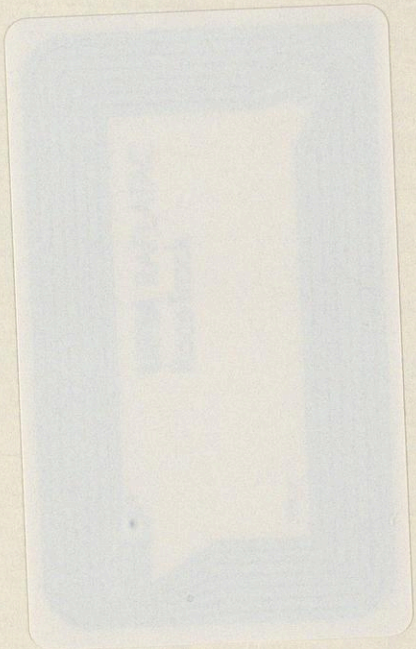


N12<522832954 021

ubTÜBINGEN

R. Schaffmaier
Buchbinderei
Grummer Weg 34
7950 Biberach 1

ISSN 0039–1492 88 M 6518 E

STIMMEN DER ZEIT

Heft 1
Januar 1987

A. Keller
Postmoderne
E. Biser
Welcher Zukunft geht die Kirche entgegen?
J. Fuchs
Morallehre des Konzils
B. Groth
Atheismuserziehung in der Sowjetunion
K. Hilpert
Umweltethik
F. Hengsbach
Arbeitspolitische Konfliktlinien

21 1146
UB Tübingen
14. JAN. 1987
Gb 2449

Verlag Herder Freiburg

INHALT

Albert Keller SJ	Postmoderne	1
Eugen Biser	Welcher Zukunft geht die Kirche entgegen?	3
Josef Fuchs SJ	Heil, Sittlichkeit, richtiges Handeln. Die christliche Morallehre des Zweiten Vatikanischen Konzils	15
Bernd Groth SJ	Atheismuserziehung in der Sowjetunion	24
Konrad Hilpert	Umweltethik	35
Friedhelm Hengsbach SJ	Arbeitspolitische Konfliktlinien und aktuelle Parteigrenzen	47
Hanspeter Heinz	Kirche im Zeitalter der Evolution. Beobachtungen zum gesellschaftlichen und kirchlichen „Betrieb"	57

UMSCHAU

Bernhard Sutor	Christliche Gesellschaftslehre im Sozialismus?	65

BESPRECHUNGEN

Kirchengeschichte	69
Lyrik	70
Gesellschaft	71
ZU DIESEM HEFT	72

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Prof. Dr. Albert Keller, Kaulbachstr. 31a, 8000 München 22 – Prof. Dr. Eugen Biser, Ludwigstr. 31/II, 8000 München 22 – Prof. Dr. Josef Fuchs, Dr. Bernd Groth, Piazza della Pilotta, 4, I-00187 Roma – Dr. Konrad Hilpert, Steinstr. 47, 4040 Neuss-Uedesheim – Prof. Dr. Friedhelm Hengsbach, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt 70 – Prof. Dr. Hanspeter Heinz, Alter Postweg 120, 8900 Augsburg – Prof. Dr. Bernhard Sutor, Ostenstr. 26–28, 8078 Eichstätt.

STIMMEN DER ZEIT · 205. BAND · 112. JAHRGANG · HEFT 1

Herausgegeben von Wolfgang Seibel SJ (Chefredakteur) unter Mitarbeit von Roman Bleistein SJ. Zuccalistraße 16, 8000 München 19, Telefon (089) 17900913. 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. 24 – Versandort: Freiburg – Druck: Presse-Druck Augsburg. Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 11,80 DM; im Abonnement: 9,90 DM, halbjährlich 59,40 DM, zuzüglich Versandspesen; Studentenabonnement: Einzelheft 7,50 DM. Kündigungstermin: Vier Wochen zum Halbjahresende. Bestell-Nr. 00022.

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

205. BAND

UNIV. BIBL. MÜNCHEN

1987

VERLAG HERDER FREIBURG

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

STIMMEN DER ZEIT

Herausgegeben von Wolfgang Seibel SJ (Chefredakteur) unter Mitarbeit von Roman Bleistein SJ. Zuccalistraße 16, 8000 München 19, Telefon (089) 1790091 3. 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. 24 – Versandort: Freiburg – Druck: Presse-Druck Augsburg. Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 11,80 DM; im Abonnement: 9,90 DM, halbjährlich 59,40 DM, zuzüglich Versandspesen; Studentenabonnement: Einzelheft 7,50 DM. Kündigungstermin: Vier Wochen zum Halbjahresende. Bestell-Nr. 00022.

Gh 2449

INHALT DES 205. BANDS

Beinert, Wolfgang: Im Schweife des Kometen. Neue Glaubensbücher und der Katechismus-Boom* 277
– Was gilt der Laie in der Kirche? 363
Wolfgang Bergsdorf: Die andere Zweiteilung Deutschlands. Einige Anmerkungen zur politischen Kultur 759
Bertram, Hans: Die ästhetisch-kulturelle Praxis von Jugendlichen 75
Biser, Eugen: Welcher Zukunft geht die Kirche entgegen? 3
– Welcher Zukunft geht die Theologie entgegen? Zur Ankündigung eines neuen Aufbruchs 541
Bleistein, Roman: Arbeitsplatz Tourismus 505
– Alfred Delp als zeitkritischer Autor. Editionspläne 1940/1941 zwischen Reichsschrifttumskammer und Widerstand 609
– Familie und Jugendhilfe 73
– Kirche und Politik im Dritten Reich. Reflexionen in neuaufgefundenen Dokumenten des Kreisauer Kreises 147
– Kultur des Sonntags 454
– Rupert Mayer SJ 289
– Weitergabe des Glaubens in nachvolkskirchlicher Zeit 795
Böcker, Felix: Hilft Glaube zur Gesundung? 849
Böckle, Franz: Theologische Bewertung von Krankheit und Tod 391
Brieskorn, Norbert: Jakob Balde und seine Zeit* 352
– „Der Geruch von Blut und Rosen in einem Atemzug." Neue Literatur über das Mittelalter* 494
Brockard, Hans: Geschichte des Zen* 713
Claver, Francisco F.: Die philippinische Revolution – ein Jahr später 229
Conzemius, Victor: Nikolaus von Flüe. Mystiker zwischen Politik und Familie 629
Ehlen, Bernhard: Ärzte für die Dritte Welt* 499
Eiff, August Wilhelm von: Der Mensch – Höhepunkt und Ende der Evolution? 531
Emrich, Ernst: Priester und Nonne in Film und Fernsehen. Leitbild oder Reizbild?* 561
Fornet-Betancourt, Raúl: Nur der Widerhall der Alten Welt? Die Bedeutung der lateinamerikanischen Philosophie und Theologie der Befreiung für die Überwindung des Eurozentrismus 323
Fries, Heinrich: Einheit in Vielfalt in der Kirche 723
Fuchs, Josef: Christliche Moral. Biblische Orientierung und menschliche Wertung 671
– Heil, Sittlichkeit, richtiges Handeln. Die christliche Morallehre des Zweiten Vatikanischen Konzils 15
– Kontinuität kirchlicher Morallehre? Überlegungen am Beispiel der Religionsfreiheit 242
Gabriel, Karl: Die katholische Kirche in der DDR. Religionssoziologische Überlegungen . . 806
Gächter, Othmar: Die Kirche Indiens 829
García-Mateo, Rogelio: Federico García Lorca – Dichtung und Existenz 105
Görner, Rüdiger: Über T. S. Eliot 843
Grom, Bernhard: Glaube als Sinnantwort? 85
– Die neue Gehässigkeit 793
Groth, Bernd: Atheismuserziehung in der Sowjetunion 24
Haeffner, Gerd: Eine ermutigende Theologie der „Erbsünde"* 425

Heinz, Hanspeter: Kirche im Zeitalter der Evolution. Beobachtungen zum gesellschaftlichen und kirchlichen „Betrieb“ 57
Hengsbach, Friedhelm: Arbeitspolitische Konfliktlinien und aktuelle Parteigrenzen 47
– Der Wirtschaftshirtenbrief der Bischöfe der USA 291
Hille, Barbara: Ehe und Familie im Spiegel sozialwissenschaftlicher Forschung 257
Hilpert, Konrad: Mehr Selbst werden. Bedeutung und Problematik des Leitbilds der Selbstverwirklichung 268
– Umweltethik 35
Huth, Werner: Begegnung von Ost und West 685
Imbach, Josef: Schuld in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur 731
Isenberg, Wolfgang: Jugendtourismus 553
Kasper, Walter: Berufung und Sendung des Laien in Kirche und Welt. Geschichtliche und systematische Perspektiven 579
Keller, Albert: Ausstieg aus der Geschichte? 721
– Postmoderne 1
Kerber, Walter: Führungsethik in einer säkularisierten Industriegesellschaft 651
– Militärisches Gelöbnis und persönliches Gewissen 433
– Sonntagsruhe in der Industriegesellschaft 145
Knobloch, Stefan: Für eine nachkonziliare Form der Volksmission 620
Köhler, Oskar: Glück und Unglück im deutschen Katholizismus. Dieselbe Geschichte in zwei Büchern des gleichen Jahres 177
– Kontinuität kirchlicher Morallehre. Eine Lesermeinung* 428
König, Kardinal Franz: Frau und Kirche 507
Kort, Wesley A.: Literatur und Theologie 93
Kranz, Gisbert: Die seltsamen Romane des Charles Williams 339
Krause-Lang, Martha: Situation des älteren Menschen in der Familie* 208
Kremer, Jacob: Mythos, Wissenschaft und Bibel 195
*Kroker, Eduard J. M.:*Wandlungen der Ideologie in der Volksrepublik China 301
Krzywon, Ernst Josef: Poesie und Poetik der Affekte. Hans-Jürgen Heises „Stichworte zur Lyrik“ 773
Leuninger, Ernst: Zum Stand der Mitbestimmungsdiskussion 127
Lieth, Elisabeth von der: Offensive gegen den Patriarchalismus* 784
Magnis-Suseno, Franz: Javanische Gottessehnsucht und Evangelium 662
Moser, Winfried L.: Mosambikaner in der Diaspora* 422
Motté, Magda: „Im Dunklen loben.“ Religiöse Aspekte in Literatur, Theater und Film der Gegenwart 476
Müller, Johannes: Christliche Solidarität angesichts weltweiter Armut. „Das Reich Gottes ist nicht indifferent gegenüber den Welthandelspreisen“ 171
Muth, Ludwig: Müssen wir das Fernsehen fürchten? 159
Nell-Breuning, Oswald von: Neukonzeption der katholischen Soziallehre?* 564
– „Soziale“ Sünde oder institutionalisiertes Unrecht?* 205
Neufeld, Karl H.: Ökumene und Jesuiten* 858
– Traktat Kirche* 140
– Universitäten zwischen Jubiläen und Problemen* 638
Podskalsky, Gerhard: Zwischen Erbe und Auftrag. Die Tausendjahrfeier der „Taufe der Rus“ (988–1988) 409
Reiter, Johannes: Aids – Das Virus und die Moral 435
– Politik und Ethik. Grundsätze einer christlich orientierten Politik 379
Ritter, Werner H.: Ars moriendi in „Sterbekliniken“ 401

Schmitz, Philipp: Ethische Literatur zu Aids* 786
– Zerfällt unsere politische Kultur? 316
Schultheis, Michael J.: Flüchtlinge. Die Herausforderung durch ein weltweites Problem der Gerechtigkeit 594
Schüssler, Werner: „Gott über Gott." Ein Zentralbegriff Paul Tillichs 765
Seibel, Wolfgang: Bischofsernennungen 361
– Orientierungskrisen 217
– Was ist ein Laie? 649
Sievernich, Michael: Kirche in der säkularisierten Stadt. Christentum und bürgerliche Gesellschaft 744
Splett, Jörg: Wissenschaft – Grenzen zur Religion 330
Stelzmann, Rainulf A.: Das Jahrhundert des Todes und der Lebensangst. Walker Percys „The Thanatos-Syndrome" und Mary Gordons „Temporary Shelter" 817
Sutor, Bernhard: Christliche Gesellschaftslehre im Sozialismus* 65
Wachinger, Lorenz: Exegese, Glaube, Tiefenpsychologie. Zu Eugen Drewermanns „Tiefenpsychologie und Exegese" 701
Waldenfels, Hans: Ist der christliche Glaube der einzig wahre? Christentum und nichtchristliche Religionen 463
– Von der Sprachnot in der Kirche 219
Walter, Rudolf: Die verzweifelte Hoffnung eines Zeugen. Leben und Werk des Elie Wiesel* 567
Weger, Karl-Heinz: Wissenschaft und Dogma 577
Wessenberg, Johannes: Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist. Dreißig Jahre Herderbücherei* 354
Wulf, Friedrich: Konfliktlösung in der Kirche? Zur Auseinandersetzung um das Erbe Teresas von Avila* 491
Zottl, Anton: Christsein in der Gefährdung. Pastoraltheologische Überlegungen zum Begriff Heimat 115
Zulehner, Paul M.: Die Pluralismusangst in der Kirche. Plädoyer für Uniplurität 516

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet.

ÜBERSICHT

1. KIRCHE

Eugen Biser: Welcher Zukunft geht die Kirche entgegen? 3
Roman Bleistein: Weitergabe des Glaubens in nachvolkskirchlicher Zeit 795
Heinrich Fries: Einheit in Vielfalt in der Kirche 723
Bernhard Grom: Die neue Gehässigkeit 793
Hanspeter Heinz: Kirche im Zeitalter der Evolution. Beobachtungen zum gesellschaftlichen und kirchlichen „Betrieb" 57
Stefan Knobloch: Für eine nachkonziliare Form der Volksmission 620
Kardinal Franz König: Frau und Kirche 507
Elisabeth von der Lieth: Offensive gegen den Patriarchalismus* 784
Karl H. Neufeld: Ökumene und Jesuiten* 858
Wolfgang Seibel: Bischofsernennungen 361
Michael Sievernich: Kirche in der säkularisierten Stadt. Christentum und bürgerliche Gesellschaft 744
Hans Waldenfels: Von der Sprachnot in der Kirche 219
Friedrich Wulf: Konfliktlösung in der Kirche? Zur Auseinandersetzung um das Erbe Teresas von Avila* 491
Paul M. Zulehner: Die Pluralismusangst in der Kirche. Plädoyer für Uniplurität 516

2. LAIEN IN DER KIRCHE

Wolfgang Beinert: Was gilt der Laie in der Kirche? 363
Walter Kasper: Berufung und Sendung des Laien in Kirche und Welt. Geschichtliche und systematische Perspektiven 579
Wolfgang Seibel: Was ist ein Laie? 649

3. THEOLOGIE

Wolfgang Beinert: Im Schweife des Kometen. Neue Glaubensbücher und der Katechismus-Boom* 277
Eugen Biser: Welcher Zukunft geht die Theologie entgegen? Zur Ankündigung eines neuen Aufbruchs 541
Bernhard Grom: Glaube als Sinnantwort? 85
Gerd Haeffner: Eine ermutigende Theologie der „Erbsünde"* 425
Jacob Kremer: Mythos, Wissenschaft und Bibel 195
Karl H. Neufeld: Traktat Kirche* 140
Werner Schüssler: „Gott über Gott." Ein Zentralbegriff Paul Tillichs 765
Lorenz Wachinger: Exegese, Glaube, Tiefenpsychologie. Zu Eugen Drewermanns „Tiefenpsychologie und Exegese" 701
Hans Waldenfels: Ist der christliche Glaube der einzig wahre? Christentum und nichtchristliche Religionen 463
Karl-Heinz Weger: Wissenschaft und Dogma 577

Anton Zottl: Christsein in der Gefährdung. Pastoraltheologische Überlegungen zum Begriff Heimat 115

4. ETHIK

Josef Fuchs: Christliche Moral. Biblische Orientierung und menschliche Wertung 671
– Heil, Sittlichkeit, richtiges Handeln. Die christliche Morallehre des Zweiten Vatikanischen Konzils 15
– Kontinuität kirchlicher Morallehre? Überlegungen am Beispiel der Religionsfreiheit 242
Konrad Hilpert: Mehr Selbst werden. Bedeutung und Problematik des Leitbilds der Selbstverwirklichung 268
– Umweltethik 35
Walter Kerber: Führungsethik in einer säkularisierten Industriegesellschaft 651
Oskar Köhler: Kontinuität kirchlicher Morallehre. Eine Lesermeinung* 428
Johannes Reiter: Aids – Das Virus und die Moral 435
– Politik und Ethik. Grundsätze einer christlich orientierten Politik 379
Philipp Schmitz: Ethische Literatur zu Aids* 786

5. KIRCHE UND DRITTE WELT

Bernhard Ehlen: Ärzte für die Dritte Welt* 499
Raúl Fornet-Betancourt: Nur der Widerhall der Alten Welt? Die Bedeutung der lateinamerikanischen Philosophie und Theologie der Befreiung für die Überwindung des Eurozentrismus 323
Othmar Gächter: Die Kirche Indiens 829
Werner Huth: Begegnung von Ost und West 685
Franz Magnis-Suseno: Javanische Gottessehnsucht und Evangelium 662
Winfried L. Moser: Mosambikaner in der Diaspora* 422
Johannes Müller: Christliche Solidarität angesichts weltweiter Armut. „Das Reich Gottes ist nicht indifferent gegenüber den Welthandelspreisen“ 171
Michael J. Schultheis: Flüchtlinge. Die Herausforderung durch ein weltweites Problem der Gerechtigkeit 594

6. ANTHROPOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Felix Böcker: Hilft Glaube zur Gesundung? 849
Franz Böckle: Theologische Bewertung von Krankheit und Tod 391
August Wilhelm von Eiff: Der Mensch – Höhepunkt und Ende der Evolution? 531
Albert Keller: Ausstieg aus der Geschichte? 721
– Postmoderne 1
Werner H. Ritter: Ars moriendi in „Sterbekliniken“ 401
Jörg Splett: Wissenschaft – Grenzen zur Religion 330

7. GESELLSCHAFT, STAAT, WIRTSCHAFT

Wolfgang Bergsdorf: Die andere Zweiteilung Deutschlands. Einige Anmerkungen zur politischen Kultur . . . 759
Roman Bleistein: Arbeitsplatz Tourismus . . . 505
– Kultur des Sonntags . . . 454
Friedhelm Hengsbach: Arbeitspolitische Konfliktlinien und aktuelle Parteigrenzen . . . 47
– Der Wirtschaftshirtenbrief der Bischöfe der USA . . . 291
Walter Kerber: Militärisches Gelöbnis und persönliches Gewissen . . . 433
– Sonntagsruhe in der Industriegesellschaft . . . 145
Ernst Leuninger: Zum Stand der Mitbestimmungsdiskussion . . . 127
Oswald von Nell-Breuning: Neukonzeption der katholischen Soziallehre?* . . . 564
– „Soziale" Sünde oder institutionalisiertes Unrecht?* . . . 205
Karl H. Neufeld: Universitäten zwischen Jubiläen und Problemen* . . . 638
Philipp Schmitz: Zerfällt unsere politische Kultur? . . . 316
Wolfgang Seibel: Orientierungskrisen . . . 217
Bernhard Sutor: Christliche Gesellschaftslehre im Sozialismus* . . . 65
Johannes Wessenberg: Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist. Dreißig Jahre Herderbücherei* . . . 354

8. JUGEND UND FAMILIE

Hans Bertram: Die ästhetisch-kulturelle Praxis von Jugendlichen . . . 75
Roman Bleistein: Familie und Jugendhilfe . . . 73
Barbara Hille: Ehe und Familie im Spiegel sozialwissenschaftlicher Forschung . . . 257
Wolfgang Isenberg: Jugendtourismus . . . 553
Martha Krause-Lang: Situation des älteren Menschen in der Familie* . . . 208

9. GESCHICHTE

Hans Brockard: Geschichte des Zen* . . . 713
Victor Conzemius: Nikolaus von Flüe. Mystiker zwischen Politik und Familie . . . 629
Oskar Köhler: Glück und Unglück im deutschen Katholizismus. Dieselbe Geschichte in zwei Büchern des gleichen Jahres . . . 177

10. ZEITGESCHICHTE

Roman Bleistein: Alfred Delp als zeitkritischer Autor. Editionspläne 1940/1941 zwischen Reichsschrifttumskammer und Widerstand . . . 609
– Kirche und Politik im Dritten Reich. Reflexionen in neuaufgefundenen Dokumenten des Kreisauer Kreises . . . 147
– Rupert Mayer SJ . . . 289
Francisco F. Claver: Die philippinische Revolution – ein Jahr später . . . 229
Karl Gabriel: Die katholische Kirche in der DDR. Religionssoziologische Überlegungen . . . 806
Bernd Groth: Atheismuserziehung in der Sowjetunion . . . 24
Eduard J. M. Kroker: Wandlungen der Ideologie in der Volksrepbulik China . . . 301

Gerhard Podskalsky: Zwischen Erbe und Auftrag. Die Tausendjahrfeier der „Taufe der Rus“ (988–1988) 409

11. LITERATUR

Norbert Brieskorn: Jakob Balde und seine Zeit* 352
– „Der Geruch von Blut und Rosen in einem Atemzug“. Neue Literatur über das Mittelalter* 494
Rogelio García-Mateo: Federico García Lorca – Dichtung und Existenz 105
Rüdiger Görner: Über T. S. Eliot 843
Josef Imbach: Schuld in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur 731
Wesley A. Kort: Literatur und Theologie 93
Gisbert Kranz: Die seltsamen Romane des Charles Williams 339
Ernst Josef Krzywon: Poesie und Poetik der Affekte. Hans-Jürgen Heises „Stichworte zur Lyrik“ 773
Magda Motté: „Im Dunklen loben.“ Religiöse Aspekte in Literatur, Theater und Film der Gegenwart 476
Rainulf A. Stelzmann: Das Jahrhundert des Todes und der Lebensangst. Walker Percys „The Thanatos-Syndrome“ und Mary Gordons „Temporary Shelter“ 817
Rudolf Walter: Die verzweifelte Hoffnung eines Zeugen. Leben und Werk des Elie Wiesel* 567

12. MEDIEN

Ernst Emrich: Priester und Nonne in Film und Fernsehen. Leitbild oder Reizbild?* 561
Ludwig Muth: Müssen wir das Fernsehen fürchten? 159

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet.

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Erwachsenenbildung und Psychologie 214
Erziehung und Bildung 641
Geschichte 358, 574, 719
Gesellschaft 71
Jugend und Gesellschaft 283
Kirche 143, 286, 357, 429, 571, 718, 790
Kirchengeschichte 69, 861
Lyrik 70, 284, 643
Orden 789
Philosophie 716
Politik 430
Politik und Gesellschaft 572
Religionsgeschichte 215
Religionspädagogik 213
Theologie 503
Vatikan 863

ZU DIESEM HEFT

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

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

Baier, Lothar: Die große Ketzerei. 496

Jacob Balde und seine Zeit. Hrsg. v. Jean-Marie Valentin. 352

Beck, Heinrich: Natürliche Theologie. 717

Berg, Hermann von: Marxismus-Leninismus. 573

Bildungsgeschichte als Sozialgeschichte. Hrsg. v. Heinrich Kanz. 642

Borsig, Margarete von: Juwel des Lebens. 215

Borst, Otto: Alltagsleben im Mittelalter. 494

Bösen, Willibald: Auf einsamer Straße zu Gott. 789

Bours, Johannes: Der Mensch wird des Weges geführt, den er wählt. 503

Bours, Johannes: Wer es mit Gott zu tun bekommt. 790

Brugger, Walter: Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. 717

Büchele, Herwig: Christlicher Glaube und politische Vernunft. 564

Bull, George: Im Innern des Vatikans. 863

Drewermann, Eugen: Tiefenpsychologie und Exegese. Bd. 1 u. 2. 701

Dumoulin, Heinrich: Geschichte des Zen-Buddhismus. Bd. 1 u. 2. 713

Eco, Umberto: Im Namen der Rose. 494

Eiff, August Wilhelm von – Johannes Gründel: Von Aids herausgefordert. 786

Emeis, Dieter: Anleitung zum Glaubensbekenntnis. 280

Enzensberger, Hans Magnus: Gedichte 1950–1985. 643

Erwachsenenbildung. Hrsg. v. Alfons Benning. 214

Feldmann, Christian: Die Wahrheit muß gesagt werden. 357

Funke, Dieter: Im Glauben erwachsen werden. 358

Gärtner, Michael: Die Familienerziehung in der alten Kirche. 575

Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft. Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle". Kommentiert von Friedhelm Hengsbach. 572

Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie. Hrsg. v. Hans Bertram. 283

Glaube zum Leben. Hrsg. v. Günter Biemer. 278

Gohl, Dietheim – Niesporel, Heinrich: Sicher auf neuen Wegen. 573

Grundriß des Glaubens. Hrsg. v. d. Berliner Bischofskonferenz. 279

Gutting, Ernst: Offensive gegen den Patriarchalismus. 784

Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 3: Traktat Kirche. Hrsg. v. Walter Kern u. a. 140

Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe. Bd. 1–2. Hrsg. v. Gottfried Bitter und Gabriele Miller. 213

Handbuch Religiöser Erziehung. Bd. 1–2. Hrsg. v. Werner Böcker, Hans-Günter Heimbrock und Engelbert Kerkhoff. 641

Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen. Hrsg. v. Ulrich Ruh, David Seeber, Rudolf Walter. 281

Hartung, Harald: Deutsche Lyrik seit 1965. 645

Hartung, Harald: Traum im Deutschen Museum. 284

Hebblethwaite, Peter: Johannes XXIII. 429

Heine, Susanne: Frauen der frühen Christenheit. 359

Heise, Hans-Jürgen: Einen Galgen für den Dichter. 773

Heise, Hans-Jürgen: Vermessungsstäbe bilden den Gottesbegriff. 69

Heise, Hans-Jürgen: Der Zug nach Gramenz. 71

Holtz, Leonard: Geschichte des christlichen Ordenslebens. 789

Höpken, Wolfgang: Sozialismus und Pluralismus in Jugoslawien. 431

Hübner, Kurt: Die Wahrheit des Mythos. 195

Hürten, Heinz: Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800–1960. 177

Jenny-Kappers, Theodora: Muttergöttin und Gottesmutter in Ephesos. 862

Jugend und Gesellschaft. Hrsg. v. Helmut Remschmidt. 283

Kakar, Sudhir – Ross, John: Über die Liebe und die Abgründe des Gefühls. 215

Kasper, Walter: Theologie und Kirche. 790

Kirchen und Gesellschaft in beiden deutschen Staaten. Hrsg. v. Gisela Helwig und Detlef Urban. 430

Klostermann, Ferdinand: Ich weiß, wem ich geglaubt habe. 861

Köhler, Oskar: Als Petrus anfing zu ertrinken. 718

Kolleritsch, Alfred: Augenlust. Gedichte. 647

Kraus, Georg: Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? 571

Kühn, Dieter: Der Parzival des Wolfram von Eschenbach. 497

Küng, Hans: Theologie im Aufbruch. 542

Kunze, Reiner: Eines jeden einziges Leben. 285

Läpple, Alfred: Lesebuch zum Katholischen Erwachsenen-Katechismus. 280

Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Bd. 1. Hrsg. v. K. Lehmann und W. Pannenberg. 729

Martelet, Gustave: Libre réponse à un scandale. 425

Martin, Jochen: Spätantike und Völkerwanderung. 719

Mette, Norbert – Blasberg-Kuhnke, Martina: Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000. 286

Neue Jerusalemer Bibel. Neu bearb. u. erw. Ausg. Dt. hrsg. v. Alfons Deissler und Anton Vögtle in Verb. m. J. M. Nützel. 287

Paronetto, Vera: Augustinus. 69

Pause zwischen den Worten. Hrsg. v. Rudolf Riedler. 646

Piontek, Heinz: Eh der Wind umsprang. Hrsg. v. Rowitha Th. Hlawatsch und Horst G. Heiderhoff. 285

Reineke, Augustinus: Jugend zwischen Kreuz und Hakenkreuz. 642

Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hrsg. v. Hermann J. Pottmeyer, G. Alberigo und Jean-Pierre Jossua. 429

Ronai, Alexander – Wahle, Hedwig: Das Evangelium – ein jüdisches Buch? 143

Ruh, Kurt: Meister Eckhart. 497

Ruspoli, Mario: Lascaux. 358

Schatz, Klaus: Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum. 177

Schmid, Franz: Grundlagentexte zur katholischen Jugendarbeit. 287

Schneider, Lothar: Soziale Dynamik. 71

Schneider, Theodor: Was wir glauben. 278

Schoonenberg, Piet: Auf Gott hin denken. 503

Schorberger, Gregor: Aids-Station. 786

Schulze-Berndt, Hermann – Viertelhaus, Wolfram – Weidinger, Norbert: Neue religiöse Bewegungen innerhalb und außerhalb der Kirchen. 357

Segesser, Philipp Anton: Briefwechsel. Bd. 2–3. 574

Simmel, Oskar: Glaubensbuch. 277

Splett, Jörg: Freiheitserfahrung. 716

Süssmuth, Rita: Aids. 786

Tradierungskrise des Glaubens. Hrsg. v. Erich Feifel und Walter Kapser. 641

Tuchmann, Barbara: Der ferne Spiegel. 496

Ungläubige Jugend? Hrsg. v. Manfred Plate. 790

Walter, Peter: Johann Baptist Franzelin (1816–1886) Jesuit, Theologe, Kardinal. 719

Weidinger, Erich: Die Apokryphen. 143

Wengst, Klaus: Pax Romana. 861

Zulehner, Paul M.: Das Gottesgerücht. 571

NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS

Aids 435, 786
Alter 208
Aquino, Cory 232
Arbeitspolitik 47
Armut 171
Atheismus 24

Balde, Jakob 352
Bibel 195
Bischofsernennungen 361, 516
Buch 159

China 301
Christliche Gesellschaftslehre 65
Curran, Charles 218

DDR 806
Delp, Alfred 609
Deutscher Katholizismus 177
Dissens in der Kirche 219
Dogma 577
Domin, Hilde 486, 741
Drewermann, Eugen 701
Dritte Welt 171, 499

Ehe 257
Eliot, T. S. 843
Erbsünde 425
Ethik 379
Evolution 57, 531
Exegese 701

Familie 73, 208, 257
Fernsehen 159
Flüchtlinge 594
Frau 784
Frau und Kirche 507
Freizeit 457
Frisch, Max 735
Führungsethik 651

Geschichte 721
Gesundung 849
Gewissen 433
Glaube 85, 795, 849
Glaubensbücher 277
Godard, Jean-Luc 485
Gordon, Mary 817
Grass, Günter 484

Handke, Peter 482, 731
Härtling, Peter 741
Haushofer, Marlen 480
Heimat 115
Heins, Christoph 487
Heise, Hans-Jürgen 773
Herderbücherei 354
Hildesheimer, Wolfgang 732
Hinduismus 833

Indien 829
Islam 837

Java 662
Jens, Walter 734
Jesuiten 858
Jugend 73, 75, 261
Jugendtourismus 553

Kafka, Franz 478, 731
Karmelitinnen 491
Kaschnitz, Marie-Luise 478
Katechismus 277
Kienecker, Friedrich 479
Kipphardt, Heinar 740
Kirche in der DDR 806
Kirche in Indien 829
König, Lothar 148
Krankheit 391
Kreisauer Kreis 147
Kunert, Günter 479

Laie 363, 579, 649
Lateinamerika 232
Lenz, Siegfried 738
Literatur und Religion 476
Literatur und Theologie 93
Lorca, Federico García 105
Lyrik 773

Marti, Kurt 477
Mayer, Rupert 289
Meditation 685
Militärisches Gelöbnis 433
Mitbestimmung 127
Mittelalter 494
Mosambik 422
Mueller, Harald 485
Mythos 195, 330

Nationalsozialismus 147
Nichtchristliche Religionen 463
Nikolaus von Flüe 629

Ökumene 723
Orientierungskrisen 217
Östliche Meditation 685

Patriarchalismus 784
Percy, Walker 817
Philippinen 229
Pluralismus in der Kirche 516
Politik 379
Politische Kultur 316, 759
Postmoderne 1
Procházka, Jan 488

Religion 330
Religionsfreiheit 243
Restauration 5
Rußland, Christianisierung 409

Schuld 731
Selbstverwirklichung 268
Sinn 85
Sittliche Normen 671
Sittlichkeit 15
Sonnenschein, Carl 745
Sonntag 454
Sonntagsruhe 145
Sowjetunion 24
Soziale Sünde 205
Sozialismus 65
Stadt 744
Sterbekliniken 401
Strauß, Botho 483
Sweeney, Terrance A. 219

Tarkowskij, Andrej 489
Teresa von Avila 491
Theologie 541
Theologie der Befreiung 232
Tiefenpsychologie 701
Tillich, Paul 765
Tod 391
Tourismus 505

Umweltethik 35
Universität 638

Volkskirche 795
Volksmission 620

Walser, Martin 739
Weiss, Peter 736
Wenders, Wim 481
Wiesel, Elie 567
Williams, Charles 339
Wirtschaftsethik 651
Wirtschaftshirtenbrief (USA) 291
Wirtschaftspolitik 47
Wissenschaft 195, 330, 577

Zen 713
Zukunft 3
Zweites Vatikanisches Konzil 15, 243, 671, 725

ZS 129.10

Postmoderne

Wir teilen die Zeit in Abschnitte ein, die der Geschichte in recht lange von unterschiedlicher Dauer. Nun drohen uns die Wörter auszugehen, sie zu benennen. Der „Neuzeit" konnte man noch eine „Neueste Zeit" anhängen. Was darauf folgt, heißen wir vielleicht „Gegenwart", aber wenn diese vergangen ist, gibt das Schema „Alt–Mittelalt–Neu" keinen Namen mehr her. Für die Geistesgeschichte versucht man sich zu helfen, indem man auf die „Moderne" die „Postmoderne" folgen läßt. Von der üblichen Wortbedeutung her sollte man darüber stolpern; denn „Moderne" bezeichnet die neueste Zeit und deren Geist – und neuer als das Neueste kann schlecht etwas sein.

Versucht man jedoch, vom Wort zur angezielten Sache überzugehen, wird das Geschäft noch komplizierter. „Alle reden davon, und vielleicht weiß keiner, was eigentlich gemeint ist, nämlich mit der ‚Postmoderne'", heißt es in „Information Philosophie", und Umberto Eco schreibt: „Unglücklicherweise ist ‚postmodern' heute ein Passepartoutbegriff, mit dem man fast alles machen kann." So pflegt es Wörtern zu gehen, wenn sie in Mode kommen; sie verlieren ihren umrissenen Sinn, ihre Bedeutung wird nebulös. „Postmoderne" läßt sich zudem kaum vom Gegenbegriff der „Moderne" her näher bestimmen; denn es ist auch nicht ausgemacht, was dieser besagt. Wenn Eco spottet: „Bald wird die Kategorie des Postmodernen bei Homer angelangt sein", so ist das weniger absurd, als es sich anhört; denn im Hellenismus bereits hat man Homer den „Neoteroi", also den Neuerern oder „Modernen" gegenübergestellt. Die Römer übernahmen aus dem Griechischen das entsprechende Fremdwort „neoterici", das dann bei den christlichen Autoren des 5. Jahrhunderts durch die Neuprägung „moderni" ersetzt wurde. Seit dieser Zeit gibt es also die „Moderne" dem Namen nach; der Sache nach ist sie noch älter.

Der Versuch, Postmoderne dadurch zu bestimmen, daß man die Begriffsgeschichte von „Moderne" untersucht, schlägt also fehl. Will man sich bei den Postmodernen Auskunft holen, wem sie das Leichenlied singen, wenn sie den „Tod der Moderne" verkünden, so stößt man auf die Schwierigkeit, daß ihnen an klaren Begriffen wenig gelegen zu sein scheint. Für sie gehören diese vielmehr gerade zur Moderne, von der es sich abzusetzen gelte. Wer es unternähme, aus den Bildern, die sie davon entwerfen, eine gemeinsame Struktur herauszufiltern, entlarvte sich zunächst als „modern" (denn als „Poststrukturalisten" verabscheuen Postmoderne auch Strukturen und Systeme), aber er käme zu ungefähr folgender Skizze: Die „Moderne" wird von der Vernunft beherrscht, die alles verrechnet, rationalisiert, verbürokratisiert oder verwissenschaftlicht. Gegen diese langweilige Vernunft müsse erfrischende Irrationalität gesetzt werden, gegen die „neue

Sachlichkeit" eine noch „neuere Sinnlichkeit", gegen die Wissenschaft der Mythos, gegen den Methodenzwang die Beliebigkeit, gegen das System die anarchische Freiheit.

Während in Deutschland solche Theorien mit dem Namen „Postmoderne" erst seit ganz kurzem Saison haben, taucht in den USA die Rede von der „postmodern world" bereits in den späten fünfziger Jahren auf, und zwar in kulturkritischer Auseinandersetzung mit einer Avantgarde, die der Kunstbetrieb so einverleibt hatte, daß sie selbst Teil jener Institution Kultur wurde, die sie unterminieren oder ablösen wollte. Aus der Literaturkritik wanderte „postmodern" in die Architekturdiskussion, wo man in der Moderne zwei Züge zusammenlaufen sah, nämlich den Trend zu einer vollständigen Industrialisierung des Bauens und die Reduzierung des Gebäudes aufs Pragmatisch-Funktionale. In Frankreich, das auch auf philosophischem Gebiet eine besondere Befähigung zum Kreieren von Moden zu haben scheint, wurde dieser Postmodernismus, der in der Architektur gezielt unzweckmäßig frühere Stilelemente wie Zitate einbaute, in die Philosophie übertragen, um den Strukturalismus abzulösen. Von dort ist er nun schließlich auch nach Deutschland gedrungen. Allerdings hat er auf dieser Wanderung durch die Aufnahme immer unterschiedlicherer Ansätze noch mehr an Konturen verloren, und er hat vor allem die Aufbruchstimmung, mit der er in Amerika angetreten war, durch ein eher trostloses Endzeitgefühl ersetzt.

Die Kritik am Postmodernismus attackiert ihn meist als Verrat an der Aufklärung, als Verzicht auf vernünftiges Argumentieren, wirft ihm vor, er löse die totalisierende staatlich organisierte Repression durch anarchistische Freisetzung des individuellen Terrors ab. Die Auseinandersetzung zwischen Irrationalität und Rationalismus wäre indes ebensowenig neu wie die zwischen „antiqui" und „moderni", die ja als „querelle des anciens et des modernes" geschichtsbekannt ist.

Eine Idee jedoch scheint die Postmoderne ins Spiel zu bringen, die über das Wiederholen alter Geisteskämpfe hinausführt. Es ist der Hinweis, daß die jeweiligen Avantgarden immer von Gnaden einer Vergangenheit lebten, gegen die sie antraten. Das Fortschreiten in der Geschichte der Kunst wie des Geistes verlief nach dieser Sicht weder gradlinig noch zirkulär, sondern in einer Spirale, die sich in Widerläufen höherschraubte. Nach der Postmoderne läßt sich hingegen das Bild der Geschichte eher als Girlande deuten. Die Pendelbewegung, mit der Neues dem Alten entgegengesetzt wird, bleibt unbestritten. Aber sie führt nicht zu einem „immer höher, besser, vernünftiger" – diese Meinung wäre „modern" –, sondern nur zu einem anderen, zur „Wiederkehr des Verschiedenen", wie man mit den französischen Poststrukturalisten paradox formulieren könnte. Jede Zeit hängt in der Girlande der Geschichte nur einen neuen Festonbogen neben die bisherigen. Demnach bereichert die geschichtliche Entwicklung zwar den Geist, aber sie erhöht ihn nicht. Somit wäre auch die Postmoderne nicht höher zu hängen als die Moderne.

Albert Keller SJ

Eugen Biser

Welcher Zukunft geht die Kirche entgegen?

Wer sich nicht – unbefugt – in die Rolle eines Propheten hineinsteigern will, muß sich unter dem Eindruck dieser Frage zunächst seiner Grenzen bewußt werden. Sie zu respektieren heißt auf jede verblasene Prognose verzichten und statt dessen nur das bieten, was vom wissenschaftlichen Standpunkt aus geleistet werden kann. Und das ist eine Extrapolation dessen, was an bestimmenden Strukturen jetzt schon nachgewiesen werden kann. Denn zweifellos gibt es Tendenzen, aus denen sich Schlußfolgerungen prospektiver Art ziehen lassen; und sie ergeben zusammengenommen dann doch so etwas wie ein Bild der Zukunft. Auf die Frage nach der Zukunft der Kirche zurückbezogen aber heißt das, daß sie der Zukunft entgegengeht, die den gegenwärtigen Vorentscheidungen entspricht. Damit fällt die Frage nach der Zukunft auf die nach dem Ist-Stand zurück, und sie besagt: Wie stellen sich Christentum und Kirche heute dar, und von welchen Tendenzen ist ihr Erscheinungsbild vornehmlich bestimmt?

Conditio christiana

Dies ist zunächst die Frage nach der „Conditio christiana", nach den religiösen Determinanten im Zeitgeschehen, also nach jenen Kräften, die auf das religiöse Leben unmittelbar einwirken. Längst hat man sich daran gewöhnt, diese Kräfte mit dem Sammelbegriff „Säkularismus" zu bezeichnen; und mit dieser Bezeichnung verband sich der Eindruck, daß damit ein unaufhaltsam fortschreitender Prozeß, der die christlichen Gehalte zunehmend entwertete, aushöhlte und schließlich zu bloßen Floskeln entleerte, dingfest gemacht worden sei. Inzwischen mehren sich sogar die Prognosen, die eine extreme Eskalation dieses Säkularisierungsprozesses in Aussicht stellen. Das ist um so weniger verwunderlich, als sich das abendländische Christentum nach einer ganzen Reihe von Anzeichen auf dem „Aussterbeetat" zu befinden scheint; denn der Kirchenbesuch läßt drastisch nach, der Sakramentenempfang geht in den sensiblen Bereichen der Kindertaufe und der sakramentalen Eheschließung beängstigend zurück, das Glaubenswissen ist im Schwinden begriffen und der Glaube selbst bringt es oft nur noch zu fragmentarischen Vollzügen. In diesem Zusammenhang ist auch an das Bild von der „Randunschärfe" des heutigen Glaubens zu erinnern und an die statistisch belegte Tatsache, daß eine erschreckend hohe Anzahl von Christen im Begriff steht, den

Auferstehungsglauben gegen Reinkarnationsvorstellungen einzutauschen. Insofern scheint sich das resignative Wort des späten Karl Rahner zu bestätigen, daß die Kirche der Gegenwart in einen Zustand winterlicher Erstarrung versunken sei.

Es liegt aber auf der Hand, daß Rahner damit ein ausgesprochen doppelsinniges Bild gebrauchte. Denn unter den verschneiten Feldern und zugefrorenen Seen bereitet sich das Leben zu neuem Erwachen vor. So könnte man fragen, ob sich nicht unter der durch die aufgeführten Symptome bestimmten Oberfläche eine weit positivere Bewegung anbahnt. Wer sich dieser Frage mit Ernst stellt, wird nicht übersehen können, daß sich die religiöse Gesamtbilanz weit positiver darstellt, als es die erschreckenden Symptome vermuten lassen. Während sich die Kirchen entleeren, baut sich auch hierzulande so etwas wie eine „Electronic Church" auf; während die Ehemoral Anlaß zu begründeter Sorge gibt, gewinnt die christliche Nächstenliebe mit der Zuwendung zu den Notleidenden der Dritten Welt und zu der vom Menschen ausgebeuteten Natur neue Dimensionen hinzu, und während eine Ermattung der Glaubensbereitschaft zu beklagen ist, regt sich die religiöse Sehnsucht wie seit langem nicht mehr. Nimmt man hinzu, daß sich außerdem das Profil des Unglaubens nachhaltig veränderte, sofern er von seiner polemisch-aggressiven Selbstdarstellung abließ, ist es nicht zu kühn, von diesem Anzeichen auf einen Wandel im Säkularisierungsprozeß zu schließen. Um es positiv zu sagen, so sprechen gewichtige Gründe dafür, daß dieser Prozeß nicht nur an sein Ende angelangt, sondern bereits in ein Stadium der Umpolung eingetreten ist. Wenn es eines zusätzlichen Beweises dafür bedürfte, so würde er durch die Reaktion der Kirche erbracht; denn diese reagiert in erster Linie prospektiv, wenngleich gegensinnige Tendenzen nicht zu übersehen sind.

Die prospektive Reaktion

Zur prospektiven Reaktion ist insbesondere der durch die Weltreisen bestimmte Stil des gegenwärtigen *Pontifikats* zu rechnen. Daran ändert auch die offenkundige Tatsache nichts, daß diese Reisen weniger der Kirche in den jeweils besuchten Ländern als vielmehr dem religiösen Interesse im allgemeinen zugute kommen. Was den unmittelbar kirchlichen Effekt betrifft, so scheint er sogar um so mehr auszubleiben, je höhere Erwartungen in ihn jeweils gesetzt werden. Dennoch folgt Johannes Paul II. mit seinen Weltreisen der von den Konzilspäpsten ausgelegten Spur. Zu deutlich liegen sie auf der Linie der epochalen Öffnung, zu der sich die Kirche im Zweiten Vatikanum durchrang, der Niederlegung der Tiara, mit der Paul VI. das Zeichen einer neuartigen Kollegialität setzte, und nicht zuletzt der Symbolhandlung, bei der der leerstehende Christusthron zwischen Papst und Patriarch auf eine Ära der interkonfessionellen und interreligiösen Verständigung hinwies.

So gesehen liegt den Weltreisen gleichzeitig ein theologisches und ein kirchengeschichtliches Konzept zugrunde. Theologisch bekennen sie sich – mehr noch durch die Sprache der Fakten als der verbalen Deklarationen – zu der konziliaren Überzeugung, daß in allen Konfessionen und Religionen Wahrheitselemente zu finden sind, die zur Integration in die der Kirche überantworteten Offenbarungswahrheit „anstehen". Nicht weniger bedeutsam ist jedoch die kirchengeschichtliche Perspektive; denn die Weltreisen sind unübersehbare Dokumente der Verabschiedung vom abendländisch dominierten Christentum zugunsten einer weltweit geöffneten Gestalt, an deren Auferbauung gleicherweise die asiatische wie die lateinamerikanische und negroide Christenheit beteiligt ist. Dem entspricht die Beschreibung des neuen Stils durch den Begriff der Pilgerschaft, dem, dogmengeschichtlich gesehen, ein neues Selbstverständnis der Kirche zugrunde liegt. Es ist nicht mehr der statische Begriff einer dem Zeitengang überhobenen göttlichen Institution, sondern der dynamische Begriff des wandernden, seinem eschatologischen Ziel entgegenpilgernden Gottesvolks. Im pilgernden Papst gewinnt dieses neue Selbstverständnis einen nahezu symbolhaften Ausdruck.

Prospektiv wirken aber auch einzelne Programme und Initiativen. So etwa die Einrichtung eines *Kulturrats*, der zumindest tendenziell den kulturellen Entwicklungen ein Mitspracherecht bei der Auferbauung der Glaubensgemeinschaft und bei der Strukturierung der Glaubensverkündigung zugesteht. Wirksamer noch dürfte sich in diesem Zusammenhang das schon von Paul VI. ausgegebene und von Johannes Paul II. aufgegriffene Programmwort von der *„Zivilisation der Liebe"* erweisen, mit dem erstmals ein deutlicher Anstoß zu der weltweit ersehnten Bewußtseins- und Verhaltenswende gegeben wurde. Prospektiv wirkt dieses Programm insbesondere dadurch, daß es dem verbreiteten Vorurteil ein Ende setzt, als sei mit der gesellschaftlich definierten Zwischenmenschlichkeit bereits das letzte Wort in der Frage des menschlichen Zueinander gesprochen. Ohne sich auf eine Kritik des bisherigen Reglements einzulassen, setzt es der defizitären Mitmenschlichkeit, Gesellschaft genannt, die größere Alternative entgegen, die um so glaubwürdiger wirkt, als sie die Autorität des Evangeliums auf ihrer Seite hat.

Die restaurativ-defensive Reaktion

Wenn man sich das Mißverhältnis von Angebot und Akzeptanz vor Augen führt, das die Konzeption einer – besser gesagt – „Kultur der Liebe" verschattet, ist man auch schon auf die gegensinnige, restaurativ-defensive Reaktion der Kirche auf die Zeitverhältnisse gefaßt. Sie steht augenblicklich so sehr im Vordergrund, daß darüber kaum ein Wort verloren zu werden braucht. Während sich die Anzeichen einer bereits eingetretenen Glaubenswende mehren, beurteilt der Präfekt der römischen Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger, die

„Lage des Glaubens" ausgesprochen pessimistisch. Sowenig er die Anzeichen eines neuen Aufbruchs übersieht, glaubt er doch im Blick auf die geistige „Großwetterlage" nach wie vor von einer „Krise des Glaubens und der Kirche sprechen" zu müssen. Und ein prominentes Mitglied des päpstlichen Kulturrats, Nikolaus Lobkowicz, pflichtet ihm mit einem wahren Scherbengericht über die nachkonziliare Entwicklung bei.

Begreiflich, daß vor diesem Hintergrund der Begriff *Restauration* eine Aufwertung erfährt, die man noch vor einem Jahrzehnt für undenkbar gehalten hätte. Zweifellos drückt sich in dieser Aufwertung begründete Sorge und, von dieser eingegeben, der begreifliche Wille aus, daß der Mißdeutung der vom Zweiten Vatikanum ausgegangenen Direktive Einhalt geboten und dem Wildwuchs, der sich daraus entwickelte, energisch begegnet werden müsse. Bedenklich wäre es indessen, wenn sich unter dem Schutzschild des restaurativen Programms eine Denkweise ausbreiten würde, die sich die Überwindung der verzeichneten Krise von einem Rückzug auf vorkonziliare Positionen verspräche. Geistige – und insbesondere religiöse – Entwicklungen sind ihrer innersten Struktur nach unumkehrbar. Sie anhalten zu wollen, führt zu gefährlichen Staus, zumindest aber zu Verunsicherungen und Irritationen, die unter dem Anschein neugewonnener Sicherheit neurotischen Aufladungen Vorschub leisten.

In diesem Zusammenhang sollte man sich auch mit Lobkowicz daran erinnern, daß „Restauration" seiner Herkunft nach ein politischer, kein religiöser Begriff ist, aufgekommen nach der Niederwerfung Napoleons, als man sich in der Ratlosigkeit der Stunde Halt, Orientierung und gesellschaftliche Ordnung von einer Wiederherstellung des Ancien Régime versprach. Niemand wird annehmen wollen, daß sich dieses Modell auch nur vom Rand her auf kirchliche Verhältnisse übertragen läßt. Sein religiöses Gegenstück war demgegenüber in der Devise Pius' X. ausgedrückt: „Omnia instaurare in Christo", einem Satz des Epheserbriefs, der sich auf die jetzt- und endzeitliche Wiedereinholung aller in den Lebensraum des mystischen Christus bezieht (Eph 1, 10). Nur in diesem Sinn kann von einer christlichen „Restauration" gesprochen werden, nicht jedoch im Sinn der Fest- und Fortschreibung überkommener, aber durch den Zeitengang überholter Verhältnisse.

Stärker als die restaurativen Programme schlagen jedoch in diesem Zusammenhang die gleichsinnigen Tendenzen zu Buch, zu denen vor allem die *Verhärtungen* im Erscheinungsbild der heutigen Kirche zu rechnen sind. Sie treten sowohl an der Innenfront, etwa im Spannungsfeld von Amtskirche und Theologie oder von kirchlicher Institution und Charismatikergruppen, als auch an besonders sensiblen Stellen der Außenfront auf.

Dazu gehört in erster Linie die offenkundige Schwächung, die der *ökumenische Disput* trotz aller gegenteiligen Beteuerungen derzeit erleidet. So hoch es zu veranschlagen ist, daß auf hoher und höchster Ebene die Gemeinsamkeiten in den

unterschiedlichen Bekenntnissen herausgestellt und die gegenseitigen Verurteilungen aufgehoben worden sind, läßt sich doch der Verlust an Schwungkraft im Fortgang der ökumenischen Bewegung nicht übersehen. Unter den Füßen derer, die sich im Optimismus der Ausgangsphase die Hände zu reichen suchten, brechen, so will es scheinen, unversehens die emotionalen Differenzen auf, die das Einheitswerk weit mehr als die artikulierten Glaubensdifferenzen behindern. Und zu dem Unterschied der Gefühlswelten kommen kaum weniger hinderliche Barrieren hinzu, die sich dem Einheitswillen in Gestalt von unartikulierten Vorbehalten und Entfremdungserscheinungen entgegenstellen. Hemmnisse dieser Art haben bisweilen aber auch den Wert von Denkanstößen. Sie könnten, um in dieser Frage etwas deutlicher zu werden, zu einer Überprüfung des bisher bedenkenlos akzeptierten Ökumenismusmodells führen. Am Ende aller Bemühungen stand bisher das Zielbild einer monolithischen Kirche und damit ein Modell, an dem gemessen alle abweichenden Glaubensformen, angefangen von den Sonderkirchen arianischer, nestorianischer und monophysitischer Prägung in altchristlicher Zeit bis hin zu den neuzeitlichen Abzweigungen in Gestalt des lutherischen, calvinistischen und pietistischen Protestantismus als häretische Fehlformen erschienen.

Wenn man aber im Sinn des Zweiten Vatikanums davon ausgeht, daß der Gottesgeist weltweit wirksam ist und sich auch in den außerkirchlichen Ausprägungen des Christentums fühlbar macht, wird man an dieser Modellvorstellung nicht länger festhalten können. Und erst einmal an ihr irre geworden, wird man sich fragen müssen, ob das Zielbild von dem einen Hirten und der einen Herde wirklich monolithisch zu verstehen ist, oder ob es nicht Formen der Einheit gibt, die den Differenzen ihr partielles Recht zugesteht und demgemäß das Ganze erreicht, ohne sie in Uniformität aufgehen zu lassen. Im Grund ist das damit umrissene Gegenmodell längst schon in der Natur vorgegeben. Im Gang ihrer Evolution ist die Einheit der Ausgangspunkt und die Differenzierung das Ziel; und sie bestätigt diese Zielsetzung, indem sie Rückkreuzungen durch Aggressionen zwischen fortpflanzungsfähigen Arten verhindert.

Wäre es im Blick auf diesen Sachverhalt vermessen anzunehmen, daß auch dem konfessionellen Differenzierungsprozeß, wenn nicht geradezu eine göttliche Absicht, so doch ein guter Sinn zugrunde liegt? Und wäre es dann nicht an der Zeit, das emotionale Mißverhältnis unter den Konfessionen, das ihre Unterschiede letztlich aufrecht erhielt, durch eine neue, menschlichere und zumal christlichere Strategie zu ersetzen? Sie aber bestünde dann nicht in Versuchen der Egalisierung, sondern in einer neuen Denk- und Verhaltensweise, die das Anderssein des Andern akzeptiert, ohne es doch für die eigene Position bestimmend werden zu lassen. Daß diese Strategie einer neuartigen Logik zu folgen hätte, liegt auf der Hand. Doch ist sie längst schon vorgegeben, nachdem Guardini im Anschluß an die kusanische Unendlichkeitslogik Gott als den „Anderen" im Modus des „Nichtanderseins"

bezeichnete. Der Rückgriff auf Nikolaus von Kues ist dabei alles andere als zufällig; entwickelte er doch in seiner Friedensschrift „De pace fidei" (von 1453) die Modellvorstellung von der einen Religion in der Verschiedenheit der Verehrungsformen. Hier müßte zuerst einmal angeknüpft werden, wenn in der Frage des Ökumenismus nicht der zweite Schritt vor dem ersten getan werden soll.

Eine deutliche Verhärtung ist auch im *Verhältnis von Lehramt und Theologie* zu verzeichnen, nachdem der Präfekt der Glaubenskongregation gegen diese den Vorwurf erhob, das „offene" Buch der Heiligen Schrift durch ihren methodischen Zugriff in ein „verschlossenes", nur noch wissenschaftlichen Experten vorbehaltenes verwandelt und dadurch der Hand des schlichten Bibellesers entrissen zu haben. Wenn damit lediglich die Engführung durch die historisch-kritische Methode beanstandet werden soll, arbeitet der Vorwurf sogar all denen in die Hand, die sich immer schon für eine kritische Überprüfung des exegetischen Instrumentariums und damit für Alternativen zur historischen Kritik ausgesprochen haben. Ebenso wird niemand Lobkowicz widersprechen, der auch in diesem Punkt mit der These nachstieß, daß es das Recht des einfachen Bibellesers sein und bleiben müsse, sich unmittelbar, und das besagt, ohne die „Lesehilfe" der wissenschaftlichen Exegese, mit den biblischen Texten zu befassen.

Anders freilich, wenn damit der Glaube in einen Gegensatz zur wissenschaftlichen Theologie und diese in den Anschein einer Gefahrenquelle für ihn gebracht werden soll. So sehr sie durch überzogene Postulate und irrige Hypothesen bisweilen verunsichern mag – aber der Irrtum ist im Feld der endlichen Vernunft nun einmal der unumgängliche Preis des Erkenntnisfortschritts –, so sehr ist sie von den neutestamentlichen Anfängen her der Spiegel, mit dessen Hilfe der Glaube erst zum Vollbegriff seiner selbst gelangt. Weil der Christenglaube der Glaube „der vielen" ist und weil er sich „den andern" gegenüber (nach 1 Petr 3,15) zu verantworten hat, muß er wissen, weshalb und wem er glaubt; denn nur so, gestützt auf diese wissende Selbstverständigung, wird er sich mitteilen und verantworten können. Das aber heißt, daß der Christenglaube von seinem Ursprung her „theologisch" ist und die Theologie zu seiner unentbehrlichen Lehrmeisterin hat. Das darf gerade heute, in einer Welt, die den Dialog als Prinzip des Überlebens entdeckte, nicht vergessen und noch weniger verdrängt werden.

Die innovatorische Reaktion

Das zwischen der prospektiven und der restaurativen Reaktion bestehende Spannungsmoment ließe Schlimmes befürchten, wenn die Kirche nicht wiederholt, vor allem aber in ihrer theologischen Spitze, auf eine dritte Weise, nämlich innovatorisch, reagieren würde. Dabei ist allenfalls vom Rand her an Erscheinungen wie die lateinamerikanische Befreiungstheologie gedacht, der es nach der

zweifellos zutreffenden Auffassung des Präfekten der Glaubenskongregation nicht so sehr um eine Ergänzung als vielmehr um eine Neuinterpretation des Christentums und seiner Lehre zu tun ist. Nach allem zu schließen wird es bei dieser einen Neuinterpretation nicht bleiben; vielmehr wird schon in absehbarer Zukunft die asiatische ebenso wie die negroide Kirche mit einer eigenen, von ihren kulturellen Traditionen inspirierten Theologie aufwarten.

Gedacht ist vielmehr an einen Vorgang, durch den sich die *Gegenwartstheologie* – ihr selbst vielleicht unbewußt – auf die ihr entgegentretenden Alternativformen einstimmt. Er kann zunächst negativ und hier am besten im Blick auf Karl Rahner bestimmt werden, der anstelle des von ihm nach dem Modell von Karl Barths „Kirchlicher Dogmatik" erhofften theologischen Systems nur das in seinen vielbändigen „Schriften zur Theologie" aufgeschichtete Gedankenmaterial hinterließ. Wenn man sich den auf ihm lastenden Erwartungsdruck vergegenwärtigt, wird man im Zusammenhang damit letztlich nur an eine grandiose Verzichtleistung denken können. Ein Systemverzicht ist aber für den angesprochenen Vorgang durchaus symptomatisch. Denn auf jedem System lastet seit Kierkegaard der Vorwurf, daß sein Erbauer bei allem Glanz der von ihm geschaffenen Architektur es verabsäumte, sich in dem „ungeheuren hochgewölbten Palast" eine Eigenwohnung vorzubehalten – der Vorwurf also, daß das System dem Menschen keinen Raum bietet. Im Zug der Umstrukturierung des Glaubens drängt aber nicht nur der Einzelmensch, sondern mit ihm zusammen auch die Gemeinschaft der Glaubenden als das wahre Glaubenssubjekt in das theologische Systemgebäude hinein; denn kaum eine Frage ist zeitgemäßer als die von dem romantischen Theologen Johann Adam Möhler in seiner Jugendschrift „Die Einheit in der Kirche" (von 1825) aufgeworfene und zugleich beantwortete:

> „Nur vom Ganzen kann der, der das Ganze schuf, erkannt werden, weil er sich nur im Ganzen ganz offenbarte; wie soll ihn der Einzelne erkennen? Dadurch, daß er, obschon er das Ganze nicht sein, es doch mit großem Gemüte, mit Liebe umfassen kann; obschon er also das Ganze nicht ist, so ist doch das Ganze in ihm; und er erkennet, was das Ganze. In der Liebe erweitern wir uns, die Einzelwesen, zum Ganzen: die Liebe erfasset Gott" (§ 31).

Hausrecht im Systemgebäude der Theologie suchen jedoch nicht nur die zur Glaubensgemeinschaft zusammengeschlossenen Menschen, sondern nicht weniger auch die im Interesse ihrer szientifischen Ausgestaltung abgestoßenen und ausgegliederten Bereiche, von denen in der Hauptsache drei zu nennen sind: der ästhetische, der soziale und der therapeutische. Tatsächlich gingen der Theologie im selben Maß, wie sie ihren Wissenschaftscharakter ausformte, diese Dimensionen verloren. Auf der Höhe des Mittelalters zunächst die Dimension der Bilder und damit das Glaubenszeugnis, zu welchem Kunst und Literatur beitrugen; zu Beginn der Neuzeit die Dimension des Sozialen, da mit der Konzentration des Denkens auf das reflektierende Ich auch die theologische Vernunft dem Subjektivismus verfiel; und im weiteren Gang der Entwicklung auch die Dimension des

Heilens, da mit der Ausgestaltung der Theologie zur Doktrin vom Heil nur noch in lehrhafter Form die Rede war.

Fast gleichzeitig mit der Einberufung des Zweiten Vatikanums setzte jedoch eine breiträumige Gegenbewegung ein. In seinem monumentalen Hauptwerk schuf als erster, wenngleich gestützt auf die Vorarbeiten Deutingers und Guardinis, Hans Urs von Balthasar eine Trilogie, die sich mit dem einen Flügel, der „Herrlichkeit", und ihrem Mittelstück, der „Theodramatik", der Wiedereinholung des Ästhetischen, vor allem in Gestalt von Literatur und Dichtung, widmet. Ebenso will die „Politische Theologie", vor allem in ihrer Ausprägung durch Johann Baptist Metz, als Korrektur der subjektivistischen Engführung verstanden werden. Und in ihrer lateinamerikanischen Ableitung, der Befreiungstheologie, hat diese Korrektur, wie angedeutet, sogar die Ausweitung des Glaubenssubjekts zum Ziel: War bisher alles der intuitiven Kraft des einzelnen Denkers überlassen, so übernimmt jetzt, wenigstens der Tendenz nach, der „Sensus fidelium" die Führung des Gedankens.

Der unmittelbaren Gegenwart gehören schließlich jene Initiativen an, die auf die Wiedergewinnung der Heilszuwendung durch den theologischen Gedanken hinarbeiten, so daß in ihrer Sicht die Theologie geradezu „als Therapie" erscheint. Dabei geht es keineswegs um den Versuch, in die Kompetenz der wissenschaftlichen Medizin einzubrechen, um ihr das im Ausgliederungsprozeß verlorene „Terrain" wieder abzugewinnen; wohl aber um die Einsicht, daß es unabdingbare Aufgabe der Theologie ist, dem Patienten Wege zur Akzeptanz seiner Krankheit zu eröffnen. Damit aber wäre schon ein Anfang mit der Rückkehr zum biblischen Heilsverständnis gemacht, dem mehr an der Zuwendung als an der Theorie des Heils gelegen ist und das mit „Heil" die Integrität des ganzen Menschen meint.

So ist also die Gegenwartstheologie, die vielen in einem Zustand der Stagnation erscheint, tatsächlich in einem Stadium der Selbstkorrektur begriffen. Und der abschließende Hinweis auf das Heilsein des Menschen macht zugleich deutlich, daß es bei dieser Korrektur letztlich darum geht, dem Menschen zusammen mit den ausgegliederten Bereichen wieder ein Heimatrecht im theologischen Systemgebäude zu sichern, das freilich damit aufhören würde, „System" im konstruktivistisch-abstrakten Sinn dieses Ausdrucks zu sein.

Das zukünftige Erscheinungsbild

Nach dem Durchgang durch die drei Fragekreise stellt sich, ebenso folgerichtig wie unabweislich, die Schlußfrage nach der künftigen Gestalt der Kirche. Auf welches Zielbild hin wird sie sich entwickeln müssen, um dem zu neuem Heimatrecht in ihrem Gedankengebäude gelangten Menschen verständlich und hilfreich zu sein? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich fast von selbst, sofern man nur die gewonnenen Ergebnisse unter diesen abschließenden Gesichtspunkt

stellt. Und dann besagt sie: Die Kirche der Zukunft muß ökumenisch, medienbewußt, mystisch und menschlich sein. Das muß noch mit einigen Strichen verdeutlicht werdem.

Erstens *ökumenisch*, dies jedoch in einem weiteren Sinn, als es der durchschnittlichen Verwendung der Vokabel entspricht. In dieser erweiterten Bedeutung ist „ökumenisch" der Gegenbegriff zu den Verhärtungstendenzen, die an der Innen- und Außenfront der Gegenwartskirche zu beobachten waren. Denn mit Strategien der Abschottung, wie sie im Zug dieser Tendenzen liegen, ist es um so weniger getan, als die Christenheit aufgrund des Bevölkerungswachstums in den überwiegend nichtchristlichen und atheistischen Weltregionen akute Gefahr läuft, im kommenden Jahrhundert definitiv zu einer numerischen Minorität herabzusinken. Das aber ist eine Zukunftsperspektive, die sich mit dem Missionsauftrag des Auferstandenen nur unter der Bedingung vereinbaren läßt, daß der effektive Aktionsradius des Christentums weiter gezogen wird, als es die faktische Kirchenzugehörigkeit erkennen läßt. Im Grund wiederholt sich damit nur ein Problem, von dem sich schon der Apostel Paulus bedrängt sah und das er im Römerbrief mit den von apostolischer Sorge eingegebenen Worten umschreibt:

„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? Denn der Glaube kommt vom Hören, das Hören aber vom Wort Gottes" (Röm 10.15. 17).

Im Grund trat Rahner mit seinem heißumstrittenen Theorem vom „anonymen Christen" nur in die Spur des Apostels. Denn er rechnete mit Guardini nicht nur mit einem „strukturellen", also in die zeitgeschichtlichen Grundverhältnisse abgesunkenen Christentum, sondern sogar mit einem „anonymen Christus", der in der Verborgenheit des Geschichtsgrundes fortwirkt und fortleidet, um so Zugang zu denen zu finden, die von keinem Wort der Verkündigung erreicht werden. Zu den Wendepunkten ihrer Lebensgeschichte gehört es dann, daß sie Jesus in der „Fremdgestalt" begegnen und von ihm in Bann geschlagen werden, auch wenn ihnen seine Identität, anders als den Emmausjüngern, nicht voll zu Bewußtsein kommt. „Ökumenisch" im Vollsinn des Ausdrucks ist ein Christentum, das sich für diese Möglichkeit offenhält und demgemäß damit rechnet, daß die „Sache Jesu" nicht nur im geschichtlichen, sondern auch ethnologischen Richtungssinn „weitergeht" (Marxsen). Wenn es aber dazu kommen soll, muß Ähnliches auch an der kirchlichen Innenfront, vor allem auch in dem von vielerlei Polemik belasteten Disput der theologischen Richtungen, geschehen. Hier müßte sich endlich die Einsicht durchsetzen, daß die Botschaft des Evangeliums, weil sie der liebenden Selbstmitteilung Gottes entspringt, überhaupt nicht polemisch verhandelt werden kann; denn sonst liefe die mitgeteilte Sache Gefahr, durch die „Säure" der Mitteilung versetzt und verdorben zu werden.

Zweitens *medienbewußt*; denn es kann nicht oft genug wiederholt werden: Wer die Medien hat, hat die Zukunft. Wenn es der Kirche nicht gelingt, ein positives

Verhältnis zu den Medien aufzunehmen, und das besagt, ihre Priester und Gläubigen zu einem kritisch-konstruktiven Umgang mit den Medien zu bewegen, besteht keine Hoffnung, daß sie die Schlacht um die Zukunft gewinnt. Das sachgerechte Verhältnis zu den Medien kann aber nur mit der Erfassung ihrer Strukturgesetzlichkeit und der dadurch bedingten Transformation der jeweils vermittelten Botschaft seinen Anfang nehmen. Mit einer von sorgfältiger Analyse unterbauten Theorie muß demgemäß beginnen, was als praktische Medienverwendung enden soll. Dabei muß diese Theorie ebenso den aktiven Medienverwender wie den Rezipienten ins Auge fassen. Auch dieser muß wissen, daß er es beim „Empfang" mit tiefgreifend umstilisierten Inhalten zu tun hat, und er muß, wenn er nicht Schaden nehmen soll, diese Umstilisierung auf ähnliche Weise kompensieren, wie dies von einer mediengerechten Verkündigung zu fordern ist. Das aber heißt: Während im Feld der Glaubensvermittlung die pädagogischen Strategien in den Hintergrund treten, ist um so mehr eine Medienpädagogik das Gebot der Stunde. Denn nur sie wird verhindern können, daß aus der Medienabhängigkeit des heutigen Menschen, die heute schon beängstigende Formen anzunehmen beginnt, eine „technische Symbiose" mit unabsehbaren Folgen wird.

Drittens *mystisch*; denn der Christ der Zukunft wird nach einer berühmten Prognose Rahners ein Mystiker oder – nicht mehr sein. Damit wendete Rahner eine der luzidesten – und radikalsten – Positionen von Nietzsches Christentumskritik ins Positive. Danach bewegt sich die Geschichte des Christentums auf der Bahn einer fortwährenden Selbstüberholung: Nachdem es sich als „Dogma" überholt hat, steht es im Begriff, nun auch sein „moralisches" Stadium zu überschreiten – für Nietzsche zum Endstadium seiner Selbstaufhebung, für Rahner zu seiner mystischen Zukunftsgestalt. Das innere Recht dieser Entwicklung leitet sich aus der Tatsache her, daß nur ein mystisch vertiefter Glaube den heutigen Menschen in seiner Identitäts- und Existenznot erreicht. Wenn man das Reinkarnationssyndrom mit einer gestörten und schließlich mißglückten Identitätssuche in Zusammenhang bringen kann, zeichnet sich hier, im Postulat einer „Glaubensmystik", der Weg zum Ziel dieser Suche ab. Und in diesem Fall ist der Weg bereits das Ziel; denn im Zentrum der Glaubensmystik steht das weder von der Theologie noch von der Spiritualität voll eingeholte Pauluswort: „Ich lebe, doch nicht ich – Christus lebt in mir" (Gal 2,20). Das Christentum der Zukunft kann es sich nicht mehr leisten, in seinen eigenen Vorhöfen stehenzubleiben; es muß ins Zentrum seiner Möglichkeiten eintreten. Je mehr dies aber geschieht, desto stärker wird sich seine Gestalt verändern; desto mehr wird es sich auf seine „mystische" Erscheinungsform zubewegen.

Viertens *menschlich*; denn das Christentum wird sich um so mehr als Beweggrund und Erfüllungsziel des Glaubens erweisen, je bewußter es auf die Sinnerwartung – und Lebensnot – des heutigen Menschen eingeht. Je mehr der heutige – und künftige – Mensch im Christentum das Hochbild seiner selbst entdeckt und es

zugleich als die Beantwortung seiner Lebensfrage begreift, wird er zur Akzeptanz seiner Botschaft bereit sein. Das aber heißt im Klartext, daß das Christentum dem Menschen auf der Schwelle zur Zukunft um so mehr einleuchtet, als er in ihm die Religion der *Angstüberwindung*, positiv ausgedrückt die Religion der Hoffnung, die Religion der Freiheit und die des Friedens entdeckt. Zunächst der Angstüberwindung; denn der heutige Mensch wird wie seit langem nicht mehr von offenen und geheimen Ängsten umgetrieben; er fühlt sich in seinem Lebenswillen geschwächt, unfähig, es mit sich selbst und der Zukunft aufzunehmen, so daß er buchstäblich mit dem Rücken zu ihr lebt. Ihm ist mit Direktiven und Maximen kaum noch beizukommen, um so mehr jedoch mit Impulsen, die ihn dazu bewegen, die Herausforderung der Gegenwart zu bestehen und der Zukunft mit Vertrauen und Zuversicht entgegenzusehen.

Das erfordert von der Kirche freilich eine Revision des althergebrachten Pastoralkonzepts. War dieses vorwiegend auf die Disziplinierung der Gläubigen abgestimmt, so wird es von jetzt an darum zu tun sein, sie für den Lebenskampf zu rüsten, weil mit der Ermutigung zum Sein auch bereits, wie das Paradigma Reinhold Schneiders zeigt, eine Vorentscheidung für den Glauben gefallen ist. Deshalb wird ins Zentrum des gegenwartsbezogenen Pastoralkonzepts der Zusammenhang von Gebet und Glaube treten müssen; dem heutigen Menschen muß klargemacht werden, daß das Fundament des Glaubens im Gebet gelegt wird, weil das Gebet, in seiner Struktur begriffen, die Gottesfrage aufgreift und in einer Weise stellt, daß sie nur vom Glauben vollgültig beantwortet werden kann. Umgekehrt wird der im Gebet verankerte Glaube nicht mehr verdächtigt werden können, einer intellektuell-formalen Fehlform zu verfallen, weil er spontan in seiner angstüberwindenden Kraft erfahren wird.

Nicht weniger klar wird sich das Christentum der Zukunft als die Religion der *Freiheit* erweisen müssen. Denn auch im Lebensraum der freiheitlich-demokratischen Staatsformen sind die strukturellen Zwänge und nivellierenden Trends in ständigem Anwachsen begriffen. Und verhängnisvoller noch in ihrer anthropologischen Rückwirkung ist die von Herbert Marcuse beschriebene „Eindimensionalität" dieser Lebensräume, die es mit sich bringt, daß in ihnen nur der auf vorprogrammierte Schablonen und Verhaltensweisen „zurückgenommene" Mensch überleben kann. Demgemäß ist es nicht so sehr die emanzipatorische Freiheit, die an Kerkerwänden rüttelt und Fesseln sprengt, als vielmehr die provokative, den Menschen zu sich selbst erhebende Freiheit, die das Christentum der Zukunft zur Geltung zu bringen hat. Auch das läuft auf die Verabschiedung eines nur allzu vertrauten Modells hinaus, das seinen Schwerpunkt in der Abschirmung und „Behütung" der Gläubigen hatte; doch wird sich nach der Familie auch die Kirche der Einsicht beugen müssen, daß es in der modernen Gesellschaft keine Schutzräume mehr gibt, in denen dieses Modell noch zum Zug gebracht werden kann. Was das Christentum vermitteln muß, ist somit eine

Freiheit, die den Menschen zu seinen höheren Möglichkeiten freisetzt und ihn dadurch in seiner Selbstverantwortung bestärkt. Sofern es aber noch der Emanzipation bedarf, so muß sich der christliche Impuls in erster Linie auf die geheimen Zwänge und Verführer richten, die den Menschen in immer neue Formen der Unmündigkeit abzudrängen suchen.

Vor allem aber muß sich das Christentum, ungleich entschiedener als bisher, als die Religion des *Friedens* in der gegenwärtigen, extrem bedrohten und zugleich von ungestillter Friedenssehnsucht erfüllten Lebenswelt erweisen. Und es muß dies um so mehr, als gerade der gegenwärtige Friedensdisput zu der Erkenntnis führte, daß es die politische und philosophische Friedenstheorie immer nur zu einem negativen, auf Kriegsvermeidung abzielenden Friedensbegriff bringt. Die Sehnsucht des heutigen Menschen aber drängt, wenngleich ihrer selbst noch kaum bewußt, auf eine positive Sinnbestimmung, wie sie nur im biblischen Friedensverständnis, vor allem aber in der Friedenszusage Jesu, gegeben ist; denn der von ihm in Aussicht gestellte Friede ist deswegen von dem welthaft gegebenen grundverschieden, weil er sich in seiner Friedensgabe (nach Joh 14,27) selber gibt. So großartig der Friede in der Schlußszene der Odyssee ausgesagt wird, wenn Athene im Auftrag des Göttervaters dem drohenden Morden Einhalt gebietet, kann doch erst vom Frieden Christi gesagt werden, daß er alles Begreifen übersteigt und ebenso die Herzen wie die Gedanken bewahrt (Phil 4,7).

Wenn sich das künftige Erscheinungsbild in diesem Sinn entwickelt, wird es der Kirche nicht zuletzt gelingen, zwei Bevölkerungsgruppen, die sich ihr gegenwärtig verhängnisvoll zu entfremden drohen, an sich zu binden: die Jugend und die Frauen. Dabei ist die Entfremdung eines beträchtlichen Anteils von Jugendlichen deswegen weniger bedrohlich, weil sie in der Mehrzahl der Fälle nicht einer Verabschiedung vom Religiösen gleichkommt. Im stillschweigenden Auszug der Frauen aus der Kirche ist aber gerade dies der Fall. Ihm wird mit keiner – noch so gut gemeinten – „feministischen" Wendung der Theologie zu begegnen sein, da der theologische Feminismus eher schon Symptom der Abkehr als Appell im Sinne neuer Zuwendung ist. Wohl aber wird das neue Erscheinungsbild an das Bewußtsein der Frauen rühren und ihnen das Christentum als die Religion dessen glaubhaft machen, der sich im Bruch mit den Konventionen seiner Zeit aller ins gesellschaftliche Abseits Gedrängten annahm und unter ihnen insbesondere der Kinder und der Frauen. Wenn aber dies geschieht, wird die Kirche auch schon die Schlacht um die Zukunft für sich entschieden haben.

Josef Fuchs SJ

Heil, Sittlichkeit, richtiges Handeln

Die christliche Morallehre des Zweiten Vatikanischen Konzils

Die Themen Heil, sittliche Gutheit, sittliche Richtigkeit wurden vom Zweiten Vatikanischen Konzil nicht ausdrücklich behandelt – wie im allgemeinen die Grundfragen der christlichen Fundamentalmoral. In der Pastoralkonstitution Gaudium et spes (GS) über die Kirche in der Welt von heute wird zwar über verantwortliches *Handeln in der Welt* im allgemeinen und vor allem zu Einzelfragen Bedeutsames gesagt, eine Handlungstheorie wird aber nicht entwickelt. Jedoch wird man bald gewahr, daß dahinter eine andere und tiefere sittliche Problematik steht, nämlich die der inneren *Sittlichkeit des personalen Menschen* als solchen, der schließlich aufgrund seiner personalen Sittlichkeit handelnd in die Welt des Menschen eingreift. Die personale Sittlichkeit setzt ihrerseits gemäß den Aussagen des Konzils jene „heilende" und „heiligende" Umformung des von sich aus sündigen Menschen voraus, die als das von Gott geschenkte *Heil* den Menschen beruft und „gut" macht – vor Gott. Die genannten drei Themen – Heil, Sittlichkeit, richtiges Handeln – werden vom Konzil weder systematisch getrennt noch getrennt behandelt. Man wird aber die christliche Morallehre des Konzils nicht verstehen, wenn man nicht sieht, daß im konziliaren Sprechen über den Menschen das Heil das Grundthema ist, dem sich die Frage nach der personalen Sittlichkeit anschließt; beide inkarnieren sich in richtigem Handeln in der Welt.

Gottes Heil

Wie sehr das Heil des Menschen aus Gott und vor Gott die anthropologische Zentralidee des Konzils ist, begreift sich schon von dessen Bemühen her, die Möglichkeit des Heils als Teilhabe am irdischen und ewigen österlichen Geheimnis auch jenen vielen nicht abzusprechen, die unverschuldet ohne ein Wissen um Gott und Christus, aber in Treue zu ihrem Gewissen leben (Lumen gentium/LG 16, GS 22, Ad gentes/AG 7; vgl. LG 14). Die beiden Dokumente, die mehr als andere vor allem auf die zentrale Bedeutung des von Gott geschenkten Heils abstellen, sind ihrer besonderen Thematik wegen die dogmatische Konstitution über die Offenbarung Dei verbum (DV) und die dogmatische Konstitution über die Kirche Lumen gentium.

Nach Dei verbum liegt das Warum der Selbstoffenbarung Gottes an die Menschen und ihrer Weitergabe darin, daß sie eine Botschaft des Heils ist (DV 1). Von dieser Tatsache her will das Konzil ausmachen, wie die uns überlieferte Offenbarung im ganzen und im einzelnen zu verstehen ist. Das Konzil spricht von einer Geschichte der Offenbarung Gottes, die wir in Glaube, Hoffnung und Liebe annehmen (DV 1, 5). Das Evangelium wird als eine Weitergabe und darum als „Quelle jeglicher Heilswahrheit" gesehen (DV 7). Alles, was die Bibel „um unseres Heiles willen" sagt, ist Wahrheit (DV 11). Das gilt ebenso von der „Geschichte des Heils" im Alten Testament (DV 14) wie von dem, was im Neuen Testament Jesus zu unserem „Heil wirklich getan und gelehrt hat" (DV 19). Nur einmal wird dem Wort „Heilswahrheit" – allerdings ohne Hinweis auf eine innere Verbindung – ausdrücklich „und Sittenlehre" beigefügt; es ist dort die Rede vom Evangelium (DV 7).

Die Konstitution Lumen gentium über die Kirche versteht deren Geheimnis zutiefst als Geheimnis des Heils. Die Kirche ist grundlegend gesehen als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott" und für die Einheit der Menschheit als „volle Einheit in Christus" (LG 1). Zielte schon die Schöpfung auf „Teilhabe am göttlichen Leben" und sind uns nach der Sünde „Hilfen zum Heil in Christus" gegeben (LG 2), so ist in Fortführung der Sendung Christi durch die Kirche das Heilswirken Gottes in der Welt schon mächtig im Wachsen begriffen (LG 3); der in der Menschheit wirkende Geist ist Kraft auf ewiges Leben hin (LG 4). In der Kirche ist das schon gegenwärtige „Reich Gottes" sichtbare Wirklichkeit geworden (LG 5). Die Lehre von Lumen gentium über die Kirche als „Volk Gottes" weist in die gleiche Richtung: Gott offenbart seinen „Heilsratschluß", heiligt sich sein „Volk", gestaltet dessen Inneres (sein „Herz") um (nach Jer 31, 31–34) und schließt mit ihm einen Bund im Blut Christi und im Heiligen Geist (LG 9). Hier wird schon mehr als vorher deutlich: Wer im „Heil" ist, ist persönlich „heilig" in personaler sittlicher „Gutheit".

Der Primat der Heilswirklichkeit findet sich auch in anderen Dokumenten des Konzils. Wo im Dekret Optatam totius (OT) von der theologischen Ausbildung der künftigen Priester die Rede ist, wird zu einem ersten Kurs einer Einführung „in das Heilsgeheimnis" gedrängt (OT 14), während im übrigen alle theologischen Disziplinen „im Kontakt mit dem Geheimnis Christi und der Heilsgeschichte" gelehrt werden sollen. Die Beziehung zwischen Heil und Sittlichkeit wird suggeriert in der Mahnung, die Moraltheologie solle an erster Stelle nicht die menschliche Sittlichkeit, sondern das Heilswirken Gottes künden (OT 16). Interessant ist eine Bemerkung im Dekret Apostolicam actuositatem (AA) über das Laienapostolat; dort heißt es unzweideutig: „Das Erlösungswerk Christi zielt an sich auf das Heil des Menschen"; doch wird im Zug des Dekrets – wenn auch ohne jede Erklärung – hinzugefügt, daß das Erlösungswerk auch die „zeitliche Ordnung dieser Welt" umfaßt (AA 5). Wer seine (irdischen) Pflichten vernachlässigt, so heißt es in

Gaudium et spes, „bringt sein ewiges Heil in Gefahr" (GS 43). So ist in den Texten über den Primat des göttlichen Heils auch dessen Bezug nicht nur zur personalen Sittlichkeit, sondern auch zur richtigen Weltgestaltung angezeigt.

Die Pastoralkonstitution Gaudium et spes geht, wie schon bemerkt, ihrer besonderen Zielsetzung entsprechend von der Problematik der Gestaltung der Welt des Menschen als Schöpfung Gottes aus (GS 1), sieht aber in unserem Versuch einer Weitergestaltung der geschaffenen Welt (GS 34, 57) auch eine (wohl sittliche und religiöse) Vervollkommnung des wirkenden Menschen selbst (GS 37–39, 57) und eine Förderung des „Reiches Christi" (GS 39); geschieht doch die Gestaltung dieser Welt in „Erwartung der neuen Erde" (GS 39).

Personale Sittlichkeit

Heil ist nicht ein „Etwas", sondern von Gott gewirkter Ruf und innere Umformung des personalen Menschen; Heil gibt es nach dem Konzil in dessen von Gott geschenkter freier Annahme – in Glaube, Hoffnung und Liebe. Die personale Entscheidung für den Gott des Heils betrifft demnach nicht unmittelbar das innerweltliche Handeln des Menschen, sondern ihn selbst als Person. Er läßt sich umformen und formt sich um in innerer Freiheit; so ist er nicht Sünder, sondern Erlöster – sei es im Wissen um das Heilswirken Gottes (GS 11-13), sei es ohne solches Wissen (vgl. GS 22).

Wichtig ist bei der Reflexion auf die Konzilsaussagen, daß das Heil nicht unmittelbar zum Wirken in der Welt in Beziehung steht, sondern zum personalen Menschen in seiner Freiheit. Sittlichkeit im eigentlichen Sinn des Wortes läßt sich nur von der freien menschlichen Person aussagen, nicht von den Handlungen als solchen. Ja, sogar in allem freien Handeln in der Welt geht es gleichzeitig und zutiefst um die Selbstgestaltung der Person (GS 52, 37-39) und um ihre innere Gesinnung (GS 26, 71). Personale Sittlichkeit meint das Gegenteil von egoistischer Selbstverschlossenheit, meint also die Offenheit der Person als solcher – für Gott, für den Menschen, für alles Gute und Richtige; so ist sie eine „Gott angenehme Opfergabe" (GS 38). Personale Sittlichkeit ist somit auch die innere Offenheit und Bereitschaft zum Wirken für das Wohl der anderen (GS 39), die Sorge für die rechte Gestaltung der Welt des Menschen (GS 39), Tendenz hin auf die richtige „Tat und Wahrheit des Lebens" (GS 42), Einsatzbereitschaft für die irdische Welt (GS 43), Motivation für richtige Weltgestaltung (GS 4). Gerechtigkeit, Opferbereitschaft, Großmut, Treue, Keuschheit sind demnach – als Offenheit und Bereitschaft zu richtigem Verhalten in den verschiedenen Lebensbereichen – ebenso wie die offene Bereitschaft zu richtigem Verhalten im Straßenverkehr, im Wirtschaftsleben, in internationalen Belangen usw. Elemente personaler Sittlichkeit, sind sittliche Gutheit.

Statt von personaler Offenheit als Gegensatz zu egoistischer Verschlossenheit spricht das Konzil wiederholt von der *Liebe* als der Grundhaltung personaler Sittlichkeit. Liebe wird „das Grundgesetz der menschlichen Vervollkommnung" genannt (GS 38). Sie wirkt sich aus als Fruchttragen für das Leben der Welt (GS 16), sie ist die Bereitschaft, den Brüdern Hilfe und Gerechtigkeit zukommen zu lassen (GS 72) und an der Umwandlung der Welt mitzuwirken (GS 38). Das Gebot der Liebe wird schrift- und traditionsgemäß als das „neue Gebot" der Liebe bezeichnet (z. B. GS 38, LG 32). Das heißt natürlich nicht, daß ohne Christentum Liebe nicht ebenfalls die Grundhaltung personaler Sittlichkeit wäre. Das Konzilsdekret über das Laienapostolat nennt – eher wirkungsgeschichtlich denkend – die Nächstenliebe ein die „christliche" Sittlichkeit besonders „charakterisierendes" Gebot, das im Gesamt des christlichen Kontexts eine neue und reichere Bedeutung erhält (AA 8).

Charakteristisch für den Begriff personaler Sittlichkeit – Gutheit – in den Konzilstexten ist die häufige Berufung auf das *Gewissen* (Gewissensurteil) statt auf Gesetze, Gebote und Normen als Referenzpunkt der sittlichen Entscheidung und so der personalen Sittlichkeit. Grundlegend spricht ein Satz in Gaudium et spes vom „Recht zum Handeln nach der rechten Norm des Gewissens" (GS 26); der Zusatz „recht" will wohl einem schuldhaft ungenügend geformten Gewissen die „Normkraft" absprechen. Der Grund für den Bezug auf das Gewissen bei unseren – immer inneren – sittlichen Entscheidungen liegt nach dem Konzil darin, daß Normen und Gebote, also auch „der Wille Gottes", im Gewissen erkannt und anerkannt und somit unser „Innen" werden; darum ist die Treue zum „Innen" des Gewissens Sittlichkeit des „Innen" der Person (vgl. Dignitatis humanae/DH 3). Mit anderen Worten, die innere sittliche Entscheidung kann als Referenzpunkt nur das innere Wissen über richtiges Verhalten, das heißt das Gewissen, haben. Darum behält das Gewissen selbst dann seine Würde im Bereich der personalen Sittlichkeit, wenn es schuldlos eine irrige Meinung über menschliches Verhalten für richtig ansehen sollte (GS 16). Atheismus und Nichtzugehörigkeit zur Kirche sind nur dann persönliche Schuld und schließen demnach vom Heil aus, wenn das Gewissen die Möglichkeit und Notwendigkeit des Gottesglaubens und der Zugehörigkeit zur Kirche signalisiert (GS 14, 16, 19). Das Konzil meint, daß die Kirche das Gewissen respektiert (GS 41), und fordert vom Staat, es ebenso zu tun, vor allem hinsichtlich der Religionsfreiheit (DH 2).

Richtiges Handeln in der Welt

Sittliche Gutheit und das Heil lebt man nie rein als solche, sondern immer in der gleichzeitigen Verwirklichung unserer Menschenwelt in Zeit und Raum. Die Weltverwirklichung selbst und als solche ist zunächst nur sie selbst, Gestaltung und Entwicklung von Welt. Sittliche Gutheit fordert, daß die Weltverwirklichung tatsächlich geschehe und daß sie nicht willkürlich, sondern „richtig" geschehe.

Wird doch vom Konzil die Weltgestaltung als Schöpfungsauftrag zur Weiterführung und Vervollkommnung dieser Welt verstanden (z. B. 34, 57), als die Umgestaltung geschöpflicher Gegebenheit in menschliche Kultur (GS 43). Darum motivieren auch Glaube und Liebe und die eschatologische Hoffnung den Christen zu dieser Weltgestaltung (GS 43).

Welt wird vom Konzil als Welt des Menschen verstanden: das personale Individuum in seiner Würde (auch religiös und sittlich gesehen), die verschiedenen interpersonalen Beziehungen, die vielen Institutionen, die menschliche Gesellschaft, die wissenschaftlichen Erkenntnisse und technischen Möglichkeiten usw. Ihrer besonderen Thematik entsprechend äußern sich vor allem die Konstitution über die Kirche in der Welt von heute und das Dekret über das Laienapostolat zu dieser Frage. Sie sehen sich dazu veranlaßt vor allem wegen der enormen Menschheitsfragen, die aufgrund der immensen Möglichkeiten einer „dynamisch-evolutiv" lebenden Menschheit (GS 5) hinsichtlich der menschlichen Gesellschaft, ihrer Institutionen und der einzelnen aufgeworfen werden. Wenn das Konzil sich vor allem den „großen Menschheitsfragen" zuwendet, so darf doch nicht übersehen werden, daß zur Weltgestaltung und zum kulturellen Schaffen der Menschheit auch die Fragen der Ehe (z. B. GS 53-62), der Sexualität, der eher „privaten" zwischenpersönlichen Beziehungen, das allgemeine Kulturschaffen (vgl. z. B. GS 53-62) usw. gehören; das heißt, sie sind *in sich* nicht Fragen personaler Sittlichkeit.

Die beiden genannten Dokumente gehen von der offensichtlichen Tatsache aus, daß die Wirklichkeit der heutigen Welt in einem ungeahnten Maß neu ist, daß ihre aktive richtige Gestaltung viel Sachkenntnis voraussetzt und daß sie eine äußerst schwierige Aufgabe darstellt. In beiden Dokumenten ist das „daß" überhaupt kein Problem. Problematisch ist vielmehr das „wie" einer Lösung dieser Aufgabe. Interessanterweise wird in beiden Dokumenten ausdrücklich formuliert, daß es auf die „Richtigkeit" der Lösungen ankommt (GS 21, AA 7). Die Problematik der Richtigkeit der menschlichen Weltgestaltung wird also sichtlich von der Frage der personalen sittlichen Gutheit unterschieden. Man beachte den typischen Satz, daß hinsichtlich der Probleme der heutigen menschlichen Gesellschaft die gute Gesinnung, das heißt die personale Sittlichkeit, nicht genüge, es sei auch eine Änderung der Gesellschaft selbst – als sachlich richtige Weltgestaltung – erforderlich (GS 26). Es geht somit unter dem Titel „menschliches Handeln" um die Reflexion auf die Kriterien der Richtigkeit solchen Handelns in der Welt des Menschen in allen ihren Bereichen.

In dieser Hinsicht ist der Untertitel des dritten Kapitels von Gaudium et spes beredt: „Das menschliche Schaffen in der Welt". Damit ist ein Doppeltes gemeint: „So wie das menschliche Schaffen aus dem Menschen hervorgeht, so ist es auch auf ihn hingeordnet" (GS 35). Es ist erstaunlich zu sehen, wie häufig diese Hinordnung und somit das Humanum als konkretes Kriterium der Richtigkeit des Handelns in der heutigen Welt in den Konzilstexten betont wird – häufiger vielleicht als der

Hinweis auf vorgegebene Normen. Offensichtlich haben die Normen richtigen Handelns im Humanum ihr Kriterium. Schließlich kann so – und nur so – das Konzil sich in Gaudium et spes erklärtermaßen (GS 2) über die Christen hinaus an alle Menschen wenden.

Im heutigen Versuch der Bewältigung der großen Menschheitsfragen sieht das Konzil einen neuartigen Humanismus am Werk (GS 55). Es meint einen Humanismus, der durch wahre „Kultur, das heißt durch die entfaltende Pflege der Güter und Werte der Natur zur wahren und vollen Verwirklichung des menschlichen Wesens" zu gelangen versucht (GS 53), zur Entfaltung „der vollen menschlichen Persönlichkeit" (GS 56), zu einer steten Veränderung des Menschen „über sich empor" (GS 35) und entsprechend zur Gestaltung eines „humanen" Lebens (GS 38), einer „menschlicheren" Gesellschaft (GS 53) und zum „Aufbau einer menschlicheren Welt" (GS 57). Demnach muß alles gestaltende Wirken in dieser Welt „mit dem echten Wohl der Menschheit übereinstimmen" (GS 35) – hinsichtlich allen, „was zu einem in jeder Richtung menschlichen Leben gehört" (GS 74). Kurz, gemäß dem vom Konzil vertretenen Humanismus ist der „Mensch" das Kriterium für „richtiges" Handeln in der Welt des Menschen. In diesem Sinn vernimmt es gemeinsam mit den anderen Religionen „die Stimme Gottes... durch die Sprache der Geschöpfe" (GS 36). Das ist die gut verstandene Naturrechtslehre des Konzils. Sie schließt nicht aus, sondern ein, daß es zu verschiedenen Kulturen und darum teilweise zu verschiedenen Lebensstilen und „Sittlichkeiten" kommen kann, wenn auch in der Welt von heute Lebensstile und ethische Haltung eher immer einheitlicher werden (GS 53f., vgl. 43).

Auch in vielen Einzelfragen besteht das Konzil auf dem Humanum des Handelns: Die Familie soll „eine Schule sich entfaltender Humanität" sein (GS 52), der eheliche Akt soll „human" sein (GS 47), die Zeugung soll „in menschlicher Weise" geschehen, sie soll „wirklich humane Zeugung" sein (GS 51), für Kriegsverweigerer muß „in humaner Weise" Vorsorge getroffen werden (GS 79).

Was allerdings in concreto human und eine humane und damit richtige Lösung von Menschheitsproblemen sein kann, ist nicht immer leicht zu finden. Das Konzil bestätigt das und fordert daher die Zusammenarbeit aller, die in den jeweiligen Fragen kompetent sind, und, da es sich um „menschliche" und nicht unterscheidend „christliche" Probleme handelt, auch die Zusammenarbeit von gläubigen Christen und Nichtgläubigen (GS 21, 43, 57, AA 7). Ausdrücklich betonen die Konzilsväter auch, daß in manchen konkreten Fragen selbst wahrhaft gläubige und gewissenhafte Christen „legitim" zu verschiedenartigen oder gegensätzlichen Lösungen kommen können (GS 43) und daß auch die Kirche als solche (GS 33) und ihre Seelsorger (GS 43) zu konkreten Fragen nicht immer eine fertige Lösung haben, ja daß dies auch nicht zu ihrer Sendung gehört (GS 43). Das schließt nicht aus, daß gerade die religiöse Verkündigung der „Kirche" (GS 11, 42), das Licht des Glaubens bzw. des „Evangeliums" (GS 11, 43), die wahre „Heiligkeit" (LG 40)

sowie das Wissen um die „göttliche Weisheit" (GS 15) und das „göttliche Gesetz", obwohl alle diese Instanzen selbst keine Lösung anbieten können, dennoch eine große Hilfe zur Findung humaner Lösungen – das Wort „human" wird bei jeder der angeführten Aussagen gebraucht – bedeuten können bzw. zu solchen Lösungen hindrängen.

Diese Hinweise des Konzils hängen damit zusammen, daß die heutigen Menschheitsfragen zwar weder zu jenen Fragen gehören, die nach Dei verbum „um unseres Heils willen" geoffenbart sind, noch zu dem, was formell die personale Sittlichkeit ausmacht, aber dennoch humane – und „humane" bleibende – Fragen innerhalb der einen Erlösungswirklichkeit sind. Vor allem das Konzilsdekret über das Laienapostolat betont, daß das Erlösungswerk auch „den Aufbau der gesamten zeitlichen Ordnung" umfaßt (AA 5) und daß man von einer „christlichen Ausrichtung der zeitlichen Ordnung" sprechen muß (AA 31). Ähnlich sieht Gravissimum educationis (GE) „alle natürlichen Werte" in die Gesamtschau des von Christus erlösten Menschen einbezogen (GE 2). Das dürfte wohl auch in Verbindung zu der – wenn auch etwas vagen – Aussage von Lumen gentium stehen, gemäß der die Botschaft des Glaubens auf das sittliche Leben anzuwenden ist (LG 25). Es fragt sich nur, was damit konkret gemeint sein könne.

Eine der möglichen Antworten mag man in der Bemerkung von Gaudium et spes vermuten, daß die „lichtvollen Prinzipien, die von Christus herkommen, verdeutlicht werden" durch die Beantwortung konkreter Einzelfragen seitens der Kirche (GS 46). Nun ist aber diese Verdeutlichung nur möglich durch eine „humane" Wertung konkreter menschlicher Lebenswirklichkeit. Eine weitere Antwort mag man in der Bemerkung der gleichen Konstitution sehen, daß unsere heute geltenden Werte „zwar aus der gottgegebenen Anlage des Menschen hervorgehen" und somit „gut" sind, „infolge der Verderbtheit des menschlichen Herzens" jedoch tatsächlich ihrer „notwendigen letzten Ausrichtung" entbehren, „so daß sie einer Läuterung bedürfen" (GS 11), das aber heißt: zu ihrer wahren und vollen Menschlichkeit gebracht werden. Problematischer ist der Versuch im Dekret über das Laienapostolat (AA 16). Denn dort heißt es, daß die Christen für ihr Handeln in der Welt „höhere Grundsätze des Handelns im Licht des Glaubens zu finden suchen". Das soll ja doch wohl mehr fordern als nur ein vertieftes Verständnis „humaner" Normen; es könnte sich auch auf Läuterung, also auf echtere Humanisierung solcher Grundsätze beziehen. Nicht leicht verständlich wäre es, wenn das, was die Bemerkung beim ersten Lesen zu sagen scheint, meinen sollte, daß man sich nämlich um „höhere" im Sinn von „überhumane" Grundsätze bemühen solle.

Man darf nicht übersehen, daß das Konzil da, wo es vom menschlichen Handeln in der Welt spricht, formell nicht von Sittlichkeit im eigentlichsten Sinn handelt, sondern vom Problem der Richtigkeit der aktiven Gestaltung der Welt des Menschen durch den Menschen. Allerdings weiß es, daß der Mensch von seiner personalen Sittlichkeit her gehalten ist, die Verantworung für die Menschenwelt zu

übernehmen, also sich auf die Suche nach richtigem Wirken in der Welt zu begeben, um entsprechend der gefundenen Lösung auch zu handeln. Aus diesem Grund pflegt man heute mit Recht die unter dem Titel „Menschliches Handeln in der Welt" (handle es sich nun um Christen oder Ungläubige) behandelte Problematik als die Problematik der „sittlichen Richtigkeit" zu bezeichnen. Sie ist also nicht ohne Beziehung zu sittlicher Gutheit, das heißt zur Sittlichkeit im eigentlichen Sinn des Wortes; sie ist von dieser vielmehr gefordert und bedeutet die Inkarnation der personalen Gutheit in die Menschenwelt hinein. Und doch sind sittliche Gutheit und sittliche Richtigkeit zu unterscheiden; in seinen Bemerkungen zur sittlichen Gutheit machte darum das Konzil wiederholt darauf aufmerksam, daß sie entschieden wird von der Treue zum inneren Wert des Gewissens, nicht von der sittlichen Richtigkeit oder Unrichtigkeit des Handelns als solchen.

Eine ergänzende Reflexion

Das Konzil hat nicht zur systematischen Inbeziehungsetzung seiner Aussagen über Heil, personale Sittlichkeit und Richtigkeit des Handelns gefunden. Ein solcher systematischer Versuch wäre zwar auch damals von Bedeutung gewesen; hatte doch die Nichtunterscheidung bzw. Vermischung von Gutheit der Person und Richtigkeit des Handelns nicht selten zu bedauerlichen Konsequenzen sowohl bei der moraltheologischen Diskussion als auch bei kirchenamtlichen Interventionen geführt. Aber der damalige Stand der moraltheologischen Diskussion konnte die Konzilsväter nicht zu einer solchen Reflexion veranlassen.

Es ist nicht zu erwarten, daß das Konzil durch seine Dokumente die nachkonziliare Moraltheologie in der genannten Frage positiv zu einer Reflexion gedrängt hat. Die Moraltheologie trat also von sich aus in eine Diskussion ein, die zu nicht unbedeutenden Konsequenzen führt. Einmal wirkt sie sich auf die ohnehin sich entfaltende Diskussion über eine verschiedenartige Zuständigkeit des kirchlichen Lehramts in Fragen der sittlichen Gutheit der Person und der sittlichen Richtigkeit des Handelns aus. Sodann trägt sie zu weiterer Klärung der Frage bei, wie man argumentativ zu Urteilen über sittliche Richtigkeit des Handelns kommen könne. Dabei zielen viele Theologen stärker auf die Notwendigkeit einer „teleologisch" wertenden Beurteilung sittlich relevanter, in sich selbst aber nicht schon sittlicher (und damit nicht absoluter) irdischer Güter/Werte.

Doch vermögen durchaus nicht alle Moraltheologen der eben angezeigten Entwicklung zu folgen. Zumal die Unterscheidung von „sittlich gut" und „sittlich richtig" – übrigens in der Tradition gut verwurzelt – wird entweder ignoriert oder mißverstanden oder abgelehnt. Überdies wird übersehen, daß die teleologische Begründungsweise sich ausschließlich auf die Fragen sittlicher Richtigkeit, nicht jedoch auf solche der sittlichen Gutheit bezieht; denn Aussagen zur sittlichen

Gutheit sind ausschließlich „deontologisch" begründet. Universalität und „intrinsece malum" gehören darum zu ihrem Wesen, anders als bei den Fragen sittlicher Richtigkeit, wenn sie auch selbst bei diesen nicht unbedingt ausgeschlossen sind. Entsprechend lassen solche Moraltheologen sich grundsätzlich nicht auf eine weitere und fällige Präzisierung der „res (fidei et) morum" als Bereich kirchenamtlicher Zuständigkeit ein, obwohl, wie neuere Studien zu den beiden Vatikanischen Konzilien zeigen[1], diese selbst eine solche Klärung nicht versucht haben.

Die nachkonziliare kirchenamtliche Sprechweise in Fragen der Fundamentalmoral ähnelt eher der Sprechweise der Konzilsväter. Manch einer wird das bedauern. Wo einzelne Mitglieder des Bischofskollegiums auf die neuen moraltheologischen Reflexionen aufmerksam werden, wird oft nicht deren innere Kontinuität mit der Tradition gesehen und wird – in Abhängigkeit von bestimmten Theologen – die Aussage (zum Beispiel des vor allem in den USA so genannten Proportionalismus) gründlich mißverstanden, was dann ein negatives und gelegentlich polemisches Verhalten zur Folge hat.

ANMERKUNG

[1] W. Levada, Infallible Church Magisterium and the Natural Law (Diss. Rom 1971); A. Riedl, Die kirchliche Lehrautorität nach den Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils (Freiburg 1975); F. A. Sullivan, Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church (Dublin 1983); J. Schuster, Ethos und kirchliches Lehramt (Frankfurt 1984).

Bernd Groth SJ

Atheismuserziehung in der Sowjetunion

Vor kurzem konnte man in einer deutschen Tageszeitung in der Überschrift zu einem Kommentar[1] lesen, daß Parteitage gar nicht so unwichtig seien. Mit ihrer Abfolge wandle sich die Politik unmerklich. Entsprechendes trifft auch auf Parteitage in der Sowjetunion zu, auch wenn es dort kein demokratisches System in unserem Sinn gibt. Sie dienen der jeweiligen Regierungsmannschaft, ihre Vorstellungen einer zukünftigen Politik durchzusetzen, sie vor den Delegierten der Partei zu artikulieren und bestätigen zu lassen. Eine solche Gelegenheit bot sich für Michail Gorbatschow[2] beim Parteitag des Jahres 1986 zum ersten Mal seit seinem Machtantritt im März 1985.

Der 27. Parteitag der KPdSU

Vom 28. Februar bis zum 6. März 1986 tagte der 27. Parteitag der Kommunistischen Partei der Sowjetunion. Wie es nicht anders zu erwarten gewesen war, versuchte Gorbatschow dem Parteitag seinen Stempel aufzudrücken. Dies kam am deutlichsten darin zum Ausdruck, daß man auf dem Parteitag ein neues Programm und ein verändertes Statut der KPdSU verabschiedete. Damit werden das bislang gültige Programm und Statut des 22. Parteitags vom Oktober 1961 abgelöst. Mit dem neuen Programm, dem vierten in der Geschichte der Kommunistischen Partei[3], scheint ein Kapitel sowjetischer Politik zu Ende zu gehen.

Schon ein äußerlicher Vergleich beider Parteiprogramme läßt einige unterschiedliche Akzentsetzungen erkennen. Während das alte aus zwei Teilen bestand[4], gliedert sich das neue Programm in insgesamt vier Teile:

„Erster Teil: Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus und Kommunismus – Hauptinhalt der gegenwärtigen Epoche; zweiter Teil: Die Aufgaben der KPdSU in bezug auf die Vervollkommnung des Sozialismus und in bezug auf den allmählichen Übergang zum Kommunismus; dritter Teil: Die Aufgaben der KPdSU in der internationalen Arena sowie im Kampf um Frieden und sozialen Fortschritt; vierter Teil: Die KPdSU als die Führungskraft der sozialistischen Gesellschaft."[5]

Anstelle des Verbaltriumphalismus des alten Programms, das den „Kommunismus als die lichte Zukunft der gesamten Menschheit" verkündete und sich die „Herausbildung des neuen Menschen" als der „allseitig und harmonisch entwickelten Persönlichkeit" zum Ziel setzte[6], ist eine größere Sachlichkeit und Nüchternheit zu verzeichnen. Dem soll im einzelnen hier nicht nachgegangen werden. Vielmehr soll nur auf einen Unterschied aufmerksam gemacht werden, der

allerdings sehr auffällig ist. Das fünfte Kapitel des zweiten Hauptteils beschäftigt sich mit der „ideologisch-erzieherischen Arbeit, der Ausbildung, der Wissenschaft und der Kultur". Für den direkten Bereich der ideologisch-erzieherischen Arbeit werden folgende Erziehungsfelder aufgezählt: die Herausbildung einer wissenschaftlichen Weltanschauung, die Erziehung zur Arbeit, die Grundlegung einer kommunistischen Moral, patriotische und internationale Erziehung, Rechtserziehung, der Kampf gegen die bürgerliche Ideologie und – die Atheismuserziehung.

Während alle anderen Erziehungsfelder bereits im alten Programm in mehr oder weniger gleichen Formulierungen vorkommen, ist diesmal ein besonderer Abschnitt über die Atheismuserziehung eingefügt worden. Einen derartigen Absatz hatte es bislang nicht gegeben. Es heißt dort:

„Die Partei benutzte die Mittel der ideologischen Beeinflussung zur weiten Verbreitung der wissenschaftlich-materialistischen Weltanschauung und zur Überwindung der religiösen Vorurteile, ohne jedoch die Verletzung der Gefühle der Gläubigen zuzulassen. Die Partei setzt sich für die strikte Beachtung der in der Verfassung verankerten Garantien der Gewissensfreiheit ein und verurteilt Versuche, die Religion zum Schaden der Gesellschaft und des einzelnen zu benutzen. Der wichtigste Bestandteil der Atheismuserziehung ist die Anhebung der arbeitsmäßigen und gesellschaftlichen Aktivität der Menschen, ihre Ausbildung und die weite Verbreitung neuer sowjetischer Riten und Gebräuche."

Der Text gibt eine gute Zusammenfassung all dessen, was man heute in der Sowjetunion unter dem Stichwort „Erziehung zum Atheismus" versteht. Den Autoren des Textes scheint es vor allem um drei Dinge zu gehen.

Zunächst wird betont, wie übrigens an keiner anderen Stelle, daß sich die Anwendung von „Mitteln zur ideologischen Beeinflussung" auf die Verbreitung einer wissenschaftlich-materialistischen Weltanschauung und auf die Überwindung religiöser Vorurteile richtet. Worin diese Weltanschauung im einzelnen besteht, wird nicht gesagt. In dem Abschnitt über die „Herausbildung einer wissenschaftlichen Weltanschauung" wird lediglich festgestellt, daß der Marxismus-Leninismus „als ein ganzheitliches und geordnetes System philosophischer, ökonomischer und sozial-politischer Ansichten" die Grundlage dieser Weltanschauung ausmacht. Auf diese Differenz aufmerksam zu machen, ist nicht unwichtig. Sie besagt, daß die herauszubildende wissenschaftliche Weltanschauung mit dem Marxismus-Leninismus nicht identisch ist, sondern ihn nur als Basis hat. Wie groß dann der Unterschied zwischen dieser wissenschaftlichen Weltanschauung und ihrer ideologischen Basis sein darf, hängt selbstverständlich von vielen Umständen ab, auf die jedoch an dieser Stelle nicht eingegangen werden soll.

Nach sowjetischer Vorstellung hängt mit der Verbreitung einer wissenschaftlichen Weltanschauung die Überwindung religiöser Vorurteile zusammen. Je mehr sich wissenschaftliche Kenntnisse und Einstellungen im alltäglichen Leben durchsetzen, desto mehr verschwinden religiöse Anschauungen. Natürlich wird beides nicht einfach dem Zufall überlassen, es geht ja um den Einsatz der Mittel zur ideologischen Beeinflussung. Darum wird in diesem Zusammenhang nie verges-

sen, die Unzulässigkeit einer Verletzung der Gefühle der Gläubigen zu betonen. Daß man die Gefühle der Gläubigen nicht verletzen sollte, dazu hatte schon Lenin geraten. Unter einer solchen Verletzung scheint man vor allem die Störung gottesdienstlicher Veranstaltungen und die Verhöhnung religiöser Traditionen zu verstehen. Beides geschah oft in sehr drastischer Weise in den Jahren nach der Revolution. Wenn die Gefahr solcher Entgleisungen nicht immer noch aktuell wäre, hätte man den Hinweis wohl nicht in den Text aufgenommen.

Die Partei setzt sich ferner für die strikte Einhaltung der verfassungsmäßigen Garantien der Religions- und Gewissensfreiheit ein. Dies ist ein Hinweis auf den Artikel 52 der sowjetischen Verfassung, worin jedem Bürger das Recht eingeräumt wird, „sich zu einer beliebigen Religion oder keiner Religion zu bekennen, religiöse Kulthandlungen zu verrichten oder atheistische Propaganda zu betreiben". Im Zusammenhang damit werden Versuche verurteilt, die Religion zum Schaden der Interessen der Gesellschaft und des einzelnen zu mißbrauchen. Es wird allerdings nicht näher erläutert, wann ein Mißbrauch der Religion vorliegt. Aus dem Text läßt sich lediglich folgern, daß die „religiöse Propaganda" nicht zur Religions- und Gewissensfreiheit gehört.

Schließlich wird gesagt, welchen Effekt die Erziehung zum Atheismus haben soll: Sie soll die Aktivität der Bürger am Arbeitsplatz und in der Gesellschaft erhöhen, ihre Allgemeinbildung vergrößern und zur Verbreitung der neuen sowjetischen Riten und Gebräuche beitragen. Atheistische Erziehung wird deshalb als sinnvoll angesehen, so deutet es der Text an, weil man überzeugt ist, daß zwischen einem wissenschaftlich-atheistischen Bewußtsein und dem gesellschaftlichen Engagement im sozialistischen Sinn eine direkte Beziehung besteht. Lenin hat diese Überzeugung, in sozusagen klassischer Formulierung, im zweiten Kapitel seiner Schrift „Was tun? Brennende Fragen unserer Bewegung" von 1902[8] ausgedrückt.

Daß aber die KPdSU jetzt einen besonderen Text über Atheismuserziehung in ihr Programm aufgenommen hat, erscheint gleichzeitig selbstverständlich und verwunderlich. Selbstverständlich erscheint dies deswegen, weil die Kommunistische Partei selbst sich nie als ideologisch neutral betrachtet hat. In dem für die vorliegende Problematik wichtigen Artikel „Sozialismus und Religion" von 1905 schreibt Lenin:

„Erklärung der Religion zur Privatsache – mit diesen Worten wird gewöhnlich die Stellung der Sozialisten zur Religion ausgedrückt. Doch die Bedeutung dieser Worte muß man genau definieren, damit sie keine Mißverständnisse hervorrufen können. Wir fordern, daß die Religion dem Staat gegenüber Privatsache sei, können sie aber keinesfalls unserer eigenen Partei gegenüber als Privatsache betrachten... Für die Partei des sozialistischen Proletariats ist die Religion keine Privatsache. Unsere Partei ist ein Bund klassenbewußter, fortgeschrittener Kämpfer für die Befreiung der Arbeiterklasse. Ein solcher Bund kann und darf sich nicht gleichgültig verhalten zu Unaufgeklärtheit, zu Unwissenheit oder zu Dunkelmännertum in Form von religiösem Glauben... Unsere Propaganda schließt notwendigerweise auch die Propaganda des Atheismus ein."[9]

Die Ausführungen Lenins lassen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Die KPdSU nimmt bis heute die gleiche Haltung ein. Daran hat sich nichts geändert. In dem erwähnten Artikel stellt sich Lenin außerdem die Frage, warum die Kommunisten in ihrem Programm nicht erklären würden, daß sie Atheisten seien, und warum sie ferner es Christen und anderen Gläubigen nicht verwehrten, in die Partei einzutreten. Lenin antwortet darauf, daß die Einheit des revolutionären Kampfes der unterdrückten Klasse für ein „Paradies auf Erden" wichtiger sei als die Einheit der Meinungen der Proletarier über das „Paradies im Himmel". Man darf jedoch nicht vergessen, daß der genannte Artikel lange vor der Revolution geschrieben wurde und daß die Situation inzwischen ganz anders aussieht. Während der zaristische Staat damals religiös und klerikal war, ist die heutige Sowjetunion weithin eine durch und durch säkulare Gesellschaft. Dies letztere bestimmt auch das Selbstverständnis des realen bzw. entwickelten Sozialismus.

Das Selbstverständnis des realen Sozialismus

Die Sowjetunion präsentiert sich heute tatsächlich als eine vollständig säkularisierte Gesellschaft, eine „Gesellschaft ohne Gott", in der die Religion keine entscheidende Rolle mehr spielt und die Kirche bzw. die verschiedenen Religionsgemeinschaften keine gesellschaftliche Macht mehr besitzen. Ganz offiziell erklärte Breschnew in seinem Rechenschaftsbericht auf dem 25. Parteitag (1976), daß die gegenwärtige Sowjetgesellschaft eine Gesellschaft sei, in der die wissenschaftlich-materialistische Weltanschauung herrsche[10]. Bedeutsam ist hier das Wort „herrschen". Die herrschende Weltanschauung ist wirklich die „wissenschaftlich-materialistische"; sie steht in keinem Konkurrenzverhältnis zu anderen Weltanschauungen. Wenn das so ist, stellt sich die Frage nach der Notwendigkeit einer besonderen Atheismuserziehung. Das ist es doch, was verwunderlich ist.

Eine weitere Überlegung, die sich auf eine Bemerkung von Karl Marx stützt, mag dies ergänzen. Im dritten Heft der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte" von 1844 behauptet Marx, daß der Sozialismus „als Socialismus" nicht mehr der „atheistischen Vermittlung" (= Aufhebung der Religion = Negation des Gottes und Setzung des Daseins des Menschen) bedürfe. Der Sozialismus sei vielmehr positives, unvermitteltes Selbstbewußtsein des Menschen[11]. Die Sowjetunion, die sich als eine „Gesellschaft des realen Sozialismus" versteht, braucht eigentlich nicht mehr die „atheistische Vermittlung", zumal sie ja auch eine ganz und gar säkularisierte Gesellschaft ist. Es stellt sich also von neuem die Frage, welchen Sinn eine besondere Atheismuserziehung in der heutigen Sowjetunion hat.

Auf diese Frage soll mit einer Doppelthese geantwortet werden: Die heutige Sowjetunion braucht zur Verwirklichung ihrer innenpolitischen Ziele eine beson-

dere Erziehung zum Atheismus, weil der von Lenin erwartete „Bewußtseinswandel" bis heute ausgeblieben ist, und weil es auch noch in der Sowjetunion als einer Gesellschaft des entwickelten Sozialismus „nihilistische" Gesinnungen und Strömungen gibt. Der Atheismuserziehung kommt also im Gefüge des sozialistischen Systems eine ganz bestimmte sozial-politische Funktion zu. Dies soll im folgenden erläutert werden.

Der ausgebliebene Bewußtseinswandel

Auch im marxistischen Sinn stellt „Erziehung zum Atheismus" keine Selbstverständlichkeit dar. Denn nach Marx bestimmt ja das (gesellschaftliche) Sein das Bewußtsein. Die Religion hat nach sowjetischer Auffassung hauptsächlich „soziale Wurzeln", die in Ausbeutung und Unterdrückung bestehen. Stellt man außerdem in Rechnung, welche Bedeutung Marx dem Privateigentum an Produktionsmitteln als Geschichtsfaktor beimaß, hätte man nach der Oktoberrevolution und der Konstituierung des Sowjetstaats doch erwarten können, daß sich auch das individuelle Bewußtsein der Menschen den neuen gesellschaftlichen Verhältnissen anpaßt und mit den gesellschaftlichen Interessen übereinstimmt. Mit einem solchen Bewußtseinswandel rechnete Lenin denn auch tatsächlich, wenn er nach der Revolution schreibt:

„Erst jetzt wird in breitem Maße, wahrhaft für die Massen, die Möglichkeit geschaffen, Unternehmungsgeist, Wettbewerb und kühne Ideen zu entfalten... Zum erstenmal nach Jahrhunderten der Arbeit für andere, der unfreien Arbeit für die Ausbeuter, bietet sich ihm die Möglichkeit, für sich selbst zu arbeiten." [12]

Die Arbeiter und Bauern scheinen aber trotzdem nicht zu der Erkenntnis gelangt zu sein, daß sie jetzt endlich für sich selbst arbeiten können. Denn im selben Artikel klagt Lenin, daß die Arbeiter und Bauern noch zu „zaghaft" seien. Sie hätten sich noch nicht daran gewöhnt, daß sie selbst jetzt die herrschende Klasse darstellten. Sie seien noch nicht entschlossen genug. An dieser prinzipiellen Haltung der Menschen scheint sich bis heute wenig geändert zu haben.

Wenn man Gorbatschows Einsatz für eine „Beschleunigung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung" betrachtet, bekommt man den Eindruck, daß seit Lenins Zeiten die Probleme die gleichen geblieben sind. „Beschleunigung" ist das neue, zentrale Stichwort in Gorbatschows Innenpolitik und dementsprechend auch im neuen Parteiprogramm:

„Die KPdSU ist der Auffassung, daß unter den gegenwärtigen inneren und internationalen Bedingungen der allseitige Fortschritt der sowjetischen Gesellschaft und ihre stufenweise Annäherung an den Kommunismus auf dem Weg einer Beschleunigung der sozial-ökonomischen Entwicklung des Landes gewährleistet werden können und müssen."

Wenn aber nach sowjetischer Auffassung Religionslosigkeit gesellschaftliches Engagement motiviert, dann muß Atheismuserziehung sich letztlich positiv

auswirken, vorausgesetzt natürlich, es gibt wirklich eine direkte Verbindung zwischen atheistischem Bewußtsein und gesellschaftlicher Aktivität.

„Nihilismus" im realen Sozialismus

Der ausgebliebene Bewußtseinswandel drückt sich zunächst und wohl auch hauptsächlich in einem mangelnden Arbeitsethos sowie im mangelnden gesellschaftlichen Engagement aus. Er zeigt sich aber auch in dem, was man in der Sowjetunion als „nihilistische Gesinnungen und Strömungen" bezeichnet. Was ist darunter im einzelnen zu verstehen?

Als ein sozial bedeutsames Phänomen tritt der Nihilismus zum ersten Mal im Rußland der 60er Jahre des letzten Jahrhunderts auf. Es sind vor allem gesellschaftskritisch und politisch radikale junge Leute, die sich als „Nihilisten" bezeichneten. Ivan Turgenev hat diesen Nihilisten in der Gestalt des „Bazarov" aus seinem Roman „Väter und Söhne" (1862) ein literarisches Denkmal gesetzt. Weil aus diesen Kreisen die ersten Marxisten kamen, beurteilt man heute in der Sowjetunion diesen Nihilismus gewöhnlich positiv, wobei man sich natürlich schon der Ambivalenz dieses Phänomens bewußt ist:

„In der Geschichte des sozialen Denkens erfüllte der Nihilismus verschiedene Funktionen. Er konnte sein und war zuweilen wirklich eine Form der Negation des Fortschritts, der geistigen Werte und objektiver Gesetzmäßigkeiten. Er konnte aber auch eine Form der revolutionären Negation sein. In einzelnen Perioden besaß der Nihilismus einen relativ progressiven Inhalt, weil er der radikalste Ausdruck des gesellschaftlichen Protestes, der Negation überholter sozialer und ideologischer Formen war." [13]

Nihilistische Haltungen können aber auch in der gegenwärtigen sozialistischen Gesellschaft auftreten. Sie werden dann allerdings nicht mehr so positiv beurteilt. Sie werden vielmehr als eine Gefahr für den Bestand des Sozialismus angesehen. Worin besteht nun der Nihilismus in der gegenwärtigen sozialistischen Gesellschaft?

„In der Negation gesellschaftlicher Ideale, genauer: in ihrer Mißachtung, indem sie aus der ‚Lebenswelt' der Person ausgeschlossen werden, was ihrer Negation gleichkommt. Nihilistisches Bewußtsein drückt sich auch dadurch aus, daß ethische Normen und Prinzipien des Zusammenlebens zwischen Menschen, die sich unter den Bedingungen des Sozialismus entwickelt haben, mißachtet werden, daß sie als rein äußerliche Formen, als verabredete Zeichen des Zusammenlebens gewertet werden, daß die realen Errungenschaften des Sozialismus, die in einem schwierigen Kampf, unter Opfern und Verlusten errungen wurden, abgewertet und völlig vergessen werden, daß die Rolle historischer Traditionen des Volkes, seine Kulturwerte negiert werden und daß philosophisches und theoretisches Denken unterbewertet wird." [14]

Nihilismus bedeutet also eine Negierung der in der sozialistischen Gesellschaft anerkannten Werte. Er drückt sich aber auch im Verlust des Verantwortungsbewußtseins aus, wie das z.B. bei Alkoholismus, Drogenabhängigkeit, Rowdytum usw. vorkommt. Unter den Stichworten „Asketentum" und „Gottsuchertum" wird auch die Religion zu den nihilistischen Haltungen gezählt [15].

Als Ablehnung der sozialistischen Werte, als Verantwortungslosigkeit, Kriminalität sowie als geistig-moralische Orientierungslosigkeit wird der neue Nihilismus als die stärkste Bedrohung der sozialistischen Gesellschaftsordnung empfunden. Den Nihilismus unter dem Deckmantel der Religion zu bekämpfen und zu überwinden ist daher die vordringliche Aufgabe der atheistischen Erziehung und Propaganda.

Alte Probleme – neue Lösungen?

Weil der erwartete Bewußtseinswandel ausgeblieben ist und es außerdem auch im entwickelten Sozialismus noch nihilistische Einstellungen und Strömungen gibt, baut die KPdSU maßgeblich auf die kommunistische Erziehung, deren integrierender Bestandteil, ja sozusagen deren „Seele" die Atheismuserziehung ist. Sie hält diese für notwendig, weil ihrer Überzeugung nach Religion den Menschen auf Illusionen und Einbildungen orientiert, der Atheismus dagegen auf die Realität. Diese Überzeugung ist jedoch nicht so neu, wie es scheinen mag. Seit dem 22. Parteitag (1961) hatte man damit begonnen, das System der atheistischen Erziehung in der Sowjetunion planmäßig auszubauen. Der 22. Parteitag stellt ebenfalls den Beginn einer zweiten Phase in der Entwicklung der sowjetischen Atheismuspropaganda dar, nachdem sie 1941 praktisch eingestellt wurde.

Die organisierte Atheismuspropaganda hatte in der Sowjetunion[16] 1925 mit der Gründung des „Bundes der militanten Gottlosen" begonnen, der eine Massenorganisation war. Anfang der 30er Jahre betrug die Mitgliederzahl des „Bundes" etwa sieben Millionen. Aber bereits Mitte der 30er Jahre setzte sein Niedergang ein, bis er Anfang der 40er Jahre ganz aufgelöst wurde. 1947 tritt an seine Stelle die „Allunionsgesellschaft zur Verbreitung wissenschaftlicher und politischer Kenntnisse", der vor allem Professoren, Lehrer, Propagandisten und Journalisten angehören. Den Übergang von der mehr zufälligen und sporadischen zur systematischen und planmäßigen Organisation der sowjetischen Atheismuspropaganda markiert eben der 22. Parteitag, auf dem Chruschtschow zu einem entschiedeneren Kampf gegen die Relikte des Kapitalismus aufrief:

„Die kommunistische Erziehung setzt die Befreiung des Bewußtseins von religiösen Vorurteilen und abergläubischen Vorstellungen voraus, welche immer noch einzelne Sowjetmenschen an der vollen Entfaltung ihrer schöpferischen Kräfte hindern. Es braucht ein durchdachtes und stringentes System der wissenschaftlich-atheistischen Erziehung, welches alle Schichten und Gruppen der Bevölkerung erfassen und die Verbreitung religiöser Ansichten, besonders unter Kindern und Jugendlichen, verhindern müßte."[17]

Den gesellschaftlichen Problemen, die sich stellen, begegnet die Partei nicht in erster Linie mit Strukturveränderungen, sondern mit „Erziehungsmaßnahmen". Darin liegt ein wesentlicher Unterschied des heutigen realen bzw. entwickelten Sozialismus zu den westlichen Demokratien. Die sozialistische Gesellschaft kann nur durch die sozialistische Persönlichkeit, den „neuen Menschen", geschaffen

werden. Der Atheismus des neuen Menschen ist das Bewußtsein der eigenen Autonomie, das heißt, sich selber aufzugeben und nicht von irgendeinem (illusorischen) Gott abhängig zu sein. Das neue Programm redet allerdings nicht mehr von der „Herausbildung des neuen Menschen", sondern etwas zurückhaltender vom „menschlichen Faktor":

„Die erfolgreiche Bewältigung der angedeuteten Aufgaben der Partei ist verbunden mit einer Anhebung der Rolle des menschlichen Faktors. Die sozialistische Gesellschaft kann nicht effektiv funktionieren, ohne neue Wege zu finden, die schöpferische Tätigkeit der Massen in allen Bereichen des Lebens zu entwickeln. Je größer die historischen Ziele sind, desto wichtiger ist, wirtschaftlich gesehen, die interessierte, verantwortliche, bewußte und aktive Teilnahme der Millionen an ihrer Verwirklichung."

Nicht zuletzt ist die Atheismuserziehung ein maßgeblicher Faktor, die „bewußte und aktive Teilnahme der Millionen" zu erreichen. Zusammenfassend läßt sich „Atheismuserziehung" beschreiben als die Gesamtheit derjenigen Maßnahmen, durch die das Gefüge der geistigen Einstellungen von Menschen in bezug auf eine materialistisch-atheistische Weltanschauung verändert, die Zweifel an der religiösen Weltanschauung verstärkt wie überhaupt die Entstehung von Einstellungen religiöser Art verhindert und deren Reste überwunden werden sollen. Adressat der atheistischen Erziehung können Menschen jeden Alters sein, die noch keine überzeugten und bewußten Atheisten geworden sind. Die Leitung und Organisation obliegt der KPdSU und ihren Institutionen, sie ist sozusagen „das Subjekt" der Erziehung.

Einen Abschnitt über atheistische Erziehung hätte man allerdings eher in dem alten Parteiprogramm von 1961 als in dem neuen vermutet. Daß ein solcher erst jetzt aufgenommen wurde, kann als ein Zugeständnis an einflußreiche Breschnew-Anhänger gewertet werden, kann aber auch bedeuten, daß die Regierung Gorbatschows ebenfalls von der sozialen und politischen Bedeutung eines materialistisch-atheistischen Bewußtseins für die Verwirklichung ihrer ehrgeizigen Ziele überzeugt ist.

Sowjetischer Atheismus und Dialog

Die Einfügung der Atheismuserziehung ins neue Parteiprogramm läßt vermuten, daß das System der atheistischen Erziehung weiter ausgebaut werden soll. Welche Konsequenzen dies für die Religionsgemeinschaften in der Sowjetunion haben wird, ist vorerst noch nicht abzusehen. Solange es keine wirkliche Trennung von Kirche und Staat gibt, wie es Art. 52 der Sowjetverfassung behauptet, dürfte sich schwerlich etwas ändern. Im Blick auf die Mitwirkung der Kirche in staatlichen Angelegenheiten und im Blick auf die Mitwirkung des Staates in kirchlichen Angelegenheiten kann von einer solchen Trennung nicht die Rede sein. Das Engagement der Kirche auf außenpolitischem Gebiet überschreitet eindeutig

die vom Staat bestimmten Zwecke; und umgekehrt kontrolliert der Staat alle kirchlichen Aktivitäten im Innern[18].

Vielmehr stellt sich eine andere Frage, nämlich ob es so, wie die Dinge nun einmal stehen, keine Möglichkeit gibt, mit dem sowjetischen Atheismus in ein Gespräch zu kommen. Es mag viele geben, die eine solche Gesprächsmöglichkeit ausschließen. Ich möchte jedoch die These vertreten und im folgenden kurz erläutern, daß der sowjetische Atheismus von sich aus daran interessiert sein muß, mit Gläubigen, und vor allem mit Christen, in einen Dialog zu kommen[19].

Welche Voraussetzungen müssen auf seiten der sowjetischen Atheismuspropaganda gegeben sein, damit es zu einem Dialog kommen kann? Es sind vor allem zwei unumgängliche Voraussetzungen: ein rationales Element in der Atheismuspropaganda (das heißt der Wille zur Argumentation) sowie ein humanistischer Kern im sowjetischen Atheismus (das heißt die „Sorge um den Menschen").

Das rationale Element ist dadurch gegeben, daß die sowjetische Atheismuspropaganda überzeugen will. Überzeugen kann man aber nur durch Argumente. Die Bedingung der Möglichkeit sinnvoller Argumentation, die sich ja immer an andere wendet, ist jedoch zweifelsohne die Argumentationsgemeinschaft, das heißt die Anerkennung auch des Andersdenkenden als gleichberechtigten Gesprächspartners. Die Ablehnung der Kommunikationsgemeinschaft hätte zur Folge, daß die sowjetische Atheismuspropaganda sich einer „Privatsprache" bedient, die von niemandem mehr verstanden würde. Von einer „sinnvollen" Argumentation könnte dann nicht mehr die Rede sein. Daß die Atheismuspropaganda argumentieren will, dokumentieren neuere Atheismus-Lehrbücher. So heißt es zum Beispiel bei Gordienko:

„Die wissenschaftlich-atheistische Kritik der Religion zeichnet sich nicht nur durch Schärfe und Kompromißlosigkeit, sondern auch durch Überzeugungs- und Beweiskraft aus. Sie vermeidet jede Art unbegründeter Annahmen, und alle ihre Einwände gegen die Religion begründet sie mit Folgerungen der Wissenschaft und mit Daten der gesellschaftlichen Praxis."[20]

Wer argumentieren will, muß sich an die allgemeinen Regeln rationaler Argumentation halten, die darauf abzielen, den Dialog der Argumentierenden aufrechtzuerhalten. Alle Handlungen, die den Dialog behindern, müßten daher konsequenterweise unterbleiben.

Der „humanistische Kern" ist eng mit dem rationalen Element verbunden. Der Wille zu rationaler Argumentation schließt bereits eine ethische Grundhaltung mit ein. Es soll jedoch hier eigens betont werden, daß damit auch der Wille zu verantwortlichem und humanem Umgang mit dem anderen verbunden ist. Dies ist keine Selbstverständlichkeit; denn oft setzt sich eine „ideologisch eingeschränkte" Moral durch. Entsprechend einer solchen Moral wird der Andersdenkende, weil er als solcher gewöhnlich auch als Feind betrachtet wird, anders behandelt. Eine ideologisch eingeschränkte Moral disqualifiziert sich jedoch überhaupt als Moral.

Seit dem 22. Parteitag hat sich in der sowjetischen Atheismuspropaganda die Rede von den beiden Aspekten oder Seiten des Atheismus durchgesetzt. Darunter

versteht man die religionskritische und die positiv humanistische Seite des modernen Atheismus[21]. Letztere zielt auf die Humanisierung des Menschen. Hier sei noch einmal kurz daran erinnert, daß die Atheismuserziehung die Funktion hat, den Nihilismus (im religiösen Gewand) zu bekämpfen und zu überwinden. Über die Frage, warum Menschen unmenschlich werden, könnte sich jedoch ein inhaltlicher Dialog zum Beispiel mit Christen ergeben. Nach marxistisch-leninistischer Auffassung ist der Grund für die Unmenschlichkeit des Menschen in den gesellschaftlichen Verhältnissen zu suchen. Sind diese dann einmal (durch eine Revolution und die Errichtung des Sozialismus) gänzlich verändert, müßte dies auch zur Humanisierung des Menschen führen. Die sowjetische Erfahrung lehrt jedoch mit Blick auf den neueren Nihilismus etwas anderes, daß nämlich auch unter den Bedingungen des realen bzw. entwickelten Sozialismus die Menschen nicht einfach zu verantwortlichem Handeln fähig sind.

Nach christlicher Auffassung liegen die Gründe dafür noch tiefer. In der Welt leben, heißt für den Menschen, daß seine Existenz der Endlichkeit und Vergänglichkeit unterworfen ist und er infolgedessen unter der Macht der Angst um sein Leben steht. Diese Angst um das eigene Leben läßt den Menschen immer wieder unmenschlich werden. Erst im Rahmen dieser Welterfahrung wird deutlich, welche Bedeutung der christliche Glaube für den Menschen hat. Denn der Glaube beansprucht, den Menschen zu einem solchen Weltverhältnis zu befreien, worin die in seiner Todesverfallenheit begründete Lebensangst keine Macht mehr über sein Handeln gewinnen kann. Der Glaube will die befreien, „die durch die Furcht vor dem Tod ihr Leben lang der Knechtschaft verfallen waren" (Hebr 2, 15).

Der christliche Glaube arbeitet daher nicht, wie der sowjetische Atheismus immer wieder behauptet, mit der Vertröstung auf ein illusorisches Jenseits, sondern verweist auf seine eigene angstentmachtende Wirkung. Daß die Annahme der christlichen Botschaft den beschriebenen Charakter hat, erklärt die christliche Botschaft selbst dadurch, daß sie sich als Wort Gottes versteht. Wer sie als solches annimmt, den bringt sie hic et nunc in die Gemeinschaft mit Gott selbst – eine Gemeinschaft, welche die Macht des Todes bricht. Die Annahme der christlichen Botschaft ist somit der christliche Glaube, der gleichzeitig „Gemeinschaft mit Gott" bedeutet (vgl. 1 Joh 1, 3).

Der Glaube unterscheidet sich dabei dadurch von einer Illusion, daß er vom „Hören" kommt. Er bezieht sich auf ein äußeres und objektives Faktum, nämlich die historisch begegnende Verkündigung der christlichen Botschaft, die ihrerseits wiederum auf die Predigt Jesu zurückgeht. Paulus bringt diesen Sachverhalt auf die prägnante Formel: „So gründet der Glaube in der Botschaft, die Botschaft im Wort Christi" (Röm 10, 17).

Wo also Menschen aus dem christlichen Glauben heraus zu leben versuchen, sind sie weder gleichgültig gegenüber den Ungerechtigkeiten dieser Welt, noch handeln sie einfach aus blindem Fanatismus, sondern werden in ihrem Verantwor-

tungsgefühl angesprochen. Dies dokumentiert sich gegenwärtig in der Option der Kirche für die Armen und zeigt sich im gesellschaftlichen Engagement vieler Christen für Gerechtigkeit und Frieden sowie im Protest gegen Unterdrückung und Ausbeutung in vielen Teilen der Welt. Wenn es der sowjetischen Atheismuspropaganda tatsächlich um das Wohl des Menschen geht, müßte sie eigentlich daran interessiert sein, mit Christen ins Gespräch zu kommen.

ANMERKUNGEN

[1] F. K. Fromme, in: FAZ, 4. 9. 1986, 12.

[2] Vgl. Chr. Schmidt-Häuer, Michail Gorbatschow (München [4]1986).

[3] Das 1. Parteiprogramm wurde auf dem 2. Parteitag (1903) beschlossen, das 2. auf dem 8. (1919) und das 3. auf dem 22. (1961) noch während der Chruschtschow-Ära. Breschnew kam erst 1964 an die Macht.

[4] Übergang vom Kapitalismus zum Kommunismus. Entwicklungsweg der Menschheit, und: Die Aufgaben der Kommunistischen Partei der Sowjetunion in bezug auf den Aufbau der kommunistischen Gesellschaft; vgl. 22. Parteitag der KPdSU. Stenogr. Ber., Bd. 3 (russisch) (M. Politizdat 1962) 239–335.

[5] Neues Programm und Statut der KPdSU wurden am 7. 3. 1986 in der Prawda publiziert.

[6] Chruschtschows große Worte prägten vor allem auch den Charakter der Breschnew-Ära.

[7] Hb. der Sowjetverfassung, hrsg. v. M. Fincke, 2 Bde. (Berlin 1983), hier: Bd. 1, 593–604.

[8] Lenin, Werke, Bd. 5 (Berlin [Ost] 1966) 355–551.

[9] Ebd., Bd. 10 (1964) 70–75, v. a. 71–73.

[10] Fragen des Wissenschaftlichen Atheismus (russisch), Bd. 22 (Moskau 1978) 5–15.

[11] Vgl. MEW Ergänzungsbd. 1 (Berlin [Ost] 1968) 546.

[12] Lenin, Werke, Bd. 26 (1970) 405.

[13] I. A. Novikov, Nihilismus und Nihilisten (russisch) (Leningrad 1972) 21. [14] Ebd. 283. [15] Ebd. 290.

[16] Vgl. I. P. Zamerjan, M. J. Schachnowitsch, Der Atheismus in der UdSSR (russisch), in: Kurzes Lexikon des Wissenschaftlichen Atheismus (russisch), hrsg. v. I. P. Zamerjan u. a. (Moskau [2]1969) 51–58.

[17] 22. Parteitag der KPdSU (russisch), Bd. 1 (Moskau 1962) 123f.

[18] Vgl. O. Luchterhand, Der Sowjetstaat und die Russisch-Orthodoxe Kirche. Eine rechtshistorische und rechtssystematische Untersuchung (Köln 1976) 243ff.

[19] Die hier angeschnittenen Probleme sind ausführlicher behandelt in: B. Groth, Sowjetischer Atheismus und Theologie im Gespräch (Frankfurt 1986).

[20] Grundlagen des Wissenschaftlichen Atheismus (russisch), hrsg. v. N. S. Gordienko (Moskau [2]1978) 6.

[21] Sachlich geht dies auf Feuerbach und Marx zurück.

Konrad Hilpert

Umweltethik

1. Seit der Club of Rome 1972 die Lösung der gegenwärtigen und bevorstehenden Umweltprobleme von einer „grundsätzlichen Änderung der Wert- und Zielvorstellungen des einzelnen, der Völker und auf Weltebene" abhängig machte[1], ist der Ruf nach einer neuen Ethik zu einem Standard-Postulat der Veröffentlichungen geworden, die sich mit den Schattenseiten der technologischen Zivilisation befassen[2]. Er gewinnt seine Dringlichkeit angesichts des immensen Ausmaßes an Belastungen der natürlichen Umwelt. Mit den Stichwörtern Verschmutzung, Verbrauch nichtregenerierbarer Ressourcen, Einbau von unbeherrschbaren Risiken, Bevölkerungsexplosion ist eine Vielzahl von Problemen angesprochen. Trotz unbestreitbarer Erfolge ist der Entwicklung insgesamt eine Dynamik eigen, die viele Menschen befürchten läßt, eines Tages werde die vom Menschen verdorbene Natur die Menschheit einholen und mit sich ins Verderben reißen. Dabei sind es gar nicht einmal nur die Vielzahl und die beschleunigte Heftigkeit der Probleme, die Beklommenheit auslösen. Wenn bei uns irgendwo Fässer mit hochgiftigen Abfallstoffen vergraben oder im Amazonasgebiet riesige Flächen tropischen Regenwalds abgeholzt werden, dann liegt das Fragwürdige und Bedrückende ja offensichtlich weniger in der momentanen Unbrauchbarkeit eines Stückchens Erde bzw. im unwiderbringlichen Verschwinden eines schönen Anblicks, sondern eher in den schädlichen Folgewirkungen, die das Handeln hier und heute anderswo auf der Welt oder erst in naher und ferner Zukunft haben kann. Ein großer Teil technologisch realisierbaren Handelns scheint heute gerade dadurch charakterisiert zu sein, daß es über den räumlichen und zeitlichen Bereich unmittelbarer Überschaubarkeit weit hinausreicht. Dazu kommt in vielen Fällen eine eigenartige Unumkehrbarkeit: Der Freiheit, eine neue Technologie einzuführen, entspricht nicht eine gleich große Freiheit, sie wieder zurückzunehmen. Technische Entwicklungen können, wenn sie nicht gezügelt werden, zu Selbstläufern werden, die dann dem Menschen ihre eigenen Sachzwänge aufnötigen.

2. Die Besinnung auf das mit dem Stichwort Umweltkrise plakatierte Problempaket fordert uns heraus, indem sie uns zeigt, daß wir dreifach in die Verantwortung genommen sind: durch die mögliche Gefährdung anderer Menschen mittels der von uns bewirkten Eingriffe in die Natur; durch die Notwendigkeit, für die knapper werdenden öffentlichen Güter zwischen individuellen Interessen und Gemeinwohl eine akzeptable, gerechte Zuordnung herzustellen, und durch die Frage, wie weit unser Anspruch auf Bedürfnisbefriedigung berechtigterweise

reicht. Allen drei Punkten gemeinsam ist die Frage nach den Grenzen unseres Machens und Verfügens gegenüber der Wirklichkeit, die uns vorgegeben und zugleich unsere Lebenswelt ist. Es geht – schlicht gesagt – um die Frage, was wir dürfen und was wir lassen sollen.

Nun reicht es allerdings nicht aus, die Antwort auf die Frage und damit die Lösung der ökologischen Probleme von der Technik selber und einer nur auf sich gestellten staatlichen Politik zu erwarten. Zwar vermag die Technik Auskunft zu geben über das, was machbar ist, und die Politik abzuschätzen, was durchsetzbar ist, und beides ist zweifellos enorm wichtig und wird bei vielen Diskussionen sicherlich auch vernachlässigt. Aber weder Technik noch Politik können aus eigener Sachkompetenz beurteilen, was sein soll und was nicht, in welche Richtung der Fortschritt gehen soll, auf welche Ziele die Politik hinarbeiten soll, welche positive oder negative Bedeutung die Technisierung unserer Lebenswelt für den Menschen und seinen Wunsch, sein Leben sinnvoll zu gestalten, haben. Dies zu bedenken, ist vielmehr Sache der Ethik.

Die ethische Perspektive ist dadurch gekennzeichnet, daß sie alles menschliche Handeln als beansprucht versteht, diese Beanspruchung aber nicht am Interesse für den jeweils Handelnden festmacht, sondern an Sinnwerten, die als allgemein verbindlich erkannt werden. Und Ethik geht davon aus, daß Menschen auch in der Lage sind, solche Wertorientierungen – gleich ob sie im einzelnen als Gebote, Verbote, Tugendideale oder Rechte gefaßt werden – in Handeln umzusetzen. Auf die Umwelt bezogen steht Ethik also vor der Aufgabe, zu sagen, welche Verpflichtungen der einzelne Mensch, Gruppen und die Menschheit insgesamt gegenüber der nichtmenschlichen Natur, in der sie sich vorfinden, haben bzw. wieweit sie die technischen Machbarkeitsspielräume ausschöpfen dürfen.

3. Der Anrufung der Ethik als jener Instanz, die Mensch und Umwelt vor den zerstörerischen Übergriffen menschlichen Könnens schützen soll, mag man entgegenhalten, die Handlungsanweisungen, die sie bieten könne, seien viel zu allgemein, um angeben zu können, was unter welchen Umständen von wem zu tun sei. Folglich müßte das von einer Umweltethik Erarbeitete wirkungslos bleiben.

In der Tat besteht eine Gefahr ethischer Überlegungen darin, daß sie nur erhoben und gefordert werden, aber ohne praktische und politische Konsequenzen bleiben. Das muß freilich nicht gegen die ethischen Überlegungen selbst sprechen; es kann auch die Folge unserer Bequemlichkeit sein, dort, wo ethische Überlegungen mit Interessen zusammenstoßen, das Risiko des Handelns zu scheuen und alles beim alten zu belassen. Ein gewisses Maß an Nichtübereinstimmung zwischen Anspruch und tatsächlicher Erfüllung findet sich im Bezug zu sittlichen Normen so gut wie immer.

Zum anderen kann und will die Ethik nicht zu einzelnen konkreten Maßnahmen anleiten und schon gar nicht endgültige Lösungsstrategien bieten. Wohl kann sie Wegweiser sein, das heißt wichtige Ziele nennen und die Richtung anzeigen, in der

nach Lösungen gesucht werden muß. Und sie kann Impulse setzen, daß politische, ökonomische und technologische Maßnahmen Dringlichkeit gewinnen, sowie die Bereitschaft wecken, den im Interesse des Ganzen unter Umständen erforderlichen Einbußen an Selbstverwirklichung zuzustimmen. Sie kann auch aufklären, etwa über die Mechanismen, mit denen wir uns vor der Wahrnehmung bestimmter Probleme abschirmen. Als Theorie geht es der Ethik darum, die Ziele zu bedenken und Kriterien bereitzustellen, damit das Handeln weder willkürlich noch bloß gefühlshaft ausfällt, weder nur erfolgsorientiert noch zum ausschließlichen Vorteil einer Gruppe.

Natürlich sind inzwischen alle irgendwie für Umweltschutz, aber trotzdem ist Umweltschutz eines der Themen, das in Politik und Gesellschaft stärkstens polarisiert. Wie schnell wird der Engagierte zum „Chaoten" und „Systemveränderer", wie geschwind der Bedächtigere zum Helfershelfer von nackten Kapitalinteressen abgestempelt! Hinter solchen undifferenzierten Diffamierungen steckt ein gut Teil Abwehr: Auf der einen Seite sollen Einwände als realitätsferne Schwärmerei erscheinen, weil bestimmte Zielvorgaben und Interessen als unumstößlich gelten; auf der anderen Seite möchte man sich unangenehmen Gegenfragen und Überlegungen, die das wirklich Machbare ins Spiel bringen, entziehen, um die industrielle Entwicklung und das gesellschaftliche System grundsätzlicher in Zweifel stellen zu können. Angesichts derartiger Polarisierungen führt nur die Bereitschaft weiter, sich nach dem zu richten, was als richtig eingesehen wird, sich als hilfreich bewährt hat und den anderen gegenüber als durch Gründe gerechtfertigt aufgewiesen werden kann. Das herauszufinden, ist die Aufgabe der Ethik. Der ethische Diskurs dient also auch dazu, unversöhnliche Gegensätze zu entschärfen, indem er die Konfrontation von der Ebene unreflektierter Bekenntnisse herunterzwingt auf die Ebene der argumentativen Auseinandersetzung um grundlegende Wertmaßstäbe und so die Chance eröffnet, andere Positionen zu verstehen, voneinander zu lernen und sich in dem einen oder anderen Punkt auch zu verständigen.

Freilich darf man die Ethik auch nicht überfordern; sie ist kein Ersatz für technologisches, medizinisches, ökonomisches oder juristisches Spezialwissen. Sie vermag etwa nicht aus eigener Kompetenz Prognosen aufzustellen, und sie kann auch nicht beurteilen, welche konkreten Maßnahmen in der Lage sind, einen bestimmten Mißstand wirkungsvoll abzustellen.

Grundlegende Orientierungen für den Umgang mit der Umwelt[3]

1. Am weitesten in Richtung der postulierten Neuausrichtung der Ethik gehen sicherlich Vorschläge, die *Partnerschaftlichkeit, Solidarität, Friede* oder sogar *Brüderlichkeit* zum obersten Maßstab des menschlichen Handelns gegenüber der

nichtmenschlichen Natur erheben. Es handelt sich um Prinzipien, deren Geltungsbereich herkömmlich die Beziehungen zwischen Menschen sind und die zu einem Mindestmaß an Symmetrie verpflichten. Auf das Verhältnis zwischen Mensch und Natur angewandt, setzen sie voraus, daß Mensch und Natur, aber auch Gott eine Einheit bilden. Der Natur und dem, was zu ihr gehört, wird Subjektsein zugesprochen; sie hat als solche „Rechte". Sie darf folglich nicht zerstört werden, ja auch nicht als bloßes Objekt behandelt werden. In diesem Sinn könnte man ihre theologische Qualität als „heilig" im ursprünglichen biblischen Sinn bezeichnen.

Es war vor allem *Albert Schweitzer*, der diesen Standpunkt mit größter Konsequenz entwickelt, freilich nur auf alle Lebewesen bezogen hat. Schweitzer spricht zwar nicht von Partnerschaftlichkeit, Solidarität usw., sondern von Ehrfurcht; doch geht aus seinen Straßburger Predigten hervor, daß er unter Ehrfurcht die über den Bereich mitmenschlicher Beziehungen hinaus erweiterte Nächstenliebe versteht: „Wahrhaft ethisch ist der Mensch nur, wenn er der Nötigung gehorcht, allem Leben, dem er beistehen kann, zu helfen, und sich scheut, irgend etwas Lebendigem Schaden zu tun. Er fragt nicht, inwiefern dieses oder jenes Leben als wertvoll Anteilnahme verdient, und auch nicht, ob und wieweit es noch empfindungsfähig ist. Das Leben als solches ist ihm heilig. Er reißt kein Blatt vom Baum ab, bricht keine Blume und hat acht, daß er kein Insekt zertritt."[4]

Dieses Prinzip scheint faszinierend, vor allem dort, wo seine Umsetzung in die Praxis vor persönlichen Verzichten nicht haltmacht. Es läßt radikal deutlich werden, daß das Außermenschliche nicht einfach bloße, dinghafte Masse ist, deren ganzer Sinn ausschließlich darin besteht, Rohmaterial für menschliches Herstellen abzugeben. Nicht wir sind es, die uns die Natur erst schaffen, sondern wir finden uns in ihr vor, auf sie angewiesen und von ihr beschenkt. Insofern hat diese Auffassung sicherlich auch eine unbestreitbare Nähe zu den sogenannten Naturreligionen.

Gleichwohl sind das Prinzip der Ehrfurcht vor dem Leben, das Prinzip der Partnerschaft mit der Natur und ähnliche Prinzipien, wenn sie als strikte Handlungsregeln für den Umgang mit jeglichem Leben genommen werden, ohne Widersprüche kaum realisierbar. Denn das Naturgeschehen verläuft nicht bloß lebensfördernd und gut geordnet, sondern oft genug – an menschlichen Maßstäben gemessen – wenig sinnvoll (schon vor dem Auftreten des Menschen sind Tierarten ausgestorben, etwa weil sie zu groß gebaut waren), zerstörend, brutal und rücksichtslos. Vieles von dem, was das Gebot der Solidarität unter Menschen verlangt, muß in krassem Widerspruch zum natürlichen Ablauf getan werden, so etwa jeder Kampf gegen eine Krankheit und jede Hilfe für den vital oder sozial Schwachen. Es dürfte kein überzeugender Grund dafür sprechen, weshalb im Konfliktfall die Lebensinteressen des Menschen gegenüber denen anderer Lebewesen zurückgestellt werden sollten. Zu deutlich sind auch die Unterschiede zwi-

schen beiden; hat doch nur der Mensch die Fähigkeit, über sich hinauszudenken und sich in die Rolle des von seinem Handeln Betroffenen oder des Beobachters zu versetzen; zu offensichtlich ist auch, daß der Mensch nur mittels technischer und kultureller, also nichtnatürlicher, „künstlicher" Maßnahmen biologisch als Art fortbestehen kann.

Selbst Albert Schweitzer muß deshalb zugestehen, daß ich, „um mein Dasein zu erhalten, ... mich des Daseins, das es schädigt, erwehren muß" und so „zum Verfolger des Mäuschens", „zum Mörder des Insekts", „zum Massenmörder der Bakterien werde, die mein Leben gefährden können"[5]. Schweitzer hat hier von Schuld gesprochen und sie leidvoll empfunden. Das ist respektabel, bedeutet aber, daß der Mensch, der sein Leben erhalten will, von vornherein und mit eiserner Notwendigkeit sich in Schuld verstrickt. Ob diese tragische Anschauung tragfähig ist und ob sie sich mit guten Argumenten stützen läßt, kann man bezweifeln. Damit soll allerdings nicht die Ehrfurcht überhaupt verabschiedet werden; statt als kategoriale Norm des Handelns könnte man sie ja auch bloß als Grundhaltung auffassen. Grundhaltungen geben zwar keine konkreten inhaltlichen Handlungsanweisungen vor, aber sie bereiten den Boden für Problemlösungen und stärken – was genauso wichtig sein kann – die Geneigtheit, prinzipiengeleitete Anweisungen auch tatsächlich auszuführen.

2. Ganz im Gegensatz zu der genannten Gruppe vorgeschlagener Prinzipien beinhaltet das *Prinzip Überleben* nur ein Minimum an umweltschonendem Verhalten. Meistens restriktiv gewendet verlangt es, dasjenige zu unterlassen, was die eigene Zukunft oder die Erhaltung der Spezies Mensch bedrohen würde. Seine Bezugspunkte sind nicht Erhaltung und Schutz der Natur an sich, sondern lediglich deren in der Krise schockartig in Erscheinung getretene Unentbehrlichkeit für die jetzt Lebenden. Von daher läuft es darauf hinaus, sich durch kollektive Anstrengungen die Einschränkungen bei der expansiven technischen Nutzung zu verordnen, die im eigenen Interesse unvermeidlich sind.

Ein Problem dabei ist sicher, daß man sich zu solchen Einschränkungen meist erst dann bereit findet, wenn die entsprechenden Schäden schon eingetreten oder gar massiv fortgeschritten sind. *Ethisch* ist das Prinzip Überleben nur, wenn es nicht bloß auf die Zukunft der jetzt Lebenden beschränkt wird nach dem Motto „Nach uns die Sintflut". Immerhin läßt sich dann damit Sparsamkeit im Verbrauch der Rohstoffe, Reduzierung der Schadstoffbelastung und vielleicht sogar der Schutz der biologischen Artenvielfalt begründen. Aber selbst bei Ausdehnung auf die Nachkommen und spätere Generationen kann das Prinzip Überleben noch mit elementaren sittlichen Forderungen in Konflikt geraten. Es sei denn, das bloß bilanzmäßige, im Überleben der Art sich erschöpfende Ziel würde durch weitere Verpflichtungen wie etwa Freiheit, Menschenwürde, Solidarität ergänzt und die Beschränkung auf einen bloß quantitativen Lebensbegriff durch qualitative Momente verhindert. Zu diesen qualitativen Momenten gehört außer einer Umwelt, in

der Wasser, Luft, Boden und Landschaft die für den Menschen nötige Beschaffenheit haben, auch die Möglichkeit, sich in natürlichen Freiräumen zu erholen, ebenso wie das Erlebnis der Natur als etwas Unverzeckten; es gehören dazu aber auch Lebensbedingungen, die in die Lage versetzen, stabile Beziehungen aufzubauen, sich an der Gestaltung der öffentlichen Belange zu beteiligen sowie sich der von früheren Generationen erarbeiteten kulturellen Schätze zu erfreuen.

3. Wiederum genereller, nämlich überhaupt alles technische Handeln angehend, ist das Gebot, die möglichen Neben- und Spätwirkungen wahrzunehmen, ja wissend absehen zu wollen und sie bei der Entscheidung, ob bestimmte Möglichkeiten realisiert werden sollen, im vorhinein zu berücksichtigen. Diese, vor allem seit dem gleichnamigen Buch von Hans Jonas unter der Bezeichnung *„Prinzip Verantwortung"* bekanntgewordene Forderung gründet auf der Einsicht, im heutigen technologischen Können sei ein neuer Typ menschlichen Handelns erreicht; seine nicht bloß graduelle, sondern wesenhafte[6] Andersheit wird darin gesehen, daß technisches Handeln die außermenschliche Natur leicht in Mitleidenschaft ziehen kann, daß seine Wirkungen über die Vernetzungen den Nahbereich überschreiten und sich kumulativ bis in ferne Zukunft fortpflanzen. Zum erstenmal in ihrer Geschichte ist es der Menschheit heute möglich, sich selbst auszulöschen und ihre natürlichen Lebensbedingungen so zu schädigen, daß die Chance künftiger Menschen, zu leben wie wir, unwiderbringlich dahin ist.

Die ethische Forderung, die den veränderten Dimensionen moderner Technik entspricht, lautet dann etwa: „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlungen nicht zerstörerisch sind für die künftige Möglichkeit solchen Lebens" (so die zweite der vier Formulierungen des neuen Imperativs bei Jonas[7]). Die Grenzlinie des Erlaubten wird eindeutig überschritten, wo die, die heute leben, die natürliche Umwelt voraussehbar so schädigen, daß die Möglichkeit Späterer, ein menschenwürdiges Leben zu führen, irreparabel eingeschränkt oder gar verdorben würde.

Das hört sich so an, als ob hier wieder die ganze Verantwortung für die Umwelt nur vom Menschen abhängig gemacht würde. Das trifft gewiß auch zu, aber in einem anderen Sinn als bisher. Denn das ethische Kriterium für das, was erlaubt bzw. verboten ist, ist nicht der Nutzen, den der Mensch jetzt oder in nächster Zukunft daraus zieht, nicht das bloße Überlebenkönnen der momentan Lebenden, sondern aller Menschen unter Einschluß derer, die nach uns leben und gleichermaßen auf die Güter unserer Erde angewiesen sein werden wie wir. Schon daß wir weder ihre Zahl noch ihre Persönlichkeitsstruktur kennen, verwehrt uns, den Rahmen des Möglichen, der nach Abschätzung der Folgen vertretbar erscheint, sozusagen bis zum letzten Rest auszuschöpfen. Dazu kommt, daß zwischen dem, was wir an Folgen voraussehen können, und dem, was das technische Handeln wirklich für Folgen zeitigt, eine Kluft besteht, die nie ganz geschlossen werden kann. Dieser Rest an Unabsehbarkeit verpflichtet zu rücksichtsvoller Schonung und zu Sparsamkeit selbst dort, wo man zu der begründeten Meinung gelangt ist,

ein allgemeines Risiko dürfe in Kauf genommen werden. Stimmt man dem zu, verliert die Gegenüberstellung von Anthropozentrik und Selbstwertigkeit der Natur (bisweilen Kosmozentrik genannt), die heute die umweltethische Diskussion beherrscht, erheblich an Schärfe und praktischer Bedeutung.

4. Wenn in dem eben erläuterten Sinn nicht schon vorweg feststeht, daß eine Ethik, die auch die außermenschliche Natur zum Gegenstand menschlicher Verantwortung macht, eine ganz andere sein muß als die bisherige, dann scheint auch der in dieser Ethik geltende Grundsatz, *Gleiches müsse gleich behandelt werden,* von erheblicher Bedeutung. Zwar können wir mit Tieren nicht in der gleichen Weise in kommunikative Beziehung treten wie mit Menschen; wir können zum Beispiel nicht mit ihnen diskutieren, was ihre und was unsere moralische Pflichten sind, geschweige denn von ihnen erwarten, daß sie sich untereinander und uns gegenüber nach moralischen Regeln richten. Der Autor der älteren Schöpfungserzählung sieht entsprechend den Unterschied zwischen Mensch und Tier darin, daß der Mensch seinesgleichen, aber auch alle anderen Lebewesen und Dinge benennen kann, und ferner darin, daß die Tiere dem menschlichen Bedürfnis nach Mitteilung, Austausch und Hilfe nicht genügen. Insofern ist die Differenz zwischen Tier und Mensch nicht einzuebnen. Gleichzeitig besteht aber überhaupt kein Zweifel, daß Tiere Schmerz, Entbehrung, Angst und Lust empfinden können. Damit haben sie etwas mit dem Menschen gemeinsam, was als die Grundlage von Individualität angesehen werden muß[8]. Diese Gemeinsamkeit, die übrigens auch von den biblischen Autoren durch eine Reihe stilistischer Momente zum Ausdruck gebracht wird, verpflichtet dazu, jede unnötige Zufügung von Schmerz, jede willkürliche Tötung und jede Mißachtung der artspezifischen Lebensbedürfnisse zu vermeiden, aus dem Grund, weil auch wir wünschen und verlangen, daß uns Derartiges erspart bleibt. Und selbst wo es darum geht, durch Versuche an Tieren Menschen akut oder prophylaktisch vor Schmerz, Tod und Leiden zu bewahren, ist zu beachten, daß die Versuche unter optimaler Schonung durchgeführt werden.

5. Ebenfalls vom anerkannten Grundbestand bisheriger Ethik ausgehend erschließt sich auch die *Gerechtigkeit* im Blick auf den biologischen Lebensraum des Menschen als wichtige und durchaus aktuelle Forderung. Neu ist dann nicht die Forderung selber als vielmehr der durch einen neuen Problemhorizont notwendig gewordene größere Geltungsbereich. Schienen die elementaren natürlichen Güter wie Luft, Wasser, Boden, Licht, Bodenschätze, Tiere und Pflanzen bis vor kurzem als schlechthin unerschöpflich, so verändert sich die Situation grundlegend, wenn nun erkannt werden muß, daß sie nur begrenzt verfügbar sind. Ihre Knappheit auf der einen Seite und ihre Unentbehrlichkeit auf der anderen verlangen Gerechtigkeit. Der Gerechtigkeit kann aber nicht dadurch entsprochen werden, daß die natürlichen Güter individuell gleichmäßig zugeteilt werden, weil sie eben gar nicht teilbar sind; außerdem wären für eine solche Rationierung gar nicht alle Interessenten berücksichtigungsfähig, etwa die, die erst in Zukunft leben. So kann der

Gerechtigkeit nur dadurch entsprochen werden, daß die Natur in ihrer Eigenschaft als aktuelle und potentielle Lebenswelt des Menschen geschützt sowie in ihrem Bestand und ihrer Regenerationsfähigkeit erhalten wird. Wir als die gegenwärtigen Eigentümer müßten mit den Gütern und Kräften der Natur so umgehen, daß auch die Mitglieder späterer Generationen an ihnen teilhaben können. Unerlaubt hingegen ist es, sie so zu verbrauchen, als seien sie bloß Rohstoff und Instrument zur Befriedigung der Interessen derer, die heute leben, so daß Spätere unwiderruflich von ihrer Nutzung ausgeschlossen sind.

Manche Autoren haben versucht, dieses Anliegen in der Logik der Menschenrechtsidee zu formulieren, und haben so von einem Menschenrecht auf „ökologisch heile Umwelt“[9] gesprochen. Inhalt eines solchen Menschenrechts auf die natürlichen Grundlagen des Lebens wären dann elementare Vollzüge des Menschen wie atmen, trinken, sehen, die heute zu schutzbedürftigen Gütern geworden sind, seit durch die technische Expansion die Menschen gefährdet sind. Die Statuierung eines solchen Menschenrechts dürfte freilich von den wenigsten als individuelles Abwehr- oder Anspruchsrecht gemeint sein, sondern eher im Sinn eines sozialen Grundrechts gedacht werden, das die Gesellschaft und die staatlichen Organe darauf verpflichtet, sich um dessen Realisierung zu bemühen und ihnen bei Konflikten mit anderen Zielwerten des Wirtschaftsprozesses einen angemessenen Stellenwert zu verschaffen. Ob man dies im konkreten Fall am besten durch öffentliche Planung, durch Verbote, durch Subventionen, durch Gebühren oder durch andere Instrumente gewährleisten kann, ist eine Frage, die nicht in die Kompetenz des Ethikers fällt.

Wenigstens an einer Stelle scheint die derzeitige Praxis aber doch offen gegen das Gerechtigkeitsgebot zu verstoßen, und das ist der Umgang mit den Schadwirkungen. Da verhält es sich vielfach so, daß die Vorteile einer begrenzten Zahl von Personen zugute kommen, während die mit diesen Produktionsweisen verbundenen Lasten (oder bestenfalls „nur“ die Risiken) anderen zugeschoben werden, sei es, daß man sie den Zukünftigen hinterläßt, sei es, daß man sie in die ärmeren Länder exportiert, oder sei es, daß man sie von der Allgemeinheit oder von den öffentlichen Haushalten übernehmen läßt. Hier verlangt die Gerechtigkeit, nach Wegen zu suchen, wie auch die anfallenden Zusatzkosten der Umweltbelastung in die Kalkulation der Wirtschaftlichkeit und in die unternehmerischen Entscheidungen eingehen.

Die besondere Beanspruchung durch den Glauben

Es stellt sich nun die Frage, welche besonderen Impulse Theologie und Kirche aus dem Selbstverständnis christlichen Glaubens zur Schärfung unserer Verantwortung im Umgang mit der Natur beitragen können.

1. Nicht der einzige, aber sicher der wichtigste Zugang zu dem durch die Umweltkrise aufgeworfenen Problembereich ist der *Schöpfungsglaube;* in seinem Rahmen war das Verhältnis zwischen Mensch und Natur auch schon früher ein Thema. Was heißt es, wenn Christen die Natur – sie selbst eingeschlossen – als Schöpfung Gottes deuten, und welche praktischen Konsequenzen sind daraus zu ziehen?

Das Bekenntnis zum Schöpfergott verweist auf die gemeinsame Herkunft: Der Mensch, wer immer er konkret sei, die diversen Lebewesen und die ganze übrige Naturwelt schaffen sich nicht selbst, sondern finden sich je schon ins Dasein gestellt vor. Weder Menschen noch sonst etwas in der Welt vermögen sich selbst entspringen zu lassen. Nichts in und an der Welt ist Gott, aber ihre Größe, ihre Gesetzmäßigkeit, ihre Schönheit und auch noch einmal ihre Begrenztheit sind für den Glauben Indizien, daß die Welt Gottes Werk ist. Geschöpflichkeit heißt deshalb zunächst einmal *Nichtgöttlichkeit;* aber das Geschaffene ist zugleich das, was über sich hinaus – wenigstens spurenhaft – auf Gott hinweist oder – die Bibel stellt den Schöpfungsvorgang ja als Sprechen Gottes dar – was verstehbar ist. Wie verschieden die Bestandteile der Schöpfung untereinander auch sein mögen, zunächst einmal gehören sie zusammen in der Gemeinsamkeit des Gewährtseins wie in ihrer Endlichkeit. Seit Fritz Blanke bezeichnet man diese fundamentale Verbundenheit als *Mitgeschöpflichkeit.*

Unter seinen Mitgeschöpfen erfährt sich der Mensch gleichzeitig als vielfältig herausgehoben. Die biblischen Texte bringen das unter anderem auch durch den göttlichen Auftrag zum Ausdruck, die Menschen sollten sich die Erde untertan machen und über alle Tiere herrschen (Gen 1, 28). Ohne die Problematik der Wirkungsgeschichte dieses Wortes damit schon für erledigt zu halten, sei doch in diesem Zusammenhang auf die neueren exegetischen Untersuchungen von Westermann, Lohfink, Liedke, Steck und anderen verwiesen. Sie haben auch philologisch aufgezeigt, daß die biblischen Texte nicht zulassen, diesen Auftrag des Menschen an der Schöpfung nach dem Modell des absolutistischen Herrschers zu verstehen, sondern daß die Bevollmächtigung zurückgebunden ist an das Vorbild und an die Zielvorgabe des seiner Schöpfung wohlwollenden und an ihr interessierten Gottes. Nicht einfach ein „damit machen, was man will" ist der Inhalt des Auftrags, sondern gestalten, regeln, das Miteinander gewährleisten, fürsorglich leiten, zur Daseinsfristung aller Menschen nutzen, kurz gesagt also: ein „herrscherlicher" Umgang, der aber selbst noch einmal in ein vorgängiges und grundlegendes Verhältnis der *Verantwortlichkeit* eingelassen ist. Die biblischen Schriftsteller vom Alten Testament (Gen 3; 4) bis ins Neue (Röm 8, 19–22) lassen keinen Zweifel daran, daß der Mensch die Aufgabe, die ihm anvertraute Welt erhaltend zu gestalten, auf der Jagd nach maximalem Nutzen für sich selbst immer wieder verfehlt und dadurch nicht bloß sich selbst, sondern auch der sonstigen Schöpfung Schaden zufügt.

2. Die angedeuteten Perspektiven des Schöpfungsglaubens finden ihre praktischen Entsprechungen in bestimmten *sittlichen Grundhaltungen.* Der Einsicht, eingeflochten zu sein in mannigfache Lebenskreise und gleichzeitig fähig zu sein zu verantwortlichem Handeln, entspricht die Übernahme von *Verantwortung* für die Mitmenschen (auch die zukünftigen) und für die Mitwelt angesichts erkannter Aufgaben und Defizite. Der Konkretisierung dieser Verantwortung durch moralische Grundsätze diente der Hauptteil dieses Aufsatzes.

Der Göttinger Philosoph Günther Patzig schreibt in seinem Beitrag über ökologische Ethik: „Für die *Lebensumstände* der Generationen, die nach uns diesen Planeten bevölkern, haben wir eine moralische Verantwortung . . . Wenn aber die jetzt lebende Menschheit aus was immer für Gründen einstimmig beschließen sollte, die Reproduktion der Menschengattung einzustellen, so würde auch ich diesen Beschluß und sein Resultat, nämlich das Aussterben der Gattung Mensch im Jahre ca. 2082, aus manchen Gründen bedauern; aber ich sähe keinen moralischen Grund, einen solchen Beschluß zu mißbilligen. ‚The show must go on' ist vielleicht ein tief verwurzeltes Gefühl in uns, aber kein rationales Prinzip."[10] Selbstverständlich handelt es sich bei dieser Überlegung bloß um ein Gedankenexperiment. Aber es läßt doch deutlich werden, daß die Anerkennung der Geschöpflichkeit eine weiterreichende Verantwortung begründet. Man braucht nicht so weit zu gehen, von einer „Pflicht zur Reproduktion der Menschengattung" zu sprechen, aber wohl verpflichtet der Schöpfungsglaube zur Sorge dafür, daß das Existierenkönnen von Menschen auch in der Zukunft möglich ist. Ein Beschluß der jetzt Lebenden, daß nach ihnen keine neuen Menschen mehr auf der Erde leben dürften, träfe genau das, was die mythische Erzählung vom Sündenfall das „Sein wollen wie Gott" nennt. Im prinzipiellen, also nicht bloß faktischen Verzicht, die Daseinschance künftiger Generationen im eigenen Interesse und durch eigenes Eingreifen auszuschließen, drückt sich die Anerkennung aus, daß wir trotz aller Freiheit und Eigenverantwortlichkeit begrenzte Geschöpfe bleiben.

3. Eine zweite Grundhaltung, die sich aus dem Glauben nahelegt, ist die *Ehrfurcht,* wobei es im jetzigen Zusammenhang um die Ehrfurcht als Einstellung geht, nicht um Ehrfurcht vor dem Leben als konkurrenz- und ausnahmslose Norm des Handelns. Ehrfurcht[11] läßt ihren Gegenstand, seien es Personen, Dinge oder Zusammenhänge, vorweg gelten, das meint: nicht erst dann, wenn der Gegenstand solchen Respekt erzwingt. Sie verzichtet darauf, ihren Gegenstand in seiner Existenzberechtigung in Frage zu stellen; aber nicht nur dies, sie fühlt sich auch in ihr Objekt ein und läßt dieses Sicheinfühlen maßgeblich werden für das eigene Handeln. Im Verhältnis zur nichtmenschlichen Natur ist Ehrfurcht das praktische Bekenntnis zum geschöpflichen Eigenwert von Tieren, Pflanzen, von Landschaften, Boden im Kontext einer technisch verfügbar, ja sogar zerstörbar gewordenen Welt. Sie erkennt an, daß Schöpfung dem Menschen nur anvertraut ist. Diese Haltung verdichtet sich in schonendem Umgang mit der einzelnen Kreatur und in

Schutz und Bewahrung gegenüber der gesamten Natur in der Vielfalt ihrer Arten, Balancen und Kreisläufe. Ehrfurcht tritt besonders allen Verhaltensweisen entgegen, durch die Lebendiges rücksichtslos oder eigennützig verbraucht bzw. zerstört wird. Demgegenüber verlangt sie für alle menschlichen Eingriffe auch in die nichtmenschliche Natur eine einsichtige Rechtfertigung. Maßnahmen, die die Tötung von Lebewesen, Schmerzzufügung, Reduktion der natürlichen Vielfalt verursachen oder gar eine Verschlechterung des Gesamtsystems zur Folge haben können, müssen vor der Frage verantwortet werden, ob ihre Ziele als notwendig begründet werden können, ob die Möglichkeit alternativer Wege geprüft wurde und ob die Menge der Schmerzen oder Schäden minimal gehalten wird.

4. Schließlich ist auch die *Askese* eine Grundeinstellung, zu der der Schöpfungsglaube anleitet. Askese meint die freiwillige Distanz von unseren spontanen Wünschen; sie trifft also eine Haltung, die schon in der antiken Ethik als Tugend des Maßes empfohlen und heute etwa unter den Stichworten „Konsumverzicht" und „alternativer Lebensstil" auch wieder außerhalb der Theologie bedacht wird. In der christlichen Tradition ist Askese zweifellos bisweilen zum Selbstzweck verkommen und hat Züge angenommen, hinter denen Psychologen ein Stück Masochismus wittern und die mit der Botschaft vom befreienden und heilenden Gott kaum zu vereinbaren sind: Insofern ist Askese eine belastete Angelegenheit. Dennoch bildet sie eine Grundform christlicher Frömmigkeit. Vielleicht kann sie in der Erfahrung, daß die Möglichkeiten auch für die Menschheit als gesamte begrenzt sind, ihren eigentlichen Sinn zurückgewinnen.

Dieser Sinn besteht *zum einen* in der Beherrschung und im freiwilligen Verzicht auf den momentanen Antrieb „Das muß ich haben". *Zum anderen* liegt dieser Sinn in der Mitteilung an die Mitwelt, daß geglücktes Menschsein und immer mehr Wohlstand nicht notwendig zusammengehören. Bezogen auf die Grenzen des Wachstums bedeutet das, daß der einzelne die für notwendig eingesehenen Veränderungen eben nicht nach dem bekannten Schema anderen zuschiebt, sondern damit beginnt, seine Ansprüche und seine Unersättlichkeit, auch seine Bequemlichkeit im Interesse anderer, vielleicht Späterer, die er gar nicht kennt, zu beschränken. Die Signalwirkung, die davon auf die soziale Umgebung ausgehen kann, liegt darin, daß das allgemeine Streben nach Steigerung des persönlichen Wohlstands seine Selbstverständlichkeit verliert, weil sichtbar wird, daß es auch Zufriedenheit gibt, die nicht aus der Befriedigung neuer materieller Bedürfnisse hervorgeht; vielleicht auch darin, daß der eine oder andere aufmerksam wird auf den ursächlichen Zusammenhang zwischen expansivem Konsumieren und expansiver Naturbelastung.

5. Wenigstens kurz soll noch die Sprache auf die Kirche kommen. Als die Gemeinschaft derer, die aus dem Glauben heraus ihr Leben, die Gemeinschaft und die Welt zu verstehen und zu gestalten versuchen, müßten die Kirchen, die Gemeinden am Ort, aber auch kleinere Gruppen in der Kirche den sozialen

Resonanzboden für die Grundhaltungen Verantwortlichkeit, Ehrfurcht und Askese sein. Selbstverständlich ist es auch möglich und sinnvoll, daß einzelne wie auch Gruppen von engagierten Gleichgesinnten sich diese Haltungen aneignen; und natürlich wäre es wünschenswert, daß möglichst alle Menschen diese Grundeinstellungen erwerben. Aber wie das erste nicht hinreicht, ist das zweite bislang utopisch. So bleibt Kirche als eine reelle Chance, irgendwo in der Gesellschaft mit der Veränderung der Einstellungen zu beginnen. Kirche könnte nämlich der Ort in der Gesellschaft sein, wo neue Verhaltensweisen eingeübt werden und man sich gegenseitig in der Erfahrung bestärkt, daß das menschliche Leben, damit es gelingt, noch andere Formen der Erfüllung kennt und braucht, als nur materielle Güter zu besitzen oder zu konsumieren; wo die Hoffnung bekräftigt wird, daß die Schöpfung eine Zukunft hat und eben nicht unaufhaltsam ins Nichts rollt, und daß die Erde deshalb weder absichtlich noch leichtsinnig zum unbewohnbaren Müllplatz gemacht werden darf; wo im Bewußtsein gehalten wird, daß die Menschen bei all ihrer Freiheit und trotz ihrer zunehmenden Mächtigkeit begrenzt sind (Tod, Versagen, Irrationalität) und Begehrlichkeit wie Schuld immer reale Möglichkeiten bleiben; wo schließlich gelernt wird, wie man Meinungsverschiedenheiten ohne Anwendung von Gewalt austragen kann, Spannungen aushält, sich mit solchen, die unter dem Druck ökonomischer und technischer Effektivität leicht an den Rand gedrängt werden, solidarisiert.

Vielleicht ist das ein sehr optimistisches Bild von Kirche; natürlich gibt es in der konkreten Realität vieles, was Enttäuschung oder gar Verbitterung auslösen mag. Aber aufs Ganze hin gibt es kaum einen anderen Ort in der Gesellschaft, wo das eben Aufgezeigte wenigstens versuchsweise schon praktiziert wird.

ANMERKUNGEN

[1] D. L. Meadows u. a., Die Grenzen des Wachstums (Reinbek 1973) 174, 167.

[2] Repräsentative Beispiele: Ch. Birch, Natur, Mensch und Gott in ökol. Sicht, in: epd-Dokum. 36/1979, 10–26, 11; H. Sachsse, Ökol. Philosophie (Darmstadt 1984) IX; H. Markl, Ökol. Grenzen und Evolutionsstrategie, in: Mitt. d. DFG 1980, H. 3, Exkurs, VIII; H. Chr. Binswanger, W. Geissberger, Th. Ginsburg, Wege aus der Wohlstandsfalle (Frankfurt 1980) 214, 301 f.; A. Eser, Ökol. Recht, in: Natur und Geschichte, hrsg. v. H. Markl (München 1983) 349–396, 370–372; H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung (Frankfurt 1979) 26, 47 u. ö.; G. Altner, Leidenschaft für das Ganze (Stuttgart 1980) 16.

[3] Zum theol. Fundament s. meinen Aufsatz: Verantwortung für die Natur. Ansätze zu einer Umweltethik in der gegenwärtigen Theologie, in: TheoPhil 60 (1985) 376–399.

[4] A. Schweitzer, Kultur und Ethik, in: Ges. Werke, Bd. 2 (München o. J.) 378.

[5] Ebd. 387. [6] Jonas, a. a. O. 15. [7] Ebd. 36.

[8] R. Spaemann, Tierschutz und Menschenwürde, in: Tierschutz, hrsg. v. U. M. Händel (Frankfurt 1984) 71–81, 78.

[9] M. Rock, Theologie der Natur und ihre anthropologisch-ethischen Konsequenzen, in: Ökologie und Ethik, hrsg. v. D. Birnbacher (Stuttgart 1980) 72–102, 95.

[10] Patzig, Ökol. Ethik, in: Markl, a. a. O. 341.

[11] Ausführlicher: K. Hilpert, Art. Ehrfurcht, in: Wb. d. ökol. Ethik, hrsg. v. B. Stoeckle (Freiburg 1986) 40–42.

Friedhelm Hengsbach SJ

Arbeitspolitische Konfliktlinien und aktuelle Parteigrenzen

Erfreuliche Nachrichten über das Wirtschaftswachstum, die Preisniveaustabilität und die Konsolidierung der öffentlichen Haushalte gehören seit einiger Zeit zum festen Bestandteil der Zeitungs- und Fernsehmeldungen. Mit einiger Gelassenheit, wenngleich deutlichem Unbehagen wird die anhaltend hohe Arbeitslosigkeit registriert, die allen Voraussagen nach ins nächste Jahrtausend hineinreichen dürfte. Man sollte meinen, daß die Parteien dem Thema Vollbeschäftigung den ersten Rang in der wirtschaftspolitischen Auseinandersetzung einräumen, und daß die arbeitspolitischen Konfliktlinien entlang den Parteigrenzen verlaufen.

Im folgenden sollen zwei grundlegende arbeitspolitische Konfliktlinien erläutert werden: um die neoliberale Wirtschaftspolitik und um die Zukunft der Industriegesellschaft; beiläufig soll dann gefragt werden, wie sich diese Konfliktlinien zu den aktuellen Parteigrenzen verhalten.

Konfliktlinie um die neoliberale Wirtschaftspolitik

Die sogenannte politische Wende, die 1982/83 eine bürgerlich-konservative Regierung etabliert hat, ist maßgeblich von einer neoliberalen, angebotsorientierten und monetaristischen Wirtschaftspolitik inspiriert gewesen. Deren Marktradikalismus, vorrangiges Vertrauen in die Privatinitiative und Monetarismus bilden eine tragende arbeitspolitische Konfliktlinie.

1. *Marktradikalismus*

Die Marktwirtschaft als dezentrales Koordinationssystem, das mit Hilfe eines anonymen Steuerungssignals Produktion und Konsum aufeinander abstimmt, bedarf keiner ausdrücklichen Rechtfertigung. Ebenso ist der dynamische Wettbewerb, die Kombination schöpferischer Initiative und nivellierender Imitation, wobei die Rollen des bahnbrechenden und nachahmenden Unternehmers wechseln, unbestritten. Schließlich wird auch anerkannt, daß Arbeitskräfte in ihrer Eigenschaft als Produktionsfaktoren den Marktgesetzen von Angebot und Nachfrage unterworfen sind, daß ein Arbeitsmarkt existiert, der durch ein zweiseitiges Monopol der Tarifpartner gekennzeichnet ist, deren Verhandlungsresultate im Regelfall eine materielle Richtigkeit gewährleisten.

Ein arbeitspolitischer Konflikt wird indessen durch den aktuellen Marktradikalismus, die einseitige und vorrangige Inanspruchnahme des Marktkriteriums für wirtschaftliche Entscheidungsprozesse, ausgelöst. Und das aus drei Gründen:

Erstens stehen hinter den wirtschaftlichen Leistungen, die auf dem Markt ausgetauscht werden, Leistungsträger. Nur diese haben Zutritt zum Markt. Wer keine wirtschaftliche Leistung erbringt, existiert für den Markt unmittelbar nicht. Dabei wird wirtschaftliche Leistung nicht nach der psychosomatischen Anstrengung definiert, sondern nach dem Angebot, das eine Nachfrage findet. Und bei der Nachfrage zählt nicht das reale Bedürfnis (Hunger, Durst), sondern die Kaufkraft, mit der die Nachfrage ausgestattet ist, sowie die Kaufkraftverteilung. Nicht der dringliche Grundbedarf einer Indiofamilie nach Mais steuert zum Beispiel das Energieangebot, sondern die kaufkräftige Nachfrage eines Arbeitsdirektors, der seiner Frau Orchideen aus Peru schenken möchte. Der Marktradikalismus verletzt also Interessen von Menschen, die elementare Bedürfnisse anmelden, ohne über die entsprechende Kaufkraft zu verfügen, die auch nicht in der Lage sind, genau die wirtschaftliche Leistung zu erbringen, die von einer kaufkräftigen Nachfrage erwartet wird.

Zweitens sind Marktprozesse anfällig für Marktbeherrschung und Konzentration wirtschaftlicher Macht. Die Wettbewerbsdynamik und der erwartete Rollentausch zwischen dem bahnbrechenden Unternehmer, der einen Vorsprung gewinnt, und den nachahmenden Konkurrenten, die den Abstand wieder zu verringern suchen, sind nicht automatisch gesichtert. Eher ist wahrscheinlich, daß ein bahnbrechender Unternehmer seine Position ausbaut und mit den früheren Konkurrenten zu Lasten Dritter Absprachen trifft.

Ein markanter Fall asymmetrischer wirtschaftlicher Macht ist die regionale und internationale Arbeitsteilung. Im Gegensatz zu der Markterwartung, daß sich die Wachstumsmotorik des Zentrums auf die Peripherie überträgt und daß sowohl der Austausch der Waren wie auch die Wanderung der Produktionsfaktoren eine tendenzielle Angleichung der Faktorpreise und der Einkommen herbeiführen, nehmen die regionalen wie internationalen Disparitäten dort eher zu, wo die Nachfragebedingungen (Einkommenselastizitäten), Produktionsbedingungen (technischer Fortschritt, gewerkschaftliche Interessenvertretung), Marktbedingungen (Rohstoffe, Investitionsgüter) und Entwicklungsbedingungen (gesellschaftliche Gruppen, Staat) strukturell ungleich sind, und wo darüber hinaus die nationalen oder internationalen Entscheidungsprozesse einseitig von den sogenannten Eliten in den Zentren besetzt gehalten werden. Der Marktprozeß kann aus sich heraus solche strukturelle Ungleichheiten nicht ausbalancieren.

Dem Marktradikalismus wird vorgeworfen, daß er das Problem der Marktbeherrschung und der Konzentration wirtschaftlicher Macht herunterspielt, vor allem jedoch, daß er die Erscheinungsweisen wirtschaftlicher Übermacht und Abhängigkeit vertuscht.

Drittens ist menschliche Arbeit mehr als eine Ware. Sie kann nicht wie Blumentöpfe, Apfelsinen und Aluminiumschrott den Regeln von Angebot und Nachfrage ausgeliefert werden, weil sie von der menschlichen Person als ihrem Träger nicht abtrennbar ist. Außerdem unterliegt das Arbeitseinkommen nicht einfach einem souveränen Nutzen-Kosten-Kalkül, da Arbeit für die Mehrheit der Bevölkerung einen notwendigen Charakter annimmt, nämlich einzige oder zumindest vorrangige Einkommensquelle zur Sicherung des Lebensunterhalts zu sein. Schließlich haben eine zehnjährige Massenarbeitslosigkeit, der öffentliche Druck auf eine Lohnpause sowie die an die Gewerkschaften gerichtete Forderung, Arbeitszeit und Einkommen mit den Arbeitslosen solidarisch zu teilen, die Verhandlungsposition der abhängig Beschäftigten im Rahmen der Tarifautonomie verschlechtert; diese relative Schwächeposition der Arbeitnehmer scheint durch den sogenannten Leber-Kompromiß am Ende des härtesten Arbeitskampfs in der Geschichte der Bundesrepublik nur überdeckt worden zu sein, wie die Auseinandersetzungen um das Arbeitsförderungsgesetz und die Diskussion um eine Novellierung des Betriebsverfassungsgesetzes veranschaulicht haben.

Der Marktradikalismus richtet sich also gegen die Interessen der abhängig Beschäftigten, engt ihren Entscheidungs- und Mitwirkungsspielraum ein und verschärft die Asymmetrien einer kapitalistischen Marktwirtschaft.

2. *Privatinitiative*

Privatautonome Entscheidungen bilden das Rückgrat der Marktwirtschaft. Ihnen gilt auch das Hauptinteresse der neoliberalen Wirtschaftspolitik. Einmal wird das Wirtschaftsgeschehen vorwiegend aus der einzelwirtschaftlichen Perspektive gedeutet, wenn nämlich die überhöhten Lohnstückkosten als Ursache der gesamtwirtschaftlichen Krise angeführt werden und wenn die Massenarbeitslosigkeit auf die Summierung einzelner höchst rationaler Wahlentscheidungen von Erwerbspersonen zurückgeführt wird, die die hohen Alternativkosten der Erwerbsarbeit – Verzicht auf Sozialleistungen, Einkommen aus Schwarzarbeit und Freizeitgewinn – gegen einen Einkommensgewinn aus Erwerbsarbeit abwägen.

Zum anderen wird der private Sektor als weitgehend stabil unterstellt. Die Summe der einzelwirtschaftlichen Gleichgewichte bei Haushalten und Unternehmen ergibt ein gesamtwirtschaftliches Gleichgewicht, so daß die gegenwärtige Krise durch laufende Eingriffe des Staates in das Wirtschaftsgeschehen (mit)verursacht ist. Eine Rückkehr zum Gleichgewicht bei Vollbeschäftigung setzt voraus, daß private wirtschaftliche Initiative von den Fesseln staatlicher Regelungen, insbesondere von den arbeits- und sozialrechtlichen Barrieren privater Unternehmungslust, befreit wird. Gute Staatstätigkeit besteht darin, sich möglichst wenig wirtschaftlich und wirtschaftspolitisch zu betätigen. Deshalb ist es korrekt, wenn sich der Staat jetzt mehr aus dem Wirtschaftsgeschehen zurückzieht.

Um diesen Teilrückzug des Sozialstaats aus der ihm verfassungsrechtlich

zugewiesenen Umverteilungs-, Stabilisierungs- und Allokationsaufgabe geht ein heftiger arbeitspolitischer Konflikt. Denn erstens sieht es so aus, als hätten die zum Teil rigorosen Kürzungen der Sozialleistungen im Bereich der Arbeitslosenversicherung, die wiederholten Appelle zur Lohnzurückhaltung, zur Lohnpause und zum Lohnverzicht sowie zur personellen und regionalen Lohndifferenzierung, aber auch mehrere gesetzliche Initiativen wie die Änderung des Jugendarbeitsschutzgesetzes und das Beschäftigungsförderungsgesetz zunächst nur erhebliche Umverteilungsprozesse zu Lasten der Lohneinkommensbezieher und zugunsten der Bezieher von Einkommen aus Unternehmertätigkeit und Vermögen bewirkt, wenngleich diese Umschichtungen gesamtwirtschaftlich und gesellschaftlich damit legitimiert wurden, daß der Massenkonsum zugunsten der Investitionstätigkeit zurückzustehen habe, daß vor allem die Investitionsneigung zunehmen müsse, um die Volkswirtschaft mit Hilfe neuer Techniken zu modernisieren, die internationale Wettbewerbsfähigkeit wiederzugewinnen, neue Arbeitsplätze zu schaffen und am Ende weitere Lohnerhöhungsspielräume zu eröffnen.

Zweitens besteht die gegenwärtige Krise wohl kaum in einem allgemein überzogenen Anspruchsdenken. Arbeitslosigkeit und Kapitalexport zeigen eine Unterauslastung des Arbeitskräfte- und Produktionspotentials an, so daß gesellschaftliche Ansprüche, die durch Kombination nicht ausgelasteter Ressourcen einlösbar wären, aufgegeben werden. Solange ein Verdrängungswettbewerb zwischen privater und öffentlicher Nachfrage nicht aktuell ist, kann die staatliche Zurückhaltung mit dem Respekt vor einer möglichen privaten Nachfrage kaum begründet werden. Dahinter mag ein politischer Wille stehen, der Befriedigung privater, mit Kaufkraft ausgestatteter Nachfrage Vorrang einzuräumen vor der Befriedigung von Grundbedürfnissen der unteren Bevölkerungsschicht bzw. vor der Befriedigung gesellschaftlicher Bedürfnisse.

Drittens kann der genannte Verdrängungswettbewerb im Bereich der öffentlichen Güter überhaupt nicht stattfinden. Diese Güter unterliegen nicht dem Ausschließungsprinzip, sind kollektiv nutzbar und werden deshalb marktwirtschaftlich nicht bereitgestellt. Wenn der Staat als Träger einer gesellschaftlichen Nachfrage zum Beispiel nach kinderfreundlichen Städten, risikoarmen Verkehrssystemen und umweltschonender Technik ausfällt, werden diese Güter und Dienste überhaupt nicht angeboten.

3. *Monetarismus*

Marktradikalismus und Teilrückzug des Staates haben das wirtschaftspolitische Engagement auf die Geldpolitik verlagert. Hinter dieser Entscheidung stehen enttäuschende Erfahrungen, die Mitte der 70er Jahre mit einer an Keynes orientierten Wirtschaftspolitik sozialstaatlicher Intervention, die die gesamtwirtschaftliche Nachfrage ankurbeln sollte, gemacht wurden. Mehrfach aufgelegte staatliche Beschäftigungsprogramme schienen zunächst zwar die Arbeitslosigkeit

zu verringern, dann aber den Lohn-, Preis- und Zinsanstieg zu beschleunigen, um am Ende wieder in eine Rezession einzumünden – allerdings mit erheblich höherer Inflationsrate und Staatsverschuldung. Hohe Arbeitslosigkeit und Preissteigerungsraten mochten kurzfristig miteinander konkurrieren. Langfristig bestand nicht einmal dieser Zielkonflikt, da sich die Inflation beschleunigte, ohne die Arbeitslosigkeit zu beseitigen.

So erwies sich die monetaristische Kurskorrektur als plausibel: Gewichtiger Indikator und gewichtiges Steuerungsmittel der gesamtwirtschaftlichen Betätigung ist die Geldmenge. Deren Wachstum hat sich am langfristigen Wachstum des Produktionspotentials zu orientieren. Eine rigorose Beschränkung des Geldmengenwachstums sollte die Inflationsrate senken und – auch wenn dabei vorübergehend ein Rückgang der Produktion, der Beschäftigung, der Löhne und Preise in Kauf zu nehmen war – auf der Grundlage von Preisniveaustabilität sowie auch sonst verbesserter Rahmenbedingungen eine wirtschaftliche Neubelebung einleiten. Die Bundesbank rückt zum vorrangigen wirtschaftspolitischen Entscheidungsträger auf. Wirtschaftspolitik wird vorrangig Geldpolitik.

Ein arbeitspolitischer Konflikt macht sich an empfindlichen theoretischen und praktischen Schwachstellen dieses Konzepts fest. Erstens ist nicht gewährleistet, daß die wirtschaftliche Belebung den Arbeitsmarkt spürbar erfaßt, daß das Produktionswachstum auch beschäftigungswirksam wird. Zweitens darf nach dem Wert einer Preisniveaustabilität gefragt werden, die lediglich das Spiegelbild eines beachtlichen Kapitalexports, einer gleitenden DM-Aufwertung und eines partiellen Inflationsexports darstellt.

Drittens entgeht auch der Monetarismus nicht dem Dilemma, das der an Keynes orientierten Wirtschaftspolitik entgegengehalten wurde: entweder mit der Senkung der Inflationsrate die Geldmenge wachsen zu lassen, sie gar aus dem Griff zu verlieren, und damit einen entsprechenden Anstieg der Nachfrage, der Beschäftigung, der Löhne, Preise und Zinsen zu riskieren, oder den restriktiven Kurs bei der Geldmenge, der Produktion, der Beschäftigung, bei den Löhnen, Preisen und Zinsen fortzusetzen, ohne die Arbeitslosigkeit bis zum Ende des Jahrtausends wirksam zu beseitigen.

Viertens ist die Bundesbank als wirtschaftspolitischer, an gesamtwirtschaftlichen und gesellschaftlichen Zielen orientierter Entscheidungsträger überfordert. Sie ist nur beschränkt in der Lage, sowohl den Binnenwert der Währung als auch den Außenwert der Währung gleichzeitig zu sichern, überhaupt die Sicherung des Außenwerts der Währung nach dem Maßstab internationaler Verteilungsgerechtigkeit halbwegs präzise zu definieren.

Fünftens ist die Bundesbank für eine an gesamtwirtschaftlichen und gesellschaftlichen Zielen orientierte Wirtschaftspolitik auch nicht zuständig. Sie hat die begrenzte Aufgabe, die Währung zu sichern und die Wirtschaftspolitik der Bundesregierung zu unterstützen. Vollbeschäftigung ist also kein vorrangiges Ziel

der Bundesbank – allenfalls vermittelt über die Preisniveaustabilität und unter der Voraussetzung, daß die erwartete Reaktionskette (Preisniveaustabilität, stetiges Wachstum, stetige Vollbeschäftigung) eintritt.

Konfliktlinie um die Zukunft der Industriegesellschaft

Der Konflikt um die neoliberale Wirtschaftspolitik hat die Grundelemente der modernen Industriegesellschaft selbst nicht in Frage gestellt: die Marktsteuerung sowie die sozialen Korrekturen durch den Staat, die Tarifautonomie und unternehmensbezogene Mitbestimmung, ferner den Konsens der Produzenten über den Einsatz kapitalintensiver Technik und das wirtschaftliche Wachstum. Die Konfliktlinie, die im folgenden beschrieben wird, verläuft nun präzise entlang jenen Grundelementen der Industriegesellschaft, nämlich entlang der Erwerbsarbeit, der technologischen Arbeitsteilung, der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung.

1. *Erwerbsarbeit*

Erwerbsarbeit wird als Ware auf dem Markt angeboten, um als Gegenleistung ein entsprechendes Einkommen bzw. Güterbündel zu erhalten. Diese Instrumentalisierung der Arbeit hat einen außerordentlichen wirtschaftlichen Reichtum für die breite Bevölkerungsschicht hervorgebracht, der früher nur einer privilegierten Minderheit vorbehalten war. Erwerbsarbeit entscheidet grundlegend mit über den Rang des einzelnen in der Gesellschaft. Sie hat damit die früheren gesellschaftlichen Rangzuweisungen wie Adel, Stand, Eigentum zum großen Teil abgelöst. Erwerbsarbeit gilt als der Kern, um den herum die Industriegesellschaft konstruiert ist, als Gegenstand kollektiver Verhandlungen, in denen der Konflikt zwischen Arbeit und Kapital ausgetragen wird.

An der Einschätzung der Erwerbsarbeit sowie ihres gesellschaftlichen Stellenwerts entzündet sich ein arbeitspolitischer Konflikt um die Zukunft der Industriegesellschaft. Es sieht nämlich so aus, als sei die Erwerbsarbeit in eine radikale Krise geraten. Mit zunehmendem Einkommen und mit der Sättigung der Grundbedürfnisse verschiebt sich die Gewichtung der Erwerbsarbeit. Die Zahl derer, die die Erwerbsarbeit der Freizeit vorziehen, die zu Überstunden bereit sind, hat abgenommen. Zugenommen hat die Zahl derer, die auf einen Einkommenszuwachs zugunsten der Freizeit verzichten. Die sogenannten puritanischen Arbeitstugenden wie Pünktlichkeit, Gehorsam und Präzision werden geringer eingeschätzt. Höher geschätzt dagegen werden kommunikative Arbeitstugenden wie Teamgeist, eigene Meinungsäußerung und soziale Verträglichkeit. Mehr und mehr Arbeitnehmer durchschauen auch den illusionären Schleier der üblichen Kalkulation, die belastende, gesundheitsgefährdende Arbeitsbedingungen in Kauf nimmt, wenn sie nur hinreichend durch Freizeitkonsum entschädigt werden.

Die Krise der Erwerbsarbeit ist die Krise der Gewerkschaften, die gemeint haben, Verteilungsprobleme durch Neuverteilung der Produktionszuwächse entschärfen zu können. Inzwischen sind sie zu reinen Produzentenverbänden verkrustet und erweisen sich als unfähig, die neuen gesellschaftlichen Konflikte um Friedenssicherung, Umwelt und Frauenbefreiung zur Kenntnis zu nehmen oder gar positiv zu beeinflussen. Sie wirken ratlos gegenüber flexiblen Arbeitsverhältnissen, Erwerbstätigkeiten und Berufen, die sich unter den Sammelbegriff des Normalarbeitsverhältnisses nicht fassen und kollektiv regeln lassen.

2. *Technologische Arbeitsteilung*

Der Einsatz der Technik hat während der ersten industriellen Revolution menschliche Muskelkraft in Maschinen, während der zweiten industriellen Revolution menschliche Intelligenz in Computer-Systeme ausgelagert. Dadurch sind zahlreiche Menschen von schwerer, belastender und langweiliger Arbeit befreit worden. Gleichzeitig hat sich eine umfassende horizontale und vertikale Arbeitsteilung durchgesetzt, die zum beherrschenden Kennzeichen der Industriegesellschaft geworden ist. Die räumliche Arbeitsteilung hat die Wohnanlagen aus dem Umkreis der Industrieproduktion entfernt: Arbeitsstätte und Wohnort sind voneinander getrennt und durch komfortable Verkehrssysteme miteinander verbunden. Eine geschlechtsgebundene Arbeitsteilung hat zugleich mit der Scheidung des öffentlichen und privaten Bereichs dem Mann die Produktion, der Frau die Reproduktion (Haus-, Beziehungs- und Erziehungsarbeit) zugewiesen.

Durch diese von der Technik eingeleitete, im Raum und in der Familie verlängerte Arbeitsteilung sind die wirtschaftliche Produktivität erheblich gesteigert, der private und gesellschaftliche Reichtum vermehrt und gleichzeitig die gesellschaftlich notwendige Erwerbsarbeitszeit verringert worden. Die Geschichte der Industriegesellschaft ist mit einer merklichen Verkürzung der Erwerbsarbeitszeit verknüpft.

Die Bewertung der technologischen Arbeitsteilung ist Zündstoff eines arbeitspolitischen Konflikts um die Zukunft der Industriegesellschaft. Zunächst wird der Grundsatz der Arbeitsteilung kritisch überprüft. Wenn nämlich der Produktivitätsdruck dazu verleitet, überwiegend solche Techniken zu entwickeln und anzuwenden, die zwar den Absatz ausweiten, Lohnkosten senken oder die Erwerbsarbeitszeit verkürzen, aber auch berufliche Qualifikationen entwerten und in formalisierbare Arbeitsabläufe zerstückeln, so daß die arbeitenden Menschen erst mit Automaten kombiniert und dann durch diese ersetzt werden, läßt das Interesse an Erwerbsarbeitsplätzen, die sich in reinen Kontroll- und Überwachungsaufgaben erschöpfen, deutlich nach. Eine Abkopplung von Erwerbsarbeit und Einkommen erscheint plausibel, um auf der Grundlage eines garantierten Existenz- bzw. Sozialeinkommens kreative und kommunikative Arbeitsinitiativen zu entdecken oder zwischen alternativen Arbeitsformen – Erwerbs-, Eigen-,

Hobby- und Sozialarbeit – zu pendeln. Selbstorganisierte Betriebe und Selbsthilfegruppen spüren ertragreiche Marktnischen auf, erbringen innovative Leistungen und tragen zur volkswirtschaftlichen Wertschöpfung bei.

Zum anderen wird die räumliche Trennung von Arbeits- und Lebenswelt kritisch überprüft. Weil nämlich der Wohnort nicht zu einer kulturellen Gegenwelt des Produktionsorts geworden, sondern reiner Reflex der Fabrik oder des Büros geblieben ist, wirken diejenigen Experimente überzeugend, die in überschaubaren Betriebseinheiten eine neue Balance zwichen effizient organisierter Arbeitswelt und emotional gestalteter Lebenswelt suchen, die den Produktions- und Wohnort, ein präzises Arbeitsresultat und einen kreativen bzw. kommunikativen Arbeitsstil integrieren sowie energie- oder rohstoffsparende, menschengerechte Technik in Verbindung mit dezentraler und kollektiver Entscheidungsfindung anwenden.

Schließlich löst die Versöhnung von Arbeits- und Lebenswelt auch die Asymmetrien der geschlechtsgebundenen Arbeitsteilung auf. Frauen müssen nicht mehr zur Reservearmee des Arbeitsmarkts abgestempelt werden, indem zeitweilig ihre Emanzipation durch Erwerbsarbeit propagiert, zeitweilig das Hohelied ihrer Selbstverwirklichung als Hausfrau und Mutter angestimmt wird. Umgekehrt wird den Männern bewußt, daß sie auf einen erheblichen Teil an Lebensqualität verzichten und erhebliche Chancen der Selbstverwirklichung preisgeben, wenn sie sich durch eine von ihrer Lebenswelt getrennte Erwerbsarbeit total in Anspruch nehmen lassen.

3. *Gesellschaftliche Ausdifferenzierung*

Die Industriegesellschaft hat jenes traditionelle Denken gesprengt, das die Gesellschaft als symbolisches, hierarchisch gestuftes Gebilde auffaßte, in dem sich eine göttliche oder natürliche Ordnung spiegelte. Sie hat das gesellschaftliche Ganze in ein Beziehungsgeflecht aufgelöst und nach dem Schema von Ursache–Wirkung und Ziel–Mittel rekonstruiert. Die Teilsysteme Wirtschaft und Staat gelten als Instrumente, um gesellschaftliche Ziele bzw. Interessen wie Wohlstand und Frieden zu gewährleisten. Sie existieren relativ autonom, regeln ihren Aufgabenbereich selbständig und behaupten ihn gegen Einmischung von außen.

Insbesondere die Tarifpartnerschaft ist zum Symbol jener Einstellung geworden, daß die organisierten Arbeitnehmer sich auf die Spielregeln einer kapitalistischen Marktwirtschaft eingelassen haben, um diese schrittweise zu revidieren. Dem Tarifvertrag wird die Funktion zugewiesen, mit Hilfe der im Betrieb und auf dem Arbeitsmarkt Starken die Schwächeren in Schutz zu nehmen, also die wirtschaftliche Abhängigkeit des einzelnen Arbeitnehmers seinem Arbeitgeber gegenüber zu verringern, die Konkurrenz der Erwerbstätigen, die einen Arbeitsplatz besitzen und die arbeitslos sind, einzudämmen sowie die Spaltung der Belegschaften in hochqualifizierte Kerngruppen und Randgruppen, die von Frau-

en, Jugendlichen und Älteren gebildet werden, zu verhindern. Die unternehmensbezogene Mitbestimmung ist ein weiteres Instrument der Gegenmachtbildung. Arbeitnehmervertreter sind in die Unternehmensorgane eingetreten; an den internen Schaltstellen entscheiden sie mit über Investitionen, Arbeitsplätze und die Anwendung neuer Technologien.

Die Beurteilung der Tarifpartnerschaft als Beispiel gesellschaftlicher Ausdifferenzierung ist Anlaß eines arbeitspolitischen Konflikts um die Zukunft der Industriegesellschaft. Denn erstens konnte die Bildung gewerkschaftlicher Gegenmacht auf dem Arbeitsmarkt wie in den Unternehmensorganen nicht verhindern, daß das ökonomische Teilsystem, näherhin das Produktionssystem, sich verselbständigt, eine eigene Entscheidungslogik entwickelt und die Entscheidungsprozesse im Bildungs-, Familien- und Politiksystem infiltriert hat. Die Komplizenschaft der Produzenten, Arbeitgeber und Gewerkschaften, wälzt die gesamtwirtschaftliche Verantwortung zum Beispiel für die Umwelt oder den Frieden auf unbeteiligte Dritte ab; was einzelwirtschaftlich rational ist, hinterläßt ökosoziale Folgen, die gesellschaftlich irrational sind.

Die Ausübung wirtschaftlicher Gegenmacht durch die Gewerkschaften konnte zweitens interne Spaltungstendenzen und Ausgrenzungsprozesse nicht ausschalten. Die inzwischen durchgesetzten flexiblen Arbeitszeitformen erhöhen nicht die Zeitsouveränität des Arbeitnehmers, sondern passen dessen Arbeitszeit an die betrieblichen Erfordernisse an: Schicht-, Nacht- und Feiertagsarbeit nehmen zu. Die sogenannten psychisch-sozialen Problemgruppen der Leistungsgesellschaft werden auf die karitativen Verbandsplätze außerhalb des formellen Arbeitsmarkts verwiesen und dort entweder systemfit gemacht oder einer Dauertherapie unterzogen. Die lautstark verkündete Solidarität mit den Arbeitslosen bzw. mit den weniger Qualifizierten tastet die bestehende Lohn- und Gehaltsskala nicht an: die Einkommen tendenziell zu nivellieren, das heißt bei der Arbeitszeitverkürzung den Lohnausgleich zu staffeln, bleibt unvorstellbar. Ähnlich eng sind die Grenzen der internationalen Arbeitnehmersolidarität gezogen. Der Anteil ausländischer Arbeitnehmer an Betriebsräten und Funktionären ist gering; Arbeitsplätze daheim zu sichern, hat Vorrang gegenüber der Bewältigung von Nahrungs-, Beschäftigungs- und Technikproblemen in Entwicklungsländern. Der Gleichheitsgrundsatz hebt auch die Benachteiligung der Frauen in der Ausbildung, im Erwerbsleben und in der Alterssicherung nicht auf. Frauen werden weiterhin aufgrund der aktuellen Arbeitsmarktlage ins Erwerbsleben gelockt, aus ihm vertrieben und auf eine Biographie nach dem Dreiphasenschema festgelegt.

Die Teilhabe an der ökonomischen Macht, also die Zugehörigkeit zur sogenannten wirtschaftlichen Elite, konnte drittens nicht gewährleisten, daß sich der Abstand zwischen dem effizienten Entscheidungsapparat und den Basisinteressen der Belegschaften verringert. Der Elitetausch in den Unternehmensorganen heißt noch nicht Wirtschaftsdemokratie, daß nämlich diejenigen, die von Entscheidun-

gen betroffen sind, an deren Vorbereitung und Durchführung sowie an den Entscheidungen selbst beteiligt werden. Die Umformung der kapitalistischen Unternehmensstruktur in eine mitarbeiterorientierte Unternehmensverfassung verlangt als ersten Schritt, daß die Mitbestimmung in den Unternehmensorganen basisgerecht mit der am Arbeitsplatz und im Betrieb verknüpft wird. Denn nur so läßt sich vermeiden, daß die Betriebsräte den technischen Veränderungen mit hängender Zunge hinterherlaufen und extreme soziale Folgeschäden bei ihren Kollegen und Kolleginnen abfedern müssen. Und nur so kann garantiert werden, daß die Vorstellungen der Belegschaft über neue technische Verfahren von Anfang an in den unternehmerischen Entscheidungsprozeß einfließen. Das Resultat ist eine andere Technik, die weniger den arbeitenden Menschen ersetzt als vielmehr technische und menschliche Intelligenz miteinander kombiniert, die weniger zentral durch Experten gesteuert als vielmehr durch Facharbeiter in der Werkstatt programmiert wird, die weniger den Menschan am Arbeitsplatz isoliert als vielmehr wechselnde Kommunikation erleichtert, die weniger eine totale Mobilität und damit den Abschied von Freundschaft, Partnerschaft oder Familie erzwingt, als vielmehr die Menschen dort an das Wirtschaftssystem anbindet, wo sie daheim sind.

Die Darstellung der arbeitsethischen und arbeitspolitischen Konfliktlinien zeigt, daß diese nicht entlang den wohldefinierten Parteigrenzen verlaufen, sondern Strömungsfelder mitten durch die Parteien hindurch abstecken. Es mag Schwerpunkte und Akzentsetzungen geben; ein eindeutiges Urteil über die Nichtwählbarkeit dieser oder jener Partei nach arbeitsethischen und arbeitspolitischen Gesichtspunkten dürfte indessen schwerfallen.

Hanspeter Heinz

Kirche im Zeitalter der Evolution

Beobachtungen zum gesellschaftlichen und kirchlichen „Betrieb"

Evolution – dieses Wort spiegelt die gewöhnlichsten Vorgänge unseres Alltags und die außergewöhnlichsten Vorgänge unserer Epoche im anschaulichen Sinnbild der Kosmogenese. Einem gleichsam explosionsartigen Urknall verdankt das Weltall mit seiner reichen Fülle den Ursprung, in immer rasanteren Umbrüchen nimmt der Prozeß seinen Fortlauf, das Ziel läßt sich nicht ausmachen. Da der moderne Mensch selbst die Evolution systematisch steuert und vorantreibt und dabei Täter und Opfer zugleich ist, muß er sich in allem Ernst der Frage stellen, wieweit er fähig und willens ist, geschichtliche Verantwortung für das von ihm inszenierte Zeitalter der Evolution zu übernehmen.

Unsere moderne Wirtschaft treibt die Evolution mit Hilfe dreier Faktoren in immer rasanterem Tempo voran. Sie setzt auf stete *Innovationen*, auf verantwortungs- und risikofreudige *Persönlichkeiten*, auf *Solidarität* zwischen den Mitarbeitern und zwischen den Wirtschaftspartnern. Der Blick auf die Wirtschaft deckt bei näherem Zusehen die entscheidenden Lebensfragen unserer Gesellschaft auf: das Wagnis unserer Epoche in seiner bewundernswerten Größe wie in seiner erregenden Fragwürdigkeit. Vertiefen wir uns entlang den drei genannten Stichworten in die Grundproblematik unserer Zeit, in die auch die Kirche mit ihrem Denken und Handeln involviert ist, und forschen nach weiterführenden Fragen aus der Sicht des katholischen Glaubens, welche die Richtung einer radikalen (aber nicht jähen) Alternative anzeigen könnten.

Auch die Theologie als reflektierter Glaube und christliches wie kirchliches Handeln als gelebter Glaube haben ihren Part zu übernehmen, ist doch auch die Kirche Täter und Opfer desselben unteilbaren Prozesses. Der „Ort", an dem die Grundfragen unserer Epoche in ihrer ganzen Brisanz im Raum der Kirche aufbrachen, ist das Zweite Vatikanische Konzil. Seine Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" über die Kirche in der Welt von heute (1965)[1] zeigt die Richtung, in welche die Kirche alle Menschen guten Willens auf den Weg ins dritte christliche Jahrtausend einlädt. Johannes Paul II., ein namhafter Mitautor dieses Beschlusses, hat ihn inzwischen weiter präzisiert und entfaltet. Es genüge an dieser Stelle der Verweis auf seine Ansprache an Wissenschaftler und Studenten im Kölner Dom (1980) und seine Enzyklika „Laborem exercens" über die menschliche Arbeit (1981).

Innovation auf Kosten der Identität?

1. *Eine Grundproblematik unserer Zeit*

In der Kernforschung löst sich der „Kern der Sache" zusehends auf. Das Atom erscheint heute als ein System von Systemen, deren letzten Baustein man bislang vergeblich sucht. Ebenso ist in der Biologie die Zelle längst nicht mehr der letzte Baustein organischen Lebens. Auf allen Gebieten ist es gleich schwierig, ein Kriterium für Identität zu gewinnen, wie für die Kosmogenese.

Ein Beispiel, um die Brisanz dieses Phänomens zu beleuchten: der Mensch im Zeitalter der Humantechniken. Die Medizin kann einem Menschen das Blut und die Organe eines anderen Menschen, auch eines anderen Lebewesens übertragen, kann ihn mit Hormonen und Psychopharmaka behandeln, kann in sein Nervensystem und in seine Gene eingreifen. Die Genese eines Menschen kann im Falle des sogenannten Retortenbabys auf mehrere Väter und Mütter verteilt werden. Die Bestimmung von Anfang und Ende des menschlichen Lebens ist fließend geworden. Psychologie und Soziologie kennen nicht weniger subtile Möglichkeiten der Beeinflussung eines Menschen. Angesichts solcher Möglichkeiten ist jedoch die Frage unausweichlich geworden: Wie kann die Identität eines Menschen in solchen Prozessen gewahrt werden? Handelt es sich am Ende noch um dieselbe Person, wenn ihre Natur so tiefgreifenden Veränderungen unterzogen wird? Ein „Personkern" jenseits einer veränderbaren Natur dürfte ein Phantom sein. Bleibt diese Frage von höchster existentieller Bedeutsamkeit ohne Antwort, liefe am Ende Innovation – zu deutsch Neuerung – nicht darauf hinaus, daß derselbe Mensch anders, neu wird, sondern daß ein neuer, ein anderer Mensch zustande kommt.

Identität – das dürfte an unserem Beispiel abzulesen sein – ist offenkundig nicht länger zu garantieren durch die Wahrung eines festen Kernbestands, der mit einigen Tabus zu schützen wäre – wo sollte auch die Grenze gezogen werden? Vielmehr gleicht Wirklichkeit heute nicht mehr einem Pfirsich, der aus einem harten Kern, dem Fruchtfleisch und der begrenzenden Haut besteht, sondern eher einer Zwiebel. Schält man Haut um Haut ab, wird man, statt an den Kern der Sache zu kommen, die Zwiebel auflösen. Gefährdung von Identität durch Innovation erleben wir auf allen Gebieten: Dokumente gleichen Papers, Bücher weichen Kopien, Gesetze verkommen zu Verordnungen, Reformen zu Provisorien, Freiheit degeneriert zu Gleich-gültigkeit.

2. *Das Echo unserer Zeit in der Kirche*

Weil die Glieder der Kirche und die Zeitgenossen personalidentisch sind, aber auch weil das Konzilsmotto Aggiornamento weithin unkritisch als Anpassung an die Zeit statt als Zeitgemäßheit verstanden wird, ist im Raum der Kirche derselbe Gärungsprozeß zu beobachten, der Identität durch Innovation gefährdet.

Immer weniger gelingen Überzeugung und Bindung, immer weniger gelingt ein

verbindliches Ja zum Glauben der Kirche und zur Kirche als Gemeinschaft, auch ein verbindliches Ja zu Ehe und Ehelosigkeit als dauerhafte Lebensformen. Die emphatische Dringlichkeit und die häufigen Mutationen der Sinnfrage dürften eher ein Signal für die Erfahrung von Sinnlosigkeit sein als ein Anzeichen für die Fähigkeit, eine verläßliche Orientierung zu finden und durchzuhalten. Während eine Bindung scheinbar unumstritten gilt, sind, technisch gesprochen, zwei weitere Bindungen bereits „in Entwicklung", um denselben Menschen morgen zu umwerben.

Menschliche und christliche Identität aber steht und fällt mit dem Überschritt von Meinungen zu Überzeugung, von Interesse und Betroffenheit zu Verbindlichkeit, von Partnerschaft zu Treue, von reformerischen Änderungen zu Wandlung durch Reform. Es versteht sich, daß zumal Pastoral und Pastoraltheologie durch derlei Folgen von Innovation aufs stärkste herausgefordert sind.

3. *Anfragen der Kirche an die Zeit*

Konzil und Papst sprechen heute ein klares Ja zum Fortschritt und zu „einem mehr dynamischen und evolutiven Verständnis" der Wirklichkeit (GS 5; vgl. GS 63–72). In Köln stellte der Papst fest: „Man kann nicht sagen, daß der Fortschritt zu weit gegangen ist, solange noch so viele Menschen, ja ganze Völker in bedrückenden und sogar menschenunwürdigen Verhältnissen leben, die mit Hilfe technisch-wissenschaftlicher Erkenntnis verbessert werden können" (K 31). Auch wehrt der Papst dem Ansinnen, gewisse Bereiche der Wirklichkeit grundsätzlich gegenüber wissenschaftlich-technischem Tun zu tabuisieren: „Wenn der Mensch selbst immer mehr Gegenstand der Forschung und Objekt von Humantechniken wird", so ist dies „in sich kein unerlaubtes Vorgehen, da der Mensch ja auch ‚Natur' ist" (ebd.). Trotz der mit dem Fortschritt verbundenen Probleme und Gefahren rät die Kirche, so der Papst, „nicht zur Vorsicht und Zurückhaltung; sie rät zu Mut und Entschlossenheit" (K 30). Mit solch kühnen Worten intendiert die Kirche nicht bloß Vergangenheitsbewältigung zur Überwindung ihres belasteten Verhältnisses zur modernen Naturwissenschaft – man denke nur an Namen wie Galileo Galilei und Teilhard de Chardin –, sondern weit mehr: Sie will sich mit den Naturwissenschaften den neuartigen Problemen der Menschheit stellen (vgl. K 28). Ja, gegenüber wissenschaftsfeindlichen Tendenzen sieht der Papst „die Kampffronten geradezu vertauscht" (K 33), da die Kirche heute für Vernunft, Wissenschaft und Fortschritt eintreten müsse. Sie redet nicht ängstlicher Bestandswahrung, sondern mutigem Aufbruch das Wort.

Freilich ist das Ja der Kirche nicht unkritisch. Ihre entscheidende Anfrage lautet: Was ist wahrer, menschlicher Fortschritt, und woran bemißt er sich? Anders gewendet: Wann verdient Evolution Fortschritt und wann Innovation Neuheit genannt zu werden? Wir kennen das warnende Wort Hegels von der „schlechten Unendlichkeit", die bloß auf die Perfektionierung des Alten aus ist, auf daß das

Bestehende nur billiger, schneller und eleganter werde. Und wir kennen die Warnung Nietzsches, der sich mit vitalem Ungestüm gegen eine Mumifizierung des „toten Gottes" zur Wehr setzt, der ihm als der Schutzpatron einer schon immer gewesenen Ewigkeit gilt und das Wagnis der Geschichte nicht ernsthaft eingeht.

Wahre Neuheit im biblischen Sinn, die kraft des Heiligen Geistes Vorgegebenheiten von Grund auf verwandelt, mag man etwa anschauen am Jubelruf Adams, da ihm Eva im Paradies zugeführt wird, an der schlechthin unableitbaren und übrigens einzigen Neuheit des Neuen Bundes gegenüber dem Alten, die Jesus Christus ist (Irenäus), an Franziskus oder am letzten Konzil als überraschende Neuheiten im Verlauf der Kirchengeschichte.

Wahre *Neuheit,* die sich an derartigen Phänomenen eruieren ließe, umreißt das Konzil im ersten Satz seines ersten Dokuments, der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium"[2]. Aggiornamento als Maß und Ziel konziliarer Reformen besagt: Zugewinn an Tiefe, indem sich die Differenz zwischen Gott und Welt bzw. zwischen Gott und Mensch je weiter öffnet, und zugleich Zugewinn an Nähe zu Welt und Zeit, indem sich die Distanz zwischen Gott und Welt bzw. zwischen Gott und Mensch je weiter verringert. Die Zunahme der unaufhebbaren Spannung zwischen wachsender Vergöttlichung des Menschen und wachsender Verendlichung, Verzeitlichung Gottes gilt es mithin auszuhalten. Zugleich gilt es eine zweite unaufhebbare Spannung auszuhalten: Zugewinn an Einheit nach innen als Sammlung von Kirche und Zugewinn an Öffnung nach außen für die Hoffnungen und Nöte der ganzen Menschheit. Zunahme der Spannungen von Oben und Unten, von Innen und Außen, nicht harmoniesüchtiges Drängen auf Erleichterung ist laut Konzil das Kriterium wahrer Neuheit. Wahre Innovation im biblisch-theologischen Sinn läßt sich an der Bereitschaft ablesen, sich die Spannungen der Wirklichkeit mehr und mehr zumuten zu lassen. Solche Innovation wahrt in Wahrheit die Identität, Identität verstanden als Treue zur eigenen Geschichte. Welche Innovationen in Kirche und Gesellschaft halten diesem Kriterium stand?

Person auf Kosten der Produktion?

1. *Eine Grundproblematik unserer Zeit*

Wie in der Wirtschaft kommt auf allen Gebieten dem personellen Faktor immer größere Bedeutung zu. Mehr als Energie und Fachwissen (Wissen ist Macht) brauchen Wirtschaft, Politik und Kirche verantwortungs- und risikofreudige Persönlichkeiten. Aber sind die leitenden Persönlichkeiten bei näherem Zusehen wirklich in leitender Position? Werden sie nicht vielmehr wie einer der beiden anderen Energiefaktoren gleichsam als „personales Material" genutzt, auf daß der Betrieb, die Produktion läuft? Ist die weitverbreitete Angst gerade leitender Angestellter vor ihrer Personalakte oder ist der Auftrag, mit Hilfe einer Gemein-

kostenanalyse gar den eigenen Arbeitsplatz wegzurationalisieren, nicht deutliches Anzeichen dafür, daß letztlich nicht die Person um ihrer selbst willen, sondern um der Produktion willen zählt?

Ein Beispiel wiederum, um die Brisanz des Phänomens zu beleuchten: die Verwendung des technischen Ausdrucks „stellen". Wir stellen Personal als Arbeitskräfte ein, nehmen Umstellungen, Umschulungen vor, stellen für bestimmte Aufgaben ab, verlangen die rechte, das heißt die systemkonforme Einstellung, stellen die Konkurrenz kalt. Eltern bestellen sich sogar ein Kind. Heidegger hat in seinen Reflexionen über das Wesen der Technik[3] aufgedeckt, wie die Technik (das „Gestell") den Menschen von hinten herum vereinnahmt, ihn in Dienst nimmt.

Gehorcht der Bildungs- und Wissenschaftsbetrieb nicht weithin demselben Gesetz wie die Technik, wenn Studenten – nicht ohne Schuld ihrer Lehrer und der Prüfungsordnungen – Studium mit Lernen verwechseln? Solche „Wissenschaft", die auf die persönliche Auseinandersetzung verzichtet, liefe auf einen unfruchtbaren Positivismus, eine Entmündigung der denkenden Person hinaus. Der Betrieb verselbständigt sich gegenüber dem Menschen.

2. *Das Echo unserer Zeit in der Kirche*

Macht nicht auch Kirche oft solchen Betrieb unkritisch mit? Vielleicht weniger gekonnt als die Industrie. Bezeichnungen wie Jugendarbeit, Bildungsarbeit, Gemeindearbeit sollten nachdenklich stimmen. Auch im Rahmen der Kirche mehren sich Klagen, daß Freiheit, Leben, Feier zu wenig glücken. Sind wirklich, wie das Zweite Vatikanum durchgängig fordert, die Glieder der Kirche als Subjekt kirchlichen Lebens und Handelns ernst genommen?

3. *Anfragen der Kirche an die Zeit*

Stärker noch als das Konzil (vgl. GS 34f., 63–72) hebt der Papst in „Laborem exercens" die Würde der Arbeit ans Licht: Durch die Arbeit soll der Mensch mehr Mensch werden (vgl. LE 9). Es widerspricht nicht, sondern es entspricht seiner Würde, daß er gebraucht wird und sich brauchen läßt, ja sich in der nachparadiesischen Ordnung sogar arbeitend verbraucht. Arbeit bedeutet nicht nur Glück, sie geschieht „im Schweiße des Angesichts" (Gen 3,19; vgl. LG 9), kostet letztlich das Leben. Solches Brauchen und Verbrauchen ist freilich das Gegenteil von dem Mißbrauch, den Menschen als (Produktions-)Mittel einzusetzen.

Um das Verhältnis von Person und Produktion nach und nach auf die Füße zu stellen, geben Konzil und Papst vor allem ein fundamentales Problem zu bedenken: unseren Umgang mit der *Zeit*. Das Konzil spricht von einer „Wachstumskrise": „Der Gang der Geschichte erfährt eine so rasche Beschleunigung, daß der einzelne (Zwischenfrage: nicht auch die höchsten Verantwortungsträger?) ihm kaum mehr zu folgen vermag" (GS 5). Der Papst schildert den Arbeitsprozeß als einen „Erziehungsprozeß" (LE 10), einen dialogischen Vorgang, in dem der

Arbeitende auch mitfragen, mitdenken und mitsprechen soll (vgl. LE 15). Am Rande bemerkt: Er ist kein Vertreter der Fundamentaldemokratie.

Wie immer dies zu konkretisieren sein mag, muß sich die Menschheit nicht der grundsätzlichen Frage stellen: Was haben wir eigentlich mit der Zeit gemacht, daß sie zum Streß entartet ist, der dem Menschen den Atem verschlägt? Anders gewendet: Was haben wir gemacht, daß von den drei Zeitphasen – sich und alles empfangen, sich und alles gestalten, sich und alles lassen (vgl. LE 24–27) – einseitig die mittlere, die aktive Phase ernst genommen wird? Das biblische Maß des Fortschreitens heißt weder Streß noch Spaziergang, sondern Eile.

Solidarität auf Kosten der Universalität?

1. *Eine Grundproblematik unserer Zeit*

Solidarität, verstanden als Verantwortung für die Mitarbeiter und als engagiertes Interesse an soliden Wirtschaftspartnern und soliden wirtschaftlichen Verhältnissen, muß im ureigenen Interesse eines Unternehmens liegen. Geschäftliches Interesse darf nicht im vorhinein als ethisch fragwürdig verdächtigt werden. Fragwürdig hingegen ist der Verfolg partikularer Interessen unter Vernachlässigung der Universalität, das heißt auf Kosten Dritter und auf Kosten des Ganzen. Not tut Solidarität mit Mitarbeitern und mit Nichtarbeitern (ganze Völker und Kontinente, so klagt der Papst in „Laborem exercens", sind in den Weltwirtschaftsprozeß kaum integriert). Not tut Solidarität mit der gegenwärtigen und mit der kommenden Generation. Not tut Solidarität unter den Sozialpartnern, damit die notwendige Gegnerschaft nicht in Feindschaft umschlägt. (Man kann Arbeitsplätze wegrationalisieren, aber auch wegtarifieren.) Not tut „Solidarität" im übertragenen Sinn, die Ehrfurcht vor dem Eigenwert der natürlichen Umwelt, die mehr ist als nützliches Material.

Wiederum ein Beispiel, um die Brisanz des Phänomens zu beleuchten: der Handel der Industrienationen mit der Dritten Welt. Anstatt Produktionsverfahren aus den naturgegebenen und den kulturellen Möglichkeiten der Partner zu entwickeln, betreiben wir meist einen Transfer unserer Technologie, die unlösbar an unsere Zivilisation gekoppelt ist. Wir europäisieren statt zu internationalisieren. Ist Kundendienst am Ende Dienst des Kunden? Betreiben wir nicht ein Parasitendasein auf Kosten weiter Teile der Menschheit wie auf Kosten der Umwelt? Aber vielleicht steht weniger ein engstirniger Selbsterhaltungstrieb als Ratlosigkeit der Entscheidungsträger der Entwicklung einer Alternative entgegen.

2. *Das Echo unserer Zeit in der Kirche*

Auch nach Auflösung der Gleichung katholisch = römisch ist ein zentralistisches Systemdenken in der Kirche noch keineswegs überwunden. Kirchliche *Einheit*, die

Vielfalt nicht bloß duldet, sondern fördert, gelingt zu wenig. Zu wenig gelingt auch Einheit nach außen, wenn etwa Vermittlung des Glaubens einseitig als Präsentation der unverkürzten Wahrheit geschieht, die an andere heranzutragen sei, aber die anderen in ihrer Not allein läßt, wie sie auf ihre Weise in den Glauben einsteigen und wie sie mit ihrem Erbe die kirchliche Tradition erweitern und bereichern könnten. Zerbricht sich Kirche in solcher Verkündigung ebenso den Kopf der anderen wie ihren eigenen?

3. *Anfragen der Kirche an die Zeit*

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände" (GS 1). Dieser programmatische Anfang der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums, in dem leitende Maximen wie Dialog und Dienst anklingen, enthält die kritische Anfrage an die eigene Adresse, dann aber auch an alle übrigen, die sich von der Sorge um das Überleben und das menschenwürdige Leben auf der Welt umtreiben lassen: Welche Investitionen und welche Verzichte verlangt universale Solidarität, auf daß sich verknappende Güter nach dem Doppelmaß von Gerechtigkeit und Liebe verteilt werden? Und nach welchem Kriterium sind die wahren Hoffnungen der Menschen, die es zu entdecken, zu fördern, zu beantworten gilt, von vermeintlichen, fehlgeleiteten Bedürfnissen zu unterscheiden, deren Befriedigung auf eine Verschwendung von Naturgütern und menschlicher Schaffenskraft hinausläuft? Nicht anspruchsloser, sondern anspruchsvoller müssen wir leben, forschen und wirtschaften. Fehlt uns nicht die *Weisheit* des alten Sokrates, der in den Markthallen Athens die vielen Waren sah und meinte: „Was gibt es doch viele Dinge, deren ich nicht bedarf!" So kommen wir am Ende wieder auf den Anfang zurück: auf die Frage nach dem Maß für wahre Innovation, echte Evolution.

Die Mitverantwortung der Theologie im Zeitalter der Evolution

Einige zusammenfassende Thesen sollen die Diskussion nicht mit fertigen Antworten abdrosseln, sondern sie durch kritische Fragen weiter öffnen. Sie legen den Verdacht nahe, daß gelehrte und gelebte Theologie das Konzil und den Papst noch nicht eingeholt haben.

1. *Kirche muß ihren Erfahrungsschatz in die Zukunft investieren.* Die europäische Seele ist eine geprägte Seele, maßgeblich geprägt von einer jahrtausendealten biblischen und kirchlichen Tradition. Kraft ihrer Erinnerung weiß die Kirche um Erfahrungen der schöpferischen Kraft von Menschen und Kulturen wie auch um Erfahrungen des siegreichen Duldens von auswegloser Not und zerstörerischer

Gewalt. Sie weiß aber auch um ihr Versagen vor der Übernahme geschichtlicher Verantwortung. Den Schatz ihres Erbes muß die Kirche für die brisanten Probleme der Menschheit in mutiger Bescheidenheit nutzbar machen.

2. *Vordringlicher als Antworten ist die Herausarbeitung der fälligen Entscheidungsfragen.* Nicht aus scheinbar geschichtsüberlegener Ferne vermag die Theologie den in Wissenschaft, Wirtschaft und Politik Verantwortlichen „ewige Wahrheiten" anzubieten. Allein mit der Zeit kann sie gegen die Zeit ihren kritischen Beitrag leisten. Dazu aber muß sie zunächst und vor allem die Probleme der Zeit verstehen und aushalten.

3. *Der mühsame Weg von Werten über Normen zu Konkretionen kann nur im Dialog gebahnt werden,* in einem engagierten Dialog mit führenden Köpfen der verschiedenen Wissenschaften und des wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Lebens. Qualifizierte kirchliche Partner für diesen Dialog sind freilich Mangelware.

4. *Kirche hat ihren größeren Spielraum gegenüber Wirtschaft und Politik für die fällige Kehrtwendung zu nutzen.* Während die Einleitung grundlegender Reformen der Wirtschaft in einer Zeit wirtschaftlicher Rezession und grundlegender Reformen der Politik mit den Mitteln demokratischer Verantwortung und internationaler Verträge oft rasch an harte Grenzen stößt, verfügt die Kirche über einen weit größeren Spielraum. Müßten Kirche und Theologie darum nicht viel mutiger und entschiedener ihre Möglichkeiten von Innovationen auf dem Weg zu einer „Zivilisation der Liebe" (Paul VI., Johannes Paul II.) ins Spiel bringen?

ANMERKUNGEN

1 Zit.: GS; Papst Johannes Paul II., Ansprache an Wissenschaftler und Studenten im Kölner Dom am 15. 11. 1980, in: Verlautb. des Ap. Stuhls 25 (Bonn 1980) 26–34 (zit.: K). Papst Johannes Paul II., Enzyklika „Laborum exercens" über die menschliche Arbeit vom 4. 9. 1981, ebd. 32 (Bonn 1981) (zit.: LE).

2 „Das Heilige Konzil hat sich zum Ziel gesetzt, das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen, die dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen den Notwendigkeiten unseres Zeitalters besser anzupassen, zu fördern, was immer zur Einheit aller, die an Christus glauben, beitragen kann und zu stärken, was immer helfen kann, alle in den Schoß der Kirche zu rufen" (Nr. 1).

3 Martin Heidegger, Die Technik und die Kehre (Pfullingen 1962).

UMSCHAU

Christliche Gesellschaftslehre im Sozialismus?

Daß es in Theologie und Kirche Polens eine lebendige Tradition christlicher Gesellschaftslehre gibt, dürfte im Westen nur Fachleuten bekannt sein. Der Konrad-Adenauer-Stiftung kommt das Verdienst zu, mit ihr ein intensives Gespräch begonnen zu haben. Nachdem im Januar 1985 in St. Augustin bei Bonn eine erste Fachkonferenz mit polnischen Gästen über die Enzyklika Laborem exercens stattgefunden hatte, trafen sich im Juni 1986 auf Einladung der Fakultät für Sozialwissenschaften der Katholischen Universität Lublin mehr als dreißig polnische und deutsche Theologen und Sozialwissenschaftler zu einem einwöchigen intensiven Gedankenaustausch im Gästehaus der Katholischen Universität Lublin in Kazimierz an der Weichsel. Unter dem Leitgedanken der Subsidiarität wurden Entwicklungen in Polen und in der Bundesrepublik Deutschland vergleichend analysiert.

Was kann eine solche Begegnung von Wissenschaftlern erbringen, die in so unterschiedlichem gesellschaftlich-politischem Kontext arbeiten? Zum einen ganz gewiß die im Vergleich deutlichere Erkenntnis der eigenen Situation und Probleme; zum anderen aber auch die Einsicht in gemeinsame Herausforderungen und Aufgaben. Herausgefordert sieht sich die christliche Gesellschaftslehre, wie in den Gesprächen in Kazimierz immer wieder deutlich wurde, heute in vielfältiger Weise: durch nachkonziliare Theologie und Ekklesiologie, durch die profanen Sozialwissenschaften, durch den sozialen Wandel und den Pluralismus industrieller Gesellschaft, auch wenn letzterem die Politik in beiden Ländern höchst unterschiedlich begegnet.

Die damit angedeuteten Grundfragen wurden in den beiden Einführungsreferaten von Lothar Roos, Bonn, und Helmut Juros, Akademie für Katholische Theologie Warschau, bereits in aller Schärfe formuliert. Juros zeichnete die anthropologischen Grundlagen der Sozialethik bei Johannes Paul II. nach und stellte damit die Frage, wie weit diese kommunikabel sein könne im Gespräch mit Sozialphilosophie und mit empirischer Sozialwissenschaft. Das Verhältnis von einzelwissenschaftlich-perspektivischer, philosophisch-transzendierender und ethisch-praktischer Wahrheitserkenntnis bedarf für dieses Gespräch des Unterscheidungsvermögens ebenso wie der Bereitschaft zur Integration im praktischen Vollzug und zum Ertragen von Spannungen.

Ebenso zeigte sich in Lothar Roos' Skizze der theologisch-anthropologischen Grundlagen der christlichen Gesellschaftslehre, daß das Verhältnis von Kirche/Theologie und weltlichen Ordnungen zur Debatte steht: Genügt für die soziale Praxis von Christen eine vom Evangelium inspirierte Sozialkritik, etwa im Sinn politischer Theologie, oder bedarf es nicht doch darüber hinaus der Vermittlung mit vernünftig faßbaren Grundsätzen der Gerechtigkeit und Billigkeit sowie des Entwurfs konkreterer Handlungsmodelle zur „guten Ordnung" der Gesellschaft, und zwar unter Berücksichtigung situationsbezogener Ermessensspielräume im Abwägen konkurrierender Güter? Wie muß ferner Kirche selbst strukturiert sein, wenn sie diese Vermittlung leisten soll, ohne in den alten Integralismus zurückzufallen oder kurzschlüssig Anleihen bei weltlichen Ideologien zu machen? Jedenfalls wurde in den Gesprächen mit den polnischen Kollegen immer wieder deutlich, daß für Kirche und Christen im „Sozialismus", sofern sie eine Chance zu argumentativer Auseinandersetzung mit der offiziell verordneten Ideologie haben und wahrnehmen wollen, eine zwar theologisch geleitete, aber philosophisch begründete Gesellschaftslehre und Sozialethik unerläßlich ist.

Aus der Vielfalt der Einzelthemen, die in Kazimierz Gegenstand der Gespräche waren, seien im folgenden nur einige stichwortartig in ihrer Virulenz skizziert.

Familie – Schule – Erziehung: Bruno Heck, der

Vorsitzende der Konrad-Adenauer-Stiftung, steuerte selbst ein Referat zur Situation der Familie in der industriellen und pluralistischen Gesellschaft bei. Die Familie sei faktisch nicht mehr das konstitutive Fundament dieser Gesellschaft. Angesichts der Gefahr ihrer Auflösung oder Reduzierung auf Restfunktionen stelle sich die Grundfrage, wie sie vorgegebene soziale und moralische Gemeinschaft bleiben könne, in der die zweite, die soziale Geburt des Menschen geschehen soll als Ermöglichung eines Lebens in sittlicher Verantwortung.

Vor diesem Hintergrund zeigte sich, jedenfalls unter den deutschen Teilnehmern, schon der Familienbegriff als kontrovers. Genügt es für praktische Familienpolitik, Familie empirisch als soziale Gruppe zu definieren, in der ledige Kinder betreut werden, oder braucht man nicht, worauf die Vertreter der christlichen Gesellschaftslehre insistierten, einen Wesensbegriff von Familie? Der Vergleich familienpolitischer Maßnahmen in Polen und in der Bundesrepublik ließ viel Gemeinsames im Sozialtechnischen erkennen, während Begründungen und Ziele stark auseinandergehen: Hier der Versuch eines gewissen Familienlastenausgleichs bei Enthaltsamkeit des Staates in Fragen der Moral und der Bevölkerungspolitik, dort auf seiten des politischen Systems eine Mischung von Interesse und Mißtrauen: Man möchte die Familie, übrigens auch die Kirche, als Stütze gesellschaftlicher Moral, aber nicht als Freiraum oder gar als Gegenautorität in der sozialistischen Arbeitsgesellschaft.

In je spezifischer Weise erwies sich auch die Schule als ein besonderes Problemfeld in beiden Gesellschaften. Während man sich in der Bundesrepublik fragt und darüber streitet, wie weit die Kirche im mittlerweile völlig säkularisierten Schulwesen der pluralistischen Gesellschaft mit eigenen Institutionen gleichsam modellhaft anwesend sein kann und soll, wie weit sie andererseits dem weltlichen Schulwesen Hilfe leisten kann bei der Lösung seiner Probleme, so findet sich die Kirche in Polen in einem formell staatlichen und ideologisch sozialistischen Schulwesen informell wirksam durch die Anwesenheit vieler gläubiger Christen, freilich ohne institutionelle Absicherung. Daneben hat sich eine Vielfalt eigener kirchlicher Aktivitäten auf freiwilliger Basis entwickelt (Katechese, informelle Zentren, Wallfahrten), die sich wachsenden Zuspruchs junger Menschen erfreuen. Dennoch wurde auch von polnischen Kollegen die Sorge formuliert, ob und wie weit in Zukunft die zur Sicherung christlicher Erziehung in der sozialistischen Gesellschaft nötige Kraft der Familien ausreiche. Auch wenn sie heute noch als erheblich stärker gelten darf als etwa in der Bundesrepublik Deutschland, kann man nicht sicher sein, ob sie sich auf dem Feld der Bildung und Erziehung, das vom System zu einem ausgesprochenen Kampfplatz ideeller Kräfte gemacht wurde, stark genug wird behaupten können. In diesem Zusammenhang waren kritische Anmerkungen einiger polnischer Gesprächsteilnehmer nicht zu überhören zu sich gegenseitig stützenden autoritären Mentalitäten in polnischen Familien und in der polnischen Kirche.

Pluralismus: Einmütig wurde von den Teilnehmern gesellschaftlicher Pluralismus sowohl als Voraussetzung als auch als Folge subsidiär geordneter Gesellschaft positiv bewertet. Die mit dem Pluralismus verbundenen Probleme stellten sich für beide Gesellschaften jedoch sehr unterschiedlich dar. Während aus westdeutscher Sicht die Frage im Vordergrund stand, wie der überbordende Interessenpluralismus der Verbände in ein Gemeinwohlkonzept integriert werden könne, legten polnische Gesprächsteilnehmer Wert auf die Unterscheidung zwischen sozialem und kulturellem Pluralismus. Während ersterer aus Systemgründen in Polen nur latent vorhanden sei, habe letzterer als Konkurrenz der Ideologien und Weltanschauungen für die polnische Gesellschaft eine große, manifeste Bedeutung. Dabei wurde auch die These vertreten, der kulturelle Pluralismus sei bedeutender als der soziale und könne diesen provozieren; andererseits sei freilich ohne strukturelle Veränderungen die Latenz des sozialen Pluralismus nicht zu überwinden.

Selbstverständlich spielte in diesem Zusammenhang die Frage nach dem Gewicht und der Bedeutung der katholischen Kirche in Polen eine große Rolle. Bekanntlich ist es in Polen im Unterschied zu anderen sozialistischen Systemen der herrschenden Partei nicht gelungen, die Kirche auf Kultfunktionen zurückzudrängen. Sie stellt vielmehr ganz selbstverständlich eine kulturelle und moralische Kraft dar, die vom System nicht

nur respektiert wird, sondern angesichts mancher Sozialpathologien auch von Repräsentanten des Systems partiell positiv bewertet wird. Da die Kirche ein in der Tradition begründetes und kohärentes Wertekonzept vertritt, erfreut sie sich hoher Anerkennung als nationale und kulturelle Instanz in der polnischen Gesellschaft, was freilich bei vielen einen „selektiven Katholizismus" zur Folge hat. Von den polnischen christlichen Sozialwissenschaftlern wird der Unterschied zwischen Katholizismus als Kultur und Katholizismus als Religion offenbar sehr nüchtern gesehen. Auch der schon erwähnte starke Zuspruch, den neuere Formen der Seelsorge heute in Polen erfahren, erklärt sich zum Teil aus dieser besonderen Situation der polnischen Kirche. Immerhin ist aber die Entwicklung einer sogenannten kategorialen Seelsorge in Polen für unterschiedliche Berufsgruppen, übrigens zum Teil ausdrücklich auf der Basis der christlichen Gesellschaftslehre, ein höchst bemerkenswerter Vorgang.

Wirtschafts- und Sozialordnung: Während unter den deutschen Teilnehmern wieder einmal die Diskussion zwischen Neoliberalen und Christlich-Sozialen über den Rang des Wettbewerbs ausgetragen wurde (Wettbewerb als Prinzip oder als Institution oder nur als Instrument?), interessierten sich die polnischen Gesprächsteilnehmer eher für Fragen wie die, ob der von ihnen gewünschte Wettbewerb auch ohne Privateigentum an Produktionsmitteln möglich sei; ob Wettbewerb auch in ärmeren Gesellschaften effizienter wirke als staatlicher Dirigismus. Nicht nur die deutschen, sondern auch die polnischen Wirtschaftsfachleute, die am Gespräch beteiligt waren, neigten zur Bejahung dieser Fragen unter der Voraussetzung, daß bestimmte Rahmenbedingungen gesichert seien. Stefan Kurowski von der Katholischen Universität Lublin legte kenntnisreich und überzeugend dar, daß der dritte Versuch einer polnischen Wirtschaftsreform, wie er laut Gesetz nach der Aufhebung des Kriegsrechts eingeleitet wurde, einen guten Schuß subsidiären Denkens vertragen könne, wobei eine Vermittlung zwischen Gemeinwohl und Subsidiarität zu suchen sei.

Themenstichworte wie Genossenschaften, Selbstverwaltung und Föderalismus boten weiteren Anlaß zu vergleichenden Analysen. Bei übereinstimmender Kritik an systemübergreifenden Tendenzen zu technokratischer Rationalität, zu Egalisierung und umfassender Planung wurden doch auch hier wieder die prinzipiellen Systemunterschiede deutlich, unter anderem an der Auseinandersetzung zwischen polnischen Kollegen darüber, ob Begriffe wie Genossenschaften und Selbstverwaltung dort überhaupt sinnvoll anwendbar seien. Eine vergleichende Analyse unterschiedlicher landwirtschaftlicher Genossenschaften in Polen durch Jan Turowski, Lublin, kam zu dem Ergebnis, daß man allenfalls für die Gartenbaugenossenschaften in Polen zu gewissen positiven Wertungen kommen könne; bei allen anderen Genossenschaften dominiere die Reglementierung von oben, man sei also von Subsidiarität weit entfernt.

Menschenrechte: Am eindringlichsten wurde das Verhältnis von Person und Staatsgewalt zum Gesprächsgegenstand beim Thema Menschenrechte. Hier wurden auch die prinzipiellen Systemunterschiede am deutlichsten. Eine von polnischer Seite vorgetragene vergleichende Analyse kam zu dem Ergebnis, daß sowohl in der wissenschaftlichen Diskussion als auch im gesetzlichen Schutz und in der Realisierung von Menschenrechten der prinzipielle Unterschied zwischen westlich-demokratischem und sozialistisch-kommunistischem Verständnis unübersehbar sei. Der westlich-liberale Staat versteht sich subsidiär mit Verhältnis zur menschlichen Person und ihren ihr von Natur aus eignenden Rechten; der sozialistische Staat versteht sich als die Macht, die den Bürgern erst ihre Rechte verleiht, sie verbürgt, interpretiert, gesetzlich und sozial realisiert nach Maßgabe der Ideologie, auf die er selbst sich gründet.

Will man ein *Fazit* dieser wissenschaftlich wie menschlich außerordentlich interessanten und bewegenden Begegnung ziehen, dann kann man selbstverständlich die Frage nicht umgehen, die auch im Gespräch in Kazimierz immer wieder berührt wurde: Können Überlegungen über eine subsidiäre Ordnung und Entwicklung der Gesellschaft in einem sozialistischen System marxistisch-leninistischer Prägung sinnvoll sein, wenn sie gleichsam unter der „politischen Schwelle", unterhalb der Systemfrage gehalten werden müssen? Daß sie rebus sic stantibus unter dieser

Schwelle bleiben müssen, war allen Beteiligten klar. Immerhin können solche Gespräche heute in Polen geführt werden, und es war auch klar, daß dies nicht selbstverständlich ist. Unmißverständlich wurde in diesem Zusammenhang von polnischer Seite die Überzeugung formuliert, gerade die Konrad-Adenauer-Stiftung müsse „auf dem polnischen Parkett salonfähig sein"; sie müsse im Gespräch mit polnischen Katholiken präsent sein, und das dafür sich anbietende Medium sei die christliche Gesellschaftslehre, in Polen heute gleichsam eine alternative Philosophie. Folgekonferenzen wurden von beiden Seiten dringend gewünscht, auch unter Erweiterung des polnischen Teilnehmerkreises, der diesmal vor allem aus Mitgliedern der gastgebenden Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Katholischen Universität Lublin bestand. Solche Kontakte, so ausdrücklich von polnischer Seite formuliert, seien „lebenswichtig". *Bernhard Sutor*

BESPRECHUNGEN

Kirchengeschichte

PARONETTO, Vera: *Augustinus.* Botschaft eines Lebens. Würzburg: Augustinus 1986. 250 S., Abb. Kart. 25,–.

Fast 20 Jahre nach dem Erscheinen der bisher jüngsten Augustinus-Biographien von Gisbert Kranz und Peter Brown (beide 1967) stellt das Augustinus-Institut in Würzburg im Jahr „der 1600jährigen Wiederkehr der Bekehrung des Kirchenvaters Augustinus" (11) der deutschsprachigen Leserschaft eine neue Lebensbeschreibung dieses afrikanischen Kirchenlehrers zur Verfügung, die Aufmerksamkeit verdient. Das Original dieser Arbeit erschien bereits 1981 und entstammt der Feder jener italienischen Autorin, die sich durch ähnliche Werke über frühchristliche Schriftsteller nicht allein in ihrem Heimatland bereits einen Namen machte.

In elf aufschlußreichen Kapiteln geht das Werk den einzelnen Stationen augustinischen Lebens noch einmal nach und behandelt nüchtern und einfühlsam dessen einzelne Begebenheiten sowie vor allem die Wesenszüge und die vielfältigen menschlichen Beziehungen Augustins. Gegenüber der nicht geringen und gerade heute virulenten Gefahr, das breite hinterlassene Werk des Kirchenvaters von seinem Lebenshintergrund abzulösen und damit in seinen theologischen Aussagen zu verabsolutieren, versucht die Autorin zu Recht, ein Gegengewicht zu schaffen, indem sie die Entstehung der einzelnen Schriften in das bewegte Leben einordnet und damit einen Teil ihrer Lehren bereits erklärt, die selbst freilich wegen ihrer großen Fülle nur angedeutet werden können.

Nichtsdestoweniger erhält der Leser auf diese Weise neben einer Übersicht über die Lebensstationen Augustins auch erste Einblicke in seine Gedanken etwa zur Gotteslehre (48), zur kirchlichen Predigt- und Lehrtätigkeit (99, 117), zum Klosterleben (107, 165), zum Verhältnis von Kirche und Wirtschaft (118), zum Bischofsamt (119), zur Apostolischen Sukzession (127), zur Ekklesiologie (135f., 158), zum Verhältnis von Weisheit und Vielwisserei (172f.), zur Gnade (177) und vielem anderen. Ein Register über diese Themen wäre für den Gebrauch des Buchs hilfreich gewesen. In seinem hervorragenden Anmerkungsteil enthält das bewußt lesbar gehaltene Werk eine solche Fülle von Quellen- und Literaturangaben, die der Übersetzer auch um deutschsprachige Titel anreicherte, daß der Leser zur Fortsetzung des Studiums augustinischer Theologie angeregt und darin unterstützt wird. Verdienstvoll ist außerdem eine ins Abkürzungsverzeichnis integrierte Übersicht von (kritischen) Quelleneditionen (207f.) sowie eine Tabelle, die in fünf verschiedenen Reihen erschienene deutsche Übersetzungen augustinischer Werke aufzählt (250f.). Eine Fülle von Abbildungen von zumeist klassischen Darstellungen Augustins und seines Lebens wie auch von aktuellen Fotos aus der Heimat des Kirchenvaters runden ein Werk ab, das sich in der Reihe der kaum noch zählbaren Augustinus-Biographien durchaus sehen lassen kann und insbesondere Theologiestudenten wie interessierten Laien sehr zu empfehlen ist.

H. Frohnhofen

Lyrik

HEISE, Hans-Jürgen: *Vermessungsstäbe bilden den Gottesbegriff.* Über Gottfried Benn, Günter Eich, Ernst Meister und Paul Celan. Leonberg: Keicher 1985. 106 S. Kart. 19,80.

Der Schwund der Jenseitsperspektive und der Transzendenzzerfall sind keine Erfindung der Postmoderne, sondern sie haben eine lange abendländische Tradition, deren Spuren im Alltag wie im Kunstwerk wahrnehmbar sind. Solchen Spuren in Leben und Werk von vier deutschen

Dichtern die Gegenwart, die bereits zur klassischen Moderne gezählt werden, ist Hans-Jürgen Heise, selbst Poet wie Poetologe, behutsam nachgegangen und teilt das Ergebnis seiner Untersuchungen in vier Porträtstudien mit, die zugleich Problemdarstellungen sind. Was Heise aus den äußeren und inneren Biographien der charakterisierten Lyriker dabei zutage fördert, ist zwar hinreichend bekannt, überraschend ist jedoch der gelungene Versuch, die aktuellen Bezüge aus dem Erfahrungshorizont gegenwärtiger Zeitgenossenschaft heraus aufzuzeigen und zu erklären.

Demnach stehe die Hinwendung zu Benn, den Heise als introvertierten, seinshaft-final und nicht historisierend-utopisch ausgerichteten Poeten bezeichnet, in direktem Zusammenhang mit dem ökologischen Krisenbewußtsein. Benns tragisch grundiertes Lebensgefühl ermögliche unverhoffte zeitgenössische Identifikationen, auch wenn sich diese lediglich auf das Allgemeine seines Nihilismus und nicht auf die metaphysischen Ursachen seiner Verzweiflung beziehen.

Bei Eich, dem Heises zweiter Essay gilt und dessen erster Teil bereits 1973 publiziert und 1977 nachgedruckt wurde in Heises Essayband „Ariels Einbürgerung im Land der Schwerkraft", entfalte sich der voranschreitende Glaubenszerfall als Übergang vom literarischen Pantheismus der naturmagischen Zeit zur negativen Theologie der Altersgedichte.

Die objektlose Religiosität Ernst Meisters erörtert Heise im dritten und kürzesten Essay. Unter dem spröden nihilistischen Gestein von Meisters gedankenschweren Gedichten entdeckt Heise eine starke metaphysische Erregung, ja eine Antizipation Gottes als Un-Möglichkeit und als gleichsam irrealen Gegenpol zur real-satanischen Diesseitigkeit. Der lyrischen Entwicklung Meisters hin zum Ungegenständlichen entspreche die depersonalisierte Vorstellung von Gott, der zum Synonym für das Nichts geworden sei. Wenn auch die Idee Gottes nach und nach entschwinde, so erweise sich für Meister „die Historie ohne transzendentale Ergänzung" als sinnlos. Auch für den gealterten Dichter bleibe deshalb die Wirklichkeit „ein zutage liegendes Rätsel, über dessen Unlösbarkeit keine noch so zerquälten Denkanstrengungen hinweghalfen".

Der letzte und längste Essay, Paul Celans Lyrik gewidmet, enthält viele zutreffende Bemerkungen, löst aber auch beim Leser Irritationen aus und reizt zum Widerspruch. Statt gleichsam lehrerhafter Betonung von Celans Gedichten wäre ein hermeneutischer Blick für die tieferen Zusammenhänge zwischen der Celanschen Lyrik und der ihr eingeschriebenen politischen Theologie angebracht gewesen, etwa in der Art und Weise, wie es schon vor längerer Zeit die aufschlußreiche Studie „Eine Sprache des Leidens" (1979) von Heinz Michael Krämer versucht hatte. Weiteres Material zur Hermeneutik der Celanschen Lyrik bietet vor allem die bereits 1979 bzw. 1983 als Taschenbuch erschienene „Biographie seiner Jugend" von Israel Chalfen, die deutlich macht, wie erst nach dem Tod von Celans Eltern im KZ das Jüdische Eingang in dessen Dichtung fand und so die hermetische Rätselhaftigkeit von Celans Lyrik noch steigerte, aber auch erhellte mit Blick auf den Vater- und Mutterkomplex einerseits und die Beziehungen zu Ruth Lackner und Rosa Leibovici andererseits. Es ist schlichtweg falsch, wenn Heise schreibt, die Geschichte, die Zivilisation, die Technik, die soziale Frage fänden in der Lyrik Celans keine Berücksichtigung. Wie deutlich hat ein Lyriker vom Rang Celans zu schreiben? War Celan – wie Heise behauptet – kein Dichter der Körperwelt und des Tatsächlichen, sondern lediglich ein Dichter der Worte und Begriffe? Solche Topoi sind leer und nicht verallgemeinerungsfähig.

Trotz solcher punktuellen Fehldeutung aufgrund einer eindimensionalen Leseweise gelangt Heise letztlich dennoch zu einer annehmbaren Schlußdeutung, wenn er von Celans nicht mehr aufhaltbarem Abstürzen in eine solipsistische Welt schreibt und schließt: „Paul Celan, weil er aus dem Religiösen keinen Trost und aus der zwischenmenschlichen Sphäre keine Solidarität zu gewinnen vermochte, verlor sich in eine Isolation, die einzig von einigen Symbolen und Wortfetischen bevölkert war. Und als ihm schließlich auch noch die familiäre Basis abhanden kam und die Frau die ‚Geschneete' wurde, schrumpfte ihm, dem auf uferlosem Wasser Aufgesetzten, die Welt vollends zu einem bloßen ‚Beiboot', das unerreichbar neben dem eigenen Scheitern trieb." Heises sympathetische Deutung des in Leben und Werk der charakterisierten Lyriker vierfach ge-

spiegelten Gottesbegriffs ist lesenswert, weil sie letztlich auch auf sein lyrisches Werk erhellendes Licht wirft und mannigfache Rückschlüsse erlaubt. *E. J. Krzywon*

Heise, Hans-Jürgen: *Der Zug nach Gramenz.* Gedichte. München: Schneekluth 1985. 68 S. Lw 22,–.

Wer die bislang erschienenen Lyrikbände von Hans-Jürgen Heise kennt, wird in diesem vieles wiederfinden, was den Bilderdichter, Metaphoriker und psychischen Realisten, wie er sich selbst einmal nannte, auszeichnet. Heises „Grammatik der Gefühle" bedient sich verständlicher, der Alltagssprache entlehnter Satzbaupläne und einer bis auf Klammer, Doppelpunkt, Gedanken- und Schrägstrich radikal beschränkten Zeichensetzung. Mit Blick auf die Rechtschreibung hält Heise genau die lyrische Mitte zwischen Reiner Kunze, der rigorose Kleinschreibung anwendet und jedwede Interpunktion verschmäht, und Heinz Piontek, der sich gewissenhaft und traditionsbewußt an die Duden-Regeln hält. Auch die inhaltlichen Elemente in Heises neuestem Gedichtband sind von bewährter Tradition. Motive aus Spanien und Mexico sind nur gedichtweit entfernt von dem die deutsche Einheit trennenden Stacheldraht, den ein rauchender Vopo bewacht; ein türkisches Café liegt metaphernnah an der Kieler Förde, dem nördlichen Bosporus; und Pommerland ist noch nicht abgebrannt, denn auch diesmal, wenn auch „fast ein halbes Jahrhundert verspätet", fährt der Zug nach Gramenz und Bublitz in Hinterpommern, das heute in Polen liegt. Dort steht noch immer Großvaters Wohnung. Solche teils wörtliche, teils abgewandelte Wiederholungen können Ausdruck eines unüberwindbaren Heimwehs nach der alten Heimat sein, aber sie bewirken auch Irritationen beim Leser, dem solche Motive aus nahezu allen bislang erschienenen Gedichtbänden Heises bekannt sind. Eine thematische Erweiterung und Bereicherung bedeuten lediglich die fünf Gedichte des Zyklus „Ceylonesisches Tagebuch". Auch die formalen Gestaltungselemente sind in Heises jüngstem Gedichtband leicht wiederzuerkennen. Die spontan gefundenen und zumeist aus dem Alltag geholten Vergleiche werden umgemünzt in poetische Bilder von sinnenfälliger Anschaulichkeit und großer Überzeugungskraft. Sie sind gelegentlich großflächig ausgemalt zu vers- oder gar strophenübergreifenden Allegorien: „Der Tod / Reisender in Sachen Ewigkeit / erprobt seinen Universal- / schlüssel / bald an dieser // bald an jener Tür / um den Leuten / sein vertrauliches / Du anzubieten". Heise verknüpft so bildschöpferische Spontaneität mit einer assoziativen Erfinderkunst, die unentwegt für Überraschungen sorgt und den Leser in Atem und Spannung hält. Das Auskosten solcher lyrischen Bilder macht den Reiz der Heiseschen Gedichte aus und entschädigt reichlich für gelegentlich anzutreffende verschlissene Bilder und Metaphern. Trotzdem wandelt man gern durch die lyrische Bildergalerie Heises in der Hoffnung auf neue Gedichtgemälde in seinem nächsten Lyrikband. *E. J. Krzywon*

Gesellschaft

Schneider, Lothar: *Soziale Dynamik.* Aspekte christlicher Gesellschaftslehre. Regensburg: Pustet 1986. 140 S. Kart. 16,80.

Schon 1971 hat Papst Paul VI. in „Octogesima adveniens" darauf hingewiesen, die katholische Soziallehre müsse sich mit den in jüngster Zeit so stark entfalteten humanwissenschaftlichen und gesellschaftswissenschaftlich wichtigen Disziplinen vertraut machen, sich mit ihnen auseinandersetzen und die Zuständigkeiten abgrenzen. Leider haben die Fachvertreter dieser päpstlichen Aufforderung wenig Beachtung geschenkt. Eine rühmliche Ausnahme macht der Verfasser dieses Buchs; er ist sozusagen mit diesen Disziplinen aufgewachsen, und so sind deren Sprache und Methodik ihm vertraut; sogar mit dem Computer zu arbeiten ist ihm geläufig.

Von den zwölf äußerst verschiedenartigen Beiträgen dieses Buchs verdienen als für den Verfasser typisch hervorgehoben zu werden: „Schwin-

gende Vier-Tage-Woche" (9–24), keine Abhandlung, kein Programm, sondern ein Bericht über eine vom Verfasser erdachte, in einem jüngst errichteten Werk der Automobilindustrie bereits eingeführte Verfahrensweise, die wöchentliche Arbeitszeit auf 36 an vier Werktagen zu leistende Arbeitsstunden zu verkürzen, bestimmt ein Erfolg, zu dem man den Verfasser nur beglückwünschen kann. „Zweitlebenskrise oder ‚midlife crisis'? Ein neuer Deutungsansatz im Spannungsfeld zwischen Person und Gesellschaft" (60–77) und „Der Papst in Köln – eine pastoralsoziologische Studie im Vorfeld des 15. November 1980" (110–127) – das sind zwar keine „Aspekte christlicher Gesellschaftslehre", die der Untertitel des Buchs in Aussicht stellt, wohl aber handgreifliche Belege dafür, wie man mit Hilfe verschiedener Hilfsdisziplinen und des Computers praktisch nützliche und prinzipiell interessante Ergebnisse gewinnen kann. So nennt das Buch in seinem Obertitel sich mit vollem Recht „Soziale Dynamik". *O. v. Nell-Breuning SJ*

ZU DIESEM HEFT

Wie stellen sich Christentum und Kirche heute dar, und von welchen Tendenzen ist ihr Erscheinungsbild vornehmlich bestimmt? Eugen Biser, Professor für christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Universität München, findet in der Antwort auf diese Frage Hinweise, welcher Zukunft die Kirche entgegengeht.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Grundlagenfragen der christlichen Moral zwar nicht ausdrücklich behandelt. In seinen Aussagen über Heil, personale Sittlichkeit und richtiges Handeln wird jedoch eine umfassende Morallehre sichtbar, die Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, systematisch entfaltet.

In dem neuesten Parteiprogramm der KPdSU, das der 27. Parteitag im März 1986 verabschiedete, findet sich zum ersten Mal ein Abschnitt über die Erziehung zum Atheismus. Bernd Groth, Dozent für Fundamentaltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, erläutert die Hintergründe und die Bedeutung.

Im Blick auf die Diskussion um die Umwelt macht Konrad Hilpert, Privatdozent für katholische Theologie an der Universität-Gesamthochschule Duisburg, auf die Notwendigkeit der Ethik aufmerksam. Er nennt grundlegende Orientierungen und fragt nach dem Beitrag des christlichen Glaubens.

Friedhelm Hengsbach, Professor für Gesellschafts- und Wirtschaftslehre an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, untersucht Probleme der gegenwärtigen Arbeits- und Wirtschaftspolitik. Er sieht zwei grundlegende Konfliktlinien, die jedoch nicht entlang den Parteigrenzen verlaufen.

Die Evolution als Grundtendenz unserer Zeit bestimmt weithin auch Denken und Handeln der Kirche. Hanspeter Heinz, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Augsburg, analysiert dieses Problem und sucht nach einer Alternative.

Familie und Jugendhilfe

Der siebte Jugendbericht (1986) stand unter dem Thema „Jugendhilfe und Familie. Die Entwicklung familienunterstützender Leistungen der Jugendhilfe und ihre Perspektiven". Ein solches Thema greift nicht nur aus in die Praxis einer sozialstaatlichen Bewältigung von Nöten; es führt notwendigerweise dazu, familiäre Leitbilder in der Bevölkerung zu erheben und sie im Blick auf das Grundgesetz (Art. 6, Abs. 1) zu bewerten. Der dabei sichtbar werdende Pragmatismus ist vermutlich von nur kurzfristigem Nutzen.

Der überkommene Begriff der Familie als eines emotional hochwertigen, eigenständigen Sozialsystems, das auf der Ehe gründet, weicht im Bericht der Kommission einem „offenen Familienbegriff": „Verbund einzelner Mitglieder mit je unterschiedlichen Interessen und Bedürfnissen." Die darin gründenden Lebensentwürfe wurden zwischen 1969 und 1979 bereits rechtlich sanktioniert. Das Recht wird nun durch die Jugendhilfe überholt, wenn diese gewährt wird „jeder auf persönliche Beziehungen gegründeten Gemeinschaft..., in der Erwachsene und junge Menschen auf Dauer angelegt miteinander leben, dabei aufeinander Einfluß nehmen und füreinander Verantwortung tragen". Die Bundesregierung will in ihrer Stellungnahme zum Bericht diese Aussage keinesfalls als Definition eines neuen Familienbegriffs verstanden wissen. Sie wird allerdings nicht verhindern können, daß die Praxis nicht nur das rechtlich abgesicherte Leitbild der Familie schwerer erkennbar macht. Die gleiche Praxis, vom Wohl des Kindes diktiert und deshalb unter dieser Hinsicht gar nicht anfechtbar, wird auch anderen Zeitgenossen zu einer Legitimation von willkürlichen zwischenmenschlichen Beziehungen dienen.

Der gleiche Pragmatismus wird durch die Absicht einer Jugendhilfe verbreitet, die auf neue Felder der Betätigung ausgreift. Das Stichwort heißt „Defizit-Hypothese von Familie". Die Ansicht, Jugendhilfe solle nur dort tätig werden, wo die Not des Kindes und/oder der Eltern dies erfordert, wird von der Kommission als unzureichend abgelehnt. Die Familie sei kein „geschlossenes, unter einem Dach zusammenlebendes System" mehr. Sie sei „ein offenes System". In ihm „benötigen die Familie und ihre Mitglieder nicht Unterstützung, Ergänzung oder Ersatz für eigene Defizite, sondern die für die Weiterentwicklung ihrer eigenen Lebensmöglichkeiten notwendigen Rahmenbedingungen, wie eine ausreichende rechtliche und materielle Sicherheit sowie die gesellschaftliche Anerkennung ihrer Leistungen". Es wäre Torheit, dies alles nicht für vernünftig zu halten und leisten zu wollen. Nur was hat dies mit Jugendhilfe zu tun?

Der Text fährt fort: „Auf diese Weise könnten auch wichtige Voraussetzungen

zur Überwindung des Subjekt-Objekt-Schemas zwischen Jugendhilfe und Familie geschaffen werden, indem die Familien zu eigenständigen Partnern der Jugendhilfe werden." Natürlich ist der, dem geholfen wird, immer zugleich Subjekt und Objekt. Wie kann die Familie zum „Partner" der zu ihr komplementären Hilfsinstitution werden, solange Partnerschaft nur als zwischen Ebenbürtigen möglich verstanden wird? Oder ist Jugendhilfe ebenso konstitutiv für unsere Gesellschaft, ebenso vorstaatlichen Rechts wie die Familie? Wenn ja, dann müßte sie auch unter den „besonderen Schutz" des Grundgesetzes fallen. Wenn nein, dann müßte bereits die Anstrengung des Begriffs die Entwicklung „offener Begriffe" in Beliebigkeit und „neue Unübersichtlichkeit" hinein standhaft abwehren. Oder soll im Sinn einer mißverstandenen sozialstaatlichen Denkweise (mittels der „Prävention") der Klientifizierung des Menschen von der Wiege bis zur Bahre das Wort geredet werden? Einer solchen Entmündigung des Bürgers – zumal im Namen der Hilfe – sollte widerstanden werden.

Der moderne Pragmatismus, der von der Technik her sich in den Sozialwissenschaften breitmacht, kann nur kurzfristige Hilfe leisten. Er höhlt Begriffe und Rechte aus, baut personale Verantwortlichkeit ab, muß am Ende als undemokratisch bezeichnet werden. Daß er der Grundforderung heutiger Jugendlicher nach Ethik und Ethos diametral entgegengesetzt ist, leuchtet unmittelbar ein.

Mit diesem Plädoyer für eine präzisere Begrifflichkeit im sozialen Feld soll weder einer familialen Virtuosenethik das Wort geredet noch das aus der Zeit der Romantik stammende Bild der Familie festgeschrieben werden. Aber gerade jene Konsequenzen, die in einer internen Ausarbeitung der SPD-Zentrale vom 8. September 1986 zum siebten Jugendbericht gezogen werden, lassen aufmerken. Es heißt dort resümierend, der Familie als der zentralen Form menschlichen Zusammenlebens und Ausgangspunkt von Erziehungsleistungen werde eine Bedeutung zugemessen, „die allen anderen Leistungen, etwa im Rahmen der Jugendhilfe, nur noch familienergänzende Funktion zuweisen läßt". Damit wird die eigentliche Tendenz des Jugendberichts nur ungenau wahrgenommen. Die aus dem Mißverständnis gezogenen Folgerungen sind aber dennoch verräterisch: „Damit verschwindet die Bedeutung eigenständiger Erziehungs- und Sozialisationsleistungen anderer Erziehungsträger bis hin zur faktischen Aufgabe des Rechtssubjektes ‚Kind'. Das Kind bleibt der Familie subsumiert und verliert Eigenständigkeit. Der Blickwinkel der Jugendpolitik soll das Kind in der Familie werden." Soll das Kind nicht mehr der Familie „zugeordnet" werden? Wem sonst? Der Gesellschaft? Welcher andere Blickwinkel der Jugendpolitik wird favorisiert?

Gerade diese ideologischen Wahrnehmungen beweisen, daß der Pragmatismus – wie gerechtfertigt er in sozialer Not auch sein mag – sich gesellschaftspolitisch als Vakuum erweist, in das ideologische Füllungen einströmen. Er verhindert am Ende eher eine moderne Jugendhilfe, als daß er ihr nützt. *Roman Bleistein SJ*

Hans Bertram

Die ästhetisch-kulturelle Praxis von Jugendlichen

Das Thema Jugend hat in der Bundesrepublik Deutschland in Wissenschaft, Politik, in der Praxis der Wohlfahrtsverbände und in der öffentlichen Diskussion immer erhebliche Relevanz besessen. Davon zeugen die vielfältigen Maßnahmen seitens des Bundes, der Länder, der Wohlfahrtsverbände, der Medien und nicht zuletzt auch die Einrichtung des Deutschen Jugendinstituts in München vor nunmehr fast 25 Jahren. Als weitere Indikation für die Bedeutung des Themas Jugend lassen sich die sieben Jugendberichte heranziehen, die in jeder Legislaturperiode von einer unabhängigen Expertenkommission im Auftrag der Bundesregierung erstattet wurden, oder die beträchtlichen Mittel von Bund und Ländern für die Förderung der Jugendarbeit, ferner die Enquete-Kommission des Deutschen Bundestags „Jugendprotest im demokratischen Staat".

Hinzu kommt, daß in den letzten 30 bis 40 Jahren in Wissenschaft, Politik und in den Medien die Frage thematisiert wurde, ob und wie Jugend und Jugendliche als Trägergruppe sozialen Wandels in die demokratische Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland integriert werden können.

So behauptete beispielsweise Helmut Schelsky, daß die Jugend der 50er Jahre trotz ihrer Distanz zum politischen System und ihres geringen Engagements für Staat und Gesellschaft vor allem eine rasche Integration in die Erwachsenenwelt anstrebe, und es wahrscheinlich langfristig zu einer Aufhebung von Jugend als einer eigenständigen sozialen Verhaltensphase kommen werde.

Wenig später formulierte Friedrich Tenbruck die Gegenposition; er stellte 1962 die Hypothese auf, daß durch die verlängerte Jugendphase eine Radikalisierung der Jugend zu befürchten sei mit Konsequenzen für die Persönlichkeitsentwicklung der Jugendlichen. Jugend sei als abgegrenzte Subkultur innerhalb der Gesellschaft zu begreifen mit problematischen Rückwirkungen auf die Gesamtgesellschaft. Es sei zu befürchten, daß diese von der Gesellschaft ausgegliederte und freigesetzte soziale Gruppe auf Distanz zur Erwachsenenwelt gehe und damit Ausdruck eines gesellschaftlichen Krisenphänomens würde.

In der Geschichte der Jugendforschung und Jugendpolitik lassen sich deutliche Akzentverschiebungen bei der Diskussion der Integration oder Nichtintegration von Jugendlichen in die Gesellschaft feststellen. Dominierten in den 50er und 60er Jahren Aspekte der Integration in das demokratische Gesellschaftssystem, so verlagerte sich in den 70er Jahren die Fragestellung auf die Analyse sozialer Benachteiligung gesellschaftlicher Gruppen in das Bildungs- und Berufssystem.

In der Bundesrepublik hat das Schulsystem eine erhebliche Bedeutung für die Chancen am Arbeitsmarkt. Kinder vom Land und aus den unteren sozialen Schichten sind gegenüber Kindern aus gehobenen Schichten in ihrer Ausbildung und auf dem Arbeitsmarkt benachteiligt. Deshalb beschäftigten sich die Politiker und Wissenschaftler der 70er Jahre intensiv mit der Frage, wie eine bessere Partizipation und Integration der deprivilegierten Jugendlichen in das Schul- und Universitätssystem und daraus folgend in das spätere Berufssystem zu gewährleisten sei.

In den letzten Jahren konnte als Ergebnis dieser Diskussion die Partizipation und Integration von benachteiligten Gruppen am Bildungssystem in erheblichem Maß verbessert werden. So ist etwa die Bildungsbenachteiligung von weiblichen Jugendlichen enorm zurückgegangen, wie folgende Zahlen zeigen: 1967 verließen 15 Prozent der Mädchen die Hauptschule ohne Abschluß, 56 Prozent der Mädchen erreichten einen Hauptschulabschluß und nur 6,9 Prozent die Hochschul- oder Fachschulreife. Heute erreichen 23 Prozent der Mädchen gegenüber 24 Prozent bei den Jungen die Hochschul- oder Fachschulreife; ohne Abschluß bleiben nur 5,9 Prozent der Mädchen gegenüber immerhin 8,3 Prozent der Jungen (Stat. Bundesamt 1984).

Um Bildungsbenachteiligungen abzubauen, wurden diffizile und subtile wissenschaftliche Methoden entwickelt, um möglichst exakt Gruppen von Jugendlichen identifizieren zu können, die bezüglich ihrer Partizipations- und Integrationsmöglichkeiten in das Berufs- und Bildungssystem zu kurz kommen. Im Zug dieser Bildungspolitik, die auf die Integration benachteiligter Gruppen ausgerichtet war, wurde eine Fülle spezifischer wissenschaftlicher Programme für Integrationsprojekte entwickelt.

Bei neueren Arbeiten, wie etwa von Fend und Friedeburg 1985, gewinnt man den Eindruck, daß sich die Bedingungen des Erwachsenwerdens für spezifische Jugendgruppen in den letzten Jahren erheblich problematisiert haben. Dabei wird einerseits auf die zunehmende Instabilität der Familien, den Alkohol- und Drogenmißbrauch sowie das steigende Konfliktpotential zwischen Eltern und Kindern verwiesen, andererseits auf die sinkenden Chancen am Arbeitsmarkt, den angeblichen Wertwandel im Bereich der Arbeitsethik, die Abwendung der Jugendlichen vom Parteiensystem und die Flucht in alternative Bewegungen als Zeichen eines neuen Sozialisationstyps, der sich aufgrund seiner narzißtischen Tendenzen vom etablierten Gesellschaftssystem der Bundesrepublik abwende.

Als Grundproblem einer solchen Analyse darf nicht verkannt werden, daß die dominanten Interpretationsmuster die Perspektiven zur Einschätzung der Informationen über die verschiedenen benachteiligten Teilgruppen von vornherein festlegen. Eine angemessene Analyse der Situation kann daher nicht von den vorgenannten Denkmustern ausgehen, sondern muß versuchen, möglichst unabhängig von solchen Interpretationsrastern Entwicklungslinien aufzuzeigen. Zu-

nächst bedeutet das, daß „Jugend" in einer hochdifferenzierten Gesellschaft wie der Bundesrepublik Deutschland empirisch keine einheitliche Kultur darstellt, sondern daß Jugend und ihre kulturelle Praxis je nach Alter, Geschlecht, sozialer Schicht und regionaler Zugehörigkeit ganz unterschiedlich zu beschreiben ist.

Zu beachten ist ferner, daß gewisse Jugendliche, die hinsichtlich ihrer Integration in den Arbeitsmarkt als Problemgruppe definiert werden, sich in ihren Beziehungen zum Elternhaus oder in Fragen der Integration in die konkrete soziale Umwelt eben nicht als Problemgruppe darstellen. Eine differenzierungstheoretische Perspektive, die eben nicht dem Integrationspostulat folgt, muß also notwendigerweise auf einer genauen Analyse der Lebensverhältnisse der einzelnen Jugendgruppen und ihrer verschiedenen Altersphasen basieren, um die ästhetisch-kulturelle Praxis dieser Jugendlichen dokumentieren zu können.

Ein solch differenzierungstheoretischer, an den konkreten Lebensfragen von Jugendlichen orientierter Ansatz ermöglicht es, ganz spezifisch zu analysieren, welche Konsequenzen sich aus einem bestimmten Verhalten in einer bestimmten Altersgruppe in einer spezifischen sozialen Situation ergeben, ohne damit zu unterstellen, daß dieser Zusammenhang in einer anderen Altersgruppe oder auch für eine andere soziale Gruppe ebenso zutreffen muß. Wir werden dies am Beispiel des Medienkonsums noch verdeutlichen.

Strukturdaten zur Entwicklung von Jugend und Jugendlichen in der Bundesrepublik Deutschland

In einer 1986 publizierten großen Jugendstudie, basierend auf Daten von 1984, die im Auftrag der ARD/ZDF-Medien-Kommission und der Bertelsmann-Stiftung durchgeführt wurde, hat die Autorengruppe die 4000 untersuchten Jugendlichen auch nach bestimmten sozialen Kriterien befragt. Das Ergebnis zeigt deutlich, daß es wenig sinnvoll ist, von *der* Jugend zu sprechen, weil Jugend eine Lebensphase mit dramatischen Veränderungen bedeutet, so daß das Verhalten einschließlich der ästhetisch-kulturellen Praxis der 14- bis 17jährigen eben nicht mehr mit dem der 20- bis 24jährigen verglichen werden kann.

Von den Jugendlichen zwischen 14 und 17 Jahren befinden sich die meisten noch in der Ausbildung, also Schule oder Lehre. Sie wohnen fast alle bei ihren Eltern und verfügen über kein eigenes Einkommen. Bei den 21jährigen hingegen ist fast die Hälfte der Jugendlichen berufstätig, und der Wegzug aus dem Elternhaus verläuft quasi parallel zur Zunahme der Berufstätigkeit. Die ökonomische Selbständigkeit und die Gründung einer eigenen Familie sind langsamer verlaufende Prozesse. Erst mit dem 26. bis 27. Lebensjahr ist die Hälfte dieser Untersuchungspopulation verheiratet und hat ein eigenes Einkommen von 1500 DM und mehr. Auch bei vorsichtiger Interpretation dieser Daten läßt sich sagen, daß bis zum 20. Lebens-

jahr Ausbildung, Wohnen bei den Eltern und ökonomische Abhängigkeit von den Eltern für die meisten Jugendlichen dominant sind und sich erst dann allmählich die Lösung vom Elternhaus hinsichtlich eigener Familiengründung und ökonomischer Selbständigkeit vollzieht.

Diese Veränderungen in der Jugendphase sind historisch keinesfalls stabil, sondern sozialen Wandlungsprozessen unterworfen. So waren beispielsweise 1970 unter den 20- bis 29jährigen bereits 58 Prozent verheiratet, gegenüber nur 33 Prozent im Jahr 1984 (Bonfadelli, 1980). Nach den Daten dieser Studie waren 1973 bei den 14- bis 17jährigen 33 Prozent in der Ausbildung gegenüber immerhin 98 Prozent heute. Auch bei den 18- bis 24jährigen waren im Jahr 1984 noch 48 Prozent in der Ausbildung, gegenüber nur 22 Prozent im Jahr 1973. Aufgrund der fehlenden amtlichen Daten ist ein solcher Vergleich nicht systematisch durchzuführen; aber es kann kein Zweifel daran bestehen, daß auch die Übergänge im Jugendalter selbst sozialhistorischen Veränderungen unterliegen.

Zum Freizeitverhalten Jugendlicher

Aus einer Analyse der Freizeitaktivitäten (Mast 1985) läßt sich ableiten, daß Jugendliche im Alter von 14 bis 24 Jahren heute ca. 5,9 Stunden effektive Freizeit pro Tag zur Verfügung haben gegenüber 4,7 Stunden 1976. Als effektive Freizeit wird die Zeit bezeichnet, die frei von Berufs- oder Schularbeit, frei von häuslichen Pflichten, Wegen und ähnlichem ist. Dieser Zunahme an effektiv verfügbarer Freizeit an Werktagen steht eine leichte Abnahme an Samstagen und Sonntagen gegenüber, was vermutlich darauf zurückzuführen ist, daß die Jugendlichen mehr häusliche Pflichten übernehmen.

Wie verbringen Jugendliche ihre Freizeit? Zunächst überrascht es, festzustellen, daß noch 1974 Jugendliche im Durchschnitt 74 Prozent der Freizeit an Werktagen und 71 Prozent an Samstagen zu Hause verbrachten, 1984 hingegen 57 Prozent an Werktagen und 53 Prozent an Samstagen. Heute verbringen Jugendliche mehr Freizeit außer Haus als noch vor 10 Jahren. So gesehen ist es nicht verwunderlich, daß die Jugendlichen im Gegensatz zu vielen Hypothesen über deren intensive Mediennutzung zu jener Gruppe der Bevölkerung gehören, die am wenigsten vor dem Bildschirm sitzt und auch am wenigsten Video und Telespiele benutzt. Nach den Untersuchungen der Zuschauerforschung (Mast 1985) sitzen die unter 30jährigen im Durchschnitt nur 94 Minuten täglich vor dem Bildschirm, wohingegen die älteren, das heißt die über 50jährigen, zweieinhalb Stunden täglich vor dem Bildschirm verbringen.

Die meisten Jugendlichen nutzen das Medium Fernsehen also nur selten. Bei der erwähnten ARD/ZDF-Studie nutzten in der Altersgruppe der 12- bis 13jährigen noch 60 Prozent das Fernsehen täglich. Schon bei den 14- bis 15jährigen ist ein

deutlicher Abfall zu verzeichnen, und von den 20- bis 21jährigen nutzten rund 35 Prozent täglich Fernsehen oder Videos. Speziell für die Videonutzung stellte sich heraus, daß 66 Prozent aller Befragten Videos niemals verwenden, 11 Prozent gelegentlich und 14 Prozent ein- bis dreimal im Monat. Nach den Angaben der 4000 befragten Jugendlichen nutzen überhaupt nur 3 Prozent täglich Video und 6 Prozent mehrmals pro Woche.

Nach den vorliegenden Ergebnissen läßt sich sagen, daß Fernsehen und Video im Leben der Jugendlichen nicht die Rolle spielen, die ihnen von Autoren wie Postman, Hengst und anderen häufig unterstellt wird. Doch darf nicht übersehen werden, daß das Fernsehen von den Jugendlichen immer noch als das glaubwürdigste aller Medien genannt wird und als Hauptinformationsquelle für das Weltgeschehen dient. Die Medienforschung hat ergeben, daß vom Fernsehen wichtige Impulse ausgehen können, die zur Buchlektüre führen, weil die Neugier für bestimmte Themen durch das Fernsehen geweckt wird (Mast).

So ist die populäre These vom Ende der Lesekultur unzutreffend. Zwar ging die Nutzung der Tageszeitungen in den letzten zehn Jahren bei den Jugendlichen von etwa einer halben Stunde täglicher Lektüre auf eine Viertelstunde zurück (Berg/Kiefer), doch ist das Bücherlesen nach wie vor attraktiv. Nach den Ergebnissen von Mast lasen 1982/1983 genauso viele junge Erwachsene Bücher wie 1967 oder 1968, nämlich rund 80 Prozent, wohingegen die ältere Generation sehr viel weniger liest. Auch die Zahl der intensiven Buchleser, also derer, die mehrmals in der Woche ein Buch zur Hand nehmen, ist bei der jüngeren Generation seit Jahren annähernd konstant; die Buchmarktforschung schätzt diesen Anteil auf ca. ein Drittel (Schmidtchen). Bei Büchern zur Weiterbildung ist die Tendenz sogar steigend; heute geben 39 Prozent der unter 30jährigen an, regelmäßig, das heißt mindestens einmal pro Woche, ein solches Buch zu lesen, gegenüber 30 Prozent 1967.

Hinsichtlich der Inhalte besteht bei den Jugendlichen beim Buch wie auch beim Fernsehen eine Präferenz für Informations- und Bildungsthemen, wobei die Nachrichtensendungen im Vordergrund stehen. Ferner interessieren Musiksendungen und Spielfilme, wobei deutliche Differenzierungen nach Altersgruppen, Bildungsstand und Berufstätigkeit auszumachen sind. Nach Auffassung einer Reihe von Medienforschern (Mast 1985) werden auch die neuen Medien, etwa Kabel- oder Satellitenprogramme, nicht zu einer Erhöhung des Fernsehkonsums von Jugendlichen führen, trotz der vielfach beschworenen Gefahr durch die neuen Medien.

Die wichtigste Freizeitaktivität für Jugendliche ist nach allen empirischen Untersuchungen die Kommunikation und das Beisammensein mit Freunden. Geselliges Beisammensein zur Befriedigung grundlegender menschlicher Bedürfnisse belegt bei allen Altersgruppen der Jugendlichen und jungen Erwachsenen Spitzenplätze. Hier unterscheiden sich die Jugendlichen von der älteren Generation, die sehr viel stärker häuslich orientiert ist und sehr viel mehr Aktivitäten

innerhalb des Hauses ausübt. In den jüngeren Altersgruppen erreichen Sport und Spiel ähnlich hohe Werte wie die Geselligkeit, sinken aber in der späten Jugendphase deutlich ab. Hobbies werden relativ kontinuierlich verfolgt, während Veranstaltungsbesuche, wie Kino, Konzert u. ä., vor allem von den 18- bis 21jährigen bevorzugt werden.

Insgesamt lassen sich die heutigen Jugendlichen nicht als bloß passive, wenig aktive Mediennutzer beschreiben, sondern sie verbringen sehr viel mehr Zeit außerhalb des Elternhauses in geselliger Aktivität mit anderen Jugendlichen als noch vor zehn Jahren. In der Shell-Jugendstudie von 1985 hat Werner Fuchs nachzuweisen versucht, daß Jugendliche durch die Vielzahl ihrer geselligen Aktivitäten sehr viel häufiger als Erwachsene den Alltag durch kleine „Flippigkeiten" und Auffälligkeiten unterbrechen, zum Beispiel verrückte Sachen anziehen, zwischendurch mal „blau machen" oder ihren Körper fordern und trainieren, etwa beim Sport.

Erwachsene (die Fuchs im Gegensatz dazu als „vernünftelnd" klassifiziert) nehmen diese kleinen Unvernünftigkeiten und Auffälligkeiten häufig als Indikator dafür, daß die heutige Jugend besonders viele Probleme habe. Doch ist dieses Verhalten mit keinerlei spezifischer Werthaltung verbunden, etwa Ablehnung der Gesellschaftsordnung, sondern tritt bei allen Gruppen von Jugendlichen auf, bei Jungen häufiger als bei Mädchen. Darüber hinaus scheinen jüngere Jugendliche stärker zu solchen Verhaltensweisen zu neigen als ältere. Offensichtlich ist solches Verhalten der Ausdruck einer jugendspezifischen Modeströmung, die sich im Lauf der Jahrzehnte wandeln kann, aber immer wieder den Versuch darstellt, aus dem Alltag der geordneten Welt der Erwachsenen auszubrechen. Das Verhalten ist geprägt von Geselligkeit und von intensiver Nutzung von Freizeitangeboten, bei denen Jugendliche kreativ mitwirken.

In der bereits erwähnten Shell-Studie '85 gaben 34 Prozent der befragten Jugendlichen an, daß sie gelegentlich bis sehr häufig kleine Aufsätze schreiben, 22 Prozent schreiben gelegentlich bis sehr häufig Gedichte und immerhin 56 Prozent malen oder zeichnen in ihrer Freizeit auch gelegentlich bis sehr häufig Bilder. Ob diese Zahlen nun zu hoch sind, weil sie deutlich von anderen Studien abweichen, sei dahingestellt, aber es weist doch zumindest darauf hin, daß auch unter den heutigen Jugendlichen die traditionalen Formen gestalterischer Freizeitaktivitäten trotz einer Vielzahl von Angeboten, die Freizeit anders zu verbringen, von einer signifikanten Minderheit genannt werden.

In der Shell-Studie wurden auch Erwachsene von 45 bis 54 Jahren befragt, so daß ein Vergleich zwischen Jugendlichen und Erwachsenen möglich ist. Ähnlich wie in den Studien zur Mediennutzung zeigt sich, daß Jugendliche in allen hier genannten Aktivitäten sehr viel stärker engagiert sind als Erwachsene. Beispielsweise sagen von den befragten Erwachsenen lediglich 18 Prozent, daß sie gelegentlich oder häufig zeichnen, während es bei den Jugendlichen mehr als die Hälfte waren.

Wertmuster und Wertorientierung von Jugendlichen

Nachdem wir nun verschiedene Aktivitätsaspekte von Jugendlichen im kulturellen Bereich beleuchtet haben, können wir sagen, daß viele Klischees, die uns manche populäre Literatur nahelegt, durch die Strukturanalyse nicht gedeckt werden. Da die Jugendlichen bei allem unkonventionellen Verhalten, das sie in den Augen von Erwachsenen zeigen, sehr viel zurückhaltender in ihrem Fernsehkonsum sind als die Erwachsenen, mehr lesen und auch in ihren aktiven Freizeitgestaltungen von der Geselligkeit über den Sport bis hin zu aktiven Tätigkeiten wie Schreiben, Malen und Musikmachen Verhaltensmuster zeigen, die weit über den Aktivitätsniveaus von Erwachsenen liegen, entsteht der Eindruck, daß die Erwachsenen das Problem ihrer eigenen Inaktivität auf die Jugend projizieren.

Ein Versuch, diesem Phänomen auf die Spur zu kommen, ist die aktuelle Diskussion um den Wertwandel, die in den letzten Jahren in der Bundesrepublik Deutschland intensiv geführt wurde. Dabei stand bedauerlicherweise vor allem die Frage des Einstellungswandels im politischen und im beruflichen Bereich im Vordergrund, wohingegen die Veränderung kultureller Wertmuster nur peripher behandelt wurde.

Eine der zentralen Thesen war die Behauptung, daß Leistung, Pflichtbewußtsein und Orientierung am Wohlergehen anderer von Jugendlichen aufgegeben seien zugunsten eher hedonistischer Orientierungen, die vor allem die individuelle Selbstentfaltung des Jugendlichen in den Mittelpunkt stellen. Statt hier diese Debatte zu wiederholen (Bertram 1985), möchte ich noch einmal auf der Basis der Studie zur Mediennutzung auf die dort nachgewiesenen Wertmuster hinweisen.

Wenn man Jugendliche fragt, was sie besonders beschäftigt, nennen sie Schule, Ausbildung und Beruf bzw. die Privatsphäre und Hobbies, wohingegen gesellschaftlich-politische Probleme nur sehr selten genannt werden. Jugendliche beschäftigen sich zu 48 Prozent vorwiegend mit Schul-, Ausbildungs- und Berufsfragen, nur 3 Prozent interessieren sich für globale Probleme. Auf die Frage nach ihren besonderen Bedürfnissen zeigen die Jugendlichen Reaktionsformen, die nicht auf Hedonismus oder Aussteigen aus der Gesellschaft oder ähnliches hinweisen.

Interaktion ist für alle Jugendlichen besonders wichtig, und dies entspricht den bereits berichteten Ergebnissen, daß Geselligkeit und Kommunikation eine bevorzugte Aktivität von Jugendlichen sind. Demgegenüber spielen Spaß und Lebensgenuß oder auch Statuserhalt kaum eine Rolle; nur für eine kleine Zahl von Jugendlichen sind diese Dinge besonders wichtig.

So verwundert es nicht, wenn für Jugendliche, die besonders Berufs- und Ausbildungsprobleme beschäftigen, ein gesicherter Arbeitsplatz, die finanzielle Absicherung einschließlich einer Absicherung im Alter eine hohe Wertpriorität haben, ferner die Orientierung am anderen, das heißt gute Freunde haben, lieben

und geliebt werden, Kinder oder eine Familie haben. Hedonismus, wie viel Freizeit haben, tun und lassen können, was man will, Urlaub und Reisen unternehmen, viel genießen, keinen Streß haben, Sex und viel Abwechslung haben, wird von ganz wenigen Jugendlichen als Wertmuster gewählt.

Die starke Sicherheitsorientierung, die in dieser Studie aufscheint, kombiniert mit einer hohen Berufsorientierung und einer Orientierung an Freunden, Bekannten und Familie, läßt jedenfalls kaum den Schluß zu, daß die nachwachsende Generation in ihrem Wertbewußtsein sich von der jetzigen Erwachsenengeneration unterscheidet. Man kann daraus ableiten, daß diese Jugendlichen in eine Welt hineinwachsen, die sie möglicherweise in vielen Details kritisieren und die sie mit Sicherheit, auch dieses weisen die meisten Studien aus, in vielen Punkten anders gestalten würden, aber im Grund kommen sie mit der sie umgebenden Wirklichkeit zurecht.

Allerdings, und dies muß man bei einer Wertanalyse immer berücksichtigen, würde erst ein Zeitvergleich im Längsschnitt deutlich machen, ob sich hier bestimmte Entwicklungen anbahnen und möglicherweise die globalen Aussagen durch differenzierungstheoretische Aussagen so präzisiert werden können, um verschiedene Gruppen von Jugendlichen sehr genau voneinander zu unterscheiden.

Solche differenzierungstheoretischen Aussagen sind hier nicht möglich, so daß wir uns mit eher allgemeinen Aussagen begnügen müssen. Es lassen sich nur Tendenzen aufzeigen, die die Mehrheit der Jugendlichen betreffen, ohne hinreichend einzelne Gruppen von Jugendlichen in ihrer Besonderheit und in ihrer spezifischen Wertentwicklung analysieren zu können. Bei den hier berichteten Wertmustern erstaunt es nicht, wenn die Studien zum Einfluß auf die kulturellen Aktivitäten von Kindern und Jugendlichen und zu den Vorbildern häufig die eigenen Eltern als Ergebnis haben. So ist beispielsweise das Leseverhalten von Jugendlichen überwiegend vom Leseverhalten der eigenen Eltern abhängig (Mast 1985). Auch verwundert nicht, daß die Eltern bei Jugendlichen am häufigsten als Vorbilder genannt werden, wobei allerdings eine deutliche Altersabhängigkeit zu beobachten ist. Demgegenüber werden Prominente oder Lehrer sehr viel seltener gewählt (ARD/ZDF-Medien-Kommission 1986).

Diese Ergebnisse werden durch andere Studien (Allerbeck/Hoag) bestätigt, daß Jugendliche zwar generell der Welt der Erwachsenen skeptisch gegenüberstehen, aber doch die eigenen Eltern relativ positiv einschätzen.

Die ästhetisch-kulturelle Praxis von Jugendlichen

Es überrascht zunächst, daß in allen empirischen Studien der letzten Zeit über die ästhetisch-kulturelle Praxis von Jugendlichen Übereinstimmung insofern

besteht, als Jugendliche in weit größerem Maß aktiv sind als Erwachsene. Diese Erkenntnis steht im Gegensatz zu Behauptungen von Autoren wie etwa Postman, daß die elektronischen Medien den Alltag von Kindern und Jugendlichen so entscheidend verändert und somit neue Aktivitätsmuster erzeugt hätten, die sich von denen früherer Generationen deutlich unterscheiden, so daß einer kulturellen Bildungs- und Erziehungsarbeit keinerlei Chancen einzuräumen seien.

Nun ist aber genau das Umgekehrte der Fall: Trotz des immensen elektronischen Medienangebots sind Jugendliche weniger am passiven Rezipieren dieser Medien interessiert als an aktiver Geselligkeit, das heißt an persönlicher Interaktion und Kommunikation mit Gleichaltrigen und Gleichgesinnten. Darüber hinaus zeigt sich, daß die einzelnen Aktivitäten altersmäßig variieren. Ein hoher Fernseh- oder Videokonsum in der Kindheit muß nicht notwendigerweise auch einen hohen Konsum in späteren Jugendphasen nach sich ziehen, vielmehr verlagern Jugendliche im Lauf ihrer Entwicklung ihre Interessen. Erstaunlich ist auch, wenn die Daten der Shell-Studie zuverlässig sind, der immer noch oder wieder hohe Prozentsatz von Jugendlichen, die aktiv in Form von Schreiben, Zeichnen oder Musizieren selbst ästhetische Aktivitäten entwickeln.

Auch scheinen die deutlich differentiellen Oberflächenmerkmale jugendlicher Kultur eher Ausdruck von Unvernünftigkeit des Jugendalters zu sein als Merkmal eines tiefgreifenden Wertwandels unserer Gesellschaft, und sie eignen sich daher auch nicht als Indikatoren eines solchen Prozesses. Nach den vorliegenden Daten zeigt sich bei der Mehrzahl der Jugendlichen eigentlich kein Wertwandel, vielmehr spielen neben einem Bedürfnis nach Sexualbeziehungen und beruflichem Erfolg hedonistische Werte oder andere alternative Wertkonzeptionen nur eine nebensächliche Rolle.

Trotz dieser eher undramatischen Ergebnisse mit deutlichem Hinweis auf die Möglichkeiten einer kulturellen Bildungsarbeit bei Jugendlichen, da hier eine große Bereitschaft anzunehmen ist, scheint es mir sinnvoll, diese Ergebnisse in einigen Punkten zu relativieren.

Da die meisten Studien nur global nach Altersgruppen differenziert und weder Lebenslagen noch Lebensstile von Jugendlichen in spezifischen Milieus analysiert haben, geben sie nur Mehrheitstendenzen und -potentiale an. Über Entwicklungen in Randgruppen und spezifischen Kulturen einzelner Regionen lassen sich also keine Aussagen machen. Die Studien sind als generelle Situationsbeschreibung adäquat und richtig, aber sie sagen eben nur sehr wenig darüber aus, was beispielsweise in kulturell aktiven Oberzentren, wie etwa einigen deutschen Großstädten oder auch in einigen ländlichen Regionen, tatsächlich geschieht, weil sie aufgrund ihres repräsentativen Zuschnitts solche Unterschiede verwischen.

Hiermit ist eine wichtige Forschungsperspektive angesprochen, die diese Studien auf jeden Fall ergänzen muß. Es dürfte deutlich geworden sein, daß die Analysen auf quantitativ empirischer und repräsentativer Basis zeigen, daß der

Wandel von Jugend sehr viel weniger dramatisch verläuft, als dies von vielen Protagonisten des elektronifizierten Zeitalters behauptet wird.

Allerdings darf nicht verkannt werden, daß die hier vorgetragenen Analysen nur eine Querschnittsbetrachtung darstellen und die Variationen innerhalb unserer Gesellschaft außer acht lassen. Auch wenn die generellen Trends, die hier aufgezeigt wurden, für die Mehrzahl aller Jugendlichen zutreffen mögen, ist allerdings die Frage, ob für das Verständnis und die Entwicklung von Jugendkultur und die ästhetisch-kulturelle Praxis von Jugendlichen nicht zusätzlich Studien durchgeführt werden müssen, die nun sehr viel genauer als repräsentative Studien die Entwicklung in bestimmten Lebensräumen analysieren.

In der Bundesrepublik sind große kulturelle Variationen, etwa zwischen Großstädten, wie Berlin und München, und bestimmten Landregionen, augenfällig und werden nur erkennbar, wenn man die Lebensstile analysiert, die an Orte und Situationen gebunden sind. Diese Tradition von Kulturuntersuchungen wird insbesondere durch englische Wissenschaftler durchgeführt. Auch wenn für uns die englische Situation mit der starken Bindung von Kultur an Klasse und Schicht nicht in vollem Umfange zutrifft, so ist doch der Ansatz, das besondere Milieu der jeweiligen Jugendkultur in einer Stadt oder Region zu analysieren, ein beispielhafter Weg zur Analyse der Entwicklung von Jugendkultur in unserer Gesellschaft.

Auch die von der französischen Forschung und hierbei insbesondere von Bourdieu vorgelegten Studien zur kulturellen Differenzierung innerhalb der französischen Gesellschaft sind notwendige und wichtige Ergänzungen zu dem hier vorgetragenen empirisch quantitativen Ansatz einer Jugendforschung zum Verständnis jugendlicher Subkulturen.

Literatur: K. A. Allerbeck, W. J. Hoag, Jugend ohne Zukunft? Einstellung, Umwelt, Lebensperspektiven (München 1985); *ARD/ZDF-Medien-Kommission* und *Bertelsmann-Stiftung,* Jugendstudie 1986; *K. Berg, M. L. Kiefer* (Hrsg.) Kinder, Medien, Werbung. Ein Literatur- und Forschungsbericht (Arbeitsgemeinschaft Rundfunkwerbung); *H. Bertram,* Zur Situation der Kinder in unserer Gesellschaft. Einige Forschungsnotizen, in: Jugendwohl 66 (1985) H. 11; *H. Bonfadelli u. a.,* Die Massenmedien im Leben der Kinder und Jugendlichen. Eine Studie zur Medienorganisation im Spannungsfeld von Familie, Schule und Kameraden (Zürich 1980); *P. Bourdieu,* Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft (Frankfurt 1982); *Deutsche Shell AG,* Jugendliche und Erwachsene '85. Generationen im Vergleich (Beitrag Fuchs) (Hamburg 1985); *H. Fend, L. v. Friedeburg,* Zur Einführung: Jugend im sozialen Wandel, in: ZSE 5 (1985) H. 1, 43–70; *H. Hengst u. a.* Kindheit als Fiktion (Frankfurt 1981); *C. Mast,* Medien und Alltag im Wandel. Eine Literaturstudie zur Akzeptanz und Nutzung alter und neuer Medien (Konstanz 1985); *N. Postman,* Das Verschwinden der Kindheit (Frankfurt 1983); *H. Schelsky,* Die skeptische Generation (Düsseldorf ^{3}1955); *G. Schmidtchen,* Lesekultur in Deutschland (Frankfurt 1983); *Statistisches Bundesamt* (Hrsg.), Zur Situation der Jugend in der Bundesrepublik Deutschland (Wiesbaden 1984); *Fr. Tenbruck,* Väter und Söhne. Das Generationsproblem in neuer Perspektive (Düsseldorf 1963).

Bernhard Grom SJ

Glaube als Sinnantwort?

Wenn sich die christliche Theologie mit der Logotherapie und dem Thema „Glaube als Sinnantwort?" befaßt, dann gelten zunächst die Sätze Viktor E. Frankls: „Ärztliche Seelsorge bewegt sich diesseits aller expliziten Religiosität." „Die Existenzanalyse hat das Zimmer der Immanenz einzurichten und möglichst auszustatten und sich dabei davor zu hüten, daß sie die Türe zur Transzendenz nicht verstelle"; es ist echter, gesunder Religiosität zuzutrauen, daß sie „psychohygienisch, ja psychotherapeutisch wirksam wird, indem sie dem Menschen eine Geborgenheit und eine Verankerung sondergleichen ermöglicht, die er nirgendwo anders fände, die Geborgenheit und die Verankerung in der Transzendenz, im Absoluten."[1]

Damit ist klargestellt, daß sich die beiden Seelsorgestellen, die logotherapeutische und die religiös-pastorale, nicht fremd gegenüberstehen, einander aber auch nicht ersetzen oder vereinnahmen, sondern ergänzen – wenn der Ratsuchende dies will. Die logotherapeutische Seelsorge geht von einem subjektiven und psychohygienischen Sinnverständnis aus und will dem Menschen Sinnmöglichkeiten erschließen, die ihm die nötige gesunde Spannung und einen lebenserhaltenden Halt vermitteln können. Sie fragt, was ihn ansprechen *könnte*, während die religiöse Seelsorge auch normativ-kritisch fragen wird, was ihn ansprechen *sollte*, was er unter- oder überbewertet, was nach objektiven Maßstäben, wie sie die Philosophie und die Theologie bedenken, als sinnvoll bzw. sinnlos zu gelten hat. Weil das Thema „Sinn" eine subjektive, psychologische und eine objektive, philosophisch-theologische Seite hat, drängt es zum interdisziplinären Gespräch.

In diesem Gespräch muß sich derjenige, der vom Glauben ausgeht, von der Logotherapie sagen lassen, daß er zuerst einmal mit größtmöglicher Einfühlung dem Menschen zuhören muß, um herauszufinden, was er wirklich sucht, und um den „sokratischen Dialog" nicht durch ungefragte Antworten zu verhindern. Er wird auch zur Kenntnis nehmen müssen, daß das Suchen nach etwas Sinngebendem nicht immer gleich nach einer letzten, eben religiösen Antwort verlangt, sondern sich lange in der ganzen Breite des Vorletzten bewegen kann, in der bunten Vielfalt dessen, was Hinwendung zu Personen und Zielen und dadurch gesunde Spannung und Erfüllung in *Hingabe*, *Anderngerichtetheit*, *„Selbsttranszendenz"* gewährleistet. V. E. Frankl hat dieses Spektrum von Wertmöglichkeiten in die drei Kategorien „schöpferische Werte", „Erlebniswerte" und „Einstellungswerte" aufgefächert. Wo ist in dieser Vielfalt nun religiöser Sinn erfahrbar?

Es war eine Schwäche der sonst so verdienten Wertphilosophie, aber auch eines verbreiteten Sakristei- und Sakralchristentums, zu meinen, das Religiöse sei ein eigener Wert- und Erfahrungsbereich *neben* den anderen: neben dem Theoretischen der Wissenschaft, dem Ästhetischen der Kunst, dem Ökonomischen, dem Sozialen und dem Politischen. So erschien es als ein von Weihrauch und Orgelmusik durchdrungener Sonderbereich außerhalb des übrigen Lebens, nicht als dessen Tiefe. Demgegenüber haben Paul Tillich und andere verdeutlicht, daß uns das, „was uns unbedingt angeht", in allen Lebens- und Wertbereichen begegnet – von der Wahrheitsverpflichtung der Wissenschaft bis zur Verantwortung der Politik.

Das bedeutet aber: Die eine Totalantwort des philosophischen und biblischen Glaubens, daß wir nicht von einem blinden Schicksal genarrt, sondern von einem übermenschlichen Ja gewollt und getragen werden, artikuliert sich in der ganzen Vielfalt der scheinbar nur vordergründigen und vorletzten Sinnfragen. Wir müssen nur auf die erwähnten „Türen", Übergänge und Durchgänge aufmerksam werden. Diese möchte ich markieren, indem ich diesseits des Religiösen, sozusagen im Klinischen, ansetze und frage, wo es in das übergeht, was Frankl einmal das „Metaklinische" genannt hat[2]. So könnte auch der psychologisch Vorgebildete ermutigt werden, zusammen mit dem Klienten den Glauben, den er mit ihm teilt und den beide vielleicht nur noch als nichtssagende Formel und Tradition erlebten, neu und sinnzentriert zu buchstabieren, umzusprechen.

Es soll versucht werden, die bewährte Einteilung in „schöpferische Werte", „Erlebniswerte" und „Einstellungswerte" zu übernehmen, sie aber in folgender Sicht umzuformulieren: Die Fähigkeit, Sinnlosigkeitsgefühle und Leere zu überwinden und statt dessen erfüllende und haltgebende Selbsttranszendenz (Anderngerichtetheit) zu erfahren, umfaßt drei Einstellungen, die wir in unserer Erziehung, Beratung und Therapie fördern sollten: Selbstwertschätzung (in normalen wie auch in Leidsituationen) sowie, darauf aufbauend, positive Zuwendung zum Mitmenschen in Freundschaft, Liebe und prosozialem Empfinden, und schließlich Hinwendung zu Möglichkeiten des Genießens, Erforschens und Gestaltens der Dingwelt[3].

Selbstwertschätzung

Selbstwertschätzung soll hier nicht – was Elisabeth Lukas mit Recht kritisieren würde – auf das Bewußtsein der eigenen Leistungsfähigkeit eingeengt und auch nicht – wie im „Selbstsicherheitstraining" – nur als Geltendmachenkönnen seiner Bedürfnisse und Rechte, sondern umfassender verstanden werden: als Fähigkeit, seinem Verhalten wie auch seiner Person gegenüber mehr Anerkennung als Scham, mehr Zuneigung als Ablehnung zu empfinden, sich also als hinreichend tüchtig, aber auch als liebenswert zu erfahren – als *Selbstwert.*

Das Empfinden und die Überzeugung: „Ich bin um meiner selbst willen wertvoll" vermittelt ohne Zweifel eine grundlegende Sinnerfahrung, die dem Gesunden wie auch dem Kranken, dem Erfolgreichen wie auch dem Erfolglosen, dem Angesehenen wie auch dem Diskriminierten Erfüllung oder wenigstens Halt schenkt. Solche Selbstwertschätzung bildet die Grundlage für die Selbstdistanzierung im Humor, aber auch für die Zuwendung zu Mitmenschen und Dingen, für das Freiwerden von hemmenden Ängsten und verzehrenden Bestätigungsbedürfnissen.

Solche Selbstwertschätzung lernen und empfangen wir in unserer Kindheit wie auch später in der Auseinandersetzung mit der Wertschätzung, die uns unsere Umgebung entgegenbringt, in deren Spiegel wir uns zunächst wahrnehmen und von der wir unabhängig werden müssen. Hier kann nun, selbst wenn wir immer „Hahn im Korb" sein sollten, die metaklinische Frage aufbrechen: Habe ich nur den Wert, den die Wirtschaft meiner Arbeitskraft und die mehr oder weniger wohlwollende Umgebung meiner Person zuerkennen oder den ich mit meinem Schwanken zwischen euphorischer und depressiver Stimmung mir selbst zuspreche – oder gibt es eine Instanz, die maßgeblicher ist als die Mitmenschen und als ich selbst, und die mir Wert und Sinn zuerkennt? Gibt es ein Ja, das mir gilt, selbst wenn die Mitmenschen mich ablehnen, ja sogar, wenn ich mich selbst wegwerfen möchte?

Der Philosoph Max Scheler würde darauf sinngemäß antworten: Ja, du kannst dich und die Mitmenschen „mitlieben" mit der umfassenden Liebe, die wir Gott nennen[4]. Ähnlich Maurice Blondel in seiner religionsphilosophischen Untersuchung: „Im Grund meines Bewußtseins ist ein *Ich*, das nicht mehr *ich* bin, darin spiegle ich mein eigenes Bild. Ich sehe mich nur in ihm... Ein Denken und Wollen, ohne die es in mir weder Denken noch Wollen gäbe, die aber auch weder mein Denken noch mein Wollen zu begreifen vermögen."[5]

Ähnlich, sozusagen dies steigernd, antwortet der biblische Glaube mit der doppelten Überzeugung: Dasein bedeutet ständig erschaffen werden, heißt seinen Ursprung nicht in einem biochemischen Zufall oder einem dumpfen Lebensdrang der Natur haben, sondern in dem Ewigen, der die Welt und mich ermöglicht (erschafft), weil er uns will, uns bejaht. Mein Dasein wird also nicht erst dadurch sinnvoll, daß ich „der Evolution" diene (wie es A. Adler darstellt)[6] oder dem Aufbau einer bestimmten Gesellschaft – so sehr dies alles zum sinnvollen Leben gehören mag –, vielmehr habe ich auch einen Wert in mir selbst, einen unbedingten Selbstwert „von Gottes Gnaden". Darum darf keine Menschenautorität den Gesunden verzwecken, den Kranken für lebensunwert erklären oder den Andersdenkenden und Gestrauchelten endgültig verurteilen. Aus diesem Bewußtsein schöpfte ein Paulus seine Unabhängigkeit: „...der mich richtet, ist der Herr" (1 Kor 4, 4). Dasein bedeutet für den Christen aber auch, vom Letzten und Maßgeblichsten so bejaht zu werden, daß wir ihn mit Jesus als „Abba", als „Vater"

ansprechen dürfen, im intimen, nichtrepressiven und nicht exklusiv männlichen Sinn, in dem das Neue Testament dieses Wort versteht. Wir dürfen dies auch dann noch, wenn wir, wie der sogenannte „Verlorene Sohn" im Gleichnis (Lk 15, 11–32), uns in schuldhaftem Egoismus von ihm abgewandt haben.

Was dies für einen reifen Glauben heißt, hat der Theologe und Kardinal John Henry Newman in dem Satz zusammengefaßt: „Mein Gott, ich glaube, daß du mich mehr liebst als ich mich selbst." Das ist Glaube als Motiv, sich anzunehmen und zu mögen – unter Umständen mehr, als man es spontan täte.

Diese Sicht ist heute manchem fremd, weil eine unzulängliche Verkündigung oft eine bucklige Demut gepredigt hat, aber auch weil im Gegenzug dazu moderne Religionskritik seit Ludwig Feuerbach und Karl Marx die Meinung verbreitet hat, der Mensch könne nur frei und stark werden, wenn er keinen größeren mehr über sich anerkenne. Wie sagt Jean-Paul Sartre: „Wenn Gott existiert, ist der Mensch ein Nichts" (Der Teufel und der liebe Gott). Dieser Ruf nach totaler Selbstbestimmung hat gewiß emanzipatorische Kräfte freigesetzt, aber auch in die Sackgasse des „Gotteskomplexes" (H. E. Richter) geführt. Sartre muß es als Ärgernis empfinden, daß wir nicht darüber entscheiden können, ob wir geboren werden und sterben wollen, und er wertet darum das Leben als Zwang, Ohnmacht, Zufall und Ekel ab.

Der Gläubige aber nimmt sein Dasein ungekränkt, ja dankbar als geschenkte Größe und als Selbstwert von Gottes Gnaden an. Für ihn ist Anbetung keine Unterwerfung, sondern Teilhabe, religiöse „Selbsttranszendenz". Weil Gott existiert, ist der Mensch kein Nichts. So läßt Heinrich Schütz in seiner Motette zum Psalm 100 („Jauchzet dem Herrn alle Welt") ausgerechnet den Vers 3 mit unbeschreiblichem Jubel singen: „Erkennet, daß der Herre Gott ist, er hat uns gemacht und nicht wir selbst..."

Solcher Glaube ersetzt unsere Bemühungen um Selbstwertschätzung durch Selbstsicherheitstraining und durch ein Klima der Wertschätzung in der Familie, in der Schule, im Betrieb und in der Beratung nicht, vielmehr motiviert er gerade dazu. Für den Glauben sind diese Bemühungen Voraussetzungen dafür, daß der Mensch den Selbstwert, den ihm religiöse Einsicht und biblische Botschaft objektiv zuerkennen, auch subjektiv und emotional annehmen kann. So hat eine Teilnehmerin an gruppenpädagogisch ausgerichteten Besinnungstagen einmal gesagt: „Ich habe das Gefühl, daß ich erstmals verstehe, daß Gott mich liebt."

Die metaklinische Frage, ob unser Dasein einen unbedingten Wert hat, stellt sich in krisenhafter Weise im Leid: Ist es gerechtfertigt, daß wir versuchen, den Trauernden in seiner „Trauerarbeit" zu begleiten, ihm „Einstellungwerte" zu erschließen und seinen Durchhaltewillen zu stärken?

Philosophisch kann man darauf antworten, daß die vielfältige Erfahrung von Sinn durch die Erfahrung von Zerstörung, Verlust und Widersinn nicht ungültig wird: Es gibt Sinn trotz allem. Biblischer Glaube wird darüber hinaus mit den Klagepsalmen, mit dem Leben Jesu und mit Paulus bezeugen, daß er Klage und

Leid versteht und weiß, „daß die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt" (Röm 8, 22). Der Glaube kann Leid nicht „erklären", schon gar nicht mit der vulgärreligiösen Vorstellung, es sei ein Strafgericht, eine Erziehungsaktion oder diene sonst einem höheren Zweck, den nur Gott kenne. Vielmehr antwortet er mit der Ermutigung, trotz des Leids an Gottes Ja zu uns zu glauben: Versuche, die Fähigkeit, dies anzunehmen, wiederherzustellen und den naheliegenden Gedanken zu überwinden, Gott sei dem Leid gegenüber gleichgültig oder sadistisch. Wisse, er kämpft sozusagen mit uns gegen Hunger, Obdachlosigkeit, Gefangenschaft und Krankheit bei jedem unserer „geringsten Brüder" (Mt 25, 35–46). Er leidet gleichsam mit uns – nur müssen wir diese Begriffe „Leiden", „Kämpfen", „Schöpfersein" und „Allmacht" bei Gott so denken, daß sie alles Magische und Menschliche übersteigen und keine Gegensätze mehr bilden.

Für Jesus ist das die Zuversicht: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, die Seele aber nicht töten können" (Mt 10, 28). Ein Überlebender von Auschwitz nannte solche Einstellung einmal „Schützengrabenreligion"[7]. Etwas davon spricht auch aus den Schlußzeilen eines Gedichts, das der Schauspieler Ernst Ginsberg diktierte, als die multiple Sklerose bereits seine Hände und Füße gelähmt hatte: „Ich falte/die Hände/die lahmen/im Geist/und bete/ins Dunkel/daß es/zerreißt."[8]

Zuwendung zum Mitmenschen

Wo Selbstwertschätzung aufgebaut wird, schwinden ängstliche und bemächtigende Einstellungen, und es können sich Freundschaft, Liebe und prosoziales Empfinden entwickeln – Beziehungen, die von Einfühlung und Wertschätzung bestimmt sind und erfüllende mitmenschliche Selbsttranszendenz ermöglichen.

Auch wenn die Stichworte „Helfer-Syndrom" (W. Schmidbauer) und „Burnout-Syndrom" („Ausbrennen/Überdruß")[9] daran erinnern, daß es höchst freudlose Formen von Hilfeverhalten gibt, die die „Nächstenliebe" oft in Verruf gebracht haben, so bleibt doch die Tatsache bestehen, daß prosoziales Empfinden und Verhalten eine Quelle von Sinnerfüllung sein kann: Mitfreude, „altruistische Freude" (J. Aronfreed), ein Bereichertwerden, während soziale Kälte, Unterdrükkung und Haß einen enger und ärmer werden lassen. Das Gebot der Nächstenliebe ist auch eine Frohbotschaft.

Die metaklinische Frage, die sich hier bald stellt, lautet: Ist die Hinwendung zum anderen nur Sentimentalität und bloß so lange zu bejahen, als ich dafür Gegenliebe, Dank und Unterstützung erfahre, oder ist der Mitmensch so viel wert, daß ich überzeugterweise sagen kann: „Das verlangt zwar einigen Verzicht von mir – beispielsweise die Pflege eines kranken und alten Angehörigen –, aber es lohnt sich, ist gut und sinnvoll"?

Die philosophische Ethik wird mit Kants kategorischem Imperativ antworten, daß wir den anderen nicht dem Eigennutz opfern, sondern als gleichberechtigt und als „Zweck an sich selbst" achten müssen. Der biblische Glaube bestätigt diese Einsicht und steigert sie, gibt ihr den Charakter von Erfüllung und Wärme: Weil jeder Mensch ein Selbstwert von Gottes Gnaden ist, lohnt es sich unbedingt, ihn zu unterstützen. Es ist ein „Mitlieben" (M. Scheler) mit der Liebe in Person, ein Zusammenwirken mit dem, dessen Ja uns zu Brüdern und Schwestern macht. „Und dein Vater, der auch das Verborgene sieht, wird es dir vergelten" – durch sein bekräftigendes Sehen (Mt 6, 4). Oder wie ein politisch Engagierter, Helmut Gollwitzer, einmal sagte: „Ein freudiger Sinn kommt in alles Tun."[10]

Und wie denkt der Glaube über unsere Bemühungen um Liebesfähigkeit und Geliebtwerden, um „Erlebniswerte"? Der Glaube nimmt uns diese Bemühungen nicht ab und erspart uns keine Eheberatung, aber er ermutigt sie. Er widersetzt sich der Meinung, es gebe Wichtigeres zu tun, Liebe sei nur eine Illusion des momentanen Triebhaushalts, und es lohne sich nicht, die zerbrechlichen emotionalen Beziehungen dauerhaft zu gestalten. Er hält es nicht mit Eugène Ionesco, dem Vertreter des absurden Theaters: „Es ist lächerlich, verliebt zu sein, denn niemand ist liebenswert", sondern sieht in der Liebe zwischen Frau und Mann eine Sinnchance ersten Ranges – etwas, das gemäß dem Schöpfungsbericht und dem Hohenlied den Vorrang vor dem Verfügen über den Garten, über die Tiere und selbst über „reines Gold" verdient. Wo solche Liebe gelingt, können wir gefühlsstärker als in bloßer Hilfsbereitschaft etwas von der Zuwendung empfangen und auch geben, die uns über den Partner hinaus auch von seiten des Letzten und Ewigen gilt. Darum hat Marc Chagall mehrmals Liebende gemalt, über denen ein Bote des Himmels erscheint, denen sich der Himmel auftut[11] – eine Sicht, die den Bildern Picassos zum gleichen Thema fehlt.

Hinwendung zu Möglichkeiten des Genießens, Erforschens und Gestaltens

Um gesunde Spannung und Erfüllung zu erschließen, müssen wir auch Selbsttranszendenz in bezug auf die Dingwelt fördern, die Hinwendung zu Möglichkeiten des Genießens, Erforschens und Gestaltens. Wir werden den Jugendlichen, der sich nichts zutraut, oder den Erwachsenen, der infolge des Selbständigwerdens seiner Kinder, einer Behinderung oder der Pensionierung seine bisherigen Aktivitäten aufgeben muß, ermutigen, wieder „schöpferische" und „Erlebniswerte" zu entdecken, die seiner Situation angemessen sind. Wer von Erlebnisarmut, Langeweile, Passivität und leerer Betriebsamkeit bedroht ist, soll lernen, eine Landschaft, ein Aquarell, ein Flötenkonzert oder auch einfach eine Kaffee- oder Skatrunde zu genießen oder sich für das Bestimmen von Pflanzen oder das Erforschen der Heimatgeschichte zu interessieren.

Bei all dem stellt sich – auch wenn wir sie selten so direkt aussprechen – die metaklinische Frage, ob wir damit nicht einfach unsere Lust, unsere Neugier und unsere „Wirksamkeitsmotivation" (nach R. W. White) befriedigen, um unser Nervensystem durch solche Beschäftigungs- und Erregungstherapie vor quälender Erregungsarmut zu bewahren. Vollziehen wir nur die Zwänge eines dumpfen, biologischen Lebensdrangs, und ist unser Leben eine „nutzlose Leidenschaft" (J.-P. Sartre) – oder wenden wir uns etwas objektiv Wertvollem zu, wenn wir uns betätigen und erfreuen?

Philosophen wie Max Scheler und Nicolai Hartmann würden uns darauf hinweisen, daß die Werte, die sich unserem „intentionalen Fühlen" (M. Scheler) erschließen, ihre eigene Geltung haben und daß wir ihren Rang – etwa den Vorrang der Personwerte vor den Sachwerten – nicht willkürlich bestimmen, sondern mit unserem „Werthöhensinn" (N. Hartmann) nur vorfinden und akzeptieren können. Der biblische Glaube wird dies ergänzen: Du darfst diese Welt der Werte als Einladung und Ruf betrachten, etwas objektiv Wertvolles, auch in den Augen des Maßgeblichsten Wertvolles, zu schaffen oder zu empfangen. Wenn und sofern dein Schaffen dem Ziel dient, dir und anderen Menschen die materiellen Grundlagen für ein menschenwürdiges Leben zu gewährleisten und auch in deinem Können und Leisten etwas von deinem Selbstwert erfahren zu lassen, darfst du es als Mitwirken mit deinem und aller Menschen Schöpfer auffassen, als die tätige Form der Vaterunserbitte: „Dein Reich komme" (durch uns). Dieses „Wenn" und „Sofern" gilt für die Aktivität des einzelnen wie auch für die Dynamik der Industriegesellschaft. Darin zeigt sich auch, daß die Sinnfrage – objektiv betrachtet – keineswegs einen Zuspruch um des Zuspruchs willen gibt, sondern auch ein lebensstilkritisches und gesellschaftskritisches Potential enthält. Sie deckt auch auf, was sinnzerstörend, sinnlos und änderungsbedürftig ist. Und wenn die eben formulierte Antwort auch kein Rezept enthält, so gibt sie uns doch ein Qualitätskriterium und einen Grundimpuls, um die sich wandelnden technisch-wirtschaftlichen Möglichkeiten immer wieder darauf zu prüfen, wie wir sie in den Dienst des Menschen stellen, humanisieren können. Denn sie sind Mittel; er ist Zweck. Diese Grundorientierung wird heute sowohl ein radikales Aussteigertum als auch eine von Vorzeige-Besitz und Vorzeige-Konsum besessene Arbeitswut in Frage stellen und ein Lebensprogramm mit menschengerechteren Schwerpunkten suchen.

Was schließlich das *Schauen, Erforschen und Genießen* angeht, legt der Glaube niemanden auf eine bestimmte Kultur der Sinnlichkeit und Freizeit fest, aber er ermutigt zu ihrer Humanisierung. Paul Cézanne sah in den Farben einer Landschaft das „Fleisch der Ideen Gottes" und für P. Teilhard de Chardin war Forschung „eine vitale und beinahe heilige Aufgabe".

Und das Genießen, die kleine Freude? Der Glaube kann darin ein Mitfeiern mit dem Schöpfer am siebten Tag erblicken und es zum „Genießen in Danksagung" (1 Tim 4, 4) machen. Eine Theologie des Genießens und der Freizeit könnte so

beginnen: Vertrau dich deinen kleinen Freuden an; sie sind keine Ablenkung vom großen „Ekel" (J.-P. Sartre); das kleine oder auch ekstatische Wohlbehagen macht dich subjektiv, bis in die Gehirnchemie hinein bereit, der Wahrheit zuzustimmen, daß das Leben ein Geschenk ist und daß du – zusammen mit allen anderen, mit denen du teilen sollst – das Recht hast, dich deines Lebens zu freuen, ohne daß du es durch deine Leistung hast erkämpfen müssen. Du darfst Feierabend und Urlaub machen, spielen, genießen und feiern: du darfst feiern, daß du bist. Die kleine Freude hat den gleichen Sinn wie die Feier deines Geburtstags. Du darfst sie als Zeichen einer Zuwendung betrachten, die dir trotz Schmerz und Tod gilt. Auch das, was erfreulich war, ist darum kein trauriges „Es war einmal und ist nicht mehr", sondern eine Erinnerung an etwas Bleibendes: an die bleibende Zuwendung des Ewigen und Auferstandenen – um V. E. Frankls Hinweis auf den „Optimismus der Vergangenheit" einmal so zu theologisieren.

Glaube ist also insofern Sinnantwort, als er – in reifer Form – eine übermenschliche und überweltliche, eben religiöse Selbsttranszendenz eröffnet, die mit der zwischenmenschlichen und innerweltlichen Selbsttranszendenz miterfahren wird und dieser ihre humane Richtung und ihren unbedingten Wert gibt. Beide Erfahrungen – die des Vorletzten und die des Letzten in ihm – sollten in einer täglich geübten „Meditation des Alltags" wirksam werden: in einem Gespräch mit sich und seiner Lage, einem Gespräch, das ganz organisch in einen Dialog mit dem ganz Anderen einmündet im Danken, Sichbestärkenlassen, Sichkorrigierenlassen und Suchen. Dies wäre eine verarbeitende und sinnerschließende Meditation, von deren Schlußphase das Wort Ludwig Wittgensteins gelten würde: „Das Gebet ist der Gedanke an den Sinn des Lebens" (Tagebücher 11. 6. 1916).

ANMERKUNGEN

[1] V. E. Frankl, Theorie und Therapie der Neurosen (München 1968) 141; Ärztliche Seelsorge (Frankfurt 1983) 250, 219.

[2] Ders., Theorie und Therapie der Neurosen, a. a. O. 138.

[3] Zum Folgenden s. B. Grom, N. Brieskorn, G. Haeffner, Glück – auf der Suche nach dem „guten" Leben (Berlin 1987); B. Grom, J. Schmidt, Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens (Freiburg 1982).

[4] M. Scheler, Wesen und Formen der Sympathie (Bonn 1926) 189; ders., Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (Bern 1966) 489, 583, Anm. 3.

[5] M. Blondel, Die Aktion (Freiburg 1965) 373.

[6] A. Adler, Der Sinn des Lebens (Frankfurt 1973) 169.

[7] T. W. Adorno, Negative Dialektik (Frankfurt 1973) 360.

[8] E. Ginsberg, Abschied (Zürich 1965) 238, abgedr. in: B. Grom, H.-W. Schillinger, Glück und Sinn. Unterrichtsvorschlag für die 10.–12. Jahrgangsstufe (Düsseldorf 1980) 62.

[9] Vgl. E. Aronson, A. M. Pines, D. Kafry, Ausgebrannt (Stuttgart 1983).

[10] H. Gollwitzer, in: Wer ist Jesus von Nazaret – für mich?, hrsg. v. H. Spaemann (München 1973) 22.

[11] Beispielsweise: Doppelporträt mit Weinglas (1917); Autour d'Elle (1937/1944).

Wesley A. Kort

Literatur und Theologie

Christliche Theologie, die biblisch gegründet sein will, findet sich selbst abhängig von Texten, die erkennbar literarischen Gattungen zugehören und die sie zu verantworten hat: Parabeln, Hymnen, Gesetze, Briefe, Erzählungen usw. Diese Gattungen sind nicht neutrale Behältnisse für religiöse oder theologische Inhalte und Direktiven. Was ein in einer bestimmten Gattung geschriebener Text sagt, kann nicht einfach in anderen Gattungen ausgedrückt werden. Ja, die Gattungen garantieren die diskursive Kraft und die Bedeutungsvielfalt biblischer Texte. Was immer sie auch sonst sein oder werden mögen, biblische Texte sind zuerst Parabeln, Gedichte, Erzählungen und so weiter. Die literarischen Formen biblischer Texte können aber nicht isoliert voneinander behandelt werden. In polyphoner Weise klingen sie zusammen, und das Wesen einer jeden Gattung tritt im Kontrast zu anderen Gattungen erst klar zutage.

Ich möchte hier die spezielle Aufmerksamkeit auf die Gattung der Erzählung, des Narrativen, richten, die eine gewisse Priorität für sich in Anspruch nehmen kann; denn die Kategorie der Erzählung stiftet den Rahmen der gesamten biblischen Texte, dem alle anderen Gattungen ein- und zugeordnet werden. Das heißt: Theologen, die sich biblisch fundiert sehen und verstehen wollen, sind zuallererst Theoretiker und Kritiker eines „narrativen Diskurses", und sie sollten mehr als bisher ihre Aufmerksamkeit auf das Narrative richten, da diese Kategorie aus unserer gegenwärtigen und zeitgenössischen Welt nicht wegzudenken ist.

Der Primat der literarischen Gattung „Erzählung"

Erzählung ist eine ursprüngliche Form der Sprache und des Sprechens; damit ist folgendes gemeint:

1. Die „narrative Form" unterläuft die Unterscheidungen und Trennungen zwischen den überkommenen Sprachen und Kulturen. Die narrative Form findet sich überall. Diese These schließt ein, daß wir mit dem alten Israel und mit der Urkirche durch einen gemeinsamen Bestand narrativen Sprechens verbunden sind, wie fremd auch sonst Menschen jener Zeit uns heute in fast jeder Hinsicht erscheinen mögen. Die Kategorie des Narrativen, des Erzählens, unterläuft hier die sonst geradezu fast unüberwindlichen Hindernisse der Begegnung mit den Menschen jener Zeit.

Dieser hier erörterte Punkt wird ausführlich behandelt in der gegenwärtigen Theorie über das Narrative und ist insbesondere beeinflußt durch den linguistischen Strukturalismus, hier besonders durch die Sprachtheorie, die im Gefolge der Arbeiten Ferdinand de Saussures entwickelt wurde[1]. Linguistischer Strukturalismus ist zunächst eine methodische Strategie. Insofern er das ist, untersucht er die Sprache nicht historisch. Ihn interessieren nicht die historischen Wege und Einflüsse auf sie, sondern ihn interessiert die von der Geschichte unabhängige Gleichzeitigkeit und Gegenwart menschlichen Sprechens. Jedes Sprachsystem – so seine Theorie – sei vollständig und alleinstehend. Phonetik und Semantik hätten in einem Sprachsystem ihren je eigenen Platz gegenüber anderen, insbesondere entgegengesetzten Momenten innerhalb desselben Systems. Eine Folge dieser Methode und ihrer Ergebnisse ist, daß ein spezielles Sprachsystem die Basis einer gesamten Kultur ausmacht. Die Kluft zwischen den Kulturen sei nicht überbrückbar. Gegen dieses Ergebnis des linguistischen Strukturalismus ist die Bedeutung der Kategorie Erzählung hervorzuheben; besonders ist zu unterstreichen, daß diese Kategorie allen – sonst so vielfältig geschiedenen – Kulturen und Sprachen zugrunde liegt.

2. Das Narrative ist keine abgeleitete Form. Die Kategorie des Narrativen kann nicht auseinanderdividiert werden in nichtnarrative Komponenten, die als diese nichtnarrativen Elemente *vor* dem Narrativen eine eigene und unabhängige Existenz gehabt hätten. Das Narrative ist keine Mixtur aus nichtnarrativen Komponenten; es ist kein Produkt von etwas anderem, von ihm selbst Verschiedenen.

Dieser Aspekt ist außerordentlich bedeutsam. Er besagt, daß die Kategorie des Narrativen nicht abgeleitet werden kann von irgend etwas anderem, weder von Fakten, Ereignissen und Seiendem ganz allgemein noch von Ideen, Gefühlen und Vorstellungen, gleich welcher Art sie sein mögen. Normalerweise nehmen wir an, daß eine Erzählung aus zwei ursprünglich getrennten Komponenten, wie Fakten und Ideen, zusammengesetzt sei. Wir nehmen dies deshalb an, weil wir meinen, zwei entgegengesetzte, aber sich wechselseitig zueinander zwingende Kräfte erforderten eine solche Sehweise: Ereignisse oder ganz allgemein Seiendes oder die Ideen und Vorstellungen einzelner oder eines Volkes über die Ereignisse und über Seiendes zum Beispiel wären die Ursache für eine Erzählung. Dieses Modell des Narrativen ist so beherrschend, daß wir die Ereignisse und das Denken über sie ganz allgemein als das Rohmaterial des Narrativen betrachten.

Diese Annahme ist in der narrativen Theorie weit verbreitet. Man findet sie in Frank Kermodes Beschreibung einer Handlung als des Ergebnisses einer Interaktion zwischen dem Verlangen des menschlichen Geistes nach Ordnung und Zusammenhang und der Zeit, wie sie tatsächlich existiert, nämlich zusammenhanglos, ungeordnet und sinnlos[2]. Man findet sie ferner in der Unterscheidung zwischen dem Material einer Erzählung und der Art und Weise, wie dieses Material

im Handlungsablauf der Erzählung verarbeitet ist[3]. Diese Unterscheidung treffen Seymour Chatman, Gérard Genette und Günther Müller, ein Amerikaner, ein Franzose und ein Deutscher, übereinstimmend; das zeigt, wie verbreitet diese Ansicht ist.

Diese Ansicht finden wir auch in der christlichen Exegese, die hier in zwei entgegengesetzte Lager gespalten erscheint: Einerseits wird aus den biblischen und aus anderen, diese beeinflussenden Erzählungen und aus sonst noch bekannten Quellen und Fakten der faktische Ablauf der Geschichte Israels und der Urkirche rekonstruiert, andererseits wird eine Systematisierung der Glaubensvorstellungen Israels und der alten Kirche durchgeführt. So wertvoll diese Arbeitsteilung in der Exegese auch ist, es muß festgehalten werden, daß wir es hier mit zwei verschiedenen Bereichen zu tun haben. Gegenüber beiden Bereichen ist jedoch der ursprüngliche Charakter der Erzählung zu behaupten, der einerseits Ideen, Glaubensvorstellungen und andererseits Fakten, Ereignisse etc. aus sich entläßt.

Auf Grund des Einflusses von empirischem und idealistischem Wissen denken wir normalerweise, daß Erzählungen eine Kombination von Fakten und Meinungen sind; deshalb trennen wir auch die Welt des Erzählens: Wir unterscheiden zwischen einer wirklichen Geschichte, der Darstellung dieser Geschichte in einem Buch und einer fingierten Geschichte. Die Darstellung der wirklichen Geschichte in einem Buch bezieht sich auf Fakten, auf wirkliche Personen und auf Ereignisse, die fingierte Geschichte bezieht sich auf Vorstellungen und Einbildungen. Aber wenn wir die Kategorie der Erzählung als ursprünglich ansehen, dann ist dieser Bruch zwischen beiden nicht so leicht einsichtig zu machen. Denn in der Kategorie der Erzählung ist das Historische und das Fingierte vereint; hier gibt es nicht zwei verschiedene Arten des Diskurses[4]. Auch ist es nicht zulässig, das Kriterium der Wahrheit nur dem Historischen, dem tatsächlich Abgelaufenen und dem so Dargestellten zuzusprechen. Denn auch fingierte Erzählungen können wahr sein, wenngleich selbstredend in einem anderen Sinn. Die fingierte Erzählung entfernt sich von tatsächlichen Begebenheiten und Personen, um zu entdecken, was sich ereignen kann, was überall und immer sich ereignet oder sich ereignen könnte. Historische Erzählungen verfolgen eine begrenztere Wahrheitseinsicht; aber indem sie das tun, sind auch sie nicht vollkommen frei von Interessen, von Werturteilen, von eigenen Wünschen und Vorstellungen, die mit dem Dargestellten nichts zu tun haben, aber in einem Urteil über sie sichtbar werden.

Das ist deshalb so, weil historische Darstellungen mit Wirklichkeiten zu tun haben, die die Autoren nicht nur deshalb untersuchen, weil sie geschehen sind, sondern auch, weil sie sie für wichtig, interessant etc. ansehen. Geschichte, gleich welcher Art, hat immer mindestens mit einer minimalen Form des Erzählens zu tun, und deshalb besteht auch eine Übereinstimmung mit dem Fingierten der Form nach. Fingierte und historische Darstellung erhellen einander und bedürfen einander. Es gibt letztlich keine Kluft zwischen ihnen.

3. Die These der Ursprünglichkeit der Kategorie Erzählung meint schließlich, daß sie notwendig und nicht beliebig ist. Ohne sie können wir weder leben noch handeln. Der amerikanische Schriftsteller Reynold Price reiht diese Kategorie an die zweite Stelle der Notwendigkeiten des menschlichen Seins, nach Nahrung und vor Liebe und Wohnung[5]. Die englische Kritikerin Barbara Hardy scheint zuzustimmen, wenn sie das Narrative als einen ursprünglichen Akt des menschlichen Geistes bezeichnet, das Schriftsteller vom Leben selbst zum Leben erweckt haben; Schriftsteller haben nicht eine Form erfunden, in der sie das Leben darstellten, sondern haben sie aus dem Leben herausgezogen[6].

Normalerweise denken wir, das Narrative sei nicht notwendig. Wir meinen, Fakten und Ideen seien notwendig, das Narrative aber sei Geschmacksache. Es gibt eine Geringschätzung für das Narrative, die sich in der Meinung äußert, es eigne sich besonders für kleine Kinder und entstamme einer längst vergangenen Welt. Als moderne und aufgeklärte Erwachsene meinen wir, wir könnten der Welt schonungslos ins Auge sehen und ohne Illusionen leben. Wir halten Erzählungen für beliebig, aber nicht für notwendig. Wir bringen nur noch mit Mühe Geduld für Geschichten auf.

Diese fehlerhafte Attitüde schafft dem Theologen Probleme, der an der modernen Welt und an ihrer Intellektualität wirklich teilnehmen möchte. Wie kann der Theologe in dem Wunsch, die biblische Geschichte und ihre Erzählform zu verantworten, gleichzeitig philosophisch und historisch genau so versiert und gebildet sein wie seine Zeitgenossen? Die Antwort kann nur lauten: Das ist nur dann möglich, wenn er direkt die verbreitete Überzeugung unserer Kultur attackiert, das Narrative sei eine infantile Gestalt, die es möglichst rasch zurückzulassen gelte.

Das Narrative ist ursprünglich, überall und notwendig, so lautet die erste These. Die Theologen und wir alle sollten nicht statt des Narrativen Fakten und Ideen an die erste Stelle setzen. Die biblischen Erzählungen erhalten ihre Bedeutung weder von der Geschichte Israels und der Urkirche noch von deren Theologien und deren religiöser Praxis, sondern die biblischen Erzählungen selbst geben und stiften die Bedeutung Israels, der Urkirche, ihrer Theologien und deren religiöser Praxis. Kraft und Bedeutung des Narrativen für unsere gegenwärtige gesamte Kultur sollte von Theologen heute stärker ins öffentliche Bewußtsein gehoben werden.

Das Narrative als komplexe Größe

Das Narrative ist eine komplexe Größe. Diese zweite These bezieht sich nicht auf den Status, sondern auf die Natur und das Wesen des Narrativen. Warum ist das Narrative eine so klar bestimmte, unmittelbar erkennbare Form des Diskurses? Was definiert das Narrative? Zuerst stellen wir fest, daß das Narrative sowohl

leicht erkennbar wie schwierig zu definieren ist. Zuhörer hören Erzählungen gerne, ohne daß sie sich bewußt sind, wie sich diese Form des Diskurses von anderen unterscheidet. Nur wenige vermögen dies zu tun. Wir besitzen nämlich keine Definition und keinen Kriterienkatalog, der es uns möglich machte, das Narrative zu bestimmen. Da Kinder die besten Hörer von Geschichten sind, ist das Bemühen um eine Definition nicht gerade von dort zu erwarten: Sie hören die Erzählung unmittelbar, ohne zu wissen, was eine Erzählung ist. Das Wesen einer Erzählung ist nicht unmittelbar greifbar. Keine allgemeingültige Definition von Erzählung existiert. Weil das Narrative unmittelbar aufgenommen wird, ist das, was Erzählung zur Erzählung macht, so schwierig zu fassen.

Um die Situation zu verkomplizieren: Theoretiker des Narrativen verfolgen in aller Regel andere als narrative Interessen, indem sie das Narrative zum Beispiel mit philosophischem Interesse verfolgen; dabei vereinfachen sie die Komplexität und Variabilität des Narrativen. Ohne hier ins Detail zu gehen, möchte ich ganz allgemein feststellen, daß die Literaturtheoretiker mit einer inadäquaten Definition des Narrativen operieren, wie ich an anderer Stelle ausführlich dargelegt habe[7]. Meist werden nur ein oder zwei Aspekte des Narrativen von dem einen oder anderen Theoretiker einer Prüfung unterzogen; Komplexität und Variabilität des Narrativen kommen dabei aber immer zu kurz.

Der narrative Diskurs wird konstituiert durch vier klar zu unterscheidende, aber aufeinander angewiesene Elemente: Atmosphäre, Charakter, Handlung, Geist und Tonfall. Jede Erzählung kennt diese vier Elemente. In jeder Erzählung können wir sie klar unterscheiden, in jeder werden sie entfaltet und ausgebreitet. Jede Erzählung macht auf sie aufmerksam. Diese vier Definitionselemente konstituieren ein variables System. Dabei kann eines der vier Elemente die Fähigkeit entwickeln, die anderen zu beherrschen, die Kraft der anderen drei Elemente zu kontrollieren und für sich selbst nutzbar zu machen.

1. Was ist *Atmosphäre*? Das Narrative stiftet seinen eigenen Horizont und schließt sich in diesen selbst ein. Dieser Begriff schließt mehr ein und ist präziser als die Begriffe Ort und Zeit. Ort und Zeit sind wichtig für die Atmosphäre, aber zwei Erzählungen können durchaus denselben Ort und dieselbe Zeit, aber dennoch eine ganz andere Atmosphäre haben. Atmosphäre bezeichnet die Bedingungen der narrativen Welt, sie bezeichnet das in ihr Mögliche und das in ihr nicht Mögliche, sie zeigt, was erwartet werden kann und was nicht.

2. *Charakter* füllt das Narrative mit konkretem menschlichem Leben. Seymour Chatman nennt das „Gestalten und Beziehungen, die mit konkreten Namen versehen sind“[8]. Es ist das vertrauteste Element des Narrativen, weil es gewöhnlich in den Novellen seit dem 18. Jahrhundert bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts eine beherrschende Stellung einnimmt. Das hängt damit zusammen, weil die Neuzeit mit den Fragen der personalen Existenz und mit den Spannungen zwischen Individuum und Gesellschaft beschäftigt ist.

3. *Handlung* gibt dem Narrativen den zeitlichen Ablauf, die Dimension des Zeitlichen. Zwei Aspekte sind hier zu berücksichtigen, die Paul Ricoeur episodisch und struktural nennt[9]. In einer Handlung werden die Ereignisse in einen Zusammenhang gestellt, die ein bestimmtes Muster hervorbringen. Gegen Robert Scholes und Robert Kellogg, die in ihrem bedeutenden Buch „Das Wesen des Narrativen" die Handlung als das am wenigsten variable Element des Narrativen bezeichnen, muß hervorgehoben werden, daß die Beziehungsmuster zwischen den Ereignissen variieren[10]. Diese Verschiedenheit kommt nicht nur aus dem an Mustern reichen Warenhaus der Geschichte des Narrativen, die Northrop Frye als Mythen bezeichnet[11], sondern ebenso aus dem Binnenraum des Narrativen selbst: Die Erzählzeit kann rhythmisch strukturiert sein, das heißt, sie kann durch Wiederholung und Wiederkehr gekennzeichnet sein; sie kann polyphonisch sein, das heißt, sie kann sich durch eine fortlaufende Handlung von Interaktionen zwischen gleichzeitigen Figuren oder Kräften auszeichnen; sie kann melodisch sein, das heißt, die Verwirklichung und Darstellung der inneren Kräfte einer Gruppe oder einer Person können das Muster der Erzählzeit sein[12].

4. *Geist und Tonfall* beziehen sich auf den Erzähler einer Erzählung, der in der Erzählung enthalten ist. Geist und Tonfall schließen mehr ein, als Scholes und Kellogg mit „Qualität des Geistes" bezeichnen[13]. Noch weniger sollte man Geist und Tonfall reduzieren auf Gesichtspunkte oder Stil. Geist und Tonfall haben drei Komponenten: die Auswahl des Materials, die Attitüde gegenüber dem Material und die ganze Stimmung einer Erzählung. Dadurch, daß er erzählt und wie er erzählt, erzählt der Erzähler von sich selbst, offenbart er eine bestimmte Position zu seinem Material und tut dieses in bestimmter Weise. Alle drei Aspekte von Geist und Tonfall sind dabei immer zusammen zu sehen. Die Attitüde, die Position des Erzählers also, ist selbst komplex, weil sie aus zwei Aspekten besteht: Der Erzähler hat eine bestimmte Stellung in oder gegenüber seinem Material, was man mit Gesichtspunkt bezeichnen kann; darüber hinaus hat er eine bestimmte emotionale oder urteilende Attitüde gegenüber seinem Material. Wir sehen also, daß das Narrative komplexer ist, als es für gewöhnlich angesehen wird. Alle vier Elemente sind immer präsent; aber wir können auch die Beobachtung machen, daß eines der Elemente die anderen beherrscht und für sich ausnützt. Das heißt: Nicht alle Erzählungen haben denselben Zuschnitt. Vielleicht ist es gut, diesen Punkt und seine Bedeutung an *biblischen Beispielen* zu illustrieren.

Man kann zum Beispiel feststellen, daß die *Exodus-Erzählung* von der Handlung beherrscht wird. Das ist nicht nur deshalb wahr, weil wir hier sehr viele Ereignisse finden, sehr oft sogar spektakuläre und erregende, sondern ebenso auch deshalb, weil die Kraft und Bedeutung dieser Geschichte vornehmlich in dem Wechsel von einer Situation zu einer anderen liegt. Dieser Wechsel behandelt besonders die Frage von Verbindung und Trennung. Am Anfang der Erzählung werden zwei getrennte Realitäten beschrieben, die miteinander in Verbindung

gebracht werden sollen, nämlich die Ereignisse und ihre Bedeutung. Das Volk scheint in eine unglückliche Lage hineingeraten zu sein, es ist von Gott ganz einfach vernachlässigt worden. Und was getrennt werden sollte, die Hebräer und die Ägypter, wird zusammengebunden. Die Hebräer verloren ihre eigene Identität und Individualität. In der Erzählung und ganz besonders im Durchzug durch das Rote Meer wird diese Situation umgekehrt. Was früher getrennt war, Ereignisse und ihre Bedeutung, wird nun vereinigt, und was früher geeinigt war, Hebräer und Ägypter, wird nun getrennt.

Im Unterschied zum Buch Exodus dominiert in den Erzählungen des *Buchs Richter* der Charakter. Die einzelnen Geschichten stellen die Individualität der Richter heraus; in ihnen wird erst gar nicht der Versuch gemacht, einen Richter wie den anderen aussehen zu lassen. Mit Sicherheit kann man sagen, daß die einzelnen Richter sehr wenig miteinander gemeinsam haben; als Individuen, nicht als Gruppe, sind sie interessant. Diese Individualität wird nicht dadurch in Frage gestellt, daß sie als Richter dasselbe Amt haben; vielmehr wird das Amt selbst durch die Individualität der einzelnen Richter oder Befreier in Frage gestellt. Wenn wir nämlich sagen sollten, worin das Amt besteht, dann bekommen wir größte Schwierigkeiten. Im Buch der Richter finden wir eine Sammlung von Charakteren, die so zusammengestellt und so erzählt werden, daß deren gegensätzliche und je verschiedene individuelle Begabungen und Fähigkeiten sichtbar werden. Das Geheimnis, die Verschiedenheit und die nicht ableitbaren, freien individuellen Eigenschaften der menschlichen Natur werden hervorgehoben; in diesen und durch sie hindurch erscheint das Geheimnis der göttlichen Befreiung und Fürsorge.

Im *Buch Jona* finden wir die Atmosphäre vorherrschend, das heißt, es dominieren die Bedingungen oder der Horizont der Welt, in der Jona sich selbst befindet. Diese Bedingungen stehen im Gegensatz zu denen, die sich Jona selber wünscht: Der Auftrag Jahwes, Ninive, der Sturm auf dem Meer, die Umgrenzung innerhalb des Fischbauchs, die Bekehrung der Einwohner Ninives, der Verlust des Schattens unter dem Busch, die heiße Sonne und der brennende Wind. Jona ist bekümmert über die Bedingungen seiner Welt; besonders ist er darüber bekümmert, daß sie seinen Wünschen und Interessen so sehr widersprechen. Was also diese Erzählung und die Rolle der Atmosphäre in ihr so kompliziert und subtil macht, ist vor allem die Tatsache, daß es einen legitimen, aber ungelösten Konflikt zwischen menschlich notwendiger Begrenztheit und der göttlichen Grenzenlosigkeit gibt. Menschen benötigen Grenzen, Gott bedarf ihrer nicht. Obwohl Jona sich wie ein Narr benimmt, hat er recht, wenn er Gott als den Gott ohne Grenzen begreift: „Denn ich weiß, daß du ein gnädiger und barmherziger Gott bist, langmütig und reich an Huld und daß deine Drohungen dich reuen" (4,2). Wegen dieses Wissens floh er vor seiner Sendung nach Ninive. Die Menschen brauchen Grenzen, Jahwe nicht. Das Dilemma bleibt ungelöst.

Im *Markusevangelium* ist das wichtigste Geist und Tonfall, die Art also, wie die Erzählung erzählt wird. Die Stellung des Erzählers ist besonders hervorgehoben. Sie steht, bezogen auf die Erzählung, in der Zukunft, in einer Zeit also, für die der Erzähler das Ergebnis kennt. Wegen seiner Stellung hat der Erzähler Autorität; sie wächst noch dadurch, daß er seine Identität nicht offenlegt und auch nicht sagt, wie er zu seinem Wissensbesitz gekommen ist. Diese gewissermaßen außerhalb der Erzählung eingenommene Stellung erlaubt es dem Erzähler, zwei gegensätzliche Welten miteinander zu verbinden, nämlich die irdische und die transzendente, die gegenwärtige und die zukünftige, die jetzt gegebene und die dereinst gegebene Welt. Das Land Galiläa, die Straße nach Jerusalem und Jerusalem selbst werden zur Bühne für den Endkampf zwischen den himmlischen und den dämonischen Kräften. Die Handlung ist beides, eine Wallfahrt nach Jerusalem und auch die Wallfahrt des gesamten Lebens eines einzelnen oder eines Volkes, die in einer bestimmten Weise des Sterbens gipfelt. Die Charaktere der Erzählung werden beurteilt nach ihrer Antwort auf Jesus, der – wie der Erzähler weiß und die Charaktere nicht – im göttlichen Auftrag handelt.

Biblische Geschichten bieten also die Möglichkeit, die Verschiedenartigkeit der narrativen Form zu sehen. Das Erzählerische ist komplex und variabel zugleich; es wird konstituiert durch vier Elemente, und jedes dieser Elemente hat die Fähigkeit, sich profiliert zur Darstellung zu bringen.

Beziehung der Erzählung zum Glauben

Die dritte These beschäftigt sich mit der Beziehung der Erzählung zum Glauben. Diese Beziehung hängt fundamental mit der narrativen Form selbst zusammen und hängt nicht primär ab von den Interessen der Autoren oder der Leser. Unvermeidlich ist das Narrative bezogen auf den Glauben, weil jedes der vier erörterten Elemente einer Erzählung (Atmosphäre, Charakter, Handlung, Geist und Tonfall) zu Sachverhalten führt, die geheimnisvoll und doch zwingend sind. Schauen wir kurz darauf, wie und warum das so ist. Dann werden uns die Funktion der Erzählung und die theologische Bedeutung der literarischen Gattung Erzählung klarer.

Atmosphäre ist, wie wir sahen, das Element der Erzählung, das die Grenzen der narrativen Welt beschreibt. Sie grenzt das Mögliche vom Unmöglichen ab. Die Grenzen der narrativen Welt in einer bestimmten Erzählung können größer oder kleiner sein als die Grenzen in der Welt, die wir für notwendig erachten oder die wir erfahren. Es ist leicht zu sehen, daß das Element der Atmosphäre immer verknüpft ist mit der Frage nach dem Möglichen. Darüber hinaus bestimmt die Atmosphäre die Grenzen und die Bedingungen, in und unter denen die narrative Welt existiert. In einem Wort: diese Sachverhalte führen in große Ungewißheit.

Welches die Grenzen der Erwartung sind oder sein sollten, und ob die Bedingungen des menschlichen Lebens dem Menschen hilfreich oder feindlich sind, beides ist eine Frage des Glaubens. Individuen und Völker unterscheiden sich in der Antwort auf diese Fragen; es ist nicht möglich, die Unterschiede und Gegensätze durch den Appell an die Vernunft oder durch die Berufung auf die Erfahrung zum Ausgleich zu bringen. In der Tat: das, was geglaubt wird, bestimmt die Sehweise dessen, was möglich und nicht möglich ist.

Eine Analyse des *Charakters* zeigt eine vergleichbare Lage. Ist die menschliche Natur gut oder schlecht, befinden wir uns auf einem aufsteigenden oder auf einem absteigenden Ast, können Menschen sich ändern oder verändert werden, ist der Mensch prinzipiell Individuum oder Sozialwesen? Alle diese fundamentalen und unvermeidbaren Fragen können nicht mit Sicherheit beantwortet werden. Aber niemand kann mit anderen umgehen ohne irgendwelche, mindestens implizite Annahmen und Überzeugungen in diesen Grundfragen. Weil Erzählungen konstitutionell menschliches „Leben und Weben" entwerfen, stiften sie solche Annahmen oder fordern sie heraus.

Handlung hat es mit Glauben insofern zu tun, weil sie einen sinnvollen Ablauf geben will. Glaubensdifferenzen erscheinen in den Bewertungen von Abläufen, in die wir einbezogen sind. Sind sie zum Beispiel destruktiv oder zum Wohl führend? In einer Erzählung ist die zeitliche Bewegung aufbauend, ja sogar erlösend. In einer anderen Erzählung sind die Charaktere gebrochen durch Ereignisse, die grausam und tyrannisch sind. Handlung schließt Glauben ein und entläßt ihn aus sich, weil sie die Frage behandelt, ob man der Zeit trauen kann oder ihr mißtrauen muß.

Auch *Geist und Tonfall* schließen Glauben ein. Alle drei Aspekte (Materialauswahl, Stimmung und Attitüde gegenüber dem Material) führen zu Fragen nach der Beziehung und dem Wort, auf die allein der Glaube antworten kann. Etwas ist es nämlich wert, erzählt zu werden. Stimmung hängt ab von einer bestimmten Art der Beziehung zwischen Erzähler und Material und zwischen Erzähler und Hörer. Wertschätzung und Urteil kommen aus Überzeugungen und Festlegungen, die in der Attitüde des Erzählers gegenüber seinem Material zum Ausdruck kommen. Dieses Netz von Sachverhalten ist mit Glaubensüberzeugungen durchwebt.

Die Frage, die die Elemente des Narrativen aufwerfen, können nicht vermieden werden. Die Antworten, die sie in einer bestimmten Erzählung erhalten, sind Glaubensantworten. Die Glaubensvorstellungen wirken so zusammen, daß sie eine Struktur ergeben. Wir können dies an der Tatsache ablesen, daß eine Erzählung – bestehend aus den vier Elementen – eine Welt im ganzen präsentiert. Mit anderen Worten: Die Sachverhalte, die Geist und Tonfall aufzeigen, die ethischen und anthropologischen Fragen, auf die der Charakter eingeht, die Implikationen einer Handlung und die Konsequenzen der Atmosphäre sind die vier Säulen der narrativen Welt; sie sind erschöpfend in ihrer organischen, wenngleich spannungsgeladenen Beziehung zueinander.

Gott erscheint in den biblischen Erzählungen in und durch alle vier Elemente, die eine Geschichte konstituieren und strukturieren. Jedes der Elemente führt zu Sachverhalten, die quer zum menschlichen Leben stehen und den Rahmen menschlichen Verstehens und Begreifens übersteigen. Die Erscheinung Gottes in narrativer Form offenbart nicht nur etwas über Gott, sondern auch etwas über Erzählung, daß nämlich die Erzählung eine Schwelle ist, die zwischen uns und jenen Geheimnissen steht, die für den Fortgang unseres Lebens fundamentale Bedeutung haben. In der narrativen Form und durch sie wird der Mensch in Beziehung gebracht zu dem Mysterium, ob er sich dessen bewußt ist oder nicht.

Diese Analyse der narrativen Form mit ihren vier Elementen zeigt uns, warum das Narrative für das menschliche Leben unverzichtbar ist. Wir haben die Glaubensüberzeugungen kennengelernt, zu denen die Elemente führen oder die sie selbst produzieren. Die vier Elemente des Narrativen sind nicht willkürlich und auch nicht unvollständig, sie bauen umfassend geordnete menschliche Lebenswelt auf: 1. die Bedingungen und Möglichkeiten des Lebens, 2. die moralische und geistige Konstitution der menschlichen Natur, 3. die Prozesse, in die das Individuum und die Gesellschaft involviert sind, 4. die Beziehungen und die in ihnen liegenden Werte, die das Leben des einzelnen und eines Volkes lebenswert machen.

Diese Struktur des Glaubens, die die narrative Form schafft und bedeutet, ist auch eine vorgefundene und unverzichtbare Form menschlichen Lebens. Die Fragen, die aus dem Innersten der Elemente des Narrativen emporsteigen, gelten ebenso der personalen und kulturellen Existenz; die Antworten, die gefunden werden, haben den Status von Glaubenssätzen. Die Form des Narrativen und die Struktur von Glaubenssätzen, die im menschlichen Leben vorstrukturiert sind, entsprechen einander. Erzählungen sind unverzichtbar, weil sie die Glaubensstruktur eines individuellen oder gemeinschaftlichen Lebens aufzeigen. Umgekehrt gilt: Der innere Zusammenhang eines menschlichen Lebens liegt in der Kraft des narrativen Potentials begründet.

Die Struktur des Glaubens ist deshalb nicht die Sache einer bewußten Wahl. Eine Person entscheidet sich nicht, zu glauben; sie findet sich vielmehr ursprünglich in einer Welt vor, die geformt ist durch Glauben. Eine Person hat Beziehungen und Erfahrungen, Begrenzungen und Möglichkeiten wegen jener geeinten, bedeutungsvollen, untergründig ganzen und umfassenden Welt. Welt in diesem Sinn und die Form der Erzählung müssen als zusammengehörig, als sich wechselseitig bedingend und aufeinander wirkend gedacht werden.

Einzelne Erzählungen, ob historische oder fingierte, haben eine komplexe Beziehung zur Glaubensstruktur eines einzelnen oder eines Volkes. Eine Erzählung kann Glaubensvorstellungen und Glaubensüberzeugungen neu aufrichten oder bestätigen, herausfordern oder untergraben. Alle Erzählungen handeln mit unseren Vorstellungen und Überzeugungen im Bereich des Glaubens so, daß sie sie rechtfertigen, modifizieren oder herausfordern.

Die Erscheinung Gottes in narrativer Form verzehrt nicht die narrative Form, sondern erweitert ihre Funktion und bringt sie zu ihrer höchsten Kraft und Bedeutung. Die Kombination von Ungewißheit und Notwendigkeit, die alle vier Elemente des Narrativen kennzeichnet, bildet den fruchtbaren Grund für die Erscheinung des Göttlichen. Diese Erscheinung offenbart, daß das Narrative Position und Funktion einer Schwelle zwischen Göttlichem und Menschlichem ist.

Die Theologie und das Narrative

Ein Interesse am Narrativen ist weit davon entfernt, für Theologie ungeeignet zu sein oder bloß eine Hinwendung zu literarischen Studien zum Ausdruck zu bringen, im Gegenteil: Für die Theologie ist das theologische Interesse am Narrativen das beste mögliche Zeugnis, das gefunden werden kann für den Status, das Wesen und die Funktion des narrativen Diskurses. Wir können sogar sagen, daß die beste Chance für die Erneuerung unserer kulturellen Annahmen hinsichtlich des Narrativen in einem kraftvollen, informierten und sensiblen theologischen Interesse an der narrativen Form besteht. Das theologische Interesse an der narrativen Form ist eine gesunde Bereicherung und Ergänzung im Bereich der literaturwissenschaftlichen Studien; ebenso muß aber auch gesagt werden, daß literaturwissenschaftliche Studien unverzichtbar für die theologischen Aufgaben sind, und zwar aus zwei Gründen.

Der erste Grund liegt darin, daß die Schrift, wie wir gesehen haben, fundamental durch zwei Charakteristika gekennzeichnet ist: durch die literarische Form und durch das Geschriebene, wobei das Geschriebene hier nicht ausführlich entwickelt werden konnte. Was bedeutet es für unser Verständnis des Wesens der Theologie, wenn wir sagen, daß die biblische Literatur ihre Kraft und ihre Bedeutung ganz ursprünglich von der Narrativität und vom Geschriebenen her bezieht? Was sagen wir über das Narrative und über das Geschriebene, wenn wir sagen, Gott erscheint in dieser Gestalt? Es muß möglich sein, eine Lehre der Schrift zu entwickeln, die auf einem Verständnis des Status, des Wesens und der Funktion des Narrativen und des Geschriebenen beruht.

Der zweite Grund, warum literaturwissenschaftliche Studien fundamental für die theologische Aufgabe sind, liegt darin, daß Beispiele des narrativen Diskurses in unserer eigenen Zeit, der modernen und postmodernen Periode, Träger der Glaubensvorstellungen und Glaubensüberzeugungen unserer Kultur sind.

Aber welche Glaubensvorstellungen und Glaubensüberzeugungen finden wir dort? Woher kommen sie und wohin führen sie? Ein theologisches Interesse an solchen Fragen ist ein Interesse, das den narrativen Diskurs ernst nimmt; er versucht, die Welt, in der wir leben, zu erkennen als eine Welt, die zutiefst geformt und strukturiert ist durch Glauben. Die grundlegende Haltung eines Theologen

sollte nicht die sein, daß unsere Kultur durch das Fehlen des Glaubens gekennzeichnet wäre, weshalb der Theologe der Kultur etwas zu bringen hätte, was diese nicht besitzt. Er sollte vielmehr von der Überzeugung getragen sein, daß der Glaube in unserer Kultur gegenwärtig ist. Diesen Glauben hat der Theologe zu respektieren, zu prüfen und in seinem Wert herauszustellen. Die hauptsächliche Manifestation dieses Glaubens finden wir ganz allgemein in der Literatur unserer Kultur und speziell in deren Erzählungen.

ANMERKUNGEN

[1] F. de Saussure, Cours de linguistique générale (Wiesbaden 1968).
[2] F. Kermode, The Sense of an Ending (New York 1967).
[3] S. Chatman, Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film (Ithaca 1978); G. Genette, Discours du récit. Figures III (Paris 1972); G. Müller, Morphologische Poetik: Ges. Aufsätze (Tübingen 1974).
[4] P. Ricoeur, Temps et récit, 1, 2 (Paris 1983, 1984).
[5] R. Price, A Palpable God (New York 1978) 3.
[6] B. Hardy, An Approach Through Narrative, in: Towards a Poetics of Fiction, hrsg. v. M. Spilka (Bloomington 1977) 31.
[7] W. A. Kort, Narrative Elements and Religious Meaning (Philadelphia 1975).
[8] S. Chatman, a. a. O. 137. [9] P. Ricoeur, a. a. O. 1.
[10] R. Scholes, R. Kellogg, The Nature of Narrative (New York 1966) 104.
[11] N. Frye, The Anatomy of Criticism (Princeton 1957).
[12] W. A. Kort, Modern Fiction and Human Time. A Study in Narrative and Belief (Tampa 1985).
[13] R. Scholes, R. Kellogg, a. a. O. 238.

Rogelio García-Mateo SJ

Federico García Lorca – Dichtung und Existenz

Vor fünfzig Jahren begann in Spanien der tragische Konflikt des Bürgerkriegs. Die Erinnerung an dieses Ereignis hat in den deutschen Medien ein breites Echo gefunden, in vieler Hinsicht viel stärker als im eigenen Land. Das heutige demokratische Spanien hätte dieses Datum am liebsten unerwähnt vorübergehen lassen. Aus der neueren Beschäftigung mit diesem Ereignis geht hervor: In ihm entlud sich nicht nur der soziale und politische Sprengstoff, der sich seit Generationen durch reformunfähige Regime – von rechts und von links – angesammelt hatte. In diesem Konflikt kam zugleich die Frage nach den „zwei Spanien" in dramatischster Form zum vollen Durchbruch. Diese Frage hatte das iberische Land schon lange in zwei entgegengesetzte Lager zerrissen: den Traditionalismus, der der „glorreichen Vergangenheit" zugewandt war, und den gegenüber der modernen europäischen Kultur offenen Liberalismus. So war der spanische Bürgerkrieg nicht nur ein „Kampf gegen den Kommunismus", sondern auch gegen die Moderne und für eine „Tradition", die kraß reaktionär dachte und vor der Intelligenz eines der großen spanischen Denker und Dichter, Miguel de Unamuno (1864–1936), damals Rektor der Universität Salamanca[1], rief: Muera la inteligencia (Tod der Intelligenz). Zu den ersten und prominentesten Opfern dieses Schlachtrufs gehörte der später weltbekannte Lyriker und Dramatiker Federico García Lorca, einer der bedeutendsten spanischen und europäischen Dichter in diesem Jahrhundert.

Der Dichter und seine Zeit

Geboren in Fuente Vaqueros bei Granada am 5. Juni 1898, stand García Lorca, Sohn eines liberalen Landbesitzers und einer Lehrerin, bei seiner Ermordung am 18. August 1936 am Anfang seiner dichterischen Reife. In Granada studierte er Rechts- und Literaturwissenschaft. Dort lernte er auch den spanischen Komponisten Manuel de Falla kennen, der ihn mit der Musik vertraut machte. 1919 setzte er seine Studien in Madrid fort, besonders am Institut „Residencia de Estudiantes". Hier fand er Anschluß an das Kulturleben jener Intellektuellen, die, von der Erneuerungsbewegung des Krausismo kommend[2], ein modernes, gegenüber dem Ausland offenes Spanien aufbauen wollten. Es waren die Mitglieder der sogenannten Generationen von 1898, 1914 und 1927, nämlich Miguel de Unamuno, Ortega y Gasset, Juan Ramón Jiménez, Antonio Machado, Vicente Aleixandre, Rafael

Alberti und andere, die als geistige Mentoren des heutigen demokratischen Spanien gelten. Mit seinen Mitstudenten Salvador Dalí und Luis Buñuel schloß er enge Freundschaft. Ihr Surrealismus wurde auch für sein dichterisches Werk von Bedeutung.

Noch in Granada veröffentlichte Lorca sein erstes Buch „Impresiones y paisajes" (1918). In Madrid erschienen seine ersten Gedichtsammlungen „Libro de poemas" (1921), „Cancionero" (1927) und ein Jahr später eines seiner repräsentativsten Gedichtbücher „Romancero Gitano" (Zigeunerromanzen).

Eine tiefe innere Krise ergriff ihn zu dieser Zeit. Über ihren Inhalt herrschen unterschiedliche Meinungen: Enttäuschungen über seine bisherige Karriere, frustrierende Liebeserfahrungen oder beides. Um aus der Krise herauszukommen, reiste er 1929 nach New York. Lorca begeisterte sich für die Kultur der amerikanischen Schwarzen, vor allem für den Jazz. Aus dem New Yorker Aufenthalt entstand sein Gedichtbuch „Poeta en Nueva York", das erst aus dem Nachlaß veröffentlicht wurde (1940). Nach seiner Rückkehr nach Spanien erschien 1931 sein 1921/22 verfaßtes „Poema del cante jondo" (Poem vom tiefinneren Gesang). Es verdichtet die Schwermut andalusischer Leidenschaft, die Eigenart des Flamenco in seiner orientalischen Schönheit jüdisch-islamischer Provenienz. 1932 begann er eine intensive Vortragstätigkeit und gründete ein studentisches Wandertheater, La Barraca, mit dem er quer durch Spanien die Klassiker aufführte. 1933 war die Premiere seines Dramas „Bluthochzeit". 1935 folgten „Yerma" und „Doña Rosita". Kurz vor seiner Ermordung beendete er noch „Bernarda Albas Haus", das als sein dramatisches Meisterwerk gilt.

Lorca war nicht nur Dichter. Er konnte auch musizieren, singen, Theaterregie führen und vor allem auch zeichnen. Seine über hundert Zeichnungen, die er teilweise zur Illustration seiner Dichtung konzipierte, spiegeln die Thematik des literarischen Werks wider.

Angesichts der politisch und sozial so bewegten Zeit, in die seine Schaffensperiode fiel, überrascht zunächst, wie wenig davon in seinem Werk zu spüren ist. Trotz seiner republikanischen Gesinnung und seiner antifaschistischen Haltung – ein Grund für seine Ermordung[3] –, lebte Lorca allem Anschein nach in seiner literarischen Welt mit seiner höchstpersönlichen Problematik und für sie. Das Politische – der Konflikt zwischen Monarchie und Republik, Faschismus und Sozialismus, alt und neu – spielten in seiner Dichtung kaum eine Rolle. Dennoch ist die Konfrontation zwischen Tradition und Moderne für Lorcas Werk bestimmend. Er kombiniert nämlich traditionelle Formen (wie die alte „romance") und Symbole (Mond, Fluß, Meer) mit moderner Metapherntechnik (Expressionismus, Surrealismus), herkömmliche andalusische Frömmigkeit mit neuzeitlichen agnostischen Fragen. Das Gesamte bildet ein Werk, von dem eine eigenartige Faszination ausgeht[4].

Kosmos und Symbolik

Die an Bildern und Metaphern reiche Welt Andalusiens verlieh Lorca die Möglichkeit für die poetische Gestaltung der meisten seiner Schriften. Bei den spanischen Klassikern, besonders bei dem Barockdichter Luis de Góngora (1561–1627), lernte er die raffinierte Dichtform des Konzeptionismus und des Kultismus kennen. So beruht Lorcas Dichtung, formal gesehen, auf der Zusammenfügung einer außerordentlich reichen, aber zugleich konstanten Symbolik. Im Vordergrund stehen die Himmelskörper. Die Sonne erhält die Bedeutung der irdischen Daseinsfülle, die jeden Traum und jede Phantasie übersteigt: „Die Sonne, welche Zahlen zerstört und nie einen Traum gekreuzt hat."[5] Als Förderin des irdisch-kreatürlichen Lebens ist sie zugleich mit dessen Vergänglichkeit verknüpft; dann wird sie „gran sol amarillo" (große gelbe Sonne) genannt. Der Tod wird jedoch durch den Mond versinnbildlicht: „Der Mond kaufte sich / Farbe beim Tod."

Stellt der Mondbereich die Welt des Todes, des Schmerzes und der Liebe dar, so ist die Erde das Bild der Fröhlichkeit und Fruchtbarkeit. „Es ist höchst fröhliche Erde, die unerschütterliche Schwimmerin." Mit der Erde verbunden erscheinen das Wasser und seine Konkretionen. Nahezu immer, wenn in seinen Dramen von einer sinnlichen Begierde die Rede ist, wird diese durch Verlangen nach Wasser angedeutet. Wasser kann auch Harmonie bedeuten und als Schnee das Reine und Heilige. In der „Ode an das Allerheiligste Sakrament" wird das Bild des Schnees für die Hostie herangezogen. Das Meer birgt die Vorstellung der Gefahr in sich. Es ist der Ort des geheimnisvoll Ungewissen.

Während das Weibliche vorwiegend in ruhigen Motiven erblickt wird, deutet die Bewegtheit des Flusses, zusammen mit seiner befruchtenden Kraft, auf das männliche Prinzip. Die Braut in der „Bluthochzeit" sagt zu der Mutter ihres Bräutigams: „Dein Sohn war ein wenig Wasser, von dem ich Söhne, Erde, Wohlbefinden erwartete; aber der andere war ein dunkler Strom, voller Zweige, der mir das Rauschen seiner Binsen und seines verhaltenen Gesangs brachte." Eine Reihe von Symbolen stammen aus dem Pflanzen- und Tierreich (Rose, Ölbaum, Nelke, Narde; Pferd, Stier, Spinne, Lamm, Ameise). Nicht zuletzt kennzeichnet die Dichtung Lorcas eine Zahlen- und Farbensymbolik. Am häufigsten finden sich die nächtlichen Farben: Olivgrün, Braun, Schwarz und Silber[6].

Das Lorcasche Werk enthält eine weit gefaßte, den Kosmos deutende mystische Symbolik. Sie ist zwar oft nicht eindeutig, aber durchaus einheitlich. Es geht dabei weder um folkloristische Oberflächlichkeit noch um leere, schön klingende Phrasen, sondern um eine wohldurchdachte, inhaltsvolle Poesie. „Wenn es wahr ist, daß ich ein von Gott – oder vom Dämon – begnadeter Dichter bin, dann bin ich es auch dank der Technik und der Anstrengung." Der Inspiration folgt bei Lorca die Prüfung durch den Verstand. Er beherrscht seine scheinbar irrationale Bilder-

sprache. Seine Dichtung kennzeichnen nicht einfach nur freie Assoziationen surrealistischen Stils aus dem Unbewußten. Bei aller Geneigtheit zur freien Phantasie blieb er ein kühler Realist.

Lyrik der Existenz

Stilistisch ist Lorcas Poesie dem spanischen Modernismus verpflichtet, also der Dichtung eines Juan Ramón Jiménez (1881–1958), Nobelpreisträger für Literatur (1956), und des nikaraguanischen Dichters Rubén Darío (1867–1916). Die Thematik ist aber des öfteren von einer tiefen, dramatischen Sorge geprägt. Hugo Friedrich deutet Lorcas „Canción de jinete" (Reitergedicht) als Beispiel für den Ausdruck einer Grunderfahrung modernen Dichtens, jenes Versagtbleibens der Erfüllung einer Sehnsucht, die trotz des nahen Ziels nicht ankommt. „Córdoba / Fern und allein / Schwarzes Pferdchen, großer Mond, / Oliven in meiner Satteltasche. /Und kenne ich auch den Weg, / nie gelange ich nach Córdoba."

Eine dissonante Sehweise zieht sich durch seine Dichtung. Lyrik ist für Lorca nicht einfach Gefühl und Gemüt. Seine Verse sind vielmehr durch eine existentielle Spannung geprägt, die sich nicht auf individuelle Erlebnisse reduzieren läßt. Sie verweisen auf ein Urgefühl menschlichen Daseins überhaupt. „Was Picasso aus diesem elementaren Gefühl über Malerei sagte, läßt sich ohne Einschränkung auch auf die dichterische Substanz der Lyrik Lorcas übertragen: Der Künstler soll nicht darstellen, was er sieht, sondern soll das verdichten, von dessen Existenz er weiß."[7]

Natürlich ist diese Interpretation von G. W. Lorenz nicht die einzige. Die Lyrik Lorcas hat eine Vielfalt an Deutungen erfahren. Die einen betrachten sie als eine Darstellung der andalusischen Seele, der spanischen Todeskultur, der römisch-arabischen Sinnlichkeit; andere sehen eher eine latente Gewalttätigkeit oder Aufstand gegen die Repression erotischer Gefühle. Jedenfalls ist sie nicht Dichtung um der Dichtung willen, Ästhetik um des Ästhetischen willen. In ihr verdichten sich vielmehr Grundfragen der Existenz überhaupt, die nicht zuletzt mit Zivilisationskritik zusammenhängen. Davon spricht seine Gedichtsammlung „Poeta en Nueva York" sehr deutlich. Hier schildert Lorca mit surrealistischen Mitteln eine chaotische, abstoßende Welt, die in ihrer geistlosen Jagd nach dem Dollar, nach dem äußeren Erfolg ein mechanisiertes, durch Hast und kühle Pragmatik beherrschtes Leben gestaltet, das sich selbst zu zerstören droht. Zukunftsträchtig sind für den Dichter die Deklassierten, vor allem die Schwarzen. Ihnen widmet er die „Ode an den König von Harlem".

Die Existenzfrage, die seine Lyrik kennzeichnet, hat Lorca selbst so ausgedrückt: „Dichtung ist etwas, was auf die Straße geht, was sich bewegt, an unserer Seite lebt. Jedes Ding hat sein Geheimnis, und die Poesie ist das Geheimnis, das alle Dinge besitzen . . . In allen menschlichen Gegenständen ist Poesie. Deshalb

betrachte ich die Dichtung nicht als Abstraktion, sondern als reale Existenz, die mit mir geht."[8] Hauptquelle dieses Dichtungsbegriffs ist die Existenzerfahrung des Schmerzes. Lorca spricht vom „wahren Schmerz, der die Dinge wach erhält". Bei allen masochistischen Zügen, die man in seiner Dichtung finden mag, wäre es aber verfehlt, sie mit sublimiertem Masochismus gleichzusetzen. Der Ausdruck „wahrer Schmerz" verweist auf eine tiefere Dimension als auf Wollust am eigenen Leiden. Hier erlebt Lorca vielmehr das Gefühl des Unfaßbaren: „Das Weinen ist die unermeßliche Fülle des Engels / die unermeßlichen Klänge der Musik, der Violine."

Der Schmerz als der Vorgang, „der die Dinge wach erhält", verweist über alle möglichen Abweichungen des emotionalen Bereichs hinaus auf eine besondere Tiefe des Erlebens, wie man sie etwa in Unamunos „tragischem Lebensgefühl" findet: „Wir wissen zwar durch andere, daß wir Herz, Magen und Lungen besitzen; doch solange sie uns keine Beschwerden machen, wissen wir es nicht wirklich. Nichts anderes entdecken wir durch den Seelenschmerz als das Vorhandensein der Seele."[9] Der so empfundene Schmerz ist nicht Selbstquälerei, sondern das Lautwerden tiefer Dimensionen menschlichen Daseins. In diesem Sinn ist Lorcas Erfahrung des „wahren Schmerzes" das Erleben einer Grundbefindlichkeit, die den Menschen zu einer vertieften Selbst- und Welterkenntnis führt. E. Huber faßt es so zusammen: „Lorcas Dichtung ist vor allem eine Dichtung aus dem Schmerz. Die Hauptursache dieses Schmerzes ist sowohl die Liebeserfahrung als auch der Verzicht auf dieselbe. Es ist ein ständiger Kreislauf: Das Leben drängt ihn zur Liebeserfahrung, diese führt zum Schmerz und Verzicht."[10]

Liebe und Tod

Lorcas Lyrik führt in den Bereich des Dramas. Man hat sogar behauptet, im gleichen Maß, in dem der Lyriker Lorca immer noch Dramatiker sei, sei der Dramatiker Lorca Lyriker. Grenzen zu ziehen zwischen literarischen Gattungen ist bei ihm gewiß müßig, noch mehr im Bereich der Thematik. Hauptgegenstand seiner Lyrik und seiner Dramatik ist fast durchweg allein die verzweifelte Suche nach Liebe. So erscheint bei García Lorca immer wieder eine unaufhebbare Diskrepanz zwischen einer geistig-erotischen Liebessehnsucht und deren konkreter Verwirklichung. Dieses Problem beherrscht nicht nur seine dramatischen Hauptwerke, sondern schon seine frühen Stücke „El maleficio de lamariposa" (1920) und „Mariana Pineda" (1927). Während hier die Liebestragödie heftig zum Ausdruck kommt, wird in „Dona Rosita" derselbe Vorgang der Nichterfüllung der Liebe – eine von ihrem Geliebten verlassene Frau – ohne Blutvergießen dargestellt, als ein stiller Vollzug des Verzichts und des Vergehens.

Die Unerfüllbarkeit der Liebessehnsucht beherrscht die bekanntesten Stücke,

die „Bluthochzeit", „Yerma" und „Bernarda Albas Haus". Sie alle haben eine Frau als Hauptfigur. In der „Bluthochzeit" ist es der Konflikt zwischen zwei Männern, die sich aus Liebe zu derselben Frau gegenseitig töten. „Yerma" ist die Geschichte von der Unfruchtbaren, die sich, erfüllt von der Sehnsucht nach Fruchtbarkeit, statt mit ihrem Mann mit der Vorstellung von dem Vater ihrer Kinder vermählt. In „Bernarda Albas Haus" sind Frauen, unglückliche, nach Liebe und Freiheit suchende Schwestern, der Tyrannei einer beherrschenden Mutter ausgesetzt. Dieser elementaren, nackten Dramatik, die der Welt der griechischen Tragödie nahekommt, liegt eine zweipolige Weltsicht zugrunde, die durch den Gegensatz von Natur und Kultur, Konventionen und Emanzipation, Leben und Tod, Gefühl und Vernunft bestimmt ist.

Mit der Liebe ursprünglich verbunden ist in der Lorcaschen Dichtung der Tod. Liebe und Tod bilden wie im mythischen Denken zwei Seiten ein und derselben Wirklichkeit. Stets ist der Tod – „la muerte" – Lorca gegenwärtig. Tod und Schicksal reimen sich in seinen Gedichten immer wieder. Man kann dieses zunächst übertrieben scheinende Todesbewußtsein nicht richtig verstehen, wenn man sich nicht bemüht, Lorcas Heimatland zu begreifen. Was man den Spaniern als Grausamkeit anrechnet, wie etwa den Stierkampf, ist aus einem Lebensgefühl gewachsen, das nicht so sehr Grausamkeit, sondern Todesverbundenheit besagt. Das spanische Bewußtsein kann sich das Leben ohne den Tod nur schlecht vorstellen. „Spanien", sagt Lorca im Hinblick auf den Stierkampf, „ist das einzige Land, wo der Tod ein nationales Schauspiel ist." Der Tod gehört zur „fiesta", weil er einfach zum Leben gehört. Man fordert den Tod heraus, weil man ihn dadurch zu bannen und zu vermenschlichen glaubt. In diesem Sinn ist für Lorca Spanien „das Land des Todes, das Land, das dem Tod geöffnet ist . . . wo das Allerbedeutendste immer einen letzten metallischen Gehalt von Tod hat". Bei aller rhetorisch-dichterischen Übertreibung muß man dem andalusischen Dichter in mancherlei Hinsicht recht geben, zumindest wenn er behauptet, „daß die Schönheit Spaniens nicht heiter, sanft, gelassen ist, sondern heftig, von Gluten verbrannt, ohne Maß und bisweilen grenzenlos".

Erst aus der grundsätzlich zum Tod bereiten und gerade dadurch zutiefst das Leben bejahenden Haltung ist die Todessehnsucht Lorcas zu verstehen. Sie ist daher nicht mit einem nekrophilen Lebensgefühl gleichzusetzen, wie einige seiner Kritiker meinen. Meist erscheint der Tod in bildhafter, symbolischer Gestalt, als Messer, Kalk oder Mond. In „Mariana Pineda" hat er noch „schöne" Züge. Die Heldin bewahrt vor der Hinrichtung eine „wunderbare Haltung des Vergehens". Später verliert der Tod diese Schönheit, bleibt aber nach wie vor Hauptgegenstand seiner Dichtung, oft in Verbindung mit Schicksalsmächten oder, wie Lorca sagt, mit einem „inneren Dämon" – ein Dämon aber, der nur komme, „wenn er eine Möglichkeit sieht, nur wenn er genau weiß, daß er durch sein Haus streichen und das Trauergezweig schütteln kann, das wir alle in uns tragen"[11].

Die Personifizierung des Todes zeigt bereits, daß „la muerte" bei Lorca meist nicht den Tod im üblichen Sinn als biologisches Sterben meint, sondern als mythisch-religiöse Macht. In der Lorcaschen Darstellung des Todes fließen verschiedene Motive zusammen: der Totentanz, die Apokalyptischen Reiter und die Vorstellung des triumphierenden Todes. Auch im theologischen Denken wird der Tod immer wieder personifiziert, als Herausforderer beschrieben. Für Paulus und Augustinus ist er der größte und letzte Feind und für Luther der Sünde Sold. Lorcas Tod und Dämon stellt in dramatischer Form die uralte Frage nach der Ohnmachtsposition des Menschen in einer unberechenbaren Welt der „Mächte und Gewalten".

Nihilist?

Fast alle dramatischen Heldengestalten Lorcas sterben oder werden in einen Lebenszustand versetzt, der einem langsamen Sterben in der Vergessenheit gleichkommt. Diese Auffassung erscheint besonders in „Llanto por Ignacio Sánchez Mejías" (Klage um Ignacio Sánchez Mejías), eines seiner vollendetsten Werke. Es beklagt den Tod des mit dem Dichter befreundeten Toreros, der beim Stierkampf verunglückte. Hier kommt ein nihilistisches Verständnis des Todes als vollständiges Vergessen zum Ausdruck: „Nicht kennen dich Stier und nicht Feigenbaum, / nicht Rosse, nicht Ameisen deines Hauses, / ...denn gestorben bist du für immer, / wie alle Toten der Erde, / wie alle Toten – vergessen / in einem Haufen verendeter Hunde."

In seiner Auseinandersetzung mit dem Tod wird deutlich, was auch für seine gesamte Gedankenwelt gilt: Lorcas religiöse Vorstellungen sind schwer einzuordnen. Eine Art Religion liegt auf jeden Fall seiner Dichtung zugrunde. In ihr findet man Elemente christlicher, islamischer und heidnischer Sinndeutung. Unbestreitbar ist das Suchen und Tasten des jungen Lorca im Blick auf religiöse Fragen. Begriffe wie Gott, Christus, Maria, Schuld, unendlich kommen vor allem in seiner früheren Dichtung häufig vor. Immer zeigte er eine tiefe, ergriffene Verehrung für Christus. Ob er in ihm mehr sah als den Menschen, der die Schmerzen der Welt auf sich nahm, bleibt unbeantwortet. Seine Christusvorstellungen, wie etwa in der „Ode zum Allerheiligsten", sind kühne dichterische Überlegungen, die in der Theologie noch keinen Eingang gefunden haben. Es würde sich lohnen, die symbolische Welt der Lorcaschen Dichtung, ihre mythischen und mystischen Inhalte theologisch ernst zu nehmen.

Bei Lorca ist übrigens ein deutlicher Antiklerikalismus festzustellen, wie er im damaligen Spanien auch sonst üblich war. Er versteht den christlichen Glauben jedenfalls nicht als Lehre, sondern als Suche nach der Wahrheit. Bereits in einem

seiner ersten Gedichte, „Prólogo", fragt er sich, ob es vielleicht das Gute gar nicht gibt; er wendet sich in prometheischer Form gegen Gott. Am Ende des Gedichts sagt er im ironischen Ton zu den Lesern: „Schon werdet ihr bemerkt haben, / daß ich Nihilist bin."

Lorca stand einer skeptischen, pessimistischen Weltauffassung nahe. Dennoch hängt seine Todessehnsucht, wie gesagt, mit dem Willen zur Liebesvollendung, zum Absoluten untrennbar zusammen. Neben einem nihilistischen, tragischen Grundzug hat „la muerte" auch die Bedeutung von Wandlung. Charakteristisch zeigt sich dies in seinem Gedicht „Tod" aus der Sammlung „Poeta en Nueva York": „Welche Anstrengung! / Welche Anstrengung des Pferdes, um Hund zu sein! / Welche Anstrengung des Hundes, um Schwalbe zu sein! / Welche Anstrengung der Biene, um Pferd zu sein." Die im Pferd symbolisierte Lebenskraft drängt danach, sich durch Überwindung (Tod) in das geistige Luftreich der Schwalbe zu erheben. Um schöpferisch zu sein (Honig zu bereiten), muß die Schwalbe zur Biene werden[12].

Eine äußerst dynamische, evolutive Weltsicht enthält auch die Todesauffassung Lorcas: die Vorstellung von einem ständigen Getriebensein und Weiterwollen, die an die Lehre vom „Stirb und Werde" erinnert. Der Sinn des Lebens liegt in ihm selbst. Es schafft ewig neue Gestalten. Lorca findet sich auf keinen Fall damit ab, daß alles Lebendige nach einem kurzen Zeitraum einfach verschwindet. Das Leben ist für ihn nicht notwendig schlecht. Es erscheint ihm vielmehr geradezu hohl und leer im Vergleich mit der höheren Existenz, nach der er verlangt. „Es rollt das reine Hohle durch mich, durch dich... / Nein, gib mir nicht dein Hohles, / denn schon geht durch die Luft das meine! / Ach über dich, ach über mich, über die Brise!"

Mit „muerte" meint Lorca nicht unbedingt das Erlöschen des Lebens, sondern oft auch den Übergang in eine neue Daseinsweise. Auch wenn er wußte, daß seine Dichtung dem Schmerz um die Liebe entspringt, wollte er sich von der Qual dieses Leidens befreit wissen. „Ich will schlafen eine Weile, / eine Weile, eine Minute, ein Jahrhundert; / jedoch mögen alle wissen, daß ich nicht gestorben bin; / daß es einen Stall von Gold in meinen Lippen gibt."

Zwischen Nietzsche und Rilke

Trotz aller Interpretationsversuche bleibt der endgültige Sinn der Lorcaschen Dichtung offen. Ihre Mehrdeutigkeit verrät nicht so sehr Unklarheit, sondern Suche nach dem Hintergründigen. „Ich lausche mit Staunen der Natur und dem Menschen, und ich zeichne nach, was sie mich lehren, ohne Pedanterie und ohne den Dingen einen Sinn zu verleihen, von dem ich nicht weiß, ob sie ihn haben. Weder der Dichter noch irgend jemand besitzt den Schlüssel und das Geheimnis der Welt."[13]

Zweifellos liegt der Dichtung Lorcas Weltanschauliches zugrunde. Geistesgeschichtlich wäre sie in Zusammenhang mit manchen Überlegungen Nietzsches zu bringen. Zwar war der andalusische Dichter im Gegensatz zum Baseler Dichterphilosophen bei aller Beschäftigung mit dem Tod eine kontaktfreudige, heitere Natur mit einer starken Ausstrahlungskraft; aber beide verhalten sich vor dieser Lebensfrage prometheisch-leidenschaftlich. Der Schmerz gilt ihnen nicht als Einwand gegen das Leben und die Liebe. Nietzsche hat in intensiver Form am eigenen Leib erfahren, wie sehr das Leben Leid und Schmerz ist. Dennoch sah er seine Aufgabe darin, „dionysisch zum Dasein zu stehen". Ein dionysisch-tragischer Zug kennzeichnet auch die Dichtung Lorcas. Sie stellt wie Nietzsches Weltsicht des „Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens" einen äußerst kreativen Prozeß dar, in dem der Tod eine doppeldeutige Rolle spielt. So findet man bei Nietzsche wie bei Lorca eine Todesbejahung: „Was vollkommen ward, alles Reife – will sterben." „Man soll aus seinem Tod ein Fest machen." Andererseits ist ihm der Tod, ähnlich wie dem Dichter aus Granada, ein Feind, der Auflehnung hervorruft: „Aber dem Kämpfenden gleich verhaßt wie dem Sieger ist euer grinsender Tod."[14] Nicht zuletzt verbindet beide die Bildkraft ihrer wortgewaltigen Sprache.

Die Übereinstimmung Lorcas mit Nietzsche dürfte nicht einfach Zufall sein. Um die Jahrhundertwende gab es eine intensive Rezeption von Schopenhauers und Nietzsches Ideen in den spanischen avantgardistischen Kreisen, zu denen Lorca gehörte[15]. Die Wirkung Nietzsches auf Lorca quellenmäßig zu belegen, bleibt allerdings noch Aufgabe der Forschung. Jedenfalls ist eine Strukturverwandtschaft nicht zu bestreiten.

Manche Thesen, die Lorca und Nietzsche über den Tod vortragen, bleiben ungewöhnlich, wirken vielleicht sogar übertrieben und fremd. Der Mensch fühlt sich mit Recht zum Leben und nicht zum Tod berufen. Daher fällt es schwer, mit Heidegger das Dasein als Sein zum Tod zu bejahen, ohne ins Melancholische und Lebensfeindliche zu geraten. Aber jede Bejahung des Lebens, die nicht illusorisch ist, wirft zugleich die Frage auf, wie man mit dem Tod ins reine kommen soll. Wer den Tod und den Schmerz nicht verdrängt und sich mit ihnen auseinandergesetzt hat, dem wird in vieler Hinsicht die Todeserfahrung der Lorcaschen Dichtung nicht ganz fremd vorkommen. In ihr erscheint eine Urdimension des Todes, die weder biologisch-medizinisch noch sozialpsychologisch zufriedenstellend bewältigt werden kann. Diese Frage aller Fragen beschäftigt den Menschen von Anfang an. Vom Totenkult der Urreligionen über die Tragödien der Antike, den Totentanz des Mittelalters, die Todesverklärung der Romantik und den Nihilismus der Existenzphilosophie bis zur heutigen Todessoziologie zeigt sich, daß der Tod für den Menschen mehr ist als eine bloße Angelegenheit der Biologie.

Hier finden sich Übereinstimmungen Lorcas mit Rilke. Selten wurde das Todesproblem so tiefgründig aufgegriffen und in die Mitte des Denkens gerückt wie bei

Rainer Maria Rilke, der das Leben in der Einheit von Leben und Tod sieht. „Der Tod ist groß. / Wir sind die Seinen / lachenden Munds. / Wenn wir uns mitten im Leben meinen, / wagt er zu weinen / mitten in uns." [16] Tod ist nicht die Negierung des Lebens und dieses nicht die Verneinung des Todes. „Rilke steht mit vollem menschlichen Bewußtsein zugleich im Tode und im Leben." [17] Die nackte Erfahrung der inneren Verbindung von Leben und Tod liegt gerade auch Lorcas Dichtung zugrunde. Ferner verbindet Rilke mit dem andalusischen Dichter eine reiche Todessymbolik. Totenland, das Sterben, der Tod-Gebärer, der Mohr, der Ritter, der Artifex sind einige Grundbegriffe, die dem Tod – ähnlich wie bei Lorca – eine symbolisch-metaphysische Bedeutung über das leibliche Sterben hinaus verleihen.

Auch die innere Vereinigung von Liebe und Tod ist ein Grundthema der Lyrik Rilkes. „Wer vermag denn zu lieben? Wer kann es? – Noch keiner. / Und so hab ich unendliches Weh getan. / Nun ist er am Nil der stillenden Götter einer, / und ich weiß kaum welcher und kann ihm nicht nahn. / Und ihr warfet ihn noch, Wahnsinnige, bis in die Sterne, / damit ich euch rufe und dränge: meint ihr den? / Was ist er nicht einfach ein Toter. Er wäre es gerne." [18] Diese „Klage um Antinous" erinnert in nicht wenigen Versen an Lorcas „Klage um Ignacio Sánchez Mejías". Solche dichterischen Gemeinsamkeiten beruhen nicht auf freien Assoziationen. Rilkes Begegnung mit der spanischen Kultur, vor allem mit Südspanien (Toledo, Córdoba, Sevilla, Ronda), bildet das gemeinsame Band mit der Lorcaschen Dichtung, wenn auch wesentliche Unterschiede in der Behandlung der spanisch-andalusischen Thematik nicht zu übersehen sind. Das geistige, engelhafte Erlebnis, das die Landschaft El Grecos Rilke bereitete und ihm wesentlich zur Überwindung seiner Krise half, kann man von Lorcas Granada-Erfahrung nicht gerade behaupten. Seine Dichtung vergegenwärtigt eine elementare, nackte Dramatik. Vielleicht liegt ihre bleibende Grundbedeutung gerade in dem Hinweis, daß eine Existenz, die wie der prometheische Übermensch Nietzsches bis zum Äußersten gehen will, mißlingen muß.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. R. García-Mateo, Dialektik als Polemik. Welt, Bewußtsein, Gott bei M. de Unamuno (Frankfurt 1978) 18ff.
[2] Vgl. ders., Das deutsche Denken und das moderne Spanien (Frankfurt 1982) 148ff.
[3] Zur Klärung der Ermordung Lorcas: I. Gibson, El Asesinato de Federico García Lorca (Paris 1971).
[4] Zu Lorcas Leben und Werk: ders., Federico García Lorca. I. De Fuente Vaqueros a Nueva York (1898–1929) (Barcelona 1985).
[5] Die Lorca-Texte werden nach den Obras competas (Madrid 1957) zitiert, in der Übers. v. E. Huber.
[6] Vgl. E. Huber, García Lorca. Weltbild und metaphorische Darstellung (München 1967).
[7] G. W. Lorenz, García Lorca (Karlsruhe 1961) 207f. [8] Ebd. 177.
[9] M. de Unamuno, Tragisches Lebensgefühl (München 1925) 263.
[10] E. Huber, a. a. O. 173. [11] Ebd. 7. [12] Ebd. 160. [13] Ebd. 9.
[14] Vgl. J. Choron, Der Tod im abendländischen Denken (Stuttgart 1967) 211f.
[15] Vgl. U. Rukser, Nietzsche in der Hispania (München 1962). [16] Sämtliche Werke, Bd. 1 (Frankfurt 1976) 477.
[17] J. Gebser, Rilke und Spanien (Frankfurt 1977) 52. [18] R. M. Rilke, a. a. O. Bd. 2, 561.

Anton Zottl

Christsein in der Gefährdung

Pastoraltheologische Überlegungen zum Begriff Heimat

In Zeiten großer Gefährdungen nimmt nicht nur das Rettende, sondern auch das Unheimliche zu. Die Folge ist logisch und notwendig: Der Mensch strebt zurück zu den überschaubaren Einheiten, denn nur sie kann er kontrollieren.

Diese Tendenz zur Selbstreduktion in kleine Lebensräume hinein geschieht vor dem Horizont einer apokalyptischen Zeitstimmung. Diese Reduktion zeigt sich heute in vielen Bereichen: Von vielen (vor allem jungen) Menschen wird der Lebenswert der Familie wiederentdeckt: Familie wird nun zum einzigen und eigentlichen Lebensinhalt. Karriere und Öffentlichkeit sind zweitrangig. Das ist erstaunlich, steht aber durchaus nicht vereinzelt da. Im politischen Bereich zeigt sich ähnliches: Man entdeckt wieder die kleine politische Einheit Gemeinde. Sie soll „bürgernah" sein. Sie soll Entscheidungen transparent und damit kontrollierbar machen.

Auch im religiösen und kirchlichen Leben wächst der Trend zur religiösen Kleingruppe: Gebetskreise und Bibelkreise sind beliebt. Kirchliches Leben gestaltet sich zunehmend mehr in Basisgruppen. In diesem Trend liegt sicherlich auch die katholische Wiederentdeckung der (ursprünglich in den reformatorischen Kirchen favorisierten) Gemeinde-Kirche. Viele Christen sehen heute in diesen kleinen Gemeinden – oftmals gegen eine bloße „Pfarrei" – die eigentliche Lebensform christlicher Selbstverantwortlichkeit. Demgemäß scheint Weltkirche immer abstrakter zu werden, denn in ihr sind sicherlich personale Beziehungen der Christen untereinander (und zu Außenstehenden, wie sich bei den Papstreisen immer wieder schmerzlich zeigt) kaum wirklich möglich.

Zu Hause sein in Gottes Welt?

Ganz auf dieser Linie lag auch das Thema der 36. Fastenaktion 1986: „Zu Hause sein in Gottes Welt". Damit sollten Heimatverlust, Heimatsuche und Heimatliebe problematisiert, bewußt gemacht und existentielle Probleme der inneren und äußeren Beheimatung (oder Heimatlosigkeit) des Menschen in der Bundesrepublik als Thema des Glaubens und der pastoralen Arbeit deutlich gemacht werden.

Dabei dachte man natürlich nicht nur an das Nachkriegsschicksal der (Ost-)

Vertriebenen, und man vergaß auch nicht das wachsende Problem der Asylbewerber aus den Ländern der Dritten Welt. Selbstverständlich sollte darin auch an die zunehmende Zahl der Nichtseßhaften erinnert werden und an die vielen jungen Out-Casts und Arbeitslosen, die in die Randexistenz der Nicht-Gebrauchten zurückgefallen waren und in das Dämmerlicht einer Rauschwelt, in der man zumindest in der Bewußtlosigkeit von sich selbst nicht entfremdet war – all diese Menschen waren natürlich mitgemeint. Aber zunächst wollte man mit „Heimat" die „beheimatende Kraft des Glaubens" ansprechen angesichts der existentiellen Heimatkonflikte,und man wollte sich der heimatgebenden Potenz der kirchlichen Sozietät erneut bewußt werden, soweit sie eben als Gemeinde überhaupt erlebbar und erfahrbar ist.

Das war und ist – trotz aller kritischen Vorsicht gegenüber einer überzogenen und exklusiven Gemeindetheologie – ganz ohne Zweifel eine aktuelle und realistische Thematik. Glaube ist ja vor allem ein „Feststehen" und eine „Vertrautheit im Vertrauen". Glaube ist die seinsmäßig geschenkte Zugehörigkeit des Christen zum Lebensbereich Gottes – ganz im Sinn des kämpferischen Philipperbriefs, in welchem der Völkerapostel die Gemeinde auffordert, ihren Blick auf Christus zu richten: „Unsere Heimat aber ist in den Himmeln" (Phil 3, 20). Und das gilt für den Christen selbstverständlich auch heute noch und ist zu Recht ein christliches Dauerthema.

1. *Jenseits- oder Diesseitsheimat?*

Auch wenn man heute nicht zu Unrecht von einer „Ghettoisierung der Kirche" spricht, die sich aus der Öffentlichkeit zurückzieht, um mehr spirituell und „innerlich" sein zu können[1], wird man dennoch nicht sagen können, der moderne Christ hätte heute mit dieser spirituellen (und existentiellen) „Jenseitsheimat" keinerlei Probleme: Er hat sie! Denn er kann doch ganz offensichtlich nicht mehr viel anfangen mit jenen Liedern, die davon singen, die Welt sei nur ein Jammertal. Da hält er sich heute doch lieber an den forschen, jedoch an sich unchristlichen Slogan vom „geerdeten Himmel" – unchristlich deshalb, weil eine „Erdung" in der Normalsprache zur Abwehr von Gefahren dient und der „Himmel" eine solche Gefahr für den Christen doch zweifellos nicht sein kann.

Aber vielleicht erinnert sich der moderne Christ nur an das Wort Friedrich Nietzsches: „Ich beschwöre euch, meine Brüder, bliebt der Erde treu und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht."[2]

Ein solch „geerdeter Himmel" und eine solche Treue zur Erde haben ohne Zweifel auch ihr gutes theologisches Recht: Fordert nicht geradezu eine christliche und nicht nur allgemein religiös verstandene Liebe zu Gott diese Weltfrömmigkeit[3]? Im christlichen Selbstverständnis benötigt bekanntlich die Praxis der Liebe zu Gott das „Material" dieser Welt: Nur an und in diesem „Material" kann sich

Gottesliebe „materialisieren", das heißt über ein bloßes Gefühl hinauskommen und welthaft wirklich werden[4].

Doch stimmt das alles wirklich? Hat nicht doch auch der marxistische Philosoph Ernst Bloch recht, wenn er in seiner Hoffnungsphilosophie festhält: Heimat leuchte wohl auf in der Kindheit eines jeden Menschen; sie zeige sich an und sei auch irgendwie da in der Weise einer Verheißung – aber in der Heimat gewesen, das sei noch keiner. Woraus sich sicherlich ergibt, daß diese Weltzeit und diese Erde eigentlich doch nicht unsere Heimat sein kann, denn, so argumentiert Bloch: Heimat liegt immer „vor uns". Heimat ist das Zukünftige. Heimat ist das große Noch-Nicht des menschlichen Daseins. Sie ist etwas, das der Mensch nur im ständigen Abschiednehmen erahnen kann. Denn im Abschiednehmen dehnt er sich zu diesem Noch-Nicht der Heimat. Und eben dieses ständige Abschiednehmen zerstört alle gegenwärtige heimatliche Idylle. Eine solche „Heimat-vor-uns" ist eigentlich dem Christen durchaus angemessen: Steht er doch immer vor dem großen Abschied des Todes.

Dagegen gilt freilich auch das Wort: „Wer... seinen Abschied noch vor sich hat, der ist – daheim."[5] Hier wird betont, daß uns Menschen sehr wohl in dieser irdischen Weltzeit wahre Heimat geschenkt ist, weil der persönliche Tod uns noch nicht zum Abschiednehmen gezwungen hat. Dies aber würde dann eigentlich bedeuten, daß der Todesabschied den Menschen aus der irdischen Heimat in die Fremde Gottes zwingen würde, was doch offensichtlicher Unsinn ist.

Aber wie könnte man Heimat und Abschiednehmen anders verstehen? Soll man sagen, daß die Zeit vor dem Abschied in die eigentliche Heimat Gottes hinein nur in einem sehr beschränkten und uneigentlichen Sinne für den Menschen Heimat sein kann? Muß sich nicht der Christ von Paulus sagen lassen, daß sich aus diesem eben noch ausstehenden Abschied keineswegs die Sonderexistenz einer irgendwie jetzt schon gelungenen Heimat und Vollendung ableiten läßt, wie überspannte Charismatiker heute und zu allen Zeiten behaupten. Paulus bekämpft gerade im Philipperbrief diesen enthusiastischen Radikalismus, der das in der Taufe gegebene „Angeld" des „Geistes" (2 Kor 1, 22) anmaßend überzieht und meint, schon jetzt vollendet – also in der Heimat – zu sein und nicht mehr unter dem Kreuz stehen zu müssen (Phil 3, 18). Demgemäß gäbe es für den Christen nur ein Zu-Hause-Sein im Mitgekreuzigtsein, das heißt in der gelassenen Annahme unserer begrenzten und vorläufigen Sterblichkeit.

Für den Christen ist die „Himmels-Heimat" ein Hoffnungsbegriff. In der Tat kann nur unter der durchgehenden Voraussetzung einer endzeitlich-eschatologischen Erwartung auf die künftige Heimat, die Gott schenken wird, Heimat richtig verstanden werden. Mehr noch: Der Christ bittet sogar um das apokalyptische Hereindrängen der Christusparusie, denn in ihr erbittet er den Abbruch dieser tödlichen Geschichte (Offb 22, 20) und den Sieg der Auferstehung aller aus der Zwanghaftigkeit des Todes! In diesem Sinn findet der (christliche) Mensch dann in

seine Heimat, wenn „in jener Zeit" Gott diese verrottete Erde und diesen bedrohten Himmel neu schafft und zur Heimat macht – zu seiner und unserer.

So gesehen müßte eigentlich der Christ gegen ein „Zuhausesein in Gottes Welt" Protest einlegen, denn man wird nicht leugnen können, daß wir uns gerade heute ganz und gar nicht in einer geretteten Zeit befinden. Das Gegenteil ist der Fall[6]. Droht doch heute der Menschheit nicht nur der Zusammenbruch einer bestimmten Gesellschafts- und Wirtschaftsform. Auch befinden wir uns nicht nur am Ende einer Kulturphase, hinter der man das Heraufkommen einer neuen erhoffen darf. Was uns heute ängstigt, ist doch der globale Absturz in die unendliche Kälte des Weltalls durch den bekanntlich jederzeit möglichen atomaren Selbstmord – gerade weil dieser Selbstmord ohne weiteres nur der Rechenfehler eines Computer-Moduls sein kann.

2. *„Heimat" als eschatologisches Existential*

Daß wir Christen des zu Ende gehenden Zweiten Jahrtausends eigentlich anders als Augustinus von Welt, Heimat und Zuhausesein denken, muß nicht unbedingt Unglaube und Säkularismus sein. Augustins Civitas coelestis und Civitas terrena sind für den modernen Christen durchaus kein Gegensatz. Denn trotz aller Bedrohung und Angst ist für den Christgläubigen die Civitas terrena nur insofern keine Heimat, als dieses irdische, gewalttätige „politeuma" eben noch immer kein Gottesbereich ist. Das heißt: Diese irdische Civitas ist für den Menschen nur insofern tödlich, als sie die Menschwerdung des Menschen, seine freie Geschichte, seine Sozialität und die Wahrheit seiner Träume von der „vollendeten Gerechtigkeit" (M. Horkheimer) niederhält und verhindert. Insoweit also diese Civitas den Menschen erwürgt und ihn seiner Würde beraubt, ist sie böse und kann daher für den Menschen keinerlei Heimat sein.

Mit gutem (linkskatholischem) Recht pocht daher der arme und ausgebeutete Neger in Südafrika und der Indio in den brasilianischen Favelas mit dem Wort Jesu auf sein Recht und auf das „Paradies auch auf Erden", freilich ohne zu glauben, er werde noch in dieser Weltzeit jemals mit diesem Kampf ans Ziel kommen und mit der Sünde fertig werden.

Gerade dann, wenn man diese Civitas terrena nicht mit einem unkritischen Heimatbegriff verspiritualisiert, sondern mutig in ihrer substantiellen und wesentlichen Tödlichkeit wahrnimmt, wird man das zunehmende Verstummen des jenseitigen Bereichs und die heute (auch in der Kirche) vielleicht unwiderrufliche Entwertung der jenseitigen Wirklichkeit nicht nur nicht bedauern, sondern erkennen, daß gerade die wahrgenommene Tödlichkeit dieser Welt und der Blick durch die Tränen der Angst und der Armut die Sicht wieder freimachen kann für jenes eschatologische Land, in dem alle Tränen abgewischt werden.

So zeigt heute der tausendfache apokalyptische Notschrei der Menschen und die religiöse Klage der Befreiungstheologie der Kirchen der Dritten Welt, daß für den

geprügelten Menschen die Heimat eben deshalb, weil sie „in den Himmeln" bereitet ist, zu seiner irdischen Existenz gehört. Heimat zeigt sich darin als jene eschatologische Klammer, durch welche die Civitas coelestis und die Civitas terrena zusammengehalten werden. Wirklich Heimat haben ist so die (transzendentale) Bedingung der Möglichkeit christlichen Lebens überhaupt und damit schlechtweg das Existential des Menschen – was nichts anderes sagen will als: der Mensch ist nur dann wirklich er selbst, wenn er in Heimat existiert. Wesentlich ist, daß der eschatologische Impetus von Heimat immer mitbedacht wird. Denn gerade wegen des kritischen Gehalts und prophetischen Anspruchs dieses Existentials ist Heimat immer und notwendig prall voll von dialektischer Spannung: von Einbergung und Ausgesetztheit, Vertrautheit und Geheimnis, Ankommen und Aufbruch – eine Umarmung im Abschied sozusagen. Darüber soll hier nachgedacht werden[7].

Formen der Zerstörung von „Heimat"

In der wissenschaftlichen Diskussion über menschliche Grundfragen und im Bemühen, möglichst konkret und nicht abstrakt bzw. idealistisch über den Menschen zu sprechen, spielen heute die Begriffe Alltagswelt, Alltagserfahrung und Alltagswissen eine bedeutende Rolle. Die philosophischen Wurzeln für diesen Trend liegen bei Edmund Husserl und Martin Heidegger. Für beide ist die konkrete Lebenswelt jener Raum, in welchem nicht nur der konkrete, geschichtliche Mensch, sondern auch menschliche Erfahrungen und Handlungsorientierungen wieder wichtig genommen werden[8].

Dabei wird das „All" des Alltags als etwas verstanden, das wirklich total den Menschen bestimmt – zunächst (als Raum) und zumeist (als Zeit). Dieses All, das also zunächst und zumeist alle Menschen bestimmt, ist eine spezifische Weise der Durchschnittlichkeit, die dadurch entsteht, daß ein allgemein üblicher Grundbestand menschlicher Lebens- und Bewußtseinspraxis identisch wird bzw. zusammenfällt mit der Lebensform des einzelnen. Der einzelne selbst wird total von dieser Durchschnittlichkeit bestimmt. Er kann keinerlei Distanz gewinnen – weder gegenüber der Gesellschaft noch gegenüber sich selbst. Er wird zur Man-Existenz und hat, wie M. Heidegger betont, keine Bewußtheit gegenüber seinem eigenen „Sein zum Tode", das heißt, er ist mit diesem „Tod" – also mit der bloßen Faktizität – identisch.

1. *Die falsche Absolutheit des „Üblichen"*

Alltagswelt und Alltäglichkeit stehen in einer gewissen Nähe zu dem, was für den Menschen Heimat als Existential bedeutet. Heimat als Existential meint die Tatsache, daß der Mensch auf Heimat nicht verzichten kann; diese „Bedürftigkeit" steht ebensowenig zur Wahl wie das Existential Leib bzw. Leiblichkeit. Alltags-

welt und Heimat stehen also in einer notwendigen, allerdings nur einseitigen Beziehung zueinander. Alltagswelt und Alltäglichkeit sind Ersatzformen für Heimat. Diese Ersatzformen sind scheinbare Einbettungen des einzelnen in ein ihn umgreifendes und ihn tragendes, überindividuelles bzw. gesellschaftliches Gefüge, dem er sich selbst distanzlos ausliefert. Obwohl dieses Eingefügtsein wie eine Beheimatung aussieht, ist es in einzelnen Elementen sogar die Zerstörung von Heimat in der Form bestimmter Destruktionselemente, welche die Alltagswelt kennzeichnen, für sie typisch sind und so Heimat zerstören bzw. unmöglich machen.

Die Alltagswelt beruft sich auf gegenwärtige Erfahrungen von „jedermann". Darin liegt für den einzelnen ein Element des Unentrinnbaren, weil Selbstverständlichen, das immer schon so und nicht anders gewesen ist und das auch künftig immer so sein wird. Es handelt sich also hier um Erfahrungen, die nicht nur Einzelerfahrungen sind, sondern Erfahrungen, von denen behauptet wird, sie würden von allen Menschen in gleicher Weise erworben – seien demnach auch von objektiver und überzeitlicher Gültigkeit. Dieses behauptete Erfahrungswissen aller Menschen (eines bestimmten Raumes) gibt es freilich nur in einer sehr endlichen Form. Es artikuliert sich zum Beispiel in den Spruchweisheiten des „gesunden Menschenverstands" und wird wie ein religiöser Glaube von höchst absoluter Geltung vielfach ohne besondere geistige Bemühung des einzelnen (und vielfach auch der sogenannten Autoritäten) von Generation zu Generation weitergegeben.

Indem so das allgemein Übliche zum einzig Wahren aufgebläht wird, wird die Lebensweisheit der Alltagserfahrung zu einem pseudo-heiligen Raum des Wissens, der als unsere gemeinsame Welt Geltung hat.

Hier sehen wir den Versuch des Individuums, die fehlende Sozietät durch ein Konstrukt, das heißt durch die Künstlichkeit einer absolut geltenden gemeinsamen Welt zu ersetzen, die – sozusagen als mütterlich-bergendes Bewußtsein – alle trägt und allen gemeinsam ist. Heimat ist dann das, was alle tun und was alle denken. Die bereits angesprochene und für die Selbstwerdung des Menschen so wichtige, jedoch nicht mehr verläßlich gegebene Face-to-face-Kommunikation, die eine Identität in „Einzigartigkeit mit Zivilcourage" zumindest wahrscheinlich macht, wird ersetzt durch gesellschaftliche Verständigung über die Selbstverständlichkeiten einer Jedermann-Erfahrung. Dadurch jedoch verkommt die individuelle Einmaligkeit (Identität) zur völlig angepaßten Selbigkeit, und das Leben (dieser Alltagswelt) wird im gleichen Maße zur Routine.

2. *Die Unverbindlichkeit des Faktischen*

Ein weiteres Element, das die Heimat zerstört, wird von verschiedenen modernen Autoren in jenem gesellschaftlichen Bewußtsein gesehen, das vor allem durch den Tauschwert Geld geprägt ist[9]. So heißt es, die Tauschwert-Mentalität sei die Ursache dafür, daß für den Alltagsmenschen alles letztlich austauschbar sei und

eines wie das andere. Nichttauschbares und Nichtkäufliches, also „Absolutes", kommt in der Alltäglichkeit dieser Tauschgesellschaft nicht vor. Dadurch wird alles zur Schablone und zur Maske. Alles kann durch alles ersetzt werden. Alles kann mit allem jederzeit ausgewechselt werden. Durch die Routinisierung, welche die Alltagswelt prägt, wird eben das Individuelle und Einmalige zum Klischee bloßen Verhaltens ohne irgendein personalindividuelles Antlitz: Es ist entpersönlichte Funktionalität, die da überall durch die Ritzen der Wirklichkeit dringt. Handeln wird zu einer notwendigen (also unfreien) Zwanghaftigkeit und zum Rollenverhalten, das jedoch nur dann gewechselt wird, wenn die Alltäglichkeit, das heißt das gesellschaftlich dominante Bewußtsein (also nicht der Anspruch der Wahrheit), einen solchen Wechsel fordert.

Sprachlich zeigt sich diese Tauschwert-Mentalität in bestimmten Leerformeln und besonders in Sprachklischees, in welchen sich die Blindheit, Undurchsichtigkeit und distanzlose Selbstverständlichkeit des Bewußtseins etwa wie folgt artikuliert: „Das muß eben hingenommen werden"; „jeder ist sich selbst der Nächste"; „Gerechtigkeit gibt es nicht"; „wo kämen wir hin, wenn das alle täten?"; „dagegen ist nichts zu machen" etc.

Der pessimistische Zug zeigt, daß diese Alltagswelt im Gegensatz von Heimat nur mehr mit sich selbst identisch und daher auch in sich gefangen ist. Im Gegensatz zum Beheimateten gibt es für den Alltagsmenschen keine echte und positive Seins- und Lebensmöglichkeit, die sich zutraut, über das heute Übliche hinauskommen zu können, denn man muß sich einfügen in die perspektivenlose „Eindimensionalität" (H. Marcuse) des Faktischen. Alles ist Ein- und Anpassung. Man sieht: Die Bedeutungslosigkeit des Absoluten für das Alltagsbewußtsein einer Tauschgesellschaft führt zu einem defizienten Menschsein, zur Auflösung des Subjekts (und seiner Würde) ins Allgemeine, Übliche und in die Vermeintlichkeit des „Man". Wegen dieses Zwangsmechanismus kommt es daher weder zu einer Bewußtheit noch zu einem Entscheidungs- und Änderungswillen, denn „jeder ist der Andere und keiner ist er selbst" (M. Heidegger). Selbstredend ist in diesem Brei der Individuen auch alle Intersubjektivität aufgelöst.

3. *Selbstidentität durch Gleichschaltung*

Dieses Destruktionsmoment definiert Heimat als Zeitüberlegenheit, die glauben macht, man hätte jederzeit und immer wieder die Chance, neu anfangen zu können. Zeitlose Freiheit erweckt also den Anschein, ohne eigenes Zutun einen stabilen, verläßlichen und lebenseröffnenden Raum für die eigene Freiheit zu haben. Zeitüberlegenheit und Gleichschaltung sind jedoch das Gegenteil von einem lebenseröffnenden, heimatlichen Raum. Zeitlosigkeit, die so tut, als könnte man immer so weitermachen, ist die Zerstörung von Heimat, denn sie eröffnet für den Menschen eben gerade keine Zeit für die nötigen Entscheidungen der Freiheit, also für das individuelle Handeln jenseits des „Man" und der Routine.

In der behaupteten Zeitlosigkeit der Freiheit übermächtigt der Alltag der Alltäglichkeit jegliche Freiheit und bestimmt das Tun immer schon vorweg. In der Erfahrung des immer Selbigen wird so jegliche Änderung undenkbar. Die „Ewige Wiederkehr" des immer Gleichen ist also eigentlich nicht Zeitlosigkeit, sondern gefangene Zeitlichkeit, in der Vergangenheit und Zukunft ausgeblendet sind, „weil es immer schon so war... und immer so sein wird..." Dadurch ist auch Vergangenheit niemals vorbei (pessimistischer Zug), sondern wird zum unentrinnbaren, zeitlosen Schicksal, in dem auch dann die Zukunft verkommt.

Gefangene Zeitlichkeit ist schlechte Heimat. Die Tyrannei der leeren Gegenwart besetzt alle irgendwie nur möglichen Freiräume, weil alle Entscheidungen ja ohnedies folgenlos sind: Alles geht ja doch wie bisher weiter. Die Zeit selbst erscheint demgemäß als die Wiederholung einer unendlich-endlosen Kreisbewegung, in der der Mensch eingeschlossen, aber nicht beheimatet ist. Eine solche Eingeschlossenheit aber gestattet natürlich weder neue Erfahrungen noch neue Perspektiven. Es gibt keine Lernprozesse und keine Horizonterweiterung, denn: „alles war immer so... es muß eben so sein... man kann nicht aussteigen..."

Überzeitliche Zeitlosigkeit ist in diesem Sinn Verlust der Zeit an die narzißtische Identität des Selbigen – eine schlechte Heimat. Es gibt kein außen, keine „Sehnsucht nach dem ganz Anderen", denn alles ist Reproduktion, so daß auch Gott nur mehr der Garant des Bestehenden ist (wie M. Horkheimer kritisiert) und überschaubares Einerlei ohne jegliche Überraschung. So wird der Raum nicht nur nicht zur Heimat, sondern zum Gefängnis, das seine Subjekte lahmlegt.

Genau diese Zeitlosigkeit der Freiheit und die Gleichschaltung aller Subjekte führt zum Verlust des Bewußtseins der eigenen Endlichkeit, zur Auflösung des endlichen Bewußtseins ins Allgemeine und dementsprechend dann auch zur Blindheit gegenüber den Mitmenschen in ihrer Andersartigkeit. Für die Zeitlosigkeit dieser Freiheit gibt es eigentlich keinerlei Generations- und Klassenunterschiede (alle sind ja gleich) und auch keine wirklichen Außenseiter: Alle stehen schließlich unter den gleichen Lebensbedingungen und haben die gleichen Chancen, wie man (nicht nur von US-konservativer Seite) heute immer wieder zu hören bekommt.

Wege zu wahrer Beheimatung

In diesem Abschnitt soll deutlich werden, daß die Vertrautheit nur im Nichtvertrauten möglich ist und die Heimwelt nur in der Fremdwelt. Von dieser unaufhebbaren Dialektik wurde bereits gesprochen. Diese Dialektik ist das direkte Gegenteil der eindimensionalen Alltagswelt.

In dieser Dialektik wird auch deutlich, daß es keinerlei simple und spannungslose Identität gibt – auch nicht zwischen der Urheimat des Kindes und der Heimat

der Erwachsenen. Denn wenngleich die einbergende Urheimat des Kindes von diesem stets nur als ein vorweggegebenes (leider oftmals auch vorenthaltenes) Geschenk erfahren und empfangen werden kann, so ist natürlich diese Geschenkhaftigkeit wohl bleibend gültig. Aber die Heimat ist für den Erwachsenen darüber hinaus etwas anderes: nicht eine Verdämmerung der Urheimat des Kindes, die man mehr und mehr verliert, sondern der geschichtlich aufgegebene Prozeß des Heimischwerdens, das durchaus zeitlich, das heißt unabschließbar, dem Menschen selbst und seiner geistigen und leiblich-affektiven Kreativität aufgegeben ist. Mit anderen Worten: Die Heimat des Erwachsenen ist ein Geschehen, das der Freiheit eben dieser Erwachsenenwelt zugehört, das aber (entgegen der Behauptung des Alltagsmenschen) auch möglich ist, denn „Heimat" gibt es tatsächlich nur *vor* uns: „Heimat" ist immer *mögliche* „Heimat", nicht deshalb, weil sie unter unseren endlichen Lebensbedingungen an sich möglich ist, sondern gerade deshalb, weil sie von sich her – also ohne die geschichtsschöpferische Kraft des Menschen – grundsätzlich *unmöglich* ist.

1. *Heimat als wohnende Leiblichkeit*

Das Eigentliche des Heimatlichen steht demnach gegen Anonymität, Allgemeinheit, Unbedrohtheit, Selbigkeit und zeitlos-platter Identität. Ein mathematisch und physikalisch bestimmter Raum ist ohne Humanqualität: Er ist leer. Er ist ohne Wohnlichkeit, weil es ohne das leiblich-kreative Handeln und ohne das Sichvertraut-Machen des Menschen mit dem Raum und mit der Zeit keine Heimat gibt.

Wenn man auch – im Blick auf die Leiblichkeit des Menschen – mit gutem Recht von einer „Heimat in der Natur" sprechen kann (J. Moltmann), und zwar „jener Natur, die der Mensch selbst in seiner Leiblichkeit ist", so dürfte man diese menschliche Natur niemals nur als bloße (wenn auch „beseelte") Faktizität ohne irgendeinen personal-schöpferischen Akt und ohne ein zu- und aneignendes Tun des Menschen verstehen. Denn die Frage nach der Heimat ist nicht die Frage nach einem bestimmten Ensemble von Dingen, die Gefühlsqualität haben, sondern eine ganz spezifische Verknüpfung von Ort und Person.

Heimat also gibt es demnach weder für einen allgemeinen Geist, der überall und nirgends ist, noch für allgemeine Dinge, die letztlich nur im Raum hin und her geschoben werden können. Heimat gibt es nur „in der Beanspruchung des Gegebenen durch das Geforderte", das heißt nur in einer handelnden Auseinandersetzung mit der „Welt". Es handelt sich also um eine ständige Veränderung (übrigens auch des Menschen selbst[10]) und um einen ununterbrochenen Prozeß der Umformung, Verformung und Veränderung, der nicht einfach passiv-natural abläuft, sondern eine ganz spezifische Weise ist, den Raum (auch der eigenen Leiblichkeit) zu beleben, das heißt zu erschaffen.

Nach dem bisher Gesagten gibt es Heimat also nur für Wesen, die durch *eigenes* Tun dem Raum ein „Zentrum"[11] geben und ihn so zum Umfeld (Umwelt) dieses

Zentrums machen. Erst wenn dieses Zentrum feststeht, das – nicht nur als individuelles, sondern auch als sozietäres Subjekt – den Raum leiblich, das heißt handelnd, bewohnt und ihm so Richtung und Orientierung gibt, gibt es rechts und links, oben und unten, ja und nein, Nähe und Ferne, Vertrautheit und Fremdheit, das Heimatliche und das Un-Heimliche. Erst dieser „Nullpunkt des Wohnens" (B. Waldenfels), der als Zentrum also das „Andere" des „Eigenen" einbezieht und umfaßt, eröffnet jene Wege, auf denen gegangen, das heißt gehandelt werden kann. Handeln aber ist für den Menschen immer ein Handeln im Leib. Durch dieses leibhaftige Handeln durchmißt der Mensch den Raum, durchlebt und durchatmet er ihn, mehr noch: In diesem Handeln *wird* dieser Raum. Wie der Mensch nicht nur im Leib, sondern als Leib lebt, so lebt er auch nicht nur im Raum, sondern als Raum. Eben dadurch ist dieser durchlebte und durchhandelte Raum „Heimat".

2. *Heimat als vertrautgemachte Welt*

Im Gegensatz zur schlechten Einbergung des Menschen in die Alltagswelt und das Alltagsbewußtsein, deren Zwanghaftigkeit als Beständigkeit und Garantie behauptet werden, ist es ein wichtiges Kennzeichen von Heimat, daß Heimat – nicht aber die Alltagswelt – auch verlorengehen kann. Dies zeigt sich deutlich dann, wenn man sich bewußt macht, daß nicht jeder Ortswechsel auch schon ein Verlust ist. So ist der mehr oder weniger zufällige Aufenthaltsort (eines Kranken im Krankenhaus, eines Urlaubers im Ausland, eines Gastarbeiters an seiner Arbeitsstelle und eines Häftlings im Gefängnis) sicherlich diesen Menschen nur äußerlich; sie sind wohl austauschbar, können aber eigentlich nicht „verloren" werden. Dies ist deshalb so, weil an solchen mehr oder weniger zufallenden, zufälligen Orten bzw. Räumen der Mensch nicht mitwirkt; sie werden ihm mehr oder weniger aufgezwungen. Eben dadurch sind zufällige Aufenthaltsorte ebensowenig Heimat wie der Herkunftsort, zu dem der Mensch wohl eine historische, nicht unbedingt aber auch eine lebensgeschichtliche Beziehung haben muß. Das Kriterium Verlust und verlieren können zeigt an, daß zuvor eine Aneignung und eine Zuordnung stattgefunden haben muß – ein Tun des Menschen also.

Das bedeutet: Heimat haben ist das Ergebnis eines „Sich-vertraut-Machens". Heimat ist nicht einfach ein Zustand. Heimat muß erworben werden – wie ein Vertrauter. Nur wenn dies geschieht, ist letztlich Heimat von Fremdwelt unterscheid- und abgrenzbar. Und nur dann trägt diese Raum-Leiblichkeit des Menschen auch die Kennzeichen der eigenen Lebensgeschichte, der Verläßlichkeit und der Unterschiedenheit vom – nicht Gegensatz zum – Fremden. Und nur dann ist dieser Raum die Leiblichkeit des Menschen und der Mensch der Atem des Raumes, in dem er affektiv verankert ist[12] wie in seiner eigenen Leiblichkeit.

Heimat muß also als Raum-Zeit bearbeitet und gestaltet werden. Heimfinden ist ein Tun, kein Ereignis. Und das Heimischwerden geschieht in der affektiven , das heißt lebensgeschichtlichen Zu- und Aneignung dieses Raum-Zeit-Gebildes, das

wir unsere Heimat nennen. Das Wort „lebensgeschichtlich" weist darauf hin, daß diese Zu- und Aneignung ein menschliches Tun ist, durch das (zumindest ein bestimmter) Teil der eigenen Lebensgeschichte und der eigenen Lebensgeschichten in diesen (und keinen anderen) Raum abgelagert werden. Erst durch diese Ablagerung wird der Raum zum „habituellen Leib" des Menschen[13]. Erst so kann der Raum-Leib zur leiblichen, also symbolischen Artikulation und Figuration eines (meines) Menschenlebens werden – gleichwohl das Leben als Ganzes immer schon und stets von neuem über diesen „habituellen Leib" hinausragt, wie bekanntlich K. Rahner in seiner Symboltheorie sagt.

3. *Heimat als Ethos der Wanderschaft*

Die Ort- und Heimatlosigkeit des modernen Bewußtseins, die sich gegen alles konservative Ordnungsdenken als völlig immun erweist, muß durchaus nicht ein tragisches Schicksal sein: Heimatlosigkeit ist auch eine ungeheure Chance!

Darf man sagen, daß das Zweite Vatikanische Konzil diese Chance erkannt hat, indem es – gegen alle (weltbürgerliche) Universalisierung und gegen eine (provinzielle) Abkapselung – im Rückgriff auf die israelische Tradition vom „Volk Gottes unterwegs" gesprochen hat, von der notwendigen „Wanderschaft", vom Unterwegssein aller und von der Existenz in der Zerstreuung und Fremde, die es notwendig macht, sich mit allen Menschen guten Willens auf die Suche nach einer besseren Welt zu machen? Auf eine Suche „ohne Gesuchtes" sozusagen (E. Lévinas) und auf einen Weg der (unideologischen) kleinen Schritte? Welches Ethos aber ist anzustreben?

4. *Auf Endgültiges verzichten*

Dieser Verzicht blickt nicht auf irgendein großes und erhabenes Ziel, das erreicht werden muß, sondern auf den Weg zwischen Herkommen und Ankommen. Dieser Weg entspricht tatsächlich einer menschheitsalten Erfahrung: der Erfahrung des Unterwegsseins aller Menschen.

In dieser alten Erfahrung zeigt sich ein zunächst verborgenes Element von Heimat: Es ist der Zwischenaufenthalt und der Zwischenraum, der in seiner lebenserhaltenden Ruhe und Gelassenheit als bedeutsam und wichtig erkannt und bewußt werden will. Dieses Zwischen, das offenbar unendlich mehr ist als eine Schwebe und etwas anderes als vage Unentschlossenheit, ist keine Abstraktion, sondern ist irgendwie ein Antlitz. Es hat durchaus personale Züge und ethische Bedeutung, da es ein eigentliches Zwischen nur zwischen Ich und Du geben kann, nicht aber zwischen Ich und Es. Heimat ist eben kein physikalischer Raum, sondern hat alle Momente personaler Vertrautheit, wie bereits gesagt wurde. Dieses ethische Zwischen hat metaphysische Kraft; denn es überwindet sowohl schräges Weltbürgertum als auch bürgerliche Provinzialität durch den ethischen Imperativ: „Du mußt mit dem (den) anderen auf dem Weg (unterwegs) bleiben."

5. *In Entscheidungen leben*

Freilich ist damit nicht gesagt, daß die Schwellenexistenz des Menschen notwendig Heimat und damit auch Entscheidungen verhindert. Schwelle und Abschiede im Unterwegssein meinen keineswegs einen Schwebezustand, in dessen leeerer Balance nach nichts mehr gefragt und nichts mehr ersehnt wird. Im Gegenteil: Jedes Heimischwerden erfordert Entscheidung. Entscheidung, die eben gerade diese Heimat, diesen Weg, diesen Menschen will und alles andere ausschließt. Darüber kann es keinen Zweifel geben.

Aber man muß auch klar erkennen, was hier geschieht: Das Heimischwerden in einer gewählten Heimat produziert durch eben dieses Wählen und Entscheiden zugleich immer auch alle Fremdheiten dieser Heimat, also das Jenseitige und Andere ihrer selbst, ohne das sie selbst nicht sein kann.

Dies ist nicht nur manchmal oder zufällig, sondern notwendig so: Echte Heimat bedarf des Unheimlich-Fremden und Geheimnisvoll-Gefährlichen, denn durch diese Orte – ganz gleich, ob sie nun innerhalb oder außerhalb (jenseits) von Heimat sind – wird Heimat nicht nur vor ihrer eigenen, stets drohenden Banalisierung bewahrt, sondern ebenso vor einem Wahrnehmungsverlust, der die Wirklichkeit des Ganzen auf subjektives Zufriedensein zurückstutzt. Heimat braucht diese Orte des Gefährlich-Fremden, damit das Andere der Heimat, die Heimat „vor uns", erfahren werden kann. Nur zusammen mit diesem Unheimlich-Fremden und Geheimnisvoll-Gefährlichen ist unter den gegenwärtigen endlichen Lebensbedingungen für die Menschen des zu Ende gehenden zweiten Jahrtausends Heimat zu retten – auch und vor allem religiöse Heimat.

ANMERKUNGEN

[1] Auch beim letzten Katholikentag in Aachen war trotz aller Engagiertheit gegen die Nukleartechnik und für Fragen der Dritten Welt eine deutliche Abstinenz von sozialpolitischen Fragen sichtbar; vgl. F. Hengsbach, in: Die Zeit Nr. 38 (12. 9. 1986) 69.

[2] F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, in : Krit. Studenausg., Bd. 4 (München 1980) 15.

[3] Vgl. Weltfrömmigkeit. Grundlagen, Traditionen, Zeugnisse, hrsg. v. A. Zottl (Eichstätt 1985).

[4] A. Zottl, Menschwerden durch Gottesliebe (Eichstätt 1986).

[5] J. Splett, Wenn Christen „Heimat" sagen..., in: Zu Hause sein in Gottes Welt. Werkheft zur KSA-Fastenaktion 1986, 9f.

[6] C. F. v. Weizsäcker, Die Zeit drängt, in: DZ Nr. 48 (22. 11. 1985).

[7] Die folgenden Ausführungen verdanken sich mehrfach dem Vortrag „Heimat in der Fremde" v. B. Waldenfels aus dem Jahr 1984, in: ders., In den Netzen der Lebenswelt (Frankfurt 1985) 194–211. [8] Ebd. 34–55.

[9] F. Wagner, Geld oder Gott. Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt (Stuttgart 1984) 59ff., 134ff.

[10] Wie E. Husserl deutlich gemacht hat; vgl. dazu A. Zottl, Erfahrung und Gegenwärtigkeit. Dialogische Folien über der Anthropologie von C. R. Rogers (Göttingen 1980) 255ff.

[11] Über das „Zentrum der Welt" und den „Symbolismus der Mitte" im Mythos: M. Eliade, Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte (Frankfurt 1986) 431ff., 437ff.

[12] B. Waldenfels, a. a. O. 200. [13] Ebd.

Ernst Leuninger

Zum Stand der Mitbestimmungsdiskussion

Die Mitbestimmungsdiskussion steht zur Zeit etwas im Schatten der Frage nach dem Recht auf Arbeit. Über zwei Millionen Arbeitslose lassen eine solche Frage als Randfrage erscheinen; ja im Gegenteil, es gibt Bestrebungen, in dieser Situation Mitbestimmungsrechte zurückzuschrauben, weil sie einem wirtschaftlichen Wachstum und der Schaffung von neuen Arbeitsplätzen im Weg stünden. Weiterhin ist die derzeitige Schwächung des Ansehens der Gewerkschaften dem Thema nicht förderlich. Mitbestimmung hat einen hohen Stellenwert in der christlich-sozialen Tradition und auch erst später in entsprechenden kirchlichen Dokumenten. Angeregt durch die Enzyklika „Laborem exercens" (1981) ist es aber angebracht, diese Thematik aus der Sicht der katholischen Soziallehre erneut ins Gespräch zu bringen. Dafür sprechen eine Reihe von Gründen:

– Durch die Umstrukturierung von Unternehmungen ist die Zahl der Unternehmen, die dem Montan-Mitbestimmungsgesetz unterliegen, in den Jahren 1951–1976 von 37 auf 18 zurückgegangen. Das Auslaufen der Übergangsregelung 1987 in der Montan-Mitbestimmung für die Betriebe, die aus dem Montanbereich herausfallen, wird diese Form der Mitbestimmung stark reduzieren.

– Notwendige Rationalisierungen schaffen Arbeitsplatzunsicherheiten. Mitbestimmung ist in der Lage, hier problemlösend mitzuwirken.

– Die Problematik der Humanisierung des Arbeitsplatzes ist nach wie vor nicht gelöst, Mitbestimmung am Arbeitsplatz selbst ein offenes Thema.

– In unserer Gesellschaft entwickelt sich mehr und mehr ein Machtungleichgewicht, das durch die Konzentration des Kapitals zu Lasten des Faktors Arbeit geht. Hier stellt sich die Frage nach der gesellschaftlichen Verteilung von Macht.

– Betriebswirtschaftliche Überlegungen allein können Arbeitslosigkeit nicht lösen. Volkswirtschaftliche Überlegungen müssen verstärkt eingebracht werden. Dazu bedarf es nationaler Mitbestimmungsgremien unter Einbeziehung des Staates.

– Darüber hinaus darf keineswegs die europäische und weltweite Komponente dieser Problematik übersehen werden, nicht zuletzt wegen der internationalen Konzernverflechtungen, die mit nationaler Gesetzgebung kaum noch zu fassen sind. Es kann auch nicht angehen, daß die Industrie in Länder ausweicht, in denen Arbeitnehmer nichts zu sagen haben. Damit wird Entsolidarisierung gefördert.

– Wie selbstverständlich leben wir fast seit 40 Jahren in einer Demokratie. Es wird aber für unmöglich gehalten, daß im wirtschaftlichen Bereich überkommene

autoritäre Leitungsmodelle weiterentwickelt werden mit dem Argument, daß eine Demokratisierung des Bereichs der Wirtschaft der Untergang der Wirtschaft wäre.

Wenn im folgenden die Mitbestimmungsdiskussion dargestellt werden soll, dann werden drei Schwerpunkte der Darstellung benannt, die das Thema eingrenzen: 1. Es geht um die Mitbestimmungsdiskussion im Bereich der katholischen Soziallehre. 2. Hier werden vor allem Beiträge berücksichtigt, die nach Veröffentlichung der Sozialenzyklika Papst Johannes Pauls II. „Laborem exercens" entstanden sind. 3. Das Bezugsfeld, auf dem diese Beiträge diskutiert werden, ist vor allem die gesetzliche Lage in der Bundesrepublik Deutschland nach 1945. Dabei kommen in den Blick das Montan-Gesetz, das Betriebsverfassungsgesetz und das Mitbestimmungsgesetz. Der ganze schwierige und stets wachsende Bereich des Personalvertretungsrechts soll hier nur am Rande aufgegriffen werden. Hier gibt es ja auch im innerkirchlichen Bereich, vor allem in der Bundesrepublik, eine eigene Praxis, die kritisch zu hinterfragen wäre.

Die Diskussion bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs

Die Ursprünge der Diskussion der Mitbestimmungsidee gehen in das 19. Jahrhundert zurück. Sie wurden nicht nur im christlichen Bereich diskutiert[1]. Hier sei verwiesen auf den Gedanken der berufsständischen Ordnung (Adam Heinrich Müller und Franz von Baader) und die Entwicklung von Kooperationen oder Arbeiterkassen (Josef Ritter von Buß, 1837), mit denen Kapital angesammelt werden sollte. Die Historisch-politischen Blätter griffen die Idee der Produktivgenossenschaft auf[2]. Der Einsatz, aber auch die Diskussion von Gewerkvereinen bis hin zum Gewerkschaftsstreit muß hier erwähnt werden. Es setzte sich aber der Kapitalismus durch. Die gesetzliche Ordnung versuchte, die sozialen Verhältnisse zu verbessern. Ein kapitalistisches System hatte die handwerklich-bürgerliche Ordnung abgelöst. Immerhin wurden 1890 durch die berühmte „Lex Berlepsch" Arbeiterausschüsse gebildet, die von der katholisch-sozialen Bewegung voll akzeptiert wurden[3]. Sie war an der Ausarbeitung der Gesetzesvorlage beteiligt[4]. Das Gesetz enthielt im wesentlichen ein Anhörungsrecht für den Erlaß von Arbeitsordnungen.

Vom Rätekonzept der Nachkriegszeit 1919 blieb der „Räteparagraph" in der Weimarer Verfassung (Art. 165), der den Grundsatz der gleichberechtigten Mitwirkung der Arbeiter an der gesamten wirtschaftlichen Entwicklung und die Vereinigungsfreiheit der Gewerkschaften gewährleistete (Art. 159). Heinrich Brauns und Adam Stegerwald stehen als herausgehobene Namen des Zentrums und der christlichen Gewerkschaften für diese Zeit. 1920 wurde ein Betriebsrätegesetz angenommen. Die christlich-soziale Bewegung wollte kein Auseinandergehen von Gewerkschaften und Räten. Sie wünschte eine enge Kooperation. Durch die

Gewerkschaften sollten Solidarität und Qualität der Arbeit durch Beratung der Betriebsräte gewährleistet bleiben. Heinrich Pesch entwickelte das System des Solidarismus. Damit sollten Individualismus, Kollektivismus und Kapitalismus überwunden werden; eine neue Berufständegliederung der Gesellschaft wurde angestrebt. Im Mittelpunkt des Solidarismus stand der arbeitende Mensch in der Gesellschaft. Er hatte die Vorherrschaft vor dem Kapital[5]. Unter starker Mitwirkung der christlich-sozialen Bewegung war zwar keine grundsätzlich andere Wirtschaftsordnung geschaffen worden, aber im Räteparagraph und im Betriebsrätegesetz wurde schrittweise der Weg zur Gleichberechtigung angestrebt, wenn auch mehr im sozialen und arbeitsrechtlichen und weniger im unternehmerisch-wirtschaftlichen Bereich.

Die Entwicklung bis zur Enzyklika „Laborem exercens"

Nach 1945 wollten viele eine bessere Wirtschaftsordnung unter Beteiligung der Arbeiterschaft. Jakob Kaiser und andere diskutierten sogar die Möglichkeit eines christlichen Sozialismus[6]. Die nordrhein-westfälische CDU forderte 1947 in Ahlen das Recht der Arbeitnehmer und Arbeitgeber zur gleichberechtigten Tätigkeit in Führung und Verantwortung der Betriebe. Arbeiter sollten an den grundlegenden Fragen der wirtschaftlichen Planung und sozialen Gestaltung Anteil haben[7]. Diese Gedanken prägten auch den Bochumer Katholikentag (1949), der zu folgender Entschließung führte: „Die katholischen Arbeiter und Unternehmer stimmen darin überein, daß das Mitbestimmungsrecht aller Mitarbeiter bei sozialen, personalen und wirtschaftlichen Fragen ein natürliches Recht in gottgewollter Ordnung ist, dem die Mitverantwortung entspricht. Wir fordern seine gesetzliche Festlegung."[8]

Pius XII. deutete bei der naturrechtlichen Begründung Bedenken an. Die Eigentumskomponente war bei ihm doch wohl zu hoch angesetzt. Er lehnte das Mitbestimmungsrecht aber nicht grundsätzlich ab und machte auch Äußerungen in dieser Richtung. Sein Einsatz ging aber mehr über Miteigentum zur Mitverantwortung. Dies könnte für die intensive Diskussion des Miteigentums in der katholischen Soziallehre verantwortlich sein[9].

Die großen Nachkriegsansätze gingen wie schon 1919 in Anpassungsüberlegungen über, die auch die Gewerkschaften zum Umdenken brachten. In die Diskussion wurde von der katholischen Soziallehre vor allem die Frage des Miteigentums eingebracht, die sich aber wegen des rasanten Anwachsens des Kapitals, der Zusammenballung der internationalen Konzerne und auch des Widerstands aus den Reihen der Gewerkschaften nicht durchsetzen konnte. Es konnten aber Gedanken der katholischen Soziallehre verwirklicht werden.

Die Enzyklika „Mater et magistra", die 1961 von Papst Johannes XXIII.

veröffentlicht wurde, befaßte sich ausdrücklich mit der Mitbestimmungsproblematik und verschob die Gewichte zugunsten der menschlichen Arbeit[10]. Seine Mitbestimmungsidee betraf vor allem die Mitbestimmung am Arbeitsplatz bzw. im Betrieb. Weitergehende Mitspracherechte entsprechen nach Auffassung des Papstes durchaus der menschlichen Natur: „In der menschlichen Natur selbst ist das Bedürfnis angelegt, daß wer produktive Arbeit tut, auch in der Lage sei, den Gang der Dinge mitzubestimmen und durch seine Arbeit zur Entfaltung seiner Persönlichkeit zu gelangen" (82). Für ihn ist die Arbeit unmittelbar Ausfluß der menschlichen Natur. Den Gütern kommt nur der Wert eines Mittels zu. Hier sind die grundlegenden Gedanken von „Gaudium et spes", die auch „Laborem exercens" prägen, vorgedacht. Eine radikale Wende in den Überlegungen und Begründungen des Wertes der Arbeit und der Bedeutung unserer Wirtschaft wird deutlich; der Mensch rückt in die Mitte der Sozialverkündigung, das Eigentum verliert hier an Bedeutung.

Die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Gaudium et spes" (1965) betont den Vorrang der menschlichen Arbeit vor allen anderen Faktoren des wirtschaftlichen Lebens (67). In Nr. 68 wird ausgeführt: „In den wirtschaftlichen Unternehmen stehen Personen miteinander im Verbund, d. h. freie, selbstverantwortliche, nach Gottes Bild geschaffene Menschen." Alle sollen an der aktiven Teilnahme in der Unternehmensgestaltung mitwirken. Für unternehmerische Entscheidungen, die oft an höheren Stellen getroffen werden, sollen dort auch Formen der Beteiligung gefunden werden.

Die Auslegung von „Gaudium et spes" ist durchaus unterschiedlich. Wilhelm Weber und die heutige Mönchengladbacher Richtung vertreten hier eine arbeitgeberfreundlichere Position. Weber meinte sogar, daß die Montan-Mitbestimmung durch das Konzil nicht abgedeckt sei[11]. Andere – wie Franz Klüber – betrachten die paritätische Mitbestimmung als eine Minimalforderung. Denn eine paritätische Mitbestimmung wäre nach Auffassung der Vertreter dieser Richtung das Minimum der Verwirklichung des Grundsatzes: Arbeit gehört zur Menschenwürde, Kapital ist nur Werkzeug. Das Konzil gibt keine Lösung. Es weist aber eine Richtung und zwingt zum Überlegen, wie deutlich werden kann, daß der Mensch wirklich im Mittelpunkt der Wirtschaft steht, wie es das Konzil fordert[12]. Die Unterschiede spiegeln auch die Unterschiede im katholischen Bereich wider. Die Katholische Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) befürwortete 1974 die Ausweitung der paritätischen Montan-Mitbestimmung auf alle anderen Großunternehmen (Gesellschaftspolitische Grundsatzerklärung vom 23. März 1964). In seinen Leitsätzen zur gesellschaftlich-wirtschaftlichen Ordnung von 1966 lehnt der Bund katholischer Unternehmer die paritätische Mitbestimmung als „weder sozialethisch gerechtfertigt noch rechtlich möglich" ab. Der BKU sieht die Freiheits- und Eigentumsrechte und nicht zuletzt unsere freiheitliche Gesellschaftsordnung gefährdet.

Nach „Gaudium et spes" hat sich zu diesem Thema die Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland im Beschluß „Kirche und Arbeiterschaft" (2.3.2) geäußert. Dort wird ausgeführt, daß der Mensch mit dem Maß seiner Verantwortung wachse. Dies bedeute Mitverantwortung für die eigene und für die Arbeitssituation anderer Beschäftigter. Dies ist ohne die Mitarbeit und die Einrichtung von Betriebsräten nicht leistbar. Mitverantwortung muß es aber auch auf der Basis des Unternehmens geben. Die Synode betont, daß es sich bei der Frage der Mitbestimmung um eine Angelegenheit gesellschaftlicher Machtverteilung handelt, die heiß umstritten ist. Sie ist der Meinung, daß es entscheidend um die Frage nach dem „Mehr-Mensch-Sein" geht. Bei seiner Rede vor dem internationalen Arbeitsamt hat Papst Paul VI. 1969[13] darauf hingewiesen, daß die Arbeiter nicht nur an den Früchten der Arbeit zu beteiligen seien, „sondern auch an den Entscheidungen über wirtschaftliche und soziale Angelegenheiten, die für deren eigenes Los und für das diejenige ihrer Nachkommenschaft von Bedeutung sind". Dies setzt ein hohes Maß an Mitentscheidung voraus.

Gesetzliche Gestaltung der wirtschaftlichen Mitbestimmung

Das Thema des Beitrags soll auf die Mitbestimmung eingegrenzt werden. Die Frage des Miteigentums kann hier nicht diskutiert werden. So viel sei aber gesagt, daß bei aller notwendigen Förderung der verschiedensten Formen des Miteigentums auf lange Sicht hin dies keine Lösung der Problematik der Mitverantwortung im Wirtschaftsbereich sein wird. Auch das Tarifrecht, das im weiteren Sinn Mitbestimmungsrecht ist, soll hier außer Betracht bleiben. Betrachtet werden vor allem das Montan-Mitbestimmungsgesetz von 1951, das Betriebsverfassungsgesetz von 1952 bzw. 1972 und das Mitbestimmungsgesetz von 1976.

Das Montan-Mitbestimmungsgesetz von 1951 bestimmt, daß im Aufsichtsrat aller Aktiengesellschaften und Gesellschaften mit beschränkter Haftung des Bergbaus und der eisen- und stahlerzeugenden Industrie mit mehr als 1000 Beschäftigten die gleiche Zahl von Vertretern beider Seiten den Aufsichtsrat bilden. Dabei sind Arbeiter, Angestellte und die im Betrieb vertretenen Gewerkschaften zu berücksichtigen. Diese wählen mehrheitlich ein neutrales 11. bzw. 15. Mitglied.

Das Betriebsverfassungsgesetz von 1952 führt im Aufsichtsrat von Kapitalgesellschaften mit mehr als 500 Beschäftigten eine Drittelbeteiligung der Arbeitnehmer ein. Es gilt nur noch in den Paragraphen, die durch die folgenden Gesetze nicht neu geregelt wurden.

Das Mitbestimmungsgesetz von 1976 sieht für die Unternehmensverfassung bei Kapitalgesellschaften, die in der Regel mehr als 2000 Arbeitnehmer beschäftigen, einen Aufsichtsrat vor, der zur gleichen Zahl von Anteilseignern und Arbeitnehmern besetzt wird. Bei sechs Arbeitnehmervertretern im Aufsichtsrat sind zwei,

bei zehn drei Sitze für die in dem Unternehmen vertretenen Gewerkschaften reserviert. Die übrigen Sitze teilen sich die Arbeiter, Angestellten und leitenden Angestellten entsprechend dem jeweiligen Anteil an der Gesamtbelegschaft, wobei jeder Gruppe ein Sitz garantiert ist. Der Vorsitzende des Aufsichtsrats und sein Stellvertreter werden mit Zweidrittelmehrheit gewählt. Wenn diese Mehrheit nicht erreicht wird, dann wählen die Anteilseigner aus ihrer Mitte den Vorsitzenden, die Arbeitnehmer aus ihrer Mitte den Stellvertreter. Bei einer Abstimmung mit Stimmengleichheit hat ausschließlich der Aufsichtsratsvorsitzende (der im Konfliktfall von den Anteilseignern gewählt wird) eine Zweitstimme. Dies könnte man als den F.D.P.-Kompromiß in der sozial-liberalen Koalition bezeichnen.

Das Betriebsverfassungsgesetz von 1972 regelt die Mitbestimmung im Betrieb neu. Materie der Mitbestimmung sind soziale Fragen, Arbeits- und Urlaubsordnungen, Wohlfahrtseinrichtungen des Betriebs, personelle Fragen, Einstellungen, Umgruppierung, Versetzung, Entlassung und Gestaltung des betrieblichen Bildungswesens. Hier liegt die klassische Materie der Betriebsräte vor, die in den meisten dieser Fälle Mitentscheidung ist. Darüber hinaus gibt es weitere Formen im Mitberaten und Anhören. Informieren ist notwendig, wenn es um eigentliche wirtschaftliche Fragen geht, wie Einstellung der Produktion in bestimmten Bereichen usw. Neben der gesetzlich geregelten Mitbestimmung gibt es auch tarifrechtlich geregelte Formen der Mitbestimmung und Betriebsvereinbarungen.

Die Biedenkopf-Kommission führte in ihrem Bericht von 1970 die Mitbestimmung auf das grundlegende Bekenntnis zur Würde der Person und der freien Entfaltung der Persönlichkeit zurück[14].

Paritätische Mitbestimmung im Unternehmen gibt es nur im Montan-Gesetz. Im Betriebsverfassungsgesetz gibt es eine Reihe von Mitentscheidungsformen, vor allem im sozialen Bereich. Offen bleibt letztlich die Frage nach der paritätischen Mitbestimmung auch in den übrigen Bereichen der Mitbestimung am Arbeitsplatz und internationale Formen der Mitbestimmung. Die Arbeit wird dem Kapital deutlich nachgeordnet. Für Großkonzerne gibt es auch viele Möglichkeiten, auszuweichen. Wenn zum Beispiel ein Konzern von Großbritannien her einen Betrieb in der Bundesrepublik als Zweigstelle führt, dann entfällt der mitbestimmende Einfluß der Arbeitnehmer auf die unternehmerische Entscheidung. Hier wird offenbar, daß europäische Lösungen, wie im Gesetzesentwurf vorgesehen, und internationale Absprachen getroffen werden müssen.

Der Beitrag von „Laborem exercens" (1981).

Von den Grundaussagen der Enzyklika seien einige herausgestellt:

Die Arbeit wird als Menschenwürde festgemacht. Sie ist weder Ware noch einfachhin Arbeitskraft. Sie ist kein Werkzeug; dies ist das Kapital. Der Mensch

mit seiner Arbeit ist Subjekt und Urheber und eben dadurch Ziel des ganzen Produktionsprozesses (7). Die Darstellung der Arbeit als eines menschlichen Grundwerts ist Weiterführung von „Gaudium et spes" (GS 7).

Das dritte Kapitel beschäftigt sich mit den Konflikten zwischen Arbeit und Kapital im gegenwärtigen Abschnitt der Geschichte. In Abschnitt 12 wird der Vorrang der Arbeit ausdrücklich festgestellt und betont. Die Arbeit ist eine der hauptsächlichen Wirkursachen des Produktionsprozesses. Das Kapital, das ja in der Gesamtheit der Produktionsmittel besteht, ist bloß Instrument oder instrumentale Ursache.

Daraus ergibt sich ein Vorrang der menschlichen Arbeit vor dem Kapital. Das Kapital wird bezeichnet als die Gesamtheit der Mittel, das geschichtlich gewachsenes Erbe menschlicher Arbeit ist (12). Nicht das Kapital, sondern einzig und allein der Mensch ist Person. Das Prinzip des Primats der Person über die Sache muß voll zur Geltung kommen. Die Wirtschaft dreht sich nicht mehr um das Eigentum (an Produktionsmitteln), sondern um den Menschen und seine Arbeit.

Der Ökonomismus sieht Arbeit und Kapital als zwei Produktionsfaktoren, die sich gegenüberstehen. Dies wird als grundsätzlich verkehrt und materialistisch dargestellt. In der Praxis ist diese Lehre von noch größerer Bedeutung als die des dialektischen Materialismus. Dieser mißachtet auch den Vorrang der Person vor der Sache (13). Die Kritik am dialektischen Materialismus ist zurückhaltender als bisher. Es sollen wohl auch Wege für Christen in sozialistischen Systemen, zum Beispiel Polen, aufgezeigt werden.

Das Recht auf Eigentum wird betont. Dieses ist aber in der christlichen Tradition nie absolut und unantastbar. Es ist dem gemeinsamen Recht auf Nutznießung und der Bestimmung der Güter für alle untergeordnet (14). Darum ist der strenge Kapitalismus unannehmbar. Deshalb müssen die Überlegungen, die das Miteigentum an Produktionsmitteln, die Mitbestimmung, die Gewinnbeteiligung, die Arbeitnehmeraktien und ähnliches betreffen, in diesem Licht gesehen werden und gewinnen besondere Bedeutung. Sozialisierung ist im Sinn des gemeinsamen Zugangs zu den Gütern durchaus möglich. Eigentum ist nicht mehr als primäres Naturrecht dargestellt; es gilt zuerst der Gemeingebrauch aller Güter für die Menschen, dann erst das Eigentum als Regelung dieses Gebrauchs.

Sozialisierung muß den Subjektcharakter der Gesellschaft garantieren. Als Anregung auf dem Weg zu diesem Ziel werden mittlere Körperschaften in großer Vielfalt angeregt mit echter Autonomie, mit denen aber, so weit wie möglich, Arbeit mit Eigentum an Kapital verbunden wird. Dies kann als Option auf Laborismus bezeichnet werden.

Der Arbeiter hat ein Recht darauf, Mitverantwortlicher und Mitgestalter in der Werkstätte zu sein, in der er tätig ist (15).

Neu ist die Wortschöpfung „indirekter Arbeitgeber". Damit ist wohl das ganze sozioökonomische System, vor allem die Verantwortung des Staates, gemeint.

Dieser trägt die Verantwortung dafür, daß die Arbeit als Menschenwürde für alle möglich ist. In diesem Zusammenhang wird vom indirekten Arbeitgeber eine Gesamtplanung verlangt, damit der Gefahr der Arbeitslosigkeit in der differenzierten Werkstatt der Gesellschaft entgegengetreten werden kann (17).

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß in dieser Präzision der Vorrang der Arbeit vor dem Kapital, die Arbeit als unmittelbarer Ausfluß der Menschenwürde und der Subjektcharakter der Arbeit noch nie so deutlich geworden ist. Es werden Forderungen nach Mitverantwortung und Mitgestaltung gestellt, auch für die gesamte Werkstätte, welche die Gesamtheit der Produktionsmittel, also des Kapitals darstellt, die sicher keine konkreten Lösungen beinhalten, aber unruhig machen sollen bei der Überprüfung der Verhältnisse in unserem Land und auch in anderen Ländern. Das Verhältnis von Arbeit und Kapital ist grundsätzlich neu definiert.

Die Enzyklika „Laborem exercens" schränkt den Arbeitsbegriff nicht auf die Produktionsarbeit ein. Der Arbeitsbegriff ist umfassend. Wenn die Enzyklika sich vor allem dann mit der Frage Arbeit und Kapital beschäftigt, weist sie doch darauf hin: „Das bedeutet freilich nicht, daß nur Industriearbeiter Vereinigungen dieser Art (es sind Gewerkschaften gemeint) errichten könnten. Die Angehörigen aller Berufe können sich ihrer zur Sicherung der jeweiligen Rechte bedienen." Diese nehmen teil am Kampf für soziale Gerechtigkeit. In umstrittenen Fragen kann dieser Kampf, der kein Kampf gegen andere ist, sondern Kampf um soziale Gerechtigkeit, den Charakter der Opposition annehmen. Dies ist aber nach Auffassung der Enzyklika ein Kennzeichen der Arbeit, daß sie die Menschen vor allem eint (20). Das Problem ist im kirchlichen Bereich wie im öffentlichen Dienst der „Wille des Gesetzgebers", das heißt die Kirchenleitung bzw. die Autonomie des Wählers und seiner gesetzgebenden Körperschaften. Was im übertragenen Sinn die „unternehmerische Tätigkeit" genannt werden könnte, steht hier unter einem Vorbehalt. Ob dieser Vorbehalt aber den Ausschluß von Gewerkschaften und die Unmöglichkeit von Streik im kirchlichen Bereich begründet, ist keineswegs ausgemacht. Aus der päpstlichen Sozialverkündigung ist eher das Gegenteil zu erschließen.

Diskussionsbeiträge zur Mitbestimmung nach der Enzyklika

Von den vielen Diskussionsbeiträgen sollen vor allem zwei gegensätzliche Richtungen berücksichtigt werden. Der Ansatz Oswald von Nell-Breunings und ähnlich der der KAB ist eher als arbeitnehmerfreundlich zu betrachten. Anders der Ansatz von Wilhelm Weber, der dem Bund Katholischer Unternehmer nahestand. Ihm ähnlich argumentieren Anton Rauscher und Lothar Roos. Außerdem erfolgt ein Hinweis auf amerikanische Beiträge.

1. Oswald von Nell-Breuning spricht über die Alleinbestimmung durch die Arbeit. Er versteht dabei Arbeit im umfassenden Sinn, wie es auch die Enzyklika sieht. Das wird seiner Meinung nach von der Enzyklika nicht gefordert. Daß diese aber dem Wert und der Würde, die der Papst der Arbeit zuschreibt, in hohem Maß entspricht, steht außer Zweifel[15]. Was der Papst fordert, ist Teilhabe an der Leitung. Oswald von Nell-Breuning macht deutlich, daß der Papst nichts Konkretes zu unseren Gesetzen sagt. Diese Schlüsse muß jeder für sich selbst, muß die Wissenschaft in der Diskussion ziehen. Nach Oswald von Nell-Breuning sind wir durch das Betriebsverfassungsgesetz von 1972 und das Mitbestimmungsgesetz von 1976 noch längst nicht so weit, wie der Papst in seiner Enzyklika zielt. Das Dokument beunruhigt und fordert neue Überlegungen heraus.

Es ist deutlich eine Kritik an einer kapitalistischen Unternehmensverfassung, die dem Kapital den größeren Einfluß gibt als der Arbeit. Sie ist eine Kritik an partnerschaftlichen oder paritätischen Modellen, weil hier zwei wesenhaft ungleiche Partner gleich behandelt werden und die Freiheit des Arbeiters gegenüber dem Kapital durch Mitverantwortung bei der Gestaltung des Unternehmens nicht zum Ausdruck kommt. Sie ist eine Option, eine Sympathie für Laborismus, aber bietet keine Lösungen. Nell-Breuning sieht für den Laborismus noch keinen gangbaren Weg.

Ähnlich wie Nell-Breuning argumentiert auch die KAB. Nach Auffassung ihres Vorsitzenden ist das Lehrschreiben ein klares Bekenntnis zur Mitbestimmung[16]. Schon 1977 hatte die KAB Westdeutschlands ein Unternehmensverfassungsmodell vorgelegt, in welchem die Arbeitnehmer als gleichberechtigte Partner in den Unternehmensverband aufgenommen werden sollen. Die KAB beruft sich in der dritten Fassung von 1984 ausdrücklich auch auf die neue Enzyklika. Die Gleichberechtigung darf nicht von dem bisherigen Unternehmensverständnis ausgehen, wie es die Mitbestimmungsgesetze tun. Hier ist die Gesellschaft der Kapitaleigner einfachhin Unternehmen. Die Arbeitnehmer sind vielmehr gleichberechtigtes Mitglied des Unternehmensverbands. Hier müssen Neuordnungen einsetzen. Nach diesem Konzept wird ein Unternehmen aus zwei Teilkörperschaften gebildet, nämlich den Kapitaleignern und den arbeitenden Unternehmensmitgliedern. Diese bilden die Gesamtkörperschaft Unternehmen. An die Stelle der Aktionärsversammlung tritt die Unternehmensversammlung, an die Stelle des Aufsichtsrats der Unternehmensrat, an die Stelle des Vorstands der Unternehmensvorstand. Der Vorstand muß immer eine ungerade Zahl von Mitgliedern haben, die mit einfacher Mehrheit gewählt werden; es muß ein Interessenausgleich eintreten, der eine Pattsituation unmöglich macht. Hier wird klar eine paritätische Mitbestimmung gefordert[17]. Der Bundesvorstand wird im Hinblick auf das Auslaufen der Regelung für die Montan-Mitbestimmung eine bundesweite Initiative starten[18].

2. Anton Rauscher, der Leiter der katholisch-sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach, sagte vor dem Bund Katholischer Unternehmer in

Frankfurt, den Laborismus habe der Papst nicht gemeint. Der Papst habe sich sehr streng gegen Marxismus und Klassenkampf gewandt; es gäbe auch noch andere Formen des Kapitalismus, die nicht kritisiert worden seien[19]. Eine ähnliche Haltung vertritt Lothar Roos in einer Veröffentlichung der Mönchengladbacher Zentralstelle. Er ist der Meinung, daß durch die Enzyklika der strenge Kapitalismus unter Rücksicht der Menschenrechte einer ständigen Revision unterzogen werden muß. Wichtig ist es für ihn zu betonen, daß die Eigentumsordnung in ihrer klassischen Form von der katholischen Kirche nach wie vor als eine ihrer Grundprinzipien festgehalten wird. Eine Relativierung in der Enzyklika nimmt er nicht wahr. Die Kritik an der derzeitigen Mitbestimmungsordnung finde nicht statt[20].

Wird damit deutlich, daß das Unternehmen ein Verbund von Personen ist, nämlich von allen Personen, die darin arbeiten, und daß das Kapital nur ein Instrument ist? In einem BKU-Rundbrief (4/1981) wird der Vorrang der Arbeit dahingehend ausgelegt, daß der Mensch im Produktionsprozeß human und somit pfleglicher zu behandeln ist als das „Kapital". Sicher hat Weber hier nicht alles gesagt, was er zum Thema Mitbestimmung denkt, aber übriggeblieben ist nur die Form der Humanisierung des Umgangs. Er sah aber auch die bestehende Ordnung als weiterentwickelbar an.

3. Von J. Aldunate (Lateinamerika) wird auf die beiden Argumentationsebenen der Enzyklika hingewiesen. Der prinzipielle Teil entwickelt eine Utopie des Werts der Arbeit in der Gesellschaft. Zur ersten Ebene gehören die Teile II und III, zur zweiten Ebene die mehr moralischen Forderungen und konkretere Vorstellungen. Diese sind vor allem im Teil IV dargestellt[21]. Aus den Überlegungen des Papstes kann man keinen Dritten Weg ableiten (neben Kapitalismus und Marxismus), sondern es werden moralische Forderungen an die gestellt, die Verantwortung für die Gestaltung der Wirtschaftssysteme haben. F. Hinkelammert sieht aus der Situation Lateinamerikas die Bedeutung der Enzyklika weniger im Bereich der Weiterentwicklung von Mitbestimmung im europäischen Sinn, sondern im Ansatz der Sozialisierung im Sinn des Gemeingebrauchs, wie sie in Nr. 14 dargestellt ist. Das Recht auf gemeinsame Nutzung der Güter, wie es schon von Thomas von Aquin zugrunde gelegt wurde, wird als ein Weg gesehen, der das Recht des arbeitenden Menschen deutlicher zum Ausdruck bringt. Für ihn ist die Enzyklika in diesem Prinzip der gemeinsamen Nutzung unvereinbar mit der Kontinuität des kapitalistischen Systems auf dieser Erde[22].

Dieses System wird durch die Überlegungen der Bischofskonferenz der USA nicht grundsätzlich in Frage gestellt[23]. Es geht ihr auch nicht zuerst um eine neue Wirtschaftsordnung, sondern um die wachsende Armut in den USA und ihre Bekämpfung. Der Gedanke des Aufbaus einer „wirtschaftlichen Demokratie" in Fortführung der „politischen Demokratie" wird in der ersten Fassung als das neue „amerikanische Experiment" bezeichnet (I 89). Dies „Experiment in wirtschaftli-

cher Demokratie" wird in der zweiten Fassung als Wort nicht mehr verwandt[24]. Es bleibt bei dem Begriff der Teilhabe, bei der aktiven Gestaltung der Gesellschaft. Diese ist eine Forderung der sozialen Gerechtigkeit, auch für die Wirtschaft (III 71). Konkrete Forderungen auf Mitbestimmungsrechte in der Wirtschaft allgemein werden daraus nicht abgeleitet. Dies hat eher behindernde Wirkung für die Diskussion bei uns.

4. In den Grundprinzipien sind sich die Beteiligten in Deutschland einig. Einigkeit besteht auch weitgehend darin, daß ein bestimmtes Unternehmens- und Mitbestimmungsmodell aus der Enzyklika nicht abzulesen ist. Uneinigkeit besteht dort, wo es um die konkrete Gestaltung unserer Mitbestimmungsverfassung geht. Nach der Meinung einer Richtung (Nell-Breuning, F. Hengsbach) ist sie dringend weiterzuentwickeln. Nach der anderer Auffassung ist es deutsche Mitbestimmungsverfassung die beste auf der Welt; über Verbesserung kann jederzeit nachgedacht werden[25]. Änderungen sind aber weniger strukturell als in Formen humaneren Umgehens zu entwickeln.

Mehr Menschenwürde durch den Vorrang der Arbeit

Es wird Aufgabe der Wissenschaft, aber auch der Diskussion in den Verbänden sein, Überlegungen auf eine Verbesserung unserer Mitbestimmungssituation zu entwickeln. Dazu bedarf es einer Mentalitätsänderung. Der Begriff des Unternehmens ist noch zu sehr vom Kapital her geprägt und zu wenig vom Verbund der dort tätigen Personen. Der Gedanke des Vorrangs der Arbeit vor dem Kapital, der sich aus der Menschenwürde ergibt, bedarf durch Verkündigung und kirchliche Bildungsarbeit einer weiten Verbreitung.

Es muß auch darauf hingewiesen werden, welcher Eigentumsbegriff in dieser Enzyklika entwickelt wird und daß Sozialisierung unter bestimmten Bedingungen nicht ausgeschlossen ist. Zuerst kommt der gemeinsame Nutzen aller und dann erst die Eigentumsordnung. Dies hat Konsequenzen für die Eigentumsverteilung in der Welt und für die Mitbestimmung der Menschen in der Dritten und Vierten Welt.

In der Literatur werden kapitalistische, laboristische und kooperative Formen der Unternehmensverfassung dargestellt. Die kapitalistische Form wird eindeutig von der Enzyklika abgelehnt, weil hier das Kapital die Arbeit in Dienst nimmt. Die kooperative Form muß deutlich machen, daß in ihr die Arbeit Vorrang vor dem Kapital hat. Dies heißt für die deutsche Mitbestimmungsgesetzgebung, daß die Mitbestimmung am Arbeitsplatz deutlicher herausgearbeitet werden muß. Die Betriebsverfassung muß vor allem im Bereich auch der Arbeitsplatzsicherung sowie der Weiterentwicklung und Umstrukturierung von Betrieben eine höhere Qualität der Mitverantwortung bekommen. Die Montan-Mitbestimmung im Ruhrgebiet hat gezeigt, daß wir gerade durch diese Form der Mitbestimmung vor

ähnlichen Krisen in diesem problematischen Bereich, wie sie zum Beispiel England hat, bewahrt geblieben sind. Die Montan-Mitbestimmung muß hinsichtlich echter Parität das mindeste sein, was eine Mitbestimmungsregelung im Unternehmen zu enthalten hat. Hier ist eine entsprechende Diskussion im Bereich der katholischen Soziallehre und darüber hinaus in Gang zu setzen.

Völlig fehlen Überlegungen über ein Koordinierungsgremium auf nationaler Ebene, das in gewisser Weise den indirekten Arbeitgeber der Sozialenzyklika repräsentiert. Volkswirtschaftliche Probleme sind nicht nur betriebswirtschaftlich zu lösen, sie müssen volkswirtschaftlich gesehen und angegangen werden. In dem Moment, in dem Arbeitslose aus einem Betrieb draußen sind, sind sie kein betriebswirtschaftliches Problem mehr, sondern ein volkswirtschaftliches. Hier müssen neue Wege der Kooperation gefunden werden. Es geht nicht um den Ersatz der sozialen Marktwirtschaft durch Planwirtschaft, sondern darum, daß nicht nur betriebswirtschaftliche Überlegungen über das Gesamt einer Volkswirtschaft entscheiden.

Wegen der internationalen Verflechtung der Konzerne bedarf es der Entwicklung eines europäischen Mitbestimmungsrechts. Die katholische Soziallehre hätte durch ihre internationalen Kontakte die Möglichkeit, dieses mitzudiskutieren und sich für die Verwirklichung eines solchen Plans einzusetzen.

Seit Kriegsende hat sich weitergehend eine Machtverschiebung auf das Kapital hin in unserer Gesellschaft ergeben. In Zeiten des wirtschaftlichen Aufschwungs konnten die damit verbundenen Probleme durch großzügige Verteilung aufgefangen werden. In unserer Situation läßt sich aber nicht mehr darüber hinwegsehen, daß bei fast neun Prozent Arbeitslosen in unserem Land und etwa 40 Prozent in Lateinamerika gerade diejenigen, die von der Arbeitslosigkeit betroffen oder in Gefahr sind, davon betroffen zu werden, in der Zukunftsplanung ein Mitspracherecht erhalten müssen.

Die Aussage, daß Arbeit Vorrang vor dem Kapital hat, daß Arbeit eine Personenwürde und Kapital ein Werkzeug ist, darf nicht eingelöst werden durch Hinweise auf ein gutes Miteinanderumgehen. Es bedarf weiterführender Diskussionen und einer strukturellen Änderung, auch im Hinblick auf die Pflege einer demokratischen Kultur. Hier muß die Diskussion über die Unternehmensverfassung einsezten. Formen des Miteigentums sind zu fördern, und laboristische Unternehmensführung ist zu erproben, um die Option der Enzyklika für den Laborismus zu verifizieren.

Wenn in unserer heutigen Gesellschaft die Beschwerde laut wird, daß die Menschen nur Nutznießer seien und nichts einbringen wollten, dann muß umgekehrt auch die Frage gestellt werden, in welchem Umfang sie denn Verantwortung wahrnehmen und Gemeinschaft mittragen können, eine Gemeinschaft auf dem Weg zu mehr Menschenwürde. Dazu gibt die Sozialenzyklika für den Wirtschaftsbereich wichtige Impulse.

ANMERKUNGEN

[1] F. J. Stegmann, der soziale Katholizismus und die Mitbestimmung in Deutschland (Paderborn 1974).
[2] Hist.-pol. Bl. 45 (1860) 363ff. [3] Stegmann, a. a. O. 100f.
[4] K. Bachem, Vorgeschichte, Geschichte und Politik der deutschen Zentrumspartei, Bd. 4 (Köln 1928) 98.
[5] H. Pesch, Lehrbuch der Nationalökonomie, 5 Bde. (Freiburg 1905–1926); Bd. 2, 13.
[6] F. J. Stegmann, Die katholische Kirche in der Sozialgeschichte – Die Gegenwart (München 1983).
[7] Aufruf und Parteiprogramm von Neheim-Hüsten (1. 3. 1946); Ahlener Wirtschaftsprogramm für NRW (3. 2. 1947)
[8] Gerechtigkeit schafft Frieden. Der 73. Dt. Katholikentag in Bochum (Paderborn 1949) 114f.
[9] Ansprache an die Teilnehmer des internationalen Kongresses für Sozialwissenschaften (3. 6. 1950), in: A. F. Utz, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens, Bd. 2 (Freiburg 1954) Nr. 3266.
[10] W. Weber, Das Eigentum und sein „Stellenwert" (Paderborn 1978) 278.
[11] Ders., in: Rh. Merkur, 11. 3. 1966.
[12] F. Klüber, Arbeit und Mitbestimmung als soziale Grundrechte, in: Kat. Bl. (1978) 278–283.
[13] AAS 1969, 421–502.
[14] Bericht der Sachverständigenkommission, Mitbestimmung im Unternehmen (Stuttgart 1979).
[15] O. v. Nell-Breuning, Mitbestimmung in Laborem exercens, in: Sinn und Zukunft der Arbeit. Konsequenzen aus Laborem exercens, hrsg. v. W. Klein, W. Krämer (Mainz 1982) 161–165.
[16] In: Kirche und Leben, 27. 7. 1981.
[17] KAB Westdeutschland, Der Arbeitnehmer als Unternehmensglied (3. Fassung, Köln 1984).
[18] Kath. Arbeitnehmerzt., 11/86. [19] FAZ 30. 11. 1981.
[20] L. Roos, Laborem exercens, Sinn und Sozialgestalt der menschlichen Arbeit (Mönchengladbach 1982); s. auch W. Weber, Laborismus. Ein umstrittener Denkansatz für einen dritten Weg jenseits von Kapitalismus und Sozialismus (Mönchengladbach 1982).
[21] J. Aldunate, Die Aussage von Laborem exercens, in: ders., Primat der Arbeit vor dem Kapital aus der Sicht der Kirche Lateinamerikas (Münster 1983) 11–34, 16.
[22] F. Hinkelammert, Kommentar aus sozialökonomischer Sicht, ebd. 35–68.
[23] Hirtenbrief: Die katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft, in: Die Neue Ordnung, April 1985.
[24] F. Hengsbach, H. Ludwig, Wirtschaft für wen? (Frankfurt 1985).
[25] W. Weber, A. Rauscher, L. Roos u. a.

UMSCHAU

Traktat Kirche

Die Kirche gab auf dem letzten Konzil das zentrale Thema ab. Was verwunderte da, wenn im Umkreis dieser Kirchenversammlung und in ihrer Folge dieses Problem die theologische Diskussion und Auseinandersetzung entscheidend bestimmte! Dabei traten nicht nur andere, durchaus nicht unwichtige Fragen zurück. Vielfach rückte das Thema Kirche unter dogmatischer Rücksicht so stark in den Vordergrund, daß der Eindruck nicht mehr abzuweisen war, die ganze katholische Glaubenslehre sei künftig als Reflex der Ekklesiologie zu begreifen und darzustellen. Im gleichen Maß verlor der alte fundamentaltheologische Traktat Kirche seine Bedeutung bis hin zu Fällen, wo er ganz ausfiel und von der Kirche nur noch systematisch-dogmatisch gehandelt wurde. Kirche also nicht mehr als Zugang und Erschließung der Glaubenswahrheit, sondern als diese selbst bzw. als ihre verbindliche Zusammenfassung. In diesem Sinn betonte man das „Geheimnis Kirche", ihre Überzeitlichkeit, ihren notwendigen Dienst und ihre unwandelbaren Strukturen. Stiefmütterlicher behandelte man die früher etwas einseitig hervorgekehrte historische, sichtbare und institutionelle Seite der Kirche, das heißt jene Wirklichkeiten, durch die sie fundamentaltheologisch den Zugang zur Glaubenswahrheit erschließen kann.

Eine Besinnung auf die Kirche unter dieser fundamentaltheologischen Rücksicht bietet jetzt der dritte Band des „Handbuchs der Fundamentaltheologie"[1]. Nicht als ob hier einfach die alte „demonstratio catholica" übernommen wäre; die Beiträge beziehen ganz im Gegenteil die neuere Exegese und Kirchengeschichtsforschung, Anregungen der Anthropologie und neuzeitlicher Institutionstheorien, die ökumenische Situation und die Herausforderung der modernen Welt mit ein. Damit wird eine weitaus differenziertere und tiefere Apologie erreicht, als es die direkte und manchmal etwas zu kurz greifende Argumentation klassischen Stils leisten konnte. Die Herausgeber waren darauf bedacht, dem Band einen klaren und zusammenhängenden Aufbau zu sichern.

Ansatzpunkt soll die Kirche „im Verständnis des heutigen Christentums" (Fries; 17–29), aber auch in der gängigen „Kritik" (Conzemius; 30–48) sein. Der biblischen Grundlegung gelten die beiden folgenden, sehr umfangreichen Kapitel über das Verhältnis Jesu zur Kirche (G. Lohfink; 49–96) und die neutestamentliche Wirklichkeit Kirche (Kertelge; 98–121). Die neuere Exegese hat zu einer ganzen Reihe von Differenzierungen gezwungen und den Zusammenhang zwischen Jesus und der nachpfingstlichen Glaubensgemeinschaft neu sehen gelehrt. In gewisser Weise betreffen die hier aufgebrochenen Probleme auch noch die „Kirche unter den Herausforderungen der Geschichte" (Stockmeier; 122–152); einer viel zu einfachen und problemfreien Sicht der Tradition ist damit wohl endgültig der Abschied gegeben, ohne daß darum die Berufung auf die Geschichte überhaupt fragwürdig geworden wäre, ganz im Gegenteil.

Nach dieser Grundlegung diachronischer Art gelten die weiteren Beiträge eher sachlichen Aspekten der Kirche. Zunächst werden ihre anthropologischen Dimensionen erhellt (Hünermann; 154–175), dann ihre Institutionalität im Licht neuerer Institutionstheorien (Kehl; 176–197) analysiert, schließlich ihr eigentlich theologischer Ursprung „aus Gottes Wort und Gottes Geist" (Sauter; 198–211) beschrieben. Die abschließenden Beiträge richten die Aufmerksamkeit noch einmal auf die konkrete Wirklichkeit kirchlichen Christentums, die es auch heute nicht gestattet, der „Frage nach der wahren Kirche" (Pottmeyer; 212–241) auszuweichen, mag sich diese Frage auch ganz anders als früher gewohnt ausnehmen und mit ganz anderen Mitteln und Möglichkeiten anzugehen sein. „Ökumene – Realität und Hoffnung" (Döring; 242–259) verlangt ebenso ernsthafte Behandlung

wie das Verhältnis von „Kirche und Welt" (Ruggieri; 260–279). Verzeichnisse der Abkürzungen, der Herausgeber und Mitarbeiter sowie der erwähnten Personen runden diesen Traktat Kirche ab.

Schon Aufbau und Abfolge der Themen lassen erkennen, daß hier entgegen der eingangs erwähnten Tendenz versucht wird, den Zugangswert des Themas für die christliche Glaubenswahrheit erneut fruchtbar zu machen. Bewußt ist die sichtbare, greifbare Seite von Kirche vorangestellt. Und doch wird die Wirklichkeit Kirche nicht auseinandergerissen, wenn bezeichnenderweise das „Geheimnis Kirche" nur gelegentlich direkt genannt ist (etwa 218). Der dogmatischen Ekklesiologie soll eben nicht vorgegriffen werden, wohl aber soll auch ihr fundamentaltheologisch vorgearbeitet sein. Das spiegelt sich erkennbar in den einzelnen Themen und in der Art ihrer Behandlung wider. Gegebenheiten, die für jeden greifbar sind, dienen als Ansatzpunkt, wenn auch betont die Kirche „als ein Moment und eine Konsequenz des Offenbarungsgeschehens" (11) begriffen werden soll. Gerade in dieser Rolle bietet sie sich auf ihre Weise als Zugang an.

Der Traktat entfaltet sich nach dem Willen seiner Herausgeber zugleich „in einer Weise und mit Zielsetzungen, die dem gewandelten Verständnis der fundamentaltheologischen Aufgaben und Möglichkeiten einerseits und der veränderten ekklesialen und ökumenischen Situation anderseits gerecht zu werden suchen" (11). Mit diesem Programm hat man sich mehr vorgenommen, als es auf den ersten Blick scheinen könnte. Gemeint ist nämlich, daß die konfessionalistisch-kontroverstheologische Engführung einer Sicht Platz machen mußte, die mehr die Herausforderungen unserer Zeit und der modernen Welt an die Adresse des Christentums überhaupt im Blick hat. Nicht der Streit zwischen den Konfessionen, sondern der Nachweis der Kirchlichkeit, ihrer Notwendigkeit und ihres Sinnes für den Glauben der Christen steht an der ersten Stelle.

Mit dieser Aufgabenbestimmung erweist sich eine bloß formale und extrinsezistische Argumentation zum Thema Kirche als ungenügend. Die Verschränkung dieser Aspekte mit der Glaubenswahrheit, das heißt ihren Inhalten, erfolgt hier gleichwohl fundamentaltheologisch grundlegend. Es wird also nicht alles gesagt, nicht alles behandelt. Es stellt sich sogar die Frage, ob man mit einem Thema wie dem der Kirche überhaupt zu einem definitiven Ergebnis kommen kann. „Die Wahrheit der Kirche ist *zugleich Gabe und Aufgabe*. Das gehört zu den Spannungsverhältnissen, aus denen die Kirche theologisch erwächst und in denen sie geschichtlich existiert"(12). Solch eine Feststellung faßt zusammen, wie hier der Gegenstand des Traktats Kirche konzipiert ist. Sinn dieses Entwurfs ist ausgesprochen die alte apologetische Aufgabe, mehr noch aber die „Bemühung um eine *fundamentaltheologische Theorie der Kirche*" (14), ohne die eine fundierte und eingängige Behandlung christlicher Glaubenswahrheit heute vermutlich in der Luft hinge; denn die Kirche ist Zeuge und unmittelbarer Garant ihrer Verkündigung. Insofern kommt diesem Thema gerade für die fundamentaltheologische Hinführung und Erschließung eine unerläßliche Rolle zu. Der konsequente Ansatz bei den in der Erfahrung gegebenen und verifizierbaren Seiten des Christseins verankert die Rede von der Heilsbotschaft zugleich im Lebensbereich auch des Menschen unserer Zeit und weist notwendig über die bloß innerweltliche Wirklichkeit hinaus, ja läßt geradezu nach Offenbarung fragen.

Dieser Verweischarakter scheint für die Darstellung der Kirche, wie sie in diesem Traktat entworfen ist, charakteristisch und dürfte genau dem entsprechen, was das Zweite Vatikanische Konzil meinte, wenn es die Kirche als „Sakrament", als Zeichen und Werkzeug der Vereinigung mit Gott und der Einheit der ganzen Menschheit bezeichnete. Diesem Dienst der Kirche aber dürfte es entsprechen, wenn auch der Traktat Kirche in der theologischen Reflexion noch einmal die dienende Funktion zu erkennen gibt, indem er den Zugang zur Heilswahrheit selbst erschließen hilft. Nicht als sei die Kirche von dieser Wahrheit getrennt, aber offensichtlich kann sie auch nicht einfach an ihre Stelle treten. Dies auch deswegen nicht, weil der kirchlichen Gemeinschaft der Glaubenden ganz deutlich auch eine Vermittlungsaufgabe in der umgekehrten Richtung zufällt, insofern sie es ermöglichen soll, daß die Heilswahrheit diese Welt erreicht. Nicht umsonst hat die ökumenische Frage in diesem Rahmen so breite Aufmerksamkeit gefunden. Die

Spaltung der Christenheit stellt eines der entscheidenden Hindernisse dar, daß christliche Überzeugungskraft in unserer Welt deutlich wirksam wird. Eine ähnliche Rolle spielt das Schlußkapitel. Es lenkt den Blick ausdrücklich auf die Welt als den theologisch zu qualifizierenden Ort für die Sendung der Kirche und für sie selbst.

Damit sind durchaus Akzente gesetzt, die in klassischen Entwürfen des Traktats Kirche nicht zu finden sind. So sehr die Herausgeber den Faden der „demonstratio catholica", das heißt der früheren Verteidigung der Kirche, aufnahmen, so sehr haben sie den neuen Herausforderungen Rechnung zu tragen gesucht. Einmal mehr ist damit bewiesen, daß nicht nur eine radikale Neukonzeption anstehenden Aufgaben entsprechen kann, sondern daß die eingeführten Modelle flexibler und entwicklungsfähiger sein können, als mancher glauben möchte.

Neben der theologischen Bedeutung des Traktats Kirche kann dieser Versuch nach all den vielfältigen Diskussionen der letzten Jahre eine Vertiefung des Nachdenkens über die Kirche und ihre Rolle überhaupt anregen, die gerade deshalb um so nötiger und vielversprechender erscheint, als sich bei vielen eine ausgesprochene Kirchenmüdigkeit und -resignation breit zu machen scheint. Eine gewisse Kirche dürfte sich in der Tat totgeredet haben; Frage ist nur, ob das wirklich die Kirche Jesu Christi ist. Das Bedürfnis nach Gemeinschaft und orientierender Überzeugung ist nicht geringer, sondern eher stärker geworden, und wo solche Gemeinschaft sich bescheiden und überzeugend anbietet, da wird sie auch angenommen. In dem Maß, als sie den Menschen mit Jesus Christus in Kontakt und Verbindung zu bringen weiß und sich selbst auf diese Weise als in der Nachfolge und im lebendigen Auftrag des Herrn stehend erweist, darf sie damit rechnen, daß ihr Angebot und ihr Dienst gefragt sind. Je mehr sie hingegen um sich selbst kreist und mit sich beschäftigt ist, desto unverständlicher dürfte sie dem Zeitgenossen werden. Diese Gefahr droht vor allem bei nur einseitig dogmatischer Betrachtung des „Geheimnisses Kirche". Umgekehrt würde indes auch eine einseitige Betonung des sichtbaren und institutionellen Aspekts der Kirche in der Gefahr sein, das volle Wesen der Glaubensgemeinschaft zu verkennen. Zu leicht würde Kirche nämlich in dieser Sicht zu einem bloß innerweltlichen Instrument zur Durchsetzung konkreter und aktueller Ziele, die zwar für die Kirche nicht unwichtig sind, aber nie ihren ganzen und ihren eigentlichen Auftrag ausmachen.

Zwischen beiden Möglichkeiten will der fundamentaltheologische Traktat Kirche hindurchführen. Ist er darum ein Kompromißunternehmen, wie ihm mancher vorzuwerfen geneigt sein könnte? Keineswegs. Dieser Weg legt sich vielmehr von der Sache Kirche her nahe, mag man sich auch im übrigen andere Weisen seiner konkreten Gestaltung denken können. Kirche ist eben ein Zwischenwesen, was nicht Zwitterwesen heißt. Sie hat zu vermitteln: vom Menschen zu Gott und von Gott zum Menschen und zur Welt, von der Praxis zur Theorie und umgekehrt. Genau unter dieser Rücksicht aber ist sie eine fundamentaltheologische Größe, das heißt der Ort, an dem das Wort der Offenbarung glaubhaft zur Sprache kommen kann. Das ruft der vorliegende Traktat in guter und dankenswerter Weise in Erinnerung.

Karl H. Neufeld SJ

[1] Handbuch der Fundamentaltheologie. Hrsg. v. Walter Kern u. a. Bd. 3: Traktat Kirche. Freiburg: Herder 1986. 288 S. Kart. 38,–.

BESPRECHUNGEN

Bibel

Ronai, Alexander – Wahle, Hedwig: *Das Evangelium – ein jüdisches Buch?* Eine Einführung in die jüdischen Wurzeln des Neuen Testaments. Freiburg: Herder 1986. 192 S. (Herderbücherei. 1298.) Kart. 9,90.

„Und so ungefähr muß es auch bei der Beschneidung Jesu zugegangen sein" (31). Mit dieser abschließenden Bemerkung des orthodoxen Juden Ronai kommen Anliegen und Wert dieses Taschenbuchs sowohl von jüdischer als auch von christlicher Seite zum Ausdruck. H. Wahle hat sich dabei die ungleich schwierigere Aufgabe gestellt, unter Bejahung des innerjüdischen Ursprungs der Jesusbewegung das Besondere des Christentums aus dem Hoheitsanspruch Jesu abzuleiten und so Kontinuität zwischen vorösterlicher Situation Jesu und nachösterlichem Glauben an den Auferstandenen aufzuzeigen.

Störend wirken historische Ungenauigkeiten, z. B. Qumran sei friedlich gewesen (19, Ronai), die Rede von hellenistischen Juden im Römischen Reich (26, Wahle), R. Akiba sei ein Zeitgenosse Jesu (138, Ronai), die Didache sei ungefähr gleichzeitig mit Justin dem Märtyrer (145, Wahle). Störend wirkt auch die vielfältige Hypothesenbildung, z. B. über ein Urevangelium in hebräischer oder aramäischer Sprache, für Juden geschrieben, das vielleicht der Logienquelle zugrunde liege, über die christologischen Titel und deren gegenseitige Zuordnung, über die Entstehung der Heidenmission. „Jesu Stellung zum Gesetz ist zwar grundsätzlich positiv, er steht aber über dem Gesetz" (113): dieser These von Wahle muß im Namen von Gal 4,4 widersprochen werden.

Solchen Mängeln aber steht gegenüber, daß eine christliche Judaistin und ein dem Christentum gegenüber wohlwollender gläubiger Jude miteinander einen Dialog führen, der eine verdrängte Wirklichkeit vergegenwärtigt. Die Evangelien haben jüdische Ursprünge, die sich viel stärker im Evangelium widerspiegeln, als es dem christlichen Leser vordergründig auffällt. Das Leben Jesu bekommt Farbe, wird in seiner religiös-jüdischen Dimension anschaulich. Einzelne Beobachtungen aus dem heutigen jüdisch-religiösen Leben sind geradezu originell, z. B. die Ausführungen Ronais über Jesu Lernen und Lehre (37-43) und über Jesu enge Beziehung zur Synagoge (76f.). *W. Feneberg SJ*

Weidinger, Erich: *Die Apokryphen.* Verborgene Bücher der Bibel. Aschaffenburg: Pattloch 1985. 572 S. Lw. 36.–.

Erstmals liegt mit diesem Werk eine zeitgemäße, populäre Auswahl von Übersetzungen der apokryphen Schriften sowohl zum Alten wie zum Neuen Testament vor. Zurückgegriffen wird dabei vom Herausgeber auf die bewährten Eindeutschungen von Kautzsch und Rießler (AT) sowie Michaelis und Hennecke/Schneemelcher (NT), die freilich grammatikalisch und stilistisch aktualisiert werden. Nachdem eine umgreifende Einleitung zunächst in gebotener Kürze und Klarheit den Begriff und bedeutenden Stellenwert der Apokryphen für die Frömmigkeitsgeschichte erläutert, werden dem Leser, in Rubriken zusammengefaßt und nach Altem und Neuem Testament getrennt, herausragende apokryphe Schrift(stell)en nahegebracht.

Den im ersten Hauptteil gebündelten Apokryphen zum Alten Testament wird sodann erneut eine Einleitung vorangestellt, die neben einer tabellarischen Gegenüberstellung der Bücher des palästinensischen Kanons, der Septuaginta und der katholischen Bibel sowie einer schematischen und einer detaillierten Übersicht über die Geschichte Israels vor allem eine historische Einordnung der Apokryphen und auch Überlegungen zu ihrem Einfluß auf das Christentum bietet.

Der weniger umfangreiche zweite Hauptteil des Buchs enthält apokryphe Schriften zum Neu-

en Testament und gliedert sich in die Kategorien apokryphe Evangelien, gnostische Evangelien, Kindheitsevangelien, jüngere Kindheitsevangelien, weitere Evangelienberichte, Apokalyptik, apokryphe Briefe sowie die apokryphe Apostelgeschichte. Auch diesem Teil ist eine informative Einleitung vorangestellt, die über die Hauptmotivation zur Verfassung apokrypher Schriften (Ergänzung des kanonisierten Bestandes) ebenso orientiert wie über die Kanonbildung und ihren unterschiedlichen, langwierigen und komplizierten Verlauf in Ost und West.

Insgesamt hat das Werk ein ansprechendes Äußeres, zu dem die Abbildungen – Bibelholzschnitte des 15. und 16. Jahrhunderts – nicht wenig beitragen. Zweifellos ist seine Herausgabe verdienstvoll, weil es auch dem Nicht-Fachtheologen den weiten Bereich der für die Frömmigkeitsgeschichte so wichtigen apokryphen Literatur erschließt. Auch wenn das Buch zu diesem Zweck eine bewußt unwissenschaftliche Aufmachung erhalten hat, wären zumindest an einigen markanten Stellen, etwa bei Berufungen auf Kirchenväter, Zitationsnachweise sinnvoll gewesen; ebenso hätte das Auswahlkriterium, das dem Leser so nicht unmittelbar deutlich zu werden vermag, Erwähnung finden können.

H. Frohnhofen

ZU DIESEM HEFT

Auf die vielerörterte Frage, wer und was die zeitgenössische Jugend sei, gibt Hans Bertram, Professor für Soziologie und Direktor des Deutschen Jugendinstituts in München, eine differenzierungstheoretische, an den konkreten Lebensfragen von Jugendlichen orientierte Antwort. Aufgrund einer Analyse des Freizeitverhaltens und der Wertorientierung von Jugendlichen skizziert er ihre ästhetisch-kulturelle Praxis.

Die Logotherapie Viktor E. Frankls bedeutet auch eine Herausforderung des christlichen Glaubens. Bernhard Grom, Professor für Religionspsychologie an der Hochschule für Philosophie in München, greift die Sinnfrage auf und macht deutlich, wie der Glaube wahre Humanität ermöglicht.

Wesley A. Kort, Professor an der Duke University in Durham (N. C., USA), befaßt sich mit den literarischen Gattungen der Bibel. Er zeigt, daß die Erzählung, das Narrative, den ersten Rang einnimmt und deswegen für das Verständnis der Bibel eine zentrale Bedeutung hat.

Der spanische Lyriker und Dramatiker Federico García Lorca wurde in den ersten Wochen des spanischen Bürgerkriegs im Alter von 38 Jahren ermordet. Zu seinem 50. Todestag würdigt Rogelio García-Mateo, Lehrbeauftragter für Religions- und Geschichtsphilosophie an der Hochschule für Philosophie in München, Leben und Werk.

Schon seit Jahren läßt sich eine wachsende Tendenz zu überschaubaren Einheiten und kleinen Lebensräumen beobachten. Auf diesem Hintergrund befaßt sich Anton Zottl, Professor für Pastoraltheologie an der Katholischen Universität Eichstätt, mit dem Begriff Heimat in pastoraltheologischer Sicht.

Die Probleme der Arbeitslosigkeit haben die Mitbestimmungsdiskussion zurücktreten lassen. Ernst Leuninger, Dezernent für Erwachsenenbildung im Ordinariat Limburg, plädiert dafür, die Mitbestimmung aus der Sicht der katholischen Soziallehre erneut ins Gespräch zu bringen, vor allem im Blick auf die Enzyklika „Laborem exercens".

Sonntagsruhe in der Industriegesellschaft

Der „Streit um den Sonntag" scheint fürs erste ausgestanden zu sein. Von Regierungsseite ist zu hören, man werde die bestehenden gesetzlichen Vorschriften des Arbeitsverbots an Sonn- und Feiertagen eng auslegen. Aus Kreisen der Industrie wird versichert, man habe überhaupt nie im Ernst daran gedacht, die Sonntagsarbeit grundsätzlich auszuweiten. Streitgegenstand sei nur ein typischer Ausnahmefall gewesen: Zwingende technologische Erfordernisse ließen es nicht zu, den hochkomplizierten Produktionsprozeß von Halbleitern, den „Mega-Chips", zu unterbrechen. Dafür habe man eine Ausnahmegenehmigung nach den geltenden Vorschriften beantragt und auch erhalten. Es seien aber insgesamt nur etwa 300 Arbeitnehmer in Regensburg und vielleicht noch einmal 500 bis 800 Arbeitnehmer in München betroffen, die gelegentlich einmal (freiwillig) Sonntagsarbeit leisten müßten. Also nur viel Lärm um nichts? Haben sich die katholischen Bischöfe und Verbände aus mangelnder Sachkenntnis vorschnell von einem Alptraum schrecken lassen?

Ein gewisses Maß an Sonntagsarbeit ist ohne Zweifel unvermeidlich. Aus zwingenden technologischen Gründen können bestimmte Anlagen am Sonntag nicht abgeschaltet werden. Auch viele menschliche Dienstleistungen werden am Sonntag in Krankenhäusern, im Verkehr, im Gaststättengewerbe, in der Freizeitindustrie gebraucht. All das ist altbekannt und unbestritten. Die entscheidende Grenzlinie wird dann überschritten, wenn nicht technologische, sondern wirtschaftliche Gründe der Rentabilität für eine Ausweitung der Arbeitszeit geltend gemacht werden. Dieses Argument, die immer teurer werdenden Produktionsanlagen erforderten eine kontinuierliche Ausnutzung, hat den kirchlichen Widerspruch hervorgerufen.

Dabei geht es der Kirche um die Wahrung eines wichtigen gemeinsamen Kulturerbes. Der Gottesdienst, an dem viele Bürger heute nicht mehr teilnehmen, ist davon nur ein Teilaspekt. Aber auch für diese Bürger soll der Sonntag ein Tag der Besinnung bleiben, des bewußten Abstandnehmens von der täglichen Arbeit mit der Möglichkeit, über ihren Sinn nachzudenken. Diese Reflexion bedarf einer institutionellen sozialen Form, einer gewissen Feierlichkeit. Trotz aller Säkularisierung und Hektik des Freizeitverhaltens hat bisher der Sonntag im Bewußtsein der Menschen etwas von dieser Feierlichkeit bewahrt. Der Sonntag ist nicht ein Tag wie jeder andere, und das soll auch so bleiben.

Dem stehen zweifellos die ökonomischen Kosten entgegen, die der Stillstand der Maschinen verursacht. Aber den Sonntag als Tag der gemeinsamen Arbeitsruhe dranzugeben, kommt einer sozialen Umweltverschmutzung gleich: Nicht nur

Flüsse und Seen brauchen Zeit zur Regenerierung; auch Menschen brauchen Zeit, gemeinsam, besonders in der Familie, ihre seelischen und geistigen Kräfte wieder aufzufrischen. Dabei bringt ein einzelner Verstoß gegen den Gewässerschutz das Wasser eines Sees oder Flusses noch nicht zum Umkippen; wegen ein paar Betriebe mit einer Sonntagsschicht verliert dieser Tag noch nicht seine Feierlichkeit und Ruhe. Aber läßt man das wirtschaftliche Argument einmal gelten, sind die Wirkungen ähnlich wie bei der Gewässerverschmutzung.

Verwunderlich und ärgerlich waren die schiefen Argumente. Der Kirchenleitung wurde – auch von Katholiken – wieder einmal die Zuständigkeit abgesprochen wegen mangelnder Sachkenntnis; sie mische sich nur ein, weil sie nichts von der Wirtschaft verstehe mit ihren Eigengesetzlichkeiten. Sie solle sich einem „gesellschaftlichen Bedürfnis" nicht entgegenstellen. Dabei geht es gerade hier um eine sachgerechte Grundsatzentscheidung über den sozialen Charakter unseres Wirtschaftssystems. „Soziale Marktwirtschaft" besagt eine Wirtschaftsordnung, die die Kräfte des Wettbewerbs zwar als Steuerungsmechanismen benutzt, ihnen aber auch klare Grenzen setzt, wenn sie den Menschen in Dienst zu nehmen suchen, statt ihm zu dienen.

Ausweitung der Arbeitszeit wurde gefordert auch als Mittel zur Überwindung der Arbeitslosigkeit. Nun können in der Tat die teuren Maschinen um so besser ausgenutzt werden, je kontinuierlicher sie laufen, etwa nach dem Modell einer „schwingenden Arbeitswoche" mit wechselnden Arbeitszeiten rund um die Uhr und rund um die Woche. Die dabei entstehenden Kostenvorteile können teilweise den Arbeitnehmern in Form von Geld oder Freizeit weitergegeben werden. Mit der Überwindung der Arbeitslosigkeit hat das aber nichts unmittelbar zu tun. Ob zusätzliche Arbeitskräfte einzustellen sich lohnt, das hängt in erster Linie von der Nachfrage ab und nicht von den „freistehenden Arbeitsplätzen" an den Maschinen.

Neben der Arbeitslosigkeit wurde als weiteres Argument die Außenhandelsabhängigkeit der deutschen Wirtschaft ins Feld geführt nach dem Motto: „Die internationale Konkurrenz läßt uns keine andere Wahl!" Wer lange im Ausland gelebt hat, kennt allerdings die Angst anderer Völker vor der Konkurrenz der Deutschen. Die stolzen Ziffern unserer Außenhandelsbilanz, über Jahre und Jahrzehnte fast immer positiv, vermögen wenig davon zu überzeugen, daß ausgerechnet wir Deutschen andern Ländern mit dem schlechten Beispiel von mehr Sonntagsarbeit vorangehen müssen.

Ein wertvolles Ergebnis hat diese Diskussion jedoch gebracht: Wir werden neu und tiefer darüber nachdenken müssen, was uns kulturelle Werte wie die Sonntagsruhe wert sind und was wir dafür zu zahlen bereit sind. Was unsere Vorfahren wußten in harten Notzeiten, gilt noch mehr im Wohlstand: Auf Sonntagsarbeit ruht kein Segen. *Walter Kerber SJ*

Roman Bleistein SJ

Kirche und Politik im Dritten Reich

Reflexionen in neuaufgefundenen Dokumenten des Kreisauer Kreises

Je weiter die zeitgeschichtliche Forschung sich von ihrem Gegenstand Drittes Reich entfernt, um so mehr ist sie auf Dokumente angewiesen – denn es fehlen zunehmend Augen- und Ohrenzeugen –, und um so mehr nehmen, zumal von seiten der jungen Generation, Äußerungen des Unverständnisses für die damaligen Vorgänge zu, weil der Terror eines totalitären Systems in seinem emotionalen Gehalt (Angst, Furcht, Bedrohung, Verlockung, Verunsicherung) schwer festzuhalten ist und auch emotional nur dem zugänglich zu sein scheint, der einmal in Unfreiheit existieren mußte. Wenn ersteres der historischen Wissenschaft durch die Verobjektivierung nur nützt, verunsichert die andere Entwicklung die gleiche Wissenschaft, insoweit die objektive Qualität der geschichtlichen Vorgänge kaum mehr in den Blick gerät und damit ein sehr subjektiver Zugang gefordert wird, ja notwendig erscheint; denn alles, was heute ausgedacht werden kann, hätte damals, in der Vergangenheit, möglich sein können und sollen. Da ein solcher Entwurf der Vergangenheit dann noch von manchen Zeitgeschichtlern und Philosophen zur ideologischen Rechtfertigung des eigenen Standorts in der politischen Szene verwendet wird, entschwindet eine objektive Wissenschaft immer mehr. Zeitgeschichte degeneriert zum Feld permanenter, verdeckter Wahlkämpfe.

Diesem Prozeß der Verzerrung der geschichtlichen Realität im bunten Kaleidoskop der Ideologie ist vor allem der Widerstand der Kirchen gegen den Nationalsozialismus ausgesetzt. Während die betroffenen – nicht die redseligen – Akteure aus dieser Zeit sich eher zurückhaltend über Mut oder Feigheit der damaligen Mitchristen und Bischöfe äußern, sind viele Nachgeborene schnell bereit, anderen die moralisch begründeten Erwartungen aufzuladen, denen sie bislang kaum entsprechen mußten und die im Raum abstrakter Theorien konzipiert wurden. Die müßige Frage „Was wäre wenn?" hilft nicht, die Wirklichkeit besser zu erkennen; sie führt ebenso aus der Welt der Tatsachen weg wie das an sich aufregende Gedankenspiel: „Was wäre möglich gewesen?" Gewiß prägen auch verspielte Möglichkeiten die Geschichte. Aber wer hat die Möglichkeit in ihren Variablen und Variationen ausgezählt?

Um aus diesen Reflexionen in die Realität zurückzufinden, wird es gerade für das Thema Kirche und Drittes Reich gut tun, neu aufgefundene Dokumente aus der Arbeit der Widerstandsgruppe „Kreisauer Kreis" (1941–1944) zur Kenntnis zu

nehmen, die sich mit der Frage befassen: Was kann von den Kirchen an politischem Engagement im Dritten Reich erwartet werden?

Die drei Texte aus dem Dossier „Kreisauer Kreis“[1], wie sie im Nachlaß von P. Lothar König SJ[2] auf uns kamen, wurden im Vorfeld jener Besprechungen verfaßt, die Arbeiterführer wie Wilhelm Leuschner, Hermann Maass und Carlo Mierendorff[3] mit den Jesuiten Augustin Rösch, Alfred Delp und Lothar König[4] in Kontakt bringen sollten. Diese Einigungsgespräche zwischen beiden Gruppen innerhalb des Kreisauer Kreises sollten am 2. August 1942 in Berlin stattfinden.

Aus diesen Texten lassen sich Standpunkte erheben, die in der gefährlichen Situation des Jahres 1942 bezogen wurden. Diese Aussagen und Festlegungen gilt es als erstes herauszuarbeiten. Dann soll nach ihren etwaigen theologischen Herkünften gefragt werden. Von diesen Überlegungen führt in den Lauf der Geschichte wieder die Frage zurück: Was ist aus diesen Standpunkten geworden? Wo und wie wirkten sie sich aus? Weshalb kamen sie nicht in ausreichender Weise zum Tragen?

Strategiepapier vom 7. Juli 1942

Der erste Text[5] befaßt sich mit Überlegungen, die der Strategie des Vorgehens gegen den Nationalsozialismus gelten. Bei dieser „Besprechung der aktuellen Kampfführung“, wie es in einer Überschrift heißt, wird auch eine „Themenwahl“ vorgenommen. Diese ist „vorgezeichnet in der Predigt Preysings vom 28. Juni 1942: a) Gott steht über allem Irdischen, vor ihm sind alle Menschen gleich, vor ihm sind alle Gemeinschaften gleich und stehen nicht etwa auf einer höheren Stufe der Manifestation oder Inkarnation. b) Der Mensch wird mit Rechten geboren, die nicht vom Staat abgeleitet, sondern ursprünglich und von Gott gegeben sind.“

Diese grundlegende Themenwahl bezieht sich auf eine Predigt, die Bischof Konrad von Preysing (1880–1950)[6] zum silbernen Bischofsjubiläum Papst Pius' XII. in der Berliner St.-Hedwigs-Kathedrale gehalten hatte. In seinen sehr deutlichen Ausführungen zum „Recht“ sagte er unter anderem:

„Aus dieser Verwerfung der Herrscherrechte Gottes ergibt sich Rechtsunsicherheit und Rechtsverwirrung, ja Rechtlosigkeit. Es wird an die Stelle der Gerechtigkeit die Macht gesetzt, an die Stelle des Rechtes der Nutzen. Wenn man sich einmal auf diesen Standpunkt gestellt hat, ist das Wort Recht seines Inhaltes beraubt. Wenn die Menschen, ob es sich um den Einzelnen, um größere Gemeinschaften, um Völker handelt, sich nicht an ein unverrückbares, ewiges Gesetz gebunden fühlen, so kann nur Kampf und Streit, Haß und Zwietracht, Unordnung und Chaos entstehen. Wenn tatsächlich Macht Recht schafft und Recht ist, dann kann es kein friedliches Zusammenleben der Einzelnen, der kleinen Gemeinschaften, der Völker geben, dann muß notwendig der Kampf aller gegen alle einsetzen.“

Die „Themenwahl“, auch in den erlittenen Folgen der Rechtlosigkeit begründet, wird als „Themenkonzentration“ verstanden. Man solle bei diesen beiden Themen (Gleichheit aller Menschen, Naturrecht) bleiben, sie immer wieder herausheben,

„bis die damit angeschnittenen Fragen wie ein Echo durch das ganze Reich schallen; dabei muß versucht werden, von der Abstraktion und Grundsätzlichkeit der Predigt vom 28. Juni 1942 bis zur konkreten Handgreiflichkeit zu gelangen, bis ein Einzelfall schließlich Gelegenheit bietet, diese Grundsätze zu exemplifizieren, den Fall zu dramatisieren und um diesen Einzelfall zum Kampf anzutreten."

Dieser Text in seiner Entschiedenheit muß also als Voraus-Text für die weiteren gemeinsamen Überlegungen gewertet werden. Er bringt immerhin das Thema der Besprechungen: Recht. Er nennt das Ethos, in dem verhandelt werden soll: Gleichheit, Rechtsgeborgenheit, Rechtssicherheit aller. Für das Jahr 1942 waren dies entscheidende Themen.

Die Erwartungen der Menschen an die Kirche[7]

In einem zweiten Text vom 2. August 1942, der entweder „Thema der Besprechungen" (Vorlage und Fassung König) oder „Zur Führung des Gesprächs" (Fassung Moltke) überschrieben ist, wird die Situation herausgearbeitet, in der diese Unterredungen stattfinden und aus der sich nicht zu übersehende Konsequenzen ergeben.

Gleich der erste Satz des Textes ist von einer Deutlichkeit, die nicht zu wünschen übrigläßt: „Ausgangspunkt der Unterredungen ist die Darstellung von der Entrechtung und Entwürdigung des Menschen und die Darlegung, daß der Mensch sich dieser Lage bewußt geworden ist und nach rettenden Kräften ausschaut." Das Unrechtssystem des Dritten Reichs wird bei Namen genannt: Ohne Recht, ohne Würde müssen die Menschen leben. Aus diesen erschreckenden Tatsachen sind die Motive für die gefährlichen und mühevollen Gespräche zu entnehmen. Angesichts der Wirklichkeit, so heißt es dann weiter, daß „die zur Rettung berufenen Kräfte" bisher versagt haben – ob sich dies aus ihrer Vernichtung oder aus ihrer Unentschlossenheit ergibt, wäre noch weiter zu bedenken –, ist „tatsächlich... die letzte Instanz, von der die Menschen Hilfe erwarten, das Christentum".

An diesem Punkt der Gedankenführung wird nun eine wichtige, die zeittypische Herausforderung noch verdeutlichende Aussage gemacht: „Die Menschen erwarten aber von den Kirchen nicht nur ein Eintreten für rein kirchlich-konfessionelle, kirchenrechtliche oder christlich-übernatürliche Belange, sondern vor allem die Verteidigung des Menschen als Menschen." Mit einer großen Sensibilität für die Situation des Menschen wie für die Sendung des Christentums wird die Blindheit eines Konfessionalismus aufgedeckt, wird eine Kirchturmpolitik als unangemessen abgetan. Ist diese Grundentscheidung zum Menschen als Menschen einmal gefallen, dann richten sich – wie im Dokument ausgeführt wird –, an die Kirchen drei Fragen:

Ob sie „die Notlage des Menschen sehen und ob sie bereit sind, für den Menschen einzutreten, und ob sie wissen, daß sie durch den persönlichen Einsatz ihrer Diener die Möglichkeit haben, die innere Führung des deutschen Volkes und des Abendlandes zu übernehmen",

„für welche Grundrechte des Menschen die Kirchen einzutreten bereit sind", und

welche Möglichkeiten die Kirchen sehen, „die Bemühungen der beiden Kirchen und der außerkirchlichen Gruppen aufeinander abzustimmen und für die Erhaltung der Übereinstimmung wirksame Vorkehrungen zu treffen".

Diese drei Fragen nach Situationskenntnis, Grundrechtsbewußtsein und Kooperationsbereitschaft enthalten ein Bündel von fundamentalen Erwartungen; sie gehen aber alle auf das Wesentliche des kirchlichen Dienstes, nämlich jenseits aller konfessionellen und religiösen (!) Fixierung nur für den Menschen als Menschen dazusein und bei diesem Dienst am Menschen „auch mit außerkirchlichen Gruppen" zusammenzuarbeiten. Hier wird zuerst ohne größere Reflexion von „den Kirchen" gesprochen, wird also die Ökumene vorausgesetzt. Aufgrund der konkreten Gesprächssituation können unter diesen „außerkirchlichen Gruppen" nur die Arbeiterbewegung und die Gewerkschaften verstanden werden. In diesen Formulierungen deutet sich also das alte Problem des Verhältnisses zwischen Christentum und Sozialismus an.

Eingestreut in die drei großen Fragen finden sich jene Grundaussagen über Kirche und Politik, die in einem dritten Text ausführlich behandelt wurden und aus diesem wohl übernommen sind. Daher soll nun dieses Dokument besprochen werden, das als das wichtigste aller drei Texte bezeichnet werden muß.

Politische Erwartungen an die Kirchen

Der dritte Text[8] mit der Überschrift: „Was kann von den Kirchen erwartet werden?" klärt Schritt für Schritt die folgenden Probleme: Sinn und Zweck der Kirche, Naturrechte und Rechte aus der Offenbarung, Aufgabe der Kirche in der Situation der Rechtlosigkeit bzw. der bedrohten Rechtsordnung. Offensichtlich kommt dabei nicht nur das Selbstverständnis der Kirchen zur Sprache, sondern es wird wiederum die Situation geklärt, aus der heraus sich Fragen an die Kirche, Fragen nach dem Sinn der Kirche ergeben.

Als Grundsatz des ganzen Textes formuliert der erste Abschnitt das Kirchenverständnis:

„Sinn und Zweck der Kirche ist weder die Politik noch das Politische. Die innerweltliche Aufgabe der Kirche umfaßt die Rühmung Gottes, die Vermittlung des übernatürlichen Heiles an die Menschen, die Sorge um die gottgesetzte Ordnung des Lebens. Es wäre von seiten des Erwartenden her eine Täuschung, von seiten der Kirche eine für Staat und Kirche gefährliche Grenzüberschreitung, wenn die Kirche zu direkten politischen Aktionen schritte."[9]

Diese Aussagen halten die Kirche zwar aus der Welt der Politik heraus, aber sie klären zugleich ihre Kompetenz. Warnend wird von „Täuschungen" gesprochen,

wenn man von der Kirche „direkte politische Aktionen" erwartete. Aber verabschiedet sich mit einer solchen differenzierenden Sicht die Kirche nicht aus der politischen Realität, in der sie sich nun einmal – ob sie es will oder nicht – vorfindet? Nein; denn die nun folgende Reflexion über „die rechte Ordnung des Lebens, auf deren Erhaltung und Gestaltung die Kirche verpflichtet ist", bringt die Menschenrechte zur Sprache. Für ihre Durchsetzung hat die Kirche Sorge zu tragen. Es geht dabei um zwei Gruppen von Rechten:

„Die erste Gruppe beinhaltet das ius nativum der Kreatur (Naturrecht, die vorstaatlichen Rechte der einzelnen, der natürlichen Gemeinschaften, auch die eigenständigen und ursprünglichen Gesetze und Zuständigkeiten des Staates). Die zweite Gruppe umfaßt die durch die Offenbarungsordnung über die naturrechtlichen Gegebenheiten hinausgehenden positiven Gesetze und Wirklichkeiten (die sogenannte übernatürliche Ordnung)." Sorgsam wird angefügt, daß diese Rechte aus der Offenbarung die Naturrechte weder schmälern noch suspendieren.

Aus dieser Klarstellung ergibt sich die Möglichkeit zweier verschiedener Situationen, in denen Kirche sich für das Naturrecht einsetzen kann und soll. Arbeitet man erst konkrete wirtschaftliche und politische Ordnungen aus, „die auf dem ius nativum beruhen", wird die Kirche prüfen, ob die Grundsätze des Naturrechts eingehalten werden, und sie wird dafür sorgen, daß sie eingehalten werden. Das wäre die einfachere (abstrakte) Situation, die allerdings für alle Überlegungen einer Neuordnung der deutschen Gesellschaft nach einem Ende des Dritten Reichs zuträfe.

Die andere, konkrete, ist diejenige, „in der eine bestehende Ordnung tatsächlich die Gefährdung und Beseitigung des ius nativum bedeutet". Auch dann hat sich die Kirche für das Naturrecht einzusetzen, selbst wenn dieser Einsatz für sie unmittelbare politische Konsequenzen nach sich zöge. Gewiß wird sie sich exponieren, obgleich sie nur das Naturrecht proklamiert und Menschen zur Verteidigung des Naturrechts aufruft. Diese begrenzte Aufgabe führt indessen grenzenlose Konsequenzen mit sich. Am Ende dieser Überlegungen finden sich dann Aussagen zu den Aufgaben und zur Mitarbeit der Kirchen:

„Als Ergebnis muß wohl festgestellt werden, daß die zu leistende Aufgabe eine dreifache ist: a) die Wiedererweckung des Bewußtseins vom ius nativum und kompromißlose und harte Verkündigung gerade der gefährdeten Ordnung des Rechts; b) die Ausarbeitung einer konkreten Ordnung der Lebensgebiete nach den Grundsätzen des ius nativum; c) die Erhebung dieser Planungsordnung zur gültigen, politischen Ordnung des Lebens.

Die Mitarbeit der Kirche an dieser dreifachen Aufgabe ist wohl wie folgt festzulegen: a) Die Verkündigung des ius nativum ist eine Pflicht der Kirche. Damit arbeitet die Kirche dispositiv zur Herausbildung der neuen Ordnung vor. b) Die Kirche muß die ihrem direkten Befehl unterstellten Menschen anhalten, aus ihrem grundsätzlichen Wissen und einer zu erwerbenden Erkenntnis der konkreten Verhältnisse heraus an der Planung der echten Ordnung zu arbeiten. Der Beitrag der Kirche zu dieser Phase des Aufbaues besteht in der Bereitstellung von mitarbeitsfähigen und mitarbeitswilligen kirchlichen Menschen. Die Kirche selbst muß sich auf die oben dargelegte Prüfung und Mahnung beschränken. c) Die dritte Phase ist Aufgabe der aus echter Einsicht heraus handelnden politischen Menschen. Der Beitrag der Kirche besteht in der Übernahme der in der grundsätzlichen Erörterung über das Verhältnis Kirche–Staat herausgestellten Funktion der Kirche."

In diesen Ausführungen besticht die Klarheit der Aussage sowohl in der theologischen Begründung als auch in der Kalkulation der Konsequenzen. Vom Naturrecht in einer Unrechtssituation reden, heißt politisch handeln. Selbst wenn dies nur ein indirektes politisches Engagement ist, wird die Reaktion der politischen Gewalt in jedem Fall direkt politisch sein. Der gleiche Vorgang wird dort einsetzen, wo die Kirche Menschen motiviert, sich für das Naturrecht zu engagieren. Auch dort wird, angesichts des Widerspruchs gegen die jeweilige Unrechtsordnung, sie der Bannstrahl des Diktators treffen.

Wenn man diese Aussagen konkretisiert, dann bedeuten sie, daß die katholischen und evangelischen Bischöfe vor allem mit ihrer Verkündigung des Naturrechts für die „Laien" einen Aktionsraum schaffen sollen und daß die Kirche mit dieser Verkündigung auch eine Legitimation für die direkte politische Aktion anderer abgibt.

Zweierlei fällt an diesen Texten auf. Daß solche Aussagen – trotz der unterschiedlichen konfessionellen Standpunkte[10] – zwischen katholischen und evangelischen Christen vereinbart werden konnten, sei besonders hervorgehoben. Es sei vor allem nicht übersehen, daß die Naturrechtslehre unter den wenig bekannten Begriff eines „ius nativum"[11] gebracht wird, der eher aus einer ständischen Gesellschaftstheorie genommen ist und dort ein „Recht durch Geburt" meint. Der Kontext der Aussage zum „ius nativum (Naturrecht)" legt nahe, daß man den Begriff aus der Standesordnung in die Schöpfungsordnung hinübergenommen hat und darin auch den Weg fand, die katholische Naturrechtslehre für evangelische Christen akzeptabel zu machen. Dietrich Bonhoeffer stand im übrigen dieser Naturrechtslehre eher skeptisch gegenüber, obgleich er auch den Impuls gab, sich mit ihr von evangelischer Seite wieder auseinanderzusetzen[12]. Mag dies alles auch wie eine ökumenische Harmonisierung gewertet werden, es ist bedeutsam, daß man einen Begriff fand, in dem alle Kreisauer ihre kritischen und grundsätzlichen Anliegen dem Nationalsozialismus gegenüber aufgehoben sahen.

Ein zweites: Daß solche Aussagen zum Naturrecht im Gespräch mit sozialdemokratischen Arbeiterführern gemacht wurden, unterstreicht eine gemeinsame Basis von Christen und Sozialisten: das Naturrecht[13]. Ein Gedanke, der in jüngster Zeit auch in Gesprächen zwischen Christen und Marxisten wiederentdeckt wurde. Im übrigen wird deutlich, wie in und hinter den Überlegungen zum Widerstand bereits die Neuordnung einer Gesellschaft auftaucht, bei deren Zustandekommen auch die Kirchen ihren Part zu übernehmen haben.

Kontrapunkt Naturrecht

Die Thematik des Naturrechts hatte in den Hirtenbriefen der deutschen Bischöfe[14] lange vor diesen Unterredungen im Jahr 1942 eine nicht unbedeutende

Rolle gespielt, zumal seitdem sich Pius XI. in seiner Enzyklika „Mit brennender Sorge" (März 1937) auch dieses Arguments bedient hatte[15].

Es scheint, daß sich 1942 in diesem Akzent der antinationalsozialistischen Argumentation der Einfluß Preysings und Röschs auswirkte. Röschs Einfluß lief über den „Ausschuß für Ordensangelegenheiten"[16], der in seinen Denkschriften die deutschen Bischöfe nicht wenig unter Druck setzte. Eindeutig sind folgende Sätze aus seinem Entwurf zu einem Hirtenwort der Bischöfe (für den 15. November 1941):

„Mit noch größerem Schmerz beklagen wir es aber, daß selbst die von Gott in seine Schöpfungsordnung gelegten unverrückbaren Gesetze mißachtet und verletzt werden. Wir meinen damit jene Gesetze, welche die Grundpfeiler der christlichen, ja sogar aller menschlichen Kultur sind und bleiben müssen. Wir meinen das naturgesetzliche Recht auf Schutz des privaten Eigentums..., auf Schutz von Wahrheit und Ehre..., auf persönliche Freiheit..., auf das Leben." In der vorausgehenden Denkschrift Röschs, die um den 20. Juni 1941 verfaßt wurde, ist zu lesen: „Wer soll überhaupt noch für Naturrecht und Gottesgebot einstehen, wenn nicht die kirchliche Führung? Nicht bloß in unbekannten Protestschreiben, sondern in öffentlicher Stellungnahme."[17]

Neben P. Rösch stellte Bischof Preysing das Naturrecht groß heraus. Er tat dies bereits in seiner Predigt vom 28. Juni 1942, die dann auch in das Strategiepapier aufgenommen wurde und den Impuls zu weiterer naturrechtlicher Begründung abgab. Entsprechend den Erwartungen der Kreisauer veröffentlichte Preysing ein Hirtenwort, das dann am 20. Dezember 1942 auch in der Kölner Kirchenprovinz verlesen wurde. In ihm werden die „Herrschaftsrechte Gottes"[18] eingeklagt, die Gott in die menschliche Natur gelegt hat. Teilweise ist dieser Hirtenbrief im Wortlaut identisch mit der Predigt Preysings.

Die Fernwirkung dieses Hirtenworts war eine doppelte. Der Staatssicherheitsdienst war über diesen Hirtenbrief sehr beunruhigt (Meldungen aus dem Reich Nr. 348 vom 7. Januar 1943). Es wird berichtet, die weltanschaulichen Grundlagen des nationalsozialistischen Rechts würden ziemlich unverhüllt angegriffen, „ausgehend von der vom Katholizismus vertretenen naturrechtlichen Auffassung, wonach das Recht als eine ewige, in ihrer Gesamtheit von der Willkür des Menschen unabhängige Ordnung anzusehen ist". Die folgenden Sätze realisieren voll die Absicht des Hirtenworts: „Die weiteren Ausführungen sollen offensichtlich die auch rechtlich ihren Ausdruck findende Politik des Reiches gegenüber fremden Rassen und Volkstümern der Rechtlosigkeit verdächtigen und in den Gläubigen den Eindruck erwecken, als beruhe der nationalsozialistische Staat einseitig auf Macht, ohne das Recht anzuerkennen und zu achten."[19] Wenn der getroffene Hund bellt, dann hatte Bischof Preysing sein Ziel erreicht.

Eine andere Fernwirkung zeigte sich in einer Predigt Kardinal Faulhabers, der am Papstsonntag 1943 (7. März 1943) in St. Michael in München ausdrücklich auf das Naturrecht zu sprechen kam und darin Formulierungen aus dem Hirtenwort der westdeutschen Bischöfe bzw. Preysings übernahm[20].

In dieser Wirkungsgeschichte des Naturrechts spielte H. J. von Moltke auch

seine Rolle. Er debattierte im Lauf des Jahres 1942 des öfteren mit Preysing über seinen Hirtenbrief und ermutigte ihn zu einer eindeutigen, verständlichen Sprache.

In der Rückschau läßt sich feststellen, daß Rösch in dieser Optik der Rechtsproblematik auf den Kreisauer Kreis einwirkte (dort unterstützt von seinen beiden Mitbrüdern, vermutlich ebenso von Hans Peters und Paulus van Husen)[21], selbst aber unmittelbar die Bischofskonferenz in Memoranden unter Druck setzte. Es läßt sich ebenso erkennen, daß Moltke mit Preysing – über die deutschen Bischöfe – die Öffentlichkeit aufklärte und beunruhigte. Beider konspirative Tätigkeit, die sich im Kreisauer Kreis vereinte, ebnete am Ende auch jenem „Dekaloghirtenbrief" vom 19. August 1943 den Weg, der – von Adolf Donders (1877–1944) und Peter Tischleder (1881–1947) verfaßt – zu den deutlichsten Äußerungen des deutschen Episkopats während des Dritten Reichs zählt. Dort heißt es: „Tötung ist in sich schlecht, auch wenn sie angeblich im Interesse des Gemeinwohls verübt wurde: An schuld- und wehrlosen Geistesschwachen und -kranken, an unheilbar Siechen und tödlich Verletzten, an erblich Belasteten und lebensuntüchtigen Neugeborenen, an unschuldigen Geiseln und entwaffneten Kriegs- und Strafgefangenen, an Menschen fremder Rassen und Abstammung."[22] Mit solchen Worten wurde die Befolgung des Naturrechts eingeklagt; es wurde zugleich der Geist des Protests in engagierten Gruppen legitimiert, auf dem Weg vom Widerspruch zum Widerstand.

Umfassende seelsorgliche Pflicht

Den theologischen Hintergrund in der evangelischen Kirche[23] zum Problem „Kirche und Politik im Dritten Reiche" hatte Hans Bernd von Haeften (1905–1944), eines der engagiertesten Mitglieder des Kreisauer Kreises, bereits am 4. April 1941 in einem Schreiben an Herbert Krimm (geb. 1905) formuliert. Er nahm damals gleichsam das Problem und seine Lösung vorweg, wenn er schrieb[24]:

„Ich bin Deiner Meinung, daß die Kirche durch ihr Dasein wirken soll. Sie soll also nicht selber Politik machen, d. h. sich mit den Aufgaben der weltlichen Ordnung befassen. Aber zum Dasein der Kirche gehört der gesamte Bereich geistlichen Wirkens, also auch die Seelsorge. Wenn nun in der weltlichen Ordnung oder Unordnung... Ereignisse oder Zustände eintreten, die das geistliche Heil der Menschen gefährden, wenn die Politik die Bürger in Lagen bringt, die sie als Christen nicht verantworten können, dann kommt es zu jenen Kreuzungs- oder Schnittpunkten von Staat und Kirche, die häufig und unvermeidlich sind, weil nun einmal beide Institutionen es mit denselben Menschen zu tun haben und weil diese Menschen die Einheit ihrer Person nicht in Bürger und Christ aufspalten können noch dürfen. An solchen Überschneidungsstellen aber, die natürlich mehr oder minder kritisch, entscheidungsfordernd, auch mehr oder weniger eindeutig sein können, verbietet es ihr Bischofsamt der Kirche ‚zu schweigen wie ein stummer Hund'. Hier gebiete ihr die seelsorgliche Pflicht zu reden, zu verkünden und zu mahnen."

Im weiteren Text seines Briefs nimmt Haeften den Theologen in Pflicht, der gerade in jenen Grenzsituationen „auch sub specie fidei christianae einen Rat zu

geben" wisse; „nicht als Vertreter der Kirche freilich; denn die Kirche hat sich mit den unwandelbaren Gewißheiten des Glaubens zu befassen". Am Ende des Briefs kommt Haeften auf die Sozial-, Staats- und Gesellschaftslehre der katholischen Kirche zu sprechen. Er erkennt in ihr eine Treue zur Tradition, aus der man nur falsche Konsequenzen gezogen habe. Haeften verkennt darin wohl die Sozial- oder auch die Naturrechtslehre als statisch, was sie nicht ist; denn sie ist im besten Sinn des Wortes dynamisch. Der Protestantismus ist seiner Meinung nach freier, „aber er muß endlich innewerden, daß er in der Lage sein müßte, Antwort zu geben, wenn die Laien die Theologen um ihren christlichen Rat in weltlichen Dingen bitten".

In diesem Brief Haeftens treffen sich die Probleme der drei besprochenen Texte wie in einem Brennpunkt. Es wird zugleich die Bedeutung dieser einheitsstiftenden Planung erneut greifbar; denn ausgehend vom Naturrecht fällt den Kirchen nun doch eine sehr differenziert zu sehende Verantwortlichkeit der Welt, der Gesellschaft und der Politik gegenüber zu.

Der weitere Lauf der Dinge

1942 war also eine große Koalition der Menschen des guten Willens geplant: Widerstand von Christen und Sozialisten. Was wurde aus diesem Plan? Der unmittelbare weitere Verlauf kann – wie die Briefe Helmuth von Moltkes[25] beweisen – als gut bezeichnet werden. Die Gespräche der Jesuiten mit den Arbeiterführern brachten das Ergebnis, daß beide nach einer schriftlichen Fixierung ihrer Positionen noch einmal mit ihren „Chefs" sprechen sollten, das heißt für die Jesuiten wohl mit Kardinal Faulhaber, für die Arbeiterführer mit Wilhelm Leuschner oder mit Julius Leber. Bei diesen jeweiligen Rücksprachen bot die erste Grundsatzerklärung (Kreisauer Tagung vom Frühjahr 1942) jenen Rahmen, in dem weiteres bedacht werden sollte. Es waren auch erste wirtschaftspolitische Eckdaten gesetzt. Daß damit auch Umrisse einer Gesellschaft nach dem Tag X deutlich wurden, sollte unterschiedliche Reaktionen hervorrufen. Für die einen schien der Verzicht auf den Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen untragbar, für die anderen kamen die Erwartungen der Arbeiterschaft nicht auf ihre Rechnung. Auch hier saß wieder einmal der Teufel im Detail.

Die weitere Kontaktarbeit verlief also in drei Richtungen: zu Katholiken, zu evangelischen Christen, zu den Arbeiterführern. Was läßt sich aufgrund der vorliegenden Zeugnisse über diese Vorgänge im einzelnen sagen?

Als verantwortlicher Gesprächspartner von seiten der Katholiken war am Ende der Bischof von Fulda, Johannes B. Dietz (1879–1959), gefunden worden. Preysing hatte sich bereits am 30. Juni 1942 geweigert, „die Hauptrolle zu spielen"[26], Erzbischof Gröber (Freiburg) kam, wie er am 1. Juli 1942 Rösch

unterrichtete, nicht mehr in Frage, da er bereits Tag und Nacht von der Gestapo beschattet wurde. Das für Ende August 1942 geplante Gespräch zwischen Faulhaber, Preysing und Dietz einerseits und Moltke und Mierendorff andererseits kam mit großer Wahrscheinlichkeit nicht zustande; denn Moltke und Mierendorff besprachen sich am 31. August 1942 in Fulda mit Dietz, und was Faulhaber betrifft, so ist am fraglichen Tag sein Tagebuch mit anderen Terminen besetzt, so daß für ein solches Spitzengespräch kein Platz mehr war.

Die Zurückhaltung der Katholiken in weitergehenden Zusagen war darin begründet, daß nach dem Krieg die Konfessionsschulen abgeschafft werden sollten und „daß ein Zusammenschluß aller Christen ohne Rücksicht auf ihr Bekenntnis, eine ‚Una Sancta' vorgeschlagen wurde. Dadurch sollte der christliche Standpunkt in allgemeinen politischen und sozialen Fragen zur Geltung gebracht werden" (Freya von Moltke)[27]. Die Zustimmung zu letzterem wurde auch dadurch erschwert, daß die Katholiken bislang die Zentrumspartei hatten, um sich politisch Gehör zu verschaffen. Gründe von unterschiedlichem Gewicht behinderten also Dialog und Einigung.

Der Kontakt zur evangelischen Kirche lief über Eugen Gerstenmaier (1906–1986), der am 3. Juni 1942 als „ein Mann von Wurm"[28] mit Moltke zusammentraf. Gerstenmaier war es auch, der die Begegnung mit Landesbischof Theophil Wurm (1868–1953) am 24. Juni 1942 in Berlin vorbereitete. Am 19. Juli 1942 traf man sich ein zweites Mal. Wie Moltke und Gerstenmaier berichten, verliefen die Gespräche mit Wurm fast problemlos. Wurm akzeptierte die Planungen, was die Errichtung eines Rechtsstaats und die ökumenischen Vorstellungen der Kreisauer betraf. Es lief alles so gut, daß es „Moltke nicht ganz geheuer schien"[29]. Vermutlich verglich er diese Gespräche unwillkürlich mit den Kontakten zur katholischen Kirche – und dort lief alles zäh und anscheinend mit großen Widersprüchen. Inwieweit allerdings auch andere evangelische Landesbischöfe und höhere Verantwortliche mit den Kreisauer Planungen befaßt waren, wäre in Zukunft erst noch zu erheben.

Die dritte Richtung der Kontakte ging zu den Arbeiterführern. Hier die Lage zu beurteilen, ist nicht leicht. Bei Maass und Mierendorff scheint es zu einer Übereinstimmung mit den Jesuiten gekommen zu sein, vor allem auch was die Rolle der Arbeiter und der Gewerkschaften betraf. Moltke hoffte, daß Leuschner die Abmachungen billigen würde. Diese Hoffnung war insoweit berechtigt, als Leuschner schon lange in gutem Kontakt zu christlichen Gewerkschaftlern stand[30] und dadurch mit deren Denken vertraut war. Leuschner vermochte auch durch sein „taktisches Geschick", daß die Kreisauer „die ‚Deutsche Gewerkschaft' als Übergangslösung" akzeptierten, obgleich sie Moltkes Konzept der kleinen Gemeinschaften zuwiderlief. Wie Julius Leber zu all dem stand, ist noch weniger greifbar[31]. In den Briefen Moltkes finden sich Andeutungen: Er befürchtete durch Leber eher Störungen. Die Neuordnungsplanungen, die Leber im Herbst 1943

kennengelernt haben dürfte, muß er einer massiven Kritik unterzogen haben: Die christliche Grundhaltung der Kreisauer als Maßstab politischen Handelns war ihm eher fremd, der Plan einer „sozialen Marktwirtschaft" brachte ihm für die Gewerkschaften zu wenig. Über das Modell der Betriebsgewerkschaften scheint es unter den Arbeiterführern zu nicht geringen Auseinandersetzungen gekommen zu sein, die über Mierendorff auch in den Kreisauer Kreis hineinwirkten. Die unterschiedlichen Charaktere und die divergierenden Auffassungen über den kommenden Weg der SPD wie der Gewerkschaften verhinderten, daß Erwartungen und Aussagen der Gruppe der Arbeiterführer auf einen kurzen Nenner gebracht werden konnten.

Durch unerwartete Vorfälle änderte sich bald die Situation tiefgehend. Carlo Mierendorff kam bei einem Bombenangriff am 4. Dezember 1943 in Leipzig ums Leben. Moltke wurde am 19. Januar 1944 von der Gestapo verhaftet. Leber und Reichwein wurden, als sie die Kommunisten in die Arbeit des Kreisauer Kreises einbeziehen wollten, wohl durch einen Spitzel der Gestapo verraten und am 4. Juli (Reichwein) bzw. am 5. Juli (Leber) 1944 verhaftet. Dadurch geriet Claus Schenk von Stauffenberg mit dem Termin des Attentats unter Druck; denn die Gefahr war groß, daß bei den strengen Verhören die konspirativen Gespräche der Kreisauer mit den Männern um Stauffenberg herauskamen. So ist wohl der Termin des 20. Juli 1944 auch ursächlich den Kreisauern zuzuschreiben.

Die große Planung der Zusammenarbeit geriet nach dem 20. Juli 1944 in den Strudel der sich überstürzenden Ereignisse. In den Verhören der verhafteten Kreisauer kam zwar zum Vorschein, daß diese Männer konzeptionell auf eine große Einheit zwischen Christen und Sozialisten hin gedacht hatten, und dies mit Billigung der jeweiligen Kirchenführungen. Aber wie Gerstenmaier anmerkt, forschte die Gestapo auffallend wenig nach dem hohen Klerus. „Ich nehme an, daß die Gestapo mit Absicht vermied, danach viel zu fragen. Bischöfe verhaften – das tat sie nach dem 20. Juli nicht gerne."[32]

Der große Plan sollte so, wie er gedacht war, nicht Wirklichkeit werden. Seine Ausarbeitung hatte aber immerhin dazu beigetragen, aus Gegnern oder Fremden Freunde zu machen und sie Seite an Seite in eine gemeinsame Front zu bringen. Auch das war damals nicht wenig; auch das ist ein Vermächtnis.

Was wäre nun das bleibende Ergebnis jener Reflexionen aus dem Kriegsjahr 1942? Festzuhalten ist, daß das politisch bedeutsame Engagement der Kirchen im Dritten Reich von grundsätzlichen Normen ebenso abhängig war wie von Charakterstrukturen einzelner Kirchenfürsten. Die Rede von deren „Feigheit" macht es sich offensichtlich zu leicht; sie ist zeitgeschichtlich uninformiert. Inwieweit sie dann bei einer Bewertung noch einäugig ist, ist eine ganz andere Frage. In dieser Darstellung sollte es nur um Tatsachen gehen.

ANMERKUNGEN

[1] Dossier: Kreisauer Kreis. Dokumente aus dem Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Aus dem Nachlaß von Lothar König SJ. Hrsg. u. komm. v. R. Bleistein (Frankfurt 1987); zit. DKK.
[2] R. Bleistein, Lothar König, in dieser Zschr. 204 (1986) 313–326.
[3] G. van Roon, Neuordnung im Widerstand (München 1967) 123f., 227ff., 270ff.; Moltke-Almanach I: Die Herkunft der Mitglieder des Kreisauer Kreises, hrsg. v. J. Arndt (Berlin 1984); H. Mommsen, Der 20. Juli und die dt. Arbeiterbewegung (Berlin 1985).
[4] R. Bleistein, Jesuiten im Kreisauer Kreis, in dieser Zschr. 200 (1982) 595–608; ders., Alfred Delp, ebd. 202 (1984) 219–226. [5] DKK 180.
[6] W. Adolph, Kardinal Preysing und zwei Diktaturen (Berlin 1971) 166ff.; L. Volk, Konrad Kardinal von Preysing, in: Zeitgeschichte in Lebensbildern, hrsg. v. R. Morsey, Bd. 2 (Mainz 1975) 88–100.
[7] DKK 187. [8] DKK 184.
[9] D. Bonhoeffer, Was ist Kirche? (1932), in: Ges. Schr. II (München 1960) 286–291.
[10] Ebd. III (1965) 101; E. Brunner, Das Gebot und die Ordnungen (Tübingen 1932) 253–262, 604–609. „In Tat und Wahrheit ist das sog. christliche Naturrecht ein durch den biblischen Glauben modifiziertes ‚Naturrecht', das darum kein ‚Naturrecht', sondern ein ‚Schöpfungsrecht' ist" (607); E. Troeltsch, Ges. Schr. IV (Tübingen 1925) 156ff.
[11] Der Begriff des ius nativum findet sich sonst in der Literatur des Widerstands nicht. Ob er sich von Cicero oder auch aus dem römischen Reich herleitet, ist ebenso unklar wie eine etwaige Verbindung zum „angeborenen Recht", das Kant dem „erworbenen Recht" gegenüberstellte (Metaphysik der Sitten: AA VI, 237).
[12] D. Bonhoeffer, a.a.O. III, 34–36.
[13] G. van Roon, a.a.O. 226ff., 427ff.
[14] Vor allem Erzbischof Gröber (Freiburg) beruft sich gern auf das Naturrecht; vgl. L. Volk, Akten dt. Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, Bd. 5 (Mainz 1983) 16, 91.
[15] Kölner Aktenstücke zur Lage der kath. Kirche in Deutschland 1933–1945, hrsg. v. W. Corsten (Köln 1949) 181ff.
[16] R. Bleistein, Nationalsozial. Kirchenpolitik und kath. Orden, in dieser Zschr. 203 (1985) 159–169.
[17] A. Rösch, Kampf gegen den Nationalsozialismus, hrsg. v. R. Bleistein (Frankfurt 1985) 127f., 77.
[18] L. Volk, Akten dt. Bischöfe V, 961.
[19] H. Boberach, Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen und Kirchenvolk in Deutschland 1934–1944 (Mainz 1971) 767, 768.
[20] L. Volk, Akten Kard. Michael von Faulhabers, Bd. 2 (Mainz 1978) 964f.
[21] G. van Roon, a.a.O. 197.
[22] W. Corsten, Aktenstücke 301. Dieser Hirtenbrief wurde, wie eine Notiz Delps vom 1. 8. 1943 beweist, mit Landesbischof Wurm besprochen; vgl. L. Volk, Akten dt. Bischöfe, Bd. 6 (Mainz 1985) 123.
[23] Auch die Aussagen der Barmer Theol. Erklärung (1934) werden in diesem Zusammenhang nicht zu unterschätzen sein; vgl. W. Krötke, Bekennen – Verkündigen – Leben. Barmer Theol. Erklärung und Gemeindepraxis (Stuttgart 1986) 32 u. ö.
[24] G. van Roon, a.a.O. 151ff. Herzlich sei Frau Barbara von Haeften für die Überlassung dieses Briefs gedankt.
[25] F. v. Moltke u. a., Helmuth J. v. Moltke (Stuttgart 1975) 196. [26] Ebd. 195. [27] Ebd. 194.
[28] E. Gerstenmaier, Streit und Friede hat seine Zeit (Frankfurt 1981) 149ff.
[29] F. v. Moltke u. a., a.a.O. 195.
[30] H. Mommsen, Wilhelm Leuschner und die Widerstandsbewegung des 20. Juli, in: Das Unrechtsregime, hrsg. v. U. Büttner u. a. (Hamburg 1986) 350–355.
[31] D. Beck, Julius Leber. Sozialdemokrat zwischen Reform und Widerstand (Berlin 1983) 176ff.; H. Mommsen, a.a.O. 15ff.
[32] E. Gerstenmaier, a.a.O. 176.

Ludwig Muth

Müssen wir das Fernsehen fürchten?

In seinem Festvortrag zum 150jährigen Bestehen des Verlags Herder untersuchte der Historiker Franz Schnabel die Bedeutung der Lesekultur für den Aufstieg der abendländischen Völker. Seine Schlußfolgerung: „Das noch nicht diktierende und gaffende, sondern schreibende und lesende Zeitalter hat den größten Teil der europäischen Geisteskultur geschaffen, auf der unsere Weltstellung beruhte."[1] Obwohl man 1951 den Siegeszug des Fernsehens noch nicht vorhersehen konnte, warnte Schnabel bereits vor dem Rückfall von der Buchstaben- in die Bilderkommunikation. „Sie ist das Ergebnis unsagbarer Verluste, sie wird bezahlt mit Aufopferung vieler geistiger Güter, welche die Menschheit in langen Jahrhunderten mühsam erworben hat und gegen die Angriffe der Dummheit, der Trägheit und des Eigennutzes dauernd gesichert zu haben glaubte."[2] Franz Schnabel stünde heute sicher auf der Seite derer, die das Eindringen der Bildschirme in die Wohnzimmer mit wachsender Sorge beobachten, die im Fernsehen einen Freßfeind des Lesens sehen.

Doch ist eine solche Beeinträchtigung feststellbar? Die Verteidiger der elektronischen Medien verweisen auf die jährlich steigende Zahl der Neuerscheinungen und das ungebrochene Umsatzwachstum im Buchhandel. Sie verweisen auf die beträchtliche Buchnachfrage, die von Fernsehverfilmungen ausgelöst wird. Sie können auch darauf verweisen, daß es keinen Einbruch in der Lesefrequenz gegeben hat. Der Anteil der Täglichleser, der Quartalsleser, der Nichtleser an der Bevölkerung ist seit 1968 fast konstant[3]. Haben Printmedien und elektronische Medien zu einer freundlichen Koexistenz gefunden? Können die Kulturkritiker Entwarnung geben?

Ursachen des Unbehagens

Im sozialempirischen Test ließ sich folgender Zusammenhang nachweisen: Je mehr Zeit einer vor der Mattscheibe verbringt, desto mehr reduziert sich sein Lesen auf den Konsum bunter Magazine und Zeitschriften. Je weniger einer fernsieht, desto häufiger greift er zum Buch. Gefährdet ist also nicht das Lesen schlechthin, sondern das Lesen von Büchern[4]. Der notorische Fernsehkonsument wird nicht zum Analphabeten, sondern zu einem notorischen Kurztextleser. Gebrauchsanweisungen oder Bildzeitungskolumnen bleiben für ihn dechiffrierbar. Aber er wird

kaum noch die Kraft aufbringen, ein Buch von Seite zu Seite, von Deckel zu Deckel durchzupflügen. Mühelose Kommunikation auf Knopfdruck – hat dieses Ideal bereits Auswirkungen auf das Bevölkerungsverhalten?

Ein Trendvergleich zwischen 1967 und 1980 ergab folgendes Bild: Rückläufig ist die Zahl derer, die ein Buch, das ihnen gefällt, zweimal lesen, die die Belesenheit für ein wichtiges pädagogisches Ziel halten, die gern mit Büchern wohnen und an der eigenen Bibliothek ihre Freude haben. Diese Entwicklung ist in der jungen Generation besonders drastisch[5]. Nicht auf seiten der Buch*produktion*, sondern auf der Seite der Buch*rezeption* hat sich einiges verändert. Das Buchklima ist dünner, flüchtiger, unverbindlicher geworden. Doch ist dies direkt dem Einfluß des Fernsehens anzulasten oder geht das eher auf das Konto einer oberflächlich gewordenen Lebensführung?

Mit Schuldzuweisungen sollte man vorsichtig sein. Jedes neue Medium erzeugt Wandlungsängste, weil es Umwelt und Innenwelt revolutioniert. Vielleicht hat McLuhan überzogen, wenn er sagte: Das Medium *ist* die Botschaft. Sicher ist aber: Das Medium *verändert* die Botschaft. Die Welt wird nicht mehr so gesehen wie vorher. Das hat tiefgreifende Folgen für das Wertbewußtsein.

Auch das Buch war gefürchtet

Wer mit Büchern aufgewachsen ist, dem fällt es schwer, sich zu vergegenwärtigen, was das Eindringen der Schriftlichkeit für die mündlichen Kulturen bedeutet hat. Fast die ganze Stammesgeschichte der Menschen hindurch fand Überlieferung von Mund zu Mund statt. Nicht nur Lebensfertigkeiten wurden auf diese Weise weitergegeben, sondern auch Dichtung, Weisheit und Gottesvorstellung. Es hatte sich eine Mnemotechnik herausgebildet, die es zumindest einzelnen weisen Lehrern erlaubte, den gesamten Überlieferungsschatz in sich aufzunehmen, zu speichern und erzählerisch weiterzuvermitteln, zum Beispiel im Rahmen der Initiationsriten. Vollmitglied eines Stammes konnte nur werden, wer eine solche Stammesschule besucht hatte. Nicht nur die biologische Abstammung, sondern auch die Überlieferung hielt eine Gemeinschaft zusammen und grenzte sie von anderen Stämmen oder Völkern ab. Darum wurde die Überlieferung auch als ein von den Göttern geschenktes Geheimwissen betrachtet und behandelt.

Das Aufzeichnen dieser Tradition machte nicht nur ein über Jahrtausende hinweg funktionierendes Überlieferungssystem obsolet, es muß auch als eine ungeheure Profanierung empfunden worden sein; denn damit löste sich das Wissen von den verehrungswürdigen Zeugen, es wurde objektiviert und damit beliebig. Jeder, der des Lesens kundig war, konnte nun in fremde Überlieferungen eindringen, ohne den Preis der Zugehörigkeit zu zahlen. Die Mythen verloren ihre normierende Kraft. Die Regeln menschlichen Zusammenlebens, die Moral, muß-

ten neu gegründet werden – im Rekurs auf die eigene Verantwortung und das eigene Nachdenken. Die sokratischen Dialoge lassen spüren, welche Verwirrung mit dieser Entwicklung ausgelöst wurde. Auch Plato äußert im Phaidros große Bedenken gegen die schriftliche Fixierung von Gedanken: „Jede Rede, wenn sie nur einmal geschrieben, treibt sich allerorts umher, gleicherweise bei denen, die sie verstehen, wie auch bei denen, für die sie nicht paßt, und sie selber weiß nicht, zu wem sie reden soll, zu wem nicht."

Im Gefolge der Schriftlichkeit wurde eine epochale Orientierungskrise ausgelöst, weil eingebahnte Verhältnisse dadurch in Frage gestellt und zerstört wurden. Der Weg des Buchs in die Gesellschaft ist daher, bis ins 19. Jahrhundert hinein, von Ängsten, Vorbehalten und Warnungen begleitet. Er wurde keineswegs nur als Fortschritt gefeiert.

Motive der Leserkontrolle

In seinem „Väterlichen Rat für meine Tochter" schrieb der Pädagoge Joachim Heinrich Campe 1789: „Man liest zuvörderst viel zu viel, als daß der überladene Geist das Gelesene gehörig verdauen, in Saft und Kraft verwandeln und auf sich selbst, auf sein Leben und auf seine Handlungen gehörig anwenden könnte... Viel zu viel, als daß man nicht nach und nach Lust und Fähigkeit zu jeder anderen, ebenso nötigen, nur nicht ebenso bequemen und reizenden Beschäftigung darüber verlieren sollte... Das unmäßige und zwecklose Lesen macht zuvörderst fremd und gleichgültig gegen alles, was keine Beziehung auf Literatur und Bücherideen hat."[6] Und noch 1826 schreibt der letzte Konstanzer Generalvikar Ignaz von Wessenberg in einer eigenen Kampfschrift: „In den einzelnen Familien werd' es nicht sowohl Gesetz als stillschweigende Übereinkunft, den Kindern und Dienstboten das Lesen keines Romans... zu gestatten. Auch der Name Roman werde nie genannt, um nicht die Lüsternheit zu wecken... Romanlesen benimmt der Jugend den Geschmack und die Lust für ernstere Studien, und die Frühreife, die dieser hervorbringt, hemmt die zusätzliche Entwicklung der Kräfte, und zerstört die Fähigkeit, die echten Freuden des Lebens, wie sie für jedes Alter bestimmt sind, mit reinem Sinn zu genießen."[7]

Bücherlesen infiltriert den Alltag mit Gedanken, die das traditionelle Rollenverständnis gefährden, ja auflösen könnten. So stellt Thomas Müntzer schon in der Reformationszeit fest: „Da werden denn die armen, dürftigen Leut' also noch betrogen, daß es keine Zunge genug erzählen mag. Mit allen Worten und Werken machen die Schriftgelehrten es ja also, daß der arme Mann nicht lesen lerne vor Bekümmernis der Nahrung. Und sie predigen unverschämt, der arme Mann soll sich von dem Tyrannen lassen schinden und schaben. Wann will er denn lernen, die Schrift lesen? Ja, lieber Thomas, du schwärmest! Die Schriftgelehrten sollen schöne

Bücher lesen und die Bauern sollen ihnen zuhören, denn der Glaube kommt durch's Gehöre. Ach ja, da haben sie einen feinen Griff gefunden!"

Im 19. Jahrhundert blicken die höheren Stände besorgt auf die lesenden Dienstboten. Wenn sie erst einmal in ihrer Phantasie die Rolle ihrer Herrschaft durchgespielt haben, dann könnten sie eines Tages auch ihre Privilegien begehren. Das war nicht falsch gedacht. Das entscheidende Motiv der Arbeiterbildungsbewegung war es später, mit Hilfe des Lesens in die bürgerliche Welt einzudringen: Wissen ist Macht. Diese Überzeugung hat eine Elite von „Proletariern", trotz ihrer erdrückenden Arbeitslast, zu Lesern und Buchbesitzern werden lassen.

Das Buch ist auf dem Weg in die Gesellschaft nicht nur als eine *kulturelle*, sondern auch als eine *politische* Bedrohung empfunden worden. Seine Geschichte ist darum auch eine Geschichte der *Zensur*.

Wenn man schon das Lesen selbst nicht verhindern konnte, dann sollte wenigstens nur das gelesen werden, was ins System paßte. Augustus verhinderte die Verbreitung der Jugenddichtung Julius Cäsars durch eine kurze Anweisung an den Staatsbibliothekar. Domitian begnügte sich nicht damit, den unbequemen Hermogenes von Tarsos, den Älteren, hinrichten zu lassen, er zerstörte auch die Schreibwerkstatt, indem er die Abschreiber ans Kreuz schlagen ließ. Bücherverbrennungen sind übrigens nicht nur aus der abendländischen Antike bekannt, sondern auch aus dem Reich der Mitte. 213 vor Christus versuchte ein chinesischer Kaiser, die Ideen des Konfuzius durch die Verbrennung seiner Bücher auszurotten.

Die Erfindung Gutenbergs stellte die Zensur vor neue Probleme. Durch die rasche Vervielfältigung war es nicht mehr möglich, die unerwünschte Lektüre durch die Vernichtung aller Ausgaben zu verhindern. So wurde das System der Leserlenkung erfunden, der sogenannte Index librorum prohibitorum. Der katholischen Kirche gebührt der unrühmliche Ruhm des Erfinders. Sie hat dieses längst unwirksam gewordene Instrument der Leserlenkung erst in den Tagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zu Grabe getragen. Aber es gibt heute noch totalitäre Systeme, die nichts mehr fürchten als den freien Zugang zur Literatur und dementsprechend über ausgeklügelte Praktiken der Lektüreverhinderung verfügen.

Lesekultur und Ichkultur

Aus diesen Widerständen und Aggressionen läßt sich positiv ableiten, was das neue Medium Buch in seiner Zeit bewirkt hat: Es führte seiner Tendenz nach vom geschlossenen zum offenen Weltbild, offen nicht nur zu den räumlichen Nachbarn hin, sondern auch in die Zeit hinein. Es brachte wenigstens einer Elite die Chance, sich der Außenlenkung zu entziehen und in einem beträchtlichen Umfang

Selbstbestimmung zu gewinnen. Der Bücherleser brauchte nicht mehr ungeprüft zu übernehmen, was Autoritäten ihm überlieferten. Er konnte Meinungen vergleichen und war zu einem eigenen Urteil, zu einer persönlichen Entscheidung herausgefordert.

Das entband in der Wissenschaft eine ungeheure Innovationskraft. Medizin wurde nicht mehr allein nach dem Handbuch des Galen betrieben, Philosophie nicht mehr allein als Auslegung des Aristoteles oder des Plato. Die Ausbreitung des Buchs brachte eine kräftige Ausweitung des politischen Interesses. Die Regierenden konnten sich nicht mehr damit begnügen, Maßnahmen anzuordnen. Sie mußten sie auch argumentativ vertreten. Die neuzeitliche Demokratie ist ein Kind der Lesekultur. Entscheidend wurde das religiöse Leben betroffen. Andere Glaubensüberzeugungen drangen in den Glauben der Kindheit ein, stellten in Frage, lösten Krisen aus und konnten zur Abkehr von der angestammten Kirche führen. Dem Künstler wurde eine neue Freiheit geschenkt. Er lernte aus der überlieferten Formensprache auszubrechen, indem er Elemente aus anderen Kulturen kennenlernte und sie in seine eigene Gestaltung einbezog, weil sie besser ausdrückten, was er sagen wollte.

Überall trat an die Stelle des Präzeptors das Ich als entscheidende Instanz. Wen wundert es, daß sich ein Zusammenhang zwischen Persönlichkeitsstärke und Leseverhalten demoskopisch nachweisen läßt? Persönlichkeitsstärke ist kennzeichnend für Menschen, die Ausstrahlungskraft besitzen, die man gern um Rat fragt, die auf Neues aus sind, zu Experimenten bereit, sicher im Urteil, ausdauernd im Handeln. Im demoskopischen Test kann man anhand von Selbstaussagen das Maß solcher Souveränität bestimmen und danach die Bevölkerung in Gruppen mit unterschiedlicher Persönlichkeitsausprägung einteilen.

Bei einem Fünftel etwa ist die Persönlichkeit besonders stark ausgeprägt, bei einem anderen Fünftel besonders schwach. Damit hat man zwei Kontrastgruppen vor sich, die aber keineswegs mit der klassischen Einteilung in Oberschicht und Unterschicht zusammenfallen. Die Qualifikation nach Persönlichkeitsstärke geht quer durch die Bevölkerung. Jede gesellschaftliche Schicht hat kraftvolle Bezugspersonen und ichschwache Teilnehmer.

Vergleicht man nun Personen mit großer Persönlichkeitsstärke aus den verschiedenen Sozialschichten in ihrem Verhalten, dann kommt man zu einer überraschenden Feststellung. Unabhängig von Schulbildung oder beruflichem Status haben sie ähnliche Freizeitambitionen. So gehen sie zum Beispiel viel intensiver als Menschen mit schwacher Persönlichkeitsstruktur mit Büchern um. Dieser Befund ist mehrfach überprüft und bestätigt worden[8]. Er belegt, daß Ichkultur und Lesekultur eng zusammenhängen, ohne daß damit ein direkter Kausalzusammenhang behauptet werden soll. Die Demoskopie jedenfalls kann nicht ausmachen, ob Bücherlesen die Persönlichkeit stärkt oder Persönlichkeitsstärke nach Büchern verlangt, oder ob sich beides wechselseitig bedingt.

Lego, ergo sum

In der *psychologischen* Betrachtungsweise wird der Begründungszusammenhang schon deutlicher. Ichstärke prägt sich in bestimmten Fähigkeiten deutlich aus, zum Beispiel: sich geistig etwas aneignen können, sich behaupten können, sich Neues erobern können, sich in andere hinein verwandeln können, sich an Vertrautem festhalten können, Entscheidungen fällen können, sich dem Absoluten nähern können.

Diesen sieben Ausprägungen der Ichstärke kann man sieben Weisen des Lesens zuordnen: Das lernende Lesen hilft, sich etwas anzueignen. Das informative Lesen hilft, sich zu behaupten. Das spekulierende Lesen hilft, Neues zu erobern. Das träumende Lesen hilft, sich in andere verwandeln zu können. Das Wiederlesen hilft, sich an Vertrautem festzuhalten. Das vergleichende Lesen hilft, Entscheidungen zu fällen. Das ergriffene Lesen hilft, das Absolute zu finden.

Das Buch erweist sich, psychologisch betrachtet, als ein Medium, das der Dynamik des Ich optimal entgegenkommt. Descartes abwandelnd könnte man sagen: Lego, ergo sum. Ich lese – also bin ich[9].

Dafür kann man wiederum zahlreiche Aussagen aus autobiographischen Schriften anführen. So schreibt Machiavelli in einem Brief: „Wenn der Tag mit nichtigen und schmutzigen Geschäften vorüber ist" (ich ergänze: Der Tag mit seiner Selbstentfremdung) „und der Abend kommt" (ich ergänze: Der Abend, der mich mir selbst zurückgibt), „dann hülle ich mich in festliche Gewänder, nehme die Alten zur Hand und nähre mich mit dieser Speise, die für mich geschaffen ist."[10] Aus ganz anderem Milieu berichtet die Arbeiterin Adelheid Popp von ihrer Lektüre: „Die Wirkung war unbeschreiblich, ich schlief nicht; wie Schuppen war es mir vor den Augen gefallen und ich grübelte über das Geschehene nach. Ich kam aus dem Zustand der Erregung nicht heraus, und alles in mir drängte nach Betätigung. Ich konnte das Gelesene unmöglich für mich behalten. Die Worte drängten sich förmlich auf die Lippen, wie ich reden wollte."[11] Machiavelli: Die starke Persönlichkeit verlangt nach Lektüre. Adelheid Popp: Die Lektüre formt zu einer starken, veränderungsbereiten Persönlichkeit.

Aus welchem Blickwinkel man auch den Umgang mit Büchern betrachtet – kulturgeschichtlich, biographisch, soziologisch oder psychologisch –, immer wieder taucht dahinter das Streben nach Unabhängigkeit, nach Selbstbestimmung, nach Kreativität auf, dort jedenfalls, wo Bücherlesen ernsthaft und intensiv betrieben wird. Verteidigung von Lesekultur heißt also nicht, einer elitären Kulturpolitik das Wort reden oder gar die Geschäfte des Buchhandels betreiben. Verteidigung der Lesekultur heißt vielmehr, eine Lebensqualität zu schützen, die durch das Medium Buch gestützt oder gar entwickelt wird. Ist diese Lebensqualität durch das neue mächtige Medium Fernsehen in Gefahr?

Vom Buchstaben- zum Bildzeitalter

Neue Medien verändern Umwelt und Innenwelt, wenn sie in einer Gesellschaft zum Leitmedium werden. Das Medium kann daher einer Epoche ihren Namen geben. Man spricht mit Recht von einem *schreibenden und lesenden Zeitalter,* für die letzten 500 Jahre vom *Gutenberg-Zeitalter,* auch wenn die Fähigkeit zu chiffrieren und zu dechiffrieren nur von einem Teil der Bevölkerung vollkommen beherrscht und genutzt wird und – selbstverständlich – ältere Kommunikationsformen daneben weiterbestehen.

Heute stehen wir an der Schwelle eines Zeitalters, in dem der Buchstabe seine Vorherrschaft, seine Leitfunktion abzugeben scheint. Abzugeben an wen?

Franz Schnabel spricht vom Bildzeitalter. Damit wird die Veränderung deutlicher charakterisiert als durch die Bezeichnung „elektronisches Zeitalter"; denn die Elektronik bezeichnet nur den Wechsel des Übertragungsweges, der für sich allein genommen das Gutenberg-Zeitalter nicht in Frage stellt. Man kann sich das papierlose Buch, das projizierte, das „geleuchtete" Buch durchaus als Regelfall vorstellen. Informationen findet man dann nicht mehr zwischen Buchdeckeln, sondern auf Filmen und Bildschirmen. Doch ist einem damit der „Umweg" über die Schriftzeichen nicht erspart, wenn man den Inhalt der Botschaft erfassen will.

Das Fernsehen dagegen tritt mit dem Anspruch einer neuen Unmittelbarkeit auf. Der Benutzer bekommt das Gefühl totaler Nachbarschaft. Mühelos und direkt ist er überall dabei, wo etwas Interessantes passiert, mit Aug' *und* Ohr: Wahlkampf, Weltrekord, Karajan-Premiere, Umweltkatastrophe – die Welt wird zu einem Theaterstück, das in dramatisch geschickter Raffung die Höhepunkte eines Tages zu Gesicht bringt. Mehrere Vorstellungen dieser Art laufen nebeneinander her. Man kann bequem von einer Bühne zur anderen Bühne wechseln.

Vorstellung ist für den Leser ein *aktives* Wort. Er muß sich, von der Buchstabenfolge inspiriert, etwas vorstellen. Für den Fernsehzuschauer ist Vorstellung ein *passives* Wort: Es wird ihm ein Geschehen möglichst interessant vorgestellt. Während der Leser seine innere Vorstellung selber inszeniert, wie der Musiker für sich selbst die Notenschrift in Klänge verwandelt, wird die Vorstellung des Fernsehzuschauers von einem gewaltigen Veranstaltungsapparat, der freilich für den einzelnen nicht sichtbar wird, in Gang gesetzt.

Während die Geschichte des Lesens ein Emanzipationsvorgang war, der die Ablösung von übermächtigen Autoritäten gefördert hat, tendiert das Fernsehen – gewiß nicht nach dem Willen seiner Redakteure, aber von seiner Struktur her – zu einer neuen, schwer durchschaubaren Abhängigkeit. Während der Leser, wenigstens in einem liberalen Staat, sich jeden Gegenstand zu jeder Zeit zugänglich machen kann, bekommt der Fernsehzuschauer nur zu Gesicht, was ihm gezeigt wird und was überhaupt gezeigt werden kann. Gegenüber dem Leser nimmt der Fernsehzuschauer, meist unreflektiert, zwei Restriktionen in Kauf: Er verliert

seine Programmhoheit an einen anonymen Apparat und er akzeptiert, daß dieser Apparat die Wirklichkeit nur insoweit vermittelt, als sie sich von Kameras einfangen läßt.

Veränderungen im Gefolge des Fernsehens

Wie sich durch das Fernsehen gesellschaftliche Strukturen verändern, hat Neil Postman am politischen Leben der USA gezeigt. Er erinnert daran, „daß die Verfassung der Vereinigten Staaten zu einer Zeit entworfen worden war, als die meisten freien Bürger am Staatswesen über Flugschriften, über Zeitungen oder das gesprochene Wort Anteil nahmen"[12]. Schon Alexis Tocqueville hat festgestellt, daß die Politik Amerikas die Politik des gedruckten Wortes war.

An die Stelle des rationalen Arguments tritt heute mehr und mehr die politische Show. Nicht mehr das Argument, sondern das Image entscheidet. „Fernsehen ist eine Riesenmaschine der Desinformation, weil es in Bildern sprechen muß, nicht in Worten, und weil das Publikum damit notwendigerweise von jeder ernsthaften Auseinandersetzung mit Ideen abgehalten wird."[13] Nicht von ungefähr konnte sich bei der letzten Präsidentschaftswahl ein Politiker durchsetzen, der auch über die Ausdrucksmittel eines Schauspielers verfügt.

Hinter dem Fernsehen als Informationsmedium ist noch ein anderes Fragezeichen zu setzen. Man hat Zeitungsleser beobachtet und aufgrund der Augenbewegungen festgestellt, daß sie nach jeder Informationsaufnahme eine kurze Zeit innehalten. Das ist der Augenblick des Urteilens und des Einordnens. Die Nachrichtensendungen im Fernsehen sind pausenlos. Sie lassen keinen Quergedanken zu, sie erziehen vielmehr zum unkritischen Nachrichtenkonsum. Diesen distanzlosen Aktualitätenschlucker hatten die Verfassungsväter sicher nicht im Sinn, als sie die Informationsfreiheit als Lebensprinzip einer Demokratie im Grundgesetz verankert haben. Verfassungsideal und Verfassungswirklichkeit drifften auch bei uns kräftig auseinander.

Literatur – um ein anderes Beispiel herauszugreifen – kann im Fernsehen nur als Aufführung stattfinden. Denkwürdige Inszenierungen werden auf diese Weise einem Millionenpublikum zugänglich. Das ist dankenswert. Aber zu den Errungenschaften des Gutenberg-Zeitalters gehört die Förderung der Prosa, die einen in den Text vertieften einsamen Leser voraussetzt. Dieser ganze Kunstkontinent ist dem neuen Medium seiner Struktur nach nicht zugänglich. Die Kräfte, die der einzelne Leser im Umgang mit dem Buch mobilisieren muß – man denke an Durchhaltevermögen, Konzentration, Phantasie, Abstraktionskraft – sind vor dem Bildschirm nicht gefragt. Hinter dem Massenmedium Fernsehen steckt ein anderes Menschenbild als hinter dem Individualmedium Buch. Das ist der Kern der Befürchtung.

Sieht man die Medien, mit denen man täglich umgeht, als ein Bewußtseinstraining an, dann leuchtet ein, daß das Gutenberg-Zeitalter, wenn auch nur bei einer Elite, Souveränität entwickelt hat. Wie entwickelt sich die Struktur des Menschen, dem das Fernsehen alles schier mühelos serviert? Wird dieser Mensch noch Persönlichkeitsstärke, Kreativität, Urteilsvermögen, Denkbereitschaft, Selbstverwirklichung in sich entwickeln? Die „Trainingszeiten pro Woche" sind uns bekannt: drei Stunden Bücherlesen gegen 12 Stunden Fernsehen[14]. Die autonome Kommunikationsform ist der heteronomen Kommunikationsform schon jetzt um das Vierfache unterlegen. In den USA, die unserer zivilisatorischen Entwicklung meist 10 bis 15 Jahre voraus sind, hat sich das Verhältnis zu Lasten des Lesens noch einmal erheblich verschlechtert. Es ist schwer vorstellbar, daß das ohne Rückwirkungen auf die Ichkultur bleibt.

Wer fürchtet sich eigentlich?

Müssen wir das Fernsehen fürchten? Die Antwort auf diese Frage ist vom Standort abhängig. *Diktaturen,* die den konformistischen Bürger im Sinn haben, entwickeln bezeichnenderweise ein besonders intensives Verhältnis zu den modernen Bildmedien. Joseph Goebbels, eine Generation später, hätte sich sicher nicht nur als großer Förderer des Films verstanden, er hätte auch das Fernsehen eng in sein Propagandakonzept einbezogen, zumal eine Handvoll Sendeanstalten leichter zu beherrschen sind als eine Vielzahl von Verlagshäusern. Doch muß auch bei uns das Gerangel um parteipolitischen Einfluß auf die Funkhäuser nachdenklich machen. Die These vom wahlentscheidenden Einfluß des Fernsehens mag umstritten sein. Zumindest – das hat Neil Postman gezeigt – verändert das Fernsehen die Qualität der politischen Auseinandersetzung, was der demagogisch begabte Politiker nicht zu befürchten braucht.

Auch die *werbungtreibende Wirtschaft* braucht das Fernsehen nicht zu fürchten. Auf dem Weg der Werbung von der biederen Bekanntmachung zur raffinierten Subversion stellt das Fernsehen einen großen Fortschritt dar. Man muß in diesem Zusammenhang auch die verdeckte Werbung im Blick haben. Noch zu Zeiten des Radios wäre es für die Hersteller bedeutungslos gewesen, welche Schuhe Boris Becker trägt oder welche Schläger er in die Luft wirbelt. Heute beeinflußt der Spitzensportler direkt mit seinen Rekorden den Geschäftsverlauf der Firma, die er vertritt, und kassiert Unsummen dafür.

Heftige Befürchtungen werden von den *Buchhändlern* geäußert, obwohl man die Wohltat der ausgestrahlten Serien geschäftlich zu schätzen und zu nutzen weiß. Die besonders Ängstlichen sollte man an die Entwicklung auf dem Gebiet der Briefkultur erinnern. Das 18. und das beginnende 19. Jahrhundert gelten auch als korrespondierendes Zeitalter. Den Briefen vertraute man nicht nur Herzensange-

legenheiten an, sondern auch neue wissenschaftliche Erkenntnisse. Korrespondierende Mitglieder korrespondierten wirklich mit der gelehrten Gesellschaft, der sie angehörten. Diese Kunst des Briefschreibens ist weitgehend verlorengegangen, ohne daß dies das Postaufkommen negativ beeinflußt hat. Im Gegenteil: Je flüchtiger die Korrespondenz, desto höher die Flut der Briefe, wie statistische Aufzeichnungen beweisen[15]. Es kann also durchaus sein, daß ein Verlust an Lesekultur sich positiv auswirkt, indem man mehr Papier verbraucht, um dem ungeübten Kurztextleser das Notwendige beizubringen.

Müssen schließlich die *Kirchen* das Fernsehen fürchten? Die katholische Kirche, die der Ausbreitung des Gutenberg-Zeitalters über Jahrhunderte hinweg mit institutionalisiertem Mißtrauen begegnete, schloß mit den neuen Medien überraschend schnell Frieden. Vor den laufenden Kameras wurde das Zweite Vatikanische Konzil zum Weltereignis, wurde der reisende Papst zu einem Faktor der Weltpolitik. Unter Theologen macht sogar das frohgemute Konzept einer „elektronischen Verkündigung" die Runde. Zu denken gibt freilich die eigenartige Folgelosigkeit religiöser Fernsehsendungen, ob es sich dabei um das Wort zum Sonntag oder um eine prunkvolle Papstmesse handelt. Besinnung, Bewußtseinswandel, Umkehr werden dadurch offensichtlich nicht ausgelöst. Genau darum aber geht es in der christlichen Botschaft. Eine Kette der Bekehrungen, die durch Lektüre ausgelöst wurde, zieht sich durch die Geschichte des Christentums von Aurelius Augustinus bis zu Edith Stein. Noch ist nicht bekannt, daß jemand durch das Fernsehen zu seinem Gott gefunden hätte.

So gibt es vielleicht doch Grund zu Befürchtungen – für Theologen, die nicht nur in Reichweite denken, für Buchhändler, die ihre Erfolge nicht nur nach Umsatz pro Quadratmeter messen, für Anhänger der freien Marktwirtschaft, für die das Bekenntnis zum fairen Wettbewerb kein Lippenbekenntnis ist, für Politiker, die nicht nur in Sonntagsreden den mündigen Bürger beschwören, für alle, die die durch die Lesekultur bestätigten und geförderten Persönlichkeitswerte für einen humanitären Fortschritt halten. Was können sie tun? *Gegenbewußtsein schaffen!*

Ziele einer interdisziplinären Anthropologie des Lesens

Auf leisen Sohlen kommt die Bewußtseinsrevolution des Fernsehzeitalters daher. Der Teilnehmer merkt gar nicht, wie er zur Anpassung erzogen wird, ja es bereitet ihm sogar Vergnügen, seine Gehirntätigkeit zu entlasten. Schon aus diesem Grund besteht zur „Verbannung des Fernsehens", wie Neil Postman sie fordert, keine Chance. Aussichtsreich dürfte es sein, einen Korridor der Lesekultur offenzuhalten, dafür zu sorgen, daß möglichst viele Fernsehzuschauer Leser bleiben und auf diese Weise *aufgeklärte* Fernsehzuschauer werden.

Dazu bedarf es einer Neubegründung der Lesekultur, denn die bürgerlichen

Motivationen, die den Umgang mit Büchern zur schlichten Selbstverständlichkeit machten, sind zerfallen. Die Frage, warum einer die Mühe des Lesens auf sich nehmen soll – in einer Zeit, in der es doch genügend anspruchslose Kommunikationsmöglichkeiten gibt –, muß neu beantwortet werden. Den grundlegenden Beitrag dazu kann eine interdisziplinäre Anthropologie des Buchs leisten.

Es beginnen sich Wissenschaften für das Lesen zu interessieren, bei denen man dieses Thema zunächst nicht vermutet. So gibt es inzwischen eine voll ausgebaute *Soziologie des Lesens,* die international auf einer Fülle empirischer Recherchen aufbauen kann. In einer ersten Zwischenbilanz sah Walter Rüegg „Lesen als Bedingung humaner Existenz in einer offenen Gesellschaft"[16].

Verschiedene Schulen der *Psychologie* haben sich des Themas angenommen. Wegweisendes haben die Logotherapeuten Viktor E. Frankl und Elisabeth Lukas dazu gesagt[17]. Wilhelm Salber hat die tiefenpsychologischen Motive des Nichtlesens ausgelotet[18]. Die neurobiologischen und nachrichtentechnischen Grundlagen des Lesens sind erforscht worden[19]. *Gehirnforscher* diskutieren auf dem Hintergrund der Hemisphärentheorie, was Lesen für die Entwicklung der Hirnhälfte bedeutet, die für das abstrakte und logische Denken zuständig ist.

Kunsthistoriker entdecken den Lesenden als ein aufschlußreiches Bildmotiv vom Spätmittelalter bis zum Expressionismus. Das Gutenberg-Zeitalter, gespiegelt in Gemälden und Plastiken, könnte sogar Thema einer großen Ausstellung werden. *Theologen* besinnen sich darauf, daß es nicht nur ein auserwähltes *Volk,* sondern, heilsgeschichtlich betrachtet, auch ein auserwähltes *Medium* gibt. Die hier angezettelte Theologie des Lesens schlägt eine Brücke zu den Religionswissenschaften. In jeder Hochreligion wurde die Botschaft heiligen Büchern anvertraut, hatten die Vorleser priesterliche Funktionen[20].

Eine interdisziplinäre Anthropologie des Lesens hätte die Aufgabe, solche Ansatzpunkte zusammenzudenken und miteinander zu verknüpfen, das Buch aus dem Elfenbeinturm bloß philologischer Betrachtung zu befreien und es in seiner Bedeutung für die Menschwerdung des Menschen zu würdigen. Wäre das nicht wichtiger, als Millionen zu investieren in ein museales Haus der Geschichte?

Eine solche Aufgabenstellung verläßt den Boden der Wissenschaftlichkeit nicht. Das soll am Schluß am Beispiel der *Medizin des Lesens* gezeigt werden. Sie zielt ab auf die Wiederentdeckung des Lesens als Heilkraft, eine uralte Erkenntnis, die schon über den Giebeln pharaonischer Bibliotheken stand: „Heilstätte der Seele"[21]. Gegen diese sogenannte Bibliotherapie wenden sich Literaten und Schulmediziner. Literaten protestieren gegen die Funktionalisierung der Literatur. Die durchweg somatisch orientierten Schulmediziner fragen spöttisch, ob man denn Magengeschwüre oder Armbrüche durch Auflegen eines Buches heilen soll.

Wenn Krankheit nicht als ein Reparaturfall betrachtet wird, sondern in psychosomatischer, in ganzheitlicher Sicht, dann macht es einen guten Sinn, den Willen zur Gesundung auch durch Lektüre zu fördern. Man kann die Heilerfolge der

Bibliotherapie am Krankenbett beobachten, man kann sie durch Bildung von Kontrollgruppen sogar in einem gewissen Umfang messen. In den USA, wo Bibliotherapie seit mehr als 100 Jahren methodisch betrieben wird, gehört der Bibliotherapeut in jeder guten Klinik zum Behandlungsteam. Bei uns muß überhaupt erst einmal die Idee vertreten werden. Darum ist es überaus dankenswert, daß sich an der Universitätsklinik Freiburg einige Mediziner bereit erklärt haben, einen bibliotherapeutischen Versuch wissenschaftlich zu begleiten.

Uns interessiert die Heilkraft des Lesens als ein Zeichen dafür, wie stark das Medium Buch in die Biographie eingreift und die Existenz verändern kann. Es ist also kein beliebiges Medium, auf das man zur Not auch verzichten könnte, sondern es markiert in der Entwicklung des einzelnen und in der nationalen Geschichte eine neue Lebensqualität. „Sicherlich wird niemand daran zweifeln", schreibt George Gallup, „daß das Interesse an guten Büchern der sicherste Maßstab für das intellektuelle und kulturelle Niveau eines Menschen oder einer Nation ist."[22] Franz Schnabel folgert: „Es ist eine Lebensfrage für uns alle und nicht nur für Autoren und Buchhändler, ob das gelingt, diesem Absinken der literarischen Kultur, diesem Abfall der abendländischen Gesellschaft vom Buch Einhalt zu gebieten."[23]

Es genügt also nicht, das Fernsehen zu fürchten. Wir müssen vielmehr bewußt machen, welche Werte auf dem Spiel stehen, wenn der Leser – Leitfigur einer großen Epoche – an den Rand der Gesellschaft gedrängt wird. Welche Gestalt hat die Humanität der Zukunft? Das ist hier die Frage.

ANMERKUNGEN

[1] F. Schnabel, Der Buchhandel und der geistige Aufstieg der abendländischen Völker, in: Der Katholizismus in Deutschland (Freiburg 1951) 319. [2] Ebd.
[3] Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1978–1983 (München 1983) 571.
[4] Archiv für Soziologie und Wirtschaftsfragen des Buchhandels LXII, W 2169.
[5] Buchmarktforschung 1981: Dem Leser auf der Spur, in: Börsenblatt, 6. 11. 1981, 2875.
[6] J. H. Campe, Väterlicher Rat für meine Tochter (Braunschweig 1789) 57ff.
[7] I. v. Wessenberg, Über den sittlichen Einfluß der Romane (Konstanz 1826) 76ff.
[8] Lese-Verhalten und Persönlichkeitsstärke. Neue Erkenntnisse zur Sozialpsychologie des Lesens, in: Archiv für Soziologie und Wirtschaftsfragen des Buchhandels, LVII. Börsenblatt, 8. 6. 1984.
[9] Dazu: L. Muth, Lesen, damit Leben gelingt (Heidelberg 1986) 17ff. [10] Zit. n. Schnabel, a. a. O. 305.
[11] Zit. n. E. Leonhard-Schmid, Zur Bewußtseinsbildung der frühen Sozialdemokratie (Frankfurt 1982) 103.
[12] N. Postman, Das Paradox der Informationsfreiheit, in: Der Mensch und das Buch (Herderbücherei-Initiative 61) 42. [13] Ebd. 57. [14] Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1978–1983, a.a.O. 538.
[15] G. Steinhausen, Geschichte des deutschen Briefs (Berlin 1891).
[16] W. Rüegg, in: Lesen und Leben (Frankfurt 1975) 173ff.
[17] E. Lukas, Das Buch als Freund, in: Psychologische Seelsorge (Herderbücherei 1180).
[18] W. Salber, L. Salber, Motivationen des Lesens und Nicht(mehr)lesens, in: Lesen und Leben, a. a. O. 115ff.
[19] O. J. Grüsser, Neurobiologische und nachrichtentechnische Grundlagen des Lesens, ebd. 36ff.
[20] Dazu: Offenbarung durch Bücher? Impulse zu einer Theologie des Lesens, hrsg. v. W. Seidel (Freiburg 1987) bes. 23ff. [21] Dazu: Heilkraft des Lesens. Beobachtungen und Erfahrungen (Freiburg 1982).
[22] G. Gallup, Die Mobilisierung der Intelligenz (Düsseldorf 1965) 57. [23] Schnabel, a. a. O. 320.

Johannes Müller SJ

Christliche Solidarität angesichts weltweiter Armut

„Das Reich Gottes ist nicht indifferent gegenüber den Welthandelspreisen"

1. Etwa eine Milliarde Menschen leben gegenwärtig in *absoluter Armut.* Sie können ihre physischen Grundbedürfnisse (Nahrung, Wohnung, Gesundheit) nicht oder nur unzureichend befriedigen, ganz zu schweigen von ihren nichtmateriellen menschlichen Bedürfnissen (Arbeit, Bildung, Partizipation, kulturelle Identität). Diese Armut hat viele Gesichter. Etwa 450 Millionen Menschen sind ernsthaft unterernährt. Täglich sterben 40000 Kinder an Hunger und anderen Mangelerscheinungen. Was das konkret bedeutet, haben die Schreckensnachrichten und -bilder aus der Sahelzone nachdrücklich gezeigt. Nicht weniger erschütternd ist freilich die alltägliche Not, auch wenn sie weniger Schlagzeilen macht. Zahllose Menschen sind Opfer sozialer, rassischer und politischer Unterdrückung sowie kriegerischer Auseinandersetzungen.

Hinter diesen nüchternen Zahlen stehen ebenso viele *Menschen mit Namen und Gesicht:* verwahrloste Kinder auf den Straßen der Großstädte; arbeitslose Jugendliche ohne Zukunftsperspektive; verschuldete Kleinstbauern und landlose Saisonarbeiter; Bewohner der immer ausgedehnteren städtischen Slumgebiete; unterbeschäftigte und schlecht bezahlte Arbeiter ohne Rechte; sozial und kulturell diskriminierte Frauen, die sich für den Lebensunterhalt ihrer Kinder aufarbeiten; Indios und andere ethnische Minderheiten, die ihres Bodens und ihrer Kultur und damit ihrer Lebensrechte beraubt werden; Flüchtlinge und Vertriebene, die fast überall unwillkommen sind und oft vergeblich um Asyl nachsuchen.

2. Die Ursachen all dieses Leids sind zweifellos vielfältig und komplex. *Ungerechte Strukturen und Institutionen,* die zu einer völlig ungleichen Verteilung der Güter und des Reichtums führen, sind eine der Hauptwurzeln. Krasse soziale Gegensätze spalten die meisten Länder der Dritten Welt. Anstößige Konzentration von Reichtum und Macht einerseits und schreiendes Elend andererseits stehen sich meist unversöhnt gegenüber. So leben nach einer jüngsten offiziellen Untersuchung 65 Prozent der 135 Millionen Einwohner des reichen Brasilien in Armut und Hunger, ein Drittel der Familien leiden infolge mangelnder Einkünfte ständig an Unterernährung. Soziale Reformen scheitern meist schon im Ansatz am Widerstand der herrschenden Eliten, die auch vor politischer Unterdrückung und Mißachtung der Menschenrechte nicht zurückschrecken, um ihre Privilegien zu

verteidigen. Besonders skandalös erscheint dieser Zustand in den weithin katholischen Ländern Lateinamerikas oder in den Philippinen, wo sich Arme wie Reiche zumindest dem Namen nach zum gleichen christlichen Glauben bekennen. Wenn daher die Theologie der Befreiung vom „armen und christlichen, ausgebeuteten und gläubigen Volk" spricht, so weisen diese Worte auf einen eigentlich unerträglichen Widerspruch hin und enthalten eine scharfe Anklage.

3. Nicht weniger skandalös ist freilich das wachsende *weltweite Gefälle zwischen Reich und Arm.* Der Anteil der ärmsten Entwicklungsländer am Welt-Bruttosozialprodukt fiel in den Jahren 1955–1980 von 8,1 Prozent auf 4,8 Prozent, während ihr Anteil an der Weltbevölkerung im gleichen Zeitraum von 44,7 Prozent auf 47,1 Prozent stieg. Die westlichen Industrieländer dagegen verfügten 1980 bei einem Anteil von 15,4 Prozent an der Weltbevölkerung über 64,8 Prozent des Welt-Bruttosozialprodukts. Das durchschnittliche Pro-Kopf-Einkommen in der Bundesrepublik ist gegenwärtig etwa hundertmal so hoch wie in den ärmsten Ländern. Das Ausmaß dieses Gefälles übertrifft deutlich die Einkommensungleichheiten in den Entwicklungsländern selbst, die nicht selten als Vorwand gegen weltwirtschaftliche Reformen und mehr Entwicklungshilfe dienen.

Diese und ähnliche Tatsachen wirken nach mehr als drei Jahrzehnten sogenannter Entwicklungszusammenarbeit ernüchternd und beschämend. Sie sind eine *Folge der strukturellen Abhängigkeit der Dritten Welt* von den Industrieländern, vor allem der sehr ungleichen weltwirtschaftlichen Machtverteilung. Dies führt zu Entwicklungen, auf welche die Entwicklungsländer wenig oder keinen Einfluß haben. So sind zum Beispiel die Weltmarktpreise für die meisten Rohstoffe und Agrarprodukte in den letzten Jahren teils dramatisch gesunken, wozu die Agrarpolitik der EG und der USA maßgeblich beitrug. Gleichzeitig errichten die Industrieländer immer mehr Handelsschranken gegen den Import billiger Fertigwaren aus den Entwicklungsländern, um eigene gefährdete Wirtschaftszweige zu schützen. Selbst die Entwicklungshilfe steht zunehmend im Dienst der eigenen Exportwirtschaft. Das Ergebnis sind chronische Zahlungsbilanzdefizite, welche die armen Länder verwundbar machen und zu einer immer tieferen Verschuldung führen. Gleichzeitig hat die vor allem aufgrund hoher Rüstungsausgaben defizitäre Haushaltspolitik der USA den internationalen Zinssatz in die Höhe getrieben, was die Entwicklungsländer mit zusätzlichen Zinsschulden in Milliardenhöhe und massivem Kapitalabfluß zu bezahlen haben. All dies hat dazu geführt, daß seit 1984 per Saldo mehr Geld aus den armen in die reichen Länder fließt als umgekehrt. Die von den Gläubigerländern auferlegte rigorose Sparpolitik müssen einmal mehr die Armen der Dritten Welt mit wachsender Verelendung bezahlen.

4. Die verzweifelte Lage so vieler Menschen in der Dritten Welt ist also *kein gewissermaßen naturgegebenes Schicksal,* das sich mit dem Hinweis auf Leistungs-

prinzip, Marktgesetze und Sachzwänge rechtfertigen läßt. Die Menschen könnten eine gerechtere Welt schaffen, wenn sie nur wirklich den Willen dazu hätten. Ungerechte Strukturen und Institutionen, die in persönlichem und nationalem Egoismus wurzeln, stehen einem solchen Wandel jedoch im Weg. Dieser Tatbestand gehört zweifellos zu jenen grundlegenden „Zeichen der Zeit", welche die Kirche ihrem Auftrag entsprechend „im Licht des Evangeliums" zu deuten hat (GS 4). Sicher haben viele Christen diese Herausforderung im Geist des Gebots der Nächstenliebe angenommen, indem sie die kirchlichen Hilfswerke oft sehr großzügig unterstützen. Diese primär karitative Hilfe kann freilich immer nur eine zwar notwendige, aber nicht ausreichende Antwort auf die weltweite Armut sein. Sie muß von der Bereitschaft getragen sein, die bestehende Ungerechtigkeit an ihren Wurzeln zu bekämpfen. Andernfalls würde die geleistete Hilfe zu einem billigen und unglaubwürdigen Ersatzhandeln verkümmern, das bestenfalls das eigene schlechte Gewissen etwas beruhigt. Es sind vor allem *Anstöße aus den Kirchen der Dritten Welt,* die einen Weg zeigen, wie man aus dem Geist des Evangeliums handeln kann.

5. Menschliche Armut und Not sind nach christlichem Verständnis eine Einladung zu mitmenschlicher *Solidarität,* was fast notwendig eine vorrangige, aber nicht ausschließliche „Option für die Armen" einschließt (Puebla 1134–1165). Begründet ist diese Entscheidung in der Solidarität Gottes mit den Menschen in der Person Jesu. „Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich" (Phil 2, 6f.). Gott hat sich auf die Seite der Menschen gestellt und das menschliche Los bis zum bitteren Ende geteilt. Er kam als ein armer Gott, der bewußt die Seite der Armen, Ausgestoßenen und Vergessenen wählte, wie vor allem das Lukasevangelium eindrucksvoll zeigt. Schon im Magnifikat wird dies geradezu in einem Protestlied angekündigt (Lk 1, 46–55). Sein öffentliches Auftreten steht von Anfang an unter dieser Botschaft (Lk 4, 16–21). Immer wieder tritt er parteilich für die Armen und gegen die Reichen ein (Lk 6, 20–26; 11, 37–54; 16, 19–31). Seine Solidarität und Identifikation mit den Armen geht sogar so weit, daß er das Verhalten ihnen gegenüber zum endzeitlichen Heilskriterium erklärt, ja daß er selbst den Menschen in ihnen zu begegnen verspricht (Mt 25, 31–46).

Die Option für die Armen ist also in der liebenden Wahl Gottes begründet. In dieser Wahl zeigt er, wer er ist. Er macht durch sie deutlich, daß unmenschliche Armut im Widerspruch zum Evangelium steht. Sie ist Folge und Ausdruck eines praktischen Atheismus, der Gott zwar nicht unbedingt in Worten, wohl aber durch Taten leugnet. Solidarität mit den Armen ist darum eine zutiefst im Glauben wurzelnde Zusage und zugleich Forderung. Sie ist ein *vorrangiger Weg der Nachfolge Christi,* was prophetische Anklage der Ungerechtigkeit und entschlossenen Kampf gegen die Armut einschließt.

Eigentlich sollte diese Wahl Gottes ein Grund zur Freude sein, da wenigstens Gott die Armen dieser Welt nicht vergessen hat. Und doch löst diese Option bei vielen ganz im Gegenteil die Befürchtung aus, sie selbst könnten dabei zu kurz kommen. Es fällt gerade den Menschen in den reichen Ländern ungemein schwer, zu begreifen, wie sehr Gott seine Solidarität mit ihrem solidarischen Handeln verbunden hat. Sie wollen nicht wirklich glauben, daß sie in den Armen „das Leidensantlitz Christi, unseres Herrn, erkennen sollten" (Puebla 31), daß sie also in ihrem solidarischen Handeln ihm selbst begegnen und gerade so auch selbst seine befreiende Liebe erfahren dürfen. Mit anderen Worten, in der Option für die Armen sind all jene eingeschlossen, die den Weg der Solidarität mitgehen.

6. Diese christliche Solidarität wird unter den heutigen Verhältnissen freilich nur dann wirksam und glaubwürdig gelebt werden können, wenn sie alle Menschen einschließt und ein individualistisch verkürztes Menschenbild vermeidet. Weltweite Armut und Ungerechtigkeit lassen sich nämlich nicht, wie sich gezeigt hat, allein mit dem persönlichen Fehlverhalten einzelner erklären. Sie sind mindestens ebensosehr eine Folge ungerechter politischer, wirtschaftlicher und soziokultureller Strukturen und Institutionen, welche vor allem auch die internationalen Beziehungen kennzeichnen. Sie sind das Ergebnis kollektiven menschlichen Versagens, das von allen Menschen gemeinsam zu verantworten ist. Diese *„institutionalisierte Ungerechtigkeit"* oder „strukturelle Gewalt", die oft genug auch der Nährboden persönlichen Fehlverhaltens ist, steht im Widerspruch zum Geist des Evangeliums. In ihr „sieht die Kirche eine soziale Sünde" (Puebla 28) oder auch *„Strukturen der Sünde"*. In diesem Sinn ist auch die Aussage zu verstehen: „Das Reich Gottes ist nicht indifferent gegenüber den Welthandelspreisen!" (Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, „Unsere Hoffnung")

„Diese Realität erfordert daher die *Umkehr des einzelnen sowie tiefgreifende Strukturwandlungen*" (Puebla 30). Es ist nicht genug, wenn sich jeder nur persönlich bekehrt, so wichtig dies auch immer bleiben wird. Ebenso notwendig ist ein Wandel der ungerechten nationalen und internationalen Strukturen und Institutionen. Da die dafür notwendigen Veränderungen fast unvermeidlich auf erhebliche Widerstände stoßen, die in persönlichem und nationalem Egoismus wurzeln, ruft der solidarische Einsatz für mehr Gerechtigkeit im Dienst an den Armen meist schwere Konflikte hervor, auch wenn man bemüht ist, diese im Geist des Evangeliums gewaltfrei auszutragen. Solche Konflikte stehen daher auch keineswegs im Widerspruch zum Geist christlicher Versöhnung. Wahre Versöhnung muß nämlich immer in der Realität gründen, soll sie nicht zur Lüge werden. In einer Situation krasser Ungerechtigkeit setzt sie zumindest die Bereitschaft voraus, Reformen zugunsten der Armen einzuleiten. In diesem Sinn ist die Solidarität mit den Armen der beste Weg zu wahrer Versöhnung.

Auch mit dieser strukturellen Dimension der Sünde haben viele große Schwierigkeiten. Es fällt schwer, zu akzeptieren, daß man allein durch das *Verstricktsein in ungerechte Strukturen* zum Leid anderer Menschen beiträgt und von ihm profitiert, auch wenn man im eigenen persönlichen Verhalten um Gerechtigkeit und Solidarität bemüht ist. Dies zeigt sich gerade in der Einstellung zur Dritten Welt. Auch wenn viele es entrüstet zurückweisen, es läßt sich kaum bestreiten, daß der Wohlstand der reichen Länder teilweise auch auf Kosten der Dritten Welt entsteht. Selbst wenn einem die Armut der Menschen dort nahegeht und man zu großzügigen Spenden bereit ist, ändert dies wenig daran, daß man in einem reichen Industrieland lebt, das aus den internationalen Beziehungen einseitige Vorteile genießt. Es macht das Dilemma und die Tragik einer solchen Situation aus, daß man sich diesen ungerechten Strukturen nicht einfach entziehen kann. Diese Tatsache zu erkennen und zuzugeben, wäre ein erster wichtiger Schritt gemeinsamer Umkehr und Solidarität.

Von der Bereitschaft zu einem strukturellen Wandel in den internationalen Beziehungen hängt auch die *Glaubwürdigkeit jeder Solidarität* ab. Guter Wille und richtige Motivation allein genügen nicht, wie die bittere Erfahrung der Kirche mit dem „Verlust der Arbeiterschaft" im letzten Jahrhundert lehrt. Sicher nahmen viele kirchliche Vertreter auch damals die elende Lage der Arbeiterklasse wahr und versuchten nach Kräften, sie karitativ zu mildern. Sie waren aber, von rühmlichen Ausnahmen abgesehen, blind für die Tatsache, daß es sich bei der „sozialen Frage" um ein strukturelles Problem der sozialen Gerechtigkeit handelte. Dies führte zu einer wachsenden Entfremdung der Arbeiterschaft, die ihre Interessen von meist kirchenfernen Arbeiterbewegungen und Gewerkschaften viel besser verstanden und vertreten sah. Vor einer vermutlich noch größeren vergleichbaren Herausforderung steht die Kirche heute. Die Verelendung in der Dritten Welt ist die *neue weltweite soziale Frage*, die sich ebenfalls nur durch Strukturreformen wirklich lösen läßt. Es hätte verheerende Folgen, würden sich die Armen auch dieses Mal von der Kirche verlassen fühlen und sich darum enttäuscht von ihr abwenden.

7. Für die notwendigen Strukturreformen einer internationalen Entwicklungspolitik tragen die *Industrieländer* aufgrund ihrer beherrschenden weltpolitischen und weltwirtschaftlichen Rolle besondere Verantwortung. Nur wenn sie den Interessen der „armen Welt" in ihrer eigenen Politik erheblich mehr Gewicht einräumen, besteht Hoffnung auf mehr internationale Gerechtigkeit. Eine solche Politik stößt freilich auf große Hindernisse, da sie für die Industrieländer selbst Probleme schafft, die langfristige interne *Strukturreformen* und letztlich einen tiefen *Bewußtseinswandel* erforderlich machen. So können etwa nur grundlegende Reformen des Arbeitsmarkts verhindern, daß der Abbau des Protektionismus die eigene Arbeitslosigkeit verschärft. Ähnliche Probleme bestehen im landwirtschaftlichen Sektor. Derartige Reformen lassen sich aber in den westlichen Demokratien

nur dann politisch durchsetzen, wenn sie von den Wählern mitgetragen und durch politische Aktionen gefördert werden. Dies gilt besonders in einer Zeit, in der die reichen Länder immer mehr in kurzsichtigen nationalen Egoismus versinken. Mehr internationale Solidarität läßt sich darum nur verwirklichen, wenn Leben und Arbeit in den Industrieländern selbst wieder mehr vom Geist der Solidarität geprägt werden, so daß die notwendigen Opfer nicht allein zu Lasten der in diesen Ländern sowieso schon Benachteiligten gehen.

Gerade die *christlichen Kirchen* tragen für diesen Wandel eine besondere Verantwortung. Sie erwächst zum einen aus ihrem ureigenen Auftrag, die Botschaft des Evangeliums weltweit zu verkünden und glaubwürdig zu leben. Zum anderen läßt die Verlagerung des Schwergewichts der Kirchen in die Dritte Welt, wo heute schon etwa 60 Prozent aller Christen leben, sie besonders berufen erscheinen, mit gutem Beispiel voranzugehen und die Rolle von „Anwälten der Armen" wahrzunehmen. Wenn sie allerdings diesem hohen Anspruch gerecht werden wollen, müssen sie den Mut haben, durch *Bewußtseinsbildung und politisches Engagement* den Boden für die notwendigen Reformen zu bereiten, auch wenn dies unangenehme Konflikte auslöst und ihnen Anfeindungen einhandelt, wie sich in jüngster Zeit immer wieder gezeigt hat.

Als „transnationale Basisorganisationen" besitzen die Kirchen Möglichkeiten, die auf staatlicher Ebene oft nicht existieren. Ihre enge Verbindung mit den Kirchen in der Dritten Welt, die einen unmittelbaren Kontakt zu den betroffenen Menschen selbst ermöglicht, bietet die Chance zu echtem *interkulturellem Dialog und Austausch*, ohne den keine wirklich menschenwürdige Entwicklung denkbar ist. So wichtig dabei die kirchenoffiziellen Gespräche und Besuche sind, mindestens ebenso wichtig sind Initiativen und Kontakte, die von einzelnen, Gruppen und Verbänden ausgehen. Auf dieser Ebene besteht die Möglichkeit zu Partnerschaften und solidarischen Aktionen, getragen von Informationen aus erster Hand und direkter Betroffenheit. Es wäre zu wünschen, daß möglichst viele Pfarreien entsprechende Ausschüsse für „Mission, Entwicklung und Frieden" einrichten. Aus all dem könnten neue Anstöße und Ideen für einen veränderten Lebensstil in den reichen Ländern erwachsen, was fast von selbst zum politischen Engagement für die Dritte Welt führen würde. Dies würde auch das Gewicht der Stimme der Kirchen im politischen Interessenstreit verstärken. Die kirchlichen Hilfswerke haben wertvolle Arbeit für diesen Bewußtseinswandel geleistet und dabei auch selbst einen Lernprozeß durchlaufen. Dieses Zeichen der Solidarität und Hoffnung gilt es fortzusetzen und zu verstärken.

Oskar Köhler

Glück und Unglück im deutschen Katholizismus

Dieselbe Geschichte in zwei Büchern des gleichen Jahres

Nur bornierte Zentralisten können tadeln, daß im Herbst 1986 zwei beachtliche Bücher über das gleiche Thema erschienen sind: Heinz Hürten, Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800–1960[1], und Klaus Schatz, Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum. Deutscher Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert[2]. Der verständliche Einwand, hier werde die doch eingeschränkte Kapazität katholischer Verlage verschleudert, läßt sich schon dadurch entkräften, daß mit H. Hürten (H.) ein vorzüglicher und „weit gereister" Historiker (vom Mittelalter zur zeitgenössischen Militärgeschichte und zur Erforschung des deutschen Katholizismus) geschrieben hat und mit Klaus Schatz (Sch.) ein Kirchenhistoriker, der sich mit der Ekklesiologie der deutschsprachigen Minoritätsbischöfe beim Ersten Vatikanischen Konzil befaßt und sich Gedanken darüber gemacht hat, inwiefern seine Disziplin eine theologische genannt werden kann.

Reizvoll in der Duplizität der Fälle sind neben den professionellen Unterschieden der Autoren auch die Orte, an denen die beiden Gelehrten (H. geb. 1928, Sch. geb. 1938) heute wirken: der eine an der Katholischen Universität Eichstätt, der andere an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Jesuiten in Frankfurt–St. Georgen. Nicht daß die beiden Autoren mit ihrer jeweiligen Kommunität gleichgesetzt werden könnten; aber in beiden Büchern wird doch etwas von der verschiedenen Aura dieser zwei wichtigen Institute spürbar, in denen ihre Lehrkanzeln stehen. Dies vollends macht die Duplizität zu einem Glücksfall, jedenfalls für den, der die Pluralität im gegenwärtigen Katholizismus zu schätzen weiß und zugleich bereit ist, seine Position von anderen her korrigieren zu lassen. Wer es sich leisten kann, beide Bücher nebeneinander zu lesen, dem steht ein besonderes, wenn auch sehr nachdenklich stimmendes „Lesevergnügen" ins Haus[3].

Das Zweite Vatikanische Konzil – Ende des deutschen Katholizismus?

Die beiden Bücher ziehen die chronologische Grenze am Ende des dargestellten Zeitraums unterschiedlich. Hürten führt „nicht über den Beginn des II. Vatikanischen Konzils hinaus, weil dessen dauerhafte Wirkung auch heute noch nicht sicher abzuschätzen ist" (10), während Schatz zwar die nachkonziliare Zeit mit

ihren „Verunsicherungen" wohl eher zu kritisch darstellt, aber das Konzil selbst geschichtlich einordnet, indem er hervorhebt, welchen „Verfestigungen und Einseitigkeiten", teilweise auch „älterer Herkunft", es gegenüberstand. Er warnt vor einer „neuen ‚Dolchstoß-Legende'", in welcher der „ungeheuere ‚Problemstau'", mit dem es dieses Konzil zu tun hatte, ignoriert wird. Daß es dabei „manchmal auf halbem Weg stehen blieb oder Altes und Neues unvermittelt nebeneinanderstellte", habe die „nachkonziliare Polarisierung vorprogrammiert" (314), aber doch keineswegs den viel älteren Problembestand produziert.

Die „dauerhafte Wirkung" des Konzils (H. 10) ist in der Tat nicht abzuschätzen; wenn aber, wie Schatz (326) meint, „die Vermittlungsmöglichkeiten christlichen Glaubens an die kommenden Generationen" die fundamentalen Fragen sind, auf welche auch die Geschichte des deutschen Katholizismus hinausläuft, dann können zumindest viele Eltern und Großeltern nur wünschen, daß sich die dauerhafte Wirkung gegen den „konzilsfeindlichen Kurs" durchsetzt, den die 1969 in Frankfurt gegründete „Bewegung für Papst und Kirche" steuerte (Sch. 324) und der sich, schön eingekleidet in Konzilstexte, auf höherer Ebene hie und da äußert.

Im Hinblick auf das Zweite Vatikanische Konzil kann die Frage aufgeworfen werden, „ob nicht die Durchsetzung der vom Modell der Katholischen Aktion hergeleiteten Anbindung der Laientätigkeit an die kirchlichen Organe praktisch deren Reduzierung auf innerkirchliche Aktion bewirkt hat. Dann wäre das Zweite Vatikanische Konzil nicht allein eine unverkennbare Zäsur in der Geschichte katholischer Laienaktivität in Deutschland – die erste übrigens, die kirchlichen und nicht politischen Ursprungs ist –, sondern ein Wendepunkt zu einer Umgestaltung, die das Ende des deutschen Katholizismus bedeuten würde, wie er durch mehr als 100 Jahre der Kirche und der Gesellschaft in einzigartiger Weise gedient hat." Mit diesen Sätzen schließt Hürten (256f.) eindrucksvoll sein Buch.

Wenn sich ein Autor so gründlich und engagiert mit der Geschichte des deutschen Katholizismus in überwiegend politischer und sozialpolitischer Perspektive befaßt hat, dann ist es schon deshalb überaus verständlich, daß er mit offenkundiger Sorge auf dessen eventuelles Ende schaut. Doch weit darüber hinaus ist es die Frage, was an die Stelle der „mehr als 100 Jahre" mit ihren Verbänden, ihrer Presse, ihrer politischen Organisation treten soll, die doch für die große Mehrzahl der deutschen Katholiken einen konkreten Weltbezug des Glaubens dargestellt haben. Dieser Weltbezug war eine Art profaner Bestätigung des Glaubens gewesen, deren Wegfall seine Vermittlungsmöglichkeiten heute wesentlich mehr mitbestimmt, als es eine emanzipative Pastoral wahrnehmen kann.

Auch der „politische Katholizismus", der als ein Hindernis für den „religiösen Katholizismus" verstanden werden konnte, ist angesichts der Probleme parteipolitischer „Äquidistanz" und des „hohen C" in den Unionsparteien trotz seiner unbestreitbaren Bedenklichkeiten keineswegs leichthin nur auf der negativen Seite zu verbuchen.

Freilich: Gerade weil der deutsche Katholizismus des 19. und des frühen 20. Jahrhunderts „einzigartig" war, ist seine Zeitbedingtheit auch ausgeprägter als die allgemeine Geschichtsgebundenheit der katholischen Kirche. Zwischen beiden zu unterscheiden, ist allerdings nicht leicht. Nun trägt das Buch von Hürten den Begriff „Katholizismus" im Obertitel, das von Schatz nur im Untertitel. Während dieser nur gelegentlich die Problematik dieses Begriffes kurz anspricht (er sei „ein historischer, nicht theologischer"; 237), kritisiert Hürten, wie es schon 1975 anderwärts geschehen war[4], die Definition Karl Rahners, wonach „Katholizismus" von der katholischen Kirche ausgehende, ihre ganze Geschichte durchziehende, aber nicht mit ihr zu identifizierende „Lebensäußerungen im geistigen, politischen und kulturellen Bereich" meint. Abgesehen von der Problematik dieses Verständnisses von der Kirchengeschichte, erweist sich jedoch der Begriff präzis nur als Bezeichnung für die Auseinandersetzungen mit der nachrevolutionären Zeit, die sich freilich, wie Hürten zu Recht hervorhebt, nicht nur im „Phänomen Katholizismus" abspielten, weshalb eine Darstellung seiner Geschichte nur „einen Aspekt zur Geschichte der Kirche in Deutschland" bieten könne (10).

Der Umstand freilich, daß der Katholizismus sich selbst der Mittel der nachrevolutionären Gesellschaft bediente, die wie alle „Mittel" den Geist der Erfinder transportierten, und daß der Verfassung der katholischen Kirche diese Mittel alles andere als konform waren, muß sowohl bei Hürten wie bei Schatz eines der zentralen Themen darstellen. Die bekannten Konflikte um die aus der Perspektive der Katholischen Arbeitervereine abgelehnten Christlichen Gewerkschaften und um die politische Eigenständigkeit der Zentrumspartei waren nur Zuspitzungen eines fundamental problematischen Verhältnisses zwischen katholischer Kirche und Katholizismus. Die historischen Konflikte, nie theoretisch ausgetragen, haben sich via facti aufgelöst. Die Grundfrage aber, ob und wie die katholische Kirche ein über die bloße Koexistenz hinausgehendes Verhältnis zur modernen Welt finden kann, ist geblieben, eher verschärft nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

Im Rückblick auf das nationalsozialistische Regime stellt Schatz die Frage, „ob die heutige katholische Kirche im Westen Deutschlands überhaupt noch zu jenem Maß an innerer Resistenz fähig wäre, das in der Zeit des Dritten Reiches aufgebracht wurde"(282f.). Nun ist es der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft gelungen, die organisatorischen Formen des deutschen Katholizismus zielbewußt zu zerstören. Aber die Tatsache, daß diese nach 1945 nur sehr bedingt wiederhergestellt wurden, besagt nichts darüber, was sie in den zwölf Jahren bedeutet haben. Mit Recht hebt Hürten hervor, „daß die Angehörigen der kirchlichen Vereine auch dann noch untereinander Kontakt hielten, wenn ihr Bund aufgelöst war" (241). Solche Kontakte waren sehr zahlreich, waren konkret in der Hilfe bei beruflichen Nöten und waren nicht weniger konkret im wechselseitigen Gesinnungsbeistand von Familie zu Familie oder auch in geheimen Treffen der „Bundesbrüder".

In der bundesrepublikanischen Gemütlichkeit, die durch Terroranschläge nur mäßig gestört wird, denken wenige an einen neuen „Ernstfall", zumal es an Phantasie fehlt, ihn sich nicht nur als eine bloße Wiederholung vorzustellen. Doch schon diesseits eines spektakulären Ernstfalls ist der schleichende Prozeß des „Zerfalls der Glaubenssubstanz" in einer Öffentlichkeit zu bedenken, deren Vokabular sich eher bei der alltäglichen Berieselung mit den Unterhaltungssendungen in Rundfunk und Fernsehen einnistet als in offener Polemik.

Deshalb geht eine Beschäftigung mit der Geschichte des deutschen Katholizismus, wozu die beiden hier angezeigten Bücher veranlassen sollten, weit über ein bloß historisches Interesse hinaus. Die Geschichte gibt freilich nur denen eine Lehre, die selbst noch geschichtlich leben – nicht fixiert auf eine Vergangenheit, und sei sie noch so großartig, und dennoch selbstkritisch genug, um gefeit zu sein gegen die überhebliche Neigung, das Vergangene nur deshalb ins Archiv abzuschieben, weil es nicht von heute ist[5].

„Verkirchlichung" – Entmündigung oder Integration der Laien?

Ein allzu schneller Leser der zwei Bücher wird meinen, daß der Kirchenhistoriker das Wirken hierarchischer Persönlichkeiten der Vergangenheit mit manchmal erheblichen Vorbehalten darstellt, während der Profanhistoriker eher einer traditionalistischen Kosmetik zuzuneigen scheint, und daraus den Schluß ziehen, Schatz sei ein „Avantgardist" und Hürten ein „Konservativer". Es macht einen besonderen Reiz der Doppellektüre aus, daß einer dabei bemerken kann, wie unbrauchbar solche simplen Einkastelungen sind.

Dies läßt sich insbesondere ablesen am Begriff „Verkirchlichung", der das Buch von Hürten wie ein roter Faden durchzieht[6]. Im Blick auf die zu Ende des 19. Jahrhunderts entstehenden Arbeitervereine mit ihren vom Ortsbischof ernannten geistlichen Präsides wird „eine deutliche Wende zur Verkirchlichung, zur Unterstellung unter die geistliche Leitungsgewalt" (166) festgestellt, also eine Abkehr vom weltlichen Vereinsrecht, welches die formale Basis im deutschen Katholizismus seit 1848 geboten hatte. Im Zusammenhang mit den Pressionen gegen ein gleiches Wahlrecht, die vom deutschen Episkopat gemäß dem Hirtenbrief von 1917 gegen „die Schlagworte von der Gleichberechtigung aller" ausgeübt wurden, zitiert Hürten kritisch das Wort des 1918 aus der politischen Tätigkeit ausgeschiedenen August Pieper (bis dahin geistlicher Generaldirektor im „Volksverein", gest. 1942) von der notwendigen „Verkirchlichung aller Weltarbeit der Katholiken" (185). Eine „Neigung zur Verkirchlichung, welche in ihren Auswirkungen den Integralismus nicht vermied" (199), bemerkt Hürten auch zur Gründung des Katholischen Akademikerverbands im Jahr 1913 und verteidigt dann die Görres-Gesellschaft gegen den Angriff des Generalsekretärs Münch, sie

laufe dem Liberalismus nach und erstrebe eine Wissenschaft, die „in der Forschung Gnade und Offenbarung eliminieren zu müssen glaubt" (200). Hervorzuheben ist die überaus sachliche Art, in der Hürten über die Planungen einer katholischen Universität (129, 158) berichtet.

Daß „die Tendenz zur Verkirchlichung" der Verbände, die während des nationalsozialistischen Regimes erzwungen war, sich nach 1945 verstärkte, notiert Hürten mit großer Besorgnis, und nicht ohne einige Bitterkeit bemerkt er, daß Pius XII. und die deutschen Bischöfe „achtlos an einer Tatsache vorbeigingen, die historisches Gewicht besaß. Sie setzten stillschweigend voraus, daß die Frage nach der Entstehung der katholischen Verbände von ihrer Entscheidung abhing. In den Anfängen war dies nicht der Fall gewesen" (246). Mit einigem Amüsement werden nicht nur Angehörige des Bundes Neudeutschland lesen, die Bischöfe hätten für den Fall seines Wiederauflebens verfügt, „ihn nicht in die Hände eines Ordens (gemeint war die Societas Jesu) zu geben, sondern in der Hand der Diözese zu behalten" (H. 244, nach Rudolf Morsey).

Zurückhaltend im Ton, aber scharf in der Sache wird die bereits nach dem Ersten Weltkrieg einsetzende, sich nach 1945 aber verstärkende Umwidmung der Katholikentage kritisiert. Sie „stellten immer wieder religiöse und theologische Fragen in den Mittelpunkt, nicht mehr solche gesellschaftlicher und politischer Natur" (256). Es ist ein großes Verdienst von Hürten, daß er die Tagungsberichte über die Generalversammlungen der deutschen Katholiken seit 1848 intensiv eingearbeitet und so ein quellennahes und eindrucksvolles Bild von den Entwicklungen und Spannungen in der Geschichte des deutschen Katholizismus gegeben hat.

Dieser Katholizismus war mit seinen Verbänden und seiner Presse (sie wird sowohl bei Hürten wie bei Schatz zu wenig berücksichtigt) bei aller Treue zur Hierarchie „keine Institution für das Volk, sondern zur Institution gewordener Wille des katholischen Volkes in allen seinen Schichten": so Hürten (90) vielleicht etwas pathetisch im Nachklang des Jahres 1848, der sich dann aber verdünnen muß in der Bemerkung, es sei auch in der Reaktion „ein Element der Hinwendung zum Volk" geblieben (H. 106 im Verweis auf die Rede von Ritter Franz Joseph v. Buß).

Schatz hebt das „äußerste Mißtrauen" Roms gegen die erste deutsche Bischofskonferenz (Würzburg 1848) hervor. Deren Promotor war der Kölner Erzbischof *Johannes v. Geissel*, der aber seine Initiative gegenüber Rom keineswegs „unten" mißverstanden wissen wollte. Den Wünschen des Pfarrklerus nach Reformen wollte er zwar, wie Schatz (104f.) zitiert, entsprechen, aber so, „wie sie naturgemäß in der katholischen Kirche zu geben sind, nicht von Unten herauf, sondern von Oben herab". Hürten wertet die Würzburger Bischofskonferenz als „ein neues Organ kirchlichen Wirkens außerhalb des kanonischen Rechts aufgrund der dem Staat abverlangten Freiheit der Versammlung" (110). Die Frage aber war es, wie die Freiheit nicht nur dem Staat abgetrotzt, sondern innerhalb des kanonischen Rechts, das heißt in der Kirche selbst, zu verwirklichen war.

Wie immer auch die Organisationen des Katholizismus von der Hierarchie als resonanzverstärkende Mittel gewertet wurden, die Herzmitte der Kirche, die Liturgie, blieb bestenfalls eine „Institution für das Volk". Im Vorwort zum „Cantate" von Heinrich Bone (Mainz 1847) heißt es höchst eindrucksvoll, die „still betende Gemeinde" habe ihr „Verdienst" in der Teilnahme selbst, bei der sie „nachlallen" darf. Schatz behandelt die *Liturgische Bewegung* sehr ausführlich (214–221) und charakterisiert sie als eine neue Weise der Erfahrung der Kirche: „nicht mehr so sehr als übermächtige Kollektivperson, die dem Christen als Autorität gegenübertritt, sondern als Lebenswirklichkeit, *in* der er steht". Hürten verhält sich bemerkenswert distanziert, betont die auch von Schatz notierte Gefahr des Rückzugs ins Private und kommt schließlich insofern zu einer fast negativen Bewertung der Liturgischen Bewegung, als sie eine „Reduktion" auf die Pfarrgemeinde darstelle, welche „aus einer Funktionsgröße der kirchlichen Verwaltung zur Zentrale des kirchlichen Lebens gemacht" wurde (205).

Ohne Zweifel ist die vom Zweiten Vatikanischen Konzil kanonisierte Liturgische Bewegung ein herausragendes Phänomen der „Verkirchlichung" des Katholizismus, und mit Recht sieht Hürten in dieser *eine* der Ursachen dafür, daß der überlieferte Katholizismus, der nur abgekürzt „Verbandskatholizismus" genannt werden kann, nach 1945 nicht wiederhergestellt werden konnte. Die Frage ist nur, wie die Vorsilbe „ver-" im Begriff „Verkirchlichung" zu verstehen ist. Das zugehörige gotische „fra-" stand bei Verben im Sinn von „zugrunde richten", und so trifft der Begriff die Klerikalisierungstendenzen im Katholizismus. Aber die Vorsilbe „ver-" konnte ihre negative Bedeutung verlieren in Worten wie „verbinden", „vermählen", „versöhnen". Dann kann Verkirchlichung positiv die Kirchwerdung des ganzen „Volkes Gottes" bezeichnen, die Integration der Laien in die Kirche, die nun in der primären Dimension des Glaubens mit dem „Nachlallen" während der Blütezeit des Katholizismus nicht mehr existieren können. Anders gesagt: die berechtigte Kritik der „Verkirchlichung" muß sich daraufhin befragen lassen, ob eine andere „Reduktion" gemeint ist, nämlich die von der Teilnahme am Altar weg auf die politischen und gesellschaftlichen Bereiche.

Zwiespältige Erinnerung der „Katholischen Aufklärung"

Der Konstanzer Generalvikar *Ignaz v. Wessenberg* (1774–1860) hat „durch seine Reformen segensreicher für eine religiöse Vertiefung gewirkt, als eine spätere ultramontane Geschichtsschreibung wahr haben wollte", in der er „als ‚unkirchlicher Rationalist' verschrien" wurde – so Schatz (71, 69) entschiedener, als es die ersten Rehabilitationsversuche Conrad Gröbers waren. Im Unterschied dazu kritisiert Hürten „die einer solchen Rationalisierung der Religion... innewohnende Tendenz zur Verweltlichung" (19) und beklagt einen Klerus, der in seiner

Zerstrittenheit des Kampfes um die freie Stellung der Kirche im Staat nicht fähig gewesen sei. Jedoch so berechtigt der Kampf gegen das Staatskirchentum war, zumal die staatlichen Reglementierungen generell überhand nahmen, so ist doch von der heutigen Situation her zu fragen, ob eine rein negative Bewertung übersieht, was das Staatskirchentum noch lange Zeit für eine christliche Prägung der Öffentlichkeit bedeutet hat.

Die Sitution war länderweise unterschiedlich. So war es verständlich, daß der für Bayern und weit darüber hinaus so bedeutsam gewordene Theologe *Johann Michael Sailer* (1751–1832) den Schutz des Staates für die Geistlichen als „öffentliche Personen" zu würdigen wußte. Hürten nennt eine solche Haltung „etwas eigentümlich Schwebendes" (36). Ein Rigorist war Sailer freilich nicht, dies hätte seiner ganzen Spiritualität widersprochen. Auch ist es verkürzt gesagt, er habe „den Rationalismus der Aufklärung in der Theologie" (H. 35) überwunden. Schatz gibt ein eindrucksvolles Bild Sailers (60–64) und nennt ihn „jenen leider nicht allzu häufigen Typ katholischer Erneuerung..., bei dem zwar die Einseitigkeiten überwunden, aber dennoch die besten Anliegen der katholischen Aufklärung aufbewahrt bleiben".

Sailers Erhebung zum Bischof von Augsburg wurde „verhindert" (H. 36). Bei Schatz erfährt man Näheres. Ein Hauptagent war der Redemptorist *Clemens Maria Hofbauer* (1751–1820) in Wien, ein erfolgreicher Prediger, der auch die Wiener Romantiker beeindruckte, 1909 heiliggesprochen. Dem Hofbauer-Kreis gehörten Männer an, welche „die Nuntien (in München und Wien) in ihrem Sinne informierten... und diejenigen denunzierten, die nicht auf ihrer Linie lagen" (Sch. 65)[7].

Zu den besten Partien im Buch von Hürten gehören die Seiten (42–45) über *Félicité de Lamennais*, der von Schatz auch angesichts seines jüngst aufgezeigten (G. Valerius) Einflusses auf die katholische Publizistik in Deutschland zu kurz behandelt ist. So grundverschieden die Situation der katholischen Kirche in Frankreich war, Lamennais hat, wie Hürten prägnant aufweist, als Publizist unter der Parole „Gott und die Freiheit" den Katholizismus überregional konzipiert, indem er die Formen der nachrevolutionären Gesellschaft grundsätzlich bejahte, statt sie in zweifelhafter Taktik nur zu benützen. Gerade deshalb freilich auch überrascht die Rezeption seines Programms im streng konservativen Mainzer „Katholik". Als das Konzept dieses mutigen Theoretikers 1832 in Rom verurteilt wurde, verstärkten sich jedoch die bereits anfänglichen Bedenken des „Katholik", und jetzt „erscheint hier die politische Freiheit ohne den Glanz, den sie bei Lamennais angenommen hatte", wie Hürten (58) diesen Vorkämpfer des Katholizismus würdigt. Ein Antrag auf Rehabilitation des Abbé beim Zweiten Vatikanischen Konzil blieb vereinzelt, aber es konnte jetzt gesagt werden, daß er „die großen Erfahrungen beim Vatikanum II 150 Jahre vor ihrer Formulierung durch das Konzil prophezeit hat"[8].

Ebenso wie im Fall Lamennais intervenierte Metternich auch in den römischen Verhandlungen gegen den bereits gestorbenen (1831) Bonner Theologen *Georg Hermes*. Die Verurteilung seiner Lehren im päpstlichen Breve von 1835, dessen mit einer deutschen Anzeige beginnende Vorgeschichte wenig erfreulich ist, traf einen rheinländischen Klerus, der bemüht war, „die Glaubenslehre verständlich darzustellen, keine unverstandenen Leerformeln weiterzugeben", abgeneigt „gegen Phrasen und rhetorischen Enthusiasmus" (Sch. 84). Es ist wohl verkürzt, diese Haltung schlechthin gleichzusetzen mit dem „Bewußtsein, im Einklang mit dem Bestehenden zu sein" (H. 64). Dem Ideal des späteren kämpferischen Klerus entsprach sie allerdings nicht. Als im Sommer 1837 sich Freunde von Hermes in Rom aufhielten, bewirkten sie immerhin, daß sich der Heilige Stuhl wenigstens jetzt erheblich intensiver mit Hermes befaßte als zwei Jahre zuvor bei der Verurteilung[9].

Aber dieses Jahr einer vergeblichen Vermittlung war das Jahr des lange gefeierten „Kölner Ereignisses", in dem der Kölner Erzbischof *Clemens August Droste zu Vischering* im Mischehenstreit mit der preußischen Regierung verhaftet wurde (bis zum Jahr 1839). Zur Geschichte des Katholizismus gehört auch seine Geschichtsschreibung und deren Wandel, der sich etwa daran zeigt, daß Schatz im Jahr 1986 feststellt, der Erzbischof sei „zum Märtyrer hochstilisiert" (89) worden. Er, der in seiner Jugendzeit vom Geist einer gemütsbestimmten, jedoch durchaus irenisch gesinnten Frömmigkeit des von der Fürstin Gallitzin gegründeten „Münsteraner Kreises" geprägt war, begann in Köln die des „Rationalismus" verdächtigte Bonner theologische Fakultät mit immer rigoroseren Maßnahmen zu verfolgen. Dem Volk stand er viel ferner als der des Intellektualismus beschuldigte hermesianische Klerus.

Schatz überrascht mit der wiederholten Bemerkung, das „Kölner Ereignis" sei erst von *Joseph Görres* dazu „gemacht" worden (92f.). Nun war der Kölner Erzbischof selbst offenkundig keine Galionsfigur, und daß Görres ihn ohne Bedenken dem großen frühchristlichen Hierarchen Athanasius gleichstellte, gehört in die große Kiste journalistischer Tricks. Zur Analyse von Schatz ist freilich zu bemerken, daß auch der geschickteste Publizist nicht so wie Görres „ankommen" kann, wenn es nicht eine gewisse Bereitschaft in der Öffentlichkeit gibt. In seinem Alterswerk hat Joseph v. Eichendorff gesagt, 1837 sei entstanden, „was die Romantiker träumten und selbst nicht hatten, eine katholische Gesinnung". Dies war im Jahr 1857 – ein Abschiedswort des in seiner eigenen Zwiespältigkeit oft nicht erkannten Romantikers auch von sich selbst und seinen jugendlichen Hoffnungen. Jetzt war in der Tat der Katholizismus entstanden. Ist hundert Jahre später auch von ihm Abschied zu nehmen? Sicher fliegt heute die Eule der Minerva um ihn herum, und die heroischen Gesänge klingen nur noch aus der Vergangenheit nach. Doch auch was Nachtaugen zu sehen vermögen, kann bedeutend sein für den, der danach fragt, was an der Zeit ist.

Von der Reform zur kritischen Anpassung

Wie aktuell die Geschichte des deutschen Katholizismus ist, kann auch ermittelt werden in der heftigen Diskussion, ob der nachrevolutionären Gesellschaft eine „Totalreform" entgegenzusetzen oder ihr mit kritischer Anpassung zu begegnen sei. Zu dieser Aktualität gehört auch die Frage, ob es mehr auf die innere Reform der Kirche oder auf die politischen Aktivitäten nach außen ankomme. Dies ist offenkundig auch der Grund, weshalb sich Hürten im Unterschied zu Schatz eingehender mit dem Moraltheologen *Johann Baptist Hirscher* (Mitgründer der „Tübinger Schule", 1865 in Freiburg i. Br. gest.) und besonders mit dessen Schrift „Die kirchlichen Zustände der Gegenwart" (1849) befaßt (107 f.) und so – wie es ein genereller Vorzug dieses Buchs ist – am konkreten Beispiel ein fundamentales Problem vorführt. Hirscher stand mit seiner These, daß absolute Monarchien auch in der Kirche nicht mehr möglich seien, nicht allein. Aber er konnte sich mit einem Plädoyer für Diözesansynoden von Geistlichen und Laien nicht durchsetzen. Hürten bemerkt unter Hinweis auf die Regensburger Generalversammlung, das „katholische Publikum" sei von Hirschers Konzept nicht angesprochen worden; zu ergänzen aber ist (wie Schatz notiert), daß dessen Schrift auf den Index gesetzt wurde. Katholische Vereine nach weltlichem Recht, vor denen Hirscher warnte, weil sie „keine kirchliche Mission und Autorität haben", wurden von der Hierarchie aus gerade diesem Grund jedenfalls geduldet, jeder Gedanke an eine Reform der Kirche in ihren eigenen Strukturen aber schon im Keim verurteilt.

Es kann einen Historiker, der eine Neigung zur Ideengeschichte hat, ein wenig traurig stimmen, daß Hürten und Schatz die fundamental-reformerischen Entwürfe aus dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts nur sehr wenig beachten. Immerhin wird der Münchener Philosoph und Theologe *Franz v. Baader* (1765–1841) von Schatz gewürdigt, auch hinsichtlich „sehr moderner Forderungen" (146), wobei man den bemerkenswerten Titel „Über das Mißverhältnis der Vermögenslosen oder Proletairs zu den Vermögen besitzenden Klassen" aus dem Jahr 1835 (!) vermißt. *Adam Müller* und der Berner Jurist *Carl Ludwig v. Haller*, aus dessen Buch „Restauration der Staatslehre" die Epoche doch ihren Namen bezogen hat, werden von keinem Autor genannt.

Jedoch die sozialromantischen Ideen dieser Männer, die hinter die Revolution zurückzugreifen suchten, wirkten nach, als sich der deutsche Katholizismus in späteren Jahrzehnten der „sozialen Frage" zuwandte. Die Geschichte des Schweizer Kapuzinerpaters *Theodosius Florentini*, die Schatz einflicht, ist zwar singulär, aber doch bezeichnend. Der gute Mann berichtete beim Frankfurter Katholikentag 1863 von seinen produktiv-genossenschaftlichen Experimenten, in denen es – nach dem Modell eines Klosters – keine Trennung von Arbeit und Kapital geben sollte. Die Sache ging tragikomisch aus: die Fabriken gingen in Konkurs. Jedoch in einem gewissen Anschluß an Ferdinand Lassalle vertrat auch der Mainzer Bischof

Wilhelm Emanuel v. Ketteler (1811–1877) zunächst dieses dem liberal-kapitalistischen System entgegenstehende genossenschaftliche Prinzip, das er aus seiner Vorstellung von der Gesellschaft als einem aus natürlichen Korporationen bestehenden organischen Gefüge begründete. Mit nüchterner Kühle referiert Hürten (170), daß noch 1882 bei den Beratungen der Sozialen Kommission des Frankfurter Katholikentags das antikapitalistische Konzept mehrheitlich bejaht wurde, das von dem Konvertiten *Karl v. Vogelsang* (1818–1890) in Wien vertreten wurde, von Einfluß auch auf den jungen Sozialpolitiker *Franz Hitze* (1851–1921) war, der als Priester im Campo Santo zu Rom Karl Marx gelesen hatte.

Der geschichtliche Erfolg des deutschen Katholizismus war auf der Seite einer sehr beachtlichen sozialpolitischen Modifikation des Kapitalismus, die nur mit Hilfe des politischen Katholizismus, der Zentrumspartei, durchzusetzen war. „Überzeugende theoretische Modelle einer idealen ‚alternativen' Gesellschaft" (Sch. 170), deren Phantasie sich freilich an der (idealisierten) Ständeordnung des Mittelalters genährt hatte, waren beiseite gelegt. Schatz zitiert (178) eine bezeichnende Äußerung des im Volksverein führenden August Pieper, die dort verfolgte Sozialpolitik hätte niemals in kirchlichen Kreisen Anklang gefunden, wäre die Sozialdemokratie nicht auch in die Pfarrgemeinden eingedrungen.

Die großen Leistungen des sozialen und politischen Katholizismus werden nicht im geringsten geschmälert, wenn sie ebenso nüchtern gesehen werden wie die Theorien einer Fundamentalreform der Gesellschaft. Möglich war ein Pragmatismus, in dem versucht wurde, das beste aus der Sache zu machen. Ihn vermerkt Schatz (238) auch hinsichtlich politischer Stellungnahmen und zeigt seine Ambivalenz auf: Der Pragmatismus ermöglichte nach peinlichen Auseinandersetzungen (Kardinal Faulhaber – Konrad Adenauer beim Münchener Katholikentag 1922) die Anerkennung der Weimarer Republik, zugleich aber auch deren Verabschiedung 1933 bei der Zustimmung zum „Ermächtigungsgesetz".

Die Macht der Masse...

Es ist völlig legitim, daß Hürten in seiner Perspektive die Erscheinungen des Katholizismus auf ihre Massenwirksamkeit hin beurteilt. Er fragt, ob „die Konzentration auf religiöses Leben einem Massenverein noch eine hinreichende Organisationsbasis bot" (112). Insbesondere der Kulturkampf sollte zeigen, daß „das entscheidende Gewicht des Katholizismus in Deutschland in der breiten Masse des gläubigen Volkes lag" (133), ohne welche die Diplomatie Leos XIII. zumindest erheblich geschwächt gewesen wäre. Daß dieser Papst dennoch über die Zentrumspartei hinweg agierte, zeigt an, daß die Massenbewegung als ein bloß szenisches Mittel angesehen wurde. Es ist interessant, daß Hürten in der Wendung der katholischen Führer und der Päpste zur Aktivierung breiter Volksmassen eine

Parallele zur „Herrschaftstechnik" Napoleons III. sieht (134), der mit einer wirklichen Beteiligung des Volkes nichts im Sinn hatte.

Auch einer, welcher der extremen Masse-Theorie von Le Bon und anderen nicht folgen will, kommt nicht darum herum, daß Masse, unter welchem Zeichen auch immer sie mobilisiert wird, bei allen von daher bestimmten Unterschieden auch ähnliche Züge aufweist. Niemand kann Hürten widersprechen, wenn er anläßlich der Bestrebungen beim Katholikentag 1921, den Akzent auf den religiösen „Gemeinschaftsgeist" zu setzen, die „Wendung ins Moralische und Erbauliche" (196) kritisiert, weil so in der Weimarer Republik keine „Führungsposition" zu erringen war. Aber niemand kann auch übersehen, daß im Lauf des 20. Jahrhunderts im Glaubensleben selbst Gefährdungen auftreten, denen auch bei noch so eindrucksvollen Massenveranstaltungen nicht oder nur flüchtig begegnet werden kann. Dabei ist keineswegs zu bestreiten, daß im 19. Jahrhundert „die Wendung zu den Massen des Kirchenvolkes als Basis des katholischen Handelns dieses selbst in seiner Identifikation mit der Kirche gegenüber den Anfechtungen der Zeit gestärkt hat" (H. 135). Die Generationen des 20. Jahrhunderts haben ihren von diesem Katholizismus getragenen Eltern mehr zu verdanken, als sie es in ihrer Kritik, wie sie insbesondere von der Jugendbewegung ausging, wahrnehmen konnten.

Sowohl Hürten (191–194) wie Schatz (214–217) informieren über die katholische Jugendbewegung im Rahmen des hier Möglichen sehr gut. Hürten anerkennt ihre langfristige Bedeutung für die individuellen Lebenswege, wenn er auch mit dem Begriff „Gemeinschaftsideologie" den ohne Zweifel Utopie gebliebenen Ansatz der Jugendbewegung, der Massengesellschaft zu widerstehen, wohl zu gering einschätzt. In der Weimarer Republik trafen sich des Abends in den Jugendherbergen die Angehörigen der weltanschaulich unterschiedlichsten Bünde, eine Gemeinschaft in ihren Liedern und Bräuchen. Die Geschichte vollzog sich freilich nicht in den Jugendherbergen, und die weithin generelle Abstinenz gerade der ernsthaft „Jugendbewegten" von Politik einerseits und der Mangel an Ausstrahlungskraft der Republik andererseits wirkten verhängnisvoll zusammen. Jedoch „Ideologie" oder nicht: die Seefahrten nach Inseln werden auch weiterhin unternommen, und ihre Vergeblichkeit ist nicht unbedingt ein Argument für die Hafenstadt.

Schatz hebt zu Recht die „Verbindung der Liturgischen Bewegung mit der Jugendbewegung" (214) hervor. Was auch immer der Primaner Karl Fischer sich 1901 bei der Gründung des „Wandervogels" im Steglitzer Ratskeller dachte, was dabei Illusionen (auch gefährliche) waren: einer der wichtigsten Erträge war der Impuls der späteren katholischen Jugendbewegung auf die Erneuerung der Liturgie, auch wenn sich dies 1901 niemand konnte träumen lassen.

...und das Elend der Außenseiter

Intensiver als es für Hürten bei seiner Themensetzung geboten war, behandelt Schatz die Lebenswege der „Außenseiter" im deutschen Katholizismus, die sich bereits in den Jahren vor dem Ersten Vatikanischen Konzil, das insbesondere den deutschen Katholizismus im Bekenntnis zum Papst zur weithin geschlossenen Einheit bewegen sollte, abzuzeichnen begannen.

Der Kirchenhistoriker *Ignaz Döllinger* (1799–1890), ein Mitbegründer der konservativen „Historisch-Politischen Blätter", erregte mit seinen „Odeonsvorträgen" (1861) in München, in denen er den Kirchenstaat eindeutig verteidigt, seine offenkundigen Mißstände aber kritisiert hatte, nicht nur „manchen Unwillen" (H. 124), sondern einen Skandal: Der Nuntius verließ schon beim ersten Vortrag unter Protest den Saal. „Nestbeschmutzung" (Sch. 112) wurde der typische Vorwurf gegen eine die Geschlossenheit gefährdende Kritik. Die Versammlung katholischer Gelehrter 1863 in München und insbesondere Döllingers gewiß auch recht polemische Rede gegen die Neuscholastik hatten nicht nur „Argwohn" (H. 127) bewirkt. *Karl August Graf v. Reisach*, seit 1855 Kurienkardinal, der auch sonst eine nicht immer glückliche Hand hatte, veranlaßte einen Brief des Papstes Pius IX. an den Erzbischof von München, „welcher die Rede Döllingers praktisch verurteilte" (Sch. 114). So begann, was immer die weiteren Stadien bedeuten sollten, der Weg dieses Kirchenhistorikers, der in dem bitteren Bekenntnis enden sollte: „Je suis isolé".

Der „Syllabus" von 1864, in dem Pius IX. den Satz: „Der Papst kann und muß sich mit dem Fortschritt, dem Liberalismus und der modernen Kultur versöhnen und abfinden", als einen der Irrtümer verurteilte, war nicht nur „unglücklich formuliert" und läßt sich in seiner Intention schwerlich damit beschreiben, es seien hier „Anschauungen verurteilt, die dem modischen Empfinden... zu widersprechen schienen" (H. 127).

Entsprechend seiner Konzeption geht Schatz auf den „empfindlich spürbaren Aderlaß von gebildeten Katholiken" ein (122f.), der durch das Ausscheiden der Altkatholiken nach dem Ersten Vatikanischen Konzil veranlaßt worden ist. Es ist wohl regional zu unterscheiden[10]. Die These von Schatz, es seien damals „im deutschen Katholizismus Wunden aufgerissen worden, die bis heute nicht verheilt sind", ist als historische Herleitung der ja vielfach gespeisten antirömischen Affekte im deutschen Katholizismus vielleicht etwas überzogen. Langfristig wirkten nach 1870 die Folgen des Umstands, daß „weniger geistige Offenheit als effiziente Führung auf traditioneller Basis... vom Klerus verlangt wurde" (Sch. 109f.).

Gerade diese Tendenz, zumal in ihrer Verbindung mit dem politischen Katholizismus, war ein Greuel für *Franz Xaver Kraus* (1840–1901), der sich schon in seinen frühen Forschungen zur Christlichen Archäologie verdächtig gemacht

hatte, dann aber insbesondere mit ein paar Seiten in der zweiten Auflage seines Lehrbuchs der Kirchengeschichte (1882) einen Sturm der Entrüstung auslöste. Er kritisierte nicht nur die Intoleranz der Liberalen im Kulturkampf, sondern eher mehr noch die „vom Klerus entfachte Agitation", einen „Trottoir"-Katholizismus, dem er einen auf die „Monarchia" Dantes bezogenen „religiösen Katholizismus" entgegensetzte. Es ist nicht leicht, diesen Mann, der sich auch in kirchenpolitische Agitationen verstrickte, gerecht zu charakterisieren. Hürten begnügt sich im Rahmen seines Themas mit einer sachlichen Bestimmung der politischen Position; Schatz spricht im Hinblick auf Krausens „Tagebücher" von einer „stark narzißtischen Persönlichkeit" (192). Dies reicht bei weiten nicht aus, wenn sich einer ein Bild machen will von diesem auch in religiöser Hinsicht höchst komplizierten Mann. Er kann auch heute noch fesseln, wenn man seine individuell und zeitlich bedingte Sprache versteht[11].

Daß sich die Zentrumspartei den Auseinandersetzungen im Reformkatholizismus „entziehen mußte", weil sie es sich „weder erlauben konnte, die antiultramontanen Affekte auf sich zu ziehen..., noch viel weniger sich der Kritik des Heiligen Stuhls auszusetzen, welche die Massenbasis im katholischen Volk erschüttert hätte" (H. 176), ist eine plausible politische Begründung. Andererseits ist es problematisch, die Klage des Historikers Philipp Funk (1927) über das mangelnde Interesse der großen Zentrumsführer an theologischen Fragen nur negativ als die Absicht zu interpretieren, die Partei „verkirchlichen" zu wollen (H. 199). Die „Zentrumsprälaten" waren ausgeprägte Persönlichkeiten, die sehr fromm sein konnten, deren Interesse für das allgemeine religiöse Leben aber manchmal zu sehr im Horizont des Politikers stand. Funk konnte 1927 einen höchst verdienten Prälaten gemeint haben, von dem auch seine Freunde eine gar nicht so boshaft gemeinte Story erzählten. Der Herr Prälat habe an seinem Urlaubsort eine Predigt beispielloser Kürze gehalten: „Liebe Gläubige! Ich spreche zu euch nicht als Politiker der Zentrumspartei, nicht als Präsident des..., nicht als Vorsitzender der..., ich spreche zu euch als einfacher Priester. Amen."

Es ist richtig, daß der Reformkatholizismus politisch „eher am Rande stand", wie W. Loth (von Hürten zitiert) in seinem bemerkenswerten Buch feststellt[12]. Aber ein Skandal wie der, welcher um den von Hürten nur gestreiften Würzburger Theologen *Herman Schell* (1850–1906) veranstaltet wurde (Sch. 193f.), hatte wie andere Fälle auch eine untergründige Nachwirkung in der Mentalität eines zunehmenden Teils der Katholiken. Die vierbändige Dogmatik Schells, die insbesondere mit ihrer Trinitätslehre in die Zukunft wies, wurde bald kirchlich verurteilt, nachdem seine Schrift „Der Katholizismus als Princip des Fortschritts" (1897) eine heftige Reaktion ausgelöst hatte und indiziert worden war. Daß darin der „Taxilschwindel" (Mystifikation über einen „Satanskult" der Freimaurer, die ein unter dem Protektorat des Kardinals Parocchi in Trient veranstalteter Kongreß auswerten sollte) als Fallbeispiel dafür behandelt wurde, wohin eine blindwütige

Agitation führt, war nicht ein Anlaß zu Selbstbesinnung, sondern zu einer üblen Hetze, die über den Tod dieses Theologen hinaus in einem (von den Autoren nicht erwähnten) Streit über ein friedliches Grabmal andauerte. Herman Schell bemerkte, „daß ihn nichts aus seiner Kirche bringe“[13], und Schatz spricht von der „christlichen Größe“ (194), in der sich Schell dem römischen Urteil unterwarf (nicht von dessen bitterem Kummer); aber sie wurde von Papst Pius X. nicht gewürdigt. Er attestierte „den Schriften des jüngst verstorbenen H. Schell“, „daß sie das Gift von Neuerungen und einer dem katholischen Glauben fremden Lehre enthalten“, und das in einem Lobesbrief an dessen ebenso unbedeutenden wie gehässigen Gegner Ernst Commer.

Die Rede des Rottenburger Bischofs *Paul Wilhelm Keppler* über „Wahre und falsche Reform“ im Jahr 1902 sucht Schatz mit der gewiß sehr generalisierenden Behauptung zu rechtfertigen, es habe im Reformkatholizismus „an einer genügend tiefen Reflexion auf das Wesen des Christentums“ gefehlt (196). Nun spricht Keppler in der Tat ein eher noch aktueller gewordenes Problem an, wenn er sagt: „Sie wollen den kindlichen Glauben durch einen Gelehrtenglauben ersetzen.“ Doch ein fundamentalistisches „Kopfüber“ kann nicht aus diesem Dilemma führen. Noch 1890 hatte Keppler eine Lanze für eine kritische Exegese gebrochen. Jetzt heißt es (der Einfluß des extrem konservativen Schriftstellers *Julius Langbehn* kann diese Kehrtwendung allein nicht erklären) über kritische Theologen: „Solchen Irrungen gegenüber ist Milde nicht am Platze; die warmen Umschläge des Mitleids und der Schonung haben da gar keinen Sinn. Da muß eine Augenoperation vorgenommen werden.“ Ist es nicht ein wenig peinlich, daß Schatz bei der Erörterung gegenwärtiger Probleme auf diese Rede zurückverweist? „Die Themen wandeln sich; aber es sind jeweils ähnliche Mentalitäten, die miteinander ringen“ (223). Man möchte hoffen, daß sich angesichts der immer schwieriger werdenden „Themen“ auch die „Mentalitäten“ wandeln, in denen sie behandelt werden.

Richtig ist, daß Keppler 1902 „vorwegnimmt“ (Sch. 196), was dann Papst Pius X. 1907 mit der Enzyklika „Pascendi“ verkündete. Schatz führt als Beispiel der vom Antimodernismus Betroffenen den Münchener Kirchenhistoriker *Josef Schnitzer* an, der bereits mit seinen ersten Aufsätzen über den von der Inquisition verurteilten und 1498 verbrannten Dominikaner Savonarola auf den Index gekommen war. Er sah sich nicht in der Lage, die Enzyklika anzuerkennen, wurde seines Lehrstuhls enthoben und noch anläßlich seiner Ernennung zum Honorarprofessor (1913) in der Philosophischen Fakultät München klerikal verfolgt. „Die Art und Weise des Vorgehens kirchlicher Amtsträger gegen ihn ist nur als beschämend und unchristlich zu bezeichnen“ (Sch. 197): dies ist höflich ausgedrückt. Die Folgen solchen Vorgehens waren es, daß „zahlreiche Theologen... sich äußerlich unterwarfen und in eine innere Emigration gingen“[14].

Da sind Namen zu nennen, nur noch Spezialisten vertraut; aber nicht zu übersehen sind die vielen jungen Menschen, Theologiestudenten zumal vor der

Priesterweihe, die zutiefst verunsichert wurden, und wenn sie ihren „Knacks" im Glauben überlebten, dann war dies sicher nicht die Frucht der kirchlichen „Maßnahmen". Die versickernden Folgen sind nicht im einzelnen zu ermitteln, aber sie sollten jedenfalls mitbedacht werden, wenn immer wieder der „Zeitgeist" und der „Rationalismus" als Alleinverursacher ins Feld geführt werden. Die oft beschworene „Mitte" ist nur noch ein abstrakter Punkt, wenn sie die „Ränder" nicht mehr zu integrieren vermag.

Ein schwieriges Erbe

Der Erste Weltkrieg hatte zur Folge, daß die Modernismuskrise, der Gewerkschaftsstreit, die Debatte über den Charakter der Zentrumspartei und so manche andere Hinterlassenschaft des 19. Jahrhunderts im deutschen Katholizismus zugedeckt wurden. Trotz der politischen Probleme um die wirkliche Annahme der Weimarer Republik kam es freilich nach 1918 zu einer fast euphorischen Stimmung, die Hürten dankenswert charakterisiert mit der 1924 erscheinenden Aufsatzserie von Peter Wust: „Die Rückkehr des deutschen Katholizismus aus dem Exil" (198). Die „Welt" zurückzugewinnen für die Kirche, dies war auch eine Parole in der katholischen Jugendbewegung, die so über das elitäre Gemeinschaftsideal hinauszielte. Die von Hürten zitierte Warnung Philipp Funks vor einem „bitteren Erwachen" sollte sich als sehr begründet erweisen. Man kann fragen, ob ein solch optimistisches Zeitbewußtsein die angemessene Voraussetzung gegenüber der mit dem Jahr 1933 heraufkommenden Lage dargestellt hat. Vielleicht lassen sich auch von daher die von Hürten und Schatz in gleichem Sinn genannten „Brückenbauer" zum Nationalsozialismus etwas besser verstehen.

„Der Katholizismus, der sich selbst treu bleiben wollte, geriet unausweichlich in ein Sonderdasein, in ein Ghetto, aus dem er auch dann nicht hätte ausbrechen können, wenn er weniger schroff gegen den Zeitgeist Stellung genommen hätte" (H. 126). Dieser (auf das 19. Jahrhundert bezogene) Satz klingt allen Verächtern des „Ghetto-Katholizismus" suspekt. Aber er sollte bedacht werden als eine nüchterne Analyse der Lage, die sich seither – sieht man von unverbindlichen Freundlichkeiten ab – ganz offensichtlich verschärft hat und die weder mit Versöhnung noch mit Polemik zu erwidern ist. Daß die „Minoritätssituation, in die der deutsche Katholizismus seit dem Ende der Säkularisation geraten war", heute gewichen ist (Sch. 299), gibt doch wenig Trost her angesichts der Tatsache, daß alle gläubigen Christen gemeinsam immer mehr in den Status einer Minderheit geraten sind. Das Plädoyer für das „christliche Abendland" (Sch. 302) ist gut gemeint, geht jedoch an der Realität der Europapolitik vorbei.

Die „geistig-kulturelle Tradition" jedoch ist vorab ein Problem der Katholiken (und aller Christen) unter sich. Wenn Schatz den Katholizismus des 19. Jahrhun-

derts mit einiger Reserve eine „weitgehend geschlossene und blockartige Einheit" (171) nennt, dann beklagt er am Ende seines Buchs den „innerkirchlichen Pluralismus" und den „Appell an das oft überstrapazierte ‚Gewissen'" (313). Obgleich er die „Königsteiner Erklärung" zur Enzyklika „Humanae vitae" (1968) hinsichtlich des Problems selbst verhalten würdigt, hebt er doch hervor, daß – wenn „auch von bischöflicher Seite den Gläubigen das Recht attestiert wurde, hier anderer Meinung zu sein" – jetzt nur noch „den wenigsten Katholiken klar war, inwiefern sich diese Freiheit (des Gewissens) noch von einer Haltung unterscheidet, die grundsätzlich im kirchlichen Normen- und Glaubensangebot nach subjektiven Kriterien ‚auswählt'" (321). Damit ist zu Recht eine höchst bedrohliche Lage angesprochen, in welcher die Einheit des Glaubens auf dem Spiel steht und oft bedenkenlos riskiert wird in der abschätzigen Rede von der „Amtskirche". Diese Sorge kann sich allerdings nur noch zuspitzen angesichts der Bemerkung von Schatz, daß „Rom eine formelle Desavouierung vermied", weil die Königsteiner Erklärung „noch als Mittel gesehen werden mußte, die päpstliche Autorität zu retten" (324).

Wenn Schatz freilich behauptet, auch aktive Katholiken betrachteten Glaubensverkündigung und kirchliche Praxis „weitgehend als ‚Angebot' analog zum Warenangebot eines Kaufhauses" (320), dann überrascht er damit in seinem ansonsten so bedachtsamen Buch. Ein wenig tiefer sitzen die Glaubensnöte schon, wie man beim Hinhören bemerken kann. Ob der Umstand, daß die Impulse der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer (1971–1975) nicht in die Gemeinden hinein vermittelt werden konnten, sich wirklich als „das Fiasko einer Reform ‚von oben'" erklären läßt (325)? Schatz selbst hat festzustellen, daß die Wünsche „von unten", das heißt von der Synode her, „oben", das heißt in Rom, „abgelehnt" wurden.

Unterbelichtete Dimensionen

Es wird heute viel gesprochen über eine Wiederbegegnung von Kirche und Kultur, von Religion und Kunst, von Theologie und Literatur. Darum ist es zu bedauern, daß nicht nur bei Hürten (wo dies weniger zum engeren Thema gehört), sondern auch bei Schatz diese Lebensbereiche in der Geschichte der Kirche allenfalls am Rand vorkommen. Von einer „Erneuerung der Kirchenmusik" im Pontifikat Pius' X. (213) kann trotz der Bestimmungen (1903) zum „authentischen" Choral nicht die Rede sein; der schon ältere „Cäcilianismus" blockierte mit seinem Vereinskatalog angeblich wahrhaft kirchlicher Musik im deutschen Katholizismus jede Begegnung mit zeitgenössischer Musik. Der tief fromme und geniale Anton Bruckner blieb nicht nur der Aufführungsschwierigkeiten wegen draußen vor den Kirchentüren. Die Literaturgeschichte von Eichendorff und Clemens

Brentano bis zu N. N. (Namen sind da problematisch!), die purgierten Ausgaben der deutschen Klassiker nicht zu vergessen, dokumentieren die Situation nicht weniger als die politischen und kirchenpolitischen Probleme. Die unumgängliche Erwähnung des Literaturstreits um das „Hochland" (H. 175, Sch.190) reicht nicht aus. Auch an den Bemühungen des Borromäusvereins ließe sich die geschichtliche Lage in soziokultureller Perspektive verdeutlichen[16]. Welche Widerstände, keineswegs nur bei den zuständigen Ordinariatsräten, viel mehr noch im Kirchenvolk beim Abschied von der ermatteten Nazarener-Kunst und von der historistischen Kirchenarchitektur zu überwinden waren, und welchen Seltenheitswert das hat, was jetzt gelingt – dies gehört in die Herzmitte der Kirchengeschichte. Natürlich ist zu berücksichtigen, was auf ein paar hundert Seiten möglich ist; aber es sind die Proportionen zu beachten. Literatur-, Kunst- und Musikhistoriker sind mit ihren Methoden und Spezialkenntnissen unentbehrlich, aber ihre Ergebnisse sollten in eine universale Darstellung der Kirchengeschichte einbezogen werden.

Da man wohl davon ausgehen darf – und dies haben H. Hürten und K. Schatz beeindruckend dargelegt –, daß die Geschichte des deutschen Katholizismus höchst aktuell ist, möchte man wünschen, daß ein ansehnliches Gemeinschaftswerk zustande kommt. Die Autoren jüngeren und mittleren Alters gibt es. Nur sollte nicht jeder in seiner Grube graben und nicht hören, was der Kollege im nächsten Stollen treibt. Immer wieder einen neuen „Nachlaß" zu entdecken, ist jedenfalls oft sehr verdienstvoll. Aber die Forschung ist die Vorbereitung der die Geschichte überliefernden Darstellung. Und für sie gilt: Nostra res agitur.

Die gefährdete Erinnerung

„Doch frag nicht: Wie kommt es, daß die früheren Zeiten besser waren als unsere? Denn deine Frage zeugt nicht von Wissen." So zitiert Schatz als Motto aus dem Kohelet, dem Buch des „Predigers" (wohl um 250 v. Chr. geschrieben, offenkundig unter hellenistischem Einfluß). Für sich genommen kann dieser Satz – und darum wohl ist er auch zitiert – als die Mahnung verstanden werden, die Gegenwart nicht im Blick auf eine verklärte Vergangenheit zu beklagen. Doch zuvor steht der diese Mahnung begründende Satz – und Schatz läßt ihn nicht aus –: „Nur gibt es keine Erinnerung an die Früheren und auch an die Späteren, die erst kommen werden, auch an sie wird es keine Erinnerung geben bei denen, die noch später kommen werden." Ein profaner Geschichtsdenker mag in seiner Skepsis dem Prediger recht geben (nur hat König Salomon, der rund 700 Jahre früher lebte und dem dieses Buch zugeschrieben wurde, beileibe nicht so gedacht). Doch wenn die Christen meinen würden, die ihnen zweitausend Jahre lang weitergesagte Erinnerung werde es nun doch nicht mehr geben „bei denen, die noch später kommen werden", dann müßten sie mit ihrer Hoffnung auch ihren Glauben fahren

lassen. Ob der Theologe aus St. Georgen sein Zitat aus dem „Kohelet" als einen Kontrapunkt gemeint hat?

Es ist zu wünschen, daß die ungemein informativen und problembewußten Bücher von H. Hürten und K. Schatz gründlich beachtet werden. Sie sind gewichtige Beiträge zur Diagnose der Gegenwart.

ANMERKUNGEN

[1] Mainz: Matthias-Grünewald 1986. 280 S. Lw. 48,–.

[2] Frankfurt: Knecht 1986. 344 S. Kart. 42,–.

[3] Dies ist auch der Grund, weshalb ich entgegen der Gewohnheit, eine Publikation nicht mehrfach zu rezensieren, der kurzen Anzeige des Buchs von Sch. in „Christ in der Gegenwart" (40/86) eine ausführliche Darstellung folgen lasse.

[4] O. Köhler, Katholizismus, in: Evang. Staatslexikon (^{2}1975) 1104–1117, hier 1104f.

[5] Zur gegenwärtigen Lage: O. Köhler, Katholizismus, in: Handwörterb. rel. Gegenwartsfragen (Freiburg 1986) 198–202.

[6] H. gibt im Unterschied zu Sch. kein Register. Umgekehrt bietet H. eine ausführliche Bibliographie (die manchmal einen älteren Titel zugunsten des jüngsten ausläßt, was nicht immer der Sache selbst entsprechen muß), während man bei Sch. die noch mehr auf die letzte Zeit eingeschränkte Literatur in den Anmerkungen ermitteln muß. Daß die prot. Autoren W. v. Loewenich, Der moderne Katholizismus (1955), und G. Maron, Die Römisch-katholische Kirche von 1870–1970 (1972), von keinem Verf. zitiert werden, fällt auf.

[7] Mein Lehrer Philipp Funk – dessen hierzu grundlegendes Buch „Von der Aufklärung zur Romantik" (1925) auch bei H. zitiert ist, versehentlich mit den Namen Ph. Frank – erzählte von einem Empfang, bei dem er den ahnungslosen Nuntius davon zu unterrichten hatte, was der heilige C. M. Hofbauer im Leben Sailers bedeutet hat.

[8] M.-J. Le Guillou, L'actualité de L. (Straßburg 1981) 145. Dazu auch: ders. u. L. Le Guillou, La condamnation de L. (Paris 1982). Rezension dieser in Deutschland zumeist übersehenen Publikation in: Theol. Revue, 1984, Nr. 2, 133–135.

[9] H. Schwedt, Das römische Urteil über G. Hermes (Freiburg 1980) 247. Fehlt bei H.

[10] Dazu V. Conzemius, Kirche ohne Rom (1969). Zum Buch von H. Bacht über den Breslauer Fürstbischof H. Förster und über J. H. Reinkens, den ersten Bischof der Altkatholischen Kirche in Deutschland, s. diese Zschr. 204 (1986) 790.

[11] H. hat ein sehr sachliches, besonders auf die politischen Probleme achtendes (von ihm selbst hier nicht zitiertes) Porträt gezeichnet in: Zeitgeschichte in Lebensbildern, hrsg. v. J. Aretz, R. Morsey, A. Rauscher, Bd. 5 (1982) 55–70. Skizze zu einer auch von H. Schiel, dem überaus verdienten Editor und Interpreten des F. X. Kraus, nicht geschriebenen Biographie: O. Köhler, in: Kath. Theologen Deutschlands, hrsg. v. H. Fries u. G. Schwaiger, Bd. 3 (1975) 241–276.

[12] Rezension v. O. Köhler in dieser Zschr. 203 (1985) 214f.

[13] J. Hasenfuss, LThK 9, 385; dort auch dessen wichtige, von Sch. nicht erwähnten Schriften über Herman Schell.

[14] N. Trippen, Theologie und Lehramt im Konflikt (1977) 406; dazu O. Köhler, Maßnahmen, in dieser Zschr. 195 (1977) 638–640.

[15] Im Lit.-Verz. ist nachzutragen: W. Spael, Das Buch im Geisteskampf. 100 Jahre Boromäusverein; O. Köhler, Bücher als Wegmarken des deutschen Katholizismus; W. Spael, Die Geschichte der Vereinigung des kath. Buchhandels, in: Der kath. Buchhandel Deutschlands (Frankfurt 1967).

Jacob Kremer

Mythos, Wissenschaft und Bibel

Kaum ein Buch hat mich in letzter Zeit so fasziniert und zum kritischen Weiterdenken angeregt wie „Die Wahrheit des Mythos" des Kieler Philosophen Kurt Hübner (München 1985), der vor einigen Jahren eine „Kritik der wissenschaftlichen Vernunft" (Freiburg ^{2}1979) veröffentlichte. Ausgehend von heute oft verdrängten dichterisch-mythischen Erfahrungen der Welt, wie sie das Werk Hölderlins prägen, zeigt er zunächst kurz die geschichtlich bedingte Einseitigkeit der naturwissenschaftlichen Sicht auf. Sehr gründlich untersucht er dann das Denk- und Erfahrungssystem des griechischen Mythos, um als Folgerung daraus dessen „Rationalität" darzulegen. Im letzten Teil geht Hübner schließlich ausführlich auf „die Gegenwart des Mythischen" in der modernen Malerei, in der christlichen Religion, in der Politik sowie bei Hölderlin und Richard Wagner ein. Es ist unmöglich, hier die Fülle an Aussagen und Perspektiven dieses fundierten Werkes auch nur annähernd wiederzugeben. Vieles ist nicht ganz neu und unumstritten; doch lenkt Hübner allein schon durch die Art seiner Darbietung die Aufmerksamkeit auf sehr wichtige Gesichtspunkte, die heute meist nicht genügend beachtet werden. Ohne das Buch im einzelnen zu besprechen – das gilt auch für die grundsätzliche Bewertung des „Mythos" – möchte ich aus der Sicht eines Bibelwissenschaftlers lediglich einige Randbemerkungen machen, die das Verhältnis Mythos, Wissenschaft und Bibel betreffen, aber nicht darauf beschränkt sind.

Mythische Sicht der Welt

„Mythos" – heute fast zu einem Modewort für alles Unerklärliche geworden – verwendet Hübner in dem speziellen Sinn, wie er in der Mythosforschung der letzten Jahrzehnte erhellt wurde: als Bezeichnung für die sehr alte Redeweise, die in Form einer Geschichte Aussagen über Ursprung und Beschaffenheit der Welt macht. Die Eigenart des Mythos erläutert Hübner an vielen Beispielen aus der griechischen Antike. In der Epoche vor dem Aufkommen der griechischen Philosophie, also etwa vor 600 v. Chr., standen die Menschen, wie zum Beispiel die Schriften Hesiods, Homers und Pindars belegen, der Welt und der Geschichte anders gegenüber, als dies später der Fall wurde und heute noch üblich ist. Der einzelne Mensch empfand sich nicht als ein Subjekt, das für sich allein das Leben bestimmt, sondern erfuhr sich und sein Leben in engster Verknüpfung mit dem

ganzen Menschengeschlecht und mit den Göttern. „Schuld" wurde darum nicht als persönliche Schuld aufgefaßt, sondern als ein „objektives Ereignis" (326; vgl. 85f.), als das Verstricktsein in die Unheilsgeschichte der ganzen Sippe oder Menschheit. Bei dem, was der einzelne erlebte, unterschied er nicht deutlich zwischen dem, was er als Subjekt (innerlich/psychisch) erfuhr, und dem, was diese Erfahrung von außen (physisch) als Objekt bewirkte[1]. Deshalb wurde auch ein Traum und das im Traum Geschaute oft als ebenso real gewertet wie äußere Wahrnehmungen (vgl. 125f.).

Auf die alte Frage nach den Gründen (archai) für die Existenz dieser Welt, die Zustände in ihr und im Leben des Volkes erhielten die Menschen in der frühen Antike als Antwort „die Geschichten" (Mythen), wie sie ihnen von den Dichtern und Wahrsagern über „die Götter" erzählt wurden. Danach haben diese letztlich die Städte gegründet; sie sind es, die Kriege leiten und Siege verleihen; sie wirken im Gewitter und Sturm, bestimmen die Witterung, geben dem einzelnen Menschen wie auch Tieren und Pflanzen das Leben, ja sind in diesen gegenwärtig immer noch am Werk; sie führen Menschen in der Liebe zusammen und im Streit auseinander, manifestieren sich in Träumen und Theophanien, rufen Pest, Plagen und Krankheiten hervor und rauben schließlich im Tod das Leben. Als numinose Mächte bestimmen sie demnach alles, was in dieser Welt geschieht. Was von ihnen erzählt wird, ist im Kult, aber auch im Alltag präsent. Hübner nennt als Beispiele für diese Sicht der Welt in unserer Sprache noch übliche, aber verblaßte Redensarten, so etwa „geflügelte Worte" (auf Flügeln zu uns gekommene Worte) und „Einfluß" (den Menschen eingeflößte göttliche Kraft; 139). Wenn wir in den Epen Homers Wörter wie etwa Leben, Liebe, Streit, Krieg, Ruhm lesen, haben sie dort eine ganz andere Bedeutungsfülle, als wir heute damit verbinden (119f.).

Diese mythische Sicht der Welt und des Lebens begegnet nach Hübner in den klassischen Dramen der griechischen Antike wie auch in den künstlerischen Darstellungen nicht mehr in ihrer ursprünglichen Form. Dort wirkt sich seines Erachtens schon der Anfang der Philosophie mit seiner Frage nach einem logisch zu denkenden Grund aus. Außerdem wurden die ursprünglichen Mythen, die oft in sehr verschiedenartigen, jeweils neu aktualisierten Fassungen erzählt worden waren, später weiter ausgemalt. (Hübner bezeichnet darum die Metamorphosen des Ovid nicht als Mythos, sondern – meines Erachtens mißverständlich – als „Mythologie".)

Nach Hübner – dies ist sein Anliegen – liegt den alten Mythen ein rational in sich geschlossenes, ontologisches System zugrunde (vgl. bes. 184). Darum kommt in ihnen eine echte Wahrheit zum Ausdruck. Sie sind nicht bloß Erfindungen von Menschen, sondern hellen auf ihre Weise und in ihrer Sprache „die Gründe" der Welt und ihrer Geschichte auf. Sie geben Antwort auf Fragen, die von der Wissenschaft nicht beantwortet werden können. Hübner erläutert und belegt dies nun nicht, wie zu erwarten wäre, durch eine Konfrontation des Mythos mit dem

Logos der Philosophen. (Er deutet nur kurz an, wie in der griechischen Philosophie noch mythische Strukturen weiterleben: zum Beispiel in der Frage der Vorsokratiker nach der „archē", in der Verankerung des Wirklichen in den Ideen bei Platon. Hierher gehören auch die Berufung des Sokrates auf ein „daimonion" und die Aussage des Aristoteles, daß der Freund des Mythos irgendwie ein Philosoph ist: Metaph. I, 3.) Statt dessen vergleicht Hübner die mythische Sicht der Welt mit der heute durch die Naturwissenschaften geprägten Beurteilung, die nach Ansicht weiter Kreise dem Mythos angeblich überlegen ist. Dabei gründet diese verbreitete Höherschätzung des naturwissenschaftlichen Weltbilds, wie Hübner betont, wesentlich in den „zahlreichen Erfahrungen und Erfolgen, die wir der Wissenschaft verdanken" (47; vgl. 91), nicht aber in ihr selbst.

Der Mythos und die Wissenschaft

Nun wissen die Naturwissenschaftler schon seit Jahren um die Grenzen ihrer Methoden und Ergebnisse[2]. Hübner zeigt diese wissenschaftstheoretisch auf, vor allem durch den Nachweis, daß sowohl Newton als auch Einstein bei ihren Untersuchungen letztlich von apriorischen, unbewiesenen und unbeweisbaren Voraussetzungen ausgingen, die von ihrer geschichtlichen Situation her betrachtet werden müssen. So wirkte sich auf Newton vor allem die Philosophie von R. Descartes nachhaltig aus: die Annahme einer vernünftigen Konstruktion der Welt (entsprechend der Mathematik); die Konstanz der Gesamtsumme der Bewegung im All gemäß dem unveränderlichen Ratschluß Gottes; die Unterscheidung zwischen Res cogitans und Res extensa, die zu einer scharfen Trennung zwischen Subjekt und Objekt sowie einer „Entseelung der Natur" führte. Seither werden Menschen, Tiere und Pflanzen wie „Sachen" untersucht (typisch dafür ist m. E., daß sich erst in der Neuzeit die Rede von „Tat-sachen" [die Übersetzung des englischen „matter of fact" = res facti] einbürgerte); sie werden nach Art einer „Maschine" betrachtet. Die Grenze der Naturwissenschaften zeigt sich nach Hübner auch darin, daß diese allenfalls Wirkursachen feststellen können, niemals aber „Zwecke" (causae finales). Das unerwartete Zusammentreffen verschiedener Ursachen kann zwar als möglich aufgezeigt, ein solcher „Zufall" aber niemals naturgesetzlich erklärt werden (100). Wo Naturwissenschaftler, wie etwa in der Evolutionstheorie, von Zwecken und Zielen einzelner Naturvorgänge sprechen, können sie das nur, indem sie „Theorien" aufstellen und diese nach Art von Hypothesen als Richtschnur ihrer Forschungen benützen (96ff.).

Wie wenig diese naturwissenschaftliche Sicht der Welt der vollen Wahrheit entspricht, zeigt Hübner unter anderem daran, daß unter dem wachsenden Einfluß naturwissenschaftlicher Weltbetrachtung sich die moderne Malerei nicht damit zufrieden gab und die Welt anders darstellte (Impressionismus, Expressionismus,

Dadaismus)[3]. Diese in den weitesten Volksschichten meist unbeachtete Grenze jeder rein naturwissenschaftlichen Betrachtung der Welt und ihrer Geschichte läßt sich auch mit dem Hinweis auf die Philosophie Kants erhellen; denn danach ist unser Erkennen immer an die Denkschemata (Kategorien) gebunden und vermögen wir zwar mit diesen vieles zu erkennen, nicht aber „das Ding an sich"; das heißt, unser Erkennen bleibt immer vordergründig und vermag daher über die wahren Gründe des Lebens nichts Definitives auszusagen. (Dies wurde bekanntlich schon im Mittelalter gesehen und an dem Beispiel „Rose" – Name oder Sache – diskutiert). Der Naturwissenschaftler kann daher über die Urgründe der Welt, über die Herkunft des Lebens, besonders auch des Bösen in der Welt, und über das Ziel allen Lebens nichts aussagen. Seine Sicht der Welt ist darum letztlich oberflächlich, so tief auch seine Forschungen in das Universum eindringen und so großartig die Leistungen sind, die dadurch erzielt werden (etwa die Weltraumfahrt und die Herztransplantation).

Nun stoßen wir in den letzten Jahren häufig und brutal auf die Grenzen und Gefahren der Naturwissenschaften: Wozu hat diese angebliche Beherrschung der Natur geführt und wird sie führen? Rächt sich hier nicht, daß in der Ausbildung an den Universitäten und technischen Hochschulen fast nur von einer vordergründigen Weltsicht ausgegangen wurde? Was Wissenschaftler und Politiker heute versuchen, kann daher nur zu oft als „verzweifelte kurzsichtige Hybris" bezeichnet werden[4]. Viele streben deshalb seit einigen Jahren eine völlig neue Sicht der Welt an und halten Ausschau nach alternativen Zugängen zur Wirklichkeit, etwa unter Hinwendung zu östlichen Religionen oder zum Glauben primitiver Völker[5]. Zu solchen Befürwortern von „Postmoderne" und „New Age" zählt Hübner nicht. Er fordert auch keine einfache Rückkehr zum Mythos der Antike, wohl aber eine „sachliche Auseinandersetzung mit ihm" (414). Zu einer solchen sind vor allem die Vertreter der Religionen aufgerufen; denn „der aus der Antike stammende Begriff des Mythos ist mit dem antiken Begriff des Göttlichen unlösbar verknüpft"[6]. Darum verdienen die diesbezüglich von Hübner selbst in Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann vorgetragenen Überlegungen besondere Beachtung, mögen sie aus der Sicht eines katholischen Neutestamentlers auch höchst unbefriedigend sein.

Der Mythos und die Bibel

1. Wer die antiken Mythen studiert, entdeckt dort viele Berührungspunkte mit Aussagen der Bibel. Vieles, was Hübner als charakteristisch für den Mythos anführt, trifft auch auf die Sprache der Bibel zu: das unbefangene Reden über das Auftreten Gottes bzw. seiner Boten in dieser Welt; die Rückführung der Riesen auf das sich Einlassen der Göttersöhne mit den Menschentöchtern; die Auffassung von

der Verstrickung ganzer Sippen oder gar der gesamten Menschheit in eine Sünde der Stammeltern; die Erzählungen über die Geburt des Sohnes Gottes von einer Jungfrau; die von der heutigen Sprache abweichende Bedeutungsfülle vieler Wörter (wie „Tod", „Krankheit", „Leben", „Krieg").

Wie viele wissen, hat der Theologe Rudolf Bultmann daraus gefolgert, die angeblich weithin vom Mythos geprägte Bibel müsse „entmythologisiert" werden. Damit meinte er nicht (wie David Friedrich Strauß) eine Streichung der diesbezüglichen Texte, sondern ihre Interpretation, die er unter Berufung auf die Philosophie Heideggers in der Form der existentialen Interpretation dargeboten hat. Bultmann ist deswegen hart angegriffen worden, vor allem wegen der Art und Weise, wie er die Entmythologisierung durchführte (die Verkündigung der Auferstehung Jesu etwa zeige bloß die Bedeutung des Todes Jesu für uns an). Von anderen wurde ihm hingegen vorgeworfen, er sei nicht konsequent; denn wenn er noch von „Gott" spreche und zum Glauben an das Kerygma als „Wort Gottes" aufrufe, sei dies „ein mythologischer Rest". Im Unterschied zu der konkreten Durchführung ist das Anliegen Bultmanns – innerhalb bestimmter Grenzen – sicher berechtigt und wird darum im Prinzip von den meisten Theologen gutgeheißen. Neuerdings wird lediglich gefragt, ob nicht jede „Entmythologisierung" in Form einer Interpretation letztlich die biblische Aussage verfehle, da sich ihre mythische Bildersprache nicht einfach durch rationale Erklärungen ersetzen lasse, ohne die ursprüngliche Aussage zu verkürzen[7]. Hübner steht dem Programm der „Entmythologisierung" leider ganz ablehnend gegenüber, meines Erachtens allerdings zu Unrecht, wie eine nähere Untersuchung zeigt.

2. Bei einem Vergleich mit dem antiken Mythos zählt Hübner als Eigentümlichkeiten der christlichen Religion folgende Punkte auf: (1) Monotheismus; (2) historische Fundierung; (3) Anleitung zur Lebensführung; (4) Aussagen über Wunder und Auferstehung Jesu (344). Dazu ist im einzelnen folgendes anzumerken.

(1) In der Tat sind die Mythen in polytheistischen und polydämonistischen Religionen zu Hause, ganz in Widerspruch zu dem Eifern der Propheten Israels für Jahwe als den alleinigen Schöpfer von Himmel und Erde; sie stehen auch in Widerspruch zu der christlichen Verkündigung, die unbeschadet der Lehre von der Gottessohnschaft Jesu immer den Monotheismus betont hat, mag es auch nicht immer leicht gewesen sein, das Geheimnis der Dreieinigkeit Gottes vor Mißdeutungen zu bewahren. In der Fachexegese wird diesbezüglich seit Jahren schon zwischen Mythos und mythischer Redeweise unterschieden. In dem Schöpfungsbericht klingt die Art und Weise, wie Gott nach Art eines menschlichen Baumeisters die Welt in sechs Tagen erschafft, tatsächlich „mythisch". Bei näherer Betrachtung aber zeigt sich, wie in dieser mythischen Darlegung letztlich ganz Unmythisches gesagt wird, zum Beispiel die Charakterisierung der damals oft als göttliche Wesen verehrten Himmelskörper Sonne und Mond als „das größere

Licht" und „das kleinere Licht", die Gott erst am vierten Tag erschafft („forma mythica antimythica dicuntur"). Auf die Unterscheidung zwischen Mythos und mythischer Sprache ist unten noch näher einzugehen.

(2) Von allen antiken und sonstigen Mythen unterscheidet sich die Bibel dadurch – darin ist Hübner wohl zuzustimmen –, daß sie ihre wesentlichen Aussagen an die Geschichte bindet. Sie erzählt nicht, was immer war und immer noch ist, und schreibt auch nicht: „Dies nun geschah niemals, ist aber immer" (so Sallust über das, was im Attiskult begangen wird)[8]. Vielmehr verkündet sie, was in dieser Welt und zu einer bestimmten Zeit geschehen ist. (Diesen Unterschied vernachlässigt Eugen Drewermann in seiner unkritischen Heranziehung alter Mythen zu einer dadurch sehr fragwürdigen tiefenpsychologischen Auslegung der Bibel[9].) Im Alten Testament zeigen das die engen Verknüpfungen mit der politischen Geschichte und im Neuen Testament die Bindung des Auftretens, Sterbens und Auferstehens Jesu an die Epoche der Kaiser Augustus und Tiberius. Dem steht nicht entgegen, daß über diese historischen Vorgänge oft in mythischer Sprache geschrieben wird (zum Beispiel Gesetzgebung am Sinai; Herkunft und Versuchung Jesu; Erscheinungsweise des Auferstandenen).

(3) Eng damit verknüpft ist der dritte Unterschied, den Hübner anführt: Die Bibel will nicht eine Weltdeutung bieten, sondern zu einem Leben aus dem Glauben als Antwort auf Gottes Handeln und Sprechen aufrufen. Tatsächlich dienen zum Beispiel die biblischen Schöpfungsberichte, selbst die Patriarchen- und Exodusgeschichte in der Thora dazu, die Bedeutung der Thora aufzuzeigen: Sie ist die Weisung Jahwes, des Vaters von Abraham, Isaak und Jakob, der Israel unter der Führung des Mose aus Ägypten errettet hat. Im Neuen Testament gibt Jesus auch keine mythische oder philosophische Deutung der Welt, sondern verkündet Gottes Handeln, das Glaube und Umkehr verlangt. Mythenartige Welterklärungsversuche der Gnostiker werden in den späten Schriften sogar ausdrücklich zurückgewiesen (vgl. 1 Tim 1, 4; 2 Petr 1, 16). Allerdings – dies muß gegen Hübner angemerkt werden – enthält auch die Bibel eine Art Weltdeutung; denn sie ist „Offenbarung" Gottes und damit im Sinn Heideggers die „Ent-bergung" (a-lētheia), die Wahrheit über Welt und Mensch, über ihre Herkunft von Gott, dem Vater Jesu Christi, der uns Menschen trotz unserer Sünde (der Sünde der Welt und der persönlichen Schuld) aus der Macht des ewigen Todes, einer ewig sinnlosen Existenz erretten will und deshalb um unsere Liebe wirbt.

(4) Die Ausführungen Hübners zu den Aussagen der Bibel über Jesu Wunder und Auferstehung als markante Unterschiede zum Mythos sind meines Erachtens völlig unzureichend. Hübner verlangt, daß die Christen, wenn sie ihren Glauben nicht preisgeben wollen, daran festhalten, und zwar in der von ihm angenommenen Form: „Wunder" als Übertreten der Naturgesetze (für Hübner wissenschaftlich kein Problem) und Jesu Auferstehung von den Toten „als physische Auferstehung ohne Wenn und Aber, wozu gehört, daß sie auch anschaulich muß vorgestellt und

bezeugt werden können" (341). Diesen fundamentalistisch anmutenden Aussagen liegt ein doppelter Irrtum zugrunde.

Erstens: Im Unterschied zu den Mythen wird die Auferstehung Jesu (wie übrigens auch seine Lebensentstehung[10]) in der Bibel niemals geschildert. Bei näherer Betrachtung geht es nicht um das Herauskommen eines Toten aus dem Grab, sondern um die endgültige Überwindung des Todes ein für allemal. Es handelt sich also um ein Geschehen, das sich dem Zugriff unserer Naturwissenschaften entzieht und über das wir nur mit Metaphern sprechen können. (Übrigens vermögen Naturwissenschaftler sich selbst über innerweltliche, aber inneratomare Vorgänge nur mit Bildworten aus der außeratomaren Welt [„Kern"] zu verständigen[11].) Die Auferstehung Jesu ist also weder ein Mythos – so mit Recht Hübner –, noch eine Mythologie, wie Hübner behauptet[12].

Zweitens: Hinsichtlich der Wunder setzt Hübner einen typisch neuzeitlichen Wunderbegriff voraus, der der Bibel fremd ist. Die Bibel kennt keine Naturgesetze im heutigen Sinn. (Das Wort „miraculum" kommt in der lateinischen Übersetzung des Neuen Testaments niemals vor.) Als „Zeichen" und „Machttaten" – dies sind die biblischen Wörter – werden in der Bibel mehrfach Ereignisse genannt, die wir heute „natürlich" erklären (vgl. die doppelte Schilderung der wunderbaren Speisung in der Wüste Ex 16, 13–26 und Num 11, 7–9). Unser geläufiger Wunderbegriff begegnet in Ansätzen zwar schon im Mittelalter (Unterscheidung zwischen Erst- und Zweitursache), wurde aber vor allem durch das deistische Gottesbild der Neuzeit unter dem Einfluß der Naturwissenschaften geprägt. Danach steht Gott ganz außerhalb dieser Welt (der Naturwissenschaftler muß die Natur ohne die Hypothese Gott untersuchen) und greift von Zeit zu Zeit sozusagen vom Himmel („überm Sternenzelt...") her in den Lauf seiner Welt ein. Nach der Aussage der Bibel – ähnlich wie im alten Mythos – ist hingegen Gott in dieser Welt und in unserem Leben ständig gegenwärtig und tätig, ob auf gewöhnliche (wie im Alltag) oder außergewöhnliche, zum Staunen und Verwundern anregende Weise[13]. Deshalb kann derjenige, der an Gottes Wirken glaubt, eine außergewöhnliche Heilung nicht bloß als „Zufall" (als unerklärliches Zusammentreffen mehrerer „natürlicher" Wirkursachen), sondern als „Wunder" betrachten und dafür danken. Für den Christen spricht daher selbst eine unter Umständen nachweisbare Abhängigkeit biblischer Darstellungsweisen von alten Mythen – sozusagen natürliche Erklärung biblischer Aussagen – nicht gegen ihre Wahrheit als Offenbarung Gottes; denn Gott kann bei seiner durch Menschen formulierten Botschaft an vorgegebene Erkenntnisse anknüpfen und jene so zur Sprache bringen, zumal sich sein Geist schon in diesen Einsichten kundtut, wie die alte Auffassung vom „logos spermatikos" lehrt. Allerdings ist die Annahme einer solchen Anknüpfung an außerbiblische Wahrheiten für die meisten Katholiken leichter nachzuvollziehen als für Protestanten, soweit sie die Lehre vertreten, daß durch die Ursünde die menschliche Natur völlig verderbt wurde.

Die Wahrheit der mythischen Sprache

Die Auseinandersetzung mit den Darlegungen Hübners führt uns somit dazu, bei der Auslegung der Bibel nicht bloß den Unterschied zwischen Bibel und Mythos zu beachten, sondern auch den starken Einfluß neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Denkens auf das landläufige Verständnis alter Texte zu berücksichtigen. Die naturwissenschaftliche Weltsicht, die so viele fasziniert, erschwert es heute vielen, der biblischen Botschaft Glauben zu schenken; denn ihre Aussagen passen nicht in das System der Naturwissenschaften und werden daher leicht als unwirklich und nicht wahr empfunden. Das hängt eben damit zusammen, daß sie eine Dimension unserer Existenz betreffen, die den Bereich der sogenannten exakten Wissenschaften übersteigen und über die wir uns nur in einer Sprache verständigen können, die diesem Rechnung trägt. In Abwandlung des Buchtitels „Die Wahrheit des Mythos" ist es darum heute besonders angebracht, über „die Wahrheit der mythischen Sprache" nachzudenken.

In vielen alten Texten leuchtet nämlich – wie schon angedeutet – eine Ahnung der Wahrheit („Entbergung") auf, die in der Bibel als Wort Gottes verkündet wird. Wir leben danach in einer Welt, wo unsere Existenz nicht bloß durch „natürliche" Konditionen und unseren eigenen Willen bestimmt wird; wir sind vielmehr verstrickt in die Geschichte der ganzen Menschheit, auch in ihre Sünde; unser Leben ist uns von Gott (nicht bloß von den Eltern) geschenkt und wird ständig von Gott erhalten; er ist es, der durch seinen Geist in jedem einzelnen, aber besonders auch in menschlichen Verbindungen – die Ehe ist mehr als ein Pakt der beiden Partner –, in der Kirche wie auch in zwischenstaatlichen Beziehungen wirkt (Friede ist nur möglich als eine Gabe Gottes); durch sein Wort weist Gott uns den Weg zu einem rechten Leben; durch sein Heilshandeln errettet er uns aus der Verflechtung in eigene und überpersönliche Schuld sowie aus einer dem Untergang geweihten Welt und ermöglicht uns den Zugang zum wahren Leben und Glück.

Die Beachtung der Sprache des Mythos, wozu das Buch von Hübner in dankenswerter Weise anregt, macht uns also hellhörig für die Wahrheit der biblischen Botschaft: die Offenbarung unserer wirklichen Situation als Geschöpfe, Sünder und Erlöste in einer von Gott durchpulsten und geliebten Welt. Die Beschäftigung mit dieser Sprache schärft zugleich unseren Blick für die Kurzsichtigkeit der naturwissenschaftlichen Weltbetrachtung und die uns als Menschen gesetzten Grenzen in Physik und Biologie. (Das meinte schon in der Antike der alte Spruch „gnothi sauton" – „erkenne dich selbst", das heißt auch, daß du nicht Gott, sondern ein sterblicher Mensch bist.)

Für das rechte Verstehen der Bibel folgt daraus ein Dreifaches: Erstens dürfen wir ihre Worte nicht einzig an dem Maßstab der naturwissenschaftlichen Weltsicht messen. Wir müssen uns hingegen der Grenzen jedes unmythischen, angeblich rein wissenschaftlichen Redens (auch etwa im Sinn der „ideae clarae et distinctae" von

R. Descartes) bewußt bleiben, wenn es um Aussagen über Leben, Geschichte und Welt geht. Schon im Alltag begnügen wir uns oft nicht mit dieser Redeweise, sondern äußern uns vorwissenschaftlich oder sogar mythisch, zum Beispiel bei Wendungen wie: „Die Sonne geht auf"; „Die Bäume schlagen aus"; „Ich habe Glück"[14]. Solche Ausdrucksweisen haben ihre Berechtigung und Wahrheit.

Zweitens müssen wir bedenken, daß die Übernahme vieler unwissenschaftlicher Formulierungen in liturgischen Texten und Predigten heute oft zu Mißverständnissen führen kann, so etwa die unreflektierte Rede über Jona im Bauch des Fisches, über die Jünglinge im Feuerofen, die Wiederkunft Christi und ein allgemeines Jüngstes Gericht. Allzu leicht werden sie ja nach Art anderer heute üblicher Mitteilungen als historische bzw. naturwissenschaftliche Informationen aufgefaßt und dann mißverstanden. Wer also im Zeitalter der Naturwissenschaften die Bibel liest und verkündet, darf die Diskrepanz zwischen der mythischen und der modernen Sprache nicht außer acht lassen, sondern muß sich der Überschneidung von zwei unterschiedlichen Sprechweisen bewußt bleiben. Ähnlich verhält es sich mit biblischen Zeitangaben und biblischen Schilderungen, die man leicht als „Berichterstattung" mißversteht, wenn sie nicht unter Beachtung ihrer Symbolik in einer „zweiten Naivität" aufgenommen werden[15].

Drittens dürfen wir nicht übersehen, daß die aus den Mythen übernommenen Wörter und Vorstellungen in der Bibel oft einen anderen semantischen Inhalt haben. So ist zum Beispiel „Gott" als Bezeichnung etwa für „Zeus", der, wie viele andere Götter neben ihm, dem Schicksal (moira) unterworfen ist, nicht identisch mit „Gott" als Bezeichnung für „Jahwe"; „Sohn Gottes" impliziert in den Mythen die physische Abstammung von einem Gott, in den Aussagen über Jesus hingegen – abgesehen von der Verwendung als „Amtstitel" (inthronisierter Messias) – den in einzigartiger Weise ewig von Gott ausgehenden „Sohn", wobei „Sohn" nur im analogen Sinn aufzufassen und letztlich ein Hilfsbegriff ist, um eine unser menschliches Verstehen übersteigende Wirklichkeit – das Mysterium der engen, ewigen Beziehung zwischen Jesus Christus und Jahwe – in menschlicher Sprache auszudrücken.

Wer also die Wahrheit der biblischen Botschaft vernehmen will, kann dies heute nur bei Berücksichtigung der Grenzen einer einzig an den Naturwissenschaften orientierten Diktion und im ständig neuen Hinhorchen auf das, was die biblischen Schriftsteller mit ihren dem Mythos oft verwandten oder diesem sogar entlehnten Wörtern und Bildern jeweils meinen.

ANMERKUNGEN

[1] F. Fühmann, Das mythische Element in der Literatur, in: ders., Wandlung. Wahrheit. Würde (Darmstadt 1985) 51–120, führt als Beispiel dafür die Erfahrung eines Bienenstichs an: das Ineinander von äußerem Vorgang und Schmerz des Stichs bis in die Seele (86f.).

[2] Vgl. W. Heisenberg, Der Teil und das Ganze (München 1969).

[3] Vgl. dazu neuestens C. Picht, Kunst und Mythos (Stuttgart 1986).

[4] H. Padrutt, Der epochale Winter. Zeitgemäße Betrachtungen (1984) 129f.

[5] Vgl. H. Pietschmann, Das Ende des naturwissenschaftlichen Zeitalters (Wien 1980); F. Capra, Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild (Bern 1984).

[6] H.-G. Gadamer, Reflexionen über das Verhältnis von Religion und Wissenschaft, in: Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung, hrsg. v. B. Jaspert (Darmstadt 1984) 295–300, bes. 299f.

[7] Vgl. P. Ricoeur, Hermeneutik und Strukturalismus (München 1973) 175–198.

[8] Vgl. H. Schlier, Das Neue Testament und der Mythos (Freiburg 1964) 83–96.

[9] E. Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese, 2 Bde. (Olten 1985–1986). Das gilt trotz der Beteuerung in Bd. 2, 767, wie vor allem seine Auslegung der Kindheitsevangelien zeigt (zu Mt 1–2: Bd. 1, 502–528, und: „Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens". Tiefenpsychologische Deutung der Kindheitsgeschichte nach Lukas, Freiburg 1986). Die gesamten Darbietungen Drewermanns, die gewiß ein echtes Anliegen verfolgen, kranken daran, daß er die tiefenpsychologische Deutung der Mythen durch C. G. Jung als einzig mögliche und absolut wahre voraussetzt, ohne dies beweisen zu können. Vgl. die Kritik Hübners an einer solchen tiefenpsychologischen Deutung der Mythen: 57–61, 85.

[10] Das übersieht Drewermann völlig, wenn er in seiner Deutung von Lk 1, 26–38 als Parallele („ungleich näher als jeder Text des Alten Testaments") die in einem ägyptischen Mythos beschriebene Verbindung zwischen dem Gott Amun und der Königinmutter Jahmes zwecks Zeugung der Königin (!) Hatschepsut heranzieht, ebd. 45–47.

[11] Heisenberg, a. a. O. 171.

[12] Vgl. J. Kremer, Gibt es keine Auferstehung der Toten?, in dieser Zschr. 204 (1986) 815–828; G. Greshake, J. Kremer, Resurrectio mortuorum. Zum theol. Verständnis der leiblichen Auferstehung (Darmstadt 1986) 5–161.

[13] Vgl. B. Weissmahr, O. Knoch, Natürliche Phänomene und Wunder, in: Christl. Glaube in mod. Gesellschaft, Bd. 4 (Freiburg 1982) 121–148; R. Schulte, Gottes Wirken in Welt und Geschichte, in: Theologie – Grund und Grenzen (Fs. H. Dolch) (Paderborn 1982) 161–176.

[14] Zu der mythischen Sprache in der Dichtung vgl. außer den von Hübner angeführten Beispielen aus dem Werk Hölderlins die vielen Angaben bei Fühmann, a. a. O.

[15] Vgl. J. Kremer, Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung. Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11, 1–46 (Stuttgart 1985), bes. 342–346.

UMSCHAU

„Soziale" Sünde oder institutionalisiertes Unrecht?

Vor Jahrzehnten gab es einen lebhaften Streit, ob es eine „*Sozial*"-Ethik gebe oder überhaupt geben könne. Dagegen wurde eingewendet, Subjekt ethischer Normen und daran ausgerichteten Verhaltens sei doch immer nur der einzelne Mensch, der mit seinem Gewissen vor Gott stehe. Soziale Gebilde besäßen kein Gewissen und seien infolgedessen ethischen Handelns, Tuns und Lassens, gar nicht fähig. Einer „Sozial"-Ethik fehle es daher schlechtweg an einem Subjekt, „Sozial"-Ethik sei ein Unbegriff. Dieser Streit ist längst ausgestanden. Niemand bestreitet heute noch das Bestehen und die Berechtigung einer „Sozial"-Ethik. Völlig unstreitig ist, daß es ethische Normen gibt, die für Sozialgebilde aller Art verbindlich sind, die ein Sozialgebilde befolgen, denen es aber auch zuwiderhandeln kann. Nichtsdestoweniger bestehen auch heute noch Unklarheiten und erweckt die neuerdings aufkommende Redewendung „soziale Sünde" ähnliche Mißverständnisse wie seinerzeit das Wort „Sozial"-Ethik.

Daß nur die *Person* sündigen, das heißt vor Gott schuldhaft handeln kann, ist unbestritten. Auch diejenigen, die von „sozialer Sünde" reden, dürften das nicht bezweifeln und noch weniger bestreiten. Recht verstanden wollen sie wohl nur sagen, auch das Sozialgebilde, namentlich die öffentlich-rechtlich organisierte Gemeinschaft, die wir „Staat" nennen, sei nicht minder, ja sei in noch höherem Grad an das Sittengesetz gebunden, auch des Verstoßes dagegen nicht weniger fähig als der Einzelmensch in Person. In der Tat schreiben wir dem Staat, der widerrechtlich innere oder äußere Gewalt ausübt, Verträge bricht oder gar Krieg anzettelt, *Schuld* zu und verurteilen ihn als Unrechtsstaat. Nach den beiden Weltkriegen ist viel Rede und Streit gewesen über Gemeinschuld und Bekenntnis solcher Gemeinschuld. Heute sehen wir in diesen Fragen klarer.

Ein Sozialgebilde handelt niemals als solches selbst, sondern es sind immer nur *Personen,* die handeln, deren Handeln dem Gemeinwesen zugerechnet wird und die das Gemeinwesen sich zurechnen lassen muß, wenn diese Personen legitimiert waren, in seinem Namen zu handeln, oder sich diese Legitimation widerrechtlich angemaßt und die legitimerweise berufenen Repräsentanten des Gemeinwesens, die sie daran hätten hindern können, es zugelassen haben. In solchen Fällen fällt dem Gemeinwesen das geschehene Unrecht mit seinen Folgen im Rechtssinn zur Last. Vor Gott im Gewissen der *Sünde* schuldig ist aber nicht das Gemeinwesen, sondern sind immer nur die Menschen, die durch ihr Handeln oder ihr pflichtwidriges Unterlassen an dem geschehenen Unrecht ursächlich beteiligt waren. Das objektive Unrecht muß der Staat mit all seinen Folgen sich *rechtlich* zurechnen lassen; subjektiv Unrecht begangen haben dagegen alle, aber auch nur diejenigen, die durch ihr eigenes Tun oder Unterlassen mitursächlich daran beteiligt waren; sie alle, aber auch nur sie, müssen es sich *theologisch,* das ist in ihrem Verhältnis zu Gott, als sündige Schuld zurechnen, als Sündenschuld vor Gott verantworten.

Recht und Unrecht können wir nach objektiven Maßstäben messen ohne Bezug auf einen Täter; im Begriff der „Sünde" ist dieser Bezug auf das handelnde Bezug schlechterdings das Kern- und Wesensstück. „Soziale" Sünde, verstanden als ein nicht von persönlichen Repräsentanten des Sozialgebildes, sondern von diesem selbst als solchem begangenes sündhaftes Tun kann es nicht geben, weil das Sozialgebilde als solches überhaupt nicht handlungsfähig ist. Ihm das Handeln persönlicher Täter, das heißt physischer Personen, durch die allein es tätig werden kann, als „soziale" Sünde anzurechnen, würde darauf hinauslaufen, diese wirklich sündigen Personen zu *entlasten* und die Last auf einen Träger abzuschieben, auf den der Begriff „Sünde" nicht anwendbar ist; damit würde der Begriff „Sünde" seines Sinnes entleert. Mit dieser Sinnentleerung entfällt für den gesamten öffentlichen Bereich die echte sittliche

Verantwortung vor Gott; die Glieder des Gemeinwesens und namentlich dessen führende Repräsentanten wären für den gesamten Bereich ihrer Wirksamkeit, ihres Tuns und ihrer Unterlassungen, der Verantwortung im Gewissen vor Gott enthoben; die jeden echten Gehalts entbehrende „soziale Sünde" ist nicht ernst zu nehmen und würde auch nicht ernst genommen werden.

Ohnehin sind wir nur allzu geneigt, die Mitverantwortung, die wir als Staatsbürger oder als Glieder anderer Gemeingebilde haben, zu unterschätzen und nur die Verantwortung ernst zu nehmen, die wir für unseren privaten Bereich tragen, für den wir alles aus unserer eigenen Machtvollkommenheit entscheiden und regeln. Für den öffentlichen Bereich dagegen, in dem wir an den Entscheidungen nur mittelbar mitwirken oder als einzelne unter der Vielzahl (Mehrheitsprinzip!) oder als Angehörige einer Minderheit nur in beschränktem Ausmaß Einfluß auf die zu treffenden Entscheidungen auszuüben vermögen, neigen wir sehr dazu, unter Berufung auf unseren doch nur geringen Einfluß uns von aller Mitverantwortung freizuzeichnen. So werden denn in der Beichte die Verfehlungen im Privatbereich, im persönlichen Verhalten, im Familienkreis u. a. m., aber kaum jemals die Zuwiderhandlungen und erst recht nicht die Unterlassungen im Bereich der staatsbürgerlichen Pflichten angeklagt, und wird noch viel weniger vom Beichtvater danach gefragt oder auf Rechenschaft darüber gedrungen. Bereits die römischen Bischofssynoden 1971 und 1974 haben darauf aufmerksam gemacht. Aber nicht nur in ihrer Bußpraxis, sondern ganz allgemein in ihrer Lehrverkündigung hat die Kirche in der Vergangenheit diesem Bereich kein entscheidendes Gewicht beigelegt.

Dieses Verhalten der Kirche entsprach, solange der einzelne als bloßer „Untertan" keinen nennenswerten Einfluß auf öffentliche Angelegenheiten hatte, der ihm erst in der Demokratie zugewachsen ist, durchaus dem *Stand der Dinge.* Unsere Verantwortung oder Mitverantwortung reicht niemals weiter als der Einfluß, den wir haben, um den Gang der Dinge zu bestimmen oder wenigstens in wirksamer Weise mitzubestimmen; solchen Einfluß hatten die „Untertanen" nicht. Ebensosehr entsprach das Verhalten der Kirche dem *Stand der Erkenntnis.*

Heute wissen wir und sind uns dessen bewußt, daß die tatsächlichen und rechtlichen Verhältnisse („Ordnungen"), unter denen unser Leben sich jeweils abspielt, keineswegs die einzig möglichen und darum zwingend vorgegeben sind, die wir darum als von Gott gegeben und in diesem Sinn als „gottgewollt" hinzunehmen hätten. Sie sind vielmehr zum sehr großen Teil zufälliges und in hohem Grad wandelbares *Menschenwerk,* das sich zusammensetzt aus einer Menge von Vernünftigem und Gerechtem, das gewahrt, gepflegt und gefördert zu werden verdient, und einer Menge von Unvernünftigem und Ungerechtem, das wir zwar niemals vollkommen in Ordnung zu bringen, aber doch weitgehend zu bereinigen und zu verbessern imstande sind. Diese Erkenntnis, daß wir Regelungen, die einzelnen Menschen oder ganzen Gruppen von Menschen, beispielsweise Frauen, Farbigen oder Lohnabhängigen, Unrecht antun und die wir in heutiger Sprache institutionelles oder institutionalisiertes Unrecht nennen, nicht machtlos gegenüberstehen, daß es vielmehr weitgehend an uns selbst liegt, solche „Ordnungen" einzuführen oder zuzulassen, ihnen zu gestatten, sich weiter auszubreiten und zu verfestigen, oder ihnen entgegenzutreten, sie zu bekämpfen, uns um ihre Berichtigung oder Beseitigung zu bemühen, diese Erkenntnis eröffnet nicht nur einen ungeheueren, früher gar nicht geahnten Bereich von Wirkmöglichkeiten, sondern erweitert im genau gleichen Umfang auch den Bereich unserer *Verantwortung.*

Dieses Wissen ist aber noch verhältnismäßig jung und die sich aus ihm ergebenden Folgerungen sind noch längst nicht zu Ende gedacht. Auch die Kirche hat sich dieses Wissen erst in jüngster Zeit erarbeitet und führt es gerade in die Begriffssprache ihrer Sozialverkündigung ein; auch diese Zeilen wollen ein wenig dazu beitragen.

Ist das institutionelle oder institutionalisierte Unrecht, wie eingangs klargestellt, *keine* „soziale" Sünde, so steht es doch im engsten Zusammenhang mit der Sünde. Auf diesen Zusammenhang ist daher näher einzugehen, um ihn zu klären und herauszufinden, was es die Kirche angeht, was die Kirche mit ihm zu tun hat, deren Aufgabe es ist, die Menschen aus der Sünde herauszuführen und das durch die Sünde gestörte Verhältnis des Menschen zu Gott wiederherzustellen.

Nach urchristlicher und immer als solche verkündeter Lehre geht alles Schlimme, alles Übel und Leid, alles, was den Menschen belastet oder bedrückt, auf die Sünde zurück oder von der Sünde aus. Wie „paradiesisch" glücklich wäre die Welt ohne Sünde! Das ist nicht nur christliche Offenbarungs- und Glaubenswahrheit; die alltägliche Erfahrung bestätigt sie auch dem Ungläubigen überzeugend. Wo immer wir edel und gut handeln, uns miteinander vertragen, einander entgegenkommen und Rücksicht aufeinander nehmen, kurz gesagt, wenn wir „nett" zueinander sind, wenn wir einsichtig und verantwortungsbewußt verfahren, trägt das zu unser aller Wohlbefinden und Glück bei. Wo immer wir dagegen verstoßen, uns eigensüchtig und rücksichtslos gegen andere verhalten, da stören oder beeinträchtigen wir nicht allein das Wohl der betroffenen anderen und mehr oder weniger der ganzen Gemeinschaft, sondern im mittelbaren Ergebnis auch unser eigenes Wohl.

Wo alle Glieder der kleinen („privaten") oder großen („öffentlichen") Gemeinschaften ihre Gliedschaftspflichten gutwillig und gewissenhaft erfüllen, da befindet die ganze Gemeinschaft sich wohl; je mehr dagegen die Glieder auf Kosten der Gemeinschaft eigensüchtig Vorteile für sich selbst erstreben, um so mehr leidet die Gemeinschaft als Ganzes und leiden darunter alle, die dieser Gemeinschaft angehören. Gilt das vom Handeln der einzelnen, dann in unvergleichlich höherem Grad von den jeweils bestehenden „Ordnungen" oder Institutionen, hier also von dem institutionellen oder institutionalisierten Unrecht und den Wirkungen, die es anrichtet.

Hat also alles institutionalisierte Unrecht seinen Ursprung in der Sünde, dann ist nur noch zu fragen: in *wessen* Sünde? Wer ist es, der da sündigt oder gesündigt hat? Die Antwort liegt auf der Hand. Das sind alle diejenigen, die daran beteiligt sind oder irgendwie dazu beitragen, diese rechtlichen (in Wahrheit rechtswidrigen!) Normen und tatsächlichen Machtverhältnisse einzuführen, auszugestalten, zu verbreiten, zu vertiefen oder zu verfestigen, oder die gegen deren Berichtigung oder Beseitigung Widerstand leisten und darauf hinwirken, daß sie bestehen bleiben. Ebenso sündigen aber auch alle diejenigen, die es darauf anlegen, sich diese Verhältnisse zunutze zu machen und zu Lasten anderer Vorteile für sich daraus zu ziehen. In der Sprache der Politiker, die den Inbegriff dessen, wovon hier als „institutionalisiertes Unrecht" gehandelt wird, das „System" nennen, läßt sich das kurz so ausdrücken: An der Sünde sind in unterschiedlichen Graden alle diejenigen beteiligt, die nicht Objekt oder Opfer des „Systems" sind, sondern als dessen Subjekt es betreiben.

Gegen sie also hat der Kampf sich zu richten, der das institutionalisierte Unrecht nicht in seinen Symptomen, sondern in seiner Ursache bekämpfen will. Worauf es entscheidend ankäme, wäre, diese Menschen von ihrem oft nur mangels besserer Einsicht bösen Willen und ihrem daraus entspringenden sündigen Tun abzubringen. Damit wäre nicht nur ihnen selbst, sondern auch denen am besten geholfen, die von ihrem ungerechten Tun betroffen werden und darunter zu leiden haben. Erweist sich ihr Gewissen (und sehr oft schon ihre Einsicht) als nicht ansprechbar, sehen sie das Unrecht nicht ein oder hält ihr Wille trotzdem daran fest, dann muß dem auch mit Maßnahmen der öffentlichen Gewalt entgegengetreten und müssen die fehlerhaften Strukturen, die es ihnen ermöglichen, in Ordnung gebracht, muß das institutionalisierte Unrecht ausgeräumt werden und gerechte Normen an dessen Stelle treten.

Immer ist es das *aktive* Unrecht, das an erster Stelle verdient, bekämpft zu werden. Nur das aktive Unrecht ist moralisches Unrecht; dagegen ist passives, nur erlittenes Unrecht zwar ein sehr beklagenswertes, aber doch nur ein physisches, in sehr vielen Fällen sogar nur ein materielles Übel, nämlich Mangel an materiellen Gütern, deren wir zur Erhaltung unseres physischen Daseins, für unser Wohlbefinden oder für die volle Entfaltung unseres kulturellen Lebens bedürfen.

Nun sündigen aber nicht allein die vorgenannten „Betreiber" des „Systems"; auch dessen Opfer oder Objekte erleiden nicht nur, sondern begehen auch ihrerseits vielfach wieder eine Menge Unrecht. Gegen das ihnen angetane oder ihnen drohende Unrecht setzen sie sich mit allen, auch unerlaubten, rechtswidrigen Mitteln zur Wehr, schieben das ihnen widerfahrene Unrecht von sich auf andere ab oder verschaffen sich Schadensausgleich dafür auf Kosten anderer.

Jene, die als „Betreiber" des „Systems" oder, obwohl sie dessen Opfer sind, sich an dem aktiven Unrecht beteiligen, bedürfen umfassenderer Hilfe, und ihnen können wir auch, wofern sie es annehmen, mehr Hilfe leisten als denen, die nur Unrecht erleiden, aber kein Unrecht begehen. Denen, die andere bedrücken und hemmungslos ihren eigenen Vorteil verfolgen, die ihre Macht mißbrauchen, um andere auszubeuten, sich ungerechtfertigte Vorteile sichern, die ebensoviele Nachteile für andere bedeuten mit der Folge, daß diese im Vergleich zu ihnen immer ärmer, sie selbst aber immer reicher werden, können wir helfen, sich aus dem *moralischen* Übel der Sünde zu befreien und ihr durch die Sünde gestörtes Verhältnis zu Gott wieder in Ordnung zu bringen. Diese Hilfe zählt zu dem, was die Sprache der aszetischen Theologie unter dem Namen der „Werke der *geistlichen* Barmherzigkeit" zusammenfaßt.

Die unvergleichlich größere Zahl derer, die sich an diesem aktiven Unrecht nicht beteiligen (und meist auch gar nicht beteiligen können), sondern nur unter dem ihnen angetanen Unrecht als physischem oder materiellem Übel leiden, bedürfen dieser Hilfe zur Befreiung von moralischer Schuld nicht. Die Hilfe, deren sie bedürfen, besteht in einem Werk oder in Werken der *leiblichen* Barmherzigkeit, die wir aus reiner Humanität oder Philanthropie leisten können. Diese Motivation ist nicht spezifisch christlich und braucht es nicht zu sein; das natürliche menschliche Mitgefühl genügt, dem, wenn es sich um objektives Unrecht handelt, unser Sinn für Recht und Gerechtigkeit verstärkend beitreten kann.

So pflegt denn auch die Kirche sich an diese natürlichen menschlichen Empfindungen zu wenden; aus Erfahrung ist ihr bekannt, daß dieser Appell sich auch bei der großen Mehrheit ihrer Gläubigen stärker auswirkt als spirituellere Motive. Diese Motivation hat obendrein den großen Vorzug, daß sie sich völlig freihält von Haß oder Neid auf diejenigen, die von dem institutionalisierten Unrecht profitieren. Diese an dessen Fortbestand Interessierten sind es, die aus dem Kampf für die soziale Gerechtigkeit einen Kampf von „Menschen gegen andere Menschen" (hier also gegen sich selbst als Widersacher der Gerechtigkeit) machen; so ausdrücklich Papst Johannes Paul II. in Ziff. 20, Abs. 3 seiner Enzyklika „Laborem exercens". So ist und bleibt der Kampf gegen das institutionalisierte Unrecht der Sache nach immer ein Kampf gegen die Sünde, nicht gegen eine angebliche oder vermeintliche „soziale" Sünde, sondern gegen die ganz persönliche Sünde dieser Menschen als physischer Personen, und erweist sich damit als wesentliches Bestandstück dessen, was die Aufgabe der Kirche ist, nämlich die Menschen von der Sünde zu befreien und das durch die Sünde gestörte Verhältnis des Menschen zu Gott wiederherzustellen.

Oswald von Nell-Breuning SJ

Situation des älteren Menschen in der Familie

Der vierte Familienbericht, auf Beschluß des Bundestags vom 10. Dezember 1983 als Drucksache 10/6165 im Oktober 1986 herausgebracht, ist insofern eine Novität, als er vom zentralen Lebensinteresse des alten Menschen her die Familie thematisiert und dabei abrückt von der bisherigen Definition der Familie als einer Kernfamilie, die nur Eltern und Kinder umfaßt. Berücksichtigt man, daß die aufsehenerregenden Daten der Demographie in den letzten Jahrzehnten zu wiederholten Malen die Bundesregierung zu Stellungnahmen unter gerontologischen Aspekten herausforderten, so kann dieser Familienbericht als ein Kompendium jüngerer Erkenntnisse über Altern und ältere Menschen gelten, die in mehreren Veröffentlichungen amtlicherseits zur Verfügung gestellt wurden[1]. Bei der Erstellung des Familienberichts haben wie früher namhafte Wissenschaftler und Experten mitgewirkt. Stellvertretend für sie seien Ursula Lehr (Heidelberg) und Max Wingen (Stuttgart) genannt, die beiden Vorsitzenden der Kommission.

Der Auftrag der Bundesregierung an die Sachverständigenkommission ließ erwarten, daß im Bericht aufgezeigt werde, „wie ältere Menschen so lange wie möglich in ihrer vertrauten Umge-

bung bleiben und wie auch mehrere Generationen unter einem Dach leben können". Das führte bei der Einleitung des Fachberichts zur kühlen Bemerkung: „Bei der Ausführung ihres Themas ist die Sachverständigenkommission autonom. Sie erstellt den Bericht in eigener Verantwortung und ist an keinerlei Weisung gebunden" – womit bereits die jeweilige Zuständigkeit von Wissenschaft und Politik klargestellt war.

Der Familienbericht bringt zuerst die Stellungnahme der Bundesregierung zum nachfolgenden Bericht der Sachkommission mit Unterstreichung jener Ergebnisse, welche die Schaffung geeigneter Rahmenbedingungen für Sozialpolitik erforderlich machen. Der eigentliche Bericht umfaßt 166 Druckseiten, eine stichwortartige Gliederung, ein Verzeichnis der Kommissionsmitglieder, Literaturangaben und ein umfangreiches Verzeichnis der graphischen Darstellungen zur Erläuterung des Berichts. Auf neun Druckseiten sind kurzgefaßte Ergebnisse des Berichts für eilige Leser vorausgestellt. Die elf Kapitel tragen folgende Überschriften: Strukturelle Wandlungen in der Bevölkerung und Familie; Wohlfahrtsentwicklung und Erwerbsleben; Älterwerden in unserer Zeit; Lebenssituation der älteren Menschen und ihrer Familien nach Jahrgangsgruppen; Familiäre Beziehungen zwischen den Generationen; Lebensraum der älteren Menschen und der Familien; Wohnraum und Siedlung; Die soziale Infrastruktur; Der alte Mensch und die Familie aus der Sicht der Medizin; Konfliktslagen, die (familien-) politisches Handeln verlangen; Familienpolitische Forderungen der Kommission. Dabei fallen die Kapitel 9 und 10 insofern aus der Reihe, als sie bereits in früheren Kapiteln angedeutete Phänomene wieder aufnehmen oder (Kap. 10) mit wissenschaftlicher Akribie näher umschreiben.

Es würde die Aufgabe dieses Beitrags überziehen, wenn im Folgenden ausführlich wiedergegeben würde, was den Zeitgenossen heute – ob gelegen oder ungelegen – sowieso bewußt wird: Daß der Anteil der Bevölkerung, die über 60 Jahre alt ist, in den kommenden Jahren weiter ansteigen wird und im Jahr 2000 etwa 40 Prozent der Gesamtbevölkerung beträgt, daß die Lebenserwartung der 60jährigen Frauen heute auf 82 Jahre und die der 60jährigen Männer auf 76 Jahre angestiegen ist, daß die Zahl der Geborenen zur Zahl der älteren Menschen gegenläufig ist, daß das Geschlechterverhältnis sich weiterhin zuungunsten der Männer verschiebt, daß die Familienstruktur sich bereits so weitgehend verändert hat, daß 4 bis 5 Generationen in der Familie zur gleichen Zeitspanne leben können, daß die Einpersonenhaushaltungen zunehmen und die Mehrpersonenhaushaltungen sich verringern, daß die Zeit für den sogenannten Ruhestand angesichts der vorstehenden Daten ein Viertel der gesamten Lebenszeit beträgt, daß die älteren Menschen keineswegs eine homogene Gruppe darstellen, sondern innerhalb ihrer Jahrgangsgruppe „klassisch" anmutende zeitgeschichtliche Schicksale hinter sich haben, daß es „den" alten Menschen nicht gibt, sondern jedes Individuum durch seine persönlichen Erfahrungen, seine Familie, seine Kultur (vgl. Kapitel Siedlungsform), durch Gesundheit oder Krankheit, Beruf und Freizeit, durch Begabung und Lernen gekennzeichnet ist.

Auf der Grundlage dieser Tatsachen ist die neue Sicht von Familie besonders bemerkenswert. Nicht mehr die Kernfamilie als Prototyp, sondern eine Folge von Generationen gerät jetzt in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit, die „unabhängig von räumlichen oder zeitlichen Zusammenhängen... biologisch und rechtlich miteinander verbunden sind".

Nie vorher sind denn auch die Wechselbeziehungen zwischen den Generationen so deutlich sichtbar geworden wie heute. Die meisten Kinder können alle vier Großeltern und oft sogar noch ein oder zwei Urgroßeltern erleben. Und die Generation jener Erwachsenen, die vor der Pensionierung stehen, sieht heute oft die eigenen Enkel heranwachsen und steht in der Familie noch ein für einen oder zwei lebende Eltern oder einen anderen Verwandten aus dieser Generation. Das alles ist heute trotz des oben erwähnten Rückgangs der Haushaltsgemeinschaft durchaus möglich. Das gibt auch den einzelnen Werten innerhalb des familialen Systems eine besondere Bedeutung. Solidarität, das heißt gegenseitige Hilfeleistung, und ein grundsätzlicher Konsens scheinen auch heute dies Verhältnis zu bestimmen.

Damit räumt der Familienbericht bereits mit weitverbreiteten Vorurteilen gründlich auf. Das Klischee von der mittleren Generation, die infol-

ge ihrer hedonistischen Einstellung nichts Eiligeres zu tun habe, als die Eltern „abzuschieben", kann in diesem Umfang nicht aufrechterhalten werden. Die im späten Lebensalter auf Versorgung und Pflege angewiesenen Menschen werden zu 90 Prozent in ihrer Familie betreut. Dabei kann gar nicht ausbleiben, daß angesichts der verbreiteten Berufstätigkeit weiblicher Familienangehöriger – denn sie sind die wichtigsten Organe der Pflege! – diese mittlere Generation tatsächlich an die Grenzen ihrer physischen und psychischen Belastbarkeit gelangt, wenn sie gleichzeitig noch die Belange sonstiger Familienaufgaben (Ehemann, Kinder, Enkelkinder) wahrnehmen möchte. Hier können für die moderne Familie schwere Konflikte heraufbeschworen werden, falls dieser „Sandwich-Generation" zwischen familiären Ansprüchen von zwei Seiten her nicht Unterstützung von außen erteilt wird. Auch der Verantwortlichkeit gegenüber alten Eltern seien daher Grenzen gesetzt, meint der Familienbericht. „Nicht nur Kinder haben zu akzeptieren, daß ihre Eltern eines Tages nicht mehr können, sondern auch von alten Eltern wird dies verlangt, wenn Kinder sie nur mehr unter der Bedingung pflegen können, daß die eigene Existenz, die des Partners oder der Kinder auf dem Spiele steht."

Eine lebenslange positive Beziehung zwischen Eltern und Kindern scheint daher die beste Vorsorge für das Alter zu sein. Das bewährt sich in Not- und Krisenzeiten ganz besonders, wo auch die Großelterngeneration zur wechselseitigen helfenden Beziehung beiträgt. Es sind vielfach Großelternaufgaben, freiwillig geleistet, wenn Enkel bei der Ausbildung bezuschußt werden, wenn für sie beim späteren Erwerb eines Wohneigentums „zugelegt" wird. Viele Jahre hindurch bieten sich für Unterstützung oder Ersatz der Haushaltsführung oft Großeltern an. Die vielfach selbstverständlich gewordene, von der mittleren Generation einkalkulierte finanzielle Unterstützung durch die Eltern (Großeltern) war angesichts eines allgemeinen Wohlstands (Absicherung der Renteneinkommen durch die Bindung an das gegenwärtige Sozialprodukt) durchaus möglich. Auch hier beseitigt der Bericht die publikumswirksame Mär von den Alten als „den Ärmsten der Armen". (Nicht die Rentner, sondern Landwirte, Arbeiter und Arbeitslose lagen, wenn die Einkommensstatistik bis 1982 zugrunde gelegt wird, unter dem Durchschnitt.)

Diese Behauptung ist allerdings für eine bestimmte Gruppe älterer Menschen stark einzuschränken. Es handelt sich um besonders benachteiligte, meist verwitwete, geschiedene, jedenfalls alleinstehende Frauen. Infolge eigener, ursprünglicher Benachteiligung durch die geringere Lohnhöhe für Frauen oder durch fehlende vorausgegangene Berufstätigkeit sind sie in der Berechnung der Rentenhöhe zu kurz gekommen. Oft ergab aber auch aus mehrfachen Gründen der Rentenbezug ihres Mannes, falls sie verheiratet waren, eine so niedrige Summe, daß die Witwe ohne eine Aufstockung durch Sozialhilfe ihren Lebensunterhalt nicht mehr fristen konnte. Die wirtschaftliche Diskriminierung solcher Frauen geht Hand in Hand mit einer sozialen: Infolge einer reduzierten allgemeinen Anpassungsfähigkeit an ihre gegenwärtige Situation und einer erheblichen Unsicherheit gegenüber öffentlichen Institutionen ist ihre Information so gering wie ihr Ansehen.

Während die Enkelbetreuung, aus der Sicht einer jungen Familie höchst bedeutsam, ein Viertel der Frauen zwischen 45 und 60 Jahren regelmäßig in Anspruch nimmt, wird auch an diesem Punkt warnend darauf hingewiesen, daß künftig eine berufsgewohnte Großmutter sich wahrscheinlich für ihren Bereich ein Stück Autonomie und Intimität wahren möchte. Da die Frauen künftig vermutlich in ihrer Mehrheit bis ins Rentenalter hinein arbeiten werden, ist damit zu rechnen, daß sie dem Leben mit der jungen Generation nicht mehr so viel verfügbare Zeit widmen, wie dies zum Teil heute noch geschieht. (Wieviel an Lebensqualität dadurch dem Leben einer älteren Frau entzogen wird, steht auf einem anderen Blatt.) Extreme Belastungssituationen der mittleren Generation durch zu pflegende Großeltern und andere Familienangehörige können bei zusätzlicher Lebenseinengung (Armut, zu kleine Wohnung, Konflikte in der Kernfamilie) sich sogar in Vernachlässigung, um nicht zu sagen in Mißhandlungen gegenüber den alten Eltern äußern. Es ist aber auch „die mangelnde Anerkennung des Geleisteten, die oft zu Entgleisungen führt" (91). Bei negativen Beziehungen zwischen Eltern und Kindern machen sich starke Hemm-

schwellen gegenüber einer Betreuung durch Fremdhilfe geltend. Das Abhängigkeitsverhältnis, das Kinder in bezug auf ihre Eltern erlebt haben, kippt um, wenn die Kinder selbst eine Familie begründen. Es kann in späteren Jahren zum Problem der Familiengemeinschaft werden, wenn die ursprünglich Rat- und Hilfegebenden nun selbst in die Lage kommen, solche Unterstützung von andern erwarten zu müssen. Die frühen Autoritätserlebnisse heute (bei umgekehrten Rollen) offen zwischen den beteiligten Generationen anzusprechen, ist auf dem Weg zur eigenen Lebensreifung unausweichlich.

Wie zu erwarten, wird im Familienbericht besonders intensiv der Bereich sozialer Dienste behandelt, welche die Familie ergänzen und unterstützen sollen, notfalls sogar ersetzen. Es entspricht der Gesetzmäßigkeit einer modernen Familientherapie, wenn nicht nur das Leiden eines einzelnen Mitglieds der Familie wahrgenommen und einer Beratung oder Behandlung zugeführt wird, sondern alle übrigen daran teilnehmen, damit Gleichgewicht im System erhalten bleibt. Sosehr also die möglichst langandauernde Selbstversorgung eines älteren Menschen, die Wiedererlangung nach deren Verlust und die Partizipation an einem größeren Ganzen dauerhafte Zielsetzungen jeder Form von sozialen Diensten sind, sie haben immer wechselseitige Wirkungen. Übergangsmöglichkeiten zwischen dem eigenen häuslichen Bereich und einer, wenn nötig geworden, stationären Versorgung müßten angeboten werden, wobei zu beachten ist, daß die Reihenfolge der Leistungen von Hilfe nicht immer streng konsekutiv denkbar ist. „Hilfe für Helfer" tritt besonders bei versorgungsbedürftigen Älteren als neues Konzept sozialer Hilfe in den Vordergrund, eine Wendung, die ein Umdenken von beiden Partnern der Hilfe verlangt auf Vielfalt offener Dienste (von Besuch und Beratung bis zu Essen auf Rädern, Telefonketten, Geselligkeitsformen und Bildungsmaßnahmen). Der Erhaltung einer selbständigen Lebensweise in der alten Wohnung wird Priorität gegeben, weil sie in der Regel den Wünschen des alten Menschen am meisten entspricht.

Diese Erwartung von „Intimität auf Abstand" oder „Distanz bei emotionaler Nähe" ist nicht neu, doch darf daraus keine Leistungsnorm für den Träger von Hilfen entstehen. Jede Hilfe hat sich am Einzelfall zu orientieren und an der Leistungsfähigkeit des sozialen Umfelds (141). Das Kapitel 8.2.3. (Träger der Leistungsangebote) bringt in sehr offener Weise strittige Probleme des sozialen Dienstleistungsangebots zur Sprache, die sonst selten zu hören sind, zum Beispiel das Konkurrenzdenken der verschiedenen Leistungs- und Kostenträger, die Kompetenzunterschiede zwischen professionellen und nichtprofessionellen Mitarbeitern und die Notwendigkeit von Kooperation und Weiterbildung beider (141).

Für die gegenwärtige und die zukünftige Politik sind folgende Gesichtspunkte wichtig:

Die Sorge für die älteren Mitglieder einer Familie kann sich ständig überschneiden mit der gleichzeitigen Verantwortung für die jüngere Generation. Das ist eines der Kennzeichen heutiger Familienwirklichkeit. Beide Ziele können miteinander in Konflikt geraten, müssen ständig gegeneinander abgewogen werden und müssen zu Lösungen führen, die das Selbstbestimmungsrecht des älteren Menschen achten.

Altwerden ist als unausweichlicher Lebensprozeß eine Aufgabe, der sich auch die Jungen stellen müssen. Sie werden dereinst im eigenen Alter – an das sie heute noch nicht glauben – so viel an Lebensqualität erfahren, als sie selbst einen Lebensplan aufstellen, einen entsprechenden Lenbensstil in gesundheitlicher und kultureller Form pflegen und ihr Dasein von Anfang an sozial und kommunikativ auf das Miteinander mit andern Menschen ausrichten. Auf diese Weise werden sie Erfahrungen machen, die für sie aus der gewonnenen „zusätzlichen" Lebenszeit einen Schatz bilden, der ihnen in späteren Jahren zur Verfügung steht. Dafür aber trägt jeder einzelne für sich selbst, alle aber füreinander die Verantwortung.

Es kann nicht die Aufgabe der Politik sein, die sozialen Rollen durch Eingriff in die Familien zu verändern (2.2). Wohl kann sie aber durch Vorstellung und Anbieten gelungener alternativer Daseinsformen im Alter, im Gegensatz zu den heute noch weitverbreiteten Klischees, ein solches neues Rollenbild unterstützen. Alle öffentlich geförderten Bildungseinrichtungen müßten sich beispielsweise überprüfen, ob sie nicht unbewußt einem Altersstereotyp unterliegen, das heu-

te wissenschaftlich überholt ist. Die Lernfähigkeit des Menschen ab 60 Jahren bleibt erhalten, wenn das Training von Intelligenz nicht nachläßt und die Lernmotivation vor allem durch die Umwelt gefördert wird.

Das wertschaffende Potential alter Menschen, ihre Fähigkeiten aus Berufs- und Lebenserfahrung sinnvoll für die Allgemeinheit einzubringen, ohne dadurch langfristige Konkurrenz für die nachrückende Generation zu schaffen, müßte ein Gegenstand öffentlicher Werbung werden. Eine humane Politik kann zugunsten der älteren Generation deren Selbstbewußtsein erfolgreich stärken, wie schon heute in vielen Initiativen deutlich wird.

Die Bundesregierung kann mit gutem Recht auf Leistungen hinweisen (Familienbericht):

Eine flexiblere Gestaltung des Arbeitslebens (z. B. Verbesserung der Teilzeitarbeit, Rückkehr in den Beruf nach längerfristiger Unterbrechung) kommt indirekt auch älteren Leuten in der Familie zugute, in deren Interesse solche Regelungen (z. B. für pflegende Angehörige) getroffen werden können.

Erste Schritte zur Anerkennung von Kindererziehungszeiten für ältere Frauen in der Rentenversicherung sind bereits gemacht. Die Ausdehnung eines solchen Anspruchs auf Frauen, die vor dem 1. Januar 1988 65 Jahre alt waren, ist beabsichtigt.

Ein Gesetzentwurf liegt vor, der die häusliche Pflege von kranken Schwerstpflegebedürftigen verbessert, die medizinische Rehabilitation fördert und den (befristeten) Ausfall der pflegenden Person ausgleicht.

In einem Modellprogramm erhalten schon jetzt Pflegebedürftige und ihre pflegenden Angehörigen Entlastung durch „Ambulante Dienste für Pflegebedürftige", damit sie ihrem Willen entsprechend so lange als möglich in ihrer häuslichen Umgebung bleiben können.

Auf dem Gebiet des Wohnungswesens (2. WoBauGes.) werden öffentliche Mittel zur Förderung von Eigentumsmaßnahmen, auch zugunsten von Mehrgenerationenhaushalten, zur Verfügung gestellt und Familienzusatzdarlehen bei Bauwilligen öffentlich geförderten Wohneigentums erhöht. Diese und andere Vergünstigungen im Wohnungswesen wollen vor allem das Zusammenleben der über 62jährigen im Haushalt finanziell erleichtern.

Die Absicherung des Risikos der Pflegebedürftigkeit durch eine neue Kategorie im Leistungssystem der sozialen Sicherheit dürfte das schwierigste Problem für die Zukunft sein. Verschiedene Lösungsmöglichkeiten stehen zur Diskussion, die einer baldigen gesetzlichen Regelung harren. Auch eine Verbesserung der sozialen Absicherung der Pflegepersonen wird für wünschenswert gehalten und soll in Angriff genommen werden.

Die Familien- und Altersforschung soll für folgende Schwerpunktthemen interessiert und durch entsprechende Modelle unterstützt werden: Gesundheit und Ernährung, Verbraucherschutz für ältere Menschen, Vorbereitung auf das Alter, Teilhabe am öffentlichen Leben u. a. m.

Die Stärkung der Solidarität zwischen den Generationen als klar umrissenes Ziel der Familienpolitik in pluriformer und abgestufter Trägerschaft verdient hohe Anerkennung. Naheliegenden Versuchen, Frauen und sonstige Angehörige für künftige pflegerische Pflichtaufgaben in der Familie noch mehr als bisher zu belasten und professionelle Hilfen (stationär oder ambulant) zugunsten ehrenamtlicher Arbeit aus Kostengründen zu verringern, dürfte durch den vorliegenden Familienbericht endgültig der Abschied gegeben worden sein. Das Sowohl-Als-auch soll als Maxime zukunftsgerichteter Politik erhalten bleiben. *Martha Krause-Lang*

[1] Lebenssituation und Zukunftsperspektiven älterer Menschen in der Bundesrepublik Deutschland (Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage CDU/CSU und FDP, BTDrucks. 10/2784); Lebensumstände älterer und hochbetagter Frauen in der Bundesrepublik Deutschland (10/1807); Altenpolitik in der Bundesrepublik Deutschland (Große Anfrage der Fraktion „Die Grünen", 10/4108); Bericht zur Frage der Pflegebedürftigkeit (10/1943).

BESPRECHUNGEN

Religionspädagogik

Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe. 2 Bde. Hrsg. v. Gottfried Bitter und Gabriele Miller. München: Kösel 1986. 792 S. Kart. 58,–.
Dizinario di Catechetica. Hrsg. v. Joseph Gevaert. Torino: Editrice Elle Di Ci 1986. 700 S. Lw. 47000 Lire.

Skeptiker mögen jede Form von religionspädagogischem Handbuch für eine Erstarrung des lebendigen Suchens und Diskutierens halten; doch hat ein Handbuch auch die Chance, einen Überblick über die vielfältigen Ansätze dieser Disziplin zu vermitteln, Themen und Quellen zum Weiterstudium anzubieten und das Gespräch zwischen den verschiedenen Richtungen anzuregen. Die Herausgeber des „Handbuchs religionspädagogischer Grundbegriffe" haben diese Chance voll genutzt, indem sie Autoren mit unterschiedlichen, jedoch vereinbaren Positionen zur Mitarbeit einluden. So entstand ein verständlich geschriebenes Werk, das für das religionspädagogische Denken in Deutschland repräsentativ ist. (Die in Österreich und der Schweiz lebenden Autoren stammen fast alle aus Deutschland.)

In 124 Artikeln werden die wichtigsten Fragen religionspädagogischer Theorie und Praxis behandelt. Damit wählten die Herausgeber einen Mittelweg zwischen einem Handbuch mit wenigen, umfangreichen Übersichtsbeiträgen und einem Lexikon mit vielen, kurzen Einzelartikeln. Die einzelnen Begriffe und Beiträge sind nicht alphabetisch geordnet, sondern stehen innerhalb von zehn Themenbereichen: 1. Partner in Lern- und Bildungsprozessen, 2. Lernprozesse, 3. Lernorte, 4. Lernsituationen, 5. Inhaltsbereiche, 6. Grundmuster des Christlichen, 7. Religionspädagogische Theorien, 8. Didaktisch-methodische Begriffe, 9. Bezugswissenschaften, 10. Theologische Grundbegriffe.

Diese Einteilung sowie die jedem Themenbereich vorangestellte Einleitung gewährleisten ein hohes Maß an innerem Zusammenhang; doch wird sich der Leser erst daran gewöhnen müssen und zunächst trotz des angeführten alphabetischen „Suchregisters" einige Mühe haben. Diese Systematik kann manches Thema auch unnötig aufsplittern; so ist von „Familie" in drei Themenbereichen die Rede: bei den „Partnern" (unter den Stichwörtern „Familie/Gemeinde" und „Eltern/Kinder"), den „Lernsituationen" („Familiale Erziehung") und den „Lernorten" („Familie"). Eine Überschneidung mit theologischen Handbüchern bilden wohl Stichwörter des letzten Bereichs wie „Offenbarung", „Schöpfung", „Reich Gottes", „Eucharistie" u. a. Originell ist jedoch der Bereich „Grundmuster des Christlichen", der Phänomene wie „staunen", „nachfolgen", „beten", „feiern" und „klagen" erörtert.

Das von J. Gevaert herausgegebene „Dizionario di Catechetica" ist dem deutschen „Handbuch" inhaltlich erstaunlich ähnlich, jedoch in der Vielfalt der Autoren, Themen und Informationen (350 Artikel auf 700 großformatigen Seiten, jeweils mit umfangreicher Literatur) noch reicher. Es gibt kaum ein Thema des „Handbuchs", das nicht auch im „Dizionario" behandelt würde – sogar einem so deutschen Stichwort wie „Zielfelderplan" ist ein eigener Artikel (von G. Miller) gewidmet. Auch der Bereich „Ökumene" ist hier eher eingehender behandelt. Darüber hinaus enthält das „Dizionario" zwei Themenbereiche mit wertvollen Beiträgen, die dem „Handbuch" fehlen: Überblicke über die Lage der katechetischen Arbeit in verschiedenen Ländern seit 1945 und Artikel über große Richtungen und Gestalten der Geschichte der Katechese (M. Luther, M. Montessori, J. A. Jungmann, J. Colomb und viele andere).

Die Stichwörter und Beiträge sind alphabetisch geordnet und werden in einem Anhang so zu Themenbereichen gruppiert, daß sie wie „Abschnitte und Kapitel eines Handbuchs der Religionspädagogik" erscheinen (667). Ein Namens- und Sachverzeichnis erleichtern das Suchen. Die 125 Autoren sind zur Hälfte Italiener, während

die anderen in verschiedenen Ländern und Erdteilen beheimatet sind. Diese Zusammenarbeit ist die Frucht der Beziehungen, die das Katechetische Institut der Salesianer-Universität in Rom, der der Herausgeber und seine engsten Mitarbeiter angehören, seit Jahren mit Religionspädagogen vieler Länder pflegen. Das Studierbuch und Nachschlagewerk, das so entstehen konnte, ist nach wissenschaftlichem Niveau und internationaler Weite derzeit einzigartig in der Welt: Es sind ihm viele Übersetzungen zu wünschen.

B. Grom SJ

Erwachsenenbildung und Psychologie

Erwachsenenbildung. Bilanz und Zukunftsperspektiven. Festgabe für Franz Pöggeler zur Vollendung des 60. Lebensjahres. Hrsg. v. Alfons Benning. Paderborn: Schöningh 1986. 478 S., 1 Abb., Kart. 48,–.

Diese interessante Festschrift ist eine gelungene Synthese von 27 Beiträgen international bekannter Autoren der Andragogik, die ihre Spezialgebiete bzw. ihre Perspektiven der Erwachsenenbildung allgemeinverständlich und lebensnah erklären. Nach dem einleitenden Aufsatz des Herausgebers zum Leben und zum erfolgreichen Wirken des Geehrten für die Entwicklung der Andragogik folgen im ersten Teil des Buchs (Bilanz der Erwachsenenbildung) 13 aktuelle Beiträge von Autoren aus der Bundesrepublik Deutschland, aus Österreich und von je einem Autor aus Belgrad, Zürich, Löwen, Seoul und Bukarest mit jeweils verschiedenen Bereichen und Aspekten zur Zeitgeschichte der Erwachsenenbildung. So zeigt z. B. Ignaz Zangerle, der große Inspirator der österreichischen Erwachsenenbildung, in seinem Aufsatz „Geschichtsrichtig handeln lernen" (S. 198–221) die Bedeutung, welche das richtige Verhältnis zur Geschichte für die Erwachsenenbildung hat.

Ebenso informativ und interessant sind die zwölf zukunftsweisenden Beiträge von Experten des In- und Auslands im zweiten Teil (Zukunftsperspektiven der Erwachsenenbildung). Horst Siebert erläutert die „Zukunftsaufgaben der Erwachsenenbildung angesichts der Ökologiekrise" (225–238) und Joachim H. Knoll die „Multikulturelle Bildung in Schule und Erwachsenenbildung" (239–259). Ludwig Kerstiens entfaltet „Die wiederentdeckte Allgemeinbildung" (260–280) und Eduard Seifert „Wesensaspekte einer erwachsenengemäßen Allgemeinbildung" (281–299). In diesen und den folgenden Beiträgen geht es nicht primär um pragmatische Fragen der Wissensvermittlung und der beruflichen Weiterbildung, sondern um anthropologische Grundfragen der Erwachsenenbildung. Die Zukunft des Menschen, seine Dialogfähigkeit und seine freie, personale Entfaltung stehen im Zentrum dieser Darlegungen. Rudolf Gönner skizziert in diesem Sinn die „Gerontagogik als wesentliche Zukunftsaufgabe der Erwachsenenbildung" (318–330) und Walter Braun die „Freizeit als Gegenwelt. Zur Andragogik und Ethik der Freizeit" (331–342).

Eine Synthese der Bilanz und der Zukunftsperspektiven der Erwachsenenbildung wird besonders prägnant im dritten Teil entwickelt, in dem der Jubilar in seinem Beitrag „1945–1985: Erwachsenenbildung in biographischer Perspektive" (419–451) seine langjährigen Erfahrungen und Zukunftsaufgaben der Andragogik konkret und anschaulich schildert. Es folgt die umfangreiche „Bibliographie Erwachsenenbildung. Franz Pöggeler 1948–1985" (452–472) mit 276 Titeln, von den hier nur der 197. hervorgehoben sei, der erste Band des von Pöggeler herausgegebenen achtbändigen Handbuchs „Erwachsenenbildung. Einführung in die Andragogik" (Stuttgart 1974). Zum Abschluß folgt das „Autorenverzeichnis" (473–478) mit Kurzbiographien der Autoren.

Franz Pöggeler, der große Mentor der katholischen Erwachsenenbildung in der Bundesrepublik Deutschland, ist nicht nur der international hochangesehene Wissenschaftler und Praktiker der Erwachsenenbildung, sondern er bekennt auch offen seine christliche Grundüberzeugung und kultiviert seit vielen Jahren erfolgreich das kooperative Gespräch mit Initiatoren der Andragogik anderer Länder und grundverschiedener Weltanschauungen. So ist diese Festschrift zu-

gleich ein Standardwerk der Andragogik – eine Fundgrube für jeden, der sich über die Entwicklung seit 1945 und heutige Trends in der Erwachsenenbildung informieren will. *B. Hipler SJ*

KAKAR, Sudhir – ROSS, John: *Über die Liebe und die Abgründe des Gefühls.* München: Beck 1986. 295 S. Lw. 34,–.

Die Liebe in ihren Geheimnissen und Rätseln ist ein altes Thema. Die beiden Autoren gehen es unter einem doppelten Aspekt an. Einmal greifen sie einen interkulturellen Vergleich auf, indem sie abendländische Geschichten der Liebe neben solche aus dem indischen Kulturkreis stellen. Zum anderen übernehmen sie die Kategorien der Wahrnehmung aus der Psychoanalyse Sigmund Freuds. Beides führt zu unerwarteten Einsichten. So erbringt der Kulturvergleich eine typische Art der Liebe für beide Kulturen, wobei in der abendländischen Welt der Einfluß des Christentums nicht zu übersehen ist. Dieser Einfluß kann nur als ambivalent bezeichnet werden: Er moderiert in der Triebregulation (Sublimierung), er hält nieder in einer Geringschätzung der sinnenhaften Lust (248). Die Psychoanalyse, die nach Lebensaltern und Reifestufen entfaltet wird, bietet im Einblick in narzißtische Kindheitserfahrungen, in den Ödipuskomplex, in Dreiecksbeziehungen, in Machtverhältnisse usw. neue Zugänge zu dem abgründigen Phänomen Liebe. Romeo und Julia (22ff.) im Licht einer psychoanalytischen Optik sind dabei kaum mehr wiederzuerkennen. Daß die Psychoanalyse selbst von den moralischen Grundsätzen des Bürgertums des 19. Jahrhunderts nicht ganz zu trennen ist, wird von den beiden Autoren zu gering veranschlagt (227).

Insgesamt hätte man sich im Bereich der Reflexion präzisere Aussagen zu Sublimierung und Moral (209), zu Liebe und Institution Ehe (113 und öfters), zu „Dualismus des Christentums" und Schuld (194) gewünscht. Doch wem die Psychoanalyse ein Instrumentarium zur Erkenntnis psychischer Vorgänge, also auch des Liebens, bietet, der wird das Buch mit Interesse und Gewinn lesen. Wer mit Karl Kraus die Psychoanalyse für „die Krankheit hält, die zu heilen sie vorgibt", wird durch das Buch alle seine Urteile bzw. Vorurteile bestätigt finden. *R. Bleistein SJ*

Religionsgeschichte

BORSIG, Margarete von: *Juwel des Lebens.* Buddhas erleuchtetes Erbarmen. Aus dem Lotos-Sutra. Freiburg: Herder 1986. 158 S. (Herderbücherei. Texte zum Nachdenken. 1309.) Kart. 8,90.

Die Herausgeberin und Übersetzerin dieses Bandes hat mit sicherem Griff Texte aus dem Lotos-Sutra ausgewählt, die den christlichen Leser ansprechen und ihm etwas sagen können. In der Hauptsache sind es Parabeln, die ein unbekannter Verfasser oder Kompilator der etwa im zweiten nachchristlichen Jahrhundert in Nordindien entstandenen Schrift dem Buddha selbst in den Mund legt. Die Parabeln sind kunstvolle Passagen, überdies Stücke der buddhistischen Lehrverkündigung, die eine Gemeinsamkeit mit der Lehrweise Jesu besitzen. Warum große religiöse Geister der Menschheit mit Vorliebe die Lehrweise des Gleichnisses gewählt haben? In vorkonziliarer Zeit bevorzugten Theologen handfeste, begriffliche Formulierungen. Eine aus dem Gefängnis der Begriffe ausgebrochene, spirituell sensiblere Generation versteht in unseren Tagen, daß religiöses Sprechen einen Überhang ins Unsagbare haben muß und daß deshalb Gleichnisse hervorragende „Texte zum Nachdenken" bieten.

Das Gleichnis vom brennenden Haus, mit dem die Textauswahl aus dem Lotos-Sutra beginnt, hat gleich einen aktuellen Gegenwartsbezug. Erfahren nicht viele heutige Menschen ihr Dasein als gefährdet, gleichsam wie in einem brennenden Haus? Wenn der Buddha seine Kinder durch eine „Geschicklichkeit" (skt. „upāya") aus der Gefahr rettet, belügt er sie nicht, wie europäische Missionare beim ersten Zusammentreffen mit Buddhisten im 16. Jahrhundert meinten. Sein „Kunstgriff" kommt aus grenzenlosem Erbarmen. Das folgende Gleichnis vom verlorenen Sohn reizt

dazu, die Ähnlichkeiten und die wesentliche Verschiedenheit mit dem Gleichnis Jesu zu klären.

Die Gleichnisse im Lotos-Sutra stammen nicht vom Buddha selbst, aber wir können sie als aus dem Geist Buddhas geboren ansehen. Denn aus dem, was der frühe Pāli-Kanon in seinen ältesten, wahrscheinlich auf Buddha selbst zurückgehenden Schichten über die Lehrweise des Erwachten zu erkennen gibt, dürfen wir schließen, daß Buddha seinen Jüngern viele symbolreiche und bewegende Gleichnisse erzählt hat.

Das zweitletzte Kapitel „Des Tathagata Lebensdauer" enthält die Quintessenz des buddhistischen Mahāyāna-Glaubens Ostasiens: Dieser (im Sutra sprechende) Gautama, nämlich der historische Buddha, ist der unermeßliche All-Buddha. Der christliche Leser mag an den kosmischen Christus der Paulusbriefe denken und braucht sich nicht vor Synkretismus zu fürchten. Die gut lesbaren, tiefsinnigen Texte, die unser Band vorlegt, wollen ja nicht dem Studium der buddhistischen Lehre dienen, sondern zu religiösem Nachdenken anregen. *H. Dumoulin SJ*

ZU DIESEM HEFT

Neuaufgefundene Dokumente des Kreisauer Kreises enthalten Reflexionen zur Frage, was angesichts der Entrechtlichung der Menschen im Dritten Reich von den Kirchen erwartet werden kann. Roman Bleistein stellt diese Texte vor, in denen die Kirche zwar aus der Politik herausgehalten, aber zur Durchsetzung des Naturrechts aufgerufen wird.

Trotz der jährlich steigenden Zahl von Neuerscheinungen scheint sich der Umgang der Menschen mit dem Buch tiefgreifend zu verändern. Ist dies dem Einfluß des Fernsehens zuzuschreiben? Ludwig Muth, Verlagsbuchhändler und Vorsitzender des Ausschusses für Buchmarktforschung beim Börsenverein des Deutschen Buchhandels, untersucht die Zusammenhänge.

Nach mehr als drei Jahrzehnten Entwicklungspolitik ist die Zahl der Menschen, die in absoluter Armut leben, größer denn je. Johannes Müller, Dozent für Sozialwissenschaften und Entwicklungspolitik an der Hochschule für Philosophie München, fragt nach den Ursachen und hebt die Verantwortung der Christen für die notwendigen Strukturreformen hervor.

Im Herbst 1986 erschienen fast gleichzeitig, aber unabhängig voneinander zwei Bücher über die Geschichte des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert. Oskar Köhler, Professor für Universalgeschichte an der Universität Freiburg, betrachtet und gewichtet die Epoche im Spiegel der beiden Werke. Weiterführende Erwägungen bringt seine Schrift „Als Petrus anfing zu ertrinken. Glaubenswege am Ende des zweiten Jahrtausends" (Herderbücherei 1395), die im März dieses Jahres herauskommt.

Jacob Kremer, Professor für neutestamentliche Exegese an der Universität Wien, setzt sich mit den Thesen des Kieler Philosophen Kurt Hübner („Die Wahrheit des Mythos") auseinander. Er erörtert, welche Bedeutung das Verhältnis von Mythos und Wissenschaft für das rechte Verstehen der Bibel hat.

„Daß Gott den Schrei seines Volkes hört. Die Herausforderung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie" ist der Titel eines Stimmen-der-Zeit-Buchs, daß soeben im Verlag Herder erschienen ist. Es enthält neben einer Einleitung von Wolfgang Seibel die Beiträge zur Befreiungstheologie, die 1985 und 1986 in dieser Zeitschrift veröffentlicht wurden, und ist für die Abonnenten der Stimmen der Zeit zu einem Sonderpreis erhältlich. Eine Bestellkarte liegt diesem Heft bei.

Orientierungskrisen

In keiner Epoche gab es wohl so tiefreichende Orientierungsprobleme für die Menschen wie in unserer Gegenwart. Die Gründe liegen in der Natur unserer wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Der Möglichkeitsbereich des menschlichen Handelns hat sich in einem Ausmaß erweitert, daß der einzelne nur einen kleinen Sektor aus eigenem Wissen und eigener Erfahrung beurteilen kann. Die Experten, auf die man in einer solchen Situation angewiesen ist, können Hilfen geben, aber kaum Gewißheit, weil ihre Meinungen fast immer divergieren. Es gibt keinen privilegierten Standort, von dem aus man alles übersähe. Daher gibt es auch keine Instanz, die in jedem Fall die richtige Lösung gewährleisten könnte. Jede Entscheidung ist mit Risiken behaftet, jedes Handeln hat Nebenfolgen, die sich nicht voraussehen lassen, und immer gibt es Gründe, die anderen als so gewichtig erscheinen, daß sie zu anderen Lösungen kommen.

Weil sich unsere Zivilisation und alle ihre Strukturen mit einer bisher nicht gekannten Dynamik ständig ändern, erstrecken sich die Unsicherheiten auch auf die Zukunft. Die jeweilige Generation kann kaum mehr wissen, mit welchen Lebensverhältnissen sie in wenigen Jahren zu rechnen haben wird. Die Traditionen altern rasch und verlieren schnell ihre prägende Kraft. Was der einzelne in seiner Ausbildungszeit gelernt hat, reicht nur noch selten für die ganze Lebensarbeitszeit. Mobilität ist gefragt, Anpassungsfähigkeit, ständige Bereitschaft zum Dialog mit anderen Meinungen, zum Lernen und zum Umdenken.

Die Orientierungsprobleme, die diese Situation mit sich bringt, führen zu den verschiedenartigsten Reaktionen. In zunehmendem Maß lassen sich dabei Tendenzen beobachten, die Aufklärung, Wissenschaft, Rationalität, also die Grundkräfte der Moderne, in Frage stellen und die Neu- oder Wiedergewinnung eines „ganzheitlichen", „positiven" Bewußtseins als Ideal betrachten. An die Stelle des Pluralismus der Meinungen und Überzeugungen, den man nur als verwirrend erfährt, soll eine überschaubare, Sicherheit gebende Welt treten. Komplizierte Probleme werden auf einfache, für jedermann scheinbar verständliche Fragen reduziert. Bei der Entscheidungsfindung erhalten Gesinnung, Gefühl und Engagement den Vorrang vor Sachkunde und rationalem Abwägen der Folgen und Risiken. Radikale Lösungen werden bevorzugt, Kompromisse gelten als verwerflich. Dialogbereitschaft tritt in den Hintergrund vor dem Anspruch, im Besitz der Wahrheit zu sein, der sich alle Gutgesinnten beugen müssen.

Solche Tendenzen zeigen sich etwa in den „fundamentalistischen" Strömungen der USA oder des Islams, die das gesamte öffentliche Leben ihren religiös begründeten Normen unterwerfen wollen. Nicht so totalitär, aber ebenfalls

aufklärungs- und wissenschaftsfeindlich sind viele Gruppen, die sich „grün", „esoterisch" oder „New Age" nennen. In der Kirche werden solche Haltungen überall dort sichtbar, wo man sich nicht um die argumentative Auseinandersetzung mit der modernen pluralistischen Welt bemüht, sondern alles Heil in Meditation, Spiritualität und der scheinbar sicheren Geborgenheit der kirchlichen Institution sucht, auch wo man meint, die Probleme unserer Welt ließen sich leicht lösen, wenn nur alle die Zehn Gebote, das Evangelium und vor allem die Bergpredigt zur Grundlage ihres Lebens machten. „Christus ist die Lösung aller Probleme", oder: „Durch Beten und Fasten läßt sich der Friede sichern", heißt es dann.

Wer so denkt, bezeugt ein tiefes Vertrauen in die Kraft des christlichen Glaubens, verkennt aber die Natur des menschlichen Handelns in einer kontingenten Welt. Denn schon immer erforderten die Fragen der jeweiligen Gegenwart Sachverstand und die Fähigkeit zur Analyse der Probleme. Die Prinzipien des Glaubens – ob christlich oder esoterisch, ob fundamentalistisch oder ganzheitlichen Gefühlen verhaftet – helfen in den konkreten Fragen des Alltags nur selten. Das gilt in besonderem Maß für die heutige wissenschaftlich-technische Zivilisation. Selbst wer die Entwicklung, die dazu führte, ablehnt, muß mit ihr leben. Sie abzuschaffen, hinter sie zurückzugehen, einen vermeintlich harmonischen Naturzustand wiederherzustellen, das wird im Ernst auch von denen nicht für möglich gehalten, die sich danach sehnen.

Diese Zivilisation ist aber auf Rationalität gegründet. Ihre Probleme lassen sich nur mit Sachkunde und Urteilsvermögen lösen. Es liegt im Wesen der geschaffenen Welt überhaupt, daß in Fragen der konkreten Weltgestaltung nie absolute Sicherheit möglich ist. Man muß die verschiedenen Gesichtspunkte jeweils abwägen und gewichten, und dann nach bestem Wissen und Gewissen entscheiden. Das Ergebnis wird immer ein Kompromiß sein. Dieser kommt aber nur zustande, wenn alle mit Argumenten zu überzeugen versuchen, sich auf die Auseinandersetzung mit kontroversen Standpunkten einlassen und um die Vorläufigkeit und Ungesichertheit jeder menschlichen Entscheidung wissen. Andere Wege zur Orientierung in unserer komplizierten Welt und zur Bewältigung ihrer Aufgaben gibt es nicht.

Gerade das Christentum hat zur Erkenntnis und zum Umgang mit dieser rationalen Struktur unserer Welt einen entscheidenden Beitrag geleistet. Es würde seine historische Mission in der Geschichte verraten, wenn es von dieser Entwicklung und damit von Aufklärung und Moderne Abschied nähme. Ein erneuter „Antimodernismus" im Sinn einer Absage an Rationalität, Pluralismus und offene Auseinandersetzung wäre der schlechteste Dienst, den die Christen heute leisten könnten. Johannes Paul II. hat dies in seiner Ansprache im Kölner Dom im Jahr 1980 präzis zum Ausdruck gebracht: „Heute ist es die Kirche, die eintritt für die Vernunft und die Wissenschaft, der sie die Fähigkeit zur Wahrheit zutraut."

Wolfgang Seibel SJ

Hans Waldenfels SJ

Von der Sprachnot in der Kirche

Die amerikanische Kirchenzeitung „The Catholic Herald" brachte in ihrer Ausgabe vom 3. September 1986 auf Seite 5 unter der Überschrift „Vatikan schickt eine laute Botschaft in die USA über den Dissens" in drei parallelen Kolumnen folgende Nachrichten:

1. *„Currans Kritiker endlich zufrieden. Seine Sympathisanten fürchten die Ergebnisse":* Am 18. August 1986 wurde Charles Curran, Professor für Moraltheologie an der Catholic University of America in Washington, D.C., die Entscheidung der Glaubenskongregation in Rom mitgeteilt, daß er nicht weiter als geeignet und wählbar angesehen werden könne, die Funktion eines Professors für katholische Theologie auszuüben. Die Resonanz reichte – wie in vielen ähnlich gelagerten Fällen – von lebhafter Zustimmung zur römischen Entscheidung bis zu Bedauern, Besorgnis und Ablehnung. Die Sorge, die laut wird, betrifft nicht zuletzt die zukünftige Rolle der Theologie in der allgemeinen Gesellschaft und den Bedeutungs- und Ansehensverlust der Theologie als Wissenschaft im Gesamtrahmen heutiger Wissenschaften.

2. *„Jesuit verläßt den Orden nach dem Stopp seiner Untersuchung. Ratzinger veranlaßt die Zerstörung der Ergebnisse":* P. Terrance A. Sweeney SJ, ein Religionssoziologe, hatte im November 1985 einen Fragebogen an die amerikanischen Bischöfe sowie die Kardinäle in aller Welt versandt, in dem er nach ihrer Einstellung zum priesterlichen Zölibat, zum Ausschluß der Frauen vom Amt des Diakons und Priesters, zur Wiederzulassung verheirateter Priester zum priesterlichen Dienst u. ä. fragte. Von 312 amerikanischen Bischöfen beantworteten 145 den Fragebogen, von 122 Kardinälen 10. Ohne die Namen sowie Details der Antworten preiszugeben, konnte Sweeney mitteilen, daß eine gute Anzahl derer, die antworteten – der Artikel spricht von „weniger als der Hälfte" –, nicht mit der offiziellen kirchlichen Meinung in der Frage des Zölibats und der Frauenordination übereinstimmte. Auf Anordnung des Generaloberen und des Präfekten der Glaubenskongregation befahl der zuständige kalifornische Jesuitenprovinzial Sweeney, die Arbeit an der Untersuchung aufzugeben und alles angesammelte Material zu zerstören. Dazu war dieser nicht bereit; er unterzeichnete am 15. August 1986 die Entlassungsurkunde. Die Ergebnisse der Untersuchung, deren Anlage inzwischen von anderen Soziologen kontrovers diskutiert wird, wurden wenige Tage später in der „Los Angeles Times" veröffentlicht.

3. *„Franziskanerorden vom Vatikan kritisiert. Keine Maßregelung, sagt der*

Obere": Der in den USA geborene Generalobere des Franziskanerordens John Vaughn hatte im Anschluß an die Verhängung des zeitweiligen Schweigegebots über den brasilianischen Franziskanertheologen Leonardo Boff einen Brief vom Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal Ratzinger, und einen weiteren vom Präfekten der Religiosenkongregation, Kardinal Hamer, erhalten. Beide Briefe gelangten aufgrund von Indiskretionen an die Presse und wurden von einer italienischen Nachrichtenagentur veröffentlicht. Danach enthielt Ratzingers Brief die Aufforderung, „eine radikale Mentalität des Dissenses zu überwinden" und das „kritische Verhalten" gegenüber dem kirchlichen Lehramt zu beenden. Dieser Brief, für den der 9. Mai 1986 als Datum angegeben wird, muß zudem eine Liste von konkreten Punkten und Personen enthalten haben, die den General verpflichteten, konkrete Schritte zu tun. Hamer hatte seinerseits in einem Schreiben an Ordensobern und -oberinnen, den Vaughn als Präsident der Vereinigung der Generalobern erhielt, von diesen gefordert, sie sollten in ihren Orden über die „gesunde Lehre" wachen und gegen solche Mitglieder vorgehen, die Dissens äußerten. In diesem Zusammenhang fällt ein Stichwort, das in den verschiedenen Kontroversen wiederkehrt: „religiöser Respekt", der der kirchlichen Lehre gegenüber zu bezeugen ist. In der beschriebenen Situation hatte der Franziskanergeneral die delikate Aufgabe, einerseits das in den Briefen Geforderte in geeigneter Form in die Tat umzusetzen, andererseits aber die durch die Indiskretion aufmerksam gemachte Öffentlichkeit zu beruhigen.

Signale der Sprachnot

In den drei angeführten Beispielen geht es um Fälle des Dissenses in der Kirche und deren Behandlung durch Kirchenobern. Sie sind bewußt nicht nach Berichten der weltlichen Presse, sondern einer für ein breiteres Kirchenvolk – im konkreten Fall: eine Diözese im Staat Colorado – bestimmten Kirchenzeitung wiedergegeben. Damit wird deutlich, wo diese Fälle des Dissenses zur Sprache kommen und diskutiert werden, nämlich im Kirchenvolk. Es geht aber sodann bei genauerer Betrachtung der Fälle nicht darum, daß Dissens um des Dissenses willen geübt wird; vielmehr verbergen sich hinter dem zutage tretenden Dissens Fragen, Nöte und Probleme, die in der Kirche unserer Tage virulent sind. Es geht konkret auch nicht um von Theologen aufgeworfene Fragen, sondern um solche, denen sich Theologen wie viele andere Verkündiger des Wortes konfrontiert sehen und die dann nochmals von beauftragten Vermittlern des Glaubens, von Priestern, Religionslehrern und Seelsorgern speziell an Theologen herangetragen werden. Es handelt sich konkret um Fragen, in denen sich die Sprachnot in der Kirche, zumal die Sprachnot vieler ihrer Verkündiger, widerspiegelt, die einerseits im Namen der Kirche reden müssen und sich andererseits, da sie nicht sagen dürfen oder zu sagen

wagen, was der Lehre der Kirche widerspricht oder doch zu widerstreiten scheint, zum Schweigen verurteilt sehen.

Im Fall Curran geht es bekanntlich um die ganze Skala von moraltheologischen Fragen im Bereich des Sexualverhaltens innerhalb und außerhalb der Ehe, die sich vor allem da einstellen, wo der einzelne aufgrund seiner konkreten Lebensumstände – und das nicht selten unverschuldet – im dauernden Konflikt mit den kirchlich verkündeten Verhaltensvorschriften lebt und sich vielfach von den offiziellen Verkündern des Heils und der Barmherzigkeit Gottes im Stich gelassen fühlt. Curran hat zu solchen Fragen Stellung bezogen, auch wo er wußte, daß er von der üblichen Lehre der Kirche abwich. Doch übertreibt er nicht, wenn er sich in vielem von dem, was er konkret vorträgt, durch einen offenen oder verdeckten Konsens seiner Fachkollegen wie auch vieler Seelsorger bestätigt und getragen sieht. Auf den eminent pastoralen Aspekt seines Verhaltens hat sein römischer Lehrer Bernhard Häring in einem Artikel „Moral zwischen Gesetz und Lebensnot" in aller wünschenswerten Klarheit hingewiesen[1].

Im Fall Sweeney stehen letztendlich ebenfalls Fragen der Pastoral und der kirchlichen Disziplin im Hintergrund der Untersuchung. Diese enthielt freilich von vornherein insofern Sprengstoff, als es in ihr um den Verdacht ging, daß sich der Dissens, der zwischen Teilen des Kirchenvolks und den in den angegebenen Fragen von der Kirche offiziell eingenommenen Positionen nachweislich besteht, bis zu Vertretern des Lehramts selbst fortschreiben ließe. In diesem Sinn sind denn auch die genauen Zahlenverhältnisse unerheblich, wenn nur der Nachweis gelungen ist, daß selbst Bischöfe in ihrer persönlichen Überzeugung von den offiziell einzunehmenden Standpunkten abweichen. Dieser Nachweis ist Sweeney offensichtlich gelungen. Er findet sich zusätzlich bestätigt im römischen Vorgehen gegen den Erzbischof von Seattle, Raymond Hunthausen.

Das dritte Beispiel kann nicht als Fall bezeichnet werden, doch trifft es insofern ins Herz der ganzen Frage, als in den beiden veröffentlichten Briefen an den Franziskanergeneral Äußerungen und Ansichten von Ordensleuten problematisiert werden, die nicht mit den vom Lehramt vorgetragenen Lehren und Weisungen übereinstimmen. Hier aber wird offensichtlich auch in solchen Situationen Stillschweigen erwartet, wo ein Gläubiger in einer vom kirchlichen Lehramt nicht mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit vertretenen Angelegenheit nach eingehender Prüfung der Sache zu einem Ergebnis kommt, das von der verbreiteten Lehre der Kirche abweicht. Gerade Ch. Curran hat denn auch stets zu verstehen gegeben, daß er sich in seinen abweichenden Meinungen zu Punkten äußere, die bisher nicht vom infalliblen Lehramt tangiert worden seien[2]. Sein Fall kann folglich auch nicht als ein „neuer Fall Küng" angesprochen werden.

Zwei Fragenkomplexe sind bei der Behandlung der genannten Beispiele zu unterscheiden: einmal die Sachfragen, um die es geht – sie stehen nicht im Mittelpunkt unserer Überlegung und bedürfen einer eigenen Diskussion –, sodann

der Anspruch, in einer vom kirchlichen Lehramt zwar authentisch, jedoch nicht als unfehlbar vorgetragenen Sache begründet eine eigene, abweichende Meinung vertreten und gegebenenfalls auch vortragen zu dürfen. Dieser zweite Fragepunkt wird für Theologen, aber auch für viele andere Glaubensverkündiger immer wieder zu einem Problem, das nicht nur ihre eigene, sondern auch die Glaubwürdigkeit der Kirche und ihrer Verkündigung selbst betrifft.

„Religiosum obsequium"

Bezugspunkt der Kontroverse ist die von der Kirche im Fall der Abweichung von den Gläubigen geforderte Haltung, die im neuen Kirchenrecht in can. 752 rechtlich fixiert ist. Der Text lautet in der offiziellen deutschen Übersetzung:

„Nicht Glaubenszustimmung, wohl aber religiöser Verstandes- und Willensgehorsam (lat. „religiosum intellectus et voluntatis obsequium") ist einer Lehre entgegenzubringen, die der Papst oder das Bischofskollegium in Glaubens- oder Sittenfragen verkündigen, wann immer sie ihr authentisches Lehramt ausüben, auch wenn sie diese Lehre nicht definitiv als verpflichtend zu verkünden beabsichtigen; die Gläubigen müssen also sorgsam meiden, was ihr nicht entspricht."

Nach can. 1371, § 1 soll „mit einer gerechten Strafe" belegt werden, wer „eine Lehre, worüber can. 752 handelt, hartnäckig ablehnt und, nach Verwarnung durch den Apostolischen Stuhl oder den Ordinarius, nicht widerruft".

Die Diskussion des zitierten can. 752 dreht sich einmal um den im Deutschen mit „religiöser Gehorsam" übersetzten Begriff „religiosum obsequium". Der Begriff ist nicht leicht zu übersetzen. Wieweit sein Umfang reicht, beweist die Tatsache, daß im Römerbrief 12, 1 der „vernünftige Gottesdienst" (griech. „logike latreia") im Lateinischen ebenfalls „rationabile obsequium" heißt. Im Brief der Glaubenskongregation an Ch. Curran vom 25. Juli 1986 ist die Rede von „religious submission of intellect and will". Der amerikanische Kirchenrechtler L. Orsy möchte „religiosum obsequium", das ausdrücklich von der Gott geschuldeten Glaubenszustimmung unterschieden wird, im Sinn von „religiösem Respekt" verstehen, der dann von einem respektvollen Umgang mit nichtdefinierter kirchlicher Lehre bis zur eigentlichen Unterwerfung eine Mehrzahl von Abstufungen zulassen würde[3].

An dieser Stelle ist an das Lehrschreiben der deutschen Bischöfe vom 22. September 1967 zu erinnern, in dem diese in den Nr. 17–21 ausdrücklich auf die Haltung der Gläubigen im Hinblick auf nichtdefinierte kirchliche Lehräußerungen zu sprechen kommen. Karl Rahner hat diese Aussagen der Bischöfe ausführlich in einem Aufsatz dieser Zeitschrift besprochen[4]. In einer Zeit, in der nach Ch. Curran erneut die Tendenz zu einer „schleichenden Infallibilisierung" besteht, bleiben die nüchternen Überlegungen der deutschen Bischöfe aus dem Jahr 1967 hilfreich. Freimütig sprachen diese damals von möglichen Irrtümern in der Ausübung des ordentlichen Lehramts:

„Wir meinen die Tatsache, daß der kirchlichen Lehrautorität bei der Ausübung ihres Amtes Irrtümer unterlaufen können und unterlaufen sind. Daß so etwas möglich ist, hat die Kirche immer gewußt, in ihrer Theologie auch gesagt und Verhaltensregeln für eine solche Situation entwickelt" (Nr. 17).

Sie begründeten sodann diese Irrtumsmöglichkeit und wiesen auf den „sehr verschiedenen Verpflichtungsgrad" der nichtdefinierten Lehräußerungen hin. Zu Recht hat Wolfgang Seibel in einer ersten Stellungnahme zum Fall Curran das „religiosum obsequium" im Anschluß an dieses Wort der deutschen Bischöfe als die „ernsthafte Bemühung, auch eine vorläufige Lehräußerung der Kirche positiv zu würdigen und sich anzueignen" (Nr. 20), verstanden[5].

Das „religiosum obsequium" kann also nicht in einem „silentium obsequiosum", einem „gehorsamen Schweigen", bestehen. Daß ein solches „silentium obsequiosum" in der heutigen Gesellschaft einer dauernd wachsenden Kommunikation aller mit allen bis in die privatesten Sphären hinein nicht mehr möglich ist, hat Karl Rahner im übrigen bereits in dem zuvor genannten Artikel ausgeführt. Die heutige Gestalt der Kommunikation macht es aber dann auch erforderlich, erneut nach den Wegen der Wahrheitsfindung in der Kirche zu fragen.

„Consensus fidelium"

In der Rückbesinnung auf das Zweite Vatikanische Konzil haben Kirchenrechtler darauf hingewiesen, daß der sakramentalrechtliche Begriff der „communio" der geeignete Schlüsselbegriff ist, auf angemessene Weise das Mysterium Kirche im Kirchenrecht zu erschließen[6]. Aus ihren Kreisen ist aber auch nachgewiesen worden, daß es im neuen Kirchenrecht nicht zu einer konsequenten Anwendung des Communio-Gedankens gekommen ist[7].

Für den Bereich der Wahrheitsfindung in der Kirche müssen heute vor allem folgende Sätze der Kirchenkonstitution „Lumen gentium" Nr. 12 als wegweisend gelten:

„Das heilige Gottesvolk nimmt auch teil an dem prophetischen Amt Christi, in der Verbreitung seines lebendigen Zeugnisses vor allem durch ein Leben in Glauben und Liebe, in der Darbringung des Lobopfers an Gott als Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen (vgl. Hebr 13, 15). Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Jo 2, 20 u. 27), kann im Glauben nicht irren (lat. „in credendo falli nequit"). Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes (lat. „supernaturali sensu fidei totius populi") dann kund, wenn sie ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien' ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten (lat. „universalem suum consensum de rebus fidei et morum") äußert. Durch jenen Glaubenssinn (lat. „sensu fidei") nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Glaubensvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes... den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar (lat. „indefectibiliter") fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an."

Eine genaue Betrachtung dieses Textes zeigt, wie sehr das Lehren der Kirche im Glauben der ganzen Kirche verankert ist. Winfried Aymans hat in seinem

kirchenrechtlichen Kommentar zum Verständnis des Lehramts auf dessen notwendige Verankerung in der Communio-Struktur der Kirche hingewiesen und die Bedeutung der Gesamtgemeinschaft für das Lehramt herausgestellt[8]. Nach ihm entfaltet sich das Glaubensleben der Kirche „in einem wechselseitigen Prozeß, der von dem Lehramt und der Gemeinschaft der Gläubigen aktiv getragen wird":

„Einmal geht er von der amtlichen Verkündigung aus und zielt auf die Rezeption, ein andermal nimmt er von dem Glaubenssinn der Gläubigen seinen Ausgang mit dem Ziel, die Autorisierung durch das Lehramt der Kirche zu finden. In der Lebenswirklichkeit der Kirche verbinden sich oft beide Linien in irgendeiner Form miteinander, denn einerseits hat es der Glaubenssinn der Gläubigen immer auch mit Elementen der amtlichen Verkündigung zu tun, schon bevor ein so entstehendes Glaubenszeugnis als durch das Lehramt autorisiert gelten kann, andererseits wird das hoheitliche Lehramt meistens dort tätig, wo bereits bestimmte theologische Ansichten und religiöse Haltungen gleichsam von unten her gewachsen sind."[9]

Die Beachtung der Communio-Struktur der Kirche führt jedenfalls dahin, daß das Verhältnis von Autorität und Gehorsam, Über- und Unterordnung, auch von Lehren und Lernen differenzierter zu sehen ist, als es die vorrangig von der Gehorsamsforderung geprägten kirchenrechtlichen Bestimmungen (vgl. u. a. can. 212; 750; 752; 753) erkennen lassen[10]. Das Volk Gottes ist keineswegs nur Objekt der „Belehrung", sondern auf seine eigene Weise Subjekt aktiver Verkündigung. Einen gewissen Anklang an „Lumen gentium" Nr. 12 zeigt im neuen Kirchenrecht im übrigen nur can. 750. Wo jedoch die Frage nach der Konsensfindung bzw. der Konsensfeststellung in der Kirche gestellt wird, ist aber dann nach dem Beitrag aller, nicht nur dem der Bischöfe bzw. des Papstes zu fragen. Wo in diesem Sinn „consensus fidelium" und „religiosum obsequium" zueinander vermittelt werden, eröffnen sich von selbst auch die in der Kirche zu erwartenden Räume freimütigen Fragens und Sprechens.

Denn – wie zuvor gesagt – geht es in der heutigen Situation der Kirche und der Welt bei all den genannten Fällen nicht so sehr um die Bewältigung des Dissenses, sondern zunächst um die Bewältigung der vorhandenen Sprachnot. Diese aber besteht – anders gesagt – vor aller positiven Feststellung von Dissens im Bedürfnis, in den Gesamtraum der Kirche hinein fragen zu dürfen, im Verlangen nach der Möglichkeit der Anfrage und Rückfrage, wie grundlegende Lehren der Kirche in pluralen Sprach- und Verstehenshorizonten zu verstehen und zu übersetzen sind und wie grundlegende Verhaltensweisen in konfliktträchtigen Situationen zu leben und zu verwirklichen sind. Dabei ist nicht zu übersehen, daß offensichtlich die Fragen im Bereich sittlichen, aber auch kirchendisziplinären Verhaltens und dementsprechend pastorale Fragen mehr und mehr in den Vordergrund rücken. Diese Fragen bewegen sich aber, wie es sich in den drei exemplarisch herangezogenen Fällen leicht erkennen läßt, tatsächlich überwiegend in jenem Raum, in dem das kirchliche Lehramt sich bislang nicht mit dem Anspruch der Infallibilität geäußert hat.

Zur Sprachnot der Theologen

An dieser Stelle ist auf die besondere Situation der Vertreter der Theologie zu achten, die aufgrund ihrer eigentümlichen Vermittlerstellung auch auf besondere Weise in den zutage tretenden Konflikt hineingezogen werden. W. Aymans hat unter Hinweis auf can. 217 darauf aufmerksam gemacht, daß die Theologie nicht schon aus sich heraus eine Funktion des Lehramts der Kirche, sondern eine spezifische Funktion des „munus docendi" aller Gläubigen ist; erst im Hinblick auf die Beziehung von Theologie und Hochschule und die konkrete Bevollmächtigung bestimmter Theologen für das Amt eines theologischen Hochschullehrers ergibt sich eine besondere Weise der Teilhabe an der amtlichen Verkündigung der Kirche[11]. Der Theologieprofessor ist darum kein Lehrer einer christlichen Religionswissenschaft oder der Christentumsgeschichte, sondern kirchlich autorisierter Lehrer einer Theologie, die sich als kirchliche Glaubenswissenschaft versteht. Das vorausgesetzt, ist aber dann die Vermittlerstellung bzw. die eigentümliche Zwischenstellung der Hochschultheologen, in gewissem Sinn aber auch der anderen zur Verkündigung Bevollmächtigten zu bedenken.

Unbestritten ist der Auftrag des Theologen, die Lehre der Kirche korrekt und in umfassender Weise darzustellen und zu begründen. Unbestritten ist aber auch, daß dieser Auftrag innerhalb der konkreten Welt, in ihrer Geschichte, ihren Kulturen, ihren Sprachen zu geschehen hat. Gerade das Erleben einer kulturell pluralen Welt hat aber auch den Sinn für den Einfluß früherer geschichtlicher Bedingtheiten bei der sprachlichen Formulierung der Lehre geschärft. Für mein eigenes Fach, die Fundamentaltheologie, hat die römische Studienkongregation in ihrer Verlautbarung über „Die theologische Ausbildung der künftigen Priester" vom 22. Februar 1976 u. a. festgestellt:

> Die Fundamentaltheologie „muß also verstanden werden als eine Theologie des Dialogs und der vordersten Linie, in der man – über die Konfrontation von Glaube und Vernunft in abstrakten Begriffen hinaus – mit den geschichtlichen Religionen ... in Verbindung tritt; ebenso mit verschiedenen Formen des modernen Atheismus ...; ferner mit den praktisch gelebten Formen der religiösen Indifferenz in einer säkularisierten Welt, die gekennzeichnet ist durch die Vorherrschaft der technischen und industriellen Prozesse und der wirtschaftlichen Werte; endlich mit den Bedürfnissen der Glaubenden selbst, die in der gegenwärtigen Welt neue Zweifel und Schwierigkeiten in sich erfahren und der christlichen Theologie und Katechese neue Fragen stellen" (Nr. 109).

In diesem Text wird mit Nüchternheit festgehalten, daß es *„neue Zweifel und Schwierigkeiten"* gibt und daß sich der Theologie und Katechese *„neue Fragen"* stellen. Diese resultieren nicht zuletzt aus der Tatsache, daß sich die Theologie heute vielfältigen Schweigeverboten in Welt und Wissenschaft ausgesetzt sieht, ja häufig gar nicht mehr als aussageträchtig wahrgenommen wird. Erinnert sei an den methodischen Atheismus in vielen Einzelwissenschaften, an den semantischen Atheismus, der die Rede von Gott unter den Sinnlosigkeitsverdacht stellt, an den praktisch gelebten Atheismus, der für das alltägliche Lebensverhalten und seine

Normen und Leitbilder die Prämisse Gott nicht mehr erforderlich zu machen scheint.

Angesichts einer Gottesfrage, die heute immer theoretisch und praktisch zugleich ist, neigen viele Theologen in ihrem Bemühen, der Rede von Gott einen neuen Raum zu schaffen, dazu, mit dem Wort „Gott" in größerer Behutsamkeit umzugehen. In einer Zeit, in der die Welt Gott totzuschweigen droht, darf die Theologie Gott nicht totreden. Das Bemühen, für die Gottrede einen Weg zwischen den beiden tödlichen Extremen zu finden, führt aber dann im Freiraum der Suche nach einem gottentsprechenden Reden und Handeln notwendigerweise zu geglückten und nicht oder weniger geglückten Verwirklichungsweisen[12].

Das alles vorausgesetzt, bleiben aber dann Fragen hinsichtlich der von der Kirche selbst errichteten Sprachbarrieren[13]. Muß es nicht als Grundregel kirchlichen Wahrheitsanspruchs gelten, daß wissenschaftlich erhobene Fakten, auch wenn sie für die Kirche, ihre Gestalt und ihr Erscheinungsbild unangenehm und ungünstig erscheinen, nicht unterdrückt werden dürfen? Was nützt es der Kirche, wenn sie statistisch erhebbare Dissonanzen zwischen offiziellen kirchlichen Standpunkten und Anweisungen und tatsächlichem Gläubigenverhalten zu verbergen sucht?

Die Verdrängung von Erfahrungstatsachen in der Kirche befindet sich im übrigen – gleichgültig, wo sie geschieht – im Widerspruch zur Forderung, die in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" Nr. 44 erhoben wird. Dort ist die Rede von der Hilfe, die die Kirche von der heutigen Welt erfährt. Nachdem festgestellt worden ist, daß die Kirche seit Beginn ihrer Geschichte gelernt hat, die Botschaft Christi in der Vorstellungswelt und Sprache der Völker auszusagen, um das Evangelium „sowohl dem Verständnis aller als auch berechtigten Ansprüchen der Gebildeten angemessen zu verkünden", heißt es für unsere Zeit ausdrücklich:

> Die Kirche bedarf „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. Es ist jedoch Aufgabe des ganzen Gottesvolkes, vor allem auch der Seelsorger und Theologen, unter dem Beistand des Heiligen Geistes auf die verschiedenen Sprachen unserer Zeit zu hören, sie zu unterscheiden, zu deuten und im Licht des Gotteswortes zu beurteilen, damit die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer erfaßt, besser verstanden und passender verkündet werden kann."

Hier aber ist erneut auf die besondere Stellung der Theologie zu achten. Wo ihr Verhältnis zum Lehramt nicht einseitig im Sinn eines Delegationsmodells, sondern vom Communio-Verständnis der Kirche her im Sinn eines Kooperationsmodells gesehen wird, ergibt sich konsequenterweise ein Spannungsverhältnis[14].

Es bleibt dabei: Theologen haben den Auftrag, die Botschaft des Evangeliums im Sinn der Kirche auszulegen. Theologen werden aber ihrem Auftrag nicht gerecht, wenn sie nicht zugleich aus einer nüchternen Wahrnehmung der Zeit, der Fragen und Nöte, der Zweifel und Erwartungen der Zeitgenossen außerhalb wie innerhalb

der Kirche heraus auch diesen in der Kirche eine Stimme verleihen und sie vor und unter das Wort Gottes bringen. Dabei ist es eine Binsenwahrheit, daß das Wort des Lehramts seinerseits nicht einfachhin das Wort Gottes ist, sondern – wie es in „Verbum Dei" Nr. 10 heißt – diesem zu dienen hat. Es muß daher auch möglich bleiben, daß der Theologe mit allem Respekt zurückfragt und da, wo das Lehramt selbst argumentiert, die Begründungen prüft, unter Umständen vertieft, vielleicht aber auch korrigiert bzw. zur Korrektur anzeigt. Dies muß auf jeden Fall da gelten, wo das kirchliche Lehramt zwar urteilt, dieses jedoch nicht definitiv und unüberholbar tut.

Es gehört zur Tragik der Theologiegeschichte, daß auch in unserem Jahrhundert Theologen zum Schweigen verurteilt worden sind, deren Forschungsergebnisse am Ende doch anerkannt werden mußten und auch anerkannt worden sind. Hier fragt es sich, ob heute mit Moraltheologen ähnlich verfahren werden muß, wie in den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts mit Exegeten verfahren worden ist. Der entscheidende Unterschied besteht leider nur darin, daß die Deutung des Pentateuch für den durchschnittlichen Christen nicht die gleiche praktische Bedeutsamkeit hat wie die Nöte im Sexual- und Familienbereich und folglich auch der gelebte Dissens zu den kirchlichen Anweisungen zu tieferreichenden Entfremdungen von der Kirche führt.

Daß die Theologie in diesem Spannungsfeld zwischen der Welt und dem kirchlichen Amt, aber auch zwischen allen Gläubigen und dem Amt vermittelnd die Stimme erheben muß, ist keineswegs die Ansicht der Theologen allein. Bei seinem ersten Deutschlandbesuch hat der jetzige Papst Johannes Paul II. selbst am 15. November 1980 im Kölner Dom gesagt[15]:

„Die Kirche wünscht eine selbständige theologische Forschung, die vom kirchlichen Lehramt unterschieden ist, sich ihm aber verpflichtet weiß im gemeinsamen Dienst an der Glaubenswahrheit und am Volke Gottes. Es wird nicht auszuschließen sein, daß Spannungen und auch Konflikte entstehen. Aber dies ist auch im Verhältnis von Kirche und Wissenschaft niemals auszuschließen. Es hat seinen Grund in der Endlichkeit unserer Vernunft, die in ihrer Reichweite begrenzt und dazu dem Irrtum ausgesetzt ist. Dennoch können wir stets Hoffnung auf (eine) versöhnende Lösung haben, wenn wir auf die Wahrheitsfähigkeit eben dieser Vernunft bauen."

Und am 18. November 1980 wiederholte er in Altötting vor Theologieprofessoren:

„Die Theologie ist eine Wissenschaft mit allen Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis. Sie ist in der Anwendung ihrer Methoden und Analysen frei... Auch der Theologe... weiß,... daß es um den gelebten Glauben der Kirche geht. Nicht zuletzt darum lehrt der Theologe im Namen und im Auftrag der kirchlichen Glaubensgemeinschaft. Er soll und muß neue Vorschläge zum Verständnis des Glaubens machen, aber diese sind nur ein Angebot für die ganze Kirche. Vieles muß im brüderlichen Gespräch korrigiert und erweitert werden, bis die ganze Kirche es annehmen kann. Theologie ist zutiefst ein sehr selbstloser Dienst an der Gemeinschaft der Gläubigen. Darum gehören die sachliche Disputation, das brüderliche Gespräch, Offenheit und Bereitschaft zur Veränderung der eigenen Meinungen wesentlich zu ihr." „Die Liebe zur konkreten Kirche, die auch die Treue zum Glaubenszeugnis und zum kirchlichen Lehramt einschließt, entfremdet den Theologen nicht seiner Arbeit und nimmt dieser nichts von dieser unverzichtbaren Eigenständigkeit. Lehramt und Theologie haben beide

eine unterschiedliche Aufgabe. Darum können sie auch nicht aufeinander reduziert werden. Dennoch dienen sie dem einen Ganzen. Gerade bei dieser Struktur müssen sie jedoch stets miteinander im Gespräch bleiben."

Nichts verschafft der Kirche größere Glaubwürdigkeit, als wenn sie sprachfähig macht. Nichts entzieht ihr mehr an Glaubwürdigkeit, als wenn sie zur Sprachlosigkeit verurteilt. Denn: „Gott war das Wort" (Joh 1,1).

ANMERKUNGEN

[1] Christ in der Gegenwart 38 (1986) 253f.

[2] Vgl. seine beiden in deutscher Sprache gegebenen Interviews: KNA-Interview Nr. 51 v. 23.9.1986 u. Herder-Korrespondenz 40 (1986) 524–530. Ob freilich alle von ihm behandelten Punkte, z.B. die Frage der Unauflöslichkeit der Ehe, sich wirklich auf nichtdefinierte Lehren der Kirche beziehen, wäre im einzelnen genauer zu prüfen. Hier geht es nur um den von ihm erhobenen Anspruch.

[3] L. Orsy, Reflections on the Text of a Canon, in: America, 17.5.1986, 396–399.

[4] K. Rahner, Disput um das kirchliche Lehramt. Zum Problem nicht-unfehlbarer kirchlicher Lehrentscheidungen, in dieser Zschr. 185 (1970) 73–81 (= Schriften zur Theologie 10, 324–337).

[5] W. Seibel, Dissens in der Kirche, in dieser Zschr. 204 (1986) 649f.

[6] W. Aymans, Die Kirche – Das Recht im Mysterium Kirche, in: Hb. d. kath. Kirchenrechts (Regensburg 1983) 3–11.

[7] Vgl. E. Corecco, Aspekte der Rezeption des Vaticanum II im neuen Codex Iuris Canonici, in: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, hrsg. v. H. J. Pottmeyer u.a. (Düsseldorf 1986) 313–368.

[8] Hb. d. kath. Kirchenrechts 538ff. [9] Ebd. 540.

[10] Vgl. dazu ausführlicher H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie (Paderborn 1985) 374f., 464–488. [11] Ebd. 539.

[12] Vgl. dazu die ausgezeichnete Studie von R. Englert, Glaubensgeschichte und Bildungsprozeß. Versuch einer religionspädagogischen Kairologie (München 1985).

[13] Vgl. zu dieser Thematik ausführlicher E. Biser, Religiöse Sprachbarrieren. Aufbau einer Logaporetik (München 1980).

[14] Vgl. M. Seckler, Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit (Freiburg 1980); Theologie in Freiheit und Verantwortung, hrsg. v. K. Rahner u. H. Fries (München 1981).

[15] Für die folgenden Zitate vgl. Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. (Bonn 1980) 32f., 172f.

Francisco F. Claver SJ

Die philippinische Revolution – ein Jahr später

Es ist, vorsichtig gesagt, ein höchst gewagtes Unterfangen, ein so komplexes und noch nicht abgeschlossenes Ereignis wie die philippinische Revolution mit ihren Folgen zu beurteilen[1]. Nur wenige Dinge lassen sich mit unanfechtbarer Sicherheit sagen. Völlig unbestreitbar ist gegenwärtig eigentlich nur die Feststellung, daß das Land politisch und wirtschaftlich unstabil ist, daß es vor einer höchst ungewissen Zukunft steht und daß die Regierung von einer Krise in die andere taumelt, obwohl man auch sagen muß, daß sich die nationale Stimmung sehr spürbar verbessert hat, seitdem Minister Ponce Enrile Ende November aus dem Kabinett entlassen wurde.

Revolutionen sind nie reibungslose Ereignisse, und die philippinische Version, so einzigartig sie in vieler Hinsicht war, ist keine Ausnahme von dieser allgemeinen Regel, vermutlich genau wegen jener Faktoren, die sie einzigartig machten. Die verworrene Lage, die Unsicherheit und die Unstabilität, all das ist, wie ich meine, weithin den ungewöhnlichen Merkmalen dieser Revolution zuzuschreiben. Paradoxerweise sind es aber vielleicht die gleichen Merkmale, die sie zu jenem glücklichen Abschluß führen werden, den wir in den Philippinen leidenschaftlich von unserer Revolution im Februar erhoffen.

Ich möchte daher einen Blick auf die Geschehnisse in den Philippinen im vergangenen Jahr werfen, weniger um die verschiedenen Krisenpunkte zu analysieren, als vielmehr um zu versuchen, die Fäden jener außergewöhnlichen Merkmale zu verfolgen, und zu schauen, wie sie sich allmählich zu den gegenwärtigen Ereignissen verknüpfen und ihnen dabei in oft unbemerkter und doch bedeutungsvoller Weise Form und Farbe verleihen.

Es gibt wenigstens vier Gesichtspunkte, die der Revolution einen ziemlich einmaligen Charakter verliehen haben und die darum im Mittelpunkt der folgenden Überlegungen stehen sollen: die Gewaltfreiheit der Revolution, die unideologische Natur der Macht des Volkes, der unpolitische Charakter der Präsidentin und die unterstützende Rolle der Kirche.

Gewaltlosigkeit

Nichts hat die weltweite Aufmerksamkeit für die Philippinen während der viertägigen Revolution im Februar letzten Jahres so magnetisch auf sich gezogen wie ihr gewaltfreier Verlauf von Anfang bis Ende. Ein guter Teil dieser Anzie-

hungskraft war wohl dem allgemeinen (wenn auch nicht ausgesprochenen) Vorurteil zuzuschreiben, daß ein Aufstand wie im Februar in Manila nicht ohne große Verluste an Menschenleben enden könne. Gewaltanwendung, Blutvergießen und gnadenloser Kampf unter den Bürgern galten als ausgemachte Sache. Daß all dies nicht eintrat, eben dies ist, unabhängig davon, ob man das bewußte Bemühen um Gewaltfreiheit im Vorfeld und während der Revolution mitberücksichtigt, einer der außergewöhnlichen Aspekte dieser Revolution.

Wie und warum die Revolution im großen und ganzen innerhalb der engen Grenzen gewaltfreien Handelns blieb, obwohl viele Faktoren gegen einen Erfolg dieses Bemühens sprachen, diese Frage wird die analytischen Fähigkeiten sozialer Kommentatoren noch für viele Jahre in Anspruch nehmen. Es soll hier kein Versuch unternommen werden, diese Frage zu beantworten, abgesehen von der Bemerkung, daß es tiefe religiöse und kulturelle Grundlagen für die Gewaltfreiheit gab, welche die damalige Revolution kennzeichnete. Man könnte freilich hinzufügen, daß es auch religiöse und kulturelle Gründe gibt, welche die Befürworter des bewaffneten Kampfes (sogar bis heute) für ihre genau entgegengesetzte Position vorbringen können.

Viel wichtiger ist in diesem Zusammenhang jedoch die Frage, wie sich der gewaltlose Aufbruch vom Februar auf die sehr viel schwierigere nachrevolutionäre Phase des nationalen Lebens ausgewirkt hat. Zu nennen sind hier vor allem die Reaktion der Regierung auf Umsturzversuche sowie ihre Initiativen, die verschiedenen aufständischen Bewegungen in die Rechtsstaatlichkeit zurückzuführen, also ihr Bemühen um nationale Versöhnung und Friedensstiftung.

Bemerkenswert bei diesen Versuchen sind die folgenden Tatsachen: 1. Die sogenannten Marcos-„Loyalisten" hatten die Freiheit, gegen die Regierung zu demonstrieren und sogar ziemlich ungestraft gegen sie zu rebellieren. 2. Ebenso wurden in Umsturzversuche verwickelte Militärs für Handlungen, die normalerweise als Landesverrat verurteilt werden sollten, nicht bestraft. 3. Bis heute wurde auch wenig, so überhaupt etwas unternommen, jene Menschenrechtsverletzungen und Machtmißbräuche gerichtlich zu verfolgen, welche das Militär unter der Herrschaft von Marcos beging. 4. Versuche, die Gewehre von Rebellengruppen wie der CPLA (Volksbefreiungsarmee der Kordilleren), der MNLF (Nationale Befreiungsfront der Moros) und der NPA (Neue Volksarmee) zum Schweigen zu bringen, haben zu ausgehandelten Waffenstillstandsabkommen geführt, welche die aufständischen Bewegungen, die sie vertreten, auf eine Stufe mit dem Staat selbst zu stellen scheinen.

Aus all dem mag man, wie es in der Tat geschah, die Schlußfolgerung ziehen, oberstes Prinzip der Regierung bei ihrem Bemühen um Versöhnung und Frieden sei der Grundsatz *Frieden um jeden Preis*, also höchstmögliche Toleranz gegenüber Ablehnung und sogar Rebellion innerhalb ziemlich weiter (und fragwürdiger) Grenzen. Diese Interpretation betrachtet die Regierung als schwach, noch nicht in

voller Kontrolle über ihre Zwangsmacht (das Militär) und insoweit ihr ausgeliefert. Eine solche Sicht mag mit den ersten drei genannten Tatsachen übereinstimmen. Dies gilt jedoch nicht für die vierte, aus der jemand ebensogut den Schluß ziehen könnte, die Regierung sei auch den aufständischen Kräften ausgeliefert.

Eine positivere Interpretation ermöglicht das ausdrückliche Bekenntnis Cory Aquinos zur Gewaltlosigkeit. Aus dieser Perspektive kann das Bemühen ihrer Regierung um Frieden als Fortsetzung der Revolution vom Februar betrachtet werden. Jeder und alle – die einst verhaßten Militärs, die Anhänger von Marcos und die Rebellen in den Bergen eingeschlossen – können sich der fortdauernden Revolution anschließen, wenn sie nur willens sind, dies innerhalb der Grenzen des Rechts zu tun. Diese Vorgehensweise setzt auf Überzeugungskraft und Dialog, nicht auf Gewalt und Drohungen. Wenn dies als Zeichen der Schwäche, billiges Nachgeben, politische Naivität und ähnliches mehr betrachtet wird, so werden solche Urteile oft aus der unbewußten Perspektive der gewaltsameren und blutigeren Vorgehensweise der Regierung Marcos gegenüber den gleichen Problemen gefällt, einer Vorgehensweise, die sich sowohl für die damalige Regierung als auch für die Nation als verheerend erwiesen hat. Wie sich die entgegengesetzte Haltung der neuen Regierung auswirken wird, ob sie tatsächlich Frieden schaffen wird oder nicht, bleibt abzuwarten. Doch unabhängig davon, ob sie zu Ergebnissen führt oder nicht, ob sie Erfolg hat oder fehlschlägt, sie wird zumindest zeigen, daß die Regierung Aquino um des Friedens willen viel zu riskieren bereit war. Der durchschnittliche Filipino mit seinem angeborenen Hang zur Harmonie versteht dies und weiß es zu schätzen wie niemand anders.

Die Macht des Volkes

Bemerkenswert an der Februarrevolution – ziemlich einmalig sogar auf dem Hintergrund der Erfahrung klassischer Revolutionen in der Weltgeschichte – war die Tatsache, daß sie von keiner politischen Partei beziehungsweise ideologischen Gruppe geplant, geschürt oder angeführt wurde. Es handelte sich um einen ziemlich spontanen Aufstand des Volkes gegen eine festverwurzelte und gewaltsame Regierung, nicht um eine Machtergreifung durch eine etablierte revolutionäre Gruppe. Diesem Sachverhalt wurde von politischen Kommentatoren angesichts seiner Tragweite und Möglichkeiten im Hinblick auf spätere Ereignisse und künftige Entwicklungen nicht viel Beachtung geschenkt.

Die Folgen dieser Tatsache haben, wie ich meine, einige ziemlich entscheidende Implikationen. So lassen sich ein Großteil der Instabilität der nachrevolutionären Periode, das Fehlen klarer Ziele und die Mißgriffe in der Verwaltung, neben anderen schwachen Punkten in der Regierung, auf diese eine Tatsache zurückführen, daß nämlich die Regierung bei der Machtübernahme nach der Revolution über

kein klares Regierungsprogramm verfügte, kein ausgearbeitetes wirtschaftspolitisches Konzept besaß und keine bestimmten Personen mit entsprechender Erfahrung für die Besetzung von Schlüsselpositionen zur Verfügung hatte. Sie mußte buchstäblich ganz von vorne anfangen, aus Versuchen und Fehlern lernen und im Lauf der Zeit ein Programm entwickeln. Die einzigen Richtlinien, an die sie sich halten konnte, sofern man überhaupt von solchen sprechen kann, waren die Fehler des alten Regimes und die Entschlossenheit, diese nicht zu wiederholen.

Hätten sich die Dinge anders entwickelt, wenn die neue Regierung ein klares ideologisches Programm gehabt hätte und, was noch wichtiger ist, über eine lebensfähige politische Partei verfügt hätte, um aus ihr politische Entscheidungsträger und leitende Beamte heranzuziehen? Vielleicht. Viel wahrscheinlicher ist aber die Möglichkeit, daß all dies vor allem, wenn nicht sogar ausschließlich darauf hinausgelaufen wäre, die Machtbasis der Partei zu festigen, mit dem unvermeidlichen Ergebnis, daß ideologische Rücksichten im politischen Entscheidungsprozeß ausschlaggebend geworden wären. Die politische Führung wäre sicher einig gewesen, aber angesichts ihres vorrangigen Interesses, die eigene Macht auszubauen und zu sichern, sind, besonders im Hinblick auf die Besonderheiten der philippinischen Parteipolitik, ernste Zweifel angebracht, daß ihre Einigkeit nicht allein der eigenen Macht gedient und sich damit gegen das Volk und dessen Wohl gerichtet hätte.

Eines ist unbestreitbar. Da es die Macht des Volkes und nicht irgendeiner Partei war, welche die Februarrevolution möglich machte und zum Erfolg führte, war die daraus hervorgegangene Regierung keiner einzelnen Person oder Partei verpflichtet, sondern allein dem Volk in seiner Gesamtheit. Ihr einziges Interesse mußte es daher sein, das allgemeine Wohl des Volkes, nicht die Macht einer Partei zu fördern. Und wenn es irgendein wirksames Abschreckungsmittel für die drei oder vier ernsthaften Putschversuche gegen die Regierung Aquino im vergangenen Jahr gab, dann war es die Gewißheit, daß die Bevölkerung immer noch begeistert hinter ihr stand. Die Macht des Volkes war keine Randerscheinung oder vorübergehende Phase in der Geschichte der Nation. Wie schwach sie auch sein mag, wie verschwommen und unorganisiert sie zum gegenwärtigen Zeitpunkt erscheinen mag, die Macht des Volkes wird bestehen bleiben, und ihre Entwicklung zu einer zuverlässigen demokratischen Institution und Verfahrensweise ist eine der interessantesten Möglichkeiten im heutigen Leben der Nation.

Die Präsidentin

Ein weiterer Gesichtspunkt der Revolution, der in seiner Bedeutung nicht überschätzt werden kann, ist die Tatsache, daß Cory Aquino und niemand anders die Präsidentenmacht übernahm. Sie ist eine Präsidentin, die keine Regierungser-

fahrung mitbrachte, keine eigene politische Partei im engeren Sinn zu ihrer Unterstützung besaß und nicht das Ziel und den Ehrgeiz hatte, ihre Macht zu verewigen. Kurz gesagt, sie ist überhaupt keine Politikerin (zumindest im traditionellen Sinn). Diese Tatsachen wurden oft als ihre schlechtesten Karten betrachtet und zusammengenommen stellen sie ein todsicheres Rezept des Scheiterns dar, so es ein solches jemals gab. Aber entgegen allen gewichtigen Lehrmeinungen haben sich diese „schlechten Karten" ganz im Gegenteil als ihre größten Trümpfe erwiesen. Sie wurden zur Grundlage eines wirklichen Erfolgsrezepts.

Der Grund ist mehr als einfach. Nach Marcos, dem Inbegriff eines Politikers, der es verstand, alle anderen Politiker meisterlich und rücksichtslos auszuschalten, brauchte die Nation nicht noch einmal eine Führung dieser Art, sondern genau das Gegenteil: jemanden an der Spitze, der zur Abwechslung seinen persönlichen Vorteil dem Allgemeinwohl unterzuordnen bereit war; der sein Amt dazu benützen würde, die Nation und nicht nur seine Familie zu fördern; der in seiner Arbeit das wirkliche Wohlergehen des Volkes über alle egoistischen Interessen stellen würde. Kurz gesagt, die Nation brauchte eine Person von Integrität. Cory Aquino entsprach vollkommen dieser Erwartung. Damit soll sie keineswegs kanonisiert oder auf einen Podest erhoben werden. (Ein hoher Kirchenvertreter wurde unlängst damit aufgezogen, er habe angeblich die Tugenden von Frau Aquino unaufhörlich und über die Maßen gerühmt, ganz im Gegensatz zu seiner heftigen und ebenso konstanten Kritik der Sünden von Marcos in der Vergangenheit!) Als Tatsache bleibt aber bestehen, daß persönliche Integrität von Personen in öffentlichen Ämtern, gerade wegen der beispiellosen Korruption der bisherigen Regierung, in den Philippinen heute zu einem wichtigen Thema geworden ist, obwohl es auch stimmt, daß Politik im allgemeinen Bewußtsein seit langem mit Korruption in Zusammenhang gebracht wird.

Cory Aquino mag vielleicht nicht imstande sein, glaubwürdig als Präsidentin aufzutreten, wenn man wirksames und unverzügliches Vorgehen gegen die vielen nationalen Mißstände zum Maßstab nimmt; aber sie kann sich wohl noch lange des Vertrauens und der Unterstützung der Bevölkerung erfreuen, hauptsächlich weil sie als eine Präsidentin großer Integrität gilt.

Es ist allmählich deutlich spürbar, daß ihre Integrität – eine moralische Kraft – handfeste Auswirkungen auf die Realpolitik hat. Ein Beispiel hierfür ist der Waffenstillstand zwischen den militärischen Kräften und der kommunistischen NPA. So problematisch er ist, er stellt ein Ergebnis dar, das ohne diese moralische Überzeugungskraft im Grunde nicht möglich gewesen wäre, ja noch nicht einmal hätte in Angriff genommen werden können. Die gleiche Überzeugungskraft wird die Nation voll hinter Cory Aquino stehen lassen, wie ich meine, falls sich der Waffenstillstand schließlich doch als Fehlschlag erweisen sollte und die Feindseligkeiten zwischen Regierung und Kommunisten wieder aufbrechen sollten. Pragmatische Realisten werden behaupten, in der harten Welt der Politik brauche es

politischen Scharfsinn und nicht moralische Rechtschaffenheit. Im Zusammenhang mit der Macht des Volkes, wie sie sich gegenwärtig in den Philippinen zu entwickeln scheint, haben die politischen Konsequenzen rein moralischer Grundsätze im öffentlichen Amt jedoch ein Gewicht, das sich nicht so herablassend zur Seite schieben läßt. Es besteht ein deutlicher Zusammenhang zwischen der Macht des Volkes der gewöhnlichen Bürger und der moralischen Integrität der Amtsinhaber in der Regierung. So schwach diese Verbindung im Augenblick auch sein mag, sie ist im Wachsen begriffen und vielversprechend für die Zukunft der philippinischen Politik.

An diesem Punkt kommt die Kirche als eine machtvolle Kraft im Leben der Nation ins Spiel.

Die Rolle der Kirche

Wegen ihrer einflußreichen Rolle bei den Ereignissen im Februar wird die Kirche oft als eine der wichtigsten sozialen Institutionen dargestellt, welche die wankende Regierung von Cory Aquino stützen. Diese Unterstützung ist eine Tatsache – ebenso jedoch ihre allzu politische Interpretation. In dieser Sichtweise wird die Macht der Kirche ausschließlich und verkürzt politisch betrachtet. Dabei wird vergessen und nicht berücksichtigt, daß die Kirche (zumindest ihre Leitung) sich sehr wohl bewußt ist, daß ihre Kompetenz im moralisch-spirituellen Bereich liegt und daß sie selbst dann, wenn sie sich in politische Fragen einmischt – wie sie es im Februar tat und auch heute in der nachrevolutionären Phase noch tut –, dies zuerst und vor allem unter moralischer und nur sekundär und untergeordnet unter politischer Rücksicht zu tun hat.

Die oben beschriebene moralische Überzeugungskraft als ein zunehmend wichtiger Faktor in der nationalen Politik ist darum ein Thema, vor dem die Kirche nicht zurückschrecken darf, nur weil es politische Auswirkungen hat. Zum einen handelt es sich um eine Entwicklung, welche die politische Rolle der Kirche nicht nur nicht verwischt, sondern tatsächlich sogar zu klären geholfen hat, und zwar in einer Weise, welche durch reine Lehraussagen nicht möglich gewesen wäre. Zum anderen ist das Thema der Moral im öffentlichen Amt zum Teil gerade deswegen zu einem Thema geworden, weil die Kirche in der Vergangenheit beharrlich auf ihm bestanden hat. „Kritische Zusammenarbeit" war das anerkannte Prinzip, das in den Jahren unter Marcos den Einsatz der Kirche für soziale Gerechtigkeit und ihr gemeinsames Handeln mit politischen Gruppen, die erklärtermaßen für Gerechtigkeit eintraten, bestimmte. Das gleiche Prinzip hat auch heute noch Gültigkeit.

Die Unterstützung, welche die Kirche der gegenwärtigen Regierung offensichtlich gibt, bewegt sich daher noch innerhalb der Grenzen dieses Handlungsprinzips. In dem Maß, in dem die heutige Regierung weiterhin für die wirklichen

Interessen der Bevölkerung arbeitet, wird die Kirche ihr Unterstützung gewähren, großzügig, aber nichtsdestoweniger kritisch.

Welcher Art diese Unterstützung und die damit verbundenen Prinzipien sind, veranschaulicht am besten die Haltung der Kirche zur Ratifizierung der neuen Verfassung. In einer im November zur Diskussion des Verfassungsentwurfs einberufenen Sondersitzung beschloß die Bischofskonferenz, sich öffentlich für die Annahme der Verfassung auszusprechen. Dabei war sie sich voll bewußt, daß die bloße Ratifizierung zu einer Streitfrage geworden war – zumindest für jene politischen Gruppen, die den Volksentscheid vom 2. Februar in Zweifel zogen, weil eine Zustimmung zugleich auch eine Bestätigung der Präsidentschaft von Cory Aquino bedeuten würde. Die Bischöfe trafen diese Wahl, nicht weil sie den politischen Charakter dieser Frage nicht zur Kenntnis nahmen, sondern weil sie sie in den Zusammenhang des größeren Wohls stellten: eine Jastimme zur Verfassung würde ein Grundgesetz bestätigen, das nach ihrem Urteil alles in allem – und sogar bemerkenswert gut – den Grundprinzipien der kirchlichen Soziallehre entsprechen würde; sie würde außerdem einen wichtigen Beitrag zur Stabilisierung der nationalen Lage, einem Problem von nicht geringem Gewicht, und zur Wiederherstellung versagter demokratischer Prozesse leisten. Noch einmal, man kann, wie schon bei ihrer historischen Haltung im Februar, von einem politischen Handeln der Bischöfe sprechen. Gleichwohl haben sie nicht als Politiker gehandelt, sondern als Hirten und damit im Rahmen ihrer Kompetenz als Verteidiger moralischer Grundsätze.

Zukunftsperspektiven

Den Blick auf die wenigen einmaligen Merkmale der Februarrevolution – einem vergangenen Ereignis – zu richten, anstatt sich den vielen harten Fakten der Gegenwart zuzuwenden, welche die Erfolge der Revolution zunichte zu machen drohen, scheint nicht gerade eine intelligente Weise zu sein, die konkrete Wirklichkeit zu bewältigen und den Erfolg der Revolution zu sichern. Vergeuden wir unsere Zeit, während Rom schon in Flammen steht? Geben wir uns Spekulationen im elfenbeinernen Turm hin, während entschlossenes Handeln das Gebot der Stunde wäre? Wohl kaum. Wirksames Handeln in einer so brüchigen Situation, wie sie momentan vorherrscht, verlangt, daß man die dafür verantwortlichen Tatsachen voll berücksichtigt und das Handeln selbst genau aus jener Dynamik entspringt, welche die Revolution überhaupt erst gelingen ließ. Und in der Tat, wenn wir über die trübe Gegenwart hinausschauen und nach einer Grundlage künftiger Hoffnung suchen, sehen wir die einzige sichtbare Hoffnung darin, die eben beschriebenen einmaligen Faktoren der Revolution zu ihrem logischen Ende zu bringen.

Gerade jetzt ist die Nation noch immer bemüht, sich selbst aus jenem Sumpf von Problemen zu befreien, die zum größten Teil ein Erbe aus der Zeit von Marcos sind, von denen einige aber auch durch die Revolution selbst geschaffen wurden. Die zerrüttete Wirtschaft wieder auf ein solides Fundament zu stellen, während eine enorme externe Verschuldung auf ihr lastet, stellt für die Regierung ein Problem dar, für das es keine einfache Lösung gibt. Noch schwieriger, wenn nicht völlig unmöglich wird eine Lösung durch jene Kräfte gemacht, die man als soziale und politische Kräfte der Destabilisierung bezeichnen kann: die verschiedenen aufständischen Bewegungen, von denen jede ihren eigenen Zeitplan für die Machtübernahme hat; das Militär, dessen Unterordnung unter die zivile Macht immer noch nicht ganz sicher und vollständig ist; die alte Garde von Politikern, deren Festhalten an der alten Ordnung – und ihren in Mißkredit geratenen Praktiken – ein nicht geringes Hindernis für Reformansätze darstellt; die Medien, die durch ihre Disziplinlosigkeit viel zu der unruhigen Stimmung, die heute in der Nation vorherrscht, beitragen – und sie sogar selbst erzeugen; die Regierung, die allen Versuchen zum Trotz unfähig zu sein scheint, sich erfolgreicher als bisher für wirkliche Reformen zu organisieren.

Diese und andere Faktoren sind die Probleme, die gegenwärtig Sorgen bereiten. Zählt man sie im einzelnen auf – und macht man die jeweils spezifische Schwierigkeit genau fest –, dann ergibt sich in der Tat ein sehr düsteres Bild. Dennoch sind bei allen diesen Problemen kleine Fortschritte in Richtung einer Lösung ihrer besonderen Schwierigkeiten erzielt worden, Fortschritte, die zusammengenommen einen großen Schritt nach vorn darstellen. Andernfalls hätte sich die Regierung nicht so lange halten können und wären keine Grundlagen für ihre – und der Nation – weitere Stabilisierung gelegt worden. Wenn sich überhaupt etwas positiv verändert hat, so ist der Grund, wie ich meine, darin zu suchen, daß die oben untersuchten „außergewöhnlichen Merkmale" der Revolution unauffällig in die Gegenwart hinein gewirkt haben.

Augenblicklich wird mit dem Volksentscheid über die Annahme der neuen Verfassung ein weiterer wichtiger Schritt getan. Wenn dieses Grundgesetz des Landes, von einer klaren Mehrheit der Bevölkerung in freien Wahlen bestätigt, einmal in Kraft ist, gilt es den nächsten Meilenstein zu erreichen, nämlich die Wiederherstellung des Parlaments und der lokalen Regierung in für den Mai dieses Jahres angesetzten Wahlen. All dies verstärkt die kleinen Hoffnungsschimmer, welche das Dunkel durchbrechen. Wir warten auf die Stunde, da sie ins volle Tageslicht hervorbrechen. Dies wird aber, wie wir im Februar wohl erkannt haben, nicht geschehen, wenn wir nicht lernen, unsere Probleme gemeinsam zu lösen. Damals waren es die Probleme der Unfreiheit. Heute sind es die Probleme der Freiheit. Die Wurzeln für ihre Lösung sind jedoch die gleichen.

Fragen

Dies sind die Umstände, unter denen die Kirche als eine beteiligte Kraft ihre Unterscheidung vornehmen und über ihr Handeln entscheiden muß. Die wesentlichen Maßstäbe dafür haben sich aus ihrem Ringen mit den sozialen Fragen der jüngsten Vergangenheit ergeben, und es besteht kein Grund zur Annahme, daß diese Grundsätze in der nahen Zukunft drastisch verändert werden (zum Schlechteren hin). Nachdem sie sich damit für eine klare Richtung entschieden hat, wird sie sich bewußter und systematischer mit den vier Bereichen unserer Diskussion hier auseinandersetzen müssen, von denen ein jeder, wie ich meine, weitere Fragen für eine vertiefte und reichere theologische Reflexion aufwirft. Ich möchte abschließend kurz auf ihre besondere Bedeutung für diese Reflexion eingehen.

Gewaltlosigkeit. Wenn der Einsatz für Gerechtigkeit als ein konstitutives Element der kirchlichen Sendung der Evangelisierung voll anerkannt wird und wenn dieser Einsatz auf das umfassendere Ziel des Schalom des Reiches Gottes ausgerichtet ist, dann sollten alle eingesetzten Mittel selbst gerecht sein; aus dem gleichen Grund sollten sie auch friedlich sein. Dies ist eine höchst einfache Schlußfolgerung. Ein weiteres Nachdenken darüber würde jedoch im Zusammenhang mit den Philippinen bedeuten, Möglichkeiten der Vergebung und Versöhnung in unseren sozialen Mustern zu prüfen, um größere Gerechtigkeit als Grundlage des Friedens zu schaffen.

Um es praktischer auszudrücken, es geht um eine angemessene Antwort auf das Dilemma der Regierung Aquino im Hinblick auf das Militär und die Aufständischen: Wie kann sie im Namen der Gerechtigkeit die von beiden bewaffneten Gruppen unter dem Regime von Marcos verübten Verbrechen wirksam verfolgen, gleichzeitig jedoch den Anschein des Rachenehmens vermeiden und die unstabile Lage des Landes nicht durch eine Verschärfung der Konflikte unter den Bürgern noch verworrener machen? Und wie soll jemals wirklicher Frieden geschaffen werden, wenn nicht auf der festen Grundlage von Gerechtigkeit? Verlangt dies aber nicht, wie es scheint, eine Wiedergutmachung der Verbrechen? Ich befürchte, wir haben in unserem sozialen Apostolat nicht genug über den Stellenwert von Vergebung und Versöhnung nachgedacht: Ist Versöhnung ohne Vergebung möglich? Und bedeutet Vergebung, daß man die Rückzahlung der Schuld bis auf den letzten Pfennig zur Bedingung macht?

Die Antwort mag durchaus in der Ethik der Gewaltfreiheit liegen. Dieser Ansatz ist durch tatkräftiges und unnachgiebiges Streben nach Gerechtigkeit gekennzeichnet, jedoch immer innerhalb der engen Maßstäbe von Frieden und Versöhnung. Es handelt sich um einen Ansatz, den wir als Kirche nicht wirklich untersucht haben, wie wir auch seine Möglichkeiten nicht genügend geprüft haben. Kann die Ethik der Gewaltfreiheit zum politischen Maßstab des Regierens gemacht werden? Dies mag angesichts harter politischer Fakten eine Unmöglichkeit sein. Es war aber ein

trotz aller ungünstigen Umstände erfolgreicher Ansatz in der ungewöhnlichen Februarrevolution. Kann er sich vielleicht noch einmal unter den gewöhnlicheren, aber keineswegs weniger anspruchsvollen Umständen der Tagespolitik als gangbar erweisen?

Macht des Volkes. Es gibt in der Kirche eine ausgeprägte Bereitschaft, ordnungsgemäß eingesetzte Autorität anzuerkennen, zu respektieren und ihr zu gehorchen; dasselbe gilt folgerichtig im Hinblick auf Gesetze und Rechtsstaatlichkeit, Ordnung und Frieden, die von Autorität getragen sind. Ich bin mir nicht sicher, ob man dies auch im Hinblick auf die Kehrseite eben dieser Gegebenheiten sagen kann, selbst wenn man die neuerdings verkündete „vorrangige Option für die Armen" berücksichtigt: die Notwendigkeit, die Würde der Geringsten derer, die regiert werden, jederzeit zu achten und ihre Rechte zu schützen, wenn diese mit den Ansprüchen von Autorität, Recht und Ordnung in Konflikt geraten.

Die „Macht des Volkes" ist also eine verdächtige Vorstellung, um es sehr vorsichtig zu sagen, mit der man Herrschaft des Pöbels, Anarchie sowie demagogische, rücksichtslose, gedankenlose und oft gewalttätige soziale Ausbrüche der Masse gegen die wenigen verbindet. Dieses Vorurteil ist wahrscheinlich etwas überspitzt formuliert, aber es gibt es. Und was auch immer die Gründe beziehungsweise Scheingründe für sein Bestehen sind, die gegenwärtige Betonung von Menschenrechten, Unabhängigkeit und Selbstbestimmung wie auch von größerer Partizipation der traditionell in der Gesellschaft Entrechteten, all dies führt logisch zur Entstehung einer sozialen Kraft wie der Macht des Volkes. Dies ist eine Entwicklung, der sich die Kirche offen zuwenden muß, nicht nur aus Furcht vor ihren Gefahren und negativen Eigenschaften, sondern viel positiver wegen der ungeheuren Möglichkeiten, die sie für das Allgemeinwohl und die Verwirklichung dessen bietet, was die Kirche in letzter Zeit zur ganzheitlichen menschlichen Entwicklung, zur Würde des Menschen, zur integralen Befreiung und ähnlichem mehr verkündet hat.

Was im Zusammenhang mit der Macht des Volkes bei der Februarrevolution in den Philippinen besonders positiv auffällt, ist der offensichtliche Anteil, den der religiöse Glaube hatte, die damaligen Ereignisse, die in eine Willkürherrschaft des Pöbels entarten hätten können, innerhalb der enggezogenen Grenzen eines christlichen Einsatzes für Frieden zu halten. Diese Tatsache zwingt uns zur Frage: Ist die Macht des Volkes eine Macht des *Glaubens,* die nur dann ihre Echtheit bewahrt und Ängste im Zusammenhang mit all den oben genannten negativen Aspekten verhindert, wenn das Glaubenselement stark und alles durchdringend ist? Und wenn die Antwort ja lautet, führt uns dies zu einer weiteren Frage: Sollte das pastorale Wirken der Kirche dann nicht darauf ausgerichtet sein, den Glauben des Volkes zu stärken, so daß es mit mehr Klugheit, mehr Engagement und mehr Bereitschaft in den umfassenderen Bereich des sozialen Lebens hineinwirken kann?

Im Rückblick fällt die Entwicklung der Macht des Volkes zusammen mit der

Entwicklung einer Kirche nach dem Muster christlicher Basisgemeinden, in der die volle Partizipation auch des geringsten Mitglieds der Glaubensgemeinschaft wesentlich ist. Eine solche Partizipation bedeutet nämlich praktisch eine wirkliche Anerkennung der Würde jedes Mitglieds. Und eben diese Würde ist, wenn sie bewußt verteidigt wird, die Grundlage und Stärke der Macht des Volkes.

Moral im öffentlichen Amt. Unsere anfängliche Diskussion stellte Cory Aquino in den Mittelpunkt, allerdings aus dem Grund, weil sie, zumindest in der philippinischen Politik und bisher, eine neue moralische Haltung in führender Position beispielhaft verkörpert. Unser Interesse gilt hier freilich nicht ihr, sondern der Moral im öffentlichen Amt und der rechten Ausübung von Macht durch jene, die Positionen von Autorität innehaben. Der Mißbrauch von Macht ist nur allzuoft eine der Hauptursachen des Elends des Volkes in den ärmeren Nationen, in denen sich demokratische Institutionen noch nicht voll durchgesetzt haben. Es handelt sich daher um ein Problem von besonderem Gewicht für eine Kirche, die sich ernsthaft um eine Umwandlung sozialer Institutionen und Strukturen bemüht.

Dieses Problem ist besonders drängend, wenn die Organisation und Förderung der Macht des Volkes alltäglicher Bestandteil der kirchlichen Arbeit mit den Armen ist. Im Umfeld des Mißbrauchs von Macht wird die Macht des Volkes leicht in eine konfliktreiche und feindliche Rolle gegenüber der Regierung gedrängt. Dies ist verständlicherweise selbst dann der Fall, wenn das organisierte Handeln des Volkes zum Mindestziel hat, besonders ungerechten Maßnahmen von Amtsinhabern ein Ende zu bereiten, nicht sie aus ihren Machtpositionen zu vertreiben.

Wie hält sich die Kirche unter diesen Umständen aus der Politik – im parteilichen Sinn – heraus? Kann sie weiterhin darauf beharren, ihre Rolle erstrecke sich allein auf den spirituell-moralischen Bereich? Kann sie sich damit zufriedengeben, Erklärungen zu moralischen Grundsätzen im öffentlichen Leben abzugeben, während sie voll Argwohn eine aktive Unterstützung für jene Männer und Frauen vermeidet, die darum bemüht sind, ihre öffentlichen Ämter unbestechlich auszuüben, wie auch für solche Bewegungen echter Macht des Volkes, die auf das öffentliche Wohl ausgerichtet sind und unvermeidlich mit einer korrupten Bürokratie im Streit liegen? Wir berühren hier das uralte Problem von Kirche und Politik. Es handelt sich immer um ein umstrittenes Thema, das gleichwohl von jeder lokalen Kirche angegangen und gelöst werden muß.

Kirche und Politik. Berge von gelehrten Abhandlungen sind in den letzten Jahren zu dieser Thematik geschrieben worden, und ich habe hier nicht die Absicht, diese Flut noch zu vermehren. Aber diese eine Feststellung sollte wenigstens gemacht werden: Die Hauptschwierigkeit bei jeder wirklichkeitsnahen Diskussion zu diesem Thema scheint auf die Frage hinauszulaufen, wie zunächst Kirche definiert wird und ob Politik immer im „parteilichen" Sinn zu verstehen ist oder nicht. Dies ist jedenfalls meine Erfahrung. Es kommt nämlich sehr darauf an, ob man die Kirche – und die daraus abgeleiteten Prioritäten des Apostolats – von einem vor-

oder nachkonziliaren Kirchenverständnis her betrachtet und ob man unter „Politik" den allgemeinen Bereich der gesellschaftlichen Anwendung von Macht oder in einem engeren Sinn *Partei*politik versteht.

Ich möchte einige Erkenntnisse aus der Februarrevolution kurz skizzieren, um dann zu schauen, ob sie neues Licht in diese Frage bringen können. Es muß nicht eigens erwähnt werden, daß diese gleichen Erkenntnisse in den sich ständig verändernden aktuellen Umständen zu Streitfragen werden.

Nur zwei solche Erkenntnisse sind im Augenblick von Interesse. Zum einen hat sich gezeigt, daß dort, wo sich die (offizielle) Kirche voll mit den berechtigten Erwartungen des Volkes identifiziert hat, die Frage der unterschiedlichen Rollen von Klerus und Laien in der eigentlichen Politik von untergeordneter Bedeutung wird. Worauf es vor allem ankommt, ist die Überwindung von Ungerechtigkeit und der Einsatz für das Gemeinwohl – gegebenenfalls sogar durch politische Aktionen im engeren Sinn. Diese Aufgabe hat die ganze Glaubensgemeinschaft (als solche) zu übernehmen, wobei sich alle beteiligen und zusammenarbeiten müssen. Zum anderen hat sich gezeigt, daß vor und während einer solchen Aktion ein Prozeß fortwährender gemeinsamer Unterscheidung stattfinden muß, bei dem Hierarchie und Klerus einerseits und die Laien andererseits als volle Glieder der einen Gemeinschaft, welche die Kirche ist, mitwirken. Dieser Prozeß ist von dem alles überwiegenden Interesse bestimmt, daß Denken und Handeln aus einer tiefen Glaubensperspektive entspringen, rein politische und ideologische Überlegungen und Unterschiede zurückstellen und immer um die Lösung des jeweiligen Problems aus dem Glauben bemüht sind.

Grund zur Hoffnung

Wenn es, wie anfangs gesagt, ein höchst gewagtes Unterfangen ist, die nachrevolutionäre Lage auf den Philippinen zu analysieren, so gilt dies um ein Vielfaches mehr für eine Voraussage über ihr Ergebnis. Wenn man sich auf die als einmalig betrachteten Eigenschaften der Revolution konzentriert und zu verfolgen versucht, wie sie sich durch die anschließenden Ereignisse hindurchgezogen haben, gewissermaßen wie die fortlaufenden Fäden eines noch nicht fertiggewobenen Stück Stoffs des philippinischen Lebens, dann kommt man zu der sicheren Schlußfolgerung, daß es im Augenblick nicht in erster Linie auf eine Voraussage – und Gewißheit – im Hinblick auf das Ergebnis unserer Hoffnungen ankommt, sondern schlicht und einfach darauf, überhaupt *Hoffnung zu haben*. Mit anderen Worten, es geht darum, Hoffnung zu schaffen. Es ist in einem gewissen Sinn also nicht allzu wichtig, ob das, was im Februar (und sogar schon vorher) begonnen wurde, in Erfüllung geht oder nicht. Wirklich entscheidend ist vielmehr, daß das Volk und die Kirche sich weiter für ihre Erlösung und ihr Wohl als eine

Gemeinschaft der Hoffnung einsetzen, angestoßen von dem gleichen Glauben, der sie im Februar zum Handeln bewogen hat.

Das beständige Ringen mit gewaltfreien Mitteln um wirkliche Gerechtigkeit – und den darauf gründenden Frieden – in der Gesellschaft, das berechtigte und dauerhafte Bemühen um eine Regierung und andere soziale Institutionen, die entsprechend den höchsten Maßstäben öffentlicher Moral handeln, die Entwicklung einer wahrhaften Macht des Volkes, um dieses doppelte Bemühen zu einem erfolgreichen Ende zu bringen, und das Schaffen einer Kirche, die sich immer für das Volk und mit ihm dafür einsetzt, eine Gesellschaft auf christlichen Werten zu errichten, wenn wir uns für all dies selbst in diesen konfliktreichen Zeiten vorbehaltlos einsetzen, dann kann dies nur bedeuten, daß wir auch weiterhin ein Volk von Hoffnung sind, was auch immer das Ergebnis der im Februar begonnenen Revolution sein mag. Um all diese Überlegungen auf einen grundlegenden Nenner zu bringen, die einzige sichere Garantie für eine wahrhaft *soziale* Revolution hier in den Philippinen besteht darin, daß wir die Dynamik der hier reflektierten vier Gesichtspunkte der Februarrevolution entschlossen weiterverfolgen. Aus dieser Sicht würde das einzige tragische Versagen darin bestehen, daß der Sinn und Schwung für diese Aufbrüche verlorengeht.

ANMERKUNG

[1] Zu den Hintergründen der philippinischen Revolution im Februar 1986 und zur Person des Verfassers vgl. F. F. Claver, Kirche und Revolution: Die philippinische Lösung, in dieser Zschr. 204 (1986) 507–521. – Der Beitrag wurde von Johannes Müller SJ aus dem Englischen übersetzt.

Josef Fuchs SJ

Kontinuität kirchlicher Morallehre?

Überlegungen am Beispiel der Religionsfreiheit

In der römischen, zwar nicht vatikanischen, aber doch mehr oder weniger offiziösen Zeitschrift „La Civiltà Cattolica" erschien 1985 ein vielbeachteter Beitrag unter dem Titel „Il ministero del Papa dopo i due Concili del Vaticano" (Das päpstliche Amt nach den zwei vatikanischen Konzilien)[1]. Der Verfasser des Beitrags (die Redaktion der Zeitschrift!) unterscheidet zwischen der Lehre von der päpstlichen Infallibilität (Unfehlbarkeit) und einem gewissen „Infallibilismus". Jene besagt, daß unter äußerst eng umschriebenen Umständen eine päpstliche Lehre unfehlbar wahr sein kann. Infallibilismus meint dagegen jenes gar nicht so selten feststellbare Phänomen, daß man fast alles Lehren oder gar fast alle Worte von Päpsten nicht nur der jeweiligen Bedeutung gemäß bedenkt, sondern sie in die Nähe der Unfehlbarkeit rückt – mit allen Folgeerscheinungen unerwünschter und extremer persönlicher Verhaltensweisen gegenüber der Person der Päpste.

Gegen dieses Phänomen des Infallibilismus wendet sich der besagte Beitrag. Die fehlerhafte Bewertung päpstlicher Aussagen impliziert leicht und bei nicht wenigen eine andere, ebenso irrige Auffassung, daß nämlich solche Aussagen einer in der Kirche traditionellen und konstanten Lehre entsprächen und aus eben diesem Grund wahr und unwandelbar seien. Dahinter verbirgt sich vielfach die ausgesprochene oder unausgesprochene Meinung, daß jedes Phänomen von Tradition und entsprechend jedwede päpstliche Aussage ohne Unterschied als Manifestation des Heiligen Geistes, und nicht nur als eine unter dem Beistand des Heiligen Geistes von Menschen ausgehende und zu verantwortende Bekundung zu verstehen sind. Das wäre die Spiritualisierung einer Kirche von Menschen.

Ähnliches wäre von nichtpäpstlichen Aussagen des kirchlichen Lehramts zu sagen, zum Beispiel von Verlautbarungen der Kongregation für die Glaubenslehre oder von Bischöfen, sei es, daß sie eine bestimmte Lehre vortragen oder urgieren, sei es, daß sie von solchen Lehren abweichende Aussagen zensurieren. Solches lehramtliches Vorgehen bedeutet nicht notwendig, daß die amtlich vorgetragene oder verteidigte Lehre eine Glaubensaussage ist; es bedeutet auch nicht, daß genau so zu allen Zeiten gelehrt worden ist und daß man eben darum zur tradierten Lehre stehen muß. Es besagt nur, daß das kirchliche Lehramt heute wichtige Gründe zu haben glaubt, so und nicht anders zu entscheiden; gerade in Fragen der Moral, die nicht vom Glauben allein her entschieden werden können, kann mit einer solchen

Möglichkeit gerechnet werden. Neue Erkenntnisse und neue Einsichten können zu einer derartigen Entwicklung in der Kirche führen.

Vor einigen Jahren hat ein Moraltheologe einen Beitrag veröffentlicht, in dem er die Frage, ob die Kirche je einmal eine von ihr vertretene moraltheologische Lehre geändert habe, mit einem Nein beantwortet[2]. Ein Kirchengeschichtler lobte ihn in einem Gespräch ob seines apologetischen Versuchs, meinte dann aber, es handle sich um einen Versuch ohne genügende Kenntnis der Geschichte. Die Formulierung „konstante Lehre der Kirche" in kirchlichen Dokumenten ist wohl ebenfalls nicht selten eher eine apologetische als eine geschichtliche Aussage. Viele Katholiken – auch Theologen – reagieren allergisch, wenn die Vermutung oder Feststellung geäußert wird, diese oder jene moraltheologische Frage habe nicht zu allen Zeiten in der Kirche die heutige offizielle Lösung gefunden. Auch der zitierte Artikel der „Civiltà Cattolica" berührt die von Zeit zu Zeit auftauchende Problematik um Kontinuität und Diskontinuität moraltheologischer Aussagen in der Geschichte der Kirche.

Um die Problematik von Kontinuität und Diskontinuität in moraltheologischen Fragen in der Kirche soll es in diesem Beitrag gehen. Sie soll nicht theoretisch behandelt werden. Vielmehr soll die Tatsache erhärtet werden, daß es Kontinuität, aber auch Diskontinuität gibt. Das soll an einem Beispiel geschehen, das die Kirche während des Zweiten Vatikanischen Konzils in höchste Unruhe – vielleicht die stärkste Unruhe während des ganzen Konzils – versetzt hat. Das Konzil fand dennoch nach langen Diskussionen eine fast einmütige Lösung im Dekret „Dignitatis humanae": es ging um die Frage der Religionsfreiheit. Wenn das Recht auf Religionsfreiheit bejaht wurde, dann hatte man das Problem der Bedeutung der Lehrtradition (Kontinuität und Diskontinuität) in Moralfragen durchdacht und zu einer annehmbaren Lösung gebracht. Diese Tatsache soll nun reflektiert werden.

Damit ist klar, daß es im folgenden nicht um das Problem der Religionsfreiheit geht, auch nicht um eine eingehende Darlegung der Konzilsgeschichte hinsichtlich der Religionsfreiheit, ebensowenig um die Geschichte der Religionsfreiheit in den verschiedenen Jahrhunderten. Vielmehr ist nur an die Frage gedacht, wie das Konzil mit dem Problem einer – wie es scheint – nicht kontinuierlichen moraltheologischen Tradition – dies ist das entscheidende Wort – fertig geworden ist.

Die Thematik der Konzilserklärung

Das Thema Religionsfreiheit kann viele und sehr delikate Fragen aufwerfen. Wollte das Konzil zu einem Ergebnis kommen, mußte die Konzilsleitung die Thematik genau eingrenzen, um eine überflüssige Flut von „traditionsgebundener" Opposition zu vermeiden. Nicht nur die Problematik Religionsfreiheit an sich, sondern auch das delikate und kontroverse Problem der Tradition von

Jahrhunderten hinsichtlich der Religionsfreiheit war zu berücksichtigen und nach Möglichkeit in Grenzen zu halten. Ja, auch wegen des Problems der Tradition mußte das präzisiert und eingegrenzt werden. Das muß hier interessieren.

Religionsfreiheit kann verschiedenes bedeuten: 1. Ist die Wahl religiösen Engagements oder religiöser Stellungnahme dem Belieben des einzelnen oder einer Gesellschaft anheimgestellt, oder gibt es die eine wahre Religion, der man – so man sie in ehrlichem Suchen findet – anhangen muß? Es geht hier offensichtlich um das Problem des Indifferentismus, der zweifellos zur christlichen Tradition im Widerspruch steht. Manche Konzilsväter befürchteten, daß die geplante Erklärung des Rechts auf Religionsfreiheit die traditionswidrige These des Indifferentismus impliziere. Die Thematik der Religionsfreiheit mußte in dieser Hinsicht so formuliert und begrenzt werden, daß von der Problematik des Indifferentismus her die Sorge um Traditionstreue an sich gegenstandslos blieb.

2. Auch die traditionelle, vor allem seit dem vorigen Jahrhundert formulierte bzw. diskutierte Frage, ob nur die Wahrheit oder auch der Irrtum, ob also nur die einzige wahre Religion (die katholische) oder auch andere Religionen und Weltanschauungen ein Recht auf Existenz, Öffentlichkeit und Propaganda haben, mußte aus der Thematik Religionsfreiheit ausgeschlossen werden. Es mußte herausgestellt werden, daß es nicht um ein objektives Recht von Wahrheit oder Irrtum geht, sondern um ein objektives Recht von Personen – nämlich um deren Recht auf Religionsfreiheit. Die Konzilsdiskussionen haben gezeigt, wie schwer infolge einer bestimmten tradierten Lehre es manchen Konzilsvätern fiel, diesen Unterschied zu verstehen.

3. Es geht in der Konzilserklärung auch nicht um das von vielen verspürte, aber ebenso von vielen als traditionsfremd gefürchtete Problem der Freiheitsrechte von einzelnen und Gruppen innerhalb der Kirche selbst. Es mußte formuliert werden, daß diese Frage nicht zur Diskussion steht.

4. Selbst die grundlegende Frage nach dem positiven Recht jedes Menschen auf freie verantwortliche Entfaltungsmöglichkeit seiner selbst im Bereich der religiösen Wirklichkeit konnte nicht aufgeworfen oder gar bejaht werden; manche Konzilsväter würden hinter einer solchen Formulierung die Leugnung traditionell betonter Grenzen der christlichen Freiheit vermutet haben. Darum wird Religionsfreiheit immer nur negativ als Freiheit von Zwang und Behinderung in religiösen Belangen im gesellschaftlichen Bereich verstanden.

5. Ebenfalls gehört zum Thema der Konzilserklärung nicht die volle Problematik des Verhältnisses von Staat und Kirche, wenn auch das Problem der Religionsfreiheit auf dem Konzil erstmals im 9. Kapitel des Schemas der Konstitution über die Kirche aufgetaucht war[3], und zwar bei der Behandlung der Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat. Trotz der Aussonderung des Problems der Religionsfreiheit aus diesem Gesamtbereich verblieb das Problem Staat und Religionsfreiheit, das aufgrund traditioneller Auffassungen über Aufgabe und

Kompetenz des Staates im Verhältnis zu Kirche und Religion bei vielen die Sorge um Traditionstreue mit sich brachte.

Entsprechend den genannten Präzisierungen und Begrenzungen ist das Thema der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit: 1. die im Evangelium zutiefst begründete, aber erst im Lauf der Jahrhunderte langsam und stets mehr bewußt gewordene und vor allem in unserer Zeit zu vollerem Bewußtsein gelangte Würde der menschlichen Person, und zwar 2. unter Abstellung auf die in dieser Würde letztlich begründete Religionsfreiheit; diese aber wird 3. begrenzt auf Religionsfreiheit im gesellschaftlichen, bürgerlichen und staatlichen Bereich. So erhielt in der fünften und in der letzten Fassung die Erklärung über die Religionsfreiheit den klärenden und begrenzenden Untertitel: „Das Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen."

Durch die so eingeführten Präzisierungen und Begrenzungen waren viele mögliche Probleme hinsichtlich genügender und geschuldeter Treue zur kirchlichen Lehrtradition eliminiert. Aber in den Jahrhunderten hatten manche dieser Elemente für das Verständnis der Religionsfreiheit eine oft bedeutende Rolle gespielt; sie hatten Lehre und Praxis der Kirche teilweise bis in die Zeit des Konzils hinein bedingt und bestimmt – und zwar weitgehend nicht in der Richtung der endgültigen Erklärung des Konzils. Daher versteht es sich, daß sie im Lauf der Konzilsdiskussionen immer wieder als Mahnung zur Treue gegenüber der Tradition auftauchen. Man befürchtet eine antitraditionelle Neuerung.

So wird trotz aller Präzisierungen und Begrenzungen die Treue zur Tradition immer wieder zu einem wichtigen Argument gegen die Erklärung des Konzils. Aber es geht um mehr. Wenn schließlich die Erklärung des Konzils über das bisherige Verständnis von Religionsfreiheit hinausgeht, und zwar in einer Weise, die der bis zum Konzil als offiziell geltenden Lehre nicht einfachhin entspricht, so muß das dem Konzil bewußt gewesen und von den Konzilsvätern als notwendig und berechtigt angesehen worden sein. Dann ist die Konzilserklärung ein Schritt, der etwas über die wirkliche Bedeutung von Tradition, von Kontinuität und Diskontinuität in Moralfragen aussagt.

Tradition und Neuheit im Bewußtsein des Konzils

Wie schon gesagt, findet sich der erste Versuch einer Aussage über die Religionsfreiheit im 9. Kapitel des Schemas der Konstitution über die Kirche (1962). Inhaltlich entspricht diese Fassung dem, was in den hundert Jahren vor dem Konzil in der Kirche offiziell mehr oder weniger gleichmäßig gesagt worden war. Davon ist die endgültige Aussage des Konzils über die Religionsfreiheit (1965) einigermaßen verschieden. Dieser Unterschied kann dem Konzil nicht entgangen sein. So muß auch das Problem der Tradition bewußt gewesen sein.

Eine erste Fassung einer möglichen Konzilserklärung wurde 1963 vom Einheitssekretariat als 5. Kapitel des Dekrets über den Ökumenismus vorgelegt. Ihm folgte 1964 als eigenständiges Dokument eine zweite Fassung[4]. Dabei machte das Einheitssekretariat den Versuch zu zeigen, daß zwischen dem traditionellen Verständnis der Religionsfreiheit, wie es sich im 9. Kapitel des Schemas der Konstitution über die Kirche gefunden hatte, und der nun vorliegenden (und grundsätzlich mit der definitiven übereinstimmenden) Erklärung eigentlich kein Unterschied bestehe; der tatsächlich vorhandene Unterschied sollte also weginterpretiert werden. Der Erzbischof von Toulouse, Gabriel Garrone, zeigte sich in der Diskussion mit diesem Vorgehen nicht einverstanden[5]. Er plädierte dafür, ehrlich und offen zu sagen, daß Lehre und Praxis der Vergangenheit der Kirche mit dem Wortlaut des dem Konzil nun vorliegenden Textes durchaus nicht voll übereinstimmen; man solle dafür eine einsichtige Erklärung beifügen. Tatsächlich ist der offensichtlich apologetisch gemeinte Text der vom Einheitssekretariat erarbeiteten Erklärung in späteren Fassungen nicht wieder aufgetaucht. Das Konzil war sich also eines gewissen Unterschieds – einer Diskontinuität – im Verständnis der Religionsfreiheit bewußt. Die weiteren Textfassungen rühren das Problem dieser Bewußtheit nur mit äußerster Vorsicht an.

So formuliert der definitive Text der Erklärung (in Nr. 1) einerseits, daß das Konzil die „heilige Tradition und die Lehre der Kirche" befragen wolle, fügt aber hinzu, daß es dies tue, um aus ihnen „Neues" hervorzuholen, allerdings im „Einklang mit dem Alten". Das ist eine vorsichtige Formulierung: Sie gesteht ein, daß „Neues" gesagt wird, fügt aber hinzu, daß es aus der Tradition und aus der Lehre der Kirche „hervorgeholt" ist und „mit dem Alten in Einklang steht". Wie das der Fall sei, wird nicht gesagt; offenbar waren die Konzilsväter, auch die „Opposition", mit dieser vorsichtig abwägenden Aussage fast einmütig einverstanden.

Eine andere vorsichtige Formulierung findet sich ebenfalls programmatisch am Anfang der Erklärung. Immer wieder hatten Bischöfe bemerkt, sie fürchteten, die neue Erklärung stehe im Gegensatz zur Lehre der früheren Päpste. Dabei war vor allem an die Päpste des neunzehnten Jahrhunderts bis hin zu Leo XIII. gedacht. Die Konzilserklärung betont nun, daß sie „die Lehre der *neueren* Päpste" über die Religionsfreiheit „weiterzuführen" beabsichtige. In einer vorhergehenden Fassung hatte es statt „neueren Päpste" einfachhin „Päpste" geheißen. Die neue Formulierung macht deutlich, daß nicht nur die Lehre der Päpste des vorigen Jahrhunderts, sondern auch die Lehre der Päpste dieses Jahrhunderts, vor allem Johannes' XXIII. (Enzyklika „Pacem in terris"), bei dieser Weiterführung zu berücksichtigen sind. „Weiterführung" heißt hier offenbar nicht nur „Wiederholung", da ja bei den „neueren" Päpsten nicht nur eine Wiederholung, sondern eine über die Lehre der früheren Päpste hinausgehende Weiterführung vorliegt.

Im gleichen Zusammenhang bemerkt das Konzil, daß die Religionsfreiheit nicht

– wie von manchen Opponenten befürchtet – die Lehre von der moralischen Pflicht der Gottesverehrung aufhebt, daß das Konzil in dieser Frage vielmehr zur „überlieferten katholischen Lehre" stehe. In der näheren, eher apologetisch gemeinten Umschreibung dieser „traditionellen" und vom Konzil vertretenen Lehre ist allerdings bei der Redaktion ein Lapsus übersehen worden. Ist doch die Rede von der traditionellen und auch konziliaren (!) Lehre von der moralischen Pflicht der Menschen „und der Gesellschaften" gegenüber der wahren Religion und der einzigen Kirche Christi; eine solche Pflicht „der Gesellschaften" wird aber gerade von der Erklärung über die Religionsfreiheit der menschlichen Personen abgelehnt.

Die Aufforderung des Erzbischofs Garrone, im Konzilstext nichts apologetisch zu verschleiern, sondern offen und ehrlich über die Stellung der Kirche zum Problem der Religionsfreiheit in früheren Jahrhunderten zu sprechen, ist im zweiten Teil der Konzilserklärung in einer gewissen Weise beachtet worden. Einmal wird deutlich gesagt, daß zwar die Lehre von der Würde der menschlichen Person eindeutig zur Lehre des Evangeliums gehört, nicht aber in derselben Weise die ausdrückliche Lehre über die Religionsfreiheit; sie stehe jedoch im Einklang mit ihr. Da die Religionsfreiheit nicht als ausdrückliche Lehre des Evangeliums verstanden wird, hätte sich hier die Möglichkeit für ein Wort über eine nicht auszuschließende Verschiedenheit in der Denk- oder Lehrweise bei den verschiedenartigen Situationen im Lauf der Kirchengeschichte ergeben können.

Zweifellos war man sich der Schwierigkeit hinsichtlich der Tradition bewußt. Man geht auch (in Nr. 12) auf sie ein, unterscheidet aber: Hinsichtlich der *Lehre* der Kirche wird nur betont, daß man zu allen Zeiten daran festgehalten hat, „daß niemand zum Glauben gezwungen werden darf". In allen anderen Problemen der Religionsfreiheit ist dagegen nicht von der Lehre, sondern nur von der *Praxis* der Kirche auf ihrem Pilgerweg durch die Zeiten im Wechsel der menschlichen Geschichte die Rede. Hinsichtlich dieser Praxis wird in vorsichtigen, aber offenen Worten gesagt, daß bisweilen eine „Weise des Handelns" vorgekommen sei, „die dem Geist des Evangeliums wenig entsprechend, ja ihm sogar entgegengesetzt war". Wenn man voraussetzt, daß dies alles in gutem Glauben geschehen ist, impliziert die Praxis immerhin auch eine Lehre, „die dem Geist des Evangeliums wenig entsprechend, sondern ihm entgegengesetzt war". Erklärend ist vorsichtig beigefügt, daß offenbar der Sauerteig des Evangeliums sich nur langsam im Geist der Menschen ausgewirkt und dazu beigetragen hat, daß man sich tiefer von der Würde des Menschen und entsprechend vom Recht der Religionsfreiheit überzeugen konnte (Nr. 13).

Die Aussagen des Konzils über das Verhältnis der Lehre einer langen Tradition zum Text der Konzilserklärung waren aufgrund der verschiedenen Einstellungen der Konzilsväter, die doch in ihrer großen Mehrheit die Erklärung des Konzils mittragen sollten, überaus delikat und schwierig. Und doch sind die Formulierun-

gen so transparent, daß die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit nicht einfach eine Fortführung von Lehre und Praxis der Tradition – ohne jedweden Bruch – genannt werden zu können scheint. Darüber soll nun die Rede sein.

Die konziliare Wende

Man kann die konziliare Wende im Verständnis der Religionsfreiheit von einer außerkonziliaren Wende unterscheiden, wenn die beiden auch nicht ohne Beziehung zueinander stehen.

1. Die *konziliare Wende* ist an zwei verschiedenen Dokumenten, die dem Konzil zur Behandlung vorgelegt wurden, aufweisbar. Das eine ist das schon erwähnte, von der theologischen Kommission erarbeitete 9. Kapitel (über das Verhältnis von Staat und Kirche) des Schemas der Konstitution über die Kirche. Es entsprach inhaltlich weitgehend der auf das vorige Jahrhundert zurückgehenden kirchlichen Lehre. Viele Konzilsväter spürten, daß man heute und vor allem im Zeitalter der anerkannten Eigenständigkeit des Staates, des kirchlichen Ökumenismus und des Bewußtseins von der Würde und den Rechten der menschlichen Person so auf dem Konzil nicht sprechen könne. Da aber dieses Schema in seiner Gänze auf dem Konzil nie diskutiert wurde, war auch das die Religionsfreiheit betreffende 9. Kapitel nicht mehr auf dem Tisch des Konzils. Das Einheitssekretariat empfand mehr als viele andere die Unmöglichkeit, heute in der Weise jenes 9. Kapitels (und damit der Lehre einer gewissen Vergangenheit) das Thema Religionsfreiheit anzugehen. Es legte selbst dem Konzil ein wesentlich anders konzipiertes Schema vor, das nach wiederholter Neufassung schließlich zur endgültigen Konzilserklärung über die Religionsfreiheit wurde.

Nach dem von der theologischen Kommission vorgelegten Schema darf der letztlich auf Gottes Schöpfung zurückgehende Staat weder dem Indifferentismus, der alle Religionen für gleichwertig hält, noch dem profanen Neutralismus oder Laizismus, der sich jeder religiösen Wirklichkeit verschließt, huldigen. Beide Tendenzen sind im Grund *religiöse* Festlegungen des Staates. Die negativen Stellungnahmen dagegen waren – berechtigte – Schwerpunkte der päpstlichen Lehre des 19. Jahrhunderts gegen eindeutig liberalistische Tendenzen. Aber das Dokument der Kommission ging in der Interpretation der beiden Aussagen weiter: Demnach hat der Staat als Gottes Schöpfung den Schöpfer zu ehren, und zwar nicht nur durch seine Bürger, sondern auch als solcher und somit durch seine politischen Vertreter. Diesen religiösen Kult hat er in der von Gott gewollten Weise zu leisten, das heißt in der katholischen Kirche, der einzigen „religio vera". Doch kann das nur im Prinzip gelten, das heißt wenn der Staat „katholisch" ist, wenn also die große Mehrheit der Bürger wie auch die Politiker katholisch sind. In einem solchen Staat hat die nichtkatholische Religion kein *Recht* auf Religionsfrei-

heit, also auf die Freiheit des Bekenntnisses, des Kultes, der Propaganda; jedoch kann die Betätigung eines solchen religiösen Kultes unter Umständen und in Grenzen im Interesse des Gemeinwohls *toleriert* werden. Ist dagegen ein Staat nicht im besagten Sinn katholisch, so haben – gemäß Naturrecht – die wahre und von Gott als solche geoffenbarte und gewollte Religion und somit die *Kirche* das Recht auf volle Religionsfreiheit, das der Staat entsprechend nicht behindern darf. Ein *personales* Recht auf Religionsfreiheit wurde in diesem Schema nicht ausdrücklich in Betracht gezogen.

Man sieht, daß zwischen dieser Auffassung, die sich für die traditionelle hielt und es war, der des Einheitssekretariates und der Konzilserklärung wohl nicht volle Lehrkontinuität besteht – wobei es zunächst gleichgültig ist, welche geschichtlich bedingten Mißverständnisse zu den Thesen der „traditionellen" Auffassung geführt haben. Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit wendet sich ausdrücklich gegen jede Form von Indifferentismus; alle Menschen sind moralisch gehalten und grundlegend auch genügend befähigt, nach der religiösen Wahrheit zu suchen und sie so, wie sie sie finden, zu leben. Darin liegt ihre eigentliche Würde als menschliche Personen begründet. Die menschliche Gesellschaft und der Staat haben diese allen Menschen vorgegebene eigene Würde zu achten, also auch das in dieser Würde begründete Grundrecht, in religiösen Dingen von niemandem gezwungen oder behindert zu werden – selbst dann, wenn jemand in seinen personalen Entscheidungen nicht seiner Gewissensüberzeugung entspricht (Nr. 2).

Der Staat ist also nicht rein profan, neutralistisch, laizistisch; dies jedoch nicht, weil er die religiöse Wahrheit („katholischer Staat") und demnach das Wohl der Kirche zu vertreten und zu pflegen hätte, sondern weil seine Kompetenz in der Sorge für das *Gemeinwohl* oder – präziser – für die *öffentliche Ordnung* (ordo publicus) besteht; dazu gehört allerdings vor allem der Schutz der Rechte der Bürger und somit in erster Linie des *personalen Rechts auf Religionsfreiheit*. Nicht die religiöse *Wahrheit* als solche begründet Rechte und Pflichten des Staates im religiösen Bereich, sondern das objektive Recht aller *Personen* auf Religionsfreiheit. Der Staat als solcher hat nicht über religiöse Wahrheiten zu befinden und von daher Zwang oder Behinderung in religiösen Dingen auszuüben, sondern das Recht der Bürger auf Religionsfreiheit zu schützen; nur wenn das Recht auf Religionsfreiheit zum Schaden des Gemeinwohls bzw. der öffentlichen Ordnung mißbraucht wird, zum Beispiel durch Verletzung grundlegender Rechte und grundlegender sittlicher Grundsätze, hat der Staat als Garant der öffentlichen Ordnung das Recht, einzugreifen (Nr. 7); allerdings wird damit dem Staat ein weiter nicht definiertes und nicht leicht definierbares Recht zugestanden, nämlich zu entscheiden, was Mißbrauch der Religionsfreiheit ist und was nicht.

2. Die *außerkonziliare Wende* im Verständnis der Religionsfreiheit wird im Nacheinander dreier bedeutender Texte aus den Jahren vor dem Konzil und

während des Konzils erkennbar. Es handelt sich um folgende Texte: Ein Artikel des Kardinals des damals noch so genannten Heiligen Offiziums, Alfredo Ottaviani (Doveri dello Stato Cattolico – Die Pflichten des katholischen Staates)[6], die Ansprache Papst Pius' XII. vom 6. Dezember 1953 an die italienische Vereinigung katholischer Juristen[7] und die Enzyklika Papst Johannes' XXIII. „Pacem in terris" vom 11. April 1963[8].

Der Beitrag *Ottavianis* bezieht sich vor allem auf den Artikel 5 der damaligen Konstitution Spaniens (dem übrigens die Vereinbarung Pius' XI. mit dem italienischen Staat vom 30. Mai 1929 durchaus entsprach). Ottaviani versteht Spanien als einen „katholischen Staat" und will ihn darum – auch gegen manche Katholiken – zum staatlichen Bekenntnis und zur Verteidigung der katholischen (als einzig wahrer) Religion verpflichtet wissen. Die These bedeutet, daß anderen Religionen an sich nicht einmal Toleranz zu gewähren ist. Nur aus sehr wichtigen Gründen – so die Hypothese – könne eine nichtkatholische Religion toleriert werden, wenn auch nicht die Propaganda einer solchen Religion. Kurz, es gibt weder ein Recht auf Freiheit der nichtkatholischen Kirchen noch ein Recht auf Religionsfreiheit der *Person:* Es gibt nur ein Recht der *Wahrheit,* das heißt der einzig wahren Religion, also der katholischen Kirche, und dieses zu verteidigende Recht schließt an sich sogar die Toleranz eines nichtkatholischen Bekenntnisses aus.

Pius XII. bezieht sich in seiner wenige Monate nach Ottavianis Artikel gehaltenen Ansprache offensichtlich auf den Artikel des Kardinals. In den Grundthesen ist er mit diesem einig, nicht jedoch in dessen strengen Aussagen über die Toleranz nichtkatholischer Bekenntnisse. Auch Pius XII. geht davon aus, daß es „katholische Staaten" gibt, meint jedoch, daß diese nicht einfach in sich, sondern in ihrem Zusammenleben mit nichtkatholischen Staaten in der ganzen Welt gesehen werden müssen. Die strenge Nicht-Toleranz-Auffassung Ottavianis, würde sie in einzelnen Staaten durchgeführt, könnte dem größeren Wohl der Gesamtkirche in der Welt nur schaden. Eine positive Autorisierung, den Irrtum (der nichtkatholischen Bekenntnisse) zu lehren, dürfe es zwar nicht geben, dagegen sei die Nicht-Repression nichtkatholischer Bekenntnisse, also Toleranz, aus wichtigen Gründen möglich. Pius XII. hat also auch noch nicht das Recht auf Religionsfreiheit der menschlichen Person im Blick, sondern nur das Wohl der einzig wahren Kirche.

Nach diesen beiden Texten hochgestellter kirchlicher Autoritäten von 1953 erscheint zehn Jahre später, also während des Konzils, das selbst eine Erklärung zur Religionsfreiheit vorbereitet, die Enzyklika „Pacem in terris" Papst Johannes' XXIII. Darin ist aufgrund der Sicht und der Nöte der heutigen Menschen und mit der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen von den Menschenrechten die Rede; der Papst sieht diese Rechte in ähnlicher Weise wie die Erklärung der Vereinten Nationen, aber auch im Rückgriff auf Leo XIII. in der Würde des Menschen begründet. In diesem Kontext wird kurz, wenn auch ausführlicher als in

der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen, vom Recht gesprochen, Gott gemäß der Norm des recht geformten Gewissens (eine auch in der Konzilserklärung verwendete Formel!) privat und öffentlich zu verehren[9].

Es geht also nicht um das Recht, die Freiheit und die Toleranz von Religionen, Kirchen und Kulten, sondern um das heute im Vordergrund des Bewußtseins stehende Recht jeder *Person* auf Religionsfreiheit. Es geht nicht mehr um Rechte, die sich auf Wahrheit oder Irrtum gründen, sondern um das in der Würde der menschlichen Person begründete Recht, sich in religiösen Fragen eigenständig, frei zu entscheiden und zu verhalten, und nicht aufgrund von Zwang und Behinderung von außen. Allerdings gilt hier noch – anders als im endgültigen Text der Konzilserklärung – unbegrenzt die Voraussetzung, eine solche personale Entscheidung geschehe entsprechend einem richtig geformten Gewissen. Es gehört gemäß der Enzyklika zur personalen religiösen Entscheidungsmöglichkeit, sich mit Gleichgesinnten zu Gruppen und Gemeinschaften zusammenzutun. Es wird also nicht der Weg von der Freiheit der Kirche zur personalen Freiheit beschritten, sondern umgekehrt von der personalen Freiheit zur Freiheit der Kirche – wobei allerdings nicht übersehen wird, daß diese Freiheit der Kirche von ihrer Gründung her eingestiftet ist (so auch ausdrücklich die spätere Erklärung des Konzils).

In der Enzyklika hat sich eindeutig eine Wende weg von der Problematik und vom Konzept Ottavianis und auch Pius' XII. vollzogen zu jener Auffassung hin, die auf dem Konzil im Schema des Einheitssekretariats erstmalig vorgetragen und nach langen Bemühungen in der endgültigen Konzilserklärung angenommen wurde. Natürlich gehörte auch „Pacem in terris" zu den Aussagen der „neueren" Päpste, die die Konzilserklärung zwecks Weiterführung aufgreifen wollte (Nr. 1). Andererseits haben die Texte von Ottaviani und Pius XII. das Konzil in seiner Wende nicht hindern können, während die kurze Darlegung der Enzyklika Johannes' XXIII. eine weitere und harte Diskussion des Konzils nicht überflüssig gemacht hat.

Die bisherige Lehrentwicklung als Hintergrund der konziliaren Wende

Die „Weiterführung" der Aussagen des Konzils sah sich immer wieder konfrontiert mit den Ideen der Vergangenheit, vor allem mit den kirchlichen Lehraussagen des 19. Jahrhunderts, aber auch früherer Jahrhunderte (man vergleiche die Bemerkung des Konzils über kirchliche Fehlgriffe in früheren Jahrhunderten, aber auch die Zitate im Artikel des Kirchenrechtlers Kardinal Ottaviani). Die Konzilsdiskussion allein genügt also nicht, um die Tragweite der durch das Konzil vollzogenen Wende zu begreifen. Ein kurzer Blick auf die päpstliche, also offizielle kirchliche Lehre des 19. Jahrhunderts ist ebenso erforderlich wie ein wenn auch noch kürzerer Blick auf „Religionsfreiheit" in den vorausgehenden Jahrhunderten.

1. Die kirchliche Lehre des *19. Jahrhunderts* als hauptsächlicher Ausgangspunkt der konziliaren Wende ist weitgehend als Reaktion auf die aufklärerische Tendenz des Indifferentismus und das dieser Tendenz entsprechende Verständnis von Freiheit, Emanzipation und säkularem Neutralismus zu verstehen. Gegen diese Tendenzen wenden sich, wenn auch sehr einseitig, Gregor XVI., Pius IX. und Leo XIII.; diese sind ihrerseits noch vom Staat-Kirche-Verhältnis der ihnen vorausgehenden kirchengeschichtlichen Periode beeinflußt.

Gregor XVI. (1831–1846) versteht in seiner berühmten Enzyklika „Mirari vos" (1832)[10] die damals geforderten Freiheiten, auch die Gewissens- und die Meinungsfreiheit – und damit auch die Religionsfreiheit – als Ausdruck und Ausfluß eines nihilistischen Indifferentismus. Entsprechend wäre es Indifferentismus, wollte man sich einen („katholischen") Staat ohne Recht und Pflicht der Verteidigung der einen und wahren Kirche vorzustellen versuchen; andere Kulte können demnach höchstens toleriert werden. Weder diese Kulte noch ihre Anhänger können Freiheits*rechte* haben.

Pius IX. (1846–1878) ist nicht nur wegen seiner Enzyklika „Quanta cura" (1864)[11] bekannt, sondern auch und vor allem wegen des „Syllabus" (1864)[12]. Dem ausschließlich als antikirchlich verstandenen Naturalismus-Liberalismus stellt er eine autoritäre und vom („katholischen") Staat zu schützende und zu verteidigende Kirche gegenüber. Einen anders verstandenen Staat kann er nur als Verkörperung von Indifferentismus, Neutralismus und Laizismus begreifen. Auch für Pius IX. gilt: Er sieht noch nicht genügend, daß es auch Freiheitsrechte geben kann, die durchaus nicht Indifferentismus, Neutralismus und Laizismus sind. Unter dieser Voraussetzung verstehen sich folgende (hier als Beispiele beigefügte) im Syllabus verurteilte Thesen:

15: Es steht jedem Menschen frei, derjenigen Religion anzuhangen und sie zu bekennen, die er aufgrund seiner Vernunfteinsicht für wahr hält. 16: Die Menschen können in jedem religiösen Bekenntnis den Weg des Heils gehen und das ewige Heil erlangen. 17: Man darf das Heil für all jene erhoffen, die nicht zur wahren Kirche Christi gehören. 35: Die Kirche ist vom Staat und der Staat von der Kirche zu trennen. 77: In unserer heutigen Zeit ist es nicht mehr angebracht, die katholische Religion zur einzigen Staatsreligion unter Ausschluß aller anderen Kulte zu erklären. 78: Es ist daher löblich, daß es in einigen „katholischen" Gebieten gesetzlich vorgesehen ist, daß die dort einwandernden Menschen ihren je eigenen Kult öffentlich ausüben können. 79: Es ist nämlich falsch, daß die Kultfreiheit eines jeden, wie auch das allen zugestandene Recht der öffentlichen Meinungsäußerung dazu führen, die Sitten und Geister zu verderben und die Pest des Indifferentismus auszubreiten.

Leo XIII. (1878–1903) führt grundsätzlich den Kampf Pius' IX. gegen den laizistischen Liberalismus fort und beruft sich auch auf dessen Syllabus; man beachte vor allem seine Enzykliken „Diuturnum illud" (29. 6. 1881), „Immortale Dei" (1. 11. 1885), „Libertas praestantissimum" (20. 6. 1888) und „Sapientiae christianae" (10. 1. 1890). Doch betont er, sich auf Papst Gelasius I.[13] berufend, stärker als Pius die Eigenständigkeit des Staates, fordert von diesem allerdings die Garantie der Freiheit der einen Kirche und gestattet ihm höchstens eine gewisse

Tolerierung anderer Kulte. Er versteht den Staat eher autoritär als den Herrn und Erzieher seiner Untertanen, die er vor Irrtum zu behüten hat; die Betonung einer Eigenständigkeit der Gesellschaft (und somit auch der einzelnen Person) gegenüber dem Staat ist nicht besonders stark. Dennoch ist bei Leo mehr als bei Pius von legitimen bürgerlichen Freiheiten die Rede, wenn auch nicht von einer legitimen Gewissensfreiheit. Im übrigen ist dem Papst das Wort von der Würde der Person und der dieser (als Glied der Kirche) entsprechenden Berechtigung zu privater und öffentlicher Ausübung der Gottesverehrung (gegen jede Diktatur) äußerst lieb.

Überblickt man die mit hoher Autorität vorgetragene Lehre der drei Päpste des 19. Jahrhunderts, so begreift man, daß Bischöfe und Theologen des 20. Jahrhunderts und auch manche Konzilsväter sich mit einer Tradition konfrontiert sahen, die es ihnen schwer machte, anders als jene Päpste zu denken. Das wäre in einigen Punkten leichter gewesen, hätte man die Situationsbedingtheit jener Päpste mehr beachtet, die in ihrer Konzentration auf einen gefährlichen Gegner noch nicht den Unterschied zwischen manchen Freiheiten und dem zu verurteilenden Indifferentismus zu sehen vermochten. Diese Päpste waren im übrigen teilweise darum so stark auf ihren Gegner konzentriert, weil auch sie von einer bestimmten Tradition kamen. Um die Bedeutung der Wende des Zweiten Vatikanischen Konzils besser zu verstehen, ist darum noch in aller Kürze auf die kirchliche „Handhabung" der personalen Religionsfreiheit im Lauf der Kirchengeschichte zu reflektieren.

2. Eine Grundthese der Religionsfreiheit ist von der Kirche stets vertreten worden: Zwang zur Annahme des christlichen Glaubens ist nicht statthaft. Eine andere Frage ist, ob es nicht Tatsachen in der Geschichte der Kirche gibt, die dieser Grundthese in der Tat oder doch dem Geist nach widersprechen; man denke an die Bekehrungsbemühungen Kaiser Karls des Großen gegenüber den Sachsen oder an die den Juden in Rom auferlegte Pflicht, christlichen Predigten beizuwohnen.

Im *römischen Imperium* waren die christliche Religion und das Christsein von Anfang an illegal und oft harten Strafen unterworfen. Freiheit gab es für die Christen erst seit dem Toleranzedikt von 311. Diese Situation änderte sich allerdings langsam zu einem Cäsaropapismus, in dem nun umgekehrt das Heidentum seine Freiheit verlor und weitgehend nicht toleriert wurde. Ebenso wie den Heiden erging es den (getauften) Häretikern: der offene religiöse Irrtum – auch der des einzelnen – wurde nicht zugelassen, er wurde – auch mit Gewalt – unterdrückt. Augustinus war mit der strengen Bestrafung der Häretiker einverstanden, die Todesstrafe ausgenommen (darin sich vom mittelalterlichen Thomas v. Aquin unterscheidend). Papst Leo I. (440–461) lobte das strenge Vorgehen der Kaiser gegen die Häretiker. Gegen die inzwischen übermächtig gewordene Macht des Kaisers in religiösen und kirchlichen Dingen wehrte sich jedoch schließlich mit aller Deutlichkeit Papst Gelasius I. (492–496) in seinem berühmten Brief über die beiden säuberlich zu unterscheidenden Gewalten auf dieser Erde: Papst und Kaiser (494)[14].

Die *mittelalterliche* Welt der Christianitas (Kaisertum und prädominierendes Papsttum) war absolut intolerant gegenüber den Häretikern und scheute auch nicht vor der Todesstrafe zurück. Den der Christianitas nicht zugehörigen Nichtchristen gegenüber war man dagegen weitgehend tolerant[15], sprach ihnen aber kein Recht auf Religionsfreiheit zu.

Seit dem *16. Jahrhundert* gab es keine Christianitas mehr, sondern nur Nationen und Kirchen. Kirchen- und Religionsfreiheit waren weitgehend keine tragende Idee. Man hat um des religiösen Bekenntnisses willen auch getötet und Religionskriege geführt. Schließlich hatte nur der Fürst Religionsfreiheit, nicht aber seine Untertanen: cuius regio, eius religio; die Freieit, in eine „andersgläubige" Regio sich zu begeben, war keine Religionsfreiheit. Es waren die Humanisten, die das Unrecht solcher „Lösungen" begriffen und dagegen protestierten. Das Hin und Her der Lösungsversuche führte späterhin zum System des Ancien régime, in dem die privilegierte Kirche Staatsreligion war. Gegen dieses System erwachten mit der Französischen Revolution liberalere Freiheitstendenzen, gegen die schließlich die vom Ancien régime herkommenden Päpste des 19. Jahrhunderts anzukämpfen versuchten: Diese „Tradition" hatte das Zweite Vatikanische Konzil zu überwinden.

Kontinuität und Diskontinuität

Es fiel vielen Konzilsvätern schwer, in der Erklärung zur Religionsfreiheit „Dignitatis humanae" nur eine kontinuierliche Weiterführung – ohne Neuerung und teilweise Diskontinuität – der päpstlichen Lehre des 19. Jahrhunderts, teilweise fortgeführt bis zum Konzil, zu sehen. Ein Blick auf die Veränderungen in der entsprechenden Lehre im Lauf der Kirchengeschichte kann eine solche Sichtweise nur noch schwieriger machen. Doch wäre es falsch, nur von Diskontinuität der kirchlichen Lehre zu sprechen. Es gab auch Kontinuität, allerdings gemischt mit Diskontinuität.

Zur *Kontinuität* gehört vor allem die ununterbrochene Lehre, daß es keinen Zwang und keine Hinderung hinsichtlich der Annahme des christlichen Glaubens geben darf. Zu dieser Kontinuität gehört auch, daß man sich zu jeder Zeit irgendwie bewußt war, daß man sich jeweils um eine gerechte Lösung der Probleme um Freiheit von Glaube und Kirche in der Gesellschaft mühen muß. Dahinter stand die stets festgehaltene Überzeugung, daß der christlichen Kirche und auch den Christen eine – wie auch immer begründete und umschriebene – Freiheit geschuldet ist. Was den Staat im Verhältnis zu Glaube und Kirche angeht, hat man trotz der verschiedenartigsten und oft zeitbedingten Verwirklichungen dieses Verhältnisses im Grund immer gewußt, daß der Staat einerseits die Kirche nicht beherrschen darf, daß er aber andererseits selbst weder indifferentistisch noch

laizistisch-neutralistisch sein darf. Die oft wechselnden Auffassungen vom Verhältnis zur Religiosität derer, die nicht zur „einen wahren" Kirche gehören, scheinen verstehen zu lassen, daß es im innersten und zu allen Zeiten auch ein Empfinden für die Sakralität dieses Bereichs gegeben hat – auch wenn man oft nicht zu sehen vermochte, wie man sie mit anderen Überzeugungen in Einklang bringen könnte.

Innerhalb solcher Kontinuität gibt es *Diskontinuität* – als Verschiedenheit in der Konkretisierung von Kontinuität. Sie gibt es in verschiedensten Formen und auch überwechselnd von einer Form zur andern. Ein Blick auf das Problem der Religionsfreiheit während des Konzils, vor dem Konzil, im vorigen Jahrhundert und im vielhundertjährigen Versuch einer Lösung des Problems zeigt es. Die Tatsache des Miteinanders von Kontinuität und Diskontinuität beweist seine Möglichkeit. Religionsfreiheit ist aber hier nur als ein Beispiel genommen worden; grundsätzlich besteht also eine solche Möglichkeit auch in anderen ethischen Fragen – und damit auch die Möglichkeit der Spannung zwischen Traditionstreue und der Suche nach einer heute möglichen Problemlösung.

Waren also manche der im Lauf verschiedener Traditionen gegebenen und mit Einsatz hoher Autorität verkündeten Lehren falsch? Wohl ja in dem Sinn, daß sie so, wie sie lauten und auch damals gemeint waren, heute als nicht akzeptierbar bezeichnet werden müssen. Das schließt nicht aus, daß die uns heute möglichen Einsichten unter den Bedingtheiten und dem Bewußtsein anderer Zeiten nicht einsichtig waren, nicht – wie Karl Rahner einmal formulierte – aktuell waren, nicht die einzig möglichen waren. In diesem Sinn könnte man sagen, daß sie damals die richtigen waren, aber eben damals und daher auf heute nicht übertragbar. Und wir können heute sogar aufzeigen, worin das Ungenügen und die Fehler damaliger Einsichten lagen. Dem widerspricht nicht, daß es Nonkonformisten gab, die schon damals die Dinge so oder ähnlich zu sehen vermochten, wie wir sie heute zu sehen vermögen. Auch „Dignitatis humanae" bemerkt, daß wir auf dem Weg vertiefter Einsicht zu richtigerem Verständnis dessen kommen konnten, was man zu anderen Zeiten anders formuliert hat und anders formulieren zu müssen glaubte.

Die Erklärung des Konzils bemerkt ausdrücklich, daß die dargebotene Lösung des Problems Religionsfreiheit so nicht direkt eine Aussage des Evangeliums ist. Ist die Erklärung vielleicht als eine naturrechtliche zu verstehen – wie es auf dem Konzil wohl gemeint war, wenn es auch von manchen beklagt wurde? Sollte das dann heißen, daß wir endlich die bleibende naturrechtliche Lösung gefunden haben? Oder müßte Naturrecht nun auch hier heißen, daß wir unter den Gegebenheiten und in der Bewußtheit von heute die für dieses Heute richtige – naturrechtliche – Lösung gefunden haben? Ähnliche Fragen ließen sich auch hinsichtlich der einen oder anderen sittlichen Frage anderen Inhalts erwarten, wenn schon Religionsfreiheit hier nur als ein Beispiel gewählt war[16].

ANMERKUNGEN

[1] La Civiltà Cattolica 136 (1985 IV) 209–221.
[2] M. Zalba, Num Ecclesia doctrinam suam mutaverit?, in: Periodica MCL 54 (1965) 461–499.
[3] 1962. Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II, vol. I, p. III, 65–74.
[4] Ebd. vol. III, p. II, 317–327. [5] Ebd. 533–535.
[6] Miscell. Comill. 19 (1953) XV–XXVIII; auch in: L'Osservatore Romano, 4. 3. 1953.
[7] AAS 45 (1953) 794–802. [8] Ebd. 55 (1963) 257–304.
[9] Vgl. J. Fuchs, „Jura hominis". Commentarium in Joannis XXIII Litt. Enc. Pacem in terris, in: Periodica MCL 53 (1964) 8–30.
[10] Acta Gregorii XVI (Roma 1901) 169–174; s. DS (Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion) 2730–2732.
[11] DS 2890–2896. [12] DS 2901–2980. [13] DS 347. [14] Ebd.
[15] Thomas v. A., S. th. II–II 10, 11 c („um größeres Übel zu verhindern"), auch 10, 8 c u. 11, 3 c.
[16] Über diese und ähnliche Probleme in der nachkonziliaren Literatur berichtet eingehend P. Huizing, Über Veröffentlichungen und Themenstellungen zur Frage der Religionsfreiheit, in: Concilium 2 (1966, VII) 621–634.

Barbara Hille

Ehe und Familie im Spiegel sozialwissenschaftlicher Forschung

Die Mehrzahl der Bevölkerung in der Bundesrepublik Deutschland ist in eine Familie eingebunden und lebt darin über einen relativ langen Zeitraum ihres Lebens, sei es in räumlicher Nähe unter einem Dach oder durch regelmäßige Kontakte, wie sie durch die Bedingungen des 20. Jahrhunderts möglich geworden sind (Post, Telefon, Besuche per PKW, Bahn, Flugzeug)[1]. Im Grundgesetz, in der Gesetzgebung wie in den politischen Zielsetzungen und in speziellen familienpolitischen Maßnahmen wird der Familie ein hoher Rang eingeräumt, was ihre Schutzwürdigkeit und Unterstützung betrifft. Vor dem Hintergrund einer seit 1972 abnehmenden deutschen Bevölkerung und niedriger Geburtenraten wird ihre „Reproduktionsfunktion", das heißt die Geburt und Betreuung von Kindern, in den Mittelpunkt gerückt.

Gegenüber der insgesamt hohen Wertschätzung der Familie dominieren in der öffentlichen Diskussion in Politik und Medien die kritischen Bewertungen über ihren gegenwärtigen Zustand, die „Funktionsverluste" heutiger Familien, die Zerbrechlichkeit und Gefährdung heutiger Ehen. Die geringe Kinderzahl wird als besorgniserregend eingeschätzt. Auf seiten der jungen Generation wird eine abnehmende Bereitschaft zu Eheschließung und Familiengründung beklagt.

Die statistischen Daten geben hierfür auf den ersten Blick ausreichend Belege: Die Quote der Ehescheidungen zeigt steigende Tendenz; etwa jede vierte Ehe wird in der Bundesrepublik Deutschland geschieden. Der Anteil alleinerziehender Eltern liegt bei ca. 10 Prozent der Familien. Die Wiederverheiratungsquote zeigt eine rückläufige Tendenz. Etwa 20 Prozent der bestehenden Familien weisen Störungen auf und werden zum Teil nur nach außen formal zusammengehalten. Aus solchen Quoten läßt sich dennoch nicht kurzschlüssig auf eine manifeste Gefahr für Ehe und Familie schließen. Sie werden auch durch die Gesetze, etwa das jeweils gültige Familienrecht, beeinflußt. Je nachdem, ob zum Beispiel Ehescheidungen erleichtert, erschwert oder unmöglich gemacht werden, steigen oder sinken formal die Ehescheidungsquoten sowie im Gegenlauf dazu der Anteil von „Fassaden"-Ehen und -Familien.

Die ebenso vorhandenen positiven Tendenzen bei heutigen Familien werden demgegenüber in der öffentlichen Diskussion kaum beachtet. Dadurch wird leicht übersehen, daß sich neue Strukturen und Vorstellungen entwickelt haben, die den Anforderungen und Lebensbedingungen, die eine moderne, hochindustrialisierte

Gesellschaft stellt, eventuell besser gerecht werden. Sie sollten deshalb nicht unbedacht als negative Ausformungen eingestuft werden.

Aus den statistischen Daten läßt sich – bei positiver Lesart – belegen, daß die übergroße Mehrheit heute *nicht* in negativen Ehe- und Familienkonstellationen lebt. Die meisten der registrierten Veränderungen bei Familien haben sich zudem nicht erst in den letzten ca. 20 Jahren, sondern im Lauf eines Jahrhunderts vollzogen, und zwar analog zu den meisten modernen Industriestaaten. Das gilt in den letzten Jahrzehnten auch für beide deutsche Staaten, die trotz unterschiedlicher gesellschaftlicher und politischer Systeme ähnliche Entwicklungen aufweisen[2]. Seit Mitte des 19. Jahrhunderts haben sich in Zusammenhang mit Industrialisierung und Urbanisierung die Familiengröße und die Familienstruktur wesentlich verändert. Wirtschaftskrisen, Kriegs- und Nachkriegszeiten brachten Umbrüche und Veränderungen in den Daseinstechniken und auch in den religiösen und moralischen Einstellungen mit sich. Abnehmende Säuglingssterblichkeit, steigende Lebensalterserwartungen, Verringerung des gewerblichen Mittelstands und schließlich die gesetzliche Altersversorgung (Rentenversicherung seit 1886) hatten ein anderes generatives Verhalten zur Folge. Die Quote der Berufstätigen sowie der außerhäusig berufstätigen Frauen zeigte steigendeTendenz, ebenso die Quote der Verheirateten innerhalb der Bevölkerung (von 33 Prozent im Jahr 1871 auf 49 Prozent im Jahr 1980). Hierbei handelt es sich um säkulare Trends.

Die Tendenz führte bekanntlich von der großen Drei-Generationen-Familie zur Zwei-Generationen-Familie, dem Ehepaar mit wenigen Kindern. Allerdings behielten bis etwa zum Jahr 1919 Familien mit drei und mehr Kindern noch beachtliche Quoten. Ihr Anteil hat sich seitdem stetig vermindert. Hierbei traten deutliche Differenzen nach Konfession, Sozialschicht, Berufsstatus, Wohnortgröße und Region auf. Inzwischen ist der Typus der Zwei-Generationen-Familie zu einem vorherrschenden Charakteristikum moderner, hochindustrialisierter Gesellschaften geworden. Die durchschnittliche Kinderzahl beträgt heute in der Bundesrepublik Deutschland 1,5 Kinder pro Frau im gebärfähigen Alter. Beide deutsche Staaten rangieren im europäischen Vergleich auf den letzten Plätzen, die Bundesrepublik inzwischen an allerletzter Stelle. Allerdings stellen viele Eltern hohe Ansprüche an sich selbst in bezug auf Erziehung, Bildung und Lebensstrategie der wenigen Kinder.

Ein stereotypes Familienbild als Maßstab?

Mit Blick auf diese langfristigen Entwicklungen ist die Frage zu stellen, an welchen Maßstäben und Erwartungen heutige Familien gemessen werden. Welche Familien sind eigentlich gemeint, die Politiker nahezu sämtlicher Parteien künftig intensiver stützen wollen? Offenbar liegt der Bezugspunkt teilweise in einem der

Vergangenheit (welcher?) entnommenen Idealbild von Familie, das zu keiner Zeit als Realität existiert haben dürfte – schon gar nicht bei der Mehrheit der Familien. Die meist positiv gezeichnete Großfamilie, in der noch drei Generationen zusammen unter einem Dach gelebt haben, erweist sich bei genauerer Untersuchung (z. B. in Zeitberichten) keineswegs als so problemlos und harmonisch. Die alte Generation wurde nicht generell friedfertig in die junge Familie einbezogen und liebevoll behandelt und gepflegt. Die „Altenteiler" auf den Höfen lebten häufig völlig getrennt bzw. isoliert von der übrigen Familie, wurden, wenn sie als Arbeitskräfte nicht mehr zur Verfügung stehen konnten, oft als überzählige Kostgänger angesehen und behandelt. Und die nicht verheirateten Tanten und Onkel führten kaum ein beneidenswertes Leben. Auch die Situation der Kinder in den kinderreichen Familien damaliger Zeiten war nicht so positiv oder gar „kindzentriert". Die Mütter hatten angesichts der starken Absorbierung durch eine große Kinderzahl nur wenig Zeit für jedes einzelne Kind. Zahlreiche Schwangerschaften, Geburten, Krankheiten, Todesfälle sowie die umfangreiche schwere Arbeit in den großen Haushalten und zum Teil im gewerblichen Familienbetrieb verlangten den Müttern einen enormen Kräfteeinsatz ab. Der frühe Tod der Mütter hat den Kindern oft ein schweres Schicksal aufgebürdet. Die „böse Stiefmutter" existierte nicht nur in Märchen. Hinzu kam die hohe Säuglings- und Kindersterblichkeit (1914 noch 20 Prozent im ersten Lebensjahr).

Auch die angebliche „Dauerhaftigkeit" der Ehen ist eine Fiktion angesichts der generell niedrigen Lebensalterserwartung insbesondere der Mütter. Armut, Krankheit, Abwanderung, zahlreiche Kriege und deren verheerende Folgen dezimierten die Familien und trennten die Eheleute bzw. Eltern und Kinder. „Bis daß der Tod euch scheidet" hatte eine andere Zeitdimension. Gemessen an den gemeinsamen Ehejahren dürften heutige Ehen im Durchschnitt sogar „dauerhafter" sein als je zuvor in vergangenen Zeiten! Somit ist Skepsis angebracht gegenüber einem historisch verklärten Bild von Familie, vor allem wenn daran die Gegenwart gemessen wird.

Das gilt ebenso für stereotype Vorstellungen über die vermeintlich „richtige", „eigentliche" Form der Familie, über das „richtige" Lebensalter der Frau bei Heirat und Geburt der Kinder, die Abstände zwischen den Geburten. Die Frau sollte danach zum Beispiel nicht zu alt, am besten Mitte 20 sein, zwei Kinder nacheinander bis Ende 20 gebären, „die zusammen aufwachsen" sollten. Dahinter stehen teils unreflektierte Erfahrungen, auch Wunschvorstellungen, die sich allerdings nur schwer fassen und trotz der bestehenden Pluralität der Lebensformen kaum beeinflussen lassen. Auch scheinen stereotype Bilder von der „eigentlichen" Bestimmung der Frau als Ehefrau und Mutter durch, wenn erwartet wird, daß die Frau den Beruf in jedem Fall im Interesse der Kinder aufzugeben habe. Immer wieder werden pauschal negative Auswirkungen der Berufstätigkeit von Müttern auf die Kinder als Argumente herangezogen, was durch sämtliche seriösen

wissenschaftlichen Untersuchungen detailliert widerlegt werden kann. Dabei wird auch übersehen, daß der Familientypus mit wenigen Kindern und nicht berufstätiger, nicht einmal ehrenamtlich tätiger Ehefrau und Mutter erst nach der Jahrhundertwende und vornehmlich im gehobenen Bürgertum realisiert werden konnte und somit eine Entwicklung der Neuzeit ist.

Aufgabenwandel und Aufgabenschwund im Familienzyklus

Der Blick sollte stärker darauf gerichtet werden, welche Möglichkeiten, Chancen und Aufgaben die Familien zum Ausgang des 20. Jahrhunderts haben. Dafür sind genaue Kenntnisse über die Situation heutiger Familien erforderlich, insbesondere über die jungen Familien heute, sowie mit Blick auf die Zukunft über die Einstellungen der jungen Generation zu Ehe und Familie. Auf dieser Basis lassen sich auch die Erfolge und Grenzen familienpolitischer Zielsetzungen und Maßnahmen besser abschätzen. Eine sorgfältige Differenzierung nach Sozialschicht, Bildungslaufbahn, Kulturmilieu ist nach wie vor unerläßlich.

Eine Differenzierung ist auch nach dem Lebenszyklus erforderlich. Die Familienmitglieder verändern sich im menschlichen Lebenslauf und damit auch die familienbezogenen Aufgaben, Funktionen und Kommunikationen. Mit der Tendenz zur Ein- bzw. Zweikinderfamilie, der Verkürzung der generativen Phase sowie der höheren Lebensalterserwartung haben sich wesentliche Veränderungen im Familienzyklus vollzogen. Auch die Verlagerung der Bildung fast ausschließlich in das öffentliche Bildungssystem verändert die Rolle der Familie während der Schulpflicht und Ausbildungszeit der Kinder. Vor allem die *nachelterliche Phase* hat sich beträchtlich vorverlagert und verlängert. Daraus erwachsen für das Ehepaar veränderte oder neue Aufgaben, häufig aber Probleme des Zusammenlebens. Eine ausschließliche Konzentrierung der Frau auf den familiären und häuslichen Bereich wird als lebenslange Aufgabe angesichts dieser Phasenverschiebung fragwürdig[3]. Das trifft in erster Linie die Hausfrauenfamilie. Die für eine bestimmte Lebensphase zentrale Funktion der Mutter und Hausfrau eignet sich kaum noch als „Lebensberuf" in einer Ein- bis Zweikinderfamilie. Frauen sind heute durchschnittlich 45 Jahre alt, wenn sich die Kinder aus der Familie lösen und der Haushalt allmählich auf einen Zweipersonenhaushalt reduziert.

Allerdings können im familiären Bereich auch neue Aufgaben erwachsen, sei es durch ergänzende Betreuung von Enkelkindern oder durch zunehmende Fürsorge für die *alte Generation.* Hierfür ist ein Zusammenleben der Generationen im gemeinsamen Haushalt keineswegs mehr erforderlich, sondern häufig sind Formen des Zusammenlebens in separaten Haushalten in unmittelbarer Nachbarschaft oder im gleichen Haus für alle Beteiligten die bessere Lösung. Eine solche wohl zeitgemäße Lebensform, die erst auf der Basis der bestehenden eigenständigen

Altersversicherungen realisierbar wurde, ermöglicht jeder Generation mehr Freiraum zu individueller Entfaltung und Lebensgestaltung. Infolge der gestiegenen Lebensalterserwartung bleibt – im Gegenlauf zur Schrumpfung der Familiengröße – die dritte (Großeltern) und zunehmend eine vierte sehr alte Generation (Urgroßeltern) relativ lange präsent. Die eigentlich Hilfsbedürftigen finden sich primär in dieser vierten Generation der über Achtzigjährigen. Jeder zehnte Erwachsene betreut bereits heute regelmäßig einen älteren Angehörigen (s. Allensbach, November 1985).

Das Problem des innerfamilialen Aufgabenschwunds stellt sich für die *berufstätigen Frauen* weniger ausgeprägt. Über die Hälfte aller Frauen (auch der Ehefrauen) im erwerbsfähigen Alter ist erwerbstätig; diese Quote hält sich seit langem relativ konstant. Mehr als ein Drittel aller Mütter mit Kindern unter 15 wie auch unter sechs Jahren sind ebenfalls berufstätig. Somit ist die außerhäusige Erwerbstätigkeit der Frauen zu einem typischen Strukturmerkmal heutiger Familien geworden. Dennoch bleibt die Einschätzung der Berufstätigkeit von Frauen in der Öffentlichkeit kontrovers. Einerseits wird die Berufstätigkeit der Frau mit dem gesetzlich verankerten Anspruch auf gleichberechtigte Partnerschaft zwischen Mann und Frau positiv bewertet bzw. toleriert. Auch hat sich die Mitarbeit der Frauen in bestimmten Berufen als unentbehrlich erwiesen. Inzwischen erhalten die Mädchen eine den Jungen gleichwertige schulische und berufliche Qualifikation. Mit der Familiengründung wird jedoch von den jungen Müttern häufig noch die Aufgabe der Berufstätigkeit, auch der Abbruch weiterer beruflicher Qualifikationen erwartet. Diejenigen Ehefrauen und Mütter, die dennoch zu erheblichen Anteilen berufstätig sind und bleiben, leiden unter erheblichen Doppelbelastungen, die einer gleichberechtigten Entwicklung innerhalb und außerhalb der Familie im Weg stehen.

Einstellungen Jugendlicher zu Ehe, Familie und Beruf

Für die Einschätzung der Familie sind die Wünsche und Vorstellungen der jungen Generation zu berücksichtigen. Auf der Basis zahlreicher sozialwissenschaftlicher Daten ergibt sich ein relativ geschlossenes Bild, das wiederum im Kontrast zu negativen Behauptungen in der Öffentlichkeit steht, nämlich eine mehrheitlich positive Einschätzung der Familie. Familie, privates Lebensglück in Familie und Freundeskreis haben für Jugendliche einen hohen Stellenwert.

Sie wünschen sich mehrheitlich eine *eigene Familie*, in der die Frau eine Kombination von Familie und Beruf versucht. Beruf und Familie sind Mädchen und Jungen gleichermaßen wichtig. Die Mehrheit der Mädchen wünscht sich für die Phase der Geburt, Betreuung und Erziehung der Kinder allerdings eine befristete, universell legalisierte Unterbrechung der Berufstätigkeit oder Teilzeit-

arbeit, um beide Lebensbereiche langfristig miteinander kombinieren zu können. Unterschiede lassen sich nach der schulischen und beruflichen Qualifikation feststellen. Je geringer die Qualifikation ist, um so niedriger ist der Stellenwert des Berufs im eigenen Lebensplan[4]. Die Hausfrauenehe bzw. -familie wird nur noch von einer Minderheit der jungen Generation gewünscht und befürwortet. Der Wunsch nach einer Verbindung von Familie und Beruf ist so stark, daß es ein Fehler wäre, Mädchen wieder stärker ausschließlich auf den familiären Bereich zurückzuweisen. Im Gegenteil ist damit zu rechnen, daß die Mädchen unter erschwerten Bedingungen am Arbeitsmarkt nur zögernd eine Eheschließung und eine Familiengründung eingehen werden, um den Arbeitsplatz nicht zu verlieren und den Beruf endgültig aufgeben zu müssen. Der Erziehungsurlaub mag ein hilfreicher Anfang sein, wenngleich die Zeitspanne zu kurz ist, um der Kombination von Familie und Beruf auf längere Sicht zu dienen.

Die meisten Jugendlichen wünschen sich eine *eigene Familie mit durchschnittlich zwei Kindern.* Nur etwa 10 Prozent lehnen eine Familiengründung, eigene Kinder oder eine Eheschließung ausdrücklich ab[5]. Dieser Anteil ist in den unterschiedlichen Studien ähnlich niedrig und im Zeitvergleich relativ konstant geblieben. Beachtenswert sind die erheblichen Diskrepanzen zwischen der gewünschten und der tatsächlichen Kinderzahl[6]. Zwar wünschen sich die meisten jungen Paare zwei Kinder, verzichten jedoch zum Teil auf eine zweite Schwangerschaft. Die Gründe, die gegen ein zweites Kind sprechen, sind vielfältig und entsprechend differenziert zu beachten. Dazu zählen gynäkologische Befunde, Umstellungsschwierigkeiten von jungen Paaren auf die Elternrolle sowie der jungen Frauen von einer Berufstätigkeit ausschließlich auf Haushalts- und Familienaufgaben. Die materiellen Bedingungen sind demgegenüber sekundär. Unterschiede nach sozio-ökonomischen Merkmalen lassen sich im Hinblick auf den Kinderwunsch immer weniger nachweisen. Somit ist kaum damit zu rechnen, daß mit gezielten finanziellen Maßnahmen zur Förderung der Familien- und Hausfrauentätigkeit Geburtenraten zu steigern sind. Vielseitige Hilfen zur Verwirklichung beider Lebensbereiche, Familie *und* Beruf, dürften wirksamer sein. Die Anzahl der gewünschten Kinder ist auch weitgehend unabhängig davon, ob Frauen berufstätig sind oder nicht. Allerdings bestimmt die Anzahl der Kinder das Ausmaß der Berufstätigkeit auf seiten der Frauen. Ausschlaggebend sind letztlich die individuellen Motive der Eheleute, ihr Wertsystem, das eheliche und familiäre Klima, die Einstellung des Ehemanns zu Kindern und seine Bereitschaft, die Aufgaben der Betreuung und Erziehung der Kinder partnerschaftlich mitzutragen.

Die Familie spielt im Urteil der Jugendlichen eine wichtige Rolle. Demgegenüber hat die *Ehe* für das Zusammenleben von Paaren, die (noch) keine Kinder haben, an Bedeutung verloren. Ein Zusammenleben ohne Trauschein, das von einer zunehmenden Zahl von Jugendlichen praktiziert wird, steht der positiven Einschätzung der Familie jedoch nicht entgegen. Häufig handelt es sich dabei um

eine Phase des Übergangs, der Erprobung vor einer Familiengründung und Eheschließung. Ausschlaggebendes Motiv für eine Eheschließung ist der Kinderwunsch[7]. Entsprechend hat sich der Zeitpunkt für die Geburt des ersten Kindes – im Gegensatz zum Heiratsalter – nur geringfügig zeitlich verschoben, fällt der Zeitpunkt der Eheschließung häufig mit der Schwangerschaft bzw. der Geburt des ersten Kindes zusammen. Es handelt sich hierbei um einen bewußten Schritt der Legalisierung einer bereits erprobten Paarbeziehung zugunsten eines gewünschten Kindes. In dieser Tendenz äußert sich offensichtlich ein neuartiges, positives Verständnis von Ehe und Familie. Parallel dazu ist der Anteil sogenannter „Muß"-Ehen sowie unehelicher Geburten zurückgegangen. Er ist bislang noch am größten bei Paaren mit niedriger schulischer und beruflicher Qualifikation.

Alternative Formen des Zusammenlebens über längere Zeiträume, zum Beispiel in Kommunen, Wohngemeinschaften, Großfamilien neuen Typs (ohne Verwandtschaftsgrad), sind vornehmlich bei Studenten und Hochschulabsolventen anzutreffen; sie sind jedoch keineswegs für die gesamte junge Generation typisch oder repräsentativ.

Rollenvorstellungen und Aufgabenverteilung in jungen Familien

Die *Tendenz zu bewußter Elternschaft* ist als typisches und positives Merkmal heutiger junger Paare und Familien besonders hervorzuheben. Verbesserte gynäkologische Erkenntnisse und Behandlungsmöglichkeiten, breitere Aufklärung und Kenntnisse haben dazu beigetragen, daß sich die Kinderzahl und der Zeitpunkt der Geburten weitgehend planen und nach Möglichkeit realisieren lassen. Die Tendenz geht zu wenigen, aber zumeist gewünschten Kindern, denen im positiven Fall eine intensive Zuwendung, Betreuung und Kommunikation gewährt werden kann. Die erzieherischen Aufgaben werden von den jungen Eltern entsprechend wichtig eingeschätzt und die Ansprüche an sich selbst zum Teil sehr hoch gestellt. Darin deutet sich eine Tendenz zu Partnerschaft und Gleichberechtigung zwischen den Eheleuten sowie zwischen Eltern und Kindern an.

Andererseits besteht auch in jungen Familien die *traditionelle Aufgabenteilung* im familiären und häuslichen Bereich praktisch weitgehend fort. In den meisten Familien wird eine ungleiche Aufgabenverteilung zu Lasten der Frauen praktiziert. Die Betreuung und Erziehung der Kinder und die Hausarbeit fallen überwiegend den Frauen zu, auch wenn sie berufstätig sind.

Es ist beachtlich, daß die *Berufstätigkeit von Frauen* bislang keinen verändernden Einfluß auf die traditionelle Rollenteilung im familiären Bereich ausgeübt hat. Statt dessen erfüllen berufstätige Frauen Familien- und Haushaltsaufgaben mit gleicher Intensität, jedoch mit geringerem Zeitaufwand wie die nicht berufstätigen. Das gilt auch für die Kinderbetreuung. Die Qualität der Zuwendung und

Betreuung wird nachweislich nicht automatisch durch die Berufstätigkeit der Frau vermindert und wirkt sich auch nicht generell negativ auf die Kinder aus. Das ergeben u. a. Vergleiche von Kindern berufstätiger und nicht berufstätiger Mütter[8]. Eingeschränkt ist die Zeit, die dafür quantitativ zur Verfügung steht.

Allerdings sehen die berufstätigen Mütter selbst nach eigener Einschätzung mehr Probleme, ihre erzieherischen Aufgaben zufriedenstellend zu erfüllen. Sie sind erheblichen Belastungen ausgesetzt, die bislang durch ergänzende institutionelle Hilfen keineswegs hinreichend aufgefangen werden. Im Kindergartenalter (von drei bis sechs Jahren) sind zum Beispiel trotz ausreichender Zahl von Plätzen die Betreuungsmöglichkeiten unzureichend, weil zu wenige Kindergärten ganztägig geöffnet und auf die Arbeitszeiten der Berufstätigen eingestellt sind. Eine ergänzende Betreuung von Schulkindern fehlt weitgehend, zumal kaum Kinderhortplätze zur Verfügung stehen und Ganztagsschulen mit Mittagsverpflegung die Ausnahme bilden – im Gegensatz zu den meisten westeuropäischen und osteuropäischen Staaten[9]. Eine Reduzierung von Berufsarbeitszeit für Männer und Frauen zugunsten der Familientätigkeit könnte eine zusätzliche, wenn auch begrenzte Hilfe leisten.

Wichtig ist die *Einstellung der jungen Ehemänner.* Sie setzen den Wünschen ihrer Frauen nach Berufstätigkeit bzw. Wiedereintritt in den Beruf oft noch Widerstand entgegen. Immerhin deutet sich insofern ein Einstellungs- bzw. ein Verhaltenswandel ab, als sie die Vaterrolle zunehmend bewußt wahrnehmen und annehmen. Dabei konzentriert sich ihr Interesse auf die Phase der Schwangerschaft und Geburt sowie das frühe Säuglingsalter[10]. Das steht vermutlich in Zusammenhang mit den umfangreichen, detaillierten Informationen in den Medien über die Vorgänge von Schwangerschaft und Geburt. Über die weitere Entwicklung im Kindes- und Jugendalter wird demgegenüber kaum berichtet. Die Kenntnisse und Fertigkeiten zum Beispiel gegenüber dem Spielverhalten im Lauf der kindlichen Entwicklung sind generell unzureichend. Die Bereitschaft der jungen Ehemänner zur Mitarbeit in Familie und Haushalt nimmt mit dem Älterwerden der Kinder erheblich ab mit der Begründung, für diese Aufgaben weniger geeignet zu sein. Diese Motive wären genauer zu untersuchen, wobei auch das Verhalten der jungen Mütter gegenüber dem Ehemann zu berücksichtigen ist (Abwehr, ausschließliche Fixierung auf den Säugling). Die Geburt von Kindern führt in den meisten Fällen dazu, daß die Frauen ihre Berufstätigkeit unterbrechen bzw. zunächst aufgeben. Im familiären Bereich verfestigt das häufig die traditionelle Arbeitsteilung. Zunehmende Unzufriedenheit der aus dem Beruf ausgeschiedenen Frauen – u. a. bei mangelnder Qualifikation für die Hausarbeit – führt in dieser Phase häufig zu Konflikten in jungen Ehen[11].

Gefahren für Ehen und Familien?

Durch die Möglichkeit der *Partnerwahl nach individueller Neigung* und der geplanten, bewußten Elternschaft werden an die Partner erhebliche Ansprüche gestellt, die auch zu Unsicherheit und Überforderung führen können. Emotionalität und Individualität als ausschließliches Fundament der Paarbeziehung sind zerbrechlich und labil, wenn sie nicht auf längere Sicht in übergreifende Bezüge und Aufgaben eingebunden werden – oder wenn sie nicht von vornherein durch Herkunft aus der gleichen sozialen Schicht und ein günstiges Heiratsmarktsegment kanalisiert sind. Das gilt um so mehr bei Reduzierung der familiären Aufgaben in den heutigen kleinen Familien. Insbesondere die Phase, in der sich die Kinder allmählich verselbständigen und ablösen, ist für die Ehe konfliktträchtig. Probleme ergeben sich vor allem, wenn die bis dahin nicht berufstätige Mutter keine neuen Aufgabenfelder außerhalb der Familie sucht oder findet und sich statt dessen auf den in dieser Lebensphase meist beruflich stark absorbierten Ehemann fixiert.

Eine in der öffentlichen Diskussion um sich greifende *Überbewertung von Familie und „Privatleben"* gegenüber Berufsarbeit und gesellschaftlichen Aufgaben verstärkt die Tendenz des Aufgabenverlustes und der Isolation und bedeutet somit eine zusätzliche Gefährdung für heutige Ehen und Familien. Wenn Familie (und Ehe) schließlich nur noch Selbstzweck ist, muß die Funktion der Familie innerhalb einer Gesellschaft in Frage gestellt werden. Eine Einengung auf ihre Reproduktionsfunktion ist ebenfalls unzureichend. Nur wenn die Familie eingebunden ist in übergreifende gesellschaftliche, soziale, politische, berufliche, kulturelle Funktionen, die über die eigenen vier Wände des eigenen Heims hinausreichen, lassen sich Auflösungserscheinungen vermindern.

Durch die Möglichkeit der Geburtenplanung und -beschränkung wird auch die *bewußte Entscheidung gegen eine Familiengründung*, gegen Kinder möglich. Lebensformen von Paaren ohne Kinder werden außerdem nicht zuletzt durch die Berufstätigkeit beider Partner attraktiv und auch realisierbar. Hieran entzündet sich wiederum mit Blick auf die niedrigen Geburtenraten öffentliche Kritik. Den *kinderlosen Paaren* werden zumeist egoistische und materielle Motive unterstellt, ohne zu beachten, daß es seit Jahrzehnten (wenn nicht Jahrhunderten) auch eine nahezu konstante Quote von Paaren gibt, die ungewollt kinderlos bleiben. Ihr Anteil liegt (bereits vor dem Ersten Weltkrieg in Deutschland nachweisbar) bei ca. 10 bis 15 Prozent und hat sich auch durch medizinische Eingriffe nur geringfügig vermindern lassen. Auch die Weltgesundheitsbehörde gibt international eine solche Quote an. Diese ungewollt kinderlosen Paare werden durch die pauschale Kritik und die negative Bewertung von Kinderlosigkeit unbarmherzig, unchristlich getroffen.

Man sollte sich politisch vor einem zu starken Hineinwirken in Ehe und Familie hüten und sich statt dessen auf *besonders belastete und gefährdete Familien*

konzentrieren, die gezielte Hilfen benötigen. Das gilt vor allem für Kinder aus ungünstigem sozialem Milieu, deren Familien durch eine Vielzahl von Problemen belastet sind (Alkohol, Gewalt, Dissozialität, Schulden, Arbeitslosigkeit). Besonderes Augenmerk ist dabei auf die ungewollten und dennoch ausgetragenen Kinder zu richten. Sie sind von Anbeginn in besonderem Maß gefährdet, u. a. durch unzureichende medizinische Betreuung während der Schwangerschaft und nach der Geburt, mangelnde mütterliche Fürsorge, Vernachlässigung und Mißhandlung[12]. Die Säuglingssterblichkeit ist in diesem Milieu vor allem bei außerehelich geborenen Kindern erschreckend hoch. Eine kompensatorische Betreuung und Erziehung ist erforderlich, um Kindern aus einem belasteten, ungünstigen Familienmilieu bessere Entwicklungschancen zu schaffen[13]. Die Familie ist nicht in jedem Fall ein Hort der Geborgenheit und die geeignete Erziehungsinstanz.

Schlußbemerkung

Gegenwärtig ist davon auszugehen, daß zwei unterschiedliche Familientypen innerhalb der Bevölkerung zu gleichen Anteilen repräsentiert sind: die Familie mit nichtberufstätiger Hausfrau und die Familie mit berufstätiger Ehefrau und Mutter. Für die Mehrheit der Jugendlichen ist die Familie mit berufstätiger Ehefrau und Mutter der für die eigene Zukunft gewünschte Familientypus. Je besser also künftig die Verbindung von familiären und beruflichen Aufgaben gelingen wird, um so größer dürfte die Bereitschaft sein, mehr als ein Kind zu gebären und aufzuziehen. Der Schlüssel liegt dafür in einer konsequenten Erleichterung der Rollenkombination zusammen mit Hilfen für die berufstätigen Ehefrauen und Mütter insbesondere bei der Betreuung der Kinder. Je stärker demgegenüber die Hausfrauenfamilie offiziell aufgewertet und gezielt gefördert wird, um so zögernder werden die heutigen weiblichen Jugendlichen zu Eheschließung und Familiengründung bereit sein. Die Drei- und Mehrkinderfamilie wird auch in Zukunft die Ausnahme bleiben, zum Beispiel bei besonders günstigen Voraussetzungen pro Elternpaar und Milieu.

Im Hinblick auf die bevölkerungspolitischen Berechnungen und familienpolitischen Maßnahmen sollte genauer recherchiert werden, ob eine Steigerung von Geburtenraten tatsächlich sinnvoll und erforderlich ist – in Anbetracht der Siedlungsdichte (250 Personen pro Quadratkilometer; dagegen in Frankreich 100 Personen). Die Zweifel betreffen auch den Arbeitsmarkt. Gemessen am künftigen Bedarf an Arbeitskräften ist das Argument der Rentensicherung durch zahlreichen Nachwuchs fragwürdig geworden. Die Sicherung der Renten dürfte in Zukunft weniger von der Quantität verfügbarer Arbeitskräfte als von der Qualität und der Effektivität der Arbeit, der Arbeitsproduktivität, abhängen. Die technische Entwicklung macht dafür immer weniger menschliche Arbeitskraft erforderlich.

Bei alledem kommt schließlich viel zu kurz, daß Kinder für Eltern Erfüllung und Glück bedeuten, daß Kinder ein Geschenk sind, das mit Freude und Dankbarkeit erfüllen sollte. Auch deshalb ist gegenüber Versuchen, das generative Verhalten von Paaren sozialpolitisch zu steuern, Skepsis angebracht. Man sollte respektieren, daß es sich in erster Linie um eine persönliche, intime Entscheidung handelt, die in die Privatsphäre und die Wertvorstellungen des Paares fällt. Die politischen Wirkungen dürften deshalb auch relativ gering sein, wie Erfahrungen aus anderen Ländern – zum Beispiel der DDR – deutlich machen[14].

Deshalb sollten nicht nur die materiellen Hilfen forciert werden, sondern in viel stärkerem Maß als bisher müßten erzieherische und moralische Impulse gesetzt werden, die in die heutige Zeit passen und für junge Menschen und junge Familien von heute akzeptabel und realisierbar sind. Hierbei sind auch die Kirchen gefordert.

ANMERKUNGEN

[1] Der Artikel basiert auf der Expertise der Verf. zum 7. Jugendbericht des Dt. Bundestags, 10. Wahlperiode, 1986: Familien- und Erziehungsleitbilder der Familienmitglieder, der Erwachsenen, Jugendlichen, Kinder; s. dort weitere umfangreiche Literaturangaben. S. a. Bd. 3 der Reihe „Materialien zum 7. Jugendbericht" (Dt. Jugendinstitut München, im Druck).

[2] B. Hille, Familie und Sozialisation in der DDR (Opladen 1985).

[3] U. Lehr, Die Bedeutung der Familie im Sozialisationsprozeß (Stuttgart 1975); R. König, Soziologie der Familie, in: Hb. d. empirischen Sozialforschung, Bd. 7 (Stuttgart 1976); F. Neidhardt, Frühkindliche Sozialisation (Stuttgart 1979).

[4] B. Hille, Berufs- und Lebenspläne sechzehnjähriger Schülerinnen in der Bundesrepublik Deutschland (Frankfurt 1976); Brigitte. Mädchen '82 (Hamburg 1982); G. Bödefeld, Mädchen. Die aufgeweckte Generation. Wie sie leben, was sie fühlen, was sie wollen (München 1983).

[5] Wertwandel und gesellschaftlicher Wandel, hrsg. v. H. Klages u. P. Kmieciak (Frankfurt 1979); R. Nave-Herz, Familiäre Veränderungen seit 1950 (Oldenburg 1984); Jugend privat: Verwöhnt? Bindungslos? Hedonistisch? Ein Bericht des SINUS-Instituts im Auftrag des Bundesministers für Jugend, Familie und Gesundheit (Opladen 1985).

[6] H. W. Jürgens, K. Pohl, Kinderzahl – Wunsch und Wirklichkeit (Stuttgart 1975).

[7] Nave-Herz, a.a.O.; M. Wingen, Nichteheliche Lebensgemeinschaften. Formen, Motive, Folgen (Zürich 1984).

[8] S. Lang, Lebensbedingungen und Lebensqualität von Kindern (Frankfurt 1985).

[9] Familie und Arbeitswelt. Schriftenreihe des Bundesministers für Jugend, Familie und Gesundheit, Bd. 143 (Stuttgart 1984).

[10] U. Schmidt-Denter, Die soziale Umwelt des Kindes (Berlin 1984).

[11] K. A. Schneewind, Konsequenzen der Erstelternschaft, in: Psychologie in Erziehung und Unterricht 30 (1983) 161–172.

[12] B. Hille, Kindergesellschaft? Wie unsere Kinder aufwachsen (Köln 1982); dies., W. Jaide, Die Situation von Frauenhäusern und hilfesuchenden Frauen. Eine Informationsbroschüre des Niedersächsischen Sozialministeriums (Hannover 1984).

[13] Jugendrecht (München [13]1982).

[14] Hille 1985, a.a.O.

Konrad Hilpert

Mehr Selbst werden

Bedeutung und Problematik des Leitbilds der Selbstverwirklichung*

Selbstverwirklichung hat Konjunktur. In gut zwei Jahrzehnten ist dieses Wort mit seinen Äquivalenten zu einem bevorzugten Leitwort und -wert richtiger Lebensorientierung avanciert. Anders als die Begriffe „Emanzipation" und „Lebensqualität", die teils gleichzeitig, teils bereits etwas früher eine vergleichbare Karriere durchliefen, ist Selbstverwirklichung auf die einzelnen und nicht bzw. erst sekundär auf die gesellschaftliche Ordnung bezogen. Das Bedürfnis, dem „Selbstverwirklichung" seine breite Resonanz verdankt, ist offenkundig die Suche nach einem Ziel und Maßstab persönlicher Lebensgestaltung.

Verheißungsbesetzt und diffus

Was auf den ersten Blick vertraut und selbstverständlich gilt, entzieht sich dem Zugriff sehr schnell, sobald man fragt, was das eigentlich sei: Selbstverwirklichung. Wie viele andere Modebegriffe bezieht auch dieser ein beträchtliches Stück seiner alltagsmoralischen Geltung aus den Hoffnungen und Sehnsüchten, die sich um ihn herum angelagert haben. Wo Selbstverwirklichung beschworen wird, geschieht dies meist emphatisch und engagiert für die eigene Person.

Was für Hoffnungen und Sehnsüchte sind das aber, die das Streben nach Selbstverwirklichung so stark in den Vordergrund haben rücken lassen? Zweifellos gehört zu ihnen *Authentizität*, der Wunsch also nach Eigentlichkeit und Echtheit. Das Besondere inmitten von Egalitärem, die unverwechselbare Eigenart, die nicht einfach bloß die Allgemeinheit exemplifiziert, Identität, die nicht durch vorgegebene Zugehörigkeiten zufällt, sondern aufgebaut und dargestellt wird, ist, was viele suchen. Die Zusammenhänge, in denen sie sich vorfinden und in denen sie sich notgedrungen über einen großen Teil ihrer Zeit hinweg bewegen, werden als abstrakt und anonym erfahren.

Zur Suche nach Originalität und persönlicher Nähe gesellt sich das Streben nach *Spontaneität*. Man will selbst darüber befinden, was man braucht, um zu sich selbst zu kommen und dieser bestimmte Jemand zu sein. Den allgegenwärtigen Einwirkungen von außen, den mannigfaltigen Zwängen und sublimen Verfügungen, ihnen will man sich nicht einfach ausliefern. Weil das Gewirr der tausendfachen

Bezüge so unübersichtlich ist, gerät alles Institutionelle und alles Verbindlichkeit Erheischende in den Verdacht der Manipulation. Und da ist schließlich noch die Suche nach *Kreativität.* Umschlossen und bedrängt von einer synthetischen Alltagswelt, in der das funktionale Nutzenkalkül unerbittlich herrscht und immer in neue, subtilere Bereiche vorzudringen scheint, klingt die Aussicht auf die Möglichkeit von Unverzwecktem und gar auf einen Bereich des Nichtverzweckbaren verlockend.

Die konnotierten Hoffnungen lassen sichtbar werden, daß der Aufschwung des Interesses an Selbstverwirklichung weniger das Ergebnis einer ethischen Neuentdeckung ist, sondern eher mit den Entfremdungen in unserer kulturellen Lebenswelt zu tun hat. Trifft dies zu, dann zeigt der Rekurs auf Selbstverwirklichung ein Defizit an, unter dem ein Großteil der Menschen in unserer Gesellschaft leidet. Die Besinnung auf sich selbst korreliert mit der Erfahrung, daß sich dem Prozeß, diese Person zu sein und diese Person zu bleiben, Hindernisse und Anfechtungen entgegenstellen. Dem Lebensgefühl nach zu schließen, scheint zu den drei großen Kränkungen, von denen Sigmund Freud sprach[1], die als total empfundene Technisierung als vierte hinzugetreten zu sein. Daß davon auch unser Zeitempfinden tiefgreifend verändert wird – die Zukunft wird infolge der Geschwindigkeit der sozialen Veränderungen unabsehbarer, die Vergangenheit bedeutungsloser –, lenkt das Interesse der Menschen noch einmal verstärkt auf die Frage nach ihrem eigenen Selbst. So gesehen, muß man Selbstverwirklichung als einen orientierungsökonomischen Kompensationsbegriff verstehen.

Eine noch nicht ganz aufgeklärte Herkunft

Die Thematisierung von Selbstverwirklichung erschöpft sich aber nicht darin, aktueller Widerspruch oder Korrektiv zur alltagsweltlichen Befindlichkeit einer Subjektivität zu sein, die sich von Entfremdungen und Übermächtigungen bedrängt fühlt. Die Vorstellung und das Anliegen, daß der Mensch in der Herausbildung seines individuellen Personseins sich selbst zugelastet ist, hat vielmehr eine lange, aber noch nicht genügend aufgeklärte Vorgeschichte. Das „Erkenne dich selbst" des delphischen Orakels und die stoische Glückseligkeitslehre bilden ebenso Glieder in dieser, ganz unterschiedliche Philosophien durchziehenden Kette wie auch Augustinus' Homo-exterior/interior-Theorie und die deutsche Mystik. Hält man sich streng an den Begriff und sein engeres Umfeld, so stößt man vor allem auf die Philosophie des deutschen Idealismus und die moderne Psychologie.

Der idealistische Gedanke von Selbst, Selbstsein und Selbstwerden, wie er vor allem in der Philosophie nach Hegel eine zentrale Rolle gespielt hat und durch die Existenzphilosophie erneut Relevanz gewann, hebt sich von früheren anthropolo-

gischen Konzeptionen vor allem darin ab, daß er die Realisation des Selbst nicht als faktische Einholung einer naturhaft vorgegebenen idealen Struktur versteht, sondern als etwas, das im Entwerfen, Begreifen und Aneignen eigener Möglichkeiten sich allererst konstituiert. Dies ist vor allem in Fichtes Ich-Philosophie auf die Spitze getrieben, insofern dort selbst noch das Bewußtsein als reine Tathandlung, also als völliger Akt der Freiheit, gedacht ist; das Ich ist darin vorhanden und besteht darin, daß es sich selbst setzt.

Kierkegaard wendet diese Selbsterzeugung des Ich ganz ins Ethische und gelangt so zu einer wirkungsgeschichtlich bedeutsamen Selbstwerdungs-Ethik: Er meint mit „Selbst" dies, daß das Verhältnis, die Synthese zwischen Unendlichem und Endlichem, zwischen Zeitlichem und Ewigem, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, als die der Mensch sich vorfindet, sich noch einmal zu sich selbst verhält[2]. Die schlechthinnige Daseinsaufgabe besteht nach ihm darin, selbst zu sein. Indem der Mensch diese Aufgabe in einem grundlegenden Akt der Wahl übernimmt, entdeckt er sein Selbst-sein-Können und vollzieht es. Diese Grundwahl kann aber nicht ein für allemal an ihrem Ziel sein, sondern muß unter den nicht vom Selbst gesetzten faktischen geschichtlichen Bedingungen je neu und konkret verwirklicht werden. Im Prozeß des Selbstwerdens sieht Kierkegaard nun zugleich die Transzendenz aufbrechen. Da der Mensch sich die Möglichkeit seines Selbstseinkönnens nicht selbst erschaffen hat, sondern sie nur wählen kann, was sich besonders dann zeigt, wenn er in bestimmten Situationen der Verzweiflung sein Selbst abschütteln will, muß es von etwas anderem gesetzt sein, und dieses andere, in der Selbstbestimmung selbst Bestimmende, nennt er Gott. Das mögliche Mißverhältnis oder die Sünde besteht in der Weigerung, in Gott gründendes Selbst sein zu wollen.

Auch bei *Karl Marx* spielt der Gedanke der Selbstrealisation eine wichtige, ja zentrale Rolle. Während aber Kierkegaard im Noch-nicht-Selbstsein die grundlegende Herausforderung menschlichen Existierens sieht, deren Entdeckung, Übernahme und Lösung dem einzelnen in ethischen Entscheidungen obliegt, deutet Marx die Nichtübereinstimmung im Menschen oder – idealistisch ausgedrückt – die Differenz zwischen Freiheit und Notwendigkeit als Widerstreit zwischen individuellem Dasein und gattungsmäßigem Wesen und analysiert sie als von den sozioökonomischen Verhältnissen bedingte Entfremdung. Vor diesem Hintergrund besagt Selbstrealisation vor allem gesellschaftlich-strukturelle Befreiung der menschlichen Grundkräfte und der individuellen Fähigkeiten. Die Selbstverwirklichung der gesellschaftlichen Individuen kann folglich erst dann und in dem Maß eintreten, wie die ökonomischen Abhängigkeitsverhältnisse (gemeint sind vor allem Privateigentum an Produktionsmitteln und Arbeitsteilung) aufgehoben sind und die Klassenherrschaft überwunden ist. Der Kommunismus sei – so schreibt Marx bereits in dem frühen Manuskript „Nationalökonomie und Philosophie" aus dem Jahr 1844 – die „Reintegration oder Rückkehr des Menschen in sich als Aufhebung der menschlichen Selbstentfremdung"[3].

Freilich: Der nächste Ursprung für die derzeitige Popularität des Selbstverwirklichungsgedankens dürfte weniger in den anspruchsvollen Philosophien des Selbstseins im Umkreis des deutschen Idealismus und deren Fortentwicklung in der Existenzphilosophie zu suchen sein als in der neueren Psychologie, wo die Selbstverwirklichungsthematik seit Jahrzehnten bei einer Reihe prominenter Autoren eine eingehende Behandlung erfahren hat[4], ohne daß die Gemeinsamkeit des Themas mit der Einheitlichkeit einer bestimmten Schulrichtung zu tun hätte, der alle diese Autoren zuzurechnen wären. Offensichtlich war es *C. G. Jung*, der den Begriff „Selbst" in die psychologische Theorie eingeführt und wohl auch explizit den Terminus „Selbstverwirklichung" geprägt hat. Jung verwendete ihn als Synonym für Individuation[5] und begriff diese als jenen innerpsychischen Prozeß, in dessen Verlauf sich ein Mensch die unbewußten Tiefenschichten seiner eigenen Natur bewußt macht, sich mit ihnen auseinandersetzt, sie in ihrer Wirksamkeit anerkennt und sie in seine Persönlichkeit integriert. Grundlegend für diese Sicht ist die Unterscheidung zwischen Selbst und Ich: Während das Ich das umfaßt, was ich von mir weiß und als zugehörig zu mir fühle, ist mit dem Selbst die aus bewußten und unbewußten Inhalten bestehende, beides als Einheit begreifende Gesamtpersönlichkeit gemeint. Die Bedeutung dieses nur stufenweise vollziehbaren Vorgangs liegt darin, daß das Erreichen der psychischen Ganzheit die entscheidendste Voraussetzung für die Ausbildung einer umfassenden, nicht gespaltenen, in sich ausbalancierten und um eine innere Mitte zentrierten Person darstellt. Das Selbst, das zu verwirklichen ist, besagt also einerseits Individualität, insofern die Individuation in Relation mit den schicksalsmäßig gegebenen Anlagen erarbeitet wird; andererseits wird damit der gelungene Aufbau einer Persönlichkeit zum Ausdruck gebracht, die gerade mehr umfaßt, als bloß das im Bewußtsein Festgehaltene.

Einen programmatischen Stellenwert hat „Selbstverwirklichung" dann aber vor allem in der aus den USA kommenden, sogenannten *humanistischen Psychologie* erhalten. Daß dem Menschen in allem Handeln und Streben eine unabweisbare Tendenz innewohnt, die auf Selbstverwirklichung zielt, ist die zentrale anthropologische Aussage, in der beispielsweise C. R. Rogers die Erfahrungen mit therapeutischen Prozessen auf den Nenner bringt. Das Streben nach Selbstverwirklichung wird als die Motivationsbasis aller menschlichen Aktivitäten bestimmt, von der die einzelnen Bedürfnisse und Strebungen ausgehen. Psychische Fehlhaltungen werden vor allem damit erklärt, daß Selbstverwirklichung in der kindlichen Entwicklung verhindert worden sei. Entsprechend zielt das therapeutische Bemühen ganz darauf ab, den Klienten wieder zu sich selbst finden zu lassen und die Kräfte der Selbstentfaltung zu stärken. „Selbstverwirklichung" steht in dieser Persönlichkeitstheorie deshalb vor allem für ein nichtinstrumentelles Verständnis von Therapie: Ziel ist die mit sich übereinstimmende Selbstgestalt, nicht eine vorweg feststehende Verhaltensänderung[6].

Ungeschützt gegen mißbräuchliche Inanspruchnahme

Die Thematisierung der Notwendigkeiten des Aufbaus und der Entfaltung der Persönlichkeit bietet einer oberflächlichen Rezeption die Möglichkeit, als Anweisung zur Zentrierung der Wirklichkeitsbezüge auf die eigene Person mißverstanden zu werden. Die Ausrichtung nach innen wird dann verwechselt mit der Ausrichtung auf das Ich. Dieser schillernde Gebrauch des Selbstverwirklichungsbegriffs und seiner Rechtfertigungsfunktion darf nicht einfach übersehen werden. „Selbstverwirklichung" gerät sonst zur Legitimationsformel für Ichbezogenheit.

In der privaten Lebenskultur dürfte diese fragwürdige Verwendung sogar die vorherrschende sein. Selbstverwirklichung muß als Begründung für den rücksichtslosen Aufbau einer beruflichen Karriere, für exzessive Nutzung der Freizeit zur Steigerung des Selbstgenusses, für das Verlassen einer in ihren Neuigkeitspotenzen tatsächlich oder auch nur scheinbar aufgezehrten Partnerschaft, für das Eingehen beträchtlicher psychischer Risiken und ähnliches mehr herhalten. Angebote von Institutionen, Räume von Mitbestimmung und gemeinschaftlichem Engagement werden häufig nur unter dem Gesichtspunkt gewählt, ob sie „einem etwas bringen", oder sie bleiben eben ungenutzt. „Jeder soll so leben, wie er mag" ist die Maxime eines verbreiteten Lebensstils, der sich nur die eine grundlegende Selbstbeschränkung auferlegt, daß die Bewegung des Mehr-sein-Wollens die Integrität anderer nicht beeinträchtigen dürfe.

Diese Beeinträchtigungsgrenze wird freilich nur dort eingehalten, wo sie manifest ist: in Dasein und vitaler Gesundheit, im Ökonomischen, in allem, was Freundeskreis oder Kollegenschaft an Vertraulichkeit, gegenseitiger Hilfsbereitschaft und Gruppendisziplin verlangen. Nach einem der Politik entlehnten, dort freilich durch die Verfassungsentwicklung längst korrigierten Denkmuster rangiert die Arbeit an der Ausweitung des persönlichen Berechtigungs- und Anspruchsbereichs bewußtseins-, interesse- und zeitmäßig vor der Bereitschaft, sich die wechselseitigen Abhängigkeiten auch im Nichtmateriellen zu vergegenwärtigen und zum Orientierungspunkt des Handelns zu machen.

Unter dem Primat der Optimierung persönlicher Freiheit und des Ausbaus der persönlichen Fähigkeiten und Bedürfnisse schwindet so bisweilen der ehemals durch naturbedingte, ökonomische und moralische Zwänge ganz selbstverständlich bewirkte Sachverhalt aus dem Blick, daß das Selbst zu seiner Verwirklichung auf andere „Selbste" angewiesen ist und von solchen anderen „Selbsten" stets schon zehrt. Es gehört zu unserem Leben, daß es Leben von und mit anderen ist, und dies gilt nicht bloß leiblich-elementar, sondern auch seelisch und identitätsmäßig. Der „Bedarf" an Mitmenschlichkeit für die vielen „Selbste" kann nur gestillt werden, wenn sie von genügend vielen in der Weise des Füreinanders „zur Verfügung gestellt wird". Zur Verwirklichung seines Selbst ist der einzelne auf Sozialität angewiesen, aber nicht minder hängt die Ressource Sozialität davon ab, daß die

vielen einzelnen sich als zur Sorge um die „nächsten" anderen und um das gemeine Wohl verpflichtet erkennen. Damit menschliches Leben gelingt, reicht das schiedlich-friedliche Arrangement der Interessen der einzelnen als einziger Wertmaßstab auf Dauer nicht aus; dazu bedarf es vielmehr auch des gegenseitigen Anteilnehmens und Anteilgebens und der Übernahme von Verantwortung für die kleineren und größeren Gemeinschaften, auch wenn die Überschaubarkeit, wo die Gebens- und Nehmensflüsse im einzelnen verlaufen, nicht gewahrt werden kann. Im Maß, wie eine Gesellschaft nur aus Gliedern besteht, die auf ihre Selbstverwirklichung, in der der andere und die umfassende Gemeinschaft keinen genuinen Bezugspunkt bilden, fixiert sind, müßte sie kalt und mechanisch werden. Und obendrein teilnahmslos gegenüber den vielfältigen Schicksalsfällen der Menschen.

Hier nun liegt der zweite strukturelle Webfehler einer exzessiven Selbstverwirklichungskultur. Wo die Meßlatte einer nur auf sich bezogenen und in Selbstbehauptung aufgehenden Selbstverwirklichung absolut gilt, kann die von außen verfügte Begrenzung, Mißerfolg, Versagen, Krankheit, Leid und Sterbenmüssen, die häufig genug unerwartet und die eigene Lebensplanung fundamental störend eintreten, nur noch als Scheitern des Selbstprojekts und also als Selbstverlust verurteilt und verarbeitet werden. Dem, der solche verhängnisvollen Ereignisse wahrnimmt, bliebe nichts übrig als die Position des distanzierten Zuschauers, der entsetzt auf das Unglück blickt und mit aller Kraft hofft, daß ihm derartiges erspart bleibe. Selbstverwirklichung bleibt nur dann und insoweit ein humaner Grundsatz, als er die prinzipielle Kontingenz menschlichen Daseins nicht ausdrücklich oder auch bloß faktisch leugnet und sich durch das Prinzip der Solidarität begrenzen läßt. Dabei besteht selbst noch einmal ein fataler Zusammenhang zwischen Solidarität und solidaritätsfeindlicher Selbstverwirklichungshypertrophie: Solidarität erreicht nämlich unter den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen dann am wirksamsten ihre Ziele, wenn sie organisierte Gestalt annimmt. Wird sie aber zur perfekten Organisation und erscheint sie nur noch als Aufgabe professioneller Spezialisten, dann gerät sie in die Gefahr, ihr eigenes Fundament zu verdecken und den Zusammenhang zwischen Aufeinanderangewiesensein und Füreinanderdasein aus der Erlebniswelt weiter Bevölkerungskreise zu verdrängen, weil sie von den persönlichen Beziehungen völlig loslösbar erscheinen. Schicksalsschläge erscheinen dann als die Angelegenheit abgesondert arbeitender kompensatorischer Spezialeinrichtungen, die ichbezogene Selbstverwirklichungstendenz gerät höchstens punktuell ins Stocken.

Trotzdem in der Sache unverzichtbar

Der angesprochenen Zwiespältigkeit läßt sich nicht leicht abhelfen. Heutige Kulturkritik geißelt zwar häufig und nicht zu Unrecht den als Aufforderung zu

maximaler persönlicher Entfaltung verstandenen oder gemeinten Leitwert Selbstverwirklichung. Doch ist es mit dem bloßen Wortwechsel oder wenigstens der konsequenten Wortvermeidung nicht getan. Denn der Sache, um die es dabei geht, kann man die Legitimität kaum rundweg bestreiten. Im Gegenteil, das Thema der Selbstverwirklichung ist aus mehreren Gründen unabweisbar:

– *pädagogisch* wegen des grundlegenden anthropologischen Sachverhalts, daß der Mensch sich in seinen Persönlichkeitsstrukturen nicht von Zeugung bzw. Geburt an gegeben ist, sondern sie erst während eines lang andauernden Prozesses im Wechselspiel zu ihm vertrauten Bezugspersonen herausbildet. „Wir sind, aber wir haben uns nicht."[7] Die Fähigkeit und der Antrieb zur Entwicklung sind weder auf ein allgemeines anthropologisches Muster festgelegt, noch besteht die Entwicklung in der fortschreitenden Explikation des von Anfang an fertigen Kerns; vielmehr zielt sie auf ein konkretes, individuelles Personbild, das aus der Offenheit der eigenen Potentialitäten und im wechselseitigen Austausch mit Erziehern und Umwelt nach und nach ausgeformt wird. Die zugrunde liegende Plastizität einerseits und die Stabilisierung der erlernten Inhalte und Verhaltensweisen zu einer integrierten Persönlichkeit andererseits schließen grundsätzlich auch die Möglichkeit ein, daß dieser Vorgang partiell mißlingt, vorzeitig abgebrochen wird oder auch in bereits überwundene Entwicklungsstadien zurückfällt. Selbstverwirklichung steht, von daher gesehen, für den elementaren Sachverhalt der Plastizität oder Erziehungsfähigkeit (die ältere Pädagogik sprach von Bildsamkeit) des Menschen, die grundsätzlich niemals gänzlich schwindet, wenn sie auch nach Lebensaltern stark differiert.

– *ethisch*, weil das Fragen und Suchen nach der richtigen menschlichen Existenz sich nicht automatisch steuert, sondern vor allem an wichtigen Punkten der Biographie, aber auch in der immer wieder erforderlichen Verdeutlichung bereits früher getroffener Entscheidungen zu Selbstfestlegungen nötigt, die gleichzeitig aus Freiheit erfolgen und Freiheit in deren Ergreifen „verbrauchen". Die Ausgestaltung der eigenen Anlagen und Fähigkeiten, und zwar sowohl der intellektuellen und gefühlsmäßigen wie auch der sittlichen, deren Integration in eine balancierte Gesamtpersönlichkeit, schließlich auch die Findung der eigenen Lebensrolle in der naturhaften und sozialen Realität spielen sich im Bezugsfeld zu anderen ab; dies alles findet ferner zwangsläufig in Auseinandersetzung und Übereinstimmung zur aufgebauten „Welt" statt und muß schließlich auch mit der Tatsache fertig werden, daß sie durch den konkreten geschichtlichen Ort und ganz bestimmte gesellschaftliche Bedingungen Begrenzungen unterliegt. Das eigene Personsein muß unter einer Vielzahl von Möglichkeiten in Anpassung und Distanz gestaltet und durch Konflikte, Anfechtungen und Vorstellungen durchgehalten werden. So zeigt sich das Anliegen von Selbstverwirklichung unter diesem Gesichtswinkel als die Fähigkeit und der im Menschen selbst unüberhörbar sich zu Wort meldende Anspruch der Selbstverantwortlichkeit als jene Eigenschaft des Menschen, die ihn

gegenüber allen anderen Lebewesen auszeichnet und ohne deren Realisation aufs Ganze gelingendes Leben nicht auskommt.

– *historisch*, insofern sich die klassische ethische Tradition von Aristoteles angefangen über Augustinus und Thomas von Aquin (bei diesem vor allem in der Gestalt einer Theorie der Selbstliebe) bis hin zu Kant und Hegel als Glückseligkeitslehre verstanden hat, ohne deshalb auch nur ansatzweise in eine Anleitung zur subjektiv-hedonistischen Lebensausrichtung zu verkommen. Der gemeinsame Grund dieses Selbstverständnisses lag in der Überzeugung von einer der menschlichen Natur innewohnenden Teleologie, die das vernünftige Wesen in seinem Begehren bestimmt. Noch Hegel sagt in seiner „Philosophischen Propädeutik" von der Morallehre, sie habe „den Menschen auch nach seinem besonderen Dasein oder nach seinem Wohl zum Gegenstande und fordere nicht nur, daß der Mensch in seiner abstrakten Freiheit gelassen, sondern auch daß sein Wohl befördert werde"[8]. Im spannungsvollen Verhältnis zu sich selbst als einem natürlichen Individuum und einem vernunftbegabten, und das heißt: an allgemeinen Geltungen ausrichtungsfähigen Wesen setzte die philosophische und moraltheologische Tradition die „Pflichten gegen sich selbst" an. Günther Bien[9] und Hermann Lübbe[10] haben in jüngerer Zeit unabhängig voneinander, aber in großer sachlicher Übereinstimmung die These vertreten, daß das Thema Glück bzw. Pflichten gegen sich selbst, weil es in der seriösen Philosophie in der Form der Wissenschaft nicht mehr zum Gegenstand gemacht werden konnte, in der Unterhaltungskultur Unterschlupf gefunden habe und sich gleichzeitig unter anderen Bezeichnungen, zum Beispiel unter der der „Selbstverwirklichung", in Alltagsorientierung, Psychologie und empirischer Sozialforschung wieder zurückmelde.

– schließlich auch *theologisch* im engeren Sinn, insofern der Glaube darum weiß, daß sich kein Subjekt in der Auseinandersetzung mit der ihm gegebenen und von ihm erschlossenen Wirklichkeit jemals einfach selbst zu geglückter Vollendung bringen kann. Der gesuchte Sinn und das erstrebte Gelingen des Lebens zeigen sich in und trotz aller Bemühungen als nicht einfach verfügbar. Endlichkeit und Sünde bedrohen das Selbstsein notorisch; sie verweisen es einmal in die Bewegung der Hoffnung, die das Selbst auf seine größere, aber nur als Gewährung erfahrbare Möglichkeit hin offenhält, zum anderen in die Bewegung der Umkehr[11] als der andauernden Bereitschaft, das Wollen und Tun auf dieses, in der Tiefe des Selbst als Möglichkeit und Anspruch entdeckte Hinaussein über das eigene Ich auszurichten. Wirkliche Realisation des wahren Selbst geht demnach zwar nie ausschließlich, aber immer auch als Entgegennahme vor sich. So gesehen kann Selbstverwirklichung eine anthropologische Chiffre für die Nichtvollendbarkeit des Menschen in dieser Welt und seine Offenheit für das Erlösungshandeln Gottes sein. Das Echtheitskriterium ist Paulus zufolge die Liebe (vgl. 1 Kor 13).

Um sich dem erwähnten Schillern des Gehalts von „Selbstverwirklichung" nicht auszuliefern, müssen in der Fluchtlinie des Gesagten vor allem zwei Bedeutungen

auseinandergehalten werden, nämlich *Selbstverwirklichung als Selbstbezogenheit* und *Selbstverwirklichung als Ausweitung und Vertiefung der Persönlichkeit* über die jeweils augenblickliche Begrenztheit hinaus. Selbstverwirklichung in der ersten Bedeutung räumt dem Anspruch der eigenen Bedürfnisse Vorrangigkeit ein. Sie verdichtet sich zu der Maxime, jeden Steigerung des Wohlbefindens versprechenden Impuls soweit als möglich zu befolgen. Dies kann in desto größerem Umfang realisiert werden, je unabhängiger und ungebundener der Betreffende ist. Während Selbstverwirklichung hierbei in zahlreichen einzelnen Handlungen unmittelbar intendiert wird, ist Selbstverwirklichung in der zweiten Bedeutung ein umgreifendes Grobziel, das nur mittels der Kontinuität vieler situationsbezogener Handlungen angesteuert werden kann. Sie ist darum besorgt, daß die einzelne Person in ihrer Eingewobenheit in das vielfältige Geflecht der Beziehungen und Abhängigkeiten zu ihrer mitmenschlichen, dinglichen und natürlichen Um-Welt sich nicht selbstvergessen oder selbstbezogen verliert. Der Ausbau der persönlichen Potenzen erfolgt von vornherein im Netz der gewachsenen mitmenschlichen Beziehungen und vorhandenen Bindungen und innerhalb des Rahmens der konkret gegebenen Möglichkeiten.

ANMERKUNGEN

* Beim folgenden Text handelt es sich um den einführenden Essay zu: Selbstverwirklichung. Chancen – Grenzen – Wege, hrsg. v. K. Hilpert (Reihe: Moraltheologie interdisziplinär), Grünewald-Verlag 1987. Die Hauptbeiträge dieses in den nächsten Wochen erscheinenden Buchs behandeln die Problematik im Kontext zentraler Lebensbereiche und exemplarischer Handlungsfelder, nämlich im Prozeß der Identitätsausbildung, in der Deutung und Verarbeitung von Schuld, in Arbeit und Freizeit, in Partnerschaft und Ehe, im Angewiesensein auf medizinische Hilfe sowie in der Ausbildung von seelsorgerlichen Beratern.

[1] S. Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1940): Ges. Werke, Bd. 11 (Frankfurt ^{6}1973) 294f.

[2] Vgl. S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode (Reinbek 1966) 13.

[3] K. Marx, Nationalökonomie und Philosophie. Über den Zusammenhang der Nationalökonomie mit Staat, Recht, Moral und bürgerlichem Leben, in: Die Frühschriften, hrsg. v. S. Landshut (Stuttgart 1971) 225–316, hier 235.

[4] R. Huber, Zur Psychologie der Selbstverwirklichung. Eine vergleichende Betrachtung psychologischer Selbstverwirklichungstheorien (Diss. phil. Zürich 1981) und S. Dunde, Selbstverwirklichung. Herkunft und Bedeutung eines modernen Begriffs, in dieser Zschr. 200 (1982) 25–30, nennen in weitestgehender Übereinstimmung A. Pfänder, C. G. Jung, A. H. Maslow, E. Fromm, E. H. Erikson, K. Horney, C. R. Rogers, G. W. Allport, Ch. Bühler, H. Thomae. Eine interessante und kritische Weiterführung dieses Konzepts bietet J. Willi, Koevolution. Die Kunst gemeinsamen Wachsens (Reinbek 1985).

[5] C. G. Jung, Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten (1928): Ges. Werke, Bd. 7 (Zürich 1964), z.B. 191.

[6] S. dazu etwa C. R. Rogers u.a., Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie (München 1972); ders., Entwicklung der Persönlichkeit. Psychotherapie aus der Sicht eines Therapeuten (Stuttgart 1976).

[7] H. Plessner, Die Frage nach der Conditio humana (1961): Ges. Schr., Bd. 8 (Frankfurt 1983) 136–217, hier 190.

[8] G. W. F. Hegel, Philosophische Propädeutik (1840) I, § 24: Sämtl. Werke, Bd. 3 (Stuttgart 1927) 53.

[9] G. Bien, Die Philosophie und die Frage nach dem Glück, in: Die Frage nach dem Glück, hrsg. v. dems. (Stuttgart 1978) IX–XIX, hier XIV.

[10] H. Lübbe, Glücklich wer weiß, was zu tun ist, in: Rh. Merkur, 7.6.1986, 3f.

[11] Zur Interpretation der Umkehr als Selbstverwirklichung s. J. Fuchs, Selbstverwirklichung und Selbstentfremdung, in dieser Zschr. (1984) 651–661.

UMSCHAU

Im Schweife des Kometen

Neue Glaubensbücher und der Katechismus-Boom

Das Jahr 1985 bedeutet in der Gegenwartsgeschichte der Glaubensverkündigung im deutschen Sprachraum einen wichtigen Markstein: In hoher Auflage erschien der von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebene „Katholische Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche" (KEK). Er kam sehr rasch auf erstaunliche Verkaufszahlen. Beachtlich sind zwei Umstände. Erstmals nach dem Zweiten Vatikanum gab es wieder ein offizielles Glaubensbuch: Um der Pflicht der Glaubensunterweisung nachzukommen, schrieb Kardinal Höffner im Vorwort, gäben die Bischöfe einen Katechismus heraus, „der den katholischen Glauben verläßlich darstellt und von ihrer Autorität getragen ist" (KEK 7). Es ist seit Erscheinen des Werks viel darüber geschrieben worden, welche Problematik dieser Anspruch und seine Ausführung in sich trägt; diese Diskussion wird noch aktueller werden, wenn der auf der Bischofssondersynode vom Herbst 1985 angekündigte Weltkatechismus das Licht eben dieser Welt erblickt. Noch bedeutsamer ist der zweite Umstand: Das Buch stieß in eine echte Lücke. In den deutschen Diözesen wurde auf allen Ebenen und mit verschiedenen Mitteln die Arbeit mit ihm gefördert. „Katechismus-Kollegs" in verschiedenen Großstädten hatten außergewöhnlichen Zulauf. Oft ein Jahr lang besuchten die Teilnehmer regelmäßig die manchmal sehr anspruchsvollen Vorträge. Dabei gaben gerade Menschen der jungen Generation als Grund an, da werde der Glaube in einer gewissen Vollständigkeit und Systematik dargestellt. Das Bayerische Fernsehen stieß mit einer vielteiligen Serie nach; wenn diese Zeilen im Druck erscheinen, ist sie bereits in vollem Gang.

In die hier wider Erwarten vieler Beobachter sich auftuende „Marktnische" hat sich eine Reihe anderer Autoren und Autorengruppen niedergelassen – teils ohne, teils mit ausdrücklichem Bezug auf den KEK. Ihre Werke sollen hier in gebotener Knappheit vorgestellt werden[1]. Sie alle eint das Bestreben, den katholischen Glauben (in etwa) umfassend, für heutige Leser verständlich, anschaulich und konzentrativ darzustellen. Sie möchten zudem allesamt praxisbezogen sein. Im einzelnen verfolgen sie natürlich unterschiedliche Nahziele. In unserer Untersuchung wollen wir nicht nur diese Intentionen und ihre Realisierung im allgemeinen würdigen. Wir haben bei allen ein zentrales Lehrstück des christlichen Glaubens unter die Lupe genommen: die Auferweckung Jesu Christi. Sie ist, das betonen wieder alle, die Mitte und der Ausgangspunkt des Glaubens. Also muß hier ganz besonders sichtbar werden, wie die Glaubensbücher den Glauben verdeutlichen, veranschaulichen, vermitteln.

Unter den Neuerscheinungen befinden sich vier Unternehmungen, die den Glauben, wo möglich, umfassend darstellen wollen. Zwei davon benutzen als Gliederungsschema wie der KEK das Apostolikum, die beiden anderen möchten die Inhalte vollständiger darbieten, als es dieses erlaubt: Sie beziehen zum Beispiel ausdrücklich ethische Probleme ein, die der KEK bekanntlich (vorerst) ausspart.

Eine gute Übersicht über die amtliche kirchliche Lehre bietet das letzte Buch des 1986 verstorbenen Jesuiten *Oskar Simmel* (7). Es ist allerdings nicht so sehr Hinführung zum Glauben als dessen Verkündigung. Der Verfasser geht nicht die einzelnen Aussagen des Apostolischen Glaubensbekenntnisses durch, sondern behandelt nach einer Einleitung (mit den wichtigsten Inhalten einer theologischen Erkenntnislehre) in fünf großen Kapiteln die Aussagen zu den drei göttlichen Personen, die Ekklesiologie und die Eschatologie. Ein kurzes Schlußkapitel zum „Amen" rundet das Werk ab. Seltsamerweise fehlt ein Inhaltsverzeichnis; einen Ersatz bieten verschiedene Re-

gister. Graphisch aufgelockert wird der Text durch Schrift- bzw. Lehramtsaussagen, die am Schluß eines Abschnitts in Majuskeln erscheinen, sowie durch die Verdeutlichung der Gliederung mittels Marginalien, die, zusammen gelesen, jeweils die „These" des Textes ergeben. Die relativ grobmaschige Gliederung erlaubt die Behandlung von Sachfragen, die nicht direkt vom Symbolum angegangen werden, wie das Papsttum. Die Sprache ist im allgemeinen prägnant, verfällt aber gelegentlich doch in Theologenjargon („Der Mensch ist ein raum-zeitliches Wesen, das werdend im Nacheinander lebt und sich so verwirklicht": 7, 12). Der Gedankengang ist stark christozentrisch, leicht theologieskeptisch und autoritätsbetont („Im Papsttum gipfelt die Stellung der Kirche innerhalb der Offenbarung Gottes in Jesus Christus": 7, 271).

Mit Recht wird die zentrale Stellung des Osterglaubens betont. Im Haupttext (7, 143–154) behandelt Simmel das Thema in der Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann; er bringt die Belege für die Auferstehung (nicht das leere Grab, sondern die Erscheinungen) und betont die Auferweckung vornehmlich als Erweis der Gottesmacht. Ihre Wirkungen sind die Wiederherstellung der Jüngergemeinschaft, die Überwindung des Todes und die Verdeutlichung der Erlösung. Als nicht räumlich-zeitliches Geschehen ist Ostern ein ungeschichtliches Ereignis. In anderen Zusammenhängen erscheint Ostern als Grund von Christologie und eschatologischer Auferstehungshoffnung; seine liturgische Bedeutung wird genannt.

Simmel vermittelt mit seinem Werk die kirchenamtliche Lehre genau, aber kaum sehr plausibel. Einem eher skeptischen Leser wird vieles als unbegründete Behauptung erscheinen, die er nur mühsam nachvollziehen kann.

Der Mainzer Dogmatiker *Theodor Schneider* verfolgt mit seiner Auslegung des Apostolikums (6) die Absicht, durch eine „knappe Zusammenschau der grundlegenden Glaubensaussagen" den Vollzug des Glaubens zu fördern (6, 12). Im Vordergrund steht die theologische Information, die im kundigen Gespräch mit den geistigen Strömungen der Gegenwart geboten wird. Das Buch hat zwar gleich zwei Inhaltsverzeichnisse (das zweite am Schluß ist sehr detailliert), aber kein Sachregister; das ist ein Manko, bedenkt man, daß der Leser wegen der hier sehr streng genommenen Vorgabe des Credo viele Sachbereiche suchen muß (Eucharistie wird z. B. unter „Gemeinschaft der Heiligen" behandelt). Ansonsten ist das Werk mit theologischer Präzision gearbeitet; als einziges enthält es eine ausführliche Bibliographie (6, 517–537); selbstredend sind die Ausführungen im Text genau belegt (Anmerkungen unter dem Strich). In ihn eingearbeitet sind in Kleindruck erläuternde Erörterungen (theologische Diskussionen, Erfahrungsberichte, Theologenaussagen); die oft sehr ausführlichen Schriftbelege sind im Normaldruck wiedergegeben. Die Sprache ist diszipliniert und anschaulich zugleich. Der Leser wird vornehmlich argumentativ geführt und mit den Strukturen eines seriösen theologischen Denkens auf der Höhe der Zeit vertraut gemacht. Da sich Schneider eng an seine Vorlage hält, werden viele Sachthemen kaum oder nur indirekt behandelt (z. B. Amt, Papsttum). Als Grundstruktur des Symbolum wird der Glaube als fundamentale Option des Menschen hervorgehoben: „Aufgrund der an Jesus Christus gemachten Erfahrung bejahen wir den Sinn des Ganzen, der uns in einer Person begegnet" (6, 26).

Das wird gerade am Beispiel der Auferstehung Jesu klar. Sie kann nur angenommen werden, wenn man grundsätzlich an einem Jenseits festhält und sich in den urkirchlichen Gemeindeglauben einläßt (6, 278–282). In sehr eingehenden Erörterungen (6, 283–297) wird der exegetische Befund dargelegt, die Historizität von Ostern diskutiert (historisch gute Gründe sprechen dafür, lassen sich aber ohne Vorentscheidung auch anders deuten) und schließlich der theologische Gehalt ausgebreitet: der Osterglaube ist das Bekenntnis zur Macht Gottes und der Grund unserer Erlösungshoffnung. Der Hinweis auf die liturgische Bedeutung fehlt nicht.

Schneiders umfangreiches Werk ist von den hier analysierten ohne Zweifel das theologisch am besten fundierte und gibt dem Leser auf hohem, aber durchaus verständlichem Niveau einen ausgezeichneten Einblick in das, was Christen glauben.

Die mit Abstand umfangreichste Darstellung ist „*Glaube zum Leben*" (2). Es ist die von Günter Biemer besorgte Bearbeitung des französischen

Gemeinschaftswerkes „La foi des catholiques. Catéchèse fondamentale" (Paris 1984). Das Original hat für diese Besprechung nicht vorgelegen. Im Vorwort versprechen die Autoren, das Buch sei „eine Einladung, sich ansprechen und ergreifen zu lassen von der weltumspannenden, menschenverwandelnden, Zukunft eröffnenden Kraft, die von Jesus Christus ausgeht" (8,7). Man kann ihnen bescheinigen: Das ist voll und ganz gelungen! Hier wird nicht schwergewichtig, wie in fast allen deutschen Pendants (den KEK nicht ausgeschlossen), der Inhalt unseres Glaubens „objektiv" (was oft nur heißt: ermüdend) ausgebreitet, sondern immer in seiner Verzahnung mit der geschichtlichen und sachlichen Wirklichkeit gezeigt.

In vier großen Teilen stellen die Verfasser das dogmatische und ethische Erbe des Christentums vor (I. Glaube, II. Offenbarung, III. Anthropologie, Ekklesiologie, Moralweisungen, IV. Gotteslehre, Christologie, Mariologie, Sakramentenlehre, Ökumenismus). Am Seitenrand gedruckte Zahlen verknüpfen ähnlich wie beim KEK die Themen miteinander. Unter den Anhängen ist vor allem das gute Sachregister erwähnenswert. Hervorragend ist die graphische Auflockerung des Textes mit einer Fülle durch Balken abgesetzter Aussagen und Informationen aus allen möglichen Bereichen (lexikalische Erläuterungen, biblische, theologische und liturgische Texte, Schemata, Karten, Verzeichnisse und Übersichten). Wo innerkatholische Gegensätze da sind, werden sie nicht verschwiegen, sondern nach ihren Intentionen erschlossen (vgl. 2,558–563 „Theologien der Befreiung").

Ausgangspunkt ist ein kommunionales Kirchen- und Glaubensverständnis: Ist bei Simmel der Papst der Gipfel des Glaubens, zeigt er sich jetzt als dessen unerläßlicher Katalysator in der kirchlichen Gemeinschaft; zu den kirchlichen Dienstämtern gehören nicht nur die Bischöfe, sondern auch die Theologen und – wie selten liest man das – die Heiligen. Der hervorstechendste Zug dieser Darstellung der christlichen Botschaft besteht aber darin, daß sie etwas davon spüren läßt, daß diese ein Eu-Angelion, eine freudige Botschaft, ist. Das geschieht durch die grundsätzlich positive Darstellungsweise des Glaubens, durch eine frohmachende Diktion und durch ein verständnisvolles Eingehen auf den suchenden Leser. Ein Beispiel dafür ist die Behandlung des Themas „Lust". Ohne Gefahren zu vernebeln, melden die Verfasser als Grundsatz an: „Sie macht deutlich, wie unser ganzes Wesen über die eigene kleine und vertraute Alltagswelt hinausgreifen und – wenn auch nur für Augenblicke – den eigenen Horizont erweitern kann, so daß etwas von der vollen und lebendigen Berufung unseres Daseins zum Vorschein kommt" (2,460).

Ostern als Grund der Glaubensfreude ist unter dieser Perspektive ein durchgängiges Thema des Buchs. Dieses Geschehen hat nicht nur theologische, sondern auch soziale Auswirkungen (2,560). Hauptsächlich aber erscheint uns da Christus als Offenbarer und Offenbarung Gottes (2,215–225). Im Vordergrund stehen daher nicht die theologischen Probleme; sie werden in einem Rahmenartikel kurz erörtert. Vielmehr zeigt der Text mit vielen Beispielen, wie die Auferweckung des Gekreuzigten schon in der Alten Kirche zur Sinnmitte des Glaubens wird, von der das Leben wie das erlösende Wirken Jesu erhellt und begründet wird.

Von allen neuen Glaubensbüchern ist „Glaube zum Leben" wohl das empfehlenswerteste und das für einen Normalleser von heute geeignetste Buch, um den Grund christlichen Glaubens und christlicher Freude zu entdecken.

Ein Außenseiter ist in gewissem Sinn die in der DDR erstellte Fassung des ursprünglich in der Bundesrepublik publizierten *„Grundrisses des Glaubens"* (3): Es ist zuallererst ein Schulbuch – das einzige Lehrbuch für den Religionsunterricht in der Oberstufe; demnächst wird daher auch eine sorbische Fassung für das Wendenland veröffentlicht. Vier „Hauptstücke" des Glaubens werden in fortlaufend numerierten Lehrstücken vorgestellt: das Vaterunser, das Apostolikum, Kirche und Sakramentenlehre sowie eine am Liebesgebot orientierte Ethik. Gegenüber dem Original ist die Sprache einfacher und klarer; zudem wird jedes Lehrstück eingeleitet durch einen (kursiv gedruckten) Text (ein Gedicht, eine Legende, ein Lied, ein Gebet aus dem „Gotteslob"). Manche führen meisterlich zum Thema hin (so das Laotse-Wort bei Lehrstück 86), andere verleiten wegen ihrer Lebensnähe ganz von selbst zum Weiterlesen (z. B. die Schülerstimmen zum „Beichten").

Ganz besonderes Lob verdient die vorzügliche Bebilderung des Buchs (sie ist, wieder anders als in der West-Ausgabe, in den Text integriert). Sie dient nicht bloß dem Blickfang oder der „Auflokkerung", sondern unterstützt präzise und aussagestark die Darlegungen. Das beginnt schon auf der ersten Textseite: Zur Legende „Glaube ist ein Wagnis" sehen wir einen Menschen, der über einen kanalisierten Wasserlauf springt (3, 9). Darstellungen aus dem Gesamtbereich der Kunst (bis hin zur abstrakten) – teilweise farbig –, Karikaturen, Fotos von Zeitgenossen illustrieren im besten Sinn des Wortes einen Glauben, der, wie ein anderes ausgezeichnetes Werk aus der DDR sagt, „bunt" ist (So bunt ist unser Glaube, hrsg. v. A. Ziegert, Leipzig 1984; Lizenzausgabe: So reich ist unser Glaube, Graz 1985). Erwähnenswert sind besonders etwa die Bilder zum „Hören des Glaubens", zur Größe Gottes oder die Darstellung der „Phrase" (3, 11, 30, 267).

Das Osterthema wird innerhalb des Credo in vier Lehrstücken vermittelt (3, 104–110), aber auch im Rahmen der Liturgiekunde und der Eschatologie herangezogen. Die Einstiege zu den einzelnen Stücken sind Werken von Zenetti, Marti, Gibran und J. Bohn entnommen; die Bilder zeigen die Weihe des Osterfeuers, eine liturgische Tanzszene, eine Seite aus einem mittelalterlichen Perikopenbuch und den Holzschnitt „Emmaus" von Schmitt-Rottluff. Am Ende stehen – wie übrigens bei allen Lehrstücken – kurze Glossare zu einzelnen theologischen Begriffen. Unter Hinweis auf die biblischen Zeugnisse und ihre Eigenart wird verdeutlicht, was wir im Osterglauben bekennen; der Hadesabstieg wird erläutert; die Bedeutung der Auferstehung als Sinngrund unserer Hoffnung und unseres Lebens ist aufgezeigt: Ostern ist „Grund unseres Glaubens", sagt Lehrstück 55, allen möglichen Einwänden zum Trotz.

Obschon eigentlich ein Schulbuch, ist der „Grundriß" doch auch Erwachsenen als Lektüre nachhaltig ans Herz zu legen. Es geht den „heißen Eisen" nicht aus dem Weg, versucht aber in ruhiger Exposition die positive Aufarbeitung. Als Ensemble von Bild und Text ist es wohl das lebendigste der hier präsentierten Auswahl. Vor allem ist dankenswert die Bemühung um eine Ausrichtung der Glaubensinhalte auf die wesentliche Mitte.

Zwei weitere Neuerscheinungen verstehen sich in ausgesprochenem Bezug zum KEK. Das ist einmal das Büchlein des Münsteraner Theologen *Dieter Emeis* „Anleitung zum Glaubensbekenntnis" mit dem Untertitel „Kleiner Katechismus" (1). Ähnlich wie beim „großen" der Deutschen Bischofskonferenz erfüllt der Inhalt nicht ganz die vom Titel geweckten Erwartungen. Es geht nicht um eine Gesamtdarstellung des katholischen Glaubens, sondern um kurze, sehr persönlich gehaltene (oft Ich-Stil) Meditationen zu den Sätzen des Apostolikums: Ostern wird geschildert als „Erfahrung mit der Wirklichkeit, wie wir sie nicht kennen" (1, 50); man muß sich also ganz glaubend auf sie verlassen. Jedes Kapitel schließt mit drei, vier Fragen, die dem Leser zur Verinnerlichung der Lektüre verhelfen wollen. Die Sprache ist Bekenntnis, theologischer Ballast ist weitgehend vermieden.

Als zweite Publikation ist das „Lesebuch zum KEK" von *Alfred Läpple* zu erwähnen (5). Der unermüdliche Autor hat seine Zettelkästen geplündert und zu jedem Kapitel des KEK Texte unter den Rubriken „Zeugnis der Schrift", „Lehre und Liturgie", „Denk- und Glaubensimpulse" beigesteuert. Daraus ist eine Art Zitatenschatz zum Apostolikum geworden. Er wird bereichert durch Illustrationen aus der griechischen Übersetzung des „Parvus Catechismus" von Petrus Canisius von 1613 (in mäßiger Wiedergabe). Manche Texte sind kommentiert und genau belegt, bei anderen vermißt man beides. Ab und an bleibt der Bezug zu den KEK-Aussagen unerfindlich (z. B. 1, 331 Dörmann, 355 Luther, 467 Augustinus). Die in der theologischen Einleitung und bei den Texten selbst geäußerte sehr konservative Position des Verfassers bedürfte hin und wieder der Diskussion – so etwa, wenn behauptet wird, das Erste Vatikanum habe „unter Papst Pius XI." stattgefunden – nicht einmal der „Denzinger" behauptet solches (5, 345). Und kann man wirklich noch 2 Makk 12, 43–46 als Beleg für die „Fegfeuer"-Lehre bringen? (5, 553). Das KEK-Stück über die Auferstehung wird belegt mit Hos 6, 1f., die biblischen Zeugnisse (in Auswahl), Texte aus Apg und Apok; im zweiten Teil bringt Läpple lehramtliche Texte bis hin zu dem Schreiben der deutschen Bischöfe von 1967 und einen Synodentext. „Denkimpulse" geben Ambrosius,

Augustinus, Maximus Confessor, D. F. Strauß, Barth, K. Frör, Ratzinger und Mußner. Für drei Stellen wird auf Beleg verzichtet (5, 251–260). Mit heißer Nadel genäht, vermag die Sammlung Läpples denen nützliche Dienste zu erweisen, die Eideshelfer suchen oder bestimmte Texte schnell zur Hand haben wollen.

Zum Schluß möchten wir noch das *„Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen"* (4) erwähnen. Es handelt sich anders als bei den vorstehend genannten Werken nicht um eine systematische Erörterung – der Titel ließe das vermuten –, sondern um ein Lexikon, das sich anheischig macht, die „aktuellen und grundsätzlichen Fragen im Spannungsfeld von Religion und Gesellschaft, von Glaube und Leben, von Kirche und Welt brennpunktartig" zu beleuchten. Namhafte Autoren aus verschiedenen Lebensbereichen (auch Politikerinnen wie Rita Süssmuth) haben die 107 Artikel verfaßt, die sich mit den Grundinhalten des Glaubens, heutigen religiösen und sozialen Entwicklungen und ethischen Themen auseinandersetzen. Etwa 27 Stichwörter sind (mehr oder minder eindeutig) der Dogmatik zuzuordnen (z. B. Bibel, Buße und Bußpraxis, Gebet, Kirche, Lehramt, Sakramente). Literaturangaben bei jedem Stichwort und ein sehr ausführliches Sachregister erleichtern die praktische Benutzung. Die Darstellung ist beinahe durchweg sachlich-nüchtern; die Probleme werden deutlich beim Namen genannt (vgl. Lehramt, Zölibat).

„Ostern" oder „Auferstehung" sind keine eigenen Stichwörter; die Sache erscheint unter Gottesdienst, Glaubensvermittlung, Jenseits, Jesus Christus, Lehramt, Orthodoxe Kirchen, Sonntag. Darin manifestiert sich die Zentralstellung des Osterglaubens handgreiflich. Hauptstelle ist der Artikel „Jesus Christus" (D. Wiederkehr): Die Erscheinungen benennt er als Grund der Jüngersammlung und des Jüngerglaubens; mit Ostern ist die Gottesherrschaft unwiderruflich angebrochen (4, 185–187).

Der Leser wird zu vielen aktuellen Problemen eine gute Information in diesem Lexikon finden; andere wird er vermissen, auch wenn sie heute in der Diskussion stehen: von Maria etwa erfährt er nur, daß sie Gegenstand unfehlbarer päpstlicher Aussagen ist.

So unterschiedlich nach Art, Intention, Zielgruppe und Vermittlungsweise die sieben Bücher sind, die wir einer kurzen Untersuchung unterzogen haben – eines gilt von allen: Sie haben ihre Verdienste und bieten eine alles in allem sinnvolle Hilfe für die passive, den Leser selbst betreffende, wie für die aktive Weitergabe des Christenglaubens in seiner katholischen Ausprägung. Eigentlich ist keines von ihnen überflüssig oder durch ein anderes schlankweg zu ersetzen, auch wenn ihr literarisches und theologisches Gewicht recht unterschiedlich ist. Damit aber sind sie ein erfreuliches Zeugnis für den nachkonziliaren legitimen theologischen Pluralismus. Wer sich von Fachs wegen mit der Glaubensverkündigung zu befassen hat, sollte einige von ihnen „nebeneinanderlesen". Wenn man dennoch gewichten will: Den Vorzug verdient wegen seiner alle „Sinne" ansprechenden Lebendigkeit der „Grundriß des Glaubens" (3), wegen der theologischen Exaktheit der Kommentar von Schneider (6), wegen ihrer frohmachenden und zugleich ausgiebigen Darstellung die aus Frankreich kommende Arbeit „Glaube zum Leben" (2).

Künftigen Verfassern sei vor allem anderen ans Herz gelegt, den Menschen von heute so zu nehmen, wie er ist – und das meint auch: als Sinnenwesen! Wir leben im optischen Zeitalter, dessen Hauptvermittlungsweise das Fernsehen, also ein Bildmedium, ist. Man sollte daher kein Glaubensbuch mehr auf den Markt bringen, das nicht auch Bilder – gute, lebensnahe, ansprechende (!) Bilder enthält. Nur zwei Werke bedienen sich ihrer. Aber bei Läpple handelt es sich um alte, oft nicht mehr einfach zu deutende Stiche, die eher noch einmal den Verdacht erwecken, eigentlich sei der Glaube doch etwas Rückwärtsgewandtes (5). Beispielhaft dagegen ist das Lehrbuch aus der DDR (3).

Ein Problem ist freilich von keinem Werk gelöst – auch nicht vom KEK. Es ist aber vermutlich das eigentliche oder doch ein wesentliches Hindernis für den Erfolg der Glaubensweitergabe. Ich meine die Komplexität der Inhalte eines Glaubens, der nicht nur mit den heutigen Problemen in Konfrontation geraten ist, sondern der auch noch zwei Jahrtausende Problemgeschichte mit sich trägt. Th. Schneider hat ausgesprochen, was schon immer theologischen Autoren widerfahren ist: Sie wollen wie weiland Thomas kurz

sein und füllen dann doch (wenigstens) Hunderte von Seiten (vgl. 6, 12f.). Aus der Kurzformel des Glaubens, die das Apostolikum doch ist, wird ein langes Kompendium, das bei aller Länge doch immer noch zu kurz erscheint – wenigstens dem Autor. Vielleicht am ehesten entgeht Emeis diesem Dilemma – aber das geschieht dann doch auf Kosten der Glaubensinformation (1). Hier einen guten Mittelweg zu finden, bleibt nach wie vor ein hohes Ziel. *Wolfgang Beinert*

[1] Die nachstehenden Werke werden untersucht (bei Zitationen wird erst die bibliographische Ordnungszahl, dann die Seite genannt): 1. Dieter Emeis: Anleitung zum Glaubensbekenntnis. Ein kleiner Katechismus. Freiburg: Herder 1986. 95 S. Kart. 10,80. – 2. Glaube zum Leben. Die christliche Botschaft. Hrsg. v. Günter Biemer. Freiburg: Herder 1986. 839 S. Lw. 29,80. – 3. Grundriß des Glaubens. Katholischer Katechismus. Hrsg. v. d. Berliner Bischofskonferenz. 3. Aufl. Leipzig: St. Benno 1986. 287 S. Lw. Als westdeutsche Vergleichsausgabe wurde benutzt: Grundriß des Glaubens. Katholischer Katechismus zum Unterrichtswerk Zielfelder ru, hrsg. v. Dt. Katecheten-Verein (München 1980). – 4. Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen. Hrsg. v. Ulrich Ruh, David Seeber, Rudolf Walter. Freiburg: Herder 1986. 519 S. Lw. 58,–. – 5. Alfred Läpple: Lesebuch zum Katholischen Erwachsenen-Katechismus. Aschaffenburg: Pattloch 1986. 652 S. Lw. 24,80. – 6. Theodor Schneider: Was wir glauben. Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. Düsseldorf: Patmos 1985. 543 S. Lw. 39,80. – 7. Oskar Simmel: Glaubensbuch. Überlegungen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis. München: Wewel 1986. 407 S. Kart. 24,–.

BESPRECHUNGEN

Jugend und Gesellschaft

Jugend und Gesellschaft. Realitätsbewältigung, Krisen und Auswege. Hrsg. v. Helmut Remschmidt. Stuttgart, Frankfurt: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, Umwelt & Medizin 1986. 217 S. Kart. 68,–.

Die Publikation stellt die Referate des interdisziplinären „Marburger Forum Philippinum" vor, das 1984 dem Thema Jugend und Gesellschaft gewidmet war. Die Liste der Redner ließ kontroverse Standpunkte erwarten, etwa ob die heutige Jugend auch das Ergebnis des Versagens der Gesellschaft sei (H. Tenbruck), im Gegensatz zur These, daß in der heutigen Jugend sich die „Neuartigkeit geschichtlicher Problemlagen" äußere und damit auch ein Beitrag zur Reform der Gesellschaft geleistet werde (W. Hornstein). Von nüchternem Realitätsbezug sind die kritischen Ausführungen von H.-R. Laurien zur Wirklichkeit der Schule. Verglichen damit bleiben die Aussagen von W. Fuchs in einem Theorierahmen der empirischen Jugendsoziologie gefangen. K. Allerbeck trägt noch einmal in Kurzfasung jene Forschungsergebnisse vor, die er bereits in seiner Studie „Jugend ohne Zukunft?" berichtet hat. Von großer Sachlichkeit sind die Aussagen von H. Schüler-Springorum (Jugendkriminalität) und M. H. Schmidt (behinderte Jugendliche). H. Scarbath liegt in seinen Äußerungen auf der Linie seiner „dialogischen Pädagogik", die mit großer Sensibilität einen philosophischen Ansatz mit der nüchternen Wirklichkeit junger Menschen konfrontiert. Durch die Publikation als ganze zieht sich das Thema des Generationenkonflikts (29, 57, 123, 127, 134, 136, 142 u.ö.). Die Autoren stimmen in der Aussage überein, daß heute kein Generationenkonflikt im strengen Sinn des Worts vorherrscht, wobei bei der Erforschung der Gründe dieser Tatsache nicht geringe Nachdenklichkeit entstehen wird. Ein Sachregister hätte die Bedeutung des Buchs herausgehoben und die Arbeit mit ihm erleichtert. Leider beschränkt der hohe Preis die Anzahl möglicher Käufer und beeinträchtigt die späte Publikation den aktuellen Wert der Aussagen. Zumindest aber gilt: Das 1987 noch sehr lesenswerte Buch ist mehr als das Dokument einer Analyse von 1984. *R. Bleistein SJ*

Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie. Hrsg. von Hans Bertram. Frankfurt: Suhrkamp 1986. 359 S. Kart. 18,–.

Hans Bertram, Direktor des Deutschen Jugendinstituts in München, hat in diesem Reader sozialwissenschaftliche Texte zusammengestellt, die zu einer Analyse des vielberedten Wertwandels in industriellen Gesellschaften beitragen können. Denn die populär gewordene Ausnahme einer Veränderungstendenz der Wertvorstellungen von bürgerlich-puritanischen zu instrumentellen und hedonistischen Auffassungen müßte – wie er in seinem erfreulich kritischen und umsichtigen Einführungsbeitrag zeigt – auch untersuchen, inwiefern gesellschaftlicher und individueller Wandel von Bewertungsmaßstäben miteinander zusammenhängen, inwiefern ein Wertwandel auch sozial bedingt sein kann (wenn etwa die Arbeitsorganisation heute häufiger als früher Flexibilität statt Pflichttreue verlangt), wie der Begriff „Wertmaßstab" zu verstehen ist und wie das Individuum solche Wertmaßstäbe erlernt.

Bertram hat 13 Beiträge ausgewählt, die der moralsoziologischen und moralpsychologischen Forschungsrichtung entstammen, wie sie von E. Durkheim, J. Piaget und L. Kohlberg begründet, jedoch durch andere Autoren, die hier ebenfalls zu Wort kommen, ergänzt und korrigiert wurde. Seine Einleitung zeigt, wie man in Ansätzen mit je eigenen Stärken und Schwächen versucht hat und versucht, die schwer durchschaubaren Zusammenhänge zwischen gesellschaftlichen Einflüssen und individuellen Lernprozessen zu klären: am Beginn E. Durkheims Konzeption des modernen Individualismus, dann die noch sichtlich von ihm geprägte Theorie der moralischen Entwicklung

von J. Piaget, schließlich die behavioristische und psychoanalytische Gesichtspunkte integrierende, aber gesellschaftliche Bedingungen kaum noch beachtende Stufenlehre von L. Kohlberg sowie Untersuchungen von W. Lempert, R. Döbert, G. Nunner-Winkler, F. Oser und anderen, die wieder stärker den Einfluß des gesellschaftlichen Wandels und der Interaktion mit Gleichaltrigen auf die individuelle Moralentwicklung beachten. Das Buch stellt auf anregende und zusammenhangstiftende Weise die Denkwege und die Aktualität der moralsoziologischen und kognitionspsychologischen Denkschule dar, ohne sie unkritisch zu verabsolutieren. *B. Grom SJ*

Lyrik

Hartung, Harald: *Traum im Deutschen Museum.* Gedichte 1965–1985. München: Piper 1976. 154 S. Lw. 28,–.

Harald Hartung, als Essayist und Kritiker ein entschiedener Gegner der eindimensionalen, das heißt Theorielosigkeit, Subjektivität und Oberflächlichkeit favorisierenden Lyrik, beurteilte stets die lyrische Bedeutsamkeit eines Gedichts nach dem Maß seines stilistischen und formalen Kunstanspruchs. Kunstlose, auf Verbrauch gerichtete Lyrik, repräsentiert vor allem durch die Lyriker der neuen Subjektivität oder Sensibilität, entspricht seiner Ansicht nach der trostlosen Ideologie unserer Wohlstands- und Wegwerfgesellschaft. Nun legt er selbst, der deutsche Literatur an der TU Berlin lehrt und Mitglied der Berliner Akademie der Künste ist, nach vier schmalen Einzelpublikationen einen Band mit neuen und ausgewählten Gedichten vor. Eine solche Summe seines lyrischen Schaffens weckt im Leser seiner kritischen und theoretischen Schriften um so höhere Erwartungen, als Hartung selbst noch ein Jahr zuvor im gleichen Verlag die Tendenzen deutscher Lyrik seit 1965 mit Beispielen und Porträts ausführlich und kritisch darstellte.

Der Dichter Hartung erleichtert dem mit seiner Lyrik noch unvertrauten Leser den Zugang zu seinen widerständigen Gedichten mit einem selbstverfaßten Klappentext, in dem er darlegt, wie seine lyrische Kunst dem eigenen Leben geduldig und aufmerksam zu folgen sucht: von der Kindheit in der westfälischen Zechenkolonie über die Erinnerungen an Krieg und Nachkrieg, an die Hoffnungen und Enttäuschungen von Aufbruch und Revolte bis in die lyrische Vergegenwärtigung jüngster Vergangenheit. Solcher Lebendigkeit des Lebens folgen die drei Gedicht-Abteilungen des Lyrikbandes: Die beiden ersten „Wie der Hase läuft" (I) und „Möglicher Sommer" (II) sammeln bereits früher bis 1978 publizierte Gedichte, die letzte (III) – in der Überschrift identisch mit dem Buchtitel – enthält Gedichte der Jahre 1978–1985, die noch nicht in Buchform veröffentlicht sind. Aus dem Rahmen des lyrischen Tryptichons tritt so dem Leser zwar keine – im Sinne Ungarettis – schöne Biographie entgegen, wohl aber „eine schöne Portion Skepsis", changierend zwischen Leben und Kunst und konfiguriert in den „Zwei Komödianten" von Edward Hopper, dessen Gemälde den Buchumschlag anspielungsreich schmückt: „Zwei Komödianten treten an die Rampe / Das Leben lächelt und das Scheinen scheint".

Über diese Schlußverse des letzten Gedichts im Band, das auch den Schutzumschlag ziert, gelingt am ehesten der Einstieg in die anspruchsvolle Lyrik Hartungs, deren poetisches wie empirisches Ich sich kunstvoll und vielgestaltig hinter Empfindungen und Wahrnehmungen zugleich verbirgt wie auch in ihnen sich spiegelt und so die für alle lyrische Kunst unabdingbaren Formen der Distanz schafft, um nicht in Banalität und Alltagslyrik abzugleiten. Zahlreich sind in allen drei Abteilungen die Beispiele geglückter Balance und Spannung zwischen betrachtender und betrachteter Subjektivität, zwischen empirischem und poetischem Ich der Welt- und Selbsterfahrung, zwischen Privatem und Gesellschaftlichem, am gelungensten wohl in dem Gedichtzyklus „Möglicher Sommer" sowie in vielen Einzelgedichten wie „Schmalfilm", „Ekloge", „Augustastraße", „Sommersemester", „Fregestraße", „Winter in Tempelhof" und „Stolper Herbst mit Hund". Solches Gelingen verdankt sich letztlich der vielfach ablesbaren Ungeduld weiterzukommen „da-

hin, wo ich noch nicht bin, doch / sein möchte: zu mir". – „Um wieviel älter ich werde / zwischen zwei Zeilen weiß ich nicht // Es ist eine langsame Kunst". Und eine vieldeutige Kunst, die Lesern und Interpreten poetischen Widerstand bietet: „Ich schreibe und ungefähr wie ihr meint".

E. J. Krzywon

KUNZE, Reiner: *eines jeden einziges leben.* Frankfurt: Fischer 1986. 124 S. Lw. 24,–.

Der Lyriker Reiner Kunze, der sich gern einen Bergarbeitersohn aus dem Erzgebirge nennt, lebt nun schon ein Jahrzehnt in der Bundesrepublik, seit ihn die DDR-Behörden zur Aussiedlung gezwungen haben. Im vergangenen Sommer erschien sein inzwischen bereits zweiter im Westen entstandener Lyrikband, dessen Titel auf die Einzigartigkeit menschlichen Lebens verweist, ohne dessen gesellschaftliche Verflechtung zu verkennen: „eines jeden einziges leben" – gibt es einen höheren Wert, ein schützenswerteres Gut? So weckt bereits der Titel die Neugier des Lesers, wie der thematisch anklingende Anspruch lyrisch umgesetzt und in die Fassung des Gedichts eingebracht wird, denn, so schreibt Reiner Kunze an anderer Stelle: „Das gedicht ist fassung, die der autor gewinnt... Das gedicht, wenn er glück hat, ist dann das gefaßte, das ihn gefaßter macht. Das gedicht kann aber auch fassung sein, die der leser gewinnt – wenn es ihn erfaßt, wenn es ans fassungslose rührt in ihm."

Solch hohen Anspruch löst der neue Gedichtband in jedem seiner 77 Gedichte ein, die in neun Abteilungen gegliedert sind und deren Motivreihen sich leicht zu erkennen geben: Heimkehr ins eigene Haus, wobei sich die Assoziation an Horst Bieneks Gedichtzyklus „Das Haus" spontan einstellt; Natur im Jahres- und Tageszeitenrhythmus; Kunstschaffen und Liebesgeschehen mitten in den Absurditäten des Lebens; Musik- und Reisegedichte; schließlich politische Gedichte als Echo und als Wunsch gefaßt. In formaler Sicht fällt auf die auch in diesem Band vorherrschende Gestalt der dreistrophigen Sinngedichte von prägnantester Kürze des Ausdrucks und mit überraschenden Sinndeutungen der Empfindungen und Wahrnehmungen. Es sind zumeist lyrische Epigramme, nicht selten mit gleichsam aphoristischer, auch zeitkritischer Pointe, die Augenblickserkenntnis und Lebensweisheit – hüben wie drüben gewonnen – in subtile Metaphern und Bilder übertragen und dem Leser, umschrieben als Hallraum des Herzens, zum Nachdichten anheimstellen mit der Aufforderung: „Mit der goldwaage wiegen / und das herz nicht anhalten dabei // Noch dort dem dichter folgen wo der vers / im dunkeln läßt // Den kopf hinhalten für ihn". Den Band beschließt ein Nachwort, das den Entstehungsprozeß des Gedichts „Kleines Ruhmesblatt für Alexander Graf Faber-Castell" minuziös nachzeichnet und so vom ersten Bildeinfall bis zur vollendeten Gestalt des Gedichts genau nachvollziehbare Auskunft gibt über die lyrische Arbeitsweise Reiner Kunzes: „Das gedicht ist zur ruhe gekommene unruhe". Eines der schönsten Gedichte fand der Rezensent in der Mitte des Lyrikbandes unter dem Titel „Bittgedanke, dir zu Füßen": „Stirb früher als ich, um ein weniges / früher // Damit nicht du / den weg zum haus / allein zurückgehen mußt". Vielleicht ist es eines der schönsten Liebesgedichte Reiner Kunzes, vielleicht der Gegenwartslyrik überhaupt.

E. J. Krzywon

PIONTEK, Heinz: *Eh der Wind umsprang.* Hrsg. v. Roswitha Th. Hlawatsch und Horst G. Heiderhoff. Waldbrunn: Heiderhoff 1985. 69 S. Lw. 17,–.

Heinz Piontek, der als Lyriker stets seinen eigenen Weg ging, fern von allen Gruppen und Richtungen, überraschte im Jahr seines 60. Geburtstags die Freunde seiner Lyrik mit neuen, bisher nicht veröffentlichten, wiewohl aus verschiedenen Schaffensphasen stammenden Gedichten, zu denen Sebastian Müller ein kurzes Nachwort schrieb. Der Titel des dreiteiligen Lyrikbands signalisiert eine Windwende von vorerst noch unbestimmter Richtung und Folge. Erst Goethes Motto – „Die Schwierigkeiten wachsen, je näher man dem Ziel kommt" – läßt erahnen, auf welchen Fluchtpunkt hin die Gedichte insgesamt ausgerichtet sind; denn spätestens mit den ersten Versen des zweiten Gedichts „Der Prediger Salomo 12, 1" wird die Vorahnung zur Gewißheit:

„Was wußt ich schon von all den bösen Tagen, / von all den Jahren, die man Alter nennt." Angesichts des Alterns und des sicher kommenden Todes – so die Lebensphilosophie des biblischen Predigers bzw. Kohelets – erweist sich alles als Windhauch, der weder berechenbar noch in den Griff zu bekommen ist. Aus solchem Daseinsverständnis stammt des alttestamentlichen Predigers kluge Weisung für rechte Lebensführung in Gottesfurcht und Dankbarkeit für jeden noch gewährten Augenblick; denn das Leben geht unerbittlich auf Alter und Tod zu. Es ist also eine aus Erfahrungsweisheit gewonnene und in kritischer Auseinandersetzung mit gängigen Meinungen geläuterte Existenzphilosophie voller Melancholie, die nicht modern säkularisiert, sondern in der Allursächlichkeit Gottes noch bibeltheologisch fundiert ist.

Solches biblische Wissen muß sich der Leser bewußtmachen, wenn er den ganzen Bedeutungsumfang des Titels wie auch der einzelnen Gedichte Pionteks begreifen möchte, aber auch die Sprechsituation des lyrischen Ich, deren Parallelität mit der des Autors unverkennbar ist. Ist das schon der lyrische Stil des durch Alterserfahrung weise gewordenen Kunstverstands, der mit wiedergewonnener Unbefangenheit das Lebensganze begreift als melancholisch-heiteren Einklang von mannigfaltigen Formen und Inhalten? Im lyrischen Vorausblick auf den „Mann mit Neunzig" im gleichnamigen Gedicht erscheint deshalb das Zurückgebliebene als bescheidener, wenn auch wesentlicher, bedeutungsvoller Rest: zerschlissenes Zaumzeug, zwei Frauenschuhe, Bootsleine und Lederbibel – Andeutungen von Ganzheiten, die entscheidend waren für das erfüllte Leben eines Ich, aus dem sich nunmehr die Gedanken fluchtartig zu entfernen beginnen und ein befremdliches Ich zurücklassen. In solcher Befindlichkeit wird die im Gedicht „Markus 9, 24" ausgesprochene Bitte um „taubenfüßige Unbeirrbarkeit" – läßt sich der Glaube schöner umschreiben? – notwendig, wenn es gilt, die „reife Walnuß" des Unglaubens aufzubrechen. Im dritten und letzten Teil des Lyrikbands, der Aphorismen von vollendeter Lakonie und Altersweisheit, von lapidarer Bilddichte und trefflicher Gesellschaftskritik enthält, wird noch einmal die existenzphilosophische Wahlverwandtschaft zwischen dem biblischen Prediger und dem modernen Lyriker offenkundig. Deren melancholische Poesie wird deshalb mit Recht zu den kanonisierten Büchern – ob biblischer oder weltlicher Art – gezählt. Es sind Bücher zum Liebhaben. *E. J. Krzywon*

Kirche

Mette, Norbert – Kuhnke, Martina: *Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000.* Zur Situation und Zukunft der Pastoral. Düsseldorf: Patmos 1986. 198 S. Kart.

Die Pastoral, also der Heilsdienst der Kirche, ist gerade in einer Zeit des Umbruchs umstritten. Wie lauten ihre Prinzipien? Wie ihre Imperative? Daher ist es besonders verdienstvoll, daß die beiden Autoren – ausgehend von einer Jahrestagung der deutschsprachigen Pastoraltheologen 1983 in Wien – nicht nur die begründete Frage stellen, wie der Weg der Kirche in den nächsten 15 Jahren auszusehen habe, sondern auch versuchen, eine Antwort auf diese schwierige Frage zu finden. Die vier großen Kapitel gelten einer „pastoralen Standortbestimmung", der „Gesellschaft und Kirche am Ende des 2. Jahrtausends", der „Heilssendung der Kirche in der Gegenwart" und den „Prioritäten pastoralen Handelns einer Kirche auf dem Weg in eine nachbürgerliche und nachchristliche Gesellschaft". Die innere Logik der Gedankenführung geht aus dem Zweiten Vatikanischen Konzil hervor und zielt eine Kirche an, die gerade dadurch, daß sie den Gemeindeaufbau als Lernprozeß eines zeitgemäßen Glaubens realisiert, auch „das Problem einer motivträchtigen Weitergabe des Glaubens an die nächste Generation" (198) löst. Auf dem Weg dieses Gedankengangs werden alle aktuellen Fragen der Weltkirche wie der katholischen Kirche in der Bundesrepublik angesprochen, von der Theologie der Befreiung über den Streit um das kirchliche Amt (Zölibat, Priestertum der Frau) bis zur Konzeption von Basisgemeinden. Selbst wenn hierbei manche Information etwas kurz ausfällt (etwa zu KDSE, 79f., oder Pax Christi, 77f.),

ergibt der Gesamteindruck das Bild einer Kirche in der Phase des Übergangs. Für einen Weg nach vorn entwerfen die Autoren die Zielvorstellung einer Gemeinde, die – mitten in der Gesellschaft und ihr kritisch gegenüber – die Herausforderung der Stunde realisiert (Kairologie) und zugleich immer sich auf den Gott in Jesus Christus einläßt (Mystagogie), der in einer „Mystik des Alltags" zu entdecken ist. Auf diese Weise finden sie die Gemeinde neu als „Sozialform des Glaubens". Ein anregendes Buch für alle, die täglich in der Pastoral stehen oder von ihr „betroffen" sind und die sich Gedanken über den Weg der Kirche in die Zukunft machen. *R. Bleistein SJ*

Schmid, Franz: *Grundlagentexte zur katholischen Jugendarbeit.* Freiburg: Herder 1986. 589 S. (Handbuch kirchlicher Jugendarbeit. 3.) Kart. 48,–.

Innerhalb des auf vier Bände geplanten Handbuchs kirchlicher Jugendarbeit bietet der dritte Band „Grundlagentexte zur katholischen Jugendarbeit". Die umfangreiche Publikation wurde verantwortet von P. Franz Schmid SDB, Professor für Pädagogik an der Salesianer-Hochschule in Benediktbeuern. Damit lag die Konzeption des Werks in guten Händen. Die Textsammlung ist breit angelegt: Es finden sich Texte aus dem Jahr 1936 ebenso wie Neuestes aus dem Jahr 1985. Durch diese Breite hat man alle wichtigen Texte handlich beisammen. Verantwortliche in der kirchlichen Jugendarbeit – ob Geistliche oder Gruppenleiter – können schnell erheben, welche Ziele sich frühere Jugendliche in der kirchlichen Jugendarbeit setzten, welche Erwartungen das kirchliche Amt an sie hegte, wie sich immer wieder gesellschaftliche Bedingungen und gesamtkirchliche Verfassung in der Konkretion kirchlicher Jugendarbeit auswirkte. Natürlich bedürfen die in vier Teilen dargebotenen Dokumente eines eingehenden Studiums. Nur einiges sei herausgehoben: das apostolische Schreiben Johannes Pauls II. an die Jugendlichen in der Welt zum Internationalen Jahr der Jugend (1985), der Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" (1975), die „Richtlinien für die katholische Jugendseelsorge" (1936), die Bischofsworte an die Jugend, die Statuten und Ordnungen der Seelsorgeämter für die kirchliche Jugendarbeit, die Leitlinien des BDKJ (1969–1983), mancher Diözesanverbände von Jugendhäusern.

Das Verdienst, eine solche Fülle weitverstreuter Texte gesammelt zu haben, ist groß. Natürlich läßt sich immer über die Auswahl der Texte streiten. Ist es ferner sinnvoll, einzelne Kapitel aus Konzilstexten oder Synodenbeschlüssen abzudrucken, da vermutlich die Grundlegung zu diesen Aussagen anderswo zu finden sein wird? Wäre es nicht sinnvoll gewesen, bei KJG, KSJ, CAJ die eigentlich umstrittenen Texte auch abzudrucken? Und wäre es grundsätzlich nicht sogar angebracht gewesen, wie etwa den Text 1.1 alle Texte mit einem kurzen Vorspann historisch zu situieren, damit der heutige Leser realisieren kann, worum es eigentlich geht? Und hätte man in einer kleinen Literaturangabe nicht auch jene Diskussionen festhalten können, die sich aus manchen Grundlagentexten ergaben? Vermutlich verhinderte der geplante Umfang des Werks die Realisierung solcher Erwartungen. Trotz dieser weiterführenden Überlegungen muß man sagen: In diesem Band liegt endlich eine Dokumentation kirchlicher Jugendarbeit in Deutschland bzw. in der Bundesrepublik vor – ein Zeugnis der geschichtlichen Vergangenheit, ein Vermächtnis für die Gegenwart, eine Herausforderung für die Zukunft. *R. Bleistein SJ*

Neue Jerusalemer Bibel. Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalemer Bibel. Hrsg. v. A. Deissler und A. Vögtle in Verbindung mit J. M. Nützel. Freiburg: Herder 1985. XVIII, 1878 S., 4 Karten. Lw. 98,–.

Die Würdigung einer Bibelausgabe setzt den Umgang mit ihr voraus, der etwas Zeit braucht... Die „Neue Jerusalemer Bibel" verbindet, in etwa wie der kluge Hausvater des Evangeliums, zwar nicht geradezu Altes und Neues, aber doch Älteres und Neueres. Das Neuere ist die bereits 1979 von den katholischen Bischöfen des deutschen Sprachraums für den kirchlichen Gebrauch in Gottesdienst und Schule approbierte „Einheitsübersetzung". Vor allem für den Text der Psal-

men und des Neuen Testaments, „das Exegeten beider Kirchen im offiziellen Auftrag übersetzt haben" (so der evangelische Landesbischof A. Claß), wurde ökumenische Übereinstimmung erzielt. Die Übersetzung „in gehobenem Gegenwartsdeutsch" ist auf manche, nicht immer unberechtigte Bedenken gestoßen; das ist nicht überraschend. Dennoch „darf sie, aufs Ganze gesehen, als die in vieler Hinsicht am gründlichsten erarbeitete Gesamtübersetzung der Heiligen Schrift... gelten" (S. VI). Auch der ältere Teil dieser Ausgabe ist keineswegs alt: Der Kommentar der Jerusalemer Bibelschule reproduziert nicht die Erstausgabe von 1956, sondern eine vollständig überholte und erweiterte Fassung von 1973, deren rund 11 000 Anmerkungen dort, wo die Einheitsübersetzung mit Rücksicht auf den heutigen Sprachgebrauch freier vorgeht, oft wörtlichere Varianten bietet. Das ist Dank wert! Überhaupt ist der Jerusalemer Kommentar zusammen mit den Einführungen in die einzelnen Schriften (vgl. z. B. was er über die synoptische Frage, das Verhältnis der ersten drei Evangelien zueinander, sagt: 1367–1371), ausgesprochen anregend und hilfreich. Der Preis des nach Umfang und Ausstattung benutzerfreundlichen Bandes entspricht allerdings in der Höhe der Qualität des Ganzen.

W. Kern SJ

ZU DIESEM HEFT

Hans Waldenfels, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Bonn, befaßt sich mit den in letzter Zeit bekanntgewordenen Fällen des Dissenses zwischen Theologen und dem kirchlichen Lehramt. Er sieht darin Signale der Sprachnot in der Kirche und fragt, wie sie bewältigt werden könnte.

Im Augustheft des letzten Jahres berichtete Bischof Francisco F. Claver über die philippinische Revolution vom Februar 1986 (204, 1986, 507–521) und machte gleichzeitig deutlich, wie die dortige Kirche ihr Verhältnis zur Politik versteht. In diesem Heft blickt er auf die Geschehnisse des seitdem vergangenen Jahres zurück und versucht eine erste Beurteilung.

Die katholische Morallehre hat sich im Lauf der Geschichte immer wieder verändert. Es gab nicht nur Kontinuität, sondern auch Diskontinuität. Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, reflektiert dieses Problem am Beispiel der Religionsfreiheit, bei der das Zweite Vatikanische Konzil von einer langen Tradition abwich und Neues aussagte.

In der öffentlichen Diskussion über Ehe und Familie dominieren kritische Bewertungen der gegenwärtigen Situation. Barbara Hille, geschäftsführende Leiterin der Forschungsstelle für Jugendfragen in Hannover, untersucht die statistischen Daten, die ein weit positiveres Bild geben.

In den letzten Jahren ist der Begriff Selbstverwirklichung zum bevorzugten Leitwert richtiger Lebensorientierung geworden. Konrad Hilpert, Hochschulassistent an der Universität Duisburg und Privatdozent für Moraltheologie an der Universität Freiburg, fragt nach Herkunft und Bedeutung des Wortes, das er in der Sache als legitim und wichtig betrachtet.

Rupert Mayer SJ

Die Frage nach menschlicher Größe läßt sich angesichts einer Seligsprechung nur bedingt stellen; denn anderes als Macht, Glanz und imponierende Prägung einer ganzen Epoche werden dadurch bewertet. Maßstäbe eines christlichen Verhaltens kommen kontrastierend und relativierend ins Spiel. Aber wie lassen sich diese Maßstäbe jenem modernen Menschen vermitteln, für den die Kategorien „fromm", „tugendhaft", „heroisch" weithin zwar Erinnerungen an eine volkskirchliche Vergangenheit wecken, aber weder eine menschliche noch eine kirchliche Zukunft eröffnen? Wozu also die Seligsprechung des Münchener Männerseelsorgers und dieses standhaften Predigers im Dritten Reich? Wer war P. Rupert Mayer eigentlich?

Rupert Mayer war alles andere als ein Intellektueller. Er drechselte der christlichen Wahrheit nicht ihre Ecken und Kanten weg und erhob sich nicht in eine metaphysische Feingeistigkeit, die am Ende gefahrlos ist. Er hatte eine Wahrheit des Glaubens – sie war nicht die seine –, und diese sagte er männlich, geradeheraus, unerschrocken.

Rupert Mayer war nicht der Lobbyist einer bestimmten Gruppe in einer Großstadt. Er war für alle und in allen Nöten da. Allerdings waren ihm nahe die Bettler, die kleinen Leute, „seine Sodalen" in der Marianischen Männerkongregation von München. Er war ein Priester für das Volk Gottes, für jene Bürger, deren Bedeutung merkwürdigerweise oft eher unterschätzt wird. Auf Galaempfängen hätte er sich sonderbar ausgenommen, es sei denn, er hätte für seine Armen sammeln können.

Rupert Mayer war auch nicht klerikal in dem Sinn, daß er „die Kirche" – was immer das dann sein mag – wie einen Schild vor sich hertrug: einen Schild zum Schutz, zur Einschüchterung, als bewundernswerte Wehrhaftigkeit. Er redete vom Herrn der Kirche und verteidigte in den Rechten der Kirche die Rechte des Menschen schlechthin. Darin war er also ein genuiner Jesuit. Wo die Verkündigung des Wortes Gottes beschränkt oder verboten wird, kann es auf die Dauer mit dem Menschen nicht gutgehen.

Rupert Mayer – wer war er nun? Er war groß in seiner Einfachheit, beliebt in seiner Nähe zum Volk, unbestechlich in seiner Treue zur Wahrheit, mutig in einem aussichtslosen Kampf. Darf man als Verkünder des Wortes Gottes den Menschen mehr gehorchen als Gott? „Das Wort Gottes ist nicht gebunden." Solcher Art waren seine Maximen, wenn er 1936/1937 in München vor dem Richter des nationalsozialistischen Sondergerichts stand. Darin begegneten sich zwei Welten: hier der kriegsbeschädigte Jesuit, dort der „Herr Hitler", wie Rupert Mayer den

„Führer" nannte. Am Ende unterlag er in dieser ungleichen Auseinandersetzung. Er hatte vor Gericht „verloren", aber bei den einfachen Leuten an Ansehen nur gewonnen.

Damit er nicht ein den Nazis unerwünschter Martyrer werde, wurde er, schwer krank, im August 1940 aus der Einzelhaft im KZ Oranienburg ins Kloster Ettal verbