicht, wie der Titel vermuten läßt, einen erträumten Idealstaat, sondern ein „negativ gewertetes Schlaraffenland" (49). Ganz im Sinn der Jesuitenpädagogik erzählt Bidermann in seinem einzigen Roman zahlreiche Gaunergeschichten, die sich mit Fragen der Zeit auseinandersetzen und als abschreckende Beispiele zu einem tugendhaften Leben ermuntern sollen.

Die „Utopia" ist bereits 1604 vollendet. Sie wird aber erst nach Bidermanns Tod, der 1639 in Rom stirbt, in Dillingen gedruckt. Die erste Auflage, der acht weitere folgen, erscheint 1640 und ist in der vorliegenden Edition photomechanisch nachgedruckt. Sie bildet die Grundlage für die deutsche Übersetzung, die zusammen mit dem Plagiat Hörls parallel dazu abgedruckt ist. Um in die „Utopia" einzuführen, behandelt die Herausgeberin in einer umfangreichen Einleitung die Entstehungsgeschichte des Barockromans und seines Plagiats und macht auf die charakteristischen Merkmale der Sprache Bidermanns aufmerksam. Diese gelungene Edition dürfte vielen Vergnügen bereiten und den Freundeskreis der Barockdichter erweitern. *J. Oswald SJ*

Sowjetunion

MEISSNER, Boris: *Partei, Staat und Nation in der Sowjetunion.* Ausgewählte Beiträge. Berlin: Duncker & Humblot 1985. 543 S. Kart. 148,–.

Prof. Meissner wurde 1985 70 Jahre alt. Dies war der Anlaß, neben einer Festschrift diesen Sammelband mit einer Auswahl von Aufsätzen eines der Gründungsväter der deutschen Osteuropaforschung nach 1945 herauszubringen. Der Band umfaßt 18 Beiträge aus den Jahren 1952 bis 1985.

Der Titel macht klar, daß es nur um Vorgänge und Entwicklungen innerhalb der Sowjetunion geht. Die Beiträge sind in sechs Abschnitte gegliedert, wobei es geglückt ist, diese Zusammenstellung auch in den historischen Ablauf einzupassen. So beginnt der erste Abschnitt „Geschichte und Entwicklungsphasen des sowjetkommunistischen Einparteistaates" mit dem Thema „Die Russische Revolution und ihre Folgen". Und der letzte, sechste Teil „Der sowjetkommunistische Einparteistaat zwischen Stillstand und Wandel" endet mit dem Thema „Der dritte Führungswechsel nach Breschnew – von Tschernenko zu Gorbatschow". Es handelt sich also nicht um eine Fachlektüre für Staatsrechtler. Vielmehr bieten die Beiträge sowohl im jeweiligen Einzeltext wie in der Gesamtheit ein Musterbeispiel für die geglückte Verbindung von rechtlichen, politischen, soziologischen, historischen Aspekten. Die noch nicht erwähnten Abschnitte 2 bis 5 tragen die Überschriften: „Die politisch-ideologischen Grundlagen des sowjetkommunistischen Einparteistaates", „Sowjetdemokratie und Sowjetföderalismus als äußere Formen der Einparteiherrschaft", „Herrschaftssystem und Verfassungsrecht des sowjetischen Einparteistaates" und „Die machtpolitischen und verfassungsrechtlichen Grundlagen des Einparteistaates".

Immer wieder geht der Verfasser der Frage nach, was in diesem Einparteistaat unverändert

geblieben ist, welche Veränderungen feststellbar sind, wie sie zustande kamen und welche Chancen für eine weitere Veränderung, etwa vom totalitären zum autoritären System, möglich sein könnten. Mehrfach befaßt sich der Autor mit der Frage, ob die Bezeichnung totalitär für das sowjetische System noch zutrifft, zumal die Auseinandersetzung um den Totalitarismusbegriff bis heute anhält. Meissner kommt zu dem Ergebnis, daß alle bisherigen Veränderungen in der Sowjetunion (so z. B. die Lockerungen unter Chruschtschow) den Einparteistaat nicht von seinen totalitären Merkmalen befreit haben.

Die Sprache ist auch für den Nichtfachmann verständlich. Die Gedankengänge sind klar, das in den Quellenangaben vermerkte Arbeitsmaterial ist reichhaltig und hilft dem Interessierten bei eigener Fortsetzung der Studien. Dem Leser, der den Sammelband mit allen Einzelteilen hintereinander liest, fällt auf, daß es Wiederholungen gibt. Im Unterschied zu anderen Sammelbänden, wo solche Wiederholungen oft lästig sind, empfindet man sie in diesem Band jedoch als hilfreich, da sie gleichzeitig die verschieden angelegten Einzelthemen miteinander verknüpfen. Der Normalleser, der einzelne Texte liest, vermerkt dankbar, daß Schlüsselprobleme und Fakten mehrfach auftauchen. Nur eines betrübt den Rezensenten bei diesem Buch: der Preis! Diejenigen, die dieses Buch lesen möchten oder lesen sollten oder sogar im Bücherschrank bräuchten, werden von diesem Preis abgeschreckt. Oder plant jemand vielleicht schon ein Paperback für den „Normalverbraucher–Intellektuellen"? Dann aber bitte rasch.

P. Roth

ZU DIESEM HEFT

Am 1. Januar 1987 tritt das novellierte Tierschutzgesetz in Kraft, das auch die Zulässigkeit von Tierversuchen neu regelt. Antonellus Elsässer, Professor für Moraltheologie an der Katholischen Universität Eichstätt, stellt die Position der Gegner und der Befürworter dar und reflektiert die ethischen Fragen.

Als Weg zur Lösung des Rentenproblems wird vorgeschlagen, die heute nach dem Umlageverfahren arbeitende soziale Rentenversicherung auf das ursprüngliche Verfahren mit Kapitaldeckung zurückzuführen oder eine aus Steuermitteln zu finanzierende „Grundrente" zu schaffen. Oswald von Nell-Breuning macht deutlich, daß hier eine optische Täuschung, ja eine Selbsttäuschung, im Spiel ist.

Die Philosophie Martin Heideggers, der vor zehn Jahren starb, wurde häufig als atheistische und nihilistische Philosophie beurteilt. Johannes B. Lotz sieht es anders: Die Sicht des Menschen in seinem Verhältnis zum Sein bedeutet auch ein Ringen um Gott.

Die vielfältigen Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils für eine Erneuerung der Kirche führten auch zu einer neuen Bestimmung der Mission. Heinrich Fries, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität München, zeigt die Folgen für die Missionswissenschaft.

Der sowjetische Historiker J. R. Grigulevič hat die erste zusammenfassende Darstellung der modernen Papstgeschichte vom marxistischen Standpunkt aus verfaßt. Die Grundperspektive dieses Werks, das seit zwei Jahren in der DDR große Resonanz findet, bestimmt weithin auch das im Westen herrschende Bild des neueren Papsttums. Klaus Schatz, Professor für Kirchengeschichte an der Philosohisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, setzt sich damit auseinander.

Disput um die Jugendpastoral

Je schwieriger die Arbeit mit jungen Menschen wird und je weniger Jugendliche von der kirchlichen Jugendarbeit angesprochen werden, um so unüberhörbarer wird derzeit der Ruf nach einer modernen, pastoraltheologisch begründeten, effizienten Jugendpastoral. Eine solche Forderung signalisiert nicht nur Unzufriedenheit mit der derzeitigen Lage und Praxis; sie traut auch einer Theorie eine tiefgreifende Veränderung dieser Situation zu.

Der Ausgangspunkt aller theoretischen Entwürfe ist die Analyse der Situation. Sie ist im Urteil vieler eher betrüblich, gerade weil diese (als Erwachsene) nostalgische Erinnerungen an die eigene Jugendzeit pflegen. Statt daß die Sensibilität für Sinn- und Lebensfragen bei Jugendlichen in die Kirche führte, trägt sie zu weiterer Entfremdung bei; denn die Kirche erweist sich für viele Jugendliche als recht schwierige „Sinnagentur", und die Angebote von Esoterik und Okkultismus verheißen nicht nur neue Glaubensgewißheiten, sondern auch die Aura des Besonderen. Gewiß gibt es engagierte Jugendgruppen in den Gemeinden. Diese aber sind den einen zu politisch, den anderen zu fromm. Der Grundsatz „Je mystischer Christen sind, um so politischer werden sie sein" (Rottenburger Synode 1986), der jede spirituelle Schizophrenie bei Christen verhindert, ist entweder nicht bekannt oder nicht akzeptiert.

Eine Theorie von Jugendpastoral, die das gesamte Engagement der Kirche umgreifen will und dieses deshalb nicht auf kirchliche Jugendarbeit allein einschränkt, kann unterschiedlich ansetzen. Zuerst einmal bei einer theologischen Anthropologie des Jugendalters (Günter Biemer). In ihr wird der Jugendliche in Wesensaussagen beschrieben. Er wird als Wesen der Gottverwiesenheit, der leibhaft-geschichtlichen Existenz, der Interkommunikation und der Zukünftigkeit erkannt. Was als wesentlich erkannt wurde, wird dann durch Ergebnisse der Entwicklungspsychologie bestätigt. Aus der Korrelation beider werden Konsequenzen für die Arbeit mit Jugendlichen gezogen.

Ein zweiter Ansatz greift aus dieser Anthropologie den Aspekt der Zukünftigkeit heraus. Dieser durch die Kirche eröffneten Zukunft wird die Jugendpastoral zugeordnet, gemäß dem Dreisatz: „Jugend und Zukunft gehören zusammen. Gott und Zukunft gehören zusammen. Jugend und Kirche gehören zusammen" (Rottenburger Synode 1986). Als dritter Ansatz darf die Rede von der „prophetischen Kraft der Jugend" (Ottmar Fuchs) gelten. In der Jugend kommt, theologisch begründet und zeitgeschichtlich erwiesen, jener prophetische Prozeß und Protest am ehesten zum Vorschein, wie er in der Kirche als ganzer angelegt ist. Eine vierte Theorie greift den seit „Evangelii nuntiandi" (Paul VI., 1975) bekannten Imperativ

der „Evangelisierung" auf, sieht dabei aber den Jugendlichen nur auf den Anfangsstufen einer solchen inneren Entwicklung zum Vollchristen. Ebenso theologisch orientiert sind Theorien, die um Begriffe wie „Partizipation" oder „Subjektwerdung junger Menschen" kreisen und dabei Anleihen bei der Jugendsoziologie machen.

Immer vorausgesetzt, daß in der jeweiligen Theorie nicht zuerst ein Konflikt ihres Verfassers mit der konkreten Kirche artikuliert wird, geht es in allen Entwürfen um eine neue Begegnung zwischen Jugend und Kirche. Da restaurative Modelle nach dem Motto „Das Gestrige ist immer noch das Beste für morgen" höchst selten die Zustimmung der Jugendlichen finden, werden jene theologischen Begründungen für eine Neubegegnung zwischen Jugend und Kirche am weitesten tragen, die das Jugendalter nicht aus der Gesamtgemeinde ausgrenzen, um es dann „der Kirche" gegenüberzustellen, bzw. die nicht – mit einer kulturellen Verzögerung – die Theorie „Jugend als Sozialfall" in die Kirche übertragen und sie gerade in dem Moment dort verwirklicht finden, in dem die Jugendsoziologie die narzißtischen Implikationen einer solchen Theorie entdeckte.

Ist christlicher Glaube immer zugleich Tröstung und Herausforderung, Geborgenheit und Exodus, Ermutigung und Provokation, dann dürfte keine dieser Eigenheiten des christlichen Glaubens einem Jugendlichen vorenthalten werden. Dann darf Geborgenheit im Glauben nicht unterbewertet werden; dann aber provoziert das Ungewisse der Zukunft ebenso wie der Wagemut einer „prophetischen Kraft". Es mag sich im letzten aus einer Vorentscheidung für eine bestimmte Ekklesiologie ergeben, welche der möglichen Theorien man akzeptiert.

Wichtig wird dabei sein, daß die Kritik an der Kirche nicht nur „die anderen" meint, sondern auch den Kritiker selbst trifft. Litte dieser an der Kirche, würde wohl noch nicht „die Kirche in den Seelen erwachen" (R. Guardini); es könnte von jungen Menschen aber zumindest realisiert werden, daß Kirche so konkret ist wie die christliche Wahrheit, d. h. gesellschaftlich bedingt, situationsgeprägt, menschlich verhüllt, durch Allzumenschliches oft um jene Glaubwürdigkeit gebracht, die wie ein Glanz auf der Kirche liegen könnte.

Da jeder Triumphalismus gestrig ist und der Alltag bevorzugt wird, wird jede Theorie der Jugendpastoral mit einer Kirche einer menschenfreundlichen Nähe rechnen müssen. Annäherungen an eine solche Nähe würden jungen Menschen leichter fallen, wenn nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Praxis diese Kirche als einladend, freiheitsliebend, weltverantwortlich und tatbereit erfahren würde. Jene Theorie der Jugendpastoral wird auf die Dauer Erfolg versprechen, die von der Lebens- und Glaubenspraxis der christlichen Gemeinde abgedeckt wird. Nicht zuerst an den Tischen der Gelehrten, sondern im Alltag der Christen wird entschieden werden, ob junge Menschen die Kirche neu entdecken oder sie erneut übersehen.

Roman Bleistein SJ

Philipp Schmitz SJ

Neue Akzente der Abtreibungsdebatte

Der Katholikentag, der in der zweiten Septemberwoche 1986 in Aachen stattfand, gewährte der Öffentlichkeit einen Einblick in den gegenwärtigen Stand der Abtreibungsdebatte. Zahlreiche Argumente haben sich in den Jahren seit der Novellierung des § 218 im Jahr 1976 nicht verändert. Die gleichbleibend hohe Zahl der Schwangerschaftsabbrüche[1], von denen 84 Prozent unter der „Notlagenindikation" vorgenommen wurden, läßt die katholische – im Gegensatz zur evangelischen – Kirche in Deutschland auch weiterhin für eine Änderung des Abtreibungsparagraphen eintreten und das Ende der den Schwangerschaftsabbruch scheinbar legitimierenden Finanzierung durch die Krankenkassen fordern[2]. Der vielerseits bissig kommentierte Ausschluß der Grünen von den offiziellen Veranstaltungen des Katholikentags, der einer von Kardinal Josef Höffner konstatierten Nichtwählbarkeit der gleichen Partei folgte[3], liegt innerhalb der Verfahrensweise der letzten zehn Jahre. Der Katholikentag ließ jedoch auch *neue Akzente* in der Diskussion um die Abtreibung erkennen. Manche davon scheinen geeignet zu sein, einen Wandel des Bewußtseins einzuleiten und die Basis des Konsenses unter nachdenklichen Zeitgenossen zu erweitern. Bei der lautstarken Forderung nach politischen und juristischen Korrekturen geht diese neue ethische Perspektive allerdings allzu leicht wieder verloren.

Eingriff in das Leben um des Lebens willen

Die Diskussion des letzten Jahrzehnts über die Themen Friedenssicherung, Umweltzerstörung, Welthunger, Euthanasie, Bio- und Gentechnik hat deutlich gemacht, daß es unrichtig ist, die Welt – wie das immer wieder geschieht – in zwei Gruppen von Menschen aufzuteilen: in solche, die unter allen Umständen das Leben ehren und schützen, und solche, die es bei beliebigen Schwierigkeiten zur Disposition stellen. Alle wollen das Leben, die Ganzheit des Lebens, das Überleben der zukünftigen Generationen. Der weithin gültige ethische Imperativ lautet: „Lebe so, daß die Folgen deines Lebens die Ganzheit des Lebens weder für die jetzt lebende Generation noch für die künftigen Generationen zerstören, beeinträchtigen, mindern." Auch in der Sicht derer, die aktive Euthanasie oder irgendeinen durch Gentechnik möglich gewordenen Eingriff zum Zweck der Reproduktion verlangen, geschieht das um des Lebens willen. Sogar abtreibungswilligen Frauen

geht es um das Leben. Der Zynismus, zu töten, ist den meisten von ihnen sicher fremd. Wenn sie ihre Schwangerschaft terminieren, dann setzt das voraus, daß sie dem noch Ungeborenen zuvor seine Qualität als menschliches Wesen abgesprochen haben. Und dafür bedienen sie sich irgendwelcher Abwehrmechanismen, die ihnen gesellschaftlich und kulturell vorgegeben sind.

Gewiß ist es aber ebenso überraschend, daß alle Seiten Ausnahmen von der universalen Annahme des Lebens machen. Die Mehrzahl der Zeitgenossen bejaht zwar den ethischen Imperativ; viele unter ihnen stellen jedoch physisches Leben, einzelnes Leben, Leben anderer in Frage[4]. Sie wollen Lebensformen höchster Qualität, achten aber nicht – wie bei der Sterbehilfe – auf die Gefahr, die dabei dem realen, physischen Leben, zum Beispiel alter Menschen, droht. Sie möchten Wunschkinder, Wunschmenschen, aber verdrängen, daß es Millionen gibt, die der Grundlage für ein menschliches Leben entbehren. Sie sagen ja zum selbstgestalteten Leben der Frau, und sie ignorieren das Leben des Ungeborenen. Das ist das eigentliche Paradox. Eine Generation, die Leben will, verlangt nicht nur vom Arzt, sondern von allen, die die Voraussetzungen dafür angeblich schaffen können – Politikern, Juristen, Kirchenvertretern –, die Erlaubnis und die Möglichkeit, Leben in gewissen Fällen zerstören zu dürfen. Ihr sittliches Problem besteht nicht darin, daß sie Leben nicht schützen, sondern daß sie inkonsequent sind in dessen Schutz.

Wenn das aber so ist, bedeutet das für die Diskussion um das Leben: Materialismus, Hedonismus, Zynismus reichen als Erklärung für die hohe Zahl an Abtreibungen, die angeblich zunehmenden Fälle der Euthanasie, die drohenden Mißgriffe der Gentechnik nicht aus. Im Dienst des Lebens ist vielmehr eine andere Strategie zu wählen: Erstens muß allen die Gemeinsamkeit des Interesses am Leben zugestanden werden. Zweitens ist ihnen klarzumachen, daß es sich bei den Ungeborenen, den Sterbenden, den anderen um Menschen, um Ausprägungen menschlichen Lebens handelt. Darin eingeschlossen liegt die Aufgabe, menschliches Leben – in welchem Stadium der Entwicklung und des Alterns es auch stehen mag – zu akzeptieren. Man muß dabei gar nicht erst klären, ob die, welche diese Formen des menschlichen Lebens zur Disposition stellen, schuldfrei sind. Schuld zu beurteilen, ist nicht Sache des anderen. Pflicht ist es allein, dabei zu helfen, noch ungeborene Wesen als Menschen zu erkennen.

Eine Frage der Einstellung: Extrakorporale Befruchtung und Schwangerschaftsabbruch

Zu dieser Erkenntnis hat die vor acht Jahren entdeckte Technik der extrakorporalen Befruchtung nicht unwesentlich beigetragen. Am 26. Juli 1978 gelang es dem Gynäkologen P. C. Steptoe und dem Physiologen R. C. Edwards zum ersten Mal,

einer Patientin, die seit über neun Jahren wegen eines chirurgisch nicht behebbaren Verschlusses der Eileiter unfruchtbar war, operativ eine Eizelle zu entnehmen und ihr diese nach der Befruchtung (mit dem Sperma des Ehegatten) und vorübergehender Kultivierung im Reagenzglas wieder zu implantieren. Viele, für die das Werden des Menschen bis dahin verborgen und geheimnisvoll erschien, stellten sich nun die Frage, ob es sich bei der befruchteten menschlichen Zelle nur um die Einheit eines Zellgebildes handle, das zwar artspezifisch menschlich, jedoch noch nicht individuell-spezifisch geprägt, das heißt ein Individuum oder gar eine Person sei, oder aber ob mit der Verschmelzung der Kerne von Samen und Eizelle eine einmalige Genkombination und damit auch der einzige entscheidende Einschnitt für den Beginn menschlichen Lebens angenommen werden müsse[5].

In der Zeit nach dem ersten Retortenbaby blieb es nicht mehr das allein von Naturwissenschaften gehütete Wissen, daß das befruchtete Ei Stadien der Entwicklung (Zeit bis zur möglichen Zwillingsbildung, bis zur Entwicklung zum Embryo, Neurogenese, Bewegungsfähigkeit, Gehirnreife, Eigenständigkeit)[6] durchläuft. Die extrakorporale Befruchtung machte zur gleichen Zeit klar, daß es eine Frage der subjektiven Einstellung ist, ob man das befruchtete Ei ab einem bestimmten Zeitpunkt als menschliches Lebewesen betrachtet oder als einen Fötus vor seiner Eigenständigkeit, ein Etwas ohne Namen. Es wurde für jedermann einsichtig, daß die eindeutige definitive Festlegung des Beginns individuellen menschlich-personalen Lebens in einem bestimmten Sinn nur positivistisch vorgenommen werden kann. Man konnte zwar immer noch sagen, daß menschliches Leben mit der Befruchtung in einem genetischen Sinn beginne, man wußte von nun an aber auch, daß es als Person erst dann anzusehen ist, wenn eine andere Person sich dafür entschieden hatte.

Für den Schutz des Lebens muß diese Erkenntnis keine negativen Folgen haben. Die Erfahrung lehrt nämlich, daß jeder Mensch im Regelfall den anderen Menschen als seinesgleichen anerkennt, wenn er bei ihm die Signale des Menschseins vernimmt und die vorhandenen, empirisch zu erhebenden Daten und Erkenntnisse als subjektiv eindeutige Anzeichen für das Vorhandensein menschlichen Lebens versteht. Es ist ebenso eine Erfahrungstatsache, daß Gesellschaft und Kultur ihn dabei generell unterstützen. Die Erfahrung lehrt zusätzlich, daß der, welcher daran glaubt, daß Gott den Menschen vom Mutterschoß an berufen hat, häufiger die Einstellung einnimmt, es handle sich bei dem menschlichen Embryo vom Tag der Befruchtung an um eine menschliche Person. Für den Glaubenden steht fest, daß es immer eine Person – nämlich Gott – gibt, die sich für den Menschen vom ersten Tag der Schöpfung an entschieden hat.

Durch die Unterscheidung von artspezifischer und individualspezifischer Existenz, von genetischer und personhafter Identität – die erste Gegenstand naturwissenschaftlicher, die zweite Objekt philosophisch-theologischer Erkenntnis –, wird die Entscheidung zum Abbruch der Schwangerschaft nicht leichter gemacht. Die

Annahme der Schwangerschaft wird wie nie zuvor als sittliche Leistung, als Aufgabe einer Gesellschaft und als gewollte Voraussetzung des friedlichen Zusammenlebens erkennbar. Es ergeht der Appell an den einzelnen und die Gesellschaft, die Ungeborenen von allem Anfang an vorbehaltlos zu akzeptieren. Es bleibt immer noch wahr – ja diese Wahrheit verstärkt sich –, daß es praktisch keinen Zeitpunkt in der Entwicklungslinie des Embryos gibt, an dem dieser aus dem Schutz herausgenommen ist, welcher der menschlichen Person immer und unverbrüchlich gilt. Es wird klarer, daß unabhängig von den Überlegungen zu der Entwicklungsgeschichte des Embryos dieser von allem Anfang an Respekt verdient und unter das Tötungsverbot gestellt wird. Nicht nur ist die Entfernung des befruchteten Eis vor der Nidation[7] nicht sittlich unbedenklich, auch die Züchtung von Embryonen zu rein diagnostischen Zwecken, die Auswahl unter lebenden Embryonen mit der Absicht, nur die tauglichsten zu entwickeln und auszutragen, das Einfrieren und Lagern von Embryonen ohne definitive Aussicht auf einen Transfer müssen verworfen werden.

Dabei geht es nicht nur um das Leben des Ungeborenen. Nur wenn menschliches Leben von allem Anfang an der liebenden und mitmenschlichen Sorge aller in einer Gesellschaft unterliegt, wird auch eine Gesellschaft, welche die technischen Voraussetzungen besitzt, ein Programm der Menschenzüchtung aufzulegen, nicht in die Barbarei verfallen. Nur auf diesem Fundament kann auch in Ruhe eine extrakorporale Befruchtung gesetzlich geregelt werden. Es kommt auf die Einstellung an. Die Antwort auf das Problem des Schwangerschaftsabbruchs ist nicht von den Ärzten, den Juristen oder den Politikern zu erwarten. Die Verhinderung von Abtreibungen ist eine sittliche Leistung aller, die in einer Kultur leben. Das hervorzuheben, ist ein neuer Akzent in der Debatte um den Schwangerschaftsabbruch[8].

Ein neues Bild des Menschen: Pränatale Medizin und Abtreibung[9]

Wichtig ist allerdings, daß in der jeweiligen Gesellschaft und Kultur die Signale des Menschseins erkennbar bleiben. Dazu leistet die Medizin mit ihrem ausgezeichneten diagnostischen Instrumentar einen immer wichtiger werdenden Beitrag. Es könnte in der Zukunft Brauch werden, ein in frühem Stadium der Schwangerschaft aufgenommenes Ultraschallbild des Embryos sich als erstes Babyfoto zu wünschen. Ein solches Bild verleiht dem noch nicht geborenen menschlichen Wesen eine Realität und Individualität, die durch mündliche und schriftliche Beschreibung nicht zu erreichen ist[10]. Es besteht die Chance, pränatale Diagnose zur Routine zu machen, die nicht nur das Bewußtsein der direkt Beteiligten verändert. Wenn mit technischen Mitteln die Entwicklungsstadien des Ungeborenen zu einem Film werden, den man sich nach Belieben anschauen kann,

dann werden wenigstens späte Abtreibungen in einer mit den notwendigen Instrumenten ausgestatteten technischen Kultur von jedermann als Barbarei empfunden werden müssen, die niemals und unter gar keinen Umständen zugelassen werden dürfte.

Die pränatale Medizin ermöglicht aber nicht nur die frühe Einsicht in die Entwicklung des Menschen. Sie eröffnet ebenso die Aussicht für eine noch im Mutterleib beginnende Korrektur von Defekten und Therapie von Krankheiten. Selbst wenn entsprechende Eingriffe (heute noch) als zu kostspielig und beschwerlich angesehen und darum einer weiteren Entwicklung der Gentechnik überlassen werden, so wird doch auch in diesem Zusammenhang klar, daß es eine Frage der subjektiven Einstellung ist, ob man den Fötus ab einem bestimmten Zeitpunkt als Baby betrachtet, als einen Patienten vielleicht, oder als ein noch zur Disposition stehendes Etwas[11]. Mit dem Fortschritt der pränatalen Medizin dürfte es zunehmend schwerer fallen, zu irgendeinem Zeitpunkt der embryonalen Entwicklung von dem Ungeborenen in einer apersonalen Weise zu sprechen. Auch dabei handelt es sich um einen neuen Akzent in der Abtreibungsdebatte.

Nun mag jemand einwenden wollen, das sei alles doch sehr weit von der Realität entfernt. Der Alltag in den Krankenhäusern und Kliniken werde dem hoffnungsvollen Bild von einer erhöhten Sensibilität für das menschliche Leben in keiner Weise gerecht. Die Ärzte stünden dort unter dem Druck von Zumutungen ihrer Patienten, welche die Lösung aller ihrer Lebensfragen von medizinischen Mitteln erwarteten. So sei es Gewohnheit geworden, daß Frauen nach einer positiven Amniozentese wie selbstverständlich nach einem Schwangerschaftsabbruch verlangten[12]. Ihren männlichen Partnern gleich hätten sie die Fähigkeit verloren, Behinderung als Schicksal anzunehmen. Das Außerachtlassen der Beratung und der evtl. notwendigen Diagnostik bedrohe die gleichen Ärzte nach höchstricherlichen Entscheidungen mit der Sanktion bei Geburt eines geschädigten Kindes für den schadensbedingten Mehraufwand (Rötelnurteil) oder für die gesamten Unterhaltsaufwendungen (Mongolismusurteil) aufzukommen. In bezug auf ein nach einem „Abbruch" lebend zur Welt kommendes Kind hätten die Ärzte nach dem Bundesgerichtshof sogar die Rechtspflicht, ihren Vertrag ordnungsgemäß zu erfüllen, das heißt zu sichern, daß der Fötus nicht lebt[13].

Das sind in der Tat Beispiele, die mit der Behauptung einer wachsenden Sensibilität für das menschliche Leben schwer zu vereinbaren sind. Läßt sich die hoffnungsfreudige These danach überhaupt noch aufrechterhalten? Dem aufmerksamen Leser ist sicher nicht entgangen, daß sich hinter dem, was die Ärzte zu Recht „Zumutung" nennen, bisweilen der berechtigte Anspruch des Patienten verbergen kann, im Rahmen des Möglichen über das, was ärztlicherseits mit ihm angestellt wird, auch zu bestimmen. Hinter den auf den ersten Blick abscheulichen Wünschen der wenn auch oft aus trüben Quellen schöpfenden, insgesamt jedoch besser informierten Patienten ist bisweilen noch die Entschiedenheit erkennbar, bei der

Gestaltung der eigenen Gesundheit zu Rat gezogen werden zu wollen. Hinter dem, was von dem Beobachter leicht als Erosion des Rechts auf Leben angeprangert wird, kann auch der Wille stehen, das Leben zu wollen, das eigene wie das Leben der künftigen Generationen.

Mit diesem Hinweis soll die Ungeheuerlichkeit mancher egoistischer Erwartungen nicht vertuscht und entschuldigt werden. Es soll lediglich darauf aufmerksam gemacht werden, daß dahinter nochmals ein ungelöstes ethisches Problem (der informierten Zustimmung) stehen kann, eine Tatsache, die wiederum Aufklärung, nicht lediglich Entrüstung verlangt. Tatsächlich aber gibt es zu dem eindrucksvoller werdenden Bild des Menschen in den frühen Stadien seiner Entwicklung die merkwürdigsten Kontraste. Manche davon gehen über die milden Bezeichnungen „Inkonsequenz" und „Inkonsistenz" hinaus. Die Komplexheit der ethischen Frage legt es nahe, daß es sich hier doch noch um einen neuen Akzent für die Abtreibungsdebatte handelt: Die pränatale Medizin zeichnet ein neues Bild vom Menschen und verstärkt damit die Motivation des Lebenschutzes auch gegenüber dem Ungeborenen.

Wandel der öffentlichen Meinung

Sicher gilt auch in der Bundesrepublik (wie in den USA), daß die Mehrheit der wahlberechtigten Bürger noch immer für den reformierten § 218 eintritt; aber die Front bröckelt – nicht zuletzt wegen der veränderten Biotechnik. Es wird zunehmend als widersprüchlich empfunden, daß Gynäkologen auf der einen Seite alles daransetzen sollen, Menschwerdung als klinischen Versuch zu betreiben, das heißt, nach Wunsch neues Leben gleichsam zu schaffen, und auf der anderen Seite das Werk des Tötens übernehmen sollen. Immer mehr Menschen beginnen zu begreifen, daß keine Kinder zu haben – noch nicht geborene Kinder zynisch wieder zu vernichten – das Ende der Hoffnung für eine Gesellschaft bedeutet. Immer mehr halten es für unangemessen, daß es politische Parteiungen und ideologische Auseinandersetzungen über das Lebenstabu gibt, ohne das die friedliche Existenz einer Gesellschaft nicht zu garantieren ist. Manche Vertreterinnen der feministischen Bewegung, die natürlicherweise Verbündete der sich selbst bestimmenden und verwirklichenden Frau sind, wehren sich gegen die Aufmerksamkeit, die Reproduktionsmedizin und Gentechnik dem Ungeborenen widmen. Sie sehen darin eine ernst zu nehmende Gefahr für das Selbstbestimmungsrecht der Frau und den Versuch einer Gesellschaft, dieser mit neuen technologischen Argumenten wieder die traditionelle Rolle als Mutter überzustülpen. Auch das kann als Anzeichen dafür gewertet werden, daß die öffentliche Meinung in Bewegung geraten ist.

Natürlich gibt es auch Aspekte der öffentlichen Meinung, die nichts anderes als

lebensfeindlich genannt werden können. Schlimmer zu bewerten ist, daß mit der neuen Sensibilität für das Leben bei den sonst ganz und gar Gutwilligen nicht gleichzeitig die Toleranz für alle Lebenden, die Akzeptanz von Behinderten, Schwachen, Andersdenkenden gewachsen ist. Gefährlich ist auch der Verschleiß der Institutionen, die bislang als Garanten des Lebens galten: Es gibt immer wieder Versuche von rechts und links, von außerhalb und von innerhalb der Kirche, konfessionelle Beratungsstellen moralisch zu diskreditieren. Ärzten wird die inhaltliche ethische Verantwortung abgesprochen: Sie sollen nach dem Willen einer interessierten Gruppe von der Verpflichtung entbunden sein, „auch den Inhalt nichtmedizinischer Indikationen noch einmal zu prüfen". Damit werden sie zu Vollstreckungsgehilfen von Entscheidungen, deren verfahrensmäßige Korrektheit sie zwar noch zu prüfen haben, deren Inhalte aber außerhalb ihrer Kompetenz liegen sollen. Kein Wunder, daß die „Spaltung der Ärzte, die vor dem Recht dem ärztlichen Gewissen verantwortlich sind, und solchen, die ihre Unabhängigkeit aufgegeben haben", in vollem Gang ist[14].

Doch es wäre Blindheit, nicht zu sehen, daß trotz allem die öffentliche Meinung in Bewegung geraten ist und Hoffnung besteht, daß sich die neuen Akzente am Ende doch zugunsten des Lebens auswirken.

Schlechter Umgang mit einer guten Sache

Das in Artikel 2, Abs. 2 des Grundgesetzes angeführte Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit bezieht sich uneingeschränkt auch auf das ungeborene Kind. Das Recht auf Leben ist die „vitale Basis der Menschenwürde" (Bundesverfassungsgericht). Daran ist vor allem in den Fällen einer Schwangerschaft zu denken, die emotional und psychisch schwer zu akzeptieren sind, zum Beispiel nach einer Vergewaltigung (nicht selten in der Ehe), bei Müttern, die selbst noch kaum dem Kindesalter entwachsen sind, in dem unsäglichen Konflikt, wenn eine Amniozentese positiv ausgefallen ist. Das Recht auf Leben muß jede Debatte über den Schwangerschaftsabbruch als erstes hervorheben. Nicht weniger muß aber dann die gleiche Debatte deutlich machen, daß dieser Lebensschutz aus der Warte der unmittelbar betroffenen Frau und des Partners anzusehen und daß – was immer auch geschieht – deren Freiheitsentscheidung zu respektieren ist. Es ist dringend erforderlich, daß die Debatte über die Abtreibung nicht einfach Prinzipien wiederholt, sondern sich bewußt bleibt, daß diese Prinzipien nur in dem Maß von Bedeutung sind, als sie von Freiheit ratifiziert werden. Das geschieht aus Übereifer, Prinzipienreiterei oder schlichtem Unverständnis bisweilen nicht. Die Kirche muß sich auch sagen lassen, daß sie das Problem der Abtreibung nicht isoliert von den Problemen der Sexualität, der Ehe und der Familie betrachten darf. Die innerkirchliche Diskussion ist nicht umfassend genug. Die Folge ist, daß die Frage

der Abtreibung auch von sogenannten Insidern zusehends lustloser und resignativer behandelt wird. Menschen, die ansonsten durchaus dem Ziel verbunden sind, wenden sich entnervt ab, weil der Lebenskontext in den Diskussionen, Gesprächen und Reden kaum mehr auftaucht. Von vielen anderen wird sie zum Instrument politischer Abgrenzung degradiert. Die Debatte aber ist damit in Gefahr, dubios und unglaubwürdig zu werden.

ANMERKUNGEN

[1] 1985 wurden vom Stat. Bundesamt 83538 legale Schwangerschaftsabbrüche gemeldet. Die Zahl der nichtgemeldeten wird auf 115000 geschätzt, von denen wohl alle unter der „Notlagenindikation" vorgenommen sein dürften.

[2] Daran ändert auch die am 24. 9. 1986 vom Bundessozialgericht abgewiesene Klage der Journalistin U. Zöller nichts, weil hier nicht die Sachfrage, sondern lediglich das Recht der Klage beurteilt wird.

[3] Wegen der im Bundestagswahlprogramm der Grünen erhobenen Forderung, die §§ 218 und 219 ersatzlos zu streichen; Interview mit der „Kölnischen Rundschau", 23. 8. 1986; vgl. auch Pressekonferenz beim Katholikentag in Aachen, 12. 9. 1986.

[4] Typisch: G. Hobom, Gentechnologie und Verantwortung, in: Umschau 9 (1986) 466–471, 471: Beim Vorliegen eines schwerwiegenden Erbdefekts wird auch jetzt schon die Schwangerschaft abgebrochen, beim gegenteiligen Nachweis aber fortgesetzt. Über diesen Selektionsvorgang erzielt man genau die gleiche Wirkung wie bei der risikoreichen Gentherapie an einem menschlichen Embryo, die sich damit als völlig überflüssig erweist.

[5] Eine Reihe von Naturwissenschaftlern hat das immer schon behauptet; vgl. E. Blechschmidt, Wie beginnt das menschliche Leben? (Stein [4]1976).

[6] Das letzte ist der in der amerikanischen Rechtsprechung wichtige Begriff der „viability"; vgl. J. Gründel, Möglichkeiten der Gentechnologie und der Fortpflanzungstechnik und ihre theologisch-ethische Bewertung, in: Polit. Studien 37 (1986) 66–84.

[7] Natürlich kann nicht geleugnet werden, daß dort, wo zwischen Mutter und ihrer Leibesfrucht (dem befruchteten Ei) eine Güterabwägung unvermeidlich geworden ist, die Entscheidung im früheren Stadium der Entwicklung (Spirale, Morning-after-Pille) häufiger zum Nachteil des befruchteten Eies ausfällt.

[8] Bis zur Nidation ist im deutschen Strafgesetz kein Rechtsschutz vorgesehen.

[9] Vgl. D. Callahan, How Technology is Reframing the Abortion Debate, in: Hastings Center Report, February 1986, Vol. 16, I, 3–42.

[10] Es sei nur an verschiedene Filme erinnert, die die ersten Wochen der menschlichen Entwicklug darstellen: Silent Scream; filmische und schriftstellerische Arbeiten von Katharina Zimmer.

[11] 1985 wurden in der Bundesrepublik wegen Verdachts einer Anomalie etwa 26000 Untersuchungen an Schwangeren mittels Amniozentese vorgenommen (Mongolismus etc.). Im Bundesdurchschnitt sind etwa zwei Prozent der Untersuchungsergebnisse pathologisch und führen in aller Regel zu Abtreibungen (SZ, 1. 9. 1986).

[12] Manche Ärzte suchen dem Dilemma zu entgehen, indem sie die medizinische Indikation, die sie allein für gerechtfertigt halten (mit Einschluß der kriminologischen Indikation), ausweiten.

[13] H. Reis (Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes als Verfassungsproblem, Tübingen 1985) tritt entschieden jener Rechtsprechungspraxis entgegen, die in der straffreien Abtreibung einen rechtmäßigen, ja einklagbaren Akt und in der Verweigerung einer indizierten Abtreibung eine schadenersatzpflichtige Unterlassung des Arztes sehen möchte. In diesem Sinn kritisiert er jüngste Entscheidungen des Bundesgerichtshofs (wie die vom 18. 1. 1983), die der werdenden Mutter bei Vorliegen einer Indikation geradezu das Recht auf einen Schwangerschaftsabbruch zubilligen und sogar der Erörterung Platz einräumen, ob nicht im Fall eines erwarteten genetisch geschädigten Kindes die Mutter sogar die Pflicht habe, die Schwangerschaft abbrechen zu lassen.

[14] Zitate nach einem Statement von Prof. Hepp, Universitätsklinik München, auf dem Katholikentag in Aachen.

Hans Hermann Henrix

Hauptsache, daß noch Bewährung vor uns liegt

Zum 100. Geburtstag von Franz Rosenzweig

Alles an der Person dieses Philosophen, an seinem Hauptwerk, an dieser Philosophie trage einen starken Akzent von Aktualität, bemerkte jüngst der jüdische Philosoph Emmanuel Levinas zu Franz Rosenzweig[1]. Dies gelte trotz der mehr als 60 Jahre, die seit dem Erscheinen des „Stern der Erlösung" vergangen seien, und – noch gewichtiger – trotz des Holocaust. Und der französischen Öffentlichkeit wurde anläßlich der späten französischen Übersetzung des „Stern der Erlösung" Rosenzweigs Denken unter der Überschrift der „Provokation von Franz Rosenzweig" vorgestellt[2]. Etwas von solcher Provokation vermittelte sich einer weiteren Öffentlichkeit durch die diesjährige „Woche der Brüderlichkeit"; ihr Leitmotiv „Bewährung liegt noch vor uns" ist eine von Rosenzweig entliehene Botschaft und meint die geistige Lage hier im Lande nach 40 Jahren seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs und seit Auschwitz. Der Fährte dieses aktualisierten Zitats sei nun gefolgt, um anläßlich des 100. Geburtstages erneut auf jene große Gestalt des deutschen Judentums aufmerksam zu machen.

Rosenzweigs Hoheslied auf Lessings Nathan

Das Rosenzweigsche Wort von der Bewährung, die noch vor uns liegt, führt in die Heimatstadt des Philosophen. In Kassel, wo Franz Rosenzweig am 25. Dezember 1886 als Sohn einer assimilierten jüdischen Familie geboren wurde, hält er im Dezember 1919 einen Doppelvortrag über Lessings „Nathan, der Weise"[3]. Dieser Doppelvortrag steht an einem bedeutenden Ort auf dem Lebensweg Franz Rosenzweigs. Wenige Monate vorher hat er sein Hauptwerk, den „Stern der Erlösung", abgeschlossen. Er hatte es als Soldat in den Schützengräben der Balkanfront des Ersten Weltkriegs auf Feldpostkarten skizziert, um es dann in einer fiebrig-kreativen Ekstase zwischen August 1918 und Februar 1919 auszuarbeiten. In diesem großen Werk klärt und entfaltet Rosenzweig auf höchstem philosophisch-theologischem Niveau seine Wiederentdeckung des Sinns des Judentums. Er hat das „unabweisliche Gefühl", daß er darin die „Summe" seines „geistigen Daseins gezogen habe und daß alles Spätere nur noch Zusätze sein werden"[4]. Und der Kasseler Doppelvortrag ist ein solches Späteres. Mehr noch: In

ihm „transponiert" Franz Rosenzweig „den Vorgang und die Kategorien des ‚Stern' aus dem großen Zusammenhang der ganzen Geschichte in den Zusammenhang der Lebensgeschichte des einzelnen"[5]. Und wenige Tage nach seinem Kasseler Doppelvortrag erklärt er den Willen zu seiner eigenen lebensgeschichtlichen großen Transposition, indem er sich am 6. Januar 1920 mit Edith Hahn verlobt; das jüdische Haus wird mit der Heirat im März 1920 gegründet. Es folgt dann im Juli 1920 die Gründung des Freien Jüdischen Lehrhauses in Frankfurt. Der Kasseler Doppelvortrag steht also zeitlich zwischen Rosenzweigs Summe seines geistigen Daseins im „Stern" einerseits und seiner familialen Lebensentscheidung von Verlobung und Heirat sowie seiner beruflichen Entscheidung für das Lehrhaus andererseits. Er enthält inhaltliche Reflexe des zeitlich Nahen und hat damit für Rosenzweig eine größere Bedeutung als ein beiläufig Okkasionelles.

Diese Gewichtung der Nathan-Vorträge findet eine Stütze in dem Umstand, daß Franz Rosenzweig noch in späten Briefen auf sie eingeht. So teilt er kurz vor seinem Tod in einem Brief an seine Mutter (vom 26. Januar 1929) die Absicht mit, die ihn ursprünglich leitete, als er die Nathan-Vorträge übernahm: Er wollte der jüdischen Hochschätzung des Lessingschen Nathan eine kräftige Korrektur entgegensetzen. Solche Korrektur traditioneller Verehrung Lessings im liberalen oder assimilierten deutschen Judentum hatte später Ernst Simon mit einem Artikel „Lessing und die jüdische Geschichte" ausgeführt[6]. Mancherlei an Nathan – so meint Ernst Simon – beruhe auf glücklicher Judenbeachtung durch Lessing; aber es beschränke sich auf den geistigen Habitus und die Ausdrucksformen dieser Gestalt. Substantiell Jüdisches biete der Aufklärungstyp des Lessingschen Nathan nicht; Shakespeares Shylock sei viel eher Jude als Nathan. Man solle auf Nathans blasse Judenschemen verzichten, seine Maxime „So ganz Stockjude sein zu wollen, geht schon nicht, und ganz und gar nicht Jude, geht noch minder" sei zum verhängnisvollen Leitsatz der europäischen Judenheit im 19. Jahrhundert geworden. „Kein lebendiger Jude hat den ‚Nathan', und sei es auch nur als Modell, mitgezeugt: aber Nathan hat, in Verbindung mit der sozialen, politischen und geistigen Entwicklung, Hunderttausende von Scheinjuden nach seinem Ebenbild gemacht."[7] Dieses wollte Franz Rosenzweig seiner Hörerschaft in Kassel ursprünglich sagen[8]; die ursprüngliche Absicht klingt denn auch in seiner Eingangsanekdote an, derzufolge Martin Goldmann „neulich" geäußert habe, Nathan sei kein Jude, wohingegen Shakespeares Shylock als Jude gelten könne (449). In der Vorbereitung seiner Vorträge zerrann Rosenzweig aber diese Absicht. Sein Doppelvortrag wird zu einem – mit kritischen Anmerkungen durchsetzten – Hohenlied auf Lessings Stück; aus mehrjährigem Abstand äußert er, er sei „froh, dieses Bekenntnis zu dem Werk... damals auch öffentlich abgelegt zu haben"[9].

Vom Recht der Aufklärung und dem ihr entgegengesetzten „Aber"

Rosenzweigs Lessing-Vorträge sind nur als Entwurfskizze überliefert. Das veröffentlichte Notizenfragment läßt ahnen, wie sehr Rosenzweig selbst ein „mündlicher Mensch"[10] war. Das, was in der bruchstückhaften Schriftlichkeit doppeldeutig wirkt, wird bei ihm erst in der Mündlichkeit eindeutig. An dieser Doppeldeutigkeit des Schriftlichen liegt es wohl, daß Annemarie und Reinhold Mayer in ihrer Analyse des Doppelvortrags Rosenzweigs[11] das Bekenntnis zu Lessing in eine Kritik Lessings durch Rosenzweig umdeuten. Mit Hilfe der brieflichen Äußerungen zu seinem Referat muß man sich die Notizen in die Mündlichkeit des freien Vortragens rückübersetzen. Dann kommt etwa folgende Grundlinie seines Verständnisses von Lessing und Nathan heraus:

Es „klafft ein Spalt zwischen Lessings bewußter Tendenz und seiner unbewußten Darstellung" (451f.). Nathan ist nämlich mehr, als er in mehreren Szenen scheint. Seine Sympathie scheint zwar „dem blutlosen Gespenst des Menschen" zu gelten, dem „allgemeinen Menschentum". Wichtig ist ihm, „daß die Menschen erkennen, daß sie *eines* Geschlechtes sind" (449), eher Mensch als Christ und Jude. „Hier ist es der nackte Mensch, dessen Familiarität besungen wird... weil wir alle gleich sind, deshalb mögen wir uns gegenseitig zugestehen die harmlosen Verschiedenheiten von Kleidung, Speise und Trank" (450). Nathan erscheint als Repräsentant der Flachheit eines allgemeinen Menschentums, in dem die Verschiedenheiten verleugnet werden. Und doch steht hinter ihm ein großes „Aber". Nathan ist in Rosenzweigscher Sicht geradezu der Mann des „Aber", welches der Voraussetzung des allgemeinen Menschentums entgegengesetzt wird.

Der „Spalt zwischen Lessings bewußter Tendenz und seiner unbewußten Darstellung" begegnet bereits in der Szene des ersten Zusammentreffens Nathans mit dem christlichen Tempelherrn, der Nathans Recha aus dem Feuer gerettet hat (2. Aufzug, 5. Auftritt). Der Tempelherr hatte erwartet, einen die jüdische Besonderheit darstellenden und nur für sie ein Auge habenden Nathan anzutreffen; tatsächlich begegnet er einem Menschen, der zuinnerst „weiß, daß alle Länder gute Menschen tragen". Der Tempelherr nimmt Einverständnis wahr und meint, solch ein Einverständnis müsse den Preis der Distanz zum jüdischen Volk entrichten. Da antwortet ihm Nathan:

> „Verachtet Mein Volk, so sehr Ihr wollt. Wir haben beide
> Uns unser Volk nicht auserlesen. Sind
> Wir unser Volk? Was heißt denn Volk?
> Sind Christ und Jude eher Christ und Jude
> Als Mensch?..."

Rosenzweig meint, diese Frage „hat ihr Recht, ihr ganzes Recht, so wie sie gefragt wird" (450). Und er erläutert das Recht dieser so aufklärerisch anmutenden Frage:

„Der Mensch ‚ist' nicht sein Volk. Der Mensch ist nicht das Judentum, das Christentum. Dies ist der Irrtum des Mittelalters... Deshalb mußte das Mittelalter zerbrechen und das ‚rein Menschliche' kommen. Die Institutionen mußten aufhören, Bräute Gottes zu sein. Sie mußten Häuser werden für die Kinder Gottes, die Menschen. Der Mensch (ist) mehr als sein Haus. Aber nicht der unbehauste. Nicht der ‚reine', d. h. der nackte Mensch, der losgeschnittene, die Vasenblume. Sondern allein der behauste" (450).

Diese Sätze schreiben im Stenogramm die Rosenzweigsche Lesart jenes Vorstellungskomplexes, mit dem Schelling die Geschichte der Kirche deutet. Schelling sieht in der Kirchengeschichte eine dreistufige Entwicklung, deren Phasen den Gestalten des Petrus, Paulus und Johannes zugeordnet werden. Dieses Schema rezipiert Rosenzweig im dritten Teil des „Stern der Erlösung"[12]. Die Kirche der Nachfolger Petri dringt in die Welt der heidnischen Völker und schafft den sichtbaren Leib ihrer Institution; sie schafft den Menschen als Glied der Kirche und die mittelalterliche Welt, der es genug scheint, den Menschen der Kirche einzugliedern. Aber diese Bekehrung der Heiden bedeutet noch nicht die Besiegung des heidnischen Gedankens. Dazu bedurfte es der „Selbstbekehrung des Menschen". Sie geschieht in der Kirche der paulinischen Jahrhunderte, des „Glaube allein", der inneren Wirklichkeit des Glaubens, des geistigen Seins des Menschen. Vollendung ist damit jedoch nicht erreicht; der Glaube hat nämlich über den Geist den Leib vergessen und ließ die Welt entgleiten. So hebt die johanneische Kirche an, ohne eine eigene sichtbare Gestalt anzunehmen. Sie verbindet den Leib der petrinischen Institution und die Seele des paulinischen Glaubens zur Einheit des Lebens, in der die Religion zur Zivilisation geworden ist. Nach Rosenzweig sind diese Kirchen nur scheinbar nacheinander, tatsächlich aber „gleich alt". Da die drei Kirchen sich auch auf das Judentum beziehen, darf man in den zitierten Sätzen des Kasseler Doppelvortrags eine Anwendung des Kirchenschemas auf Judentum und Christentum sehen. Es ist freilich eine Anwendung mit eigenen Akzenten.

Nathans Frage „Sind Christ und Jude eher Christ und Jude als Mensch?" hat das Recht der Frage, welche die paulinische Kirche der petrinischen stellt: Genügt die Schaffung des sichtbaren Leibes, der Institution? Schafft sie nicht falsche Identitäten von Institution und Mensch, die zerbrochen werden müssen, damit dem Menschen Recht geschieht? Für Rosenzweig reklamiert die Frage des Lessingschen Nathan das Recht der „paulinischen Kirche" der Reformation. Nathan steht für das Recht der *Frage*. Diese notwendige Frage erhält ihre Antwort, die trägt, freilich jenseits der paulinischen Kirche. Dort, wo dem Recht der paulinischen Kirche Rechnung getragen wird, lauert nämlich eine Gefahr: Der aus der Identität mit der Institution herausgetretene Mensch kann seine Behausung verlieren; wie der mit der Institution, mit dem Haus einfach identifizierte Mensch eine Fehlform von Leben ist, so ist dies auch der haus-lose, der „unbehauste" Mensch. Der „‚reine', d. h. der nackte Mensch, der losgeschnittene, die Vasenblume" ist die Gefahr des Menschen der paulinischen Kirche. Mehr als das Haus ist allein der „behauste" Mensch: Es ist der Mensch der johanneischen Kirche, in der der Leib der Welt und

die Seele des Glaubens ihre Einheit gefunden haben und die Religion zur Zivilisation geworden ist. Der „johanneische" Mensch ist für Rosenzweig die Antwort auf die Frage des „paulinischen" Menschen Nathan. Auf diese Frage muß jede Epoche ihre eigene Antwort finden.

„Der Behauste ist mehr als das Haus" – Der Jude und sein Judentum

Deshalb bedenkt Rosenzweig mit seinen jüdischen Hörern in Kassel, „was der Augenblick, in dem wir leben, auf Nathans Frage zu antworten hat". Die jüdische Antwort des Augenblicks von 1919 liegt für Rosenzweig jenseits der Aufklärung, die unter emanzipierten Juden so viel Resonanz gefunden hat. Sie liegt aber auch jenseits der jüdischen Orthodoxie, welche jüdischerseits die Gefahr der petrinischen Kirche des Mittelalters zu wiederholen scheint: „Wir können heute nicht mehr nackte Menschen bleiben wollen. Wir sehen ‚zurück' aber nicht so, daß wir unser lebendiges Leben wieder dem lebenzerstörenden Bild einer heiligen Institution opfern würden" (450). In diesen Sätzen Rosenzweigs steckt ein gerüttelt Maß an Kritik am aufklärerischen Ideal emanzipierter Juden eines allgemeinen Menschentums, das die Menschen aus ihren Behausungen der Herkunftsfamilie, der Tradition, der konkreten hinter ihnen stehenden Geschichte herausrufen will und sie gleichsam rein, nackt, losgeschnitten haben will. In den Sätzen geht es allerdings ebenso um die Kritik an jenen, die nur die Häuser von Judentum und Christentum sehen und sie nicht mehr in ihrem Dienst als Behausung für jüdische und christliche Menschen sehen. Dem Aufklärer hält er entgegen: „Christlicher und jüdischer Mensch sind mehr als nackter Mensch." Und dem Mittelalter wie dem konsequenten Orthodoxen seiner Tage hält er entgegen: Sie sind mehr als „nackte Institution". „Nein, die Institution darf uns nur Haus sein, wir müssen es wissen und wahrmachen, daß wir mehr sind als die Institution, lebendige jüdische Menschen" (450).

Die Sinnspitze dieser Sätze, die besonders auf die Kritik der konsequenten Orthodoxie seiner Tage geht, bleibt im Notizenfragment selbst eher latent. Sie tritt erst aus brieflichen Äußerungen im Umfeld des Doppelvortrags eindeutig hervor. So hatten Rosenzweigs Ausführungen eine Hörerin des Kasseler Vortrags zutiefst bewegt. Sie wendet sich am nächsten Tag brieflich an Rosenzweig. Rosenzweig antwortet umgehend und verdeutlicht sich:

„Als ich von dem Unbehausten sprach, ist mir das Eigentliche, das, was mir selber erst in der Nacht nach dem ersten Vortrag wirklich klar und bekenntnisreif geworden war, wohl noch in der Kehle stecken geblieben: nämlich, daß der Behauste zwar mehr ist als der Unbehauste, aber auch mehr als – das Haus. Das habe ich wohl... nur angedeutet. Der Behauste ist (freilich nur *als* Behauster) mehr als das Haus. Das Haus ist keine Molochfigur, der er sich opfern soll, sondern es ist da, damit er drin wohne. Bis dahin hatte ich immer noch ein bißchen heimliches schlechtes Gewissen gegen die konsequente Orthodoxie und noch nicht den Mut zu meiner eigenen – Inkonsequenz."[13]

Der Mut zur eigenen Inkonsequenz besagt für Rosenzweig zum Beispiel die Entscheidung, im eigenen Haus koscher zu leben und außerhalb des eigenen Hauses nicht daran gebunden zu sein. Wie er seiner Verlobten am 13. Januar 1920 schreibt, will er mit ihr zu jedem Christen hingehen können, der sie einlädt: „Unterschied ja, Scheidung nein. Wir wollen ein *Haus*, kein Ghetto."[14] Das schlechte Gewissen der damaligen Tage hat sich bei ihm wohl besonders im Kontakt mit seinem Schüler und Freund Rudolf Hallo gemeldet; dieser warf ihm ein unjüdisches Leben vor, wollte ihn auf eine konsequente bzw. „tote Orthodoxie" verpflichten und ihn – wie Rosenzweig empfand – „gewaltsam ins Ghetto einsperren"[15]. Diesem Drängen setzt Rosenzweig den Mut zur Inkonsequenz entgegen, der ihm „in der Nacht nach dem ersten Vortrag" zuwuchs. Es war eine Nacht heftiger und lebhafter Diskussion mit Joseph Prager, einem Kasseler Arzt, der Rosenzweigs Vortrag als „stark christelnd" empfunden hatte. In einem Bericht Pragers heißt es zu dieser nächtlichen Auseinandersetzung:

„Es ging uns beiden um die letzte und tiefste Begründung unseres Judentums. Schon ging es gegen Morgen, aber wir fanden kein Ende. Da verschwand er plötzlich im Nebenzimmer und kam mit einem dicken Manuskript wieder. Es war sein ‚Stern', und er begann, mir Teile aus dem dritten Buch vorzulesen. Da, beim Lesen, schwand der Streit. Ich sah, welch großes Stück des Weges, der von dem Scheinjudentum ins wirkliche Judentum zurückführt, er schon zurückgelegt hatte; er aber sah, wie viel zu gehen noch vor ihm lag. Am nächsten Tag kam er zu mir, um Talmud zu lernen."[16]

Die von außen wahrgenommene Rückführung ins wirkliche Judentum bedeutet für Rosenzweig selbst die nächtliche Erfahrung des plötzlichen Entschlusses, nichts am Judentum als fremd zu erachten und in die ganze Praxis jüdischen Lebens allmählich hineinzuwachsen. Im Brief an seine Kasseler Hörerin fährt er nämlich fort: „Nil Judaei a me alienum puto. Das einmal still für sich gesagt – und man hat plötzlich Besitz genommen von seinem Haus", das heißt dem Judentum, „man ist kein ‚Unbehauster' mehr, man hat sein Bleib; alles Folgende, das sich Einwohnen, braucht einen dann nicht mehr zu sorgen, denn das geschieht dann, wenn man nur erst einmal diesen allgemeinen Anspruch auf sein Eigentum erhoben hat, ganz von selbst oder *wie* von selbst."[17] Die konsequente Orthodoxie will die plötzliche Inbesitznahme des Judentums als sofortige Totalität jeder denkbaren Praxis von Jüdischkeit. Rosenzweigs plötzliche Inbesitznahme des „Hauses" meint demgegenüber ein ruhiges Tragen der Konsequenzen aus seiner Inkonsequenz, das heißt ein wachsen könnendes Einwohnen in jüdische Praxis, ihre allmähliche Entwicklung, ihr sich in zeitlicher Erstreckung klärender Zusammenhalt. Das ist ihm lebendiges Leben des jüdischen Menschen, auf das er seine Kasseler Hörerschaft hinführen will und in welchem sich die Grunderfahrung der „Tatsache" verdichtet, „*daß* (er) ein Jude ist" (452). So füllt sich ihm das Programmwort jenseits des „nackten Menschen" im emanzipierten Judentum und jenseits der „nackten Institution" in der konsequenten Orthodoxie: „Der jüdische Mensch – er hat (oder er muß haben) selber die Gewalt einer Tatsache" (450). Das „Daß" der Tatsache

hatte er in einem fundamentalen Sinn erfahren, als er im Lauf des Jahres 1913 seine den Freunden gegenüber geäußerte Absicht, Christ zu werden, zurücknahm und sich entschied, Jude zu bleiben[18]. *Wie* er diese Tatsache leben soll, klärt sich ganz entscheidend in der Zeit seines Kasseler Doppelvortrags und seiner Verlobung. Man darf in den Nathan-Vorträgen einen Teil am „Durchbruch dieser Wochen" sehen, von dem er Rudolf Hallo gegenüber spricht[19].

Das Sein des christlichen und jüdischen Menschen „mehr als nackter Mensch und nackte Institution" (450) lehrt auch eine „neue Lösung des Toleranzproblems" (450) zwischen den Gemeinschaften. Das „Nebeneinander zweier Statuen" von Ecclesia und Synagoga am Portal des Straßburger Münsters kann ebensowenig als Ideal gelten wie „das gleichgültige Durcheinander, das man früher aus Nathan dem Weisen lesen wollte" und wofür man sich ja durchaus auf die „ Flachheit in der Schlußszene" berufen kann, „wo die urmenschliche Verschiedenheit von Mann und Weib verleugnet wird zugunsten der kühlen fischblütigen Geschwisterlichkeit" (450f.). Die neue Lösung des Toleranzproblems findet sich in der Bestimmung der „Institutionen" von Judentum und Christentum, „Häuser" zu werden „für die Kinder Gottes, die Menschen" (450). Rosenzweig gibt dieser Bestimmung eine motivische Formulierung, indem er aus Richard Beer-Hofmanns Spiel „Jaákobs Traum" das Wort des scheidenden Jakobs an seinen versöhnten Bruder zitiert: „Nur weil du Edom bist, darf ich Jaákob sein" (450).

Bewährung, die noch vor uns liegt

Dies wollte Rosenzweig geklärt haben, bevor er an die bekannte und von seiner Hörerschaft als Ausgangspunkt erwartete Ringszene zwischen Nathan und dem Sultan Saladin heranführt (3. Aufzug, 7. Auftritt). Auch in dieser Szene klafft ein Spalt zwischen bewußter Tendenz und unbewußter Darstellung, zeigt sich Nathan als Mann des allgemeinen Menschentums und des dagegen gehaltenen „Aber". Nathan ist vom Sultan in eine heikle Situation gebracht, als er ihn fragt, welche der Religionen von Judentum, Christentum und Islam ihm am meisten eingeleuchtet habe. Nathan antwortet mit der Parabel vom Ring. Drei Brüder tragen den gleichen Ring, vom Vater überkommen. Alle drei versichern, den einen, allein echten Erbring zu besitzen. Man geht zum Richter; dieser vermag das Rätsel nicht zu lösen. Er erwägt die Möglichkeit, „daß der Vater nun die Tyrannei des *einen* Ringes nicht länger in seinem Hause dulden wolle". So ist's zum Nebeneinander der drei Ringe gekommen.

Dies bloße Nebeneinander kritisiert Rosenzweig als „wieder echt Aufklärung". Mag Lessings Nathan an solcher Aufklärung teilhaben, das Wesentliche bleibt ihm nicht verstellt; er weiß – und hier kommen wir nun zum Zitat, das der vorgelegten Studie den Titel gibt: Nathan weiß *„aber die Hauptsache, daß noch Bewährung vor*

uns liegt, daß noch – nun eben das letzte Wort" (451). Worin besteht die Bewährung, das letzte Wort? Bewährung ist „Überwindung des bloßen Toleranzgedankens, vor allem der Indifferenz" (452). Das Mehr gegenüber Toleranzgedanken und Indifferenz ist in der – wie Rosenzweig sagt – „blutigen Forderung der ‚tausend tausend Jahre'" (452) beschlossen. Von den „tausend tausend Jahren" spricht der Richter in seinem Rat an die drei Söhne des Vaters (3. Aufzug, 7. Auftritt):

„... Wohlan!
Es eifre jeder seiner unbestochnen,
Von Vorurteilen freien Liebe nach!
Es strebe von euch jeder um die Wette,
Die Kraft des Steins in seinem Ring an Tag
Zu legen! komme dieser Kraft mit Sanftmut,
Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun,
Mit innigster Ergebenheit in Gott,
Zu Hilf! und wenn sich dann der Steine Kräfte
Bei euern Kindes-Kindeskindern äußern:
So lad' ich über tausend tausend Jahre
Sie wiederum vor diesen Stuhl."

Die Sanftmut, die herzliche Verträglichkeit, das Wohltun, die innigste Ergebenheit in Gott – das sind Bewährungsanforderungen, deren Ernst von der heute empfundenen Betulichkeit der Sprache des ausgehenden 18. Jahrhunderts überlagert scheinen. Es nur beim Gesagten zu belassen, ist schal. Nathan aber *tut* das Gesagte. Rosenzweig versteht Lessings Nathan dahingehend, daß seine „Ringgeschichte ... hervorwächst und getragen wird von dem wahren Herzpunkt des Stückes, der Erzählung an den Klosterbruder im vierten Akt, daß sie also nicht graues Geschwätz ist, sondern mit Blut erkauftes Leben"[20]. „Daß noch Bewährung vor uns liegt", ist für Nathan mit Blut erkaufte Lebensweisheit. In der Begegnung mit dem Klosterbruder offenbart sich Nathan als einer, dem die Frau und sieben Söhne von Christenhand ermordet wurden. In dieser entsetzlichen Bedrängnis bewährt sich Nathan doppelt – im Glauben und im Tun. „Und doch ist Gott!" lautet sein großes gläubiges Dennoch. Und sein Dennoch der Tat besteht darin, daß er aus der Hand des Klosterbruders – damals ein junger Reitersknecht – ein halb verwaistes Christenkind von wenigen Wochen – seine Recha – aufnimmt (4. Aufzug, 7. Auftritt). Um es in einer von Emmanuel Levinas angeregten Sprache zu sagen: Sein, Nathans eigener Schrei ist kaum verstummt, da hört er den Schrei des anderen, der ihn vor ein Tribunal einer unendlichen Verantwortung ruft[21]. Er hört den Schrei und übernimmt die Verantwortung – für Recha.

Die Übernahme der Verantwortung für das Christenkind ist – gemäß Rosenzweigs späterer Diktion – Nathans „großer Augenblick". Von ihm schrieb Rosenzweig in einem Brief an Rudolf Hallo, der sein Nachfolger in der Leitung des Freien Jüdischen Lehrhauses in Frankfurt geworden war:

„Ein Feigling, wer aus den Möglichkeiten lebt ... Ein anständiger Mensch lebt... aus der einen

Wirklichkeit, die er erfahren hat. Da er sie erfahren hat, wird wohl auch dafür gesorgt sein, daß er aus ihr leben kann und daß dieses Leben kein fruchtloses sein wird. Im ‚großen Augenblick' liegt eine Verpflichtung, nicht zu neuen großen Augenblicken – das wäre frivol –, sondern dazu, daß die kleinen Augenblicke, die dann folgen, die großen nicht verleugnen, sondern – in ihrer Weise, also ruhig in ‚kleiner' Weise – bewähren."[22]

Rosenzweig versteht den Nathan der Ringszene von jenem „großen Augenblick" her. Dort ist er „mehr als solch abstrakter Mensch. Der IV. Akt. Ein *Juden*schicksal" (451). Judenschicksal ist das Geschick Nathans, durch Christenhand die Familie zu verlieren. Judenschicksal geht aber nicht im Erleiden auf; es ist auch Ort der Tat, und zwar der jüdischen Tat, die Verantwortung für Recha zu übernehmen. Um es nochmals mit der Sprache Levinas' zuzuschärfen: Nathans großer Augenblick ist „Umkehr des Ichs in das Für-den-Anderen", die „das jüdische Moment jedes Menschen" ausmacht[23]. Von diesem großen Augenblick geht die Verpflichtung aus, ihn „in ‚kleiner' Weise" zu bewähren. Darum weiß Nathan in seiner mit Blut erkauften Lebensweisheit. Auf „die blutige Forderung der ‚tausend tausend Jahre'" stellt ja Nathans „Wendung der Ringgeschichte" ab (452). Sie hat ihre Aussagespitze nicht in der toleranten Duldung des Nebeneinanders der drei Religionen, sondern in der Bewährung jener, die in den Religionen ihr jeweiliges Haus haben. Es ist ihre Bewährung über „tausend tausend Jahre", die in den kleinen Augenblicken gelebt sein will. Es gibt ja die zahllos vielen Bewährungen des „Tag um Tag" oder der „kleinen, oft sehr kleinen ‚Forderung des Tages'"[24]. Die Bewährung des Rechttuns und der Verantwortung für den anderen macht sie zu lebendigen jüdischen, christlichen oder muslimischen Menschen. Als so Bewährte und immer neu sich Bewährende sind sie „mehr als das Haus" ihrer Religionen. Deren Erweis der Kraft und des Geistes liegt in ihrer bewährten Lebendigkeit.

Bewährung – Lebensgesetz und Grundbegriff

Für den heutigen Leser des Rosenzweigschen Wortes von der „Hauptsache, daß noch Bewährung vor uns liegt", erhält dies Wort im Blick auf das weitere Leben Franz Rosenzweigs einen geradezu bedrängend prophetischen Klang. Er lebte die ihm noch gewährten Jahre ganz „aus der einen Wirklichkeit", die er 1913 erfahren hat: aus der Tatsache seines Judeseins. Und er lebte sie nach dem „Durchbruch" der Wochen Ende 1919/Anfang 1920 als „Dienst an (jüdischen) Menschen"[25]. Er hatte die von seinem Lehrer angebotene akademische Laufbahn ausgeschlagen. Das Bücherschreiben war nicht länger eigentlicher Inhalt des Lebens. Die Rückführung von Juden aus ihrem Scheinjudentum in ein wirkliches Judentum, ihre „Unwissenheit zu *verringern* und Interesselosigkeit *ab*zugewöhnen"[26] wurde ab 1. August 1920 sein Ziel als Leiter des Freien Jüdischen Lehrhauses in Frankfurt. Schon bald – am 8. Februar 1922 – sucht Franz Rosenzweig seinen Arzt Richard Koch auf.

Dessen Befund lautet auf „amyotrophische Lateralsklerose mit Bulbärparalyse" und wird so beschrieben: „Das ist ein Schwund der ganzen motorischen Bahn des Zentralnervensystems vom Muskel über das Rückenmark und verlängerte Mark bis in einen Teil der Hirnrinde. Die Krankheit führt zu einer Lähmung des ganzen Körpers mit Muskelschwund, zu Sprach-, Schluck- und Atemlähmung. Der Intellekt bleibt erhalten. Die Krankheit endet nach zwei bis drei Jahren tödlich."[27]

Dieser Befund erweist sich als präzise Prognose eines Krankheitsverlaufs, der freilich noch mehr als sieben Jahre bis zum Tod am 10. Dezember 1929 andauert. Die bald einsetzende Sprachstörung trifft ihn, dem das Sprechen so wichtig geworden war, zunächst am schwersten. Sie zwingt ihn zur Aufgabe der Vorlesungen im Juni und zur Übergabe der Leitung des Lehrhauses an Rudolf Hallo Anfang Oktober. Das Versagen der Schreibfähigkeit folgt wenige Wochen später. Bis Ende Mai 1923 kann er seine Korrespondenz und Arbeiten diktieren. Dann ist auch dies nur mit Hilfe einer für die immer schwächer werdende Muskulatur konstruierten Apparatur möglich. Die Mechanik konnte nur kurz helfen. Schließlich war seine Frau allein auf Kopf- und Gesichtsbewegungen angewiesen, um sich mit ihm zu verständigen. Dem fortschreitenden Verfall der körperlichen Fähigkeiten trotzt Franz Rosenzweig mit einer unglaublichen Kreativität. Er führt seine umfangreiche Korrespondenz fort, nimmt die Übersetzungen der hebräischen Hymnen und Gedichte des spanisch-jüdischen Dichters Jehuda Halevi in Angriff und beginnt im Mai 1924 mit Martin Buber die Verdeutschung der Schrift. Welch eine Bewährung lag da noch vor Franz Rosenzweig selbst, als er im Dezember 1919 Nathan als Mann der Bewährung pries!

„‚Bewährung' ist nicht nur Franz Rosenzweigs Lebensgesetz im Sinne der Bewährung seiner... Existenz, sondern ist das entscheidende erkenntnistheoretische Moment seines ‚neuen Denkens'."[28] Unter dem Titel des „neuen Denkens" lieferte Rosenzweig im Jahr 1925 Bemerkungen zum „Stern der Erlösung", in denen er von der Wahrheit als Bewährung handelt: „Wahrheit hört... auf, zu sein, was wahr ‚ist', und wird das, was als wahr – bewährt werden will. Der Begriff der Bewährung der Wahrheit wird zum Grundbegriff dieser neuen Erkenntnistheorie."[29] Die Neuheit des Denkens im „Stern" betrifft auch den Begriff der Wahrheit.

Das alte Denken habe eine Wahrheit gesehen, die nur sich selber kennt, zeitlos ist und die für alle und das heißt für niemanden gedacht sein will. Das neue Denken aber weiß, daß es Wahrheit „nicht unabhängig von der Zeit erkennen kann" (149). Ein Denken, das „dem Tic des zeitlosen Erkennens" (149) nicht unterliegt, bedient sich der Methode des Sprechens. „Sprechen ist zeitgebunden, zeitgenährt; es kann und will diesen seinen Nährboden nicht verlassen; es weiß nicht im voraus, wo es herauskommen wird" (151). Dem Sprachdenker ist das Sprechen ein „zu jemandem sprechen und für jemanden denken" (152). Wahrheit muß deshalb „Wahrheit für jemanden sein" (158). „Soll sie dann gleichwohl die eine sein, so kann sie es nur für den Einen sein. Und damit wird es zur Notwendigkeit, daß unsere Wahrheit

vielfältig wird und daß ‚die' Wahrheit sich in unsere Wahrheit wandelt" (158). Solche Wandlung „der" Wahrheit in „unsere" Wahrheit geschieht in der Bewährung. Es ist dann eine Wahrheit, „die sich der Mensch ... kosten läßt" (159). Gemäß dem Preis solchen „Kostens" gibt es eine Rangordnung der Wahrheiten: „Von jenen unwichtigsten Wahrheiten des Schlages ‚zwei mal zwei ist vier'... führt der Weg über die Wahrheiten, die sich der Mensch etwas kosten läßt, hin zu denen, die er nicht anders bewähren kann als mit dem Opfer seines Lebens, und schließlich zu denen, deren Wahrheit erst der Lebenseinsatz aller Geschlechter bewähren kann" (159).

Rosenzweig nennt die Erkenntnistheorie, welche die Wahrheiten nach dem Preis des „Kostens", das heißt ihrer Bewährung wertet, eine „messianische Erkenntnistheorie". Sie ist eine Erkenntnistheorie, die „aber nicht hinausführen (kann) über die beiden in aller Zeit unversöhnlichen Messiaserwartungen selber: die des kommenden und die des wiederkommenden, – über das Und dieser beiden letzten Einsätze um die Wahrheit" (159). Rosenzweig hat es als philosophische Möglichkeit erachtet, die Wahrheit in den beiden Formen von Judentum und Christentum zu denken. Das ist philosophiegeschichtlich, aber auch religionsgeschichtlich außerordentlich und löst immer neue Diskussionen aus. Judentum und Christentum sind teure Wahrheiten, letzte Einsätze, die letztlich die Bewährung „aller Geschlechter" kosten. Aber sie kosten nicht allein die Menschen etwas, sondern auch, ja letztlich Gott. An Gott selbst liegt die Bewährung der Wahrheit: „Nur bei Gott selber steht da die Bewährung, nur vor ihm ist die Wahrheit Eine" (159). Die eine Wahrheit steht also unter Gottes Vorbehalt. Sie ist Wahrheit vor uns. Sie zeigt sich erst nach aller Bewährung, die vor uns liegt.

Die Rede von der Bewährung, die vor uns liegt, hat philosophischen Belang. Dort meint sie eine Wahrheit, die kostet und die „unter den Menschen" ein „Band" stiftet (159). Diese Wahrheit hat ethischen Sinn; ihr Name, der den Preis der Bewährung nennt, mag Gerechtigkeit lauten. Eine Wahrheit aber, die als Gerechtigkeit erscheint, hat vor allem existentiellen Sinn. Auf diesen hob Rosenzweig mit seiner Nathan-Interpretation ab. Er schloß sie mit den Worten: „Vergessen wir nicht das Wort, das ich Ihnen heute als letztes mitgeben will, damit es Ihnen nachgeht: ‚Die tausend tausend Jahre sind noch nicht um'" (453). Er sprach es 1919; es gilt auch im Jahr seines 100. Geburtstags.

ANMERKUNGEN

[1] E. Levinas, Vorwort, in: St. Mosès, System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs (München 1985) 9–18,9.

[2] So durch G. Petitdemange, La provocation de Franz Rosenzweig, in: RSR 70 (1982) 499–524.

[3] In: F. Rosenzweig, Der Mensch und sein Werk. Ges. Schriften, Bd. 3 (Dordrecht, Boston, Lancaster 1984) 449–453, 852. Die Seitenangaben in Klammern beziehen sich auf diesen Fundort.
[4] Ebd. Bd. 1 (Den Haag 1979) 645 (zit. I).
[5] So mit H.-J. Görtz, Der Tod als Krisis geschichtlicher Synthese. Der Begriff der Erfahrung bei Hegel und Rosenzweig, in: Geschichte und Erlösung. Das messianische Denken nach Franz Rosenzweig, hrsg. v. G. Fuchs und H. H. Henrix (Frankfurt, in Vorbereitung).
[6] Zuerst erschienen in: Jüd. Rundschau, 22. 1. 1929; jetzt auch in: Toleranz heute. 250 Jahre nach Mendelssohn und Lessing, hrsg. v. P. v. d. Osten-Sacken (Berlin 1979) 37–40.
[7] Ebd. 40. [8] I, 1206. [9] I 1114f.
[10] So seine Kennzeichnung Lessings in: Ges. Schr. III, 455.
[11] A. und R. Mayer, Zum Toleranzproblem bei Franz Rosenzweig. Nach einem Vortrag von Franz Rosenzweig über Lessings „Nathan der Weise", in: P. v. d. Osten-Sacken, a.a.O. 49–56.
[12] F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung (4. Aufl.), in: Ges. Schr., Bd. 2 (Den Haag 1976) 309–321. Eine erhellende Diskussion dieser Dialektik bei St. Mosès, System und Offenbarung, a.a.O. 124–129.
[13] I 658. [14] I 659. [15] I 659–663, 659f. [16] I 657. [17] I 658f. [18] I 126–136.
[19] I 661. [20] I 1206, 1114f.
[21] Verantwortung für den Anderen – und die Frage nach Gott. Zum Werk von Emmanuel Levinas, hrsg. v. H. H. Henrix (Aachen 1984). [22] I 890.
[23] E. Levinas, Vom Beten ohne zu bitten, in: Damit die Erde menschlich bleibt. Gemeinsame Verantwortung von Juden und Christen für die Zukunft, hrsg. v. W. Breuning u. H. Heinz (Freiburg 1985) 62–70, 67.
[24] I 680. [25] I 681. [26] I 669. [27] I 750.
[28] H.-J. Görtz, „Wahrheit, die uns kostet" – Franz Rosenzweigs Gedanke der Bewährung (Ms.) 13.
[29] F. Rosenzweig, Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum „Stern der Erlösung" (Februar 1925), in: Schr. III.

Jacob Kremer

„Gibt es keine Auferstehung der Toten?"

Fast alle Religionen und Philosophien teilen die Anschauung von einer Fortexistenz der Verstorbenen, mag diese auch im einzelnen oft sehr unterschiedlich aufgefaßt werden. Demgegenüber wird in der Neuzeit von sehr vielen Menschen die Meinung vertreten, der Tod bedeute das absolute Ende menschlichen Lebens. Selbst unter Christen, die bis vor wenigen Jahrzehnten einhellig auf die Auferstehung der Toten hofften, mehren sich seit Jahren die Stimmen, die diese alte Hoffnung entweder bestreiten oder zumindest als höchst unsicher hinstellen und statt dessen für eine „Auferstehung" hier und heute plädieren. Ein Beleg dafür sind die Verse des Pfarrers und Dichters Kurt Marti:

> „ihr fragt / gibt's / eine auferstehung der toten? / ich weiß es nicht
> ihr fragt / gibt's / keine auferstehung der toten? / ich weiß es nicht
> ich weiß / nur / wonach ihr nicht fragt: / die auferstehung derer die leben
> ich weiß / nur / wozu Er uns ruft: / zur auferstehung heute und jetzt."

Die verbreiteten Zweifel an der traditionellen christlichen Hoffnung haben mehrere Gründe: 1. Die neuzeitliche Beherrschung der Naturkräfte hat in einem bis dahin unbekannten Maß für zahlreiche Menschen – jedoch nur einen kleinen Teil der Weltbevölkerung – die Voraussetzungen für ein glückliches Leben auf Erden geschaffen und dadurch die Sehnsucht nach einem vollen Glück jenseits des Todes zurückgedrängt. 2. Die Lehre von der leiblichen Auferstehung aller zum Jüngsten Gericht, wie sie in der Katechese meist vorgetragen wird, scheint vielen mit der modernen wissenschaftlichen Sicht der Welt und ihrer Geschichte unvereinbar. 3. Die Hoffnung auf eine persönliche Auferstehung ist seit dem Einblick in die Gesetzmäßigkeiten menschlichen Seelenlebens dem Verdacht ausgesetzt, nur Produkt menschlichen Wunschdenkens und eine letztlich egoistische Illusion zu sein, die in der Vergangenheit außerdem noch von den Mächtigen mißbraucht wurde, um die Unterdrückten zu vertrösten (vgl. den Protest von Bert Brecht: „Laßt euch nicht verführen / Zu Fron und Ausgezehr! / Was kann euch Angst noch rühren? / Ihr sterbt mit allen Tieren / Und es kommt nichts nachher.") 4. Die traditionelle Auffassung von der Auferstehung der Toten als Wiedervereinigung der Seele mit dem Leib ist, wie die neuere Erforschung der Bibel lehrt, in der Heiligen Schrift nirgends belegt; die biblischen Aussagen über die Zukunft der Toten sind hingegen sehr mannigfaltig und eng mit dem damaligen apokalyptischen Weltbild verknüpft (kosmische Endkatastrophe, Weltgericht, höllisches Feuer); in den meisten Büchern des Alten Testaments fehlt schließlich jegliche

direkte Aussage über die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod und wird statt dessen die Gegenwärtigkeit des Heils betont.

Die eigene Erfahrung – besonders angesichts des Todes nahestehender Menschen – und viele Werke der modernen Kunst zeigen allerdings, daß sich die Frage nach dem Los der Toten nicht einfach durch den Hinweis auf die „Auferstehung heute" verdrängen läßt, zumal Biologie und Technik seit einigen Jahren ein menschenwürdiges Leben in dieser Welt sehr in Frage stellen. Hingegen lehrt eine sorgfältige, den Methoden der neueren Exegese verpflichtete Untersuchung der biblischen Texte, daß der Christ auch heute noch auf diese Fragen redlich mit dem Glaubensbekenntnis der Kirche antworten kann: „Ich glaube an die Auferstehung der Toten und das ewige Leben." Die hier dargebotenen Überlegungen – die keine Vollständigkeit erstreben – dienen dem Ziel, weitere Kreise mit den neueren bibeltheologischen Einsichten vertraut zu machen und ihnen den Weg zur Hoffnung auf die persönliche Auferstehung zu ebnen[1].

Die mannigfaltige Bedeutung von „Auferstehung der Toten"

Um eine Aussage über die Toten zu machen, bedient sich die Bibel wie auch die profane Literatur vornehmlich der Wörter „aufrichten" (anhistēmi) und „aufstehen" (anhistamai) bzw. „aufwecken" (egeiro) und „aufwachen" (egeiromai). Sie bezeichnen dann – anders als im Alltag – in einem übertragenen (metaphorischen) Sinn das Ende des Todeszustands (in der deutschen Sprache werden die griechischen Verben in diesem Fall mit „auf*er*wecken" bzw. „auf*er*stehen" und das entsprechende Substantiv „anastasis" mit „Auf*er*weckung" oder „Auf*er*stehung" wiedergegeben). Nach biblischer Auffassung ist die Errettung eines Toten immer das Werk Gottes, ob sie nun ausdrücklich „Auferweckung" oder wie meistens „Auferstehung" (als Bezeichnung des Effekts) genannt wird.

In Wundergeschichten meint eine solche „Auferstehung" die Wiederbelebung und Rückkehr eines Toten in das frühere Leben (z. B. 1 Kön 17, 17–24; Mk 5,21–43 par; Lk 7,11–17; Joh 11,1–46). Als Rückkehr in das Leben, wenn auch auf eine erneuerte Erde, ist die „Auferstehung der Toten" ebenso in manchen alttestamentlichen und frühjüdischen Texten aufgefaßt, die apokalyptischen Erwartungen gemäß den Gerechten, besonders den Märtyrern, eine herrliche Zukunft in Aussicht stellen (z. B. Dan 12,2f.).

Von solchen Angaben über die bloße Aufhebung des Todeszustands sind die Aussagen über die Auferstehung Jesu klar zu unterscheiden, obwohl diese mit denselben Wörtern erfolgen und Jesu Auferstehung als Anbruch der für die Endzeit erhofften Befreiung aus dem Tod verstanden wird. Bei der Auferstehung Jesu handelt es sich nämlich nicht um irgendeine Rückkehr in das Leben dieser Welt, sondern um die endgültige Überwindung des Todes (vgl. Röm 6,9;

Apg 13,49). Der von den Toten auferweckte Gekreuzigte unterliegt nicht mehr den Bedingungen dieser Welt. „Auferstehung" und „Auferweckung" werden hier also noch mehr als bei den vorhin erwähnten Totenerweckungen in einem übertragenen, metaphorischen Sinn verwendet: Mit den dieser Welt entnommenen Wörtern wird ein Geschehen ausgesagt, das unseren innerweltlichen Erfahrungshorizont gänzlich übersteigt. Über den Hergang der Errettung Jesu aus dem Tod gibt das Neue Testament – im Unterschied zu mythischen und apokryphen Schilderungen – keine Auskunft. Die Bibel wahrt hier den von späteren Theologen mit Recht betonten Charakter des Mysteriums, das uns einzig aufgrund der Offenbarungstat Gottes (vgl. Gal 1,16; vgl. 2 Kor 4,6) bzw. der Selbstoffenbarung des Auferstandenen (vgl. 1 Kor 15,5–8) bekannt ist.

Die im Neuen Testament für die verstorbenen Christen erhoffte „Auferstehung der Toten" hat mit der Auferstehung Jesu gemeinsam, daß sie ebenfalls die Wende vom Tod zu einem neuen leiblichen Leben bezeichnet, das nicht mehr den Gesetzen dieser Welt unterliegt (vgl. 1 Kor 15,44f.) und dem Herrlichkeitsleben des auferstandenen Herrn gleichförmig ist (Phil 3,20f.). Von dieser „Auferstehung zum Leben" (vgl. Joh 5,20) ist nun die erst in späteren Schriften belegte Redeweise von einer „Auferstehung... der Gerechten und Ungerechten" (Apg 24,15), also aller, zu unterscheiden, die einem universalen Gericht vorausgeht (vgl. Apg 10,42; 17,31; Lk 14,14). Jüdischem Sprachgebrauch folgend, meint die vereinzelt genannte „Auferstehung zum Gericht" den Ausschluß von der „Auferstehung zum Leben" (Joh 5,29). Kaum zufällig nennt die Apokalypse des Johannes (Offb 20,5) zwar eine „erste Auferstehung" (zum Leben) zu Beginn des 1000jährigen Reiches, meidet in der folgenden Schilderung (20,11–13) aber die dort zu erwartende Formulierung „zweite Auferstehung", da nach Ansicht des Verfassers der Ausdruck „Auferstehung" nur auf die zutrifft, die zum ewigen Leben erweckt werden.

Manche biblische Aussagen über die „Auferstehung der Toten" beziehen sich auf die in Bekehrung und Taufe erfolgende Lebendigmachung. Dieser ebenfalls metaphorische Sprachgebrauch, der an zeitgenössische jüdische Formulierungen anknüpft (vgl. Lk 15,24.32), findet sich vor allem in den späteren Paulusbriefen (Kol 2,12f.; 3,1; Eph 2,5; 5,14) und liegt den johanneischen Texten zugrunde, wonach die an Christus Glaubenden jetzt schon vom Tod zum Leben „hinübergegangen" sind (Joh 5,24f.; 1 Joh 3,14). In diesem Sinn ist auch die Selbstoffenbarung Jesu „Ich bin die Auferstehung und das Leben" zu verstehen, wie die beigefügte Erklärung „und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird nicht sterben in Ewigkeit" lehrt (Joh 11,25f.). Diese ganz auf die Gegenwart bezogenen Auferstehungsaussagen gaben offensichtlich Anlaß zu der gnostischen Irrlehre, die den Zukunftsaspekt ganz auszuschließen drohte (vgl. 2 Tim 1,28). Bedingt durch ihre Abwehr wurden darum diese gegenwartsbezogenen Auferstehungsaussagen in der kirchlichen Verkündigung später nur mehr selten herangezogen.

Daß die Wortbildung „Auferstehung der Toten" nicht so eindeutig ist, wie meist

angenommen wird, sondern vom Kontext her immer einer Näherbestimmung bedarf, lehrt schließlich folgende, bislang zuwenig beachtete Ausdrucksweise des Apostels Paulus. Er betont einerseits, daß durch Christus „alle lebendig gemacht" werden (1 Kor 15,22; vgl. „durch einen Menschen die Auferstehung der Toten": 1 Kor 15,21) und erhofft auch für sich selbst, auferweckt zu werden (1 Kor 6,14; 15,19). Andererseits schreibt er nur wenige Verse weiter, daß nicht alle sterben, und zählt sich selbst zu denen, die nicht entschlafen und nicht auferweckt, sondern bei der Parusie verwandelt werden (1 Kor 15,51f.). Die Wortverbindung „Auferstehung der Toten" umfaßt offensichtlich für Paulus nicht bloß die Errettung der Verstorbenen aus dem Grab, sondern auch die Umwandlung der noch Lebenden, ihr Anziehen der Unsterblichkeit und die damit gegebene Besiegung des Todes (1 Kor 15,53–55).

Diese widersprüchlich scheinende Ausdrucksweise des Apostels deutet an, daß bei der Wendung „Auferstehung der Toten" immer zu unterscheiden ist zwischen der Bezeichnung (Auferstehung der Toten als Befreiung aus dem Grab) und dem damit Bezeichneten (Besiegung der Todesmacht, Verleihung unsterblichen Lebens, unabhängig von der Befreiung aus dem Grab). Die Unterscheidung ist um so notwendiger, da die Wortprägung „Auferstehung der Toten", wie oben angedeutet, einer apokalyptischen Erwartung entstammt und innerhalb des Neuen Testaments oft in Verbindung mit apokalyptischen Vorstellungen vom Ende der Welt verwendet wird.

Die Zuverlässigkeit der Hoffnung auf eine leibliche Auferstehung

Innerhalb des Neuen Testaments ist vor allem in den Paulusbriefen mehrfach die Rede von der Auferstehung der Toten. Diese Angaben sind zwar mit Aussagen verwoben, die zu den damaligen apokalyptischen Zukunftsvorstellungen gehören. Eine nähere Betrachtung läßt jedoch unschwer erkennen, worauf die ganze Darlegung des Apostels hinzielt, was er mit seinen Worten letztlich sagen will und uns heute noch sagt.

So schreibt Paulus im Thessalonicherbrief (etwa um das Jahr 50) an Christen, die über den Tod einzelner Gemeindeglieder bestürzt sind, da sie meinen, diese seien gegenüber denen benachteiligt, die bei der Wiederkunft Christi noch leben (1 Thess 4,13–18). Ausgehend vom gemeinsamen Glauben an Jesu Tod und Auferstehung (V. 14) versichert der Apostel seinen Lesern unter Berufung auf ein „Wort des Herrn", daß die bei der Parusie noch Lebenden, zu denen er sich selbst rechnet, „den Entschlafenen nichts voraushaben" (V. 15). Er erläutert dann diese Zusicherung, indem er offensichtlich das „Wort des Herrn" frei wiedergibt: „Denn der Herr selbst wird vom Himmel herabkommen, wenn der Befehl ergeht, der Erzengel ruft und die Posaune Gottes erschallt. Zuerst werden die in Christus

Verstorbenen auferstehen; dann werden wir, die Lebenden, die noch übrig sind, zugleich mit ihnen auf den Wolken in die Luft entrückt, dem Herrn entgegen" (VV. 16f.). Der Apostel skizziert hier ein Bild mit den Farben der Apokalyptik (z. B. Ruf des Erzengels, Posaune Gottes, Entrückung auf den Wolken in die Luft), malt dieses aber im einzelnen nicht aus (wohin etwa diese Entrückung führt). Statt dessen schließt er seine Darlegung mit den Worten, auf die es ihm vor allem ankommt: „Dann werden wir immer beim Herrn sein" (V. 17c). Wie die bei der Parusie noch Lebenden werden auch die vorher verstorbenen Christen also in Zukunft für immer in Gemeinschaft mit dem auferstandenen Herrn leben.

Die verstorbenen Getauften – nur an sie denkt Paulus hier – sind nicht zu schattenhafter Existenz in der Unterwelt verurteilt, sondern werden gemeinsam an der Herrlichkeit des Auferstandenen Anteil erhalten. Der Apostel läßt also seine Leser nicht in Unkenntnis über das Los der Verstorbenen (vgl. V. 13), sondern ermutigt sie, zuversichtlich auf die Lebensgemeinschaft der Verstorbenen mit dem auferstandenen Herrn zu hoffen; er fordert sie sogar dazu auf, durch die Zusicherung einer ewigen Gemeinschaft mit Christus die über den Tod der Entschlafenen Betrübten zu trösten (V. 18). Die ausdrücklich erwähnte (V. 16ff.), aber nicht näher beschriebene Auferstehung der Toten bei der Parusie hat nur eine dienende Funktion.

Wie wenig Paulus an apokalyptischen Einzelaussagen gelegen ist, zeigt die mit 1 Thess 4,13–18 strukturell verwandte, aber gerade in den apokalyptischen Angaben abweichende Erörterung im ersten Korintherbrief. Dort muß Paulus (um das Jahr 56/57) nicht eine durch Todesfälle betroffene Gemeinde trösten, sondern die in der Gemeinde von einzelnen vorgetragene Leugnung der Auferstehung Toter widerlegen (15,12). Der Apostel geht dabei (wie 1 Thess 4,14) vom festen Glauben an die Auferstehung des Gekreuzigten als Zentraldatum christlicher Verkündigung aus (1–11). Damit ist die Hoffnung auf „die Auferstehung der Toten" unlöslich verbunden (15,12–22). Nachdem er u. a. betont hat, daß ohne Hoffnung auf eine Auferstehung der Toten sein eigenes Wirken sinnlos sei (15,30–33), behandelt er ausführlich – wohl im Blick auf die Einwände der Leugner – die Frage: „Wie werden die Toten auferweckt? Was für einen Leib werden sie haben?" (15,35). Der Apostel setzt demnach mit den Gegnern voraus, daß die Auferweckten einen „Leib" haben. Dabei meint „Leib" damaligem Sprachgebrauch entsprechend nicht den Körper im Unterschied zur Seele, sondern den ganzen Menschen, insofern er sich als personales Subjekt erfährt und mit anderen in Kommunikation tritt, die ihn sehen und berühren können. Nur als leibhaftiger Mensch kann er aus dem Grab „kommen".

Die Frage „mit welchem Leib kommen sie?" (so wörtlich) deutet an, daß die in der Kirche verkündete Auferstehung der Toten (damals wie auch heute) mit dem landläufigen Verständnis von „Leib" unvereinbar zu sein scheint. Jüdischer Auffassung gemäß wird der Tote mit seinem Leib begraben und weilt im

Totenreich. Wie kann er in dieser schattenhaften Existenzweise aus dem Grab und Totenreich heraustreten? Für Paulus ist das „eine törichte Frage" (V. 36); denn ihr liegt seiner Ansicht nach ein falsches Verständnis von leiblicher Auferstehung zugrunde. Unter Heranziehung des Bildes vom Samenkorn, dessen „Leib" von dem der Pflanze verschieden ist (V. 37f.), und in Anspielung auf die im Schöpfungsbericht erwähnte Vielfalt der irdischen und himmlischen „Leiber" (Gen 1, 16ff.), die eine unterschiedliche „Herrlichkeit" besitzen (vgl. Sir 43,1–10), betont der Apostel – rhetorisch einprägsam – die Unterschiede zwischen dem Leib, der begraben (wie das Saatkorn in die Erde gesät), und dem, der auferweckt wird: „Was gesät wird, ist verweslich, was auferweckt wird, unverweslich. Was gesät wird, ist armselig, was auferweckt wird, herrlich. Was gesät wird, ist schwach, was auferweckt wird, ist stark. Gesät wird ein irdischer Leib, auferweckt wird ein überirdischer Leib" (VV. 42b–44a).

Am Ende dieser Gegenüberstellung unterscheidet Paulus ausdrücklich zwischen einem „irdischen Leib" (soma sarkikon), der dem Tod preisgegeben ist, und einem „überirdischen Leib" (soma pneumatikon), der dem Bereich des göttlichen Lebensodems (pneuma) angehört und dadurch nicht mehr der Verweslichkeit, Niedrigkeit und Schwäche der irdischen Existenzweise unterliegt. Daß die Verstorbenen auf eine solche überirdische Existenzweise hoffen dürfen, begründet Paulus anschließend – in einer auf die damalige Auslegung der beiden unterschiedlichen Schöpfungserzählungen (Gen 1,27; 2,7) bezogenen Exegese – durch den Hinweis darauf, daß Christus als der „letzte Adam" ein „lebenspendender Geist" (pneuma zōopoioun), das heißt durch Auferstehung und Erhöhung zur Quelle lebenspendenden Odems für alle wurde, die zu ihm gehören (VV. 44b–49).

Ähnlich wie im ersten Thessalonicherbrief erläutert Paulus dann seine Beweisführung: Er beruft sich auf ein „Geheimnis" (eine dem „Wort des Herrn" von 1 Thess 4,15f. entsprechende urkirchliche Prophetie) und schildert in apokalyptischen Farben, daß zu dem von Gott bestimmten Zeitpunkt („beim letzten Posaunenschall") die Toten „auferweckt" und die Lebenden „verwandelt" werden (VV. 51f.). Wie der Gedankengang und vor allem die folgenden Worte zeigen, kommt auch hier der apokalyptischen Schilderung nur dienende Funktion zu. Wesentlich ist hingegen für den Apostel, daß alle – ob gestorben oder noch lebend – „Unvergänglichkeit" und „Unsterblichkeit" wie ein neues Kleid erhalten (V. 53f.). Wenn dies geschieht, erfüllt sich die alte Verheißung der Entmachtung des Todes (VV. 54c–55; vgl. V. 26). Nach einem Dank an „Gott, der uns den Sieg (über den Tod) geschenkt hat durch unseren Herrn Jesus Christus" (V. 57), ermutigt Paulus die Leser – analog zu 1 Thess 4,18 –, in Hoffnung auf die Auferstehung immer eifriger „am Werk des Herrn" teilzunehmen, wissend, daß ihre Mühe nicht vergeblich ist (V. 58). Was sie in ihrem irdischen Leben wirken, steht nämlich in Hinordnung auf die ewige personale Gemeinschaft mit dem auferstandenen Herrn und ist daher niemals umsonst. Dieser Hinweis auf den

„Lohn" für irdischen Einsatz entspricht den vielen unter Verweis auf ein Gericht ergehenden Mahnungen, die dem einzelnen – bei rechtem Verhalten – ewiges Leben in Aussicht stellen.

Von der beiden Ausführungen zugrunde liegenden Entsprechung zwischen der Auferstehung Jesu, der bei Gott lebt, und der Auferstehung der Verstorbenen spricht Paulus in seinen Briefen auch sonst noch (z. B. 1 Kor 6,14; Röm 8,11; 14,9). Sie gehört zum gemeinsamen Glauben der Urkirche, auch wenn darüber nicht immer in derselben Weise geschrieben wird. So wird zum Beispiel in späteren Schriften der Ausdruck „Auferstehung" seltener verwendet, die damit artikulierte Hoffnung hingegen als „ewiges Leben" bezeichnet (z. B. 1 Tim 1,16; Tit 1,2; 3,7; vgl. 1 Petr 1,4). Das gilt auch für die nachösterliche Wiedergabe vieler Worte Jesu (z. B. Mk 10,30; Mt 25,46).

Jesus selbst hat vermutlich nicht sehr oft ausdrücklich über die Auferstehung der Toten gesprochen; sie wird auch in seinen Endzeitreden (Mk 13 par; Lk 17,22–37) nicht erwähnt. Sicher aber hat er mit vielen Zeitgenossen, besonders den Pharisäern, die Hoffnung darauf geteilt. Das lehren nicht nur einzelne alte Sprüche (z. B. Lk 11,31–32 par; Mk 9,43–45), sondern auch das Streitgespräch mit den Sadduzäern (Mk 12,18–27 par), in dem Jesus ihre Leugnung auf eine falsche Vorstellung von der Auferstehung (als Wiederaufnahme irdischen Lebens), auf mangelndes Wissen um die Macht Gottes und auf fehlende Kenntnis der Schrift zurückführt. Dabei zeigt die als Schriftbeweis für Gottes Macht angeführte Selbstbezeichnung Jahwes als „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs", daß das mit „Auferstehung" Gemeinte nicht wesentlich an die apokalyptische Vorstellung vom endzeitlichen Herauskommen aus den Gräbern gebunden ist. (Es besteht kein stichhaltiger Grund, den Kern dieses Gesprächs Jesus selbst abzusprechen.)

Schließlich gehört die Überwindung der Macht des Todes zum Inhalt von Jesu Predigt über den Anbruch der Gottesherrschaft; denn dabei geht es nicht um die Änderung irdischer Machtverhältnisse (etwa der römischen Weltherrschaft), sondern um die Besiegung der bösen Mächte, die den Menschen versklaven, knechten, krank machen und ihm das wahre Leben rauben (vgl. Mk 1,15; Lk 11,20; Lk 7,22 par). Gewiß hat Jesus den Vorstellungen seiner Zeit gemäß damit gerechnet, daß diese Gottesherrschaft schon bald in dieser Welt anbrechen werde (vgl. Lk 17,20). Doch zeigen viele Worte unmißverständlich, daß die Gottesherrschaft ein Leben ermöglicht, das diese Welt übersteigt (vgl. die Verheißungen der Seligpreisungen Mt 5,3–12 par; ferner Mk 8,35 par). Nicht zufällig haben daher urkirchliche Prediger den Begriff „Gottesherrschaft" mehrfach als Synonym für „Leben" bzw. „ewiges Leben" aufgefaßt (vgl. Mk 9,47; 10,17; Mt 7,14; 25,46; Apg 3,15 u. ö.). Die in der Predigt Jesu anklingende enge Verbindung zwischen dem, was „Auferstehung der Toten" letztlich meint, und der „Herrschaft Gottes" verweist uns auf die in Predigt und Katechese oft vernachlässigte tiefere Dimension von „Auferstehung der Toten".

Auferstehung von den Toten als Errettung aus dem ewigen Tod

Um die mit „Auferstehung der Toten" bezeichnete Befreiung vom Tod richtig zu verstehen, muß beachtet werden, daß „Tod" in diesen Zusammenhängen nicht einfach das medizinische oder biologische Ende des menschlichen Lebens bedeutet. Paulus schreibt zum Beispiel über den Tod, daß er wie eine Person zu allen Menschen „kam" (Röm 5,12; vgl. 1 Kor 15,21), von Adam an „herrschte" (Röm 5,14; vgl. 6,9) und am Ende als „der letzte Feind" besiegt wird (1 Kor 15,26; vgl. 15,54f.). Diese Redeweise verrät noch etwas von der Betroffenheit früherer Generationen über die bittere, grauenvolle und unwiderstehliche Macht des Todes, der nicht etwa bloß alte Menschen abberuft, sondern oft mitten in das Leben junger Menschen einbricht und Unheil anrichtet.

Daß dieser Tod wie ein „Feind" (1 Kor 15,26) in der Welt herrscht, ist nach der Bibel Folge der „Sünde". Diese betrachtet Paulus ebenfalls als eine Macht, die in die Welt hineinkam (Röm 5,12.18) und im Tod „zur Herrschaft gelangte" (Röm 5,21), allerdings gefördert durch die persönliche Schuld des einzelnen („weil alle sündigten": Röm 5,12). Durch die Sünde befindet sich der Mensch in einem „Leib des Todes" (Röm 7,24) und unterliegt „dem Gesetz der Sünde und des Todes" (Röm 8,2). Letztlich ist es die Sünde, die dem Tod seine furchterregende Macht und seinen Unheilscharakter gibt: „Der Stachel des Todes aber ist die Sünde" (1 Kor 15,56). Von der Sünde hat also der Tod seinen Unheilscharakter. Aus der Zusammenschau von Tod und Sünde kann Paulus die urkirchliche Predigt „Christus ist für uns gestorben" in der pointierten Form wiedergeben: „Er (Gott) hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht" (2 Kor 5,21). Gott ließ Jesus die Folge und Verkörperung der Sünde in der Erniedrigung „bis zum Tod am Kreuz" (Phil 2,8) auf sich nehmen, um uns von der Sünde zu befreien. Dieser Tod ist wesentlich ein Gegenbild zum Leben, zu der Gerechtigkeit, Unsterblichkeit und Herrlichkeit, die Christus den Sündern durch seinen Kreuzestod vermittelt hat (vgl. die oben zitierte Gegenüberstellung 1 Kor 15,44f.).

Das Wissen um die Sündenverflochtenheit und Todesverfallenheit aller Menschen verdanken Paulus wie auch andere urkirchliche Autoren (vgl. z. B. Joh 12,31; Hebr 2,14; Offb 20,13f.) wesentlich der österlichen Sicht des Todes Jesu „für unsere Sünden" (nicht für seine! vgl. 1 Joh 1,10). Gefördert wurde diese Erkenntnis durch frühjüdische Reflexionen über die biblische Erzählung vom Sündenfall (Gen 2–3), die den Tod teils auf die Sünde Adams (z. B. 4 Esr 8,116–119), teils auf die Evas (z. B. Sir 25,24) oder auf den Teufel zurückführen (z. B. Weish 2,23f.). Nicht zuletzt aber führte zu dieser tieferen Sicht des Todes die im Alten Testament und im frühjüdischen Schrifttum belegte Überzeugung – es gibt auch andere Stimmen –, daß das eigentliche Unheil für den Menschen nicht das biologische Lebensende ist, sondern die darin wie schon in der Krankheit sich andeutende Trennung von Jahwe, dem Quell des Lebens: Ein Leben fern von

Jahwe, ob in Krankheit oder in der Schattenexistenz der Scheol, verdient nicht den Namen „Leben". Die Toten fallen ja nach der Bibel nicht, wie in den letzten Jahren oft behauptet wurde, einer Auslöschung ihrer Existenz, sondern dem „Verderben" anheim. In jüngeren Texten wird dieses beklagenswerte Schattendasein, wo jede Kommunikation mit anderen und auch mit Jahwe fehlt, regelrecht als „Hölle" ausgemalt (z. B. Jes 66,24; syrBar 48,42f.; Mt 25,21).

Auferstehung von den Toten bedeutet daher die Errettung aus der Gottesferne, aus einer ewig sinnlosen, grauenvollen Existenz und zugleich die Verleihung der Gottesnähe, der Gemeinschaft mit Gott in der Teilhabe an seiner Herrlichkeit. Eine solche „Auferstehung" erhofften in späterer Zeit schon viele Israeliten zumindest für die Gerechten, als Folgerung aus ihrem Glauben an Jahwe, von dem es schon in einem alten Psalm heißt: „Gott ist ein Gott, der uns Rettung bringt, Gott, der Herr, führt uns heraus aus dem Tod" (Ps 68,21). Nach dem einhelligen Zeugnis des Neuen Testaments bewirkt Gott diese Errettung durch seinen Sohn, der selbst die grauenvolle Bitterheit des Todes auf sich genommen hat, um uns alle aus der Verstrickung in Sünde und Tod zu befreien. (Das im Alltag erfahrene Unheil unserer Welt ist sozusagen nur „die Spitze des Eisbergs", das Symptom der abgrundtiefen Verwundung durch die Ursünde.) Durch seine Auferstehung wurde dieser zum Urheber des Lebens für alle Menschen, die Generationen vor ihm wie auch die künftigen: „Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden" (1 Kor 15,22). Diese lebenspendende Macht besitzt Jesus nach den Worten des Johannesevangeliums, weil er in Wahrheit der Sohn Gottes und als solcher „die Auferstehung und das Leben" ist (Joh 11,26f). Die Apostel fordern deshalb ihre Zuhörer auf, an Christus als den Sohn Gottes und Retter zu glauben: „Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen" (Apg 4,12).

Insofern sich die Bibel an Glaubende wendet und diese im Glauben an den Retter Christus bestärken will (z. B. Mk 16,16), gibt sie keine Auskunft darüber, ob und wie Jahwe auch jene Menschen aus dem Tod errettet, die in ihrem Leben Christus niemals richtig kennenlernen und somit nach menschlichem Urteil keine volle Glaubensentscheidung treffen konnten. Die Heilige Schrift betont aber mehrfach, daß Gott die Rettung aller Menschen will (z. B. 1 Tim 2,4), wenn er auch nicht alle auf dieselbe Weise und zum gleichen Zeitpunkt zum Glauben beruft.

„Zeiten" der Auferstehung

Als Zeitpunkt für die Auferstehung der Toten geben sehr viele Texte im Neuen Testament und im frühen Judentum das Ende der Welt bzw. die Wiederkunft Christi an. Das Gewicht dieser Texte ist so schwer, daß diese Zeitangabe in der kirchlichen Liturgie und Katechese als einzige vorkommt. Eine nähere Untersu-

chung der biblischen Aussagen über die zukünftige Auferstehung und die Berücksichtigung vieler anderer, oft weniger beachteter Texte lehren aber, daß auch hier zwischen umweltbedingten Ausdrucksformen und dem damit Bezeichneten zu unterscheiden ist.

1. Zunächst fällt nämlich auf, daß die Verbindung zwischen Auferstehung und dann erfolgendem Weltgericht (wie etwa auf vielen Gemälden des Jüngsten Gerichts) in der Bibel zwar mehrfach angedeutet (z. B. Apg 10,42; 17,31; 24,15), aber nur einmal geschildert wird, und selbst dort anders als gewöhnlich vorgestellt ist (Offb 20,11–15). In der Rede Jesu vom Weltgericht durch den erhöhten Menschensohn (Mt 25,31–46) fehlt jeder Hinweis auf eine Auferstehung; kurz vorher überliefert der Evangelist sogar ein ganz anderes Gerichtsbild, nämlich die Sammlung der Auserwählten (Mt 24,31) und die damit verbundene Scheidung zwischen denen, die von der Erde „mitgenommen", und denen, die „zurückgelassen" werden (Mt 24,40f.). Für eine allgemeine Auferstehung der Toten ist dort kein Platz. Außerdem ist zu beachten, daß Paulus – wie oben schon angedeutet – das apokalyptische Bildmaterial je nach dem Ziel seiner Darlegungen sehr unterschiedlich verwendet: Auferstehung der toten Christen und dann erfolgende Entrückung mit den noch Lebenden (1 Thess 4,16f.); Auferstehung der Verstorbenen als Verwandelte und Verwandlung der noch Lebenden (1 Kor 15,52), Unterwerfung der Mächte und Vernichtung des Todes (1 Kor 15,25–28). Einen freien Umgang mit traditionellen jüdischen Vorstellungen belegen ferner die Angaben über die Auferweckung der Märtyrer zu Beginn eines 1000jährigen Reiches (Offb 20,4–6) und über das erst nachher erfolgende „Hervorkommen" der übrigen Toten aus dem „Meer", dem „Tod" und der „Unterwelt" (Offb 20,11–15). Schließlich fehlt in mehreren Schriften des Neuen Testaments jegliche endzeitliche Datierung bzw. wird diese durch andere Konzeptionen ersetzt, wie noch dargelegt wird.

Wie die apokalyptische Vorstellung von „Auferstehung der Toten" als Herauskommen aus dem Grab hat offensichtlich auch ihre zeitliche Verknüpfung mit dem Weltende und der Parusie nur dienende Funktion. Mit Recht darf daraus gefolgert werden, daß die apokalyptischen Schilderungen vom Ende der Welt ebenso einer Interpretation bedürfen wie die „zeitlichen" Angaben über die Erschaffung der Welt auf den ersten Seiten der Bibel und deren räumliche Vorstellungen von Himmel, Erde und Unterwelt. Der Sinn der Aussagen über eine endzeitliche Auferstehung aller und ein letztes Gericht ist offenbar der, daß das durch Christus ermöglichte ewige Leben eine kirchliche und kosmische Dimension hat: Bevor nicht alle, sofern sie sich nicht selbst ausschließen, an der Herrlichkeit des Auferstandenen Anteil erhalten und der ganze Kosmos neu gestaltet wird, wird ebenso wie Jesu Auferstehung (vgl. Joh 20,17) auch die der Glieder seines Leibes nicht vollendet sein.

2. Im Neuen Testament finden sich mehrere Belege für die Hoffnung, unmittel-

bar nach dem Tod die Gemeinschaft mit dem Auferstandenen und somit das Ziel der „Auferstehung von den Toten“ zu erlangen. Unmißverständlich schreibt Paulus: „Denn für mich ist Christus das Leben, und Sterben Gewinn... Ich sehne mich danach, aufzubrechen und bei Christus zu sein“ (Phil 1,21.23; vgl. 2 Kor 5,1–10). Der Apostel hofft demnach, im Sterben zu erreichen, was er 1 Thess 4,17 den Lebenden und Verstorbenen für die Zukunft verheißen hat: „Dann werden wir immer beim Herrn sein.“

Diese Hoffnung war auch dem Evangelisten Lukas vertraut. So antwortet nach seiner Darstellung Jesus auf die Bitte des reumütigen Schächers: „Amen, ich sage dir: Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein“ (23,43). Dieser Zusage entspricht auch die Bitte des Stephanus bei seiner Steinigung: „Herr Jesus, nimm meinen Geist auf!“ (Apg 7,59), die dem Sterbegebet Jesu nachgebildet ist: „Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist“ (Lk 24,46; „Geist“ [pneuma] meint dabei, wie unten gezeigt wird, keineswegs eine vom Leib getrennte Seele). Nach Lukas wird also denen, die sich an Jesus wenden, im Tod eine ähnliche Vollendung wie diesem zuteil (vgl. Lk 24,26 mit Apg 14,22). Nach der lukanischen Wiedergabe des Gleichnisses vom reichen Prasser und vom armen Lazarus wird letzterer unmittelbar nach dem Tod leibhaft in den Schoß Abrahams getragen (Lk 16,22). Aufschlußreich ist schließlich die lukanische Wiedergabe von Jesu Streitgespräch mit den Sadduzäern. Als Schriftbeweis für die Möglichkeit der Auferstehung der Toten führt Jesus dort die Selbstvorstellung Jahwes als „Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs“ (Ex 3,6) an und erläutert sie mit den Worten: „Er ist doch kein Gott von Toten, sondern von Lebenden; denn für ihn sind alle lebendig.“

Dieser Schriftbeweis setzt nicht nur die Jesus vertraute jüdische Ansicht voraus, daß die Patriarchen schon jetzt – also vor der endzeitlichen Auferstehung! – leibhaft bei Gott weilen (vgl. Mt 8,11); er enthält außerdem das fast wörtliche Zitat einer jüdischen Ermutigung zum Martyrium, die auf das himmlische Leben der Patriarchen verweist: „... daß sie für Gott nicht sterben, wie auch nicht unsere Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob, sondern für Gott leben“ (4 Makk 7,19). Während das Alte Testament zwar von Henoch und Elija erzählt, daß sie zu Gott entrückt wurden (Gen 5,24; 2 Kön 2,11; vgl. Sir 48,9.12), heißt es nämlich in mehreren frühjüdischen Schriften, daß auch noch andere jetzt schon bei Gott weilen, wie zum Beispiel die Patriarchen und Mose. Wenn nun diese, deren Begräbnis bekannt war (z. B. Gen 25,7–11; Dtn 34,5–9), bei Gott leben, so sind sie jüdischer Auffassung gemäß nicht mehr im Grab, sondern „auferstanden“. Der Gedanke an eine „Auferstehung Toter“ vor dem Ende der Welt war also zur Zeit Jesu und der Apostel nicht so fremd, wie oft behauptet wird.

Daß Verstorbene und Begrabene schon vor dem Ende der Welt bei Gott und mit Christus leben, wurde in der Vergangenheit meist mit dem Hinweis auf die Unterscheidung zwischen Leib und Seele erklärt, die einer bestimmten Richtung in der griechischen Philosophie entstammt. Danach darf der Verstorbene hoffen, im

Tod mit seiner „Seele" sofort zu Gott zu gelangen, aber erst am Jüngsten Tag wieder mit seinem Leib vereinigt zu werden. In der Bibel findet sich für diese Sicht kein Beleg, auch nicht in den Angaben über die „Seelen" der Märtyrer unter dem Altar (Offb 6,9–11); diese sind keineswegs völlig leiblos gedacht, da ihnen schon vor dem Ende ein „weißes Gewand" gegeben wird. Alttestamentlichem Sprachgebrauch (nefeš), aber auch frühgriechischem Empfinden gemäß bezeichnet „Seele" (psychē) in der Regel nicht eine immaterielle Substanz.

Selbst da, wo in der Heiligen Schrift vereinzelt der griechisch-hellenistische Begriff einer „Seele", die „unsterblich" ist, aufgegriffen wird (z. B. Weish 3,1–6), geschieht dies nicht, um die griechische Anschauung einer leiblosen und dank ihrer Geistigkeit unzerstörbaren Seele zu vertreten. Hingegen benutzen hellenistische Autoren diese Sprechweise, um in damals verbreiteter Diktion die alte jüdische Hoffnung auszudrücken. So kann die sehr drastisch vorgestellte leibliche Auferstehungshoffnung im zweiten Makkabäerbuch (bes. 7,9f.22f.; vgl. 14,46) vom Verfasser des vierten Makkabäerbuchs ganz „hellenistisch" wiedergegeben werden, ohne daß dies als Widerspruch empfunden wird. Charakteristisch dafür ist auch die Vorgangsweise des jüdischen Geschichtsschreibers Flavius Josephus (gest. nach 100 n. Chr.): Er vertritt einerseits (in traditioneller alttestamentlicher Diktion) die pharisäische Hoffnung auf eine leibliche „Auferstehung der Toten" (BellJud II, 165); andererseits interpretiert er diese als Glauben daran, „daß die Seelen eine unsterbliche Dauer" haben (Ant XVIII 1,3); in der Jotapatarede warnt er vor dem Selbstmord, indem er an das unterschiedliche Los der im Tod vom Leib getrennten Seelen erinnert (BellJud III, 374). Mit den Begriffen „ewiges Leben" und „Unsterblichkeit" der Seele meinen diese Autoren also letztlich nichts anderes als die im Alten Testament sich anbahnende Hoffnung auf eine „Auferstehung der Toten".

Es besteht darum kein Grund zur Annahme, die Verstorbenen würden alle erst am Ende der Welt leibhaftig das ewige Leben erlangen. Insofern der Verstorbene dank der Erlösungstat Jesu Christi schon im Tod als Person und in diesem Sinn leibhaftig das ewige Leben erlangt, wird er im Tod in echtem Sinn „auferweckt". (Die neue leibhaftige Existenz ist dabei nicht unabdingbar an das biochemische Substrat des Leibes gebunden, zumal sich dieses ja im irdischen Leben schon ständig wandelt.) Wenn Paulus und Lukas für die Erlangung der Christusgemeinschaft im Tod nicht das Wort „Auferstehung" verwenden, hängt das einerseits mit ihrer engen Bindung an apokalyptische Vorstellungen zusammen und andererseits mit ihrer Überzeugung, daß die unmittelbar nach dem Tod bzw. im Sterben erfolgende Verleihung ewigen Lebens erst am Ende der Zeit in der Gemeinschaft mit allen Erretteten ihre Vollendung finden wird.

3. In den jüngeren Schriften des Neuen Testaments wird schon die in der Taufe geschehene Übereignung an den Gekreuzigten und Auferstandenen als „Auferwecken" und „Lebendigmachen" bezeichnet. So heißt es im Kolosserbrief: „Mit

Christus wurdet ihr in der Taufe begraben, mit ihm auch auferweckt, durch den Glauben an die Kraft Gottes, der ihn von den Toten auferweckt hat. Ihr wart tot infolge eurer Sünden... Gott aber hat euch mit Christus lebendig gemacht“ (Kol 2,12f.; vgl. Eph 2,5–7). Für das Leben der Adressaten ergibt sich daraus die Folgerung: „Ihr seid mit Christus auferweckt; darum strebt nach dem, was im Himmel ist, wo Christus zur Rechten Gottes sitzt“ (Kol 3,1). In dem Hinweis auf das, was die Getauften bei der Parusie erwarten können, fehlt eine Auferstehung. Statt dessen heißt es: „Wenn Christus, unser Leben, offenbar wird, dann werdet auch ihr mit ihm offenbar werden in Herrlichkeit“ (Kol 3,4; vgl. Eph 2,7).

Diese Deutung der Taufe als Wiederbelebung und Errettung aus der Todesmacht ist eine Entfaltung der Aussagen des Apostels Paulus über die Taufe. Nach seiner Lehre ist nämlich der Getaufte dank der Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten und Auferstandenen tot für die Welt der Sünde und zu einem neuen Leben berufen (Röm 6,4f.). Als Getaufter ist er schon „in Christus“ und somit „eine neue Schöpfung“ (2 Kor 5,17). Das sind für den Apostel nicht bloß „als ob“-Aussagen, vielmehr bezeichnen diese Worte eine Realität: die Teilnahme am Lebensodem Gottes, die allerdings nur im Glauben erkennbar und „Unterpfand“ der noch ausstehenden „Auferstehung“ ist (2 Kor 5,5; Röm 8,11f.).

Wie in den späteren Paulusbriefen wird auch im johanneischen Schrifttum der gegenwärtige Besitz ewigen Lebens betont: „Amen, Amen, ich sage euch: Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, hat das ewige Leben; er kommt nicht ins Gericht, sondern ist aus dem Tod ins Leben hinübergegangen“ (Joh 5,24; vgl. 1 Joh 3,14). Hier wird sehr deutlich, daß für den Evangelisten die Sünder als Tote gelten und Jesus jeden, der an ihn glaubt, schon „jetzt“ aus dem Tod errettet (5,25). Jesus spricht dies – aus nachösterlicher Sicht – in der Lazarusgeschichte offen aus; denn der jüdischen Erwartung einer Auferstehung „am jüngsten Tag“, die Marta mit vielen Christen teilt (Joh 11,24), stellt Jesus gegenüber: „Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt wird leben, auch wenn er stirbt“ (11,25). Daß diese bei Glaubensannahme und Taufe geschehende Errettung aus dem Tod, die entscheidende Wende im Leben eines Menschen, noch auf eine zukünftige Vollendung hingeordnet bleibt, deutet in der Lazarusgeschichte die anschließend in den Farben der Apokalyptik („mit lauter Stimme“; vgl. 5,29f.) geschilderte Auferweckung des im Grab Liegenden an (11,43).

Da aus der starken Betonung der Gegenwärtigkeit des Heils im Johannesevangelium mitunter die Folgerung gezogen wurde, es komme nicht mehr auf das vor Christus zu verantwortende Tun an, sah sich der Verfasser bzw. einer seiner Schüler genötigt, innerhalb des Evangeliums mehrfach den Hinweis auf die Auferweckung am Jüngsten Tag nachzutragen (z. B. 5,28f.; 6,44.54). Gegen eine Fehldeutung der Aussagen über die schon in der Taufe erfolgende Auferstehung richtet sich auch die Warnung vor den Irrlehrern, „die von der Wahrheit abgeirrt

sind und behaupten, die Auferstehung sei schon geschehen" (2 Tim 2,18). Damit wird nicht jede Behauptung einer jetzt schon erfolgenden „Auferstehung" als Irrlehre charakterisiert, wohl aber deren Verabsolutierung und die damit verbundene falsche Selbstsicherheit. Wie schon erwähnt, hat der Kampf gegen solche Fehlinterpretationen später dazu geführt, daß in der kirchlichen Praxis diese Gegenwartsaussagen kaum mehr berücksichtigt werden.

Dabei knüpfen sie im Grund nicht bloß an die urkirchliche Taufpredigt an (vgl. Eph 5,14), sondern auch an Jesu Betonung des gegenwärtigen Anbruchs der Gottesherrschaft und an die schon im Alten Testament – besonders in den Psalmen – gefeierte rettende Nähe Jahwes (vgl. Ps 47,2–10; in Qumran galt schon der Eintritt in die Gemeinschaft als „Auferstehung": z. B. 1 QH III,19–23). Die biblische Auffassung, daß wir schon in der Taufe vom Tod auferweckt werden, hat für das Leben des Christen in dieser Welt eine höchst aktuelle Bedeutung: Er darf als „Auferstandener" jetzt schon Gott danken für sein Leben, das ihm als „ewiges Leben" bereits in dieser Welt anvertraut ist und ihm im Tod endgültig zu eigen wird. Als „Auferstandener" ist er ferner in besonderer Weise dazu berufen, mitzuhelfen, daß möglichst alle Menschen bereits hier auf Erden der Macht des eigentlichen Todes entrissen werden und einst ewigen Anteil an der Herrlichkeit Gottes erhalten. Schließlich ermutigt die den Getauften als „Angeld" gegebene Teilhabe an der leiblichen Auferstehungsherrlichkeit Christi dazu, an der Erhaltung, Erneuerung und Vollendung der ganzen Welt mitzuwirken und so einen von Gott ernstgenommenen Beitrag zur neuen und ewigen Schöpfung zu leisten.

Über das Los der Toten läßt uns also die Bibel „nicht in Unkenntnis" (1 Thess 4,13). Auf neugierige Fragen nach der Art und Weise der „Auferstehung der Toten" müssen wir hingegen oft mit „Ich weiß es nicht" antworten, heutzutage noch mehr als früher, da wir mehr wissen über die Geschichtsbedingtheit biblischer Ausdrucksweisen. Wer aber, verunsichert durch heutige Erkenntnisse und Erfahrungen, fragt: „Gibt es keine Auferstehung der Toten?", dem kann und darf jeder, der an Jesus Christus, den auferstandenen Herrn, glaubt, zuversichtlich entgegnen: „Ich erwarte die Auferstehung der Toten"; denn dazu ist Gottes Sohn unser Bruder geworden und hat selbst die Bitterkeit des Sterbens erlitten, um alle Menschen aus der Knechtschaft des Todes zu retten und ihnen persönlich Anteil an seinem Leben zu geben, anfanghaft und verborgen schon in der Taufe, endgültig und in Herrlichkeit bereits im Sterben, vollkommen und in seliger Gemeinschaft mit allen in einer erneuerten Schöpfung am Ende der Zeit.

[1] Nähere Begründung und Einzelbelege in: G. Greshake, J. Kremer, Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung (Darmstadt 1986).

Gustavo Gutiérrez

Theologie der Befreiung

In der Befreiungstheologie gibt es zwei Grundanschauungen und ein Hauptanliegen. Die erste Grundanschauung, die eigentlich seit den Anfängen der Befreiungstheologie da ist und weiter fruchtbar bleibt, ist die Antwort auf die Frage: Wie soll Theologie getrieben werden?

Im wesentlichen lautet unsere Antwort folgendermaßen: Nach der christlichen Offenbarung ist Gott ein Geheimnis. Die Theologie ist ein Sprechen über Gott. Wie kann man aber von einem Geheimnis sprechen? Und zwar ist Geheimnis hier nicht als Rätsel zu verstehen, sondern als eine Wirklichkeit, die alles übersteigt und zugleich umfaßt. Folglich ist, um über Gott zu sprechen, zunächst nötig, was wir einen ersten Akt nennen, nämlich die Kontemplation, das Gebet und die Tat. Gott wird im Gebet erlebt, und sein Wille wird in die Tat umgesetzt, bevor man über ihn nachdenkt und spricht. Dieser erste Moment ist ein Moment der Stille vor Gott. Im Fall des Gebets ist das ganz klar, aber auch in bezug auf die Tat, auf die Solidarität mit den anderen, den Ärmeren, und zwar in dem Sinn, daß man während des solidarischen Einsatzes nicht dauernd über Gott nachdenkt, sondern handelt. Das ist der erste Akt. Infolgedessen kommt die Theologie dann als Nachdenken über dieses erste Moment der Kontemplation und der Tat. Sie ist also ein zweites Moment. Nach der Zeit der Stille kommt die Zeit, zu sprechen. In dieser Hinsicht ist die Theologie der Befreiung so etwas wie ein durch Stille bereichertes Sprechen, ein durch den ersten Akt bereicherter zweiter Akt. Ich bin der Meinung, daß diese Definition sehr klassisch ist.

Es gibt darüber hinaus eine zweite Grundanschauung, die auch von Anfang an da war, nämlich die Frage der Armut, und daher genauso die Bedeutung der Armen für die Theologie. Die Armut ist eine Realität, die von den Vollversammlungen der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen in Medellín und Puebla als „unmenschlich" bezeichnet wurde und die im Gegensatz zum Evangelium steht. Die Armut bedeutet letztlich Tod. Oft sprechen wir von der Armut als einem sozioökonomischen Problem. Das ist selbstverständlich richtig, aber es ist nicht alles. Die Armut, wie wir sie in Lateinamerika und anderen Teilen der Welt erfahren, bedeutet verfrühten, ungerechten Tod für viele, insbesondere für Kinder. In ähnlicher Weise bedeutet es auch Tod, wenn man eine Sprache oder eine Kultur verwirft. Die Anthropologen sagen, daß Kultur Leben ist. Eine Kultur zerstören heißt Tod bringen. Die Armut ist in diesem Sinn Tod, und es ist ein globales Problem, bei dem der sozioökonomische Aspekt zwar wichtig, aber nicht allein wichtig ist.

Der erste Beweggrund für die Entscheidung für die Armen liegt nicht einfach darin, daß wir in einer Welt leben, in der es Armut gibt. Für mich als Christen kommt der erste Grund für das, was Medellín und Puebla „Entscheidung für die Armen" nennen, von Gott selbst. Wenn ich in Europa oder den Vereinigten Staaten über Armut spreche, sagt man mir manchmal: Gut, ich verstehe, daß Sie von Armut sprechen, Sie kommen aus Lateinamerika. Meine Antwort ist immer: Bitte, verstehen Sie mich nicht so schnell. Denn der Hauptgrund, warum ich von Armut spreche, ist nicht, weil ich dort lebe, sondern weil ich an den Gott Jesu Christi glaube. Die Entscheidung für die Armen ist eine Entscheidung, die vom Glauben an Gott kommt. Der Arme wird von Gott in besonderem Maß geliebt, nicht weil er gut wäre, sondern weil er arm ist, weil er in Verhältnissen lebt, die von Gott nicht so gewollt sind. Die Vorliebe für den Armen beruht also nicht darauf, daß er moralisch oder religiös besser wäre, sondern darauf, daß er arm ist.

Das Hauptanliegen der Befreiungstheologie ist die Verkündigung des Evangeliums. Wir glauben, daß die Theologie eine an der Verkündigung des Evangeliums orientierte Reflexion ist. Theologie wird nicht betrieben, um Bücher zu schreiben, sondern um über die Aufgaben der Kirche nachzudenken. Die Theologie ist eine Aufgabe der Kirche, die ihr bei der Verkündigung des Evangeliums helfen soll. Das Reich Gottes verkünden heißt das Reich des Lebens verkünden, des vollen Lebens, sei es individuell, sozial, geistig oder materiell. Das nenne ich Verkündigung des Reiches Gottes. Deshalb ist für uns die große Frage: Wie kann man das Reich des Lebens verkünden in einer Wirklichkeit, die vom Tod gekennzeichnet ist? Mit anderen Worten: Wie von Gott sprechen angesichts des Leidens der Unschuldigen? Wie von Jesus Christus sprechen angesichts der täglichen Leiden der Armen? Unsere Theologie will Antworten auf diese Fragen finden, die natürlich viel größer sind als unsere Fähigkeit, auf sie zu antworten.

Herausforderung für die europäischen Kirchen

Zum erstenmal seit vielen Jahrhunderten wird Theologie außerhalb der großen theologischen Zentren Europa und Nordamerika betrieben. Das ist hauptsächlich eine Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils. Karl Rahner sagte einmal, daß die große Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils das Erwachen des universellen Kirchenbewußtseins gewesen ist. Die Theologien, die aus Lateinamerika und Afrika kommen, sind Ausdruck dieser Universalität. Wir stehen vor einer neuen Erscheinung in der Kirche. Ich bin nicht ganz einverstanden mit der Bezeichnung „Lateinamerikanische Theologie", wenn man damit eine Theologie meint, die nur für Lateinamerika gültig ist. Jede Theologie ist in irgendeiner Weise durch die soziale und historische Realität ihres Herkunftslandes geprägt. Jede Theologie ist eine Herausforderung für jeden Christen.

So ist auch die Befreiungstheologie eine Herausforderung für Christen in anderen Teilen der Welt, nicht in dem Sinn, daß man diese Theologie in anderen Ländern anwenden müßte, aber in dem Sinn, daß wir eine Herausforderung für die europäischen Kirchen sind, wie auch die europäischen Kirchen für uns Lateinamerikaner eine Herausforderung sind. Es ist keine Theologie, die man mechanisch anwenden könnte, aber sie stellt neue Fragen. Wir stehen vor etwas Neuem in der Kirche: Es gibt neue Orte der theologischen Reflexion. Daß es Theologien außerhalb von Europa und Nordamerika gibt, kommt daher, daß die christlichen Gemeinden außerhalb Europas in ihrer Glaubenssituation gewachsen und gereift sind und infolgedessen Reflexionen artikulieren. Ich betrachte es wie verschiedene Stimmen, die aus verschiedenen Situationen erwachsen sind. Unsere Stimme ist durch die Armut unseres Volkes gekennzeichnet. Das Richtige wäre hier, einen Dialog zustande zu bringen, der über den theologischen Bereich hinaus ein Dialog zwischen den Ortskirchen und allen christlichen Gemeinden sein soll.

Kritik

Wir wurden von Anfang an kritisiert. Hier muß man sich vor Augen halten, daß jede theologische Reflexion genauso wie jedes Denken der Kritik ausgesetzt ist, und zwar auch der Kritik derer, die in der Kirche Lehrämter innehaben. Das scheint mir normal zu sein. Ich habe auch eigene kleine Differenzen mit anderen Befreiungstheologen. Wir haben viel gemeinsam, aber es gibt Unterschiede. Doch ist diese Kritik fruchtbar. Die einzige Art voranzukommen ist, zu schreiben, etwas zu produzieren, um ein Echo darauf zu erhalten, und so die Grundlagen zu überprüfen und wieder von neuem anzufangen.

Oft werde ich gefragt, ob ich mit meinem 1972 erschienenen Buch „Theologie der Befreiung" (deutsch 1973, 7. Aufl. 1985) weiterhin einverstanden bin. Meine Antwort lautet: Mit den Grundgedanken ja. Aber wenn ich es heute schriebe, würde ich es natürlich anders machen, nicht zuletzt aufgrund der vielen Erfahrungen in den seither vergangenen Jahren. Es gibt aber eine Form der theologischen Kritik, die etwa so lautet: Das ist keine Theologie, sondern Soziologie. Ich gestehe, daß ich diese Kritik nur schlecht verstehen kann. Wenn ich mit einer Theologie nicht einverstanden bin, muß ich ihr noch nicht das theologische Selbstverständnis absprechen. Ich kann sie für schlecht halten, aber ich habe nicht das Recht, ihr den Reflexionscharakter über den Glauben abzusprechen. Es ist möglich, daß einige von unseren Formulierungen befremdend wirken oder einfach anders gedeutet werden, wenn man sie in einer anderen Kultur liest. Das müssen wir in Kauf nehmen. Bei aller Härte einer bestimmten Seite der Kritik möchte ich trotzdem eine optimistische Note, ein Zeichen der Gemeinschaft setzen. Ich glaube, daß wir letzten Endes trotz der sehr harten und langen Auseinandersetzungen sehr viel

lernen werden. Ich glaube nicht, daß eine Theologie nur dann gut ist, wenn sie die ganze Welt für gut befindet, sondern auch dann, wenn Leute da sind, die mit Schärfe und Kompetenz auf Unklarheiten kritisch eingehen. Die Kritik der letzten Zeit war für mich trotz aller Schwierigkeiten wichtig.

Mit der Theologie Leonardo Boffs gibt es grundlegende Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede. Ich halte Leonardo Boff für einen ausgezeichneten Theologen und einen sehr guten Christen. Er hat intensiv für die brasilianische und die lateinamerikanische Kirche gearbeitet und sehr viel zu einer Vertiefung des Glaubens beigetragen. Daher die Schwierigkeiten, die er heute hat. Seine Haltung zeigt die Treue zur Kirche. Ich möchte jedoch eines herausstellen: Manchmal sprechen unsere Freunde über die Schwierigkeiten und Leiden, die einige von den Befreiungstheologen in letzter Zeit durchmachten. Aber gemessen an den täglichen Leiden unseres Volkes, der Armen unseres Landes, meiner Umgebung, meiner Pfarrei schäme ich mich, über meine Leiden zu sprechen. Denn man erfährt in den schwierigen Situationen viel Solidarität, viel menschliche Unterstützung. Demgegenüber ist das tägliche Leiden der Kinder, der Arbeitslosen, der Lebensuntüchtigen nicht zu vergleichen. Das heißt nicht, daß unsere Probleme unwichtig wären, aber verglichen damit sind sie eine Kleinigkeit.

Unsere Absicht ist, theologische Arbeit zu leisten, die in der Kirche verwurzelt ist. Daher ist unsere Treue zur Kirche sehr groß. Leonardo Boff hat es deutlich gezeigt; meine Haltung wäre in einem solchen Fall nicht anders. Das heißt aber nicht, daß man nicht mehr an dem festhält, was man einmal gesagt hat, sondern daß man einfach akzeptiert, daß keiner die Wahrheit besitzt. Darüber hinaus erkenne ich die Bedeutung und das Charisma der kirchlichen Autorität an.

Die Situation der Armen ist für uns sehr wichtig. Es ist deshalb verständlich, daß wir sie möglichst gut kennenlernen wollen. Um die gesellschaftliche Realität der Armut heute richtig zu verstehen, muß man die Mittel verwenden, die das moderne Denken bietet. Das sind die Sozialwissenschaften. Sie sind noch sehr jung, haben aber dennoch Ergebnisse hervorgebracht, die zu berücksichtigen sind. In den Sozialwissenschaften gibt es Begriffe, die aus dem Marxismus kommen, wie es auch Begriffe gibt, die von Max Weber stammen. Daher tauchen diese Begriffe überall dort auf, wo man versucht, die soziale Wirklichkeit kennenzulernen. In dieser Analyse werden dann marxistische Begriffe verwendet, was aber nicht heißt, daß wir die marxistische Analyse verwenden, und noch viel weniger mit Ausschließlichkeitscharakter, wie der berühmte Brief von P. Pedro Arrupe vom Jahr 1980 schon sagte.

Wir haben in der Befreiungstheologie nie, wie das „Time Magazin" einmal schrieb, eine Art Synthese von christlichem Glauben und marxistischer Analyse versucht. Solche Aussagen wird man in unseren Schriften nicht finden. Es ist etwa so wie in der Psychologie. Wer Psychologie betreiben will, muß die menschliche Psyche untersuchen. Dazu benützt er die psychologischen Wissenschaften. In

ihnen gibt es Begriffe, die von Freud stammen, z. B. „Unterbewußtsein", „Selbsterhaltungstrieb" oder „Komplexe". Wenn jemand diese Termini benützt, heißt das nicht, daß er der Schule Freuds angehört. Nicht jede psychologische Studie ist freudianisch, genausowenig wie jede Verwendung der Sozialwissenschaften notwendigerweise marxistisch ist. Hier liegt ein Mißverständnis vor, das vielleicht von einer ungenügenden Kenntnis der Sozialwissenschaften herrührt.

Kairos der Kirche in Lateinamerika

Im Gegensatz zu dem, was einige, auch einige meiner Freunde aus Lateinamerika behaupten, glaube ich, daß sich Lateinamerika und die dortige Kirche in einer sehr interessanten und wichtigen Phase befinden. Wir erleben eine Zeit, die zwar schwierig und schmerzlich ist, zugleich aber äußerst bedeutsam. Das Neue in Lateinamerika sind natürlich nicht die Armut und die Unterdrückung, auch nicht die Schwierigkeiten der Armen, ihre Rechte durchzusetzen. Das Neue ist vielmehr, daß sich die Armen ihrer Rechte immer mehr bewußt werden und bei dieser Suche immer mehr vom Evangelium geprägt sind. Ich spreche von einem Prozeß und nicht von etwas Abgeschlossenem. Ich sage nicht, daß ganz Lateinamerika ein neues Bewußtsein hat und daß dieses vom Evangelium geprägt ist; es ist vielmehr ein Prozeß. Wir erleben in Lateinamerika eine Zeit des Kairos, das heißt eine Zeit, die sehr geeignet ist, um das Evangelium zu verkünden, das Leben der Kirche zu fördern. Das hängt natürlich auch sehr von uns selber ab. Und was können wir angesichts dieser Möglichkeiten tun?

Entweder hören wir auf diese Situation, was ja auch eine Form ist, das Wort Gottes zu befolgen, und antworten durch die besondere Entscheidung für die Armen, durch die Verkündigung des Evangeliums an alle Menschen. Die Universalität der christlichen Liebe ist eine Grundforderung des Evangeliums. Oder wir haben Angst und wagen nicht, in diesen Prozeß, in dieses Leben einzugreifen, und verpassen damit die Gelegenheit. Im Buch der Offenbarung heißt es, daß der Herr an unserer Tür anklopfen wird. Und wenn wir ihm aufmachen, wird er eintreten und mit uns Mahl halten. Wenn wir ihm nicht öffnen, wird er vorbeigehen. Ich glaube, daß er in Lateinamerika gerade an die Tür klopft. Werden wir ihm und den Armen aufmachen und alle gemeinsam das Mahl abhalten? Oder werden wir uns taub stellen und das Klopfen nicht hören? In diesem Fall werden wir eine andere Situation in der Kirche antreffen. Das ist unsere Entscheidung. Und hier ist auch die Gnade, die Gabe, die Liebe Gottes zu spüren. In dieser gnadenhaften Situation leben wir. Daher spreche ich von einer Lage, die zwar kompliziert und leidvoll, aber zugleich äußerst lebenschaffend ist.

Oskar Köhler

Gott in die Karten schauen – oder ihm glauben?

Schwierigkeiten nicht nur der Kirchenhistoriker

„Wie denkt Ihr Euch die Anwendung der heilsgeschichtlichen Auffassung auf die wissenschaftliche Erforschung und Darstellung der Kirchengeschichte, ohne den Tatsachen Gewalt anzutun…", schrieb Hubert Jedin 1952 in einer Kontroverse mit Joseph Lortz, der mit seiner oft aufgelegten „Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung" (1931) im Grund Kirchengeschichte als Heilsgeschichte hatte darstellen wollen. Noch in seiner Bonner Dies-Academicus-Vorlesung 1953 wollte Jedin zwar das Fragezeichen in dem Titel „Kirche als Heilsgeschichte?" nicht als „Vorwegnahme einer negativen Antwort", aber doch als Ausdruck einer echten Problemstellung verstanden wissen.

Der Lortz-Schüler Erwin Iserloh hat bei seiner eindrucksvollen Gedenkrede vor der Katholisch-Theologischen Fakultät in Bonn zum Tod Hubert Jedins (16. Juli 1980) bemerkt, immer „rückhaltloser" habe sich dieser dazu bekannt, daß „Kirchengeschichte Theologie ist und daß zwischen Geschichte und Heilsgeschichte nicht zu trennen ist, als ob es sich hier um zweierlei Geschichte handele".

Daß es sich hier keineswegs nur um die akademische Frage handelt, wie der Historiker mit der Kirchengeschichte umgeht, läßt sich an aktuellen Positionen ablesen. Joseph Lortz und Hubert Jedin, diese beiden herausragenden katholischen Kirchenhistoriker in Deutschland, haben bestimmte Entwicklungen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht nur mit vielfach begründeter Sorge kritisiert, sondern den autoritaven Eingriff gefordert und ihn mit kirchengeschichtlichen Beispielen begründet. Gegen die Vermutung freilich, eine solche Position resultiere aus der Auffassung der Kirchengeschichte als Heilsgeschichte, weil sich dann der Kirchenhistoriker in der Lage sehe, mit fast prophetischer Sicherheit seine Gegenwart im Licht der Heilsgeschichte beurteilen zu können, läßt sich einwenden, ob nicht der rein profanhistorisch arbeitende Gelehrte ein Defizit an Engagement aufweist: Wenn der Kirchenhistoriker arbeitet wie sein profanhistorischer Kollege, hat er dann nicht sein Erstgeburtsrecht für ein Linsenmus verkauft, und kann er dann den Christgläubigen nicht mehr bieten als eben das übliche Linsenmus? Dies ist sehr polemisch und fordert die Gegenfrage heraus: Kann denn nicht auch ein Profanhistoriker auf die Frage nach dem „Sinn der Geschichte" aus sein, nur daß er freilich nicht meint, ihn in der Tasche zu haben oder in die Tasche bringen zu können – und kann er dann nicht ein Gesprächspart-

ner seines Kollegen von der Kirchenhistorie sein, dieweil dieser mit seiner spezifischen Sinnfrage genauso behutsam umgeht wie er?

Daß der Kirchenhistoriker der historischen Methode so streng verpflichtet ist wie jeder Historiker, steht bei allen außer Frage, und nicht zuletzt Hubert Jedin hat es immer wieder betont, noch ein Jahr vor seinem Tod mit der Warnung vor „kurzatmiger Apologetik". Aber zugleich mit dem schwierigen Problem, wie die historische Methode mit der theologischen Wahrheit zu vereinbaren sei, stellt sich das Problem der geistigen Kommunikation zwischen dem Profan- und dem Kirchenhistoriker, die ja weit mehr verlangt als einen fachlich-kollegialen Umgang. Solche Kommunikationsfähigkeit ist zwar durchaus kein Privileg der programmatisch profanhistorisch arbeitenden Kirchenhistoriker. Aber haben sie vielleicht da oft eine stärkere Neigung als ihre programmatisch theologischen Kollegen?

Die tieferen Gründe eines akademischen Streits

Man sieht: „Grundfragen der kirchengeschichtlichen Methode – heute", dies ist keine Sache nur für Spezialisten. Sie war das Thema eines internationalen Symposions im Juni 1981 in Rom, aus dem alle 13 Vorträge und 15 der Diskussionsbeiträge jetzt veröffentlicht wurden[1]. Daß dies erst 1985 geschah, mag die Geduld der beteiligten Autoren ziemlich strapaziert haben, wie Konrad Repgen im Vorwort bemerkt. Aber das Thema wird nicht so schnell veralten, und man kann dieser Publikation nur wünschen, daß sie zu weiterer Vertiefung der Frage anregt, was es mit der Geschichte der Kirche auf sich hat – beileibe keine Frage nur der Kirchenhistoriker.

„Kirchengeschichte – eine theologische Wissenschaft" – „Kirchengeschichte als nichttheologische Disziplin": So beginnt der Band in offenem Widerspruch. Erwin Iserloh schließt mit dem Satz: „Die Alternative: Kirchengeschichte – Geschichtswissenschaft oder Theologie? besteht jedenfalls nicht" (27). Viktor Conzemius, der in Luzern lebende Kirchenhistoriker, sieht keinen Anlaß, „der Kirchengeschichte ihren Platz innerhalb der theologischen Fakultät streitig zu machen" (36), aber ihn interessiert „die Integration der Kirchengeschichte in die Geschichtswissenschaft stärker als ihre Integration in den Kreis der theologischen Disziplinen" (42). Was steckt da jeweils dahinter? Ein Mittelalterhistoriker, der nichts von Theologie versteht, kann sich allenfalls mit zweifellos wichtigen Fragen von der Art: „Geht die Allmende auf einen Agrarkommunismus zurück?" beschäftigen. Und sind nicht die Aufgaben, die Conzemius als besonders relevant für die Kirchengeschichte bezeichnet (so etwa die Untersuchung der Reformbewegungen, die Franz Xaver Kraus plante, aber leider nicht verfolgte), spezifisch „theologisch"? Der Widerspruch hat tiefere Gründe.

Nach Erwin Iserloh sieht der Kirchenhistoriker „den Gang der Kirche durch die Geschichte mit den Augen des Glaubens: Credo ecclesiam" (19). Vom „gläubigen Standpunkt" aus „verfügt" (27) er über jene theoretische Voraussetzung, ohne welche kein Historiker die Quellen zur Sprache bringen kann, der Kirchenhistoriker jedoch deshalb in ausgezeichneter Weise, weil keine Theorie, so etwa das von Karl Jaspers formulierte Postulat der Einheit der Geschichte, einen „adäquaten Ersatz bieten kann für die im christlichen Glauben gegebene Einheit und Zielgerichtetheit der Geschichte" (11).

Ein Blick in die Geschichte der Geschichtstheorie[2] ist ein Blick in Aporien, ein Blick auf einen dramatischen Wechsel von Theorie zu Theorie. Was da zu sehen ist, das ist in der Tat etwas anderes als die Geschichte, gesehen „mit den Augen des Glaubens", welche Sicht nach Iserloh einem jeden christlichen Historiker aufgegeben ist: „Der christliche Historiker weiß, daß alles auf Sinn angelegt ist" (10).

Dann ersetzt Iserloh freilich das Wort „wissen" wieder durch das Wort „glauben". Man wird dem Vortrag im ganzen nur gerecht, wenn neben apodiktisch klingende Sätze die Vorbehalte gestellt werden, so etwa dieser: Betreibt man Geschichte als Theologie, „gewinnt man zwar größere Tiefe und einen weiteren Horizont, aber keine größere Sicherheit. Im Gegenteil: weil der Kirchenhistoriker um die Vorläufigkeit weiß,... ist er noch behutsamer und bescheidener als der Profanhistoriker" (24). Er sollte es jedenfalls sein.

„Wer an die Führung der Kirche durch den Heiligen Geist glaubt, wird für diesen Glauben... dankbar sein. Doch wird er sich nicht vermessen, den Nachweis aus der Kirchengeschichte zu erbringen. Das ist für den Historiker eine Anmaßung und für den Christen eine Häresie" (41). So Conzemius, der sich damit in seinem Plädoyer für eine „nichttheologische" Behandlung der Kirchengeschichte eben doch als Theologe erweist. Daß in der Betrachtung der Geschichte der Kirche deren „Selbstverständnis" einzubeziehen ist, diese Forderung gilt natürlich gegenüber jeder geschichtlichen Institution. Doch wie in jedem Fall so kann für Conzemius auch der Kirchenhistoriker als Historiker dieses Selbstverständnis nicht „von vornherein zum einzig gültigen Maßstab erklären" (40). Tut er dies, dann versetzt er einem anders Gesinnten einen „theologischen Keulenschlag" (40). Die Kirchengeschichte aus ihrer Isolierung innerhalb der Geschichtswissenschaft herauszuführen, betrachtet Conzemius – ohne jedes missionarische Pathos – als eine besonders wichtige Aufgabe.

Einen großen Teil seines Vortrags widmet Conzemius der institutionellen Lage der Kirchengeschichte in den wichtigsten Ländern. Wo die kirchliche Obrigkeit Einfluß auf die Besetzung von Lehrstühlen hat, kann es zu Schwierigkeiten kommen, wenngleich die jüngst aufgestellte Behauptung, dies sei das eigentliche Problem der Kirchengeschichte, einem Ressentiment entspringt. Die Verhältnisse in den USA können vorteilhaft sein. John W. O'Malley schildert in dem Beitrag „Church Historians in the Service of the Church" (223–234) seinen Weg von der

Harvard University zur Westen School of Theology der Jesuiten, und es ist mehr als nur die gleiche Stadt, die ihm beide Institute verbindet.

Erprobung an geschichtlichen Beispielen

Es ist dankenswert, daß Iserloh sich dem Wagnis aussetzte, Beispiele der Interpretation zu geben, welche belegen sollen, daß „im Glauben ein neues Deutungsprinzip hinzukommt, das der bloß rationalen Sicht verschlossen ist" (25). Denn ob einer dieser These zustimmen kann oder nicht: Die Frage wird konkret.

Das Römische Reich sieht Iserloh nicht nur als die geschichtliche Welt, in der sich das Christentum zunächst ausbreitete, sondern im Sinn des Wortes „Die Zeit ist erfüllt" (Mk 1,14). Ist dies möglich? Dieses Wort gehört in den Zusammenhang der Heilsgeschichte Israels, und daß Palästina römische Provinz geworden war, ist eine weltgeschichtliche Konstellation, nicht anders als der dann von Iserloh genannte „Ablösungsprozeß des Christentums" im Untergang des Römischen Reichs – „gottgewollt" im christlischen Glauben an den göttlichen Heilsplan für die gesamte Menschheitsgeschichte, in dieser Qualität aber mit der geschichtlichen Vernunft nicht auszumachen. Denn sonst müßte dieser Heilsplan angesichts der Tatsache, daß die verheißungsvolle, ostwärts gerichtete christliche Mission nicht zuletzt wegen der gleichen weltgeschichtlichen Konstellation des mittelmeerischen Christentums stecken blieb, vor dem Forum der geschichtlichen Vernunft gerechtfertigt werden. Die heilsgeschichtliche Auszeichnung des Römischen Reichs entstand in enger Verbindung des augusteischen Reichsmythos mit der Weltreiche-Apokalypse des Buchs Daniel und wurde zur Grundlage der Weltchroniken des Mittelalters.

Diese christlich-universalhistorische Konzeption, die noch einmal geistvoll von Theodor Haecker vorgetragen wurde, war eine großartige Deutung des Verhältnisses von Glaubensgeschichte und Weltgeschichte. Sie gehört heute selbst der Geschichte an. Sie in dieser Bedingtheit verstehen, dies ist ein kirchengeschichtlicher Beitrag angesichts der bedrängenden Herausforderung, daß die Kirche Weltkirche werden will[3] – also nun, nicht mehr gehindert vom Römischen Reich, auch „ostwärts" gehen will und dies – so ist jedenfalls zu hoffen – auch nicht mehr gehindert von der Theorie des Mittelalters, das Imperium Romanum sei nicht untergegangen, sondern auf das Abendland transferiert worden, das heißt nicht gehindert von der These, die in diesem Reich ausgebildete Theologie habe nicht nur ihren großen Dienst bei der Ausbildung des unantastbaren Glaubensbekenntnisses geleistet, sondern sei die einzig mögliche.

Als ein weiteres Beispiel, an welchem die Relevanz der Kirchengeschichte als einer „theologischen Wissenschaft" verdeutlicht werden soll, führt Iserloh die Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahr 70 an. Er interpretiert dies als

„gottgewolltes Zeichen des Endes des alttestamentlichen Kults". Soll ein Mißverständnis vermieden werden, das sicher nicht im Sinn Iserlohs ist, dann kann dieses Ereignis nur im Rahmen der jüdischen Glaubensgeschichte verstanden werden, insofern nämlich danach an die Stelle des Tieropfers im Tempel die innere Zuwendung in der Buße tritt. Eine darüber hinausgehende Deutung ließe sich nicht damit vereinbaren, daß Johannes Paul II. seinem Besuch der römischen Hauptsynagoge am 13. April 1986 den Rang gab, „daß Er im Geheimnis seiner Vorsehung es gewollt hat" – diese Begegnung mit „unseren bevorzugten Brüdern – und so könnte man gewissermaßen sagen – unseren älteren Brüdern".

Eine spezifisch theologische Deutung des Ereignisses von 1077 in Canossa jedoch ist deshalb obsolet, weil es keine borussischen Historiker mehr gibt, die nicht kapieren konnten, was da vor sich ging, und weil auch ein seriöser atheistischer Historiker des Mittelalters die zum Verständnis notwendigen theologischen Kenntnisse hat. Ob freilich in Gregor VII. „der Priester über den Politiker siegte", dies ist schwer zu sagen, weil ja auch politische Gründe dafür sprechen konnten, die Lossprechung nicht zu verweigern. Auch was das Schuldbekenntnis des Papstes Hadrian VI. 1522/23 angeht, so wird kein verständiger Historiker, welcher Überzeugung auch immer, im Stil der Reformationszeit darüber urteilen.

Kirche als Geschichte – Die Dogmengeschichte als Testfall

„I listened to Professor Kasper's brillant paper and then I wondered whether perhaps at times the cart... was not put before the horse."[4] Ein „Pferd" war der erst an spätere Stelle gesetzte Vortrag „Kirchengeschichte als historische Theologie" insofern, als der Dogmatiker „von einer inzwischen erfolgten Rezeption des historischen Denkens in der Theologie" sprechen kann (176). Was Walter Kasper vom Dogma bemerkt, daß es nämlich „keine Größe über der Geschichte oder bestenfalls in der Geschichte (ist), eine Größe, die sozusagen von einer ihr äußerlich bleibenden Geschichte nur umspült wird" (176f.), dies gilt von der Kirche insgesamt. „Die Kirchengeschichte war der Wetterwinkel der Theologie" im 19. und frühen 20. Jahrhundert, und dann geriet die Dogmatik selbst „in die theologische Gewitterzone" (175, 177): Beide Disziplinen sitzen also heute im selben geschichtlichen Boot. Dies stellt sich Miquel Battlory in seinem Beitrag „Kirchengeschichte und Theologie auf verschiedenen Ebenen" als das Paradox dar, „daß, während die Theologie glücklicherweise historisiert wurde, die Kirchengeschichte – wie ich meine, unglückseligerweise – theologisiert wurde" (60). Dabei geht es ihm ähnlich wie Viktor Conzemius um das „Milieu", in welchem Kirchengeschichte vorgetragen wird. Aber ob Theologie oder nicht – ihr eigentlicher Gegenstand ist der Glaube des Glaubens. „Die Geschichte ihres (der Kirche) Glaubens muß das Herz der Kirchengeschichte sein" (185)[5]. Das von W. Kasper

herangezogene Bild erinnert an den Sturm auf dem See Genesaret. Wer sänge nicht gern das Lied seiner Jugendzeit: „Ein Haus voll Glorie schauet", und deshalb ist es verständlich, daß einer zwischen dem heilsgeschichtlichen Anfang und Ende der Kirchengeschichte feste Ankerplätze ausmachen will. Gegenüber E. Iserloh stellt W. Kasper aber fest, daß sich das kirchengeschichtliche Selbstverständnis der Kirche „nicht ausmünzen läßt für die Deutung einzelner kirchengeschichtlicher Ereignisse", und dies nicht nur aus einem allgemeinen erkenntnistheoretischen, sondern aus einem theologischen Grund: „Wir können Gott weder in seine weltgeschichtlichen noch in seine kirchengeschichtlichen Karten schauen" (182f.).

In den Vorträgen des Symposions wurde mehrfach die geschichtstheoretische Diskussion einbezogen. Nun geht es gewiß nicht an, aus der Malaise billigen Trost abzuzapfen. Aber fragwürdig ist auch umgekehrt das Gerichtsurteil: „Die bekannten programmatischen Formulierungen des theologischen Gehalts der Kirchengeschichte aus den Federn protestantischer Historiker in den letzten Jahrzehnten sind ihres hohen Generalisierungsniveaus wegen für Forschung und Darstellung nicht operationalisierbar und daher hermeneutisch unfruchtbar" (der Heidelberger Privatdozent Eckehart Stöve in seinem Vortrag „Kirchengeschichte und das Problem der historischen Relativität", 194). Bisher zu wenig gewürdigt und in einer Rezension der Historischen Zeitschrift emotional abgetan wurde die Arbeit von H. R. Seeliger „Kirchengeschichte, Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft" (1981), in welcher dieser Verfasser als Theologe das Problem ausführlich und klug in den Zusammenhang mit der wissenschaftlich-theoretischen Debatte stellt. W. Kasper plädiert für die Eröffnung eines „Fragehorizontes", in dem wie alle Geschichte so auch die Kirchengeschichte allein zu verstehen ist, ohne daß es „um eine Sinnantwort oder gar einen Gottesbeweis aus der Geschichte" gehen kann. „Wo diese Frage aber bewußt thematisiert und wo sie darüber hinaus theologisch beantwortet wird, da wird Kirchengeschichte zur historischen Theologie" (181).

Diese Antwort ist als eine theologische eine Antwort des Glaubens. Niemand hat bei diesem Symposion der Position von V. Conzemius und anderer, in die gleiche Reihe gestellter Historiker den Glauben abgesprochen oder auch nur ein Defizit an Glauben unterstellt. W. Kasper hat der Begründung dieser Position auch eine theologische Relevanz eingeräumt (177). Deshalb ist es freilich kaum verständlich, wenn er dann von einem „säkularisierten Verständnis der Kirchengeschichte" (180) spricht. Der harte Kern des Problems scheint doch insofern zwischen ihm und Iserloh zu liegen, als es um die gegensätzliche Auffassung von der Möglichkeit geht, vom heilsgeschichtlichen Selbstverständnis der Kirche her einzelne Ereignisse der Kirchengeschichte zu deuten[6].

Wie weit der Weg noch ist vom theoretischen Begriff der Geschichtlichkeit des Dogmas zum konkreten geschichtlichen Verständnis der Dogmengeschichte, dies deutet W. Kasper mit seinem Hinweis auf die Grenzen des „Handbuchs der

Dogmengeschichte" (Freiburg 1971 ff.) an, die sich daraus ergeben, daß in diesem „vorzüglichen Standardwerk" die einzelnen Dogmen je für sich abgehandelt werden, was übrigens nicht primär auf organisatorische, sondern auf prinzipielle Überlegungen bei der Planung zurückgeht. Kasper folgt mit diesem Hinweis dem von ihm zitierten Vortrag Joseph Ratzingers über das Problem der Dogmengeschichte aus dem Jahr 1966, der noch immer zu der problemoffensten Überlegung zur Frage Glaube und Geschichte gehört. Darin wird – und dies keineswegs nur rhetorisch – die auf die Kirchengeschichte im ganzen zielende Frage gestellt, „ob es nicht angemessen wäre, Geschichte ohne solche Horizonte (nämlich des modo theologico zu reflektierenden Glaubens) rein aus sich selbst zu betreiben". Auf diese Frage gibt es keine „schlechterdings befriedigende Antwort", auch nicht unbedingt von der „Liebe zum Gegenstand" her, dieweil die Liebe auch blind machen kann, „und die Dogmengeschichte ist reich an Beispielen"[7]. Wie wenig es sich hier um eine nur akademische Frage handelt, kann man an der Weise ablesen, wie manche, auch katholische Theologen, heute mit den fundamentalen Dogmen umgehen. Mit Recht hat J. Ratzinger eine „ideologische Um-Interpretation" des Dogmas als einen Ausweg aus dem Problem der Geschichtlichkeit des Dogmas und damit der Kirche insgesamt abgelehnt.

W. Kaspers abschließender Wunsch, es möge „das Verhältnis zwischen Systematikern und Kirchenhistorikern wieder spannender" werden (186), könnte in Erfüllung gehen, wenn beide Seiten noch gründlicher und auch gelassener aufeinander hören, als es beim römischen Symposion angestrebt wurde – und er sollte in Erfüllung gehen angesichts der immer prekäreren individuellen und sozialen Möglichkeiten, den christlichen Glauben zu überliefern, die mit der Losung einer „neuen Evangelisation" allein noch nicht in den Blick kommen.

Die Aktualität des Glaubens im „Verstehen" der Kirchengeschichte

Peter Stockmeier hat in seinem Vortrag „Kirchengeschichte und ihre hermeneutische Problematik" (49–58) die Möglichkeit angesprochen, daß in der Perspektive des „Verstehens", wie sie in der Hermeneutik seit Wilhelm Dilthey entfaltet wurde, „für den Kirchenhistoriker das ‚Glauben' plötzlich wieder eine Aktualität gewinnt, gewiß nicht als Norm vorgegebener Daten und schon gar nicht als ein besonderes Methodeninstrumentarium, aber doch wohl als Lebenshaltung, die keinen Vorgriff auf kirchengeschichtliche Erkenntnisse impliziert, jedoch die Ereignisse der Vergangenheit lebensnah verifiziert" (56). Auch John W. O'Malley, der in aller Schärfe formuliert, ein Kirchenhistoriker erweise sich als solcher weder durch seine Theologie und seinen Glauben noch durch den Mangel daran, sondern durch die Fähigkeit, „to perceive and appropriate helpful insights into the life of the Church", weiß darum, daß einer „zuerst Mensch und dann erst Historiker ist",

und daß es unmenschlich wäre, „nicht engagiert zu sein an dem, was wir lieben" (226, 233).

Diese Perspektive hat Hans R. Seeliger in seinem Buch (1981) auf den theoretischen Punkt gebracht. In der allgemeinen Diskussion spielt der Kommunikationspartner in der Sprachhandlung „Geschichtswissenschaft" heute eine große Rolle. „Und hier ist die Kirchengeschichte in der vorteilhaften Lage, anders als die meiste Geschichtsschreibung heute, die auf ihr Publikum nur schwer hinzuweisen vermag: es sind die Menschen in der Kirche und die, an welche sie sich wendet." Es ist schade, daß beim römischen Symposion, zu dessen Teilnehmern auch dieser Autor gehörte, dieses so wichtige Moment kaum zur Sprache kam.

Deshalb verdient besondere Aufmerksamkeit der Diskussionsbeitrag (241–250) von Kaplan Udo Maria Schiffers, der die Beschäftigung mit der Kirchengeschichte in die Dimension einer Gewissenserforschung bringt und sie hinführt zur Meditation: „Was willst Du – Gott – uns, der Kirche – *heute* – durch dies oder jenes – *damals* – sagen?" Max Weber hat in seiner Theorie von der Wertfreiheit der Wissenschaft nachdrücklich betont, daß die Wissenschaft nicht sagen kann, was wert ist zu wissen. Nun kann ein Historiker sich mit der Kirche auch nur deshalb beschäftigen, weil ihm das Wissen um dieses religiöse Phänomen die Anstrengung seiner Untersuchung wert ist. Schiffers aber geht es darum, was die Geschichte der Kirche für die heutige Kirche sagt, für seine Kirche. Im kirchenhistorischen Allerlei-Betrieb kann die Wahrnehmung der Chance eines derartigen Inter-esses verlorengehen – eine Chance, die der allgemeinen Geschichtswissenschaft weithin abhanden gekommen ist.

„Ist mit der Erforschbarkeit einer jeden Sache auch in jedem Fall und ohne weiteres die Legitimation schon mitgegeben, diese Sache auch tatsächlich erforschen zu dürfen?" – dieser Satz freilich muß äußerste Bedenken erregen, wie sehr auch Schiffers ein „Optimum an Wissenschaftlichkeit" fordert. Eine Auswahl ad maiorem gloriam Ecclesiae verstellt die Verkündigungskraft nicht weniger als eine Kirchengeschichte als Skandalgeschichte. Daß jedoch die Geschichte der Kirche nicht nur Vergangenheit ist und dann nur noch Gegenstand sein kann, sondern auf die Christgläubigen heute zuläuft, jedenfalls zulaufen kann, wenn diese nicht geschichtsvergessen sind wie die anderen Leute auch, und wenn es dem Verkündigenden nicht am geistlichen Mut zur Geschichte fehlt: Dieser Hinweis des Kaplans U. M. Schiffers gehört zu den besten Momenten des Symposions.

Inmitten der Menschheit – Der geschichtliche Horizont der religiösen Anthropologie

Es wächst das Bewußtsein, „daß das Christentum dieser Zeit eine Pilgerschaft des Heils inmitten der Menschheit sein muß"[8]. Zu dieser Ortsbestimmung der

Kirchengeschichte durch Giuseppe Alberigo gehört auch der aus dem Gestrüpp „theologisch-nichttheologisch" hinausführende Vortrag von Alphonse Dupront „Approches historiques d'une anthropologie religieuse". Der französischen Tradition der Frömmigkeitsgeschichte folgend, wird hier der Glaube in den Erscheinungen der Sprache, der Ikonographie, der Kirchenbauten, des Pilgerwesens, der Visionen aufgezeigt, dies auf dem Hintergrund einer religiösen Anthropologie, die es jedoch nur in engster Verbindung mit der Geschichte vermeidet, zu einem „Lektürengrill der Verhaltensweisen des homo religiosus" (135) zu werden.

Ersetzt man den Begriff Anthropologie durch „Theologie", dann ist zu ersehen, daß dieser Vortrag mitten in die Thematik dieses Symposions gehört, denn auch die Theologie kann zu einem solchen „Grill" werden. Im zeitgenössischen Christentum sieht der Autor „die faszinierende Geschichte der Rückwendung zu den Quellen", „Konstanz und Dynamik einer christlich-religiösen Anthropologie in eins" (135).

Ertrag und Defizit – Selbigkeit des Glaubens und der geschichtliche Wandel

Auf Konrad Repgen fiel die Last eines in diesem Fall besonders schwierigen „Schlußworts" (253–258). Daß dabei weder harmonisiert noch parteilich argumentiert wurde, ist überaus dankenswert. Besonders gewichtig erscheint die Bemerkung, daß sich das Symposion „auf dem Boden des klassischen Historismus bewegte, dieser Konsens aber bei den jüngeren Historikern heute nicht mehr gegeben ist" (254). Dies ist deshalb zu bedenken, weil der historistische Begriff des „Verstehens" ganz legitim im Rahmen einer „Historischen Theologie" gebraucht wurde. Es wird darauf ankommen, ob auch Christen der jüngeren Generation die Kirchengeschichte begreifen können als ein Geschehen, das auf sie in ihrer eigenen religiösen Existenz zugelaufen ist, in welchem Begreifen das „Verstehen" in einen anderen Rang kommt.

Gerade angesichts dieser Lage ist die Kirchengeschichte dadurch legitimiert, „daß die Kirche... der geschichtlichen Reflexion nicht entbehren kann, um sich ihrer eigenen Identität zu vergewissern" (257). Doch geht es dabei zwar auch um die Identität der Kirche als einer „sozialen Gruppe", aber ineins damit um die Identität des Glaubens selbst im Wandel seiner Geschichte. So begründet die These von J. W. O'Malley ist (228f.), daß Katholiken die Kontinuität der Kirchengeschichte zum Nachteil des geschichtlichen Wandels überbetonten (und noch überbetonen, zumal wenn an höherer Stelle von Kirchengeschichte die Rede ist): daß Frankreich nach all seinem radikalen Wandel „was still France", dieser Vergleich entspricht schwerlich dem theologischen Problem – ganz abgesehen davon, inwiefern Frankreich noch immer Frankreich blieb und ist.

„Jedenfalls kann (der) Aufweis der Kontinuität im Wandel nicht einfach durch

die Übernahme eines dogmatischen Kirchenbildes geschehen": So Klaus Schatz in seinem mehrfach zitierten Aufsatz „Ist Kirchengeschichte Theologie?"[9]. Besonders wichtig ist, daß hier die theologische Qualität der Kirchengeschichte klar unterschieden wird von der Konzeption als Heilsgeschichte. In seinem Aufsatz, der nicht nur zu den weitaus besten Problemanalysen gehört, sondern auf eine Klärung hin weiterführt, stellt K. Schatz fest, daß die „Grundlagendiskussion", zu welcher die These von V. Conzemius aus dem Jahr 1975 herausgefordert habe, „leider bisher nicht stattgefunden hat". Das war im Jahr 1980. Was war im Juni 1981 in Rom? Man darf wohl sagen, daß die Planung des Symposions, zumal im internationalen Rahmen, nicht gerade von einer vorauseilenden Einsicht in die Tiefe und Weite des Problems zeugt. Aber sicher darf man sagen, daß der Verlauf, sowohl im Ertrag wie im Defizit, die Frage noch dringlicher gemacht hat.

Von der theoretischen Frage zur historischen Praxis

Erwin Iserlohs Vortrag beim römischen Symposion eröffnet auch die Sammlung von Aufsätzen und Vorträgen, die er 1983 unter dem Titel: „Kirche – Ereignis und Institution" in zwei Bänden vorgelegt hat, „nur zögernd" auf das Drängen seiner Schüler und Freunde anläßlich seines 70. Geburtstags hin[10]. Es ist ein zumindest intellektueller Genuß, durch die mehr als 1000 Seiten zu streifen. Zu dem der Reformation gewidmeten zweiten Band ist hier nur wiederholt zu vermerken, daß Erwin Iserloh an der Spitze jener Kirchenhistoriker steht, welche die Theologie dieses Zeitalters nicht nur referierend darstellen, sondern theologisch nachvollziehen. (In dem von Hubert Jedin herausgegebenen „Handbuch der Kirchengeschichte", Band 4, hat er 1967 „Die protestantische Reformation" in einem umfassenden Zusammenhang dargestellt.) Was beide Bände charakterisiert, ist das aktuelle Engagement eines Kirchenhistorikers, für den die Geschichte der Kirche nicht ein mehr oder weniger nur von außen zu betrachtender Gegenstand ist, sondern unmittelbar auf die Gegenwart zuläuft. Aber da fehlt nicht nur jeder oberlehrerhafte Ton, da wird die Problematik des geschichtlichen Wandels in der Kirche selbst und nicht nur um sie herum ernst genommen und so auch die aktuelle Situation in ihrer geschichtlichen Bedingtheit verstanden. Daß die von einer umfassenden, heute kaum mehr so anzutreffenden Kenntnis der Kirchengeschichte getragenen Stücke dieser Sammlung von der theologischen Position Iserlohs beim römischen Symposion nur wenig ahnen lassen, macht den Blick frei für das eigentliche Wirkungsfeld dieses theologischen Historikers – ein Vorzug.

Einzelne Stücke stellen ein Problem in einen weit gespannten historischen Horizont. Das Thema „Reich Gottes auf Erden" (188–203) wird in seiner Ausfaltung von der Frühkirche bis zu Thomas Münzer behandelt. Der „Gestaltwandel der Kirche" (I, 388–404) wird aufgezeigt in der Geschichte des Kirchenbe-

griffs vom Trienter Konzil bis zum Zweiten Vatikanum („dessen Verwirklichung wird von der Mitarbeit des ganzen Volkes Gottes abhängen"). Die „theologische Qualität eines Konzils" (I, 468–487) wurde erörtert in einem Überblick zur Konziliengeschichte von 325 bis 1962/65 („wir sind Papst Johannes XXIII. schon für die Einberufung des Konzils dankbar"). Die These, „daß Konzilien nicht zur Wesensstruktur der Kirche gehören" (484), scheint trotz aller neutestamentlichen Begründung problematisch; die Konzilien gehören zur inneren Geschichte der Kirche, nicht weniger als das Papsttum. Der Begriff „Wesensstruktur" verdeckt die theologische Geschichtlichkeit der Kirche.

Besonders dankenswert ist der Beitrag über die „Religionsfreiheit" auf dem skizzierten Hintergrund der Geschichte vom 4. bis zum 20. Jahrhundert (488–505), wobei zu Recht bemerkt wird, daß weder bei Leo XIII. noch auch bei Pius XII. von einer vollen Anerkennung der bürgerlichen Toleranz die Rede sein kann. Die „Würde der menschlichen Person" aber ist in der Tat das in diesem Zusammenhang erstmals gesehene Grundprinzip der „Erklärung über die Religionsfreiheit" beim Zweiten Vatikanum. Obwohl das Dokument schon im Titel die Religionsfreiheit eine „gesellschaftliche und bürgerliche" nennt, ist doch zu beachten, was sich aus dem Prinzip der Menschenwürde ergibt auch für eine wirklich *religiöse* Toleranz, welche den Wahrheitsanspruch nicht preisgibt. Wenn jemand im Sinn Augustins zu einem andern sagt, er hasse dessen Irrtum, aber nicht ihn als Irrenden, dann kann sich dieser wohl kaum in seiner persönlichen Würde respektiert sehen, da ja sein Irrtum zu ihm gehört. Iserloh betont demgegenüber, daß diese Erklärung „juristisch und nicht moralisch" argumentiert (504).

Ohne Zweifel durchherrscht diese Argumentation das ganze Dokument, konzilsgeschichtlich auch daraus zu erklären, daß mit dieser Bestimmung von Freiheit dem Vorwurf begegnet wurde, die Erklärung begünstige den Indifferentismus. Aber es gibt erfreulicherweise zumindest Spuren, die nicht bloß „juristisch" sind. In Art. 2 heißt es: „Weil die Menschen Personen sind, das heißt mit Vernunft und freiem Willen begabt und damit auch zur persönlichen Verantwortung erhoben, werden alle – ihrer Würde gemäß – von ihrem Wesen gedrängt und zugleich durch eine moralische Pflicht gehalten, die Wahrheit zu suchen, vor allem jene Wahrheit, welche die Religion betrifft." Dies aber heißt, daß die Religionsfreiheit nicht nur äußerlich als eine gesellschaftliche und bürgerliche, sondern auch als das innere Recht einer jeden Person verstanden wird, welches der moralischen Pflicht korrespondiert. Daß die Wahrheit der Religion die Wahrheit der „einzigen Kirche Christi" ist, wie das Dokument wiederholt hervorhebt, schränkt die „allen Menschen" vom Schöpfer geschenkte Begabung nicht ein, nach der Wahrheit zu suchen. Diese theologische Begründung reicht viel tiefer als die zeitgeschichtlich bedingte und pastoral orientierte Berücksichtigung des Umstands, daß „die Zahl derer wächst, die den Anspruch erheben, daß die Menschen... eine verantwortliche Freiheit besitzen und davon Gebrauch machen sollen, nicht unter Zwang,

sondern vom Bewußtsein der Pflicht geleitet" (Art. 1). Die eigenständige theologische Begründung der Religionsfreiheit entspricht im übrigen der Begründung für die „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen", in welcher „zum erstenmal sich ein Konzil beugt vor dem Wahren und Heiligen anderer Religionen als dem Werk des einen, lebendigen Gottes" (Joh. Oesterreicher). Ernst-Wolfgang Böckenförde behandelt in seinem Aufsatz „Die Bedeutung der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit"[11] konform mit dem Konzilstext die Religionsfreiheit als eine rechtliche, kommt aber doch zu der Folgerung: „Der Umgang mit anderen Meinungen, auch innerhalb der Kirche, kann und soll davon geprägt sein, daß Glaubenszustimmung und Glaubensabweichung Akte der Freiheit der Person sind" (310).

Die speziellen Beiträge der Aufsatzsammlung Iserlohs über das Mittelalter sind hauptsächlich der spätmittelalterlichen Frömmigkeit gewidmet. Hervorgehoben sei hier die Bemerkung zum Reformwerk des Nikolaus von Kues (1459), es sei sehr schwer, die Frage zu beantworten, ob dem Kardinal auch „die zur Reform nötigen Kräfte des Heiligen" gegeben waren – dies „entzieht sich im Grunde auch der Kompetenz des Historikers" (187). Zumindest im Kues-Jubiläumsjahr 1964 war da offenkundig der Kirchenhistoriker E. Iserloh viel zurückhaltender als der spätere Theoretiker. Der Abschnitt über das 19. Jahrhundert enthält fünf vorzügliche Beiträge über Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler, in dem insbesondere dessen Stellung zum Unfehlbarkeitsdogma und die Frage der Religionsfreiheit die Akzente ausmachen (I, 259–345). Wie immer auf eine, wenn auch bedingte „Lehre aus der Geschichte" bedacht, schließt der Verfasser seinen Beitrag „Katholik und Politik im 19. und 20. Jahrhundert" (I, 361–380) mit der Bemerkung, die grundsätzliche Indifferenz der Kirche gegenüber Staatsformen könne nicht bedeuten, daß die Katholiken „davon dispensiert sind, sich aus christlichem Gewissen heraus zu fragen, welches die Staatsform ist, die hier und jetzt am besten das Gemeinwohl sicherstellt" (380) – und dies nach einem kritischen Rückblick auf ihr Verhalten gegenüber der Weimarer Republik.

Mit einer einzigen Ausnahme, bei der dem Kirchenhistoriker offenbar der Gaul durchgegangen ist, in der Rezension „Die ‚Tagebücher' von Franz Xaver Kraus" (I, 381–387)[12], enthalten sich die Beiträge bei allem Engagement tunlichst der Polemik. Aus dem Abschnitt „Kirche des 20. Jahrhunderts im Aufbruch" sind besonders der Aufsatz „Die Geschichte der liturgischen Bewegung" mit spezieller Berücksichtigung des Bundes „Neudeutschland" (436–451) und das Referat „Persönlichkeit und Gemeinschaft im religiösen Leben" hervorzuheben (vorgetragen 1947 bei einer Werkwoche des „Neudeutschen Hochschulrings", der Erwin Iserloh viel zu verdanken hat). Eine anrührende Miszelle ist die Brief-Dokumentation „Gertrud von Le Fort in Sorge um den ‚Kranz der Engel'", womit sich Erwin Iserloh gegenüber der unverständigen Verdächtigung dieses Romans als ein Kirchenhistoriker mit ausgeprägtem Sinn für die Dichtung erweist.

„Es gibt eine Korrektheit, die negativ ist und mit innerer Ausgezehrtheit gepaart sein kann. Die Kirche zahlt dem Zeitgeist auch Tribut, wenn sie im Protest... die Akzente zu stark zum anderen Extrem hin setzt" (I, 512). Diese Bemerkung E. Iserlohs, die einer nicht ohne weiteres bei ihm erwartet, die aber mit zu seinem Kirchenverständnis gehört, stammt aus dem Jahr 1970. Sie ist 15 Jahre danach nicht weniger dringlich – auch nicht weniger dringlich als die Warnung vor modischer Anpassung. E. Iserloh zeigt in seiner Arbeit, wie aktuell die Kirchengeschichte sein kann.

ANMERKUNGEN

[1] Römische Quartalsschrift 80 (1985), red. v. E. Gatz, dem Rektor des Campo Santo, mit einem Vorwort von K. Repgen. Veranstaltet wurde das Symposion vom Römischen Institut der Görres-Gesellschaft in Verbindung mit der „Commission Internationale d'Histoire Ecclesiastique". Im Verzeichnis stehen 94 Teilnehmer, 40 haben sich an der Diskussion beteiligt, die „aus technischen Gründen, die sich nicht mehr ändern ließen", nicht vollständig dokumentiert ist. (Das ist schade; wer die Teilnehmerliste durchsieht, fragt sich interessiert, was wohl der oder jener gesagt hat.) K. Repgen untertreibt wohl eher, wenn er für die Tage vom 24. bis 27. Juni nur „ein fast zu dichtes Programm" notiert. Nicht behandelt werden in diesem Bericht die Referate des zweiten Tages, in dem „konkret gezeigt wurde, was Kirchengeschichte tut" (K. R.), zumal es sich hier, abgesehen vom Referat „Theologie et Droit Canon" von J. Gaudemet, um spezielle Einzelfragen handelt.

[2] Vom Sinn und Unsinn in der Geschichte, hrsg. v. O. Köhler (1985); dazu K. H. Neufeld, Rettung vor der Geschichte, in dieser Zschr. 204 (1986) 353–356.

[3] W. Kasper hebt in seinem Beitrag „Kirchengeschichte als historische Theologie" (183) angesichts dieser Lage zu Recht die Bedeutung der Missionsgeschichte hervor. In diesem Zusammenhang ist die These des inzwischen verstorbenen nichttheologischen Kirchenhistorikers Raoul Manselli (113) zu notieren, daß das Problem der Ausbreitung des Christentums in Asien im Begriff der „Kirchengeschichte als Theologiegeschichte" nicht zu fassen sei.

[4] W. H. C. Frend, Präsident der mitveranstaltenden „Commission Internationale d'Histoire Ecclesiastique" (206).

[5] Auf seine „Kleine Glaubensgeschichte" (1982) darf der Berichterstatter hinweisen als auf einen ausdrücklich so genannten „Versuch"; dazu W. Seibel in dieser Zschr. 201 (1983) 138.

[6] Ein Mißverständnis liegt auch vor, wenn W. Kasper den Versuch des Berichterstatters „Kirche als Geschichte" (Mysterium Salutis 4,2, 1973, 527–589) nestorianisch interpretiert, als sei „Gegenstand der Kirchengeschichte nur die ‚weltliche' Geschichte der Kirche" (183). Das steht im Widerspruch dazu, daß es dort als Aufgabe der Kirchengeschichte bezeichnet wird, den Ort zu beschreiben, wo „die Geschichte des Glaubens geschieht". Daß dieser Ort „die ‚weltliche' Geschichte der Kirche" genannt wird, unterscheidet ihn von jener Dimension der Glaubensgeschichte, die Gottes Geheimnis ist, von der Geschichte seiner Anrufe, ohne die es nicht zu den Glaubensantworten des Menschen kommen kann.

[7] J. Ratzinger, Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie (Köln 1966) 28f.

[8] G. Alberigo, der Mitbegründer des bedeutenden kirchenhistorischen Instituts in Bologna, in seinem Beitrag „Conoscenza storica e teologica" (207–222, hier 219), der mit einer interessanten Studie über das Verhältnis der Päpste seit Pius IX. zur Geschichte eingeleitet wird.

[9] In: Theol. u. Phil. 55 (1980) 481–513, hier 495.

[10] E. Iserloh: Kirche – Ereignis und Institution. Aufsätze und Vorträge. Bd. 1: Kirchengeschichte als Theologie. Bd. 2: Geschichte und Theologie der Reformation. Münster: Aschendorff 1985. VI, 820 S.; 510 S. Lw. 120,–.

[11] In dieser Zschr. 204 (1986) 303–312.

[12] E. Iserlohs Antipathie gegen Fr. X. Kraus und nicht zuletzt gegen dessen Frauenfreundschaften ist so heftig, daß eine Bereitschaft zum historischen Verstehen gar nicht aufkommen kann. Vgl. O. Köhler, Fr. X. Kraus, in: Kath. Theologen Deutschlands im 19. Jh., hrsg. v. H. Fries u. G. Schwaiger, Bd. 3 (1975) 241–275; H. Hürten, Fr. X. Kraus, in: Zeitgeschichte in Lebensbildern, hrsg. v. J. Aretz, R. Morsay, A. Rauscher, Bd. 5 (1982) 55–70.

Rainald Merkert

Der neue Ruf nach Medienforschung

Angesichts der gegenwärtigen Medienentwicklung, des Kabel- und Satellitenfernsehens wie der Videotechnik, und der damit begonnenen ständigen Programmvermehrung wird in der Öffentlichkeit wieder häufiger nach Medienwirkungsforschung gerufen. Selbst der Bundespräsident hat bei verschiedenen Anlässen eine Intensivierung dieser Forschung gefordert, und er hat auf das Mißverhältnis hingewiesen, das zwischen den enormen Aufwendungen zur Entwicklung und Etablierung der neuen Medien und dem geringen Aufwand für die Untersuchung ihrer Auswirkungen auf die Menschen besteht. Aber auch in einem unlängst veröffentlichten Bericht der Deutschen Forschungsgemeinschaft heißt es, der Umfang der Forschungsaktivität zum Thema Medienwirkungen sei „insgesamt gering" und entspreche bei weitem nicht ihrer gesellschaftlichen Bedeutung und politischen Problematik.

Probleme empirischer Forschung

Es ist heute nahezu selbstverständlich, daß man an die empirischen Wissenschaften denkt, wenn von Medienforschung die Rede ist, und manche ihrer Vertreter lassen überhaupt nur das eigene Geschäft als Wissenschaft gelten. Doch so sehr die Forderung nach Intensivierung der empirischen Medienforschung zu unterstützen ist, so wichtig ist es andererseits auch, auf deren Grenzen hinzuweisen, damit nicht Erwartungen geweckt werden, die nicht einzulösen sind. Zwar mag die Medienwirkungsforschung tatsächlich ein Stiefkind des Wissenschaftsbetriebs sein, speziell in der Bundesrepublik, international gesehen liegt dennoch eine stattliche Anzahl einschlägiger Untersuchungen vor. So hat Henning Haase 1981 eine Literaturexpertise veröffentlicht (Schriftenreihe Media Perspektiven, Bd. 1), in der er ca. 1000 Arbeiten ausgewertet hat, die sich mit „medieninduzierten Einflüssen auf Kinder und Jugendliche" befassen und die allein in den Jahren 1975 bis 1979 publiziert wurden, überwiegend in Amerika; dennoch, so sein Fazit, überwiegen noch immer Nichtwissen, Fragwürdigkeiten und Zweifel erheblich die Fragmente positiven Wissens.

Insofern läßt sich pointiert formulieren, daß weniger die Medienwirkungsforschung als vielmehr ihr Erkenntnisgewinn „insgesamt gering" ist, und es läßt sich die Frage daran anschließen, ob dieses nur eine Folge ihrer Quantität ist oder nicht

auch eine Folge ihrer Qualität. Otto Friedrich Bollnow hat im Hinblick auf den pädagogischen Bereich von der „sogenannten strengen Forschung" gesagt, daß die empirische Erziehungswissenschaft „zu einem immer exakteren Wissen von immer kleineren und unbedeutenderen Dingen kommt und daß sie die bedrängenden Fragen, in denen der praktische Erzieher einen Rat erhofft, aus ihrem Umkreis ausschließt" (O. F. Bollnow im Gespräch, Freiburg 1983, 84). Das ist nicht als Verdikt über die empirische Forschung gemeint; Bollnow betont im Gegenteil deren Wichtigkeit. Er will nur auf ihre Grenzen hinweisen und auf die Notwendigkeit ihrer Einbindung in übergreifende Fragestellungen. Das aber gilt auch für die empirische Forschung im Medienbereich.

Diese Grundproblematik der Wirkungsforschung soll jedoch im folgenden nur indirekt angesprochen werden. Es soll vielmehr an die Eigenart wissenschaftlichen Fragens überhaupt erinnert werden, die in der Alltagsarbeit und deren Kontroversen häufig ignoriert wird; es soll darauf hingewiesen werden, daß alle wissenschaftlichen Theorien den Charakter von Modellen haben, von Denk- oder Erklärungsmodellen. Was heißt das und was folgt daraus für die Medienforschung?

Allgemeine und spezielle Modelle

Es gibt relativ allgemeine Modelle. Wenn man zum Beispiel nach der *Wirkung* des Fernsehens fragt und sie zu untersuchen unternimmt, sich dabei an bestimmten Wirkungstheorien orientiert oder selber solche entwirft, dann liegt der Ausgangsfrage ein anderes Denkmodell zugrunde, als wenn man nach der *Nutzung* des Fernsehens fragt. Im ersten Fall wird das Fernsehen als Subjekt betrachtet, der Zuschauer hingegen als Objekt, auf das das Fernsehen wirkt; im zweiten Fall wird umgekehrt der Zuschauer als Subjekt verstanden, das mit dem Fernsehen als Objekt etwas anfängt. Selbstverständlich sind beide Modelle legitim, freilich auch in ihrem Erklärungswert auf spezifische Weise eingeschränkt.

Es gibt zum anderen relativ spezielle Modelle, zum Beispiel in Gestalt der verschiedenen Lerntheorien. Sie alle wollen erklären, was Lernen ist bzw. was im Lernprozeß geschieht. Erklären muß man das, weil man es nicht beobachten kann. Gewiß, man kann beobachten, wie bei jemandem „der Groschen fällt": Eben wußte er's noch nicht, und jetzt hat er's gelernt. Aber was dieses Lernen ist und wie es zustande kommt, das kann man nicht beobachten, sondern nur erklären, nur zu erschließen versuchen: Welche spezifischen Faktoren und Mechanismen sind im Menschen am Werk, welche internen Voraussetzungen und externen Bedingungen sind notwendig, damit Lernen geschieht? Insofern ist „Lernen", eben weil man nicht in Kopf und Psyche des Menschen hineinschauen und es deshalb nicht beobachten kann, ein bloßer Erklärungsbegriff, eine gedankliche Hilfskonstruktion, ein hypothetisches Konstrukt; darin unterscheidet sich der Lernbegriff nicht

von anderen wichtigen Begriffen, zum Beispiel dem der Begabung oder dem des Motivs. Wenn man sich das vergegenwärtigt, versteht man sogleich, warum es so viele konkurrierende Lerntheorien gibt.

Soll nun untersucht werden, ob und wie Kinder am Bildschirm lernen, welche Lernwirkungen vom Bildschirm ausgehen oder welche Rolle und Funktion der Bildschirm im Lernprozeß hat oder haben kann, so hängen die Ergebnisse stets auch von den Lerntheorien ab, die man den Untersuchungen zugrunde legt.

Modelle der Genese des Menschen

Zwischen den relativ allgemeinen und den relativ speziellen Denkmodellen kann man die für jeweils eine Wissenschaft spezifischen Modelle ansetzen. Sie sind für unsere Fragestellung besonders bedeutsam. Um sie zu skizzieren, setzen wir ein bei der banalen Tatsache, daß das menschliche Leben sich von der Geburt bis zum Tod erstreckt und daß es sich beim Durchlaufen dieser Zeitstrecke ständig verändert. Zwischen dem Anfangs- und dem Endpunkt, zwischen G und T, liegt der Punkt E, das heißt, der Mensch erreicht die Lebensgestalt des Erwachsenen. Seit jeher hat man nun eine Antwort auf die Frage gesucht, wie der Mensch von G nach E gelangt, und seit es die neuzeitliche Wissenschaft gibt, versuchen jene Disziplinen, die sich mit dem Menschen befassen, auch diese Frage zu beantworten. Sie versuchen zu erklären, wie es möglich ist, daß aus einem Neugeborenen, dem Inbegriff von Hilflosigkeit und Fremdbestimmung, ein Erwachsener wird, selbständig und für sich selbst verantwortlich, und wie diese Möglichkeit im Lauf von etwa zwei Jahrzehnten realisiert wird.

Aus der Sicht der *Biologie* erscheint dieser Prozeß, die Lebensspanne von G bis E, als ein Prozeß des Wachsens und Reifens. Niemand wird bestreiten, daß dies eine zutreffende Perspektive ist, selbstverständlich wächst das Kind heran, bis es erwachsen ist; seine Leibesgestalt verändert sich, die biologischen Gegebenheiten seiner Gattungsnatur wie seine individuelle biologische Mitgift treten in Erscheinung und beeinflussen die Wachstums- und Reifephänomene des kindlichen Organismus. Deren Ursachen und Gesetzmäßigkeiten zu kennen erweist sich besonders dann als wichtig, wenn physiologische Störungen oder Anomalien oder auch einfach Krankheiten auftreten.

Aus der Sicht der *Psychologie* erscheint derselbe Prozeß als ein Entwicklungsprozeß oder, wenn man von der Lernpsychologie ausgeht, als ein Lernprozeß. Nun ist der Entwicklungsbegriff zwar keineswegs eindeutig. Er hat vielmehr mancherlei Bedeutungswandel erfahren, seitdem Ernst Haeckel das biogenetische Grundgesetz formulierte, wonach die Ontogenese, also die individuelle Entwicklung, eine verkürzte Rekapitulation der Phylogenese, der stammesgeschichtlichen Entwicklung, darstellt. Dennoch stehen traditionellerweise im Zentrum des

entwicklungspsychologischen Interesses die Genese und Strukturierung der seelisch-geistigen Funktionen des Heranwachsenden, wie immer man diese Genese näherhin deutet, als Entfaltung von Anlagen im Sinn endogen programmierter Funktionsreifung oder als Lernprozeß.

Die *Soziologie* versteht diesen Prozeß als Sozialisation, also als Prozeß der Vergesellschaftung. Zweifellos ist auch dies ein wesentlicher Aspekt der Genese des Menschen, denn er ist nicht nur Organismus und Psyche, er ist auch ein soziales Wesen. Die Regeln und Normen der Gesellschaft, in der er aufwächst, sind ihm jedoch nicht angeboren, er muß sie erwerben, um in ihr bestehen zu können. Die Soziologie versucht eine Antwort zu geben auf die Frage, wie die Sozialanpassung bzw. die gesellschaftliche Eingliederung des Heranwachsenden vonstatten geht, welches ihre Mechanismen sind, wie sie durch Gruppen- und Klassenzugehörigkeit mitbestimmt wird.

Die *Kulturanthropologie* wiederum betrachtet den Menschen primär als ein Kulturwesen. Für sie ist es nicht die Gesellschaftlichkeit, die die Besonderheit des Menschen ausmacht, denn gesellschaftliche Lebensformen finden sich auch bei den meisten höheren Tierarten. Was den Menschen vom Tier unterscheidet, ist für sie die Kultur, und sie ist des Menschen eigenes Werk; als Kulturwesen ist er (die Gattung Mensch) gezwungen, seine natürliche Umwelt zu bearbeiten, um in ihr leben zu können, er muß sie „lebensdienlich und daseinsbereichernd" umgestalten. Auch seine gesellschaftlichen Lebensformen muß er selber schaffen, sie sind also ein Kulturprodukt, und eben dieses unterscheidet das soziale Wesen Mensch vom sozialen Wesen Tier. Daraus folgt, daß für die Kulturanthropologie die Genese des individuellen Menschen einen Prozeß der Enkulturation, also der kulturellen Eingliederung, darstellt.

Für die *Philosophie* stellt sich dieser Prozeß als Personalisation dar, denn sie betrachtet den Menschen in erster Linie als Person – wenn wir von der theologischen Verwendung dieses Begriffs einmal absehen. Als Person bezeichnet sie den Menschen in seiner Einmaligkeit, als Wesen mit der Fähigkeit zu vernünftigem Denken und verantwortlichem Handeln; zugleich wird der Begriff in der Regel so gefaßt, daß er den Menschen als individuelles wie auch als soziales Wesen meint. Die Genese des Menschen erscheint in ihrer Sicht folglich als Werden oder als Aufbau der Person.

Die *Erziehungswissenschaft* schließlich sieht den Weg des Neugeborenen von G nach E als einen Prozeß der Erziehung und Bildung. Für sie ist der Mensch ein Wesen, das der Erziehung sowohl fähig als auch bedürftig ist, das deshalb ohne Erziehung auch weder sozialisiert noch enkulturiert, noch zu einer verantwortlich handelnden Person werden, das ohne pädagogische Zuwendung nicht einmal heranwachsen und sich entwickeln kann. Nicht von ungefähr neigen die Pädagogen dazu, den Erziehungs- und Bildungsprozeß als „Menschwerdung des Menschen" zu bezeichnen, wie immer sie ihn und damit auch pädagogisches Handeln

näherhin verstehen, als Geburtshilfe im Sinne sokratischer Maieutik oder als Verhaltensmodifikation im Sinne behavioristischer Erziehungstechnologie.

Die Pointe unserer knappen Skizze aber besteht darin, daß es sich dabei nicht etwa um sechs oder acht verschiedene Prozesse handelt, sondern um ein und denselben Prozeß der Genese des Menschen. Es sind also auch keine Teilprozesse, die in ihrer Addition erst das Ganze ergeben, wie bei manchen Autoren zu lesen ist. Nur die spezifischen Perspektiven der genannten Wissenschaften und die aus ihnen resultierenden Fragestellungen sind jeweils andere und damit auch die jeweiligen wissenschaftlichen Grundbegriffe. Sinnlos ist es, diese Perspektiven gegeneinander auszuspielen, die eigene für die wichtigste zu halten und alle anderen zu bagatellisieren, wenngleich die Vertreter dieser Disziplinen das häufig genug tun. Die menschliche Genese ist ein derart komplexer Prozeß, daß alle genannten Perspektiven zu ihrer Erforschung erforderlich sind.

Ansätze der Medienforschung

Was folgt daraus für die Medienforschung? Die Frage nach der Wirkung des Fernsehens oder – wenn man sich nicht an das etwas grobschlächtige Wirkungsmodell binden möchte – nach Rolle und Funktion des Fernsehens läßt sich jetzt bereits reichlich differenzieren. Man kann sie für den Prozeß des Wachsens und Reifens stellen: Führt häufiges Fernsehen zu Wachstums- und Haltungsschäden, zu Nervosität, schädigt es die Augen, beeinträchtigt es die Konzentrationsfähigkeit, beeinflußt es vielleicht sogar die Wachstumsprozesse des Gehirns, indem es die für optische Eindrücke zuständige Gehirnhemisphäre reizt, auf Kosten jener, in der die verbalen und logischen Fähigkeiten grundgelegt sind? Bekanntlich sind dies Fragen, die tatsächlich gestellt, diskutiert, auch untersucht werden.

Mehr Interesse allerdings finden die Forschungen der Psychologie, die jedoch schwer auf einen Nenner zu bringen, mit wenigen Sätzen auch kaum zu charakterisieren sind; zu zahlreich sind die theoretischen Modelle, die den psychologischen Ansatz konkretisieren, wie auch die Detailfragen, auf die man eine Antwort sucht. Man erklärt Entwicklung zum Beispiel mit Hilfe von Phasen oder Stufenmodellen, unter denen das von Jean Piaget gegenwärtig das bekannteste ist: Man untersucht, welche Inhalte und formalen Gestaltungsweisen auf welcher Entwicklungsstufe welche Wirkungen haben. Oder man versteht Entwicklung als Lernprozeß, orientiert sich folglich an Lerntheorien, wobei manche Autoren meinen, mit einer Theorie alles Lernen erklären zu können, während andere verschiedene Lernarten unterscheiden und jeder Lernart eine spezifische Theorie zuordnen. Diese Unterscheidung von Lernarten kann ihrerseits wieder unter ganz verschiedenen Gesichtspunkten stattfinden, zum Beispiel im Hinblick auf die verschiedenartigen Bedingungen und Mechanismen des Lernens (vom Reiz-Reaktions-Lernen bis

zum Problemlösen) oder im Hinblick auf die anthropologischen Dimensionen (kognitives, emotionales, psychomotorisches Lernen). In der Medienforschung ist seit einiger Zeit die Dreiteilung in kognitives, emotionales, soziales Lernen üblich, obwohl sie ganz unlogisch ist, da der Begriff des sozialen Lernens auf einer anderen Ebene liegt als der des kognitiven und emotionalen Lernens. Allerdings weist diese Zuordnung bereits darauf hin, daß gegenwärtig der Lernbegriff innerhalb der Sozialwissenschaften einen ungeheuren Bedeutungszuwachs erfahren hat, da sie auch die Übernahme gesellschaftlicher Werte, Normen, Einstellungen und Haltungen als Lernen bezeichnen.

Insofern kann man sagen, daß im Mittelpunkt der Sozialisationsforschung Theorien des sozialen Lernens stehen. Sie sind wiederum vielfältig, reichen von der psychoanalytischen Theorie Sigmund Freuds über die Rollentheorie von Talcott Parsons bis zur Theorie des symbolischen Interaktionismus. Sofern sie sich auch mit Rolle und Funktion des Fernsehens befassen, verstehen sie es als Faktor im Sozialisationsprozeß oder einfach als „Sozialisationsagenten". Wesentlich für den sozialisationstheoretischen Zugriff ist demnach, daß die Wirkung wie die Nutzung des Bildschirms im Kontext der Gesamtsozialisation und ihrer familialen, gesellschaftlichen, gruppen- und schichtspezifischen Bedingungen gesehen wird. Damit ist zugleich das Grundproblem dieses Zugriffs angedeutet: Wie kann man komplexe soziale Lernsituationen theoretisch beschreiben, wie kann man „komplexe Lernumwelten" analysieren und empirisch untersuchen?

Vor demselben Problem steht die Kulturanthropologie, die hierzulande allerdings bisher wenig Beachtung gefunden hat. Der Vormarsch der Sozialwissenschaft brachte es mit sich, daß das allgemeine Interesse den Sozialisations- und nicht den Enkulturationsphänomenen gehört. Ein weiterer Grund dafür ist, daß es der Kulturanthropologie nicht gelang, ihren Ansatz zu konkretisieren, etwa ein ähnlich attraktives Modell wie das der Rollentheorie zu entwickeln. Gleichwohl ist ihr Ansatz wichtig, und es scheint, als gewinne er neuerdings an Gewicht, zum Beispiel unter dem Stichwort Medienkultur. Das Fernsehen vermittelt nicht nur Kulturgut, sondern ist zugleich ein Teil heutiger symbolischer Kultur; es beeinflußt unsere Lese-, Hör- und Sehgewohnheiten, unsere Konsumweisen, also unseren Erwerb von Kultur und den Umgang mit ihr.

Die Frage nach Rolle und Funktion des Fernsehens im Personalisationsprozeß pflegt als philosophische Frage nicht gestellt zu werden. Wir schlagen sie deshalb gleich der pädagogischen Fragestellung zu, die den Werdegang des Menschen als Erziehungs- und Bildungsprozeß betrachtet und damit auch als „Personagenese", wie Martinus Langeveld vor einigen Jahrzehnten formulierte, oder als „Selbstverwirklichung", wie man heute sagt. Diese Realisierung des Selbst kann aus pädagogischer Sicht nur in der eigentätigen Auseinandersetzung mit der „Welt" erreicht werden, und Aufgabe der Erziehung ist es, dabei Hilfestellung zu leisten. Deshalb möchte der Pädagoge wissen, wie der Bildschirm und dessen tägliche

Nutzung das Verhältnis des Heranwachsenden zur Welt (Natur, Kultur, Gesellschaft) beeinflussen, unter welchen Bedingungen sie die Ausweitung und Vertiefung von Weltorientierung und Weltverständnis ermöglichen, unter welchen Bedingungen sie sie erschweren, davon ablenken, sie vielleicht unmöglich machen. Was bedeutet es für die Familienerziehung, daß der Bildschirm zum Familienmitglied geworden ist, zum selbstverständlichen Part der Kommunikationsgemeinschaft Familie? Wie ist ein Fernsehen mit Gewinn möglich, mit Gewinn für Weltverständnis und Selbstverständnis, und wie sieht solches Fernsehen aus?

Notwendigkeit eines integrativen Rahmens

Wenn die Genese des Menschen ein derart komplexer Prozeß ist, daß er mit dem spezifischen Zugriff nur einer Wissenschaft niemals adäquat zu erfassen ist, so gilt das auch für die „Wirkung" des Fernsehens auf diese Genese. Schon daraus folgt, daß es *die* Medienforschung nicht gibt, sie wird vielmehr auf jeweils fachspezifische Weise betrieben. Die wichtigsten Ansätze sollten hier skizziert werden. Abschließend stellt sich dann freilich die Frage, wie sich die weitgehend heterogenen Forschungsergebnisse zu einer annähernd konsistenten Theorie zusammenfügen lassen. Anders gesagt: Moderne empirische Forschung geht analytisch vor und gelangt so zu immer detaillierteren Ergebnissen; will man nicht vor lauter Bäumen den Wald aus den Augen verlieren, bedarf es jedoch auch der Synthese.

Manche meinen, man könne sie nach dem Mosaikprinzip erreichen. Man müsse nur fleißig Detailergebnisse, auch heterogener Art, zusammentragen, über kurz oder lang werde das dann schon ein Bild ergeben. Aber eine solche Hoffnung ist töricht, denn durch bloßes Zusammenfügen von Mosaiksteinchen entsteht niemals ein Bild, dazu bedarf es eines Konzepts, einer vorausgehenden Idee. Ein solches Konzept, einen integrativen Rahmen, braucht auch die Medienforschung, sollen ihre Ergebnisse nicht mehr oder minder beziehungslos nebeneinander stehen. Diese Rahmentheorie aber müßte letzten Endes anthropologischer Art sein. Sie dürfte freilich nicht einfach von außen herangetragen oder gar übergestülpt werden. Sie müßte sich zum einen am Stand der gegenwärtigen anthropologischen Forschung orientieren, zum anderen müßte sie jene anthropologischen Implikationen aufdecken und berücksichtigen, die in den skizzierten wissenschaftsspezifischen Medienforschungsansätzen ohnehin enthalten sind.

Bisher war nur von den Heranwachsenden die Rede; tatsächlich gilt ihrer Beeinflussung durch das Fernsehen das Hauptinteresse der Medienforschung. Eine anthropologische Medientheorie müßte jedoch die gesamte Lebensspanne des Menschen berücksichtigen. Es ist ohnehin an der Zeit, den alten Menschen und ihrer Mediennutzung mehr Aufmerksamkeit als bisher zu widmen, denn sie sind die eifrigsten Fernsehzuschauer. Unlängst meinte der Mitarbeiter eines Altenheims

bei der Diskussion dieses Tatbestands: Würde man bei uns im Heim das Fernsehen abschaffen, es gäbe eine Katastrophe. Nach Auskunft des neuesten ZDF-Jahrbuchs liegt die wöchentliche Sehdauer der 14- bis 19jährigen um rund ein Drittel unter dem statistischen Durchschnittswert, die Sehdauer der über 60jährigen dagegen um rund ein Drittel darüber. Vergleicht man die Sehdauer der Erwachsenen innerhalb der Bundesländer, so liegt Berlin eindeutig an der Spitze – in Berlin sind 26 Prozent der Bevölkerung 65 Jahre und älter, während es im Bundesdurchschnitt 18 Prozent sind. Es scheint für die Bundesrepublik charakteristisch zu sein, daß diese Tatbestände kaum zur Kenntnis genommen, geschweige denn diskutiert oder zum Gegenstand der Medienforschung gemacht werden.

Abschließend noch eine Anmerkung. Unsere Fragestellung bezog sich nur auf die Genese des Menschen und deren Beeinflussung durch das Fernsehen. In diesem Ansatz ist es begründet, daß nicht alle Wissenschaften berücksichtigt wurden, die sich mit der Medienproblematik befassen und die auch selbst Medienforschung betreiben. Es sind jene, die entweder ihr Augenmerk vor allem auf die Erwachsenen richten oder die Einzelaspekte medialer Vermittlungsprozesse untersuchen. Zu nennen ist zum einen die Publizistik, zum anderen beispielsweise die Linguistik. Eine anthropologische Rahmentheorie, die sich nicht nur auf das Fernsehkind, sondern auch auf den erwachsenen Fernsehzuschauer bezieht, müßte selbstverständlich auch Fragestellungen und Forschungsergebnisse dieser wissenschaftlichen Disziplinen berücksichtigen.

UMSCHAU

„Streik und Aussperrung sind nicht gleichzusetzen"

Ein Buch wie die Studie von Franz Segbers[1] wäre noch vor 20 Jahren unvorstellbar gewesen. Die der IG Metall nahestehende Otto-Brenner-Stiftung bringt im Bund-Verlag des DGB das Buch eines katholischen Betriebsseelsorgers heraus, worin dieser eine der für die Gewerkschaften wichtigsten und derzeit aktuellsten Fragen im Licht der katholischen Soziallehre und im Zusammenhang mit der Haltung der Kirche zum Arbeitskampf, näherhin zur Aussperrung, in abgewogener, der Kirche gegenüber durchaus respektvoller Weise behandelt. Das Buch verdient eine ausführliche Würdigung.

Die oben wiedergegebene Aussage des in Satzform gekleideten Buchtitels spricht eine Mindestforderung aus, in der alle Vertreter der katholischen Soziallehre (von verschwindenden Ausnahmen abgesehen) übereinstimmen; manche gehen über diese Mindestforderung hinaus. Mit ihnen unternimmt es der Verfasser, den Nachweis zu erbringen, die Aussperrung stehe in überhaupt keinem vergleichbaren Verhältnis zum Streik, setze ihn vielmehr völlig außer Funktion. Für diese These, die der bisherigen Diskussion den Boden entzieht, auf dem sie geführt wurde, erbringt er eine Vielzahl und Vielfalt durchaus beachtlicher und ernst zu nehmender Plausibilitätsgründe, von denen jedoch keiner mir schlüssig zwingend beweiskräftig erscheint. Demzufolge glaube ich, bei allem Respekt für seine Argumentation dem Verfasser nicht folgen zu können, vielmehr, solange der Streik noch unentbehrlich und das Streikrecht unverzichtbar ist, auch an der allerdings sehr beschränkten und streng bedingten Zulässigkeit der gewiß unter vieler Hinsicht anstößigen und beklagenswerten Aussperrung festhalten zu müssen. Das hindert mich jedoch nicht, dem Buch und dem Verfasser für seine wissenschaftliche Leistung meine Anerkennung zum Ausdruck zu bringen.

Dem Buch vorausgeschickt ist eine „Vorbemerkung" von *Wilhelm Dreier*, der den Verfasser und seine Arbeit wissenschaftlich betreut hat und hier in den Fragestand einführt und einschlägige Begriffe erläutert (11–18), und eine „Einleitung" des Verfassers selbst, worin er beschreibt, wie er in seiner beruflichen Wirksamkeit als Betriebsseelsorger in unmittelbare Berührung mit dem Thema gekommen und mit dessen menschlicher Seite vertraut geworden ist (19–45).

Die Ausführungen zur Sache selbst sind, etwas gekünstelt, angelehnt an die berühmte Cardijnsche Formel „sehen, urteilen, handeln" gegliedert in die Teile I. *Sehen:* Arbeitskämpfe in der BRD (49–265): A. Darstellung von Fallbeispielen (49–122), B. Sozialwissenschaftliche Analyse: Streiks und Aussperrungen in der BRD (123–219), C. Arbeitskämpfe und katholische Kirche, eine systematische Analyse des Verhaltens der Kirche in Arbeitkämpfen (220–265); II. *Urteilen*: Sozialethische Beurteilungselemente (269–362); III. *Handeln*: Anfragen an Handlungsalternativen (365–380).

Unverkennbar entspricht diese Gliederung nicht den Ansprüchen strenger Systematik und führt unvermeidlich zu unnützen Wiederholungen; nichtsdestoweniger muß man die Gedankenführung des Buchs als wohlüberlegt anerkennen und bleibt das Interesse des Lesers bis zum Ende wachgehalten.

Mir persönlich hat die Darstellung der sämtlich den beiden letzten Jahrzehnten angehörenden Fallbeispiele erschreckend zu Bewußtsein gebracht, wie wenig selbst ich, der ich doch an der Thematik im höchsten Grad interessiert war und heute noch bin, sie miterlebt, wie wenig ich an ihnen teilgenommen, wie wenig sie sich meiner Erinnerung eingeprägt haben. Daß bis 1984 als letztes eindrucksvolles Beispiel nur die skandalöse Aussperrung von 1928 bei mir fortlebte, bringt mir zu Bewußtsein, in welchem Grad ich bereits in den beiden letzten Jahrzehnten den Kontakt mit dem öffentlichen Leben verloren hatte und wieviel Zurückhaltung ich mir deshalb auferlegen

muß, wie wenig kompetent ich mich noch erachten darf, von der Höhe der abstrakten Theorie, in der ich zu Hause bin, mich zu aktuellen Fragen des konkreten politischen und sozialen Lebens zu äußern.

Ist das, was ich in meinen alten Tagen noch dazu sagen kann, noch eine „Soziallehre zum Anpacken" (Hengsbach) oder nur noch eine Soziallehre zum fruchtlosen Spiel mit Begriffen? Wie weit darf ich in der Stellungnahme zu Fragen, wie sie in diesem Buch behandelt werden, noch gehen und inwieweit besteht die Gefahr, daß ich mangels ausreichender Vertrautheit mit dem derzeitigen Stand der Dinge und der darüber geführten wissenschaftlichen und politischen Diskussion außerstande bin, die „Handlungsalternativen" zu beurteilen, nach denen dieses Buch sucht, die es aber, wie nicht nur die Überschrift, sondern auch die Kürze seines dritten Teils verrät, nicht anzubieten hat? Wie dem auch sei, sei hier der Versuch gewagt in der Hoffnung, daß es mir gelingt, dem Buch und seinem Verfasser gerecht zu werden.

Mit der Soziallehre der katholischen Kirche erweist der Verfasser sich in ungewöhnlichem Grad vertraut; ihre Texte führt er nicht nur zutreffend und unvoreingenommen an, sondern bezieht sich ständig auf sie. Leider ist ihm gerade bezüglich eines für die Grundlage der Diskussion wichtigen Textes, nämlich der von Papst Leo XIII. in klassischer Prägnanz geprägten Formel „Non res sine opera nec sine re potest opera consistere" (Weder das Kapital kann ohne die Arbeit noch die Arbeit ohne das Kapital auskommen; RN 15, QA 100), ein Mißverständnis unterlaufen. Er meint, die in dieser Formel ausgesagte „Gleichgewichtslage in gegenseitiger Abhängigkeit" verstehe sich oder sei doch bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil verstanden worden im Sinn einer „von der Kapitalseite her organisierten Abhängigkeit" (264). Damit verwechselt er den Bezug der Formel und deren Aussagegehalt. Die Formel bezieht sich auf die bestehende, unbestrittenermaßen „von der Kapitalseite her organisierte und von ihr abhängige" („kapitalistische") Wirtschaft, ist aber allgemein gültig und trifft ganz ebenso zu auf eine von der Arbeitsseite her organisierte und von ihr abhängige („laboristische") Wirtschaft und besagt nichts anderes, als daß beide (Arbeit und Kapital) gleicherweise unentbehrlich aufeinander angewiesen sind, und widerspricht damit dem von Karl Marx behaupteten absoluten und unausräumbaren Interessengegensatz beider. Infolge dieses seines Mißverständnisses erscheint dem Verfasser die Soziallehre der Kirche in diesem Punkt korrekturbedürftig. Doch habe das Zweite Vatikanische Konzil die Korrektur bereits in die Wege geleitet; mit der Enzyklika „Laborem exercens" wäre diese Korrektur dann wohl in nachdrücklichster Form zum Abschluß gebracht.

Sehe ich recht, dann besteht allerdings auch nach Konzil und Enzyklika „Laborem exercens" das Mißverständnis bei vielen Vertretern oder Anhängern der katholischen Soziallehre noch fort, und verstehen sie, ohne sich dessen bewußt zu sein, die strikt objektive und neutrale Formel nach wie vor sowohl einseitig als auch normativ. Auch wenn es sich kaum jemals ausgesprochen findet, verrät die Art, wie sie argumentieren, wie sie von dieser Voraussetzung als indiskutabel selbstverständlich ausgehen, es unverkennbar. Daß das Konzil, daß namentlich die Enzyklika gegen diese vermeintliche Selbstverständlichkeit angehen, tritt nicht ins Bewußtsein. Die ungeheuere Herausforderung von „Laborem exercens", Ziff. 13, Satz 1, die bei deren Erscheinen die liberale Wirtschaftspresse in helle Aufregung versetzt hat, ist offenbar in Vergessenheit geraten; man hat sich über die Enzyklika beruhigt. Man liest sie nicht mehr als Herausforderung, sondern als harmlose Erbauungsliteratur zum „sozial temperierten Kapitalismus" und zur „sozialen Marktwirtschaft".

Für das Vorverständnis, mit dem man an die Frage herantritt, in welchem Verhältnis Streik und Aussperrung zueinander stehen, ist die unterschiedliche Auslegung der klassischen Formel zweifellos von entscheidender Bedeutung. Hier jedoch sei der Versuch gemacht, ohne jedes Vorverständnis unmittelbar an die Sachfrage heranzugehen.

Unbestrittenermaßen ist der einzelne Arbeitnehmer dem einzelnen Arbeitgeber gegenüber machtlos. Die Koalition der Arbeitnehmer räumt dieses Ungleichgewicht aus und stellt zwischen dem einzelnen Arbeitnehmer und dem einzelnen Arbeitgeber Machtgleichgewicht her. Dagegen,

so wird eingewendet, mache der Zusammenschluß der Arbeitgeber diesen Fortschritt wieder rückgängig und stelle die ursprüngliche Machtüberlegenheit der Arbeitgeberseite wieder her. Ob oder inwieweit dieser Einwand zutrifft, ist keine Grundsatz- oder Rechtsfrage, sondern reine Tatfrage. (Wenn manche hier auch wieder die Grundsatzfrage einmischen, ob denn dieses ursprüngliche Machtverhältnis nicht das „natürliche" und darum allein richtige und darum wiederherzustellen sei, so ist diese Frage hier fehl am Platz.) Im Bereich des Tatsächlichen geht der Streit wesentlich darum, ob die gewerkschaftlich organisierte Arbeitnehmerschaft auch trotz der ihr eigentümlichen Angriffswaffe des Streiks nach wie vor die an Macht unterlegene, die Kapitalseite dagegen auch ohne die Verteidigungswaffe der Aussperrung die an Macht überlegene sei und bleibe.

Über diese reine Tatfrage läßt sich nicht mit rechtlichen, ethischen oder religiösen Argumenten diskutieren; darüber kann man nur Sachgründe und die Erfahrung befragen. Unverkennbar verfügt die Kapitalseite, von der her die ganze heutige Wirtschaft organisiert ist, eben damit über günstigere „Chancen" und damit von vornherein über ein beachtliches Machtübergewicht. Unbestreitbar mußten ihr alle Fortschritte durch Streik abgerungen werden. Daß sie klüger daran getan hätte und besser dabei gefahren wäre, die jeweils möglichen Fortschritte freiwillig zu gewähren, ja sie von sich aus anzuregen und einzuführen, weil der ganze wirtschaftliche Aufschwung der fortgeschrittenen Länder nur durch diese Fortschritte ermöglicht wurde, ändert nichts an der Tatsache, daß alle diese Fortschritte ihrer Kurzsichtigkeit abgezwungen werden mußten. Ebenso unbestreitbar ist der beispiellose Aufstieg, den die Arbeitnehmerschaft mittels der Waffe des Streiks gegen den Willen der über die Verteidigungswaffe der Aussperrung verfügenden und sich ihrer bedienenden Kapitalseite durchgesetzt hat. Der von der Kapitalseite mit der Waffe der Aussperrung bekämpfte Aufstieg der Arbeitnehmerschaft hat zeitweise schmerzliche Rückschläge erlitten, durch die er aufgehalten, verzögert worden ist, aber nicht hintangehalten, nicht verhindert werden konnte. Darum will mir scheinen, man könne mit gutem Grund von einem labilen „Machtgleichgewicht der Arbeitsmarktparteien" sprechen, ohne damit die ökonomische Theorie des „bilateralen Monopols" oder des „Counter-vailing-power" zu übernehmen, welch letztere schon deswegen fehl geht, weil der Machtausgleich sich nicht zwischen den beiden Gegenmächten vollzieht, die sich vielmehr auf Kosten eines machtlosen Dritten, hier des Verbrauchers, verständigen.

Auf Grund der vorbeschriebenen, mehr als hundertjährigen Erfahrung neige ich dahin, die hier zugrunde liegende Tatfrage anders zu beantworten, als es in diesem Buch geschieht. Seinen Plausibilitätsgründen stehen andere, die für das Gegenteil sprechen, gegenüber; zwingende Beweisgründe hat m. E. niemand; auch in dieser gewichtigen Frage sind wir darauf angewiesen, unter Ungewißheit entscheiden zu müssen.

Daß rückhaltloser Einsatz der Macht, zu streiken, unheilvolle und unverantwortbare Folgen nach sich ziehen könnte und daß darum auch die Koalitionsfreiheit des Art. 9, Abs. 3 GG nicht dahin ausgelegt werden darf, als gewähre sie ein schrankenloses Streikrecht, wogegen die Kapitalseite unbedingt des Rechts auszusperren als Gegenwaffe bedürfte, darüber sollte wohl Einmütigkeit bestehen. Ebenso unbestreitbar sollte sein, daß rückhaltlose Ausnutzung der in der Aussperrung liegenden Möglichkeiten zu unerträglichen Folgen führen würde, die kein Rechtsstaat zulassen kann, so insbesondere zur völligen Vernichtung des Gegners, hier also der Gewerkschaften; die rechtliche Zulässigkeit einer solchen Aussperrung stand oder steht jedenfalls heute bestimmt nicht mehr zur Diskussion.

Zur Erörterung steht nur, ob Streik und Aussperrung als rechtlich geregelte, „domestizierte" Formen des Arbeitskampfs, wofern nur die Aussperrung an strengere Voraussetzungen, engere Grenzen des Umfangs und der anzuwendenden einzelnen Kampfmaßnahmen gebunden ist als der Streik, miteinander vereinbar sind oder einander schlechterdings ausschließen. Unter den Plausibilitätsgründen, die die im Buchtitel zum Ausdruck gebrachte Mindestforderung als unzureichend erscheinen lassen, um das Recht zu streiken wirksam zu erhalten, sehe ich als den gewichtigsten die erschreckende Erfahrungstatsache an, daß die im 19. Jahrhundert bestandene völkerrechtliche Do-

mestizierung des Kriegs als Kampfes der Kulturstaaten untereinander in den beiden Weltkriegen des 20. Jahrhunderts zusammengebrochen ist und versagt hat. Darf man der glücklicherweise weithin erfolgreichen Domestierung der Arbeitskämpfe, um deren Weiterentwicklung und Anpassung an die sich ständig wandelnden Verhältnisse die Rechtsprechung unserer hohen Gerichte, namentlich des Bundesarbeitsgerichts und des Bundesverfassungsgerichts, sich unablässig bemühen, das Vertrauen schenken, sie werde alle künftigen Belastungsproben siegreich überstehen? Sosehr ich das wünschen möchte, bin ich diesbezüglich nicht ohne Sorge. Um so mehr wünsche ich dem Buch viele aufgeschlossene Leser. *Oswald von Nell-Breuning SJ*

[1] Franz Segbers: Streik und Aussperrung sind nicht gleichzusetzen. Eine sozialethische Bewertung. Köln: Bund 1986. 406 S. (Schriftenreihe der Otto-Brenner-Stiftung. 37.) Kart. 39,80.

Eine unvergessene Stimme

Zu Friedrich Georg Friedmanns Würdigung von Hannah Arendt[1]

Es ist ein in literarischer Hinsicht eher anspruchsloses und doch höchst bemerkenswertes und informatives Buch, das Friedrich Georg Friedmann in Gestalt seiner kritischen Biographie der unvergessenen Philosophin Hannah Arendt vorlegt. Und wenn man die neueste Entwicklung, wie sie sich mit der Einrichtung eines Auschwitz-Museums in Washington abzeichnet, hinzunimmt: ein geradezu notwendiges Buch, das wenigstens ansatzweise neue, bisher zu wenig beachtete Perspektiven eröffnet.

Die eine blendet zurück auf ein Phänomen, das sich mit der Frage einkreisen läßt, was denn gerade die jüdische Intelligenz, beginnend mit Husserl, an der denkerischen Gestalt Heideggers fesselte, der Karl Löwith und Herbert Marcuse zu Schülern hatte, der noch in seinen späten Jahren Verbindung mit Paul Celan gewann, und der in seiner Marburger Frühzeit zunächst die schwärmerische Verehrung und dann die leidenschaftliche Liebeszuwendung der jungen Arendt auf sich zog. Das Buch gibt, ein wenig quergelesen, eine bündige Antwort: Es war das romantische Element seines Denkens, verbunden mit seiner Verwurzelung in einer vorindustriell-bäuerlichen Kultur. Die Antwort ist hintergründiger, als es zunächst den Anschein hat. Denn sie verweist auf eine Affinität der jüdischen Seele, paradigmatisch dargestellt in der Gestalt und Dichtung Heines, die womöglich sogar das Prinzip einer Wiederverständigung freilegt. Auf jeden Fall aber bietet sie den Schlüssel zu einer Reihe von Arendts Arbeiten, angefangen von ihrer – vermutlich unter dem Eindruck von Guardinis Berliner Vorlesungen konzipierten – Promotionsschrift über den Liebesbegriff bei Augustinus bis hin zu ihrer Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik „Rahel Varnhagen" und ihrer weithin bekanntgewordenen Untersuchung „Vita activa oder Vom tätigen Leben".

Die zweite, fast nur beiläufig angesprochene und doch dominierende Perspektive eröffnet Einblicke in das ungeheuerliche Problemfeld der jüdischen Leidensgeschichte unter dem nationalsozialistischen Terror, mit der sich Hannah Arendt vor allem in ihrer Eigenschaft als Berichterstatterin über den Eichmann-Prozeß konfrontiert sah. Wenn Friedmann im Zusammenhang damit die von scholastischen Traditionen eingegebene Formel seiner Zeitzeugin von der „Banalität des Bösen" in Erinnerung ruft und mit einem bedeutungsvollen Seitenblick auch auf die der Bestialität der Mörder gespenstisch korrespondierende Pervertierung der Opfer eingeht, gibt er in seiner behutsamen Art zu verstehen, daß dem immer noch aus allen Wunden blutenden Komplex Auschwitz, wenn überhaupt, dann nur auf dem Weg über eine Freilegung seiner anthropologischen Gründe und Hintergründe beizukommen ist.

Über diesen Perspektiven darf der Reichtum der Informationen, das dichte Netz der Querver-

bindungen und die Kunst der plastischen Gestaltzeichnung nicht übersehen werden, die um so glaubhafter wirkt, als der Autor stets in kritischer Distanz zur Titelgestalt seiner Studie verharrt und dabei doch keinen Augenblick vergessen läßt, daß er sich mit ihr letztlich nur aus Bewunderung, Betroffenheit und Solidarität befaßt. Reich ist der informative Gehalt der Studie vor allem in philosophiegeschichtlicher, literarischer und politischer Hinsicht, wobei besonders erhellende Lichter auf das Verhältnis der Titelgestalt zu Heidegger, Brecht und Jaspers fallen. Daß Heidegger, um nur dies eine Beispiel zu nennen, entscheidende Anstöße zur Ausarbeitung von „Sein und Zeit" und seinem Kantbuch durch den faszinierenden Eindruck der geistsprühenden Studentin empfing, dürfte mit zu den größten Überraschungen zählen, die das Werk für den philosophiegeschichtlich Interessierten bereithält. Nicht weniger bedeutsam sind seine Auskünfte über Arendts Auffassung zur Entstehungsgeschichte des totalitären Terrors, der für sie im Unterschied zu seiner Herleitung aus dem neuzeitlichen Säkularismus ein „Phänomen ohne Präzedenzfall" bleibt, über ihre zweiflerische Frage, „ob im Bereich des Terrors nicht alle Menschen", Täter wie Opfer, schuldig sind, über ihre kritische Einschätzung der jüdischen Assimilation und nicht zuletzt über ihre kritische, bisweilen aber auch vom Autor selbst kritisierte Beurteilung der amerikanischen Politik.

So entsteht ein Bild der Titelgestalt, das unverkennbar aus der Sicht des Geisteswissenschaftlers entworfen ist und doch bei aller Zurückhaltung im Biographischen echte Vergegenwärtigung erreicht. Da Friedmann, wie frühere Äußerungen erkennen lassen, aber ein nicht weniger intensives Interesse mit Franz Rosenzweig verbindet, kann am Ende dieser Würdigung nur die Hoffnung stehen, daß er diesem überragenden Denker und seinem noch längst nicht voll erschlossenen religionsphilosophischen Hauptwerk, dem „Stern der Erlösung", möglichst bald eine ähnlich einfühlsame Studie widmen möge. Denn die vorliegende Monographie beweist, daß sich der jüdische Geist am reinsten in der Brechung geschichtlicher Gestalten darstellt, und daß die Beschäftigung mit ihnen bisweilen zu einer neuen, zumindest aber tieferen Sicht der geschichtlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse führt. *Eugen Biser*

[1] Friedrich Georg Friedmann: Hannah Arendt. Eine deutsche Jüdin im Zeitalter des Totalitarismus. München: Piper 1985. 160 S., 12 Abb. (Serie Piper. 5201.) Kart. 12,80.

BESPRECHUNGEN

Jugendpastoral

Kirchliche Jugendarbeit in Grundbegriffen. Stichworte zu einer ökumenischen Bilanz. Hrsg. v. Martin Affolderbach, und Hermann Steinkamp. Düsseldorf, München: Patmos, Kaiser 1985. 416 S. Kart. 28,–.

Im „Jahr der Jugend" (1985) wurden zwei Bücher veröffentlicht, die im Stil eines Lexikons Fragen und Probleme der kirchlichen Jugendarbeit bearbeiten wollten. Dabei hatte das „Lexikon der kirchlichen Jugendarbeit" (hrsg. v. Roman Bleistein und Gertrud Casel) den haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiter in kirchlicher Jugendarbeit als Adressaten im Blick; das Buch „Kirchliche Jugendarbeit in Grundbegriffen" wendet sich eher an den akademisch gebildeten Vor- oder Nach-Denker in Sachen kirchlicher Jugendarbeit. Dieses Handbuch wird durch folgendes charakterisiert: die notwendige ökumenische Ausrichtung, eine eingeschränkte, oft auch erfreulich überraschende Themenauswahl, die Höhe theoretischer Reflexion.

Wie sich bei 26 Beiträgen nicht anders erwarten läßt, sind diese von unterschiedlicher Qualität. Die meisten sind streng wissenschaftlich abgefaßt, manche eher plaudernd („kommunikativ") geschrieben. Alle Beiträge konvergieren in einer Zielsetzung, die durch folgende Begriffe umschrieben wird: Identität, Subjektwerdung, kommunikatives Handeln, Kommunikationstheorie, situative Verkündigung. Bei der dabei erreichten Reflexion, deren Bedeutung für eine zeitgemäße Theorie der kirchlichen Jugendarbeit gar nicht bestritten werden soll, entschwindet oft der „Gegenstand", also die Praxis einer kirchlichen Jugendarbeit bzw. der konkrete junge Mensch. Als Stichworte sucht man vergebens die Themen Frau/Mädchen, Sexualität, Katechese. Die Stichworte zum Thema „Glaubensvermittlung an die kommende Generation" erschöpfen sich in der Wiederholung der Theorie einer „situativen Verkündigung". Fragen des Inhalts der Verkündigung und seines Bezugs zur Kirche als einer kommunikativen Traditionsgemeinschaft werden nicht besprochen, auch nicht das aktuelle Problem des Verhältnisses zwischen kirchlicher Jugendarbeit und Jugendpastoral. Anregend – trotz eines polemischen Sichtwinkels – sind die Beiträge über Jugendkultur und Lebensstil. Leider finden sich bei den einzelnen Stichworten keine Verweise zu anderen Fundstellen; das Sachregister ist eher begrenzt.

Das Buch bringt gewiß eine ökumenische Bilanz in Fragen einer kirchlichen Jugendarbeit. Diese Bilanz ist aber „verzerrt" durch die aprioriischen, theoretischen Standpunkte der Herausgeber und insoweit einseitig und anregend zugleich.

R. Bleistein SJ

Fuchs, Ottmar: *Prophetische Kraft der Jugend?* Zum theologischen und ekklesiologischen Ort einer Altersgruppe im Horizont des Evangeliums. Freiburg: Lambertus 1986. 223 S. Kart. 28,–.

Ottmar Fuchs, Pastoraltheologe an der Universität Bamberg, wirft eine Frage auf, die im Disput um Sinn und Aufgabe kirchlicher Jugendarbeit zuerst gewiß zu Unruhe, dann zu einer Klärung führen wird. Er schreibt nicht naiv der Jugend einen Prophetenstatus zu; denn ein biologischer Zustand bringt, zumal einer ganzen Altersgruppe, keine spirituellen Vorzüge. So spricht er von prophetischer Kraft, definiert Prophetie als Prozeß (53, 166), entdeckt solche prophetische Sensibilitäten auch nur bei (alternativen) Minderheiten, die allerdings exemplarisch sind für eine Mehrheit junger Menschen. Sein Anliegen bei solchen Annäherungsaussagen ist, die Jugendlichen – als Getaufte und Gefirmte – als gleichberechtigte und nach vorwärts drängende Partner in der Kirche ernst genommen zu sehen. Dieses begründete Anliegen führt dann notwendig zu Stichworten wie Kommunikation, Begegnung, kommunikatives Handeln, Dialog, Gespräch.

Darauf kommt es am Ende (auch in der Weitergabe des Glaubens) an – und nicht auf eine „von oben" herab wirkende Glaubensbevormundung.

In diesem Anliegen muß man Fuchs voll zustimmen, auch aufgrund seiner Kompetenz, die er durch eine große Sensibilität für Vorgänge in der allgemeinen und der kirchlichen Jugendszene besitzt. Es ergeben sich aber auch Anfragen: 1. Dient der Begriff „prophetisch" dem Anliegen der Gleichberechtigung der Jugend, wenn die Kirche in allen ihren Gliedern (und Altersstufen) prophetisch ist? 2. Werden die alternativen Projekte (trotz des im Vergleich zu Kapitel 5 wesentlich kritischeren Kapitels 6) nicht idealisiert, zumal zwischen alternativer Mentalität, alternativem Projekt und alternativer Bewegung nicht unterschieden wird? Und ist alternativ schlechthin identisch mit den „neuen sozialen Bewegungen"? Im übrigen beurteilen „Alternative" ihre Situation weitaus kritischer (vgl. Matthias Horx, Das Ende der Alternativen oder Die verlorene Unschuld der Radikalität, München 1985). 3. Ist der Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" objektiv und in der Tat ein „Kompromißpapier" (88)? Oder übernimmt Fuchs darin unkritisch das Urteil eines an der Synode Beteiligten? 4. Muß die Gleichaltrigengruppe, die entwicklungspsychologisch für einen jungen Menschen von großer Bedeutung ist, abgewertet werden (83), um das Anliegen einer rundum richtigen „generationenübergreifenden Pastoral" (86, 186) zu rechtfertigen? 6. Werden nicht vorschnell Begriffe der Psychoanalyse in fremde Zusammenhänge gebracht? Um ein Beispiel für viele zu nennen: Was ist ein „hierarchischer Hospitalismus" (26)?

Abschließend läßt sich sagen: Das engagiert geschriebene, parteiliche Buch wirft in die Debatte um Jugend und Kirche die neue theologische und ekklesiologische Kategorie „prophetisch". Dieser Begriff wird jungen Menschen in ihrem Selbstverständnis gewiß zusagen und sie in eine neue Begegnung mit Kirche bringen, selbst wenn der Autor sich in der Deutung des Prophetentums wie in der Auswahl der jugendsoziologischen Literatur auf eine eher soziale Sicht (bzw. Sichtung) dieser und jener Wirklichkeit festlegt und deshalb trotz gegenteiliger Beteuerungen (175) allzu schnell Parallelen bzw. Affinitäten zwischen Propheten (und Jesus) und der heutigen Jugend entdeckt. Das in der „Bemerkung zum Ende" (201 f.) geäußerte Bedenken, daß das Buch nicht auf „sprachliche Kommunikation" hin geschrieben sei, kann man betrübt nur bestätigen. Wäre es Fuchs angesichts seines bedeutsamen Anliegens nicht möglich, daß er sein Buch statt für die Zielgruppe Theologen und theologisch Interessierte (14) nochmals für junge Menschen und theologisch interessierte Laien schriebe? Dafür müßte man ihm dann doppelt dankbar sein. Es wäre sehr schade, wenn dieser wichtige Anstoß seiner Sprache wegen unterginge. *R. Bleistein SJ*

Langer, Michael: *Katholische Sexualpädagogik im 20. Jahrhundert.* Zur Geschichte eines religionspädagogischen Problems. München: Kösel 1986. 430 S. Kart. 48,–.

Um die Sexualpädagogik ist es innerhalb der Kirche still geworden. Weil man nichts zum Thema zu sagen hat? Weil man angesichts der Entfremdung zwischen Jugend und Kirche resigniert hat? Weil man auf neue Einsichten hofft, auch durch die Erfahrungen der sogenannten „neuen sozialen Bewegungen"? Die in solcher Ratlosigkeit sich offenbarende Problemsituation wird durch diese Studie (Dissertation an der Universität Wien 1985) auf ihre Herkünfte befragt, in ihre Hintergründe hinein ausgeleuchtet. Langer stellt in exemplarischen Personen und Texten in 14 Kapiteln die Entwicklung von Inhalten und Methoden der katholischen Sexualpädagogik in diesem Jahrhundert dar. Er beginnt mit Aegidius Jais (1750–1822), der, obgleich noch der Aufklärung zuzuordnen, eine extrem bewahrende Sexualpädagogik vertritt. Es werden dann besprochen: Friedrich Wilhelm Förster, die Leitsätze der Fuldaer Bischofskonferenz von 1926, Hardy Schilgen, Herbert Doms, Ernst Michel und August Adam. Gut ausgewählte Exkurse vertiefen immer wieder die Problemsicht. Auf Archivstudien beruhen die neuen Informationen über die Entstehungsgeschichte der einschlägigen Kapitel im Einheitskatechismus (1955). Es folgen die polarisierten Positionen: Hier Ernst Ell und Sigmund Kripp, dort restaurative Jugendgruppen. Schließlich wird das Synodenpapier „Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität" (1973) ent-

faltet. Den Abschluß des Ganzen bietet ein Ausblick: „Partnerschaftliche Liebesfähigkeit. Vorbereitende Thesen und Fragen zu einem prospektiven Konzept christlicher Sexualpädagogik".

Alle diese Kapitel sind gut gearbeitet, mit wissenschaftlicher Genauigkeit belegt und deshalb instruktiv. Im letzten Kapitel vermißt man eine ausführlichere Auseinandersetzung mit Helmut Kentlers „Sexualerziehung" (1970), in der erstmals ausführlich der Zusammenhang zwischen Sexualität und Gesellschaft behandelt wurde. Gerade die sich aus der Studie ergebende Einsicht, daß kirchliche Sexualpädagogik immer erst mit zeitlicher Verzögerung „reagiert", hätte nahegelegt, über den Zaun zu schauen und die eigene Zielnorm auch im Kontext zeitgenössischer Aussagen zum Thema zu konturieren und zu profilieren. Die Materialien zu seiner solchen Auseinandersetzung hat der Verfasser laut Literaturverzeichnis erarbeitet. Vielleicht widmet er sich erneut diesem Aspekt des Problems Sexualpädagogik.

R. Bleistein SJ

Kirche

Döbertin, Winfried: *Adolf von Harnack.* Theologe, Pädagoge, Wissenschaftspolitiker. Frankfurt: Lang 1985. 214 S. (Europäische Hochschulschriften. 23/258.)

Harnack als Volksbildner, das ist trotz des sehr viel breiter formulierten Titels Thema dieser Darstellung. Ihr kommt es damit auf einen Aspekt an, der im Leben des Berliner Kirchenhistorikers durchaus seinen Platz hat, aber eher eine Nebenwirkung betrifft, je nach den sich bietenden Gelegenheiten zu entsprechenden Stellungnahmen. Weder der Theologe noch der Wissenschaftspolitiker kommen hier eigentlich zum Zuge. Schon das geraffte Referat der „Biographie" (9–46) wertet die Lebensbeschreibung Harnacks, die von seiner Tochter Agnes von Zahn-Harnack 1936 veröffentlicht wurde, vor allem im Blick auf die pädagogische Wirkung aus. Es hält sich zum Teil bis in die Formulierungen an die Vorlage. Ähnlich referierend, wendet sich der Verfasser dann dem berühmten „Wesen des Christentums" von 1900 zu, dessen Wiedergabe (47–112) den umfangreichsten zusammenhängenden Teil dieser Arbeit ausmacht. Daß es sich in diesem Text schlichtweg um „Harnacks Theologie" (47) oder um seine „zentrale theologische Aussage" handle (ebd.), ist indes mit einem dicken Fragezeichen zu versehen; die äußeren Umstände und die Art dieser Vorlesung für Studenten aller Fakultäten, der freie Vortrag und eine ganze Reihe von Unstimmigkeiten im Text, die auch hier in der Zusammenfassung ihre Spuren hinterlassen haben, sprechen gegen diese Auffassung. Wohl ist dem Autor zuzugeben, daß es sich um eine Art persönlichen Bekenntnisses handelt, wie es spontan und verständlich vorgelegt werden kann. Daß dafür die historische Perspektive bestimmend war (113–153), trifft ebenfalls zu, doch wird man deren nähere Bestimmung und ihre Zuordnung zur Reihe Reimarus, D. Fr. Strauß, B. Bauer, A. Kalthoff, K. Kautsky, dann Th. Harnack, A. Ritschl, J. W. von Goethe und schließlich noch K. Barth, alle kurz sehr generell referiert, skeptisch zu betrachten haben. Die summarischen Hinweise lassen überdies eine vertiefende und weiterführende Beurteilung nicht zu. Das wirkt sich natürlich auf die Gedanken zur „Bedeutung Harnacks für unsere Zeit" (155–176) und für seine „Anregungen zur Pädagogik" (177–196) aus, aber ebenso für die Schlußbetrachtungen „Harnacks Denken und unsere Zeit" (197–205). Der Anmerkungsteil ist erstaunlich knapp gehalten (207–211) und belegt, daß im wesentlichen außer der Biographie das „Wesen des Christentums" und Harnacks Gelegenheitsbeiträge zu Bildungsfragen herangezogen wurden. Entsprechend rückt das ähnlich kurze Literaturverzeichnis (213–214) die Bände der „Reden und Aufsätze" an die erste Stelle und führt zwölf Titel Sekundärliteratur an.

Man glaubt dem Autor die Faszination, die das Werk Harnacks auf ihn ausübt (197), und kann sein Wohlwollen dem Berliner Kirchenhistoriker gegenüber nicht in Abrede stellen. Aber hat ihn das nicht an einer wirklichen Auseinandersetzung gehindert, die doch unerläßlich wäre, gerade wenn man Harnacks Beitrag heute zu Ehren bringen möchte? Es dürfte nicht genügen, einfach

die gängigen Urteile mit einem jetzt positiven Vorzeichen zu versehen. Auch schöne Formulierungen, wie sie etwa S. 192 und S. 199 in wortwörtlich gleicher Fassung vorkommen, helfen da nicht weiter. Selbst bei Betonung der volksbildnerischen Aufgabe (197) wäre zu klären, ob Harnack die Idee des „schlichten Evangeliums" wirklich so vorgetragen hat, wie sie hier geboten ist, oder ob es ihm nicht selbstverständlich war, daß auch Jesus schon sich „irdischer Bilder bedienen muß, um das eigentlich Gemeinte, immer mit einer gewissen Gebrochenheit, zum Ausdruck zu bringen" (157). Dann wäre aber die Idee vom „Evangelium im Evangelium" ganz anders einzusetzen. Ohne Zweifel hat Harnack eine absolute Verbindlichkeit des Evangeliums angenommen. Das Dogma wäre eine Gestalt solcher Verbindlichkeit. Über sie läßt sich diskutieren, doch der Sinn kann nicht sein, sie ersatzlos zu streichen. Harnack war Historiker und hat als solcher die geschichtliche Überlieferung neu zu Ehren gebracht. „In der Kontinuität der Entwicklung mit Herz und Kopf stehen" (12), so lautet seine Devise, für die jedes einzelne Wort wichtig ist. Sie dürfte auch pädagogisch einen der wichtigsten Schlüssel seines Werkes bilden. *K. H. Neufeld SJ*

Snela, Bogdan: *Das Menschliche im Christlichen.* Elementare Strukturen der religiösen Zeichen. Mit einem Geleitwort v. Eugen Biser. München: Pfeiffer 1986. 189 S. Kart. 34,–.

Das schmale Essaybändchen stellt sich überraschenderweise als Text einer religionsphilosophisch gemeinten Dissertation heraus. Im entschiedenen Rückgriff auf den vor einem Jahrzehnt und mehr in Frankreich diskutierten Strukturalismus soll eine „Strukturale Hermeneutik als Instrumentarium zur Interpretation des Christlichen" (15–41) eingesetzt werden. „Zur Hermeneutik der elementaren Strukturen des Christlichen als ‚Zeichen der Gnade'" (42–87) äußert sich das zweite Kapitel, während das dritte „Die Übergänge von den elementaren Strukturen des Christlichen zu den elementaren Dynamismen des Menschlichen" (88–109) und das Schlußkapitel etwas „Zum Entwurf einer Konzeption des ‚gnadenhaften Strukturals'" (110–137) beizutragen verspricht. Es folgt der Anmerkungsteil (138–178) sowie ein Literatur- (179–187) und Abkürzungsverzeichnis.

Das Geleitwort und Hinweise auf dem Umschlagdeckel nennen die Veröffentlichung eine „Rahner-Studie", ein Anspruch, der in den Ausführungen nicht begründet ist. Von Rahner ist hier – gelegentliche Nennungen ausgeklammert – auf einigen Seiten die Rede (111–121), und das nur als Ansatz zu einer Übersetzung, die im Blick auf Rahners Denken nur als äußerst fragwürdig zu bezeichnen ist. Das sei an ein paar entscheidenden Punkten verdeutlicht. Der vorliegende Essay ist einer Konzeption von Leiblichkeit verpflichtet, dergegenüber selbst eine Erwähnung des Menschengeistes überflüssig zu sein scheint. Rahner sieht das ganz anders. Die Sprache verrät hier eine mechanistische Sicht des Funktionierens, des Einschaltens usw., in der für eine ernsthafte Berücksichtigung der Freiheit kein Platz ist. Dem entspricht der Ausfall von Sünde und Verantwortung, die für das Denken Rahners schlechthin Schlüsselgedanken sind. So ergibt sich hier eine einlinig harmonische Konstruktion technischen Typs, die an der Wirklichkeit vorbeigeht. Möglich wird das durch assoziative Verknüpfung von (zufälligen) Ähnlichkeiten, durch unbegründete Identifizierungen und willkürliche Verwendung von Texten und Zitaten bzw. Ausdeutungen und Übersetzungen.

Indes soll über den Versuch selbst kein näheres Urteil abgegeben werden. Der Berufung auf Rahner hingegen ist deutlich zu wehren. Dem Andenken des Theologen und einem vertieften Verständnis seines Denkens leistet dieser sehr persönliche Essay nicht nur keinen Dienst, sondern beschwört neue Mißverständnisse und Konfusionen herauf, die sich leider gerade im Sinn jener Polemik auswirken können, die im Geleitwort beklagt wird. *K. H. Neufeld SJ*

Frau – Partnerin in der Kirche. Perspektiven einer zeitgemäßen Frauen-Seelsorge. Hrsg. v. Helmut Erharter und Rudolf Schwarzenberger. Wien: Herder 1985. 160 S. Kart. ÖS 150,–.

Das Österreichische Pastoralinstitut wählte als Thema für die jährliche Pastoraltagung im Dezember 1984 die Stellung der Frau in der Kirche.

Die Formulierung des Themas, die auch als Titel für den hier vorliegenden Berichtsband gewählt wurde, soll so verstanden werden, daß die Frauen ausdrücklich auch als Träger der Pastoral und nicht nur als Objekte einer priesterlichen Seelsorge gelten. In dem Band sind alle Referate, eine Zusammenfassung der Plenumsdiskussion, Berichte aus den Gesprächsgruppen und die Texte der Gottesdienste abgedruckt. Die Hauptreferate befaßten sich mit dem Verständnis der Frau in Lehre und Praxis der Kirche (H. Legrand), der Situation der Frau in der Gesellschaft (D. Gaudart, L. Wilk), den Aussagen des Neuen Testaments (H. Stöger) und den Anliegen der feministischen Theologie (C. J. M. Halkes). Die Texte bringen kaum neue Gesichtspunkte, fassen aber gut den Stand der Diskussion zusammen. Besonders wichtig, weil die Dringlichkeit der Probleme bezeugend, sind die Erfahrungsberichte aus der kirchlichen Praxis. *W. Seibel SJ*

ZU DIESEM HEFT

Der diesjährige Katholikentag in Aachen ließ neue Akzente in der Abtreibungsdebatte erkennen. Philipp Schmitz, Professor für Moraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, sieht darin Ansätze für einen Wandel des Bewußtseins und für eine Erweiterung des Konsenses unter nachdenklichen Zeitgenossen.

Zum 100. Geburtstag des Philosophen Franz Rosenzweig (25. 12. 1986 – 10. 12. 1929) macht Hans Hermann Henrix auf die Bedeutung dieser großen Gestalt des deutschen Judentums auch für unsere Zeit aufmerksam. Als Leitmotiv dient ihm das Wort „Bewährung liegt noch vor uns", das Rosenzweig in seiner Interpretation von Lessings Nathan formulierte.

Im Gegensatz zum Glaubensbekenntnis von der Auferstehung der Toten vertreten heute viele die Meinung, der Tod bedeute das absolute Ende menschlichen Lebens. Jacob Kremer, Professor für neutestamentliche Exegese an der Universität Wien, zeigt aufgrund der neueren bibeltheologischen Einsichten, daß die biblischen Texte die alte christliche Hoffnung und nicht den modernen Zweifel stützen.

Gustavo Gutiérrez, von dem der Begriff „Theologie der Befreiung" stammt und der deswegen als der Vater dieser Theologie gilt, skizziert die Grundgedanken und Hauptanliegen. Gutiérrez ist Professor an der katholischen Universität und Leiter des Zentrums Las Casas für theologische Forschung in Lima (Peru).

Wie verhalten sich Geschichte und Heilsgeschichte? Ist die Kirchengeschichte Theologie oder Geschichtswissenschaft? Mit dieser Grundfrage, die keineswegs nur akademische Bedeutung hat, setzt sich Oskar Köhler an Hand der Diskussionen eines internationalen Symposions auseinander.

Bei der expansiven Entwicklung der Medien, vor allem im audiovisuellen Bereich, wird wieder häufiger nach Medienwirkungsforschung gerufen. Rainald Merkert, Privatdozent für Erziehungswissenschaft mit Schwerpunkt Medienforschung an der Universität Düsseldorf, warnt vor übertriebenen Hoffnungen und weist auf die Grenzen einer solchen Forschung hin.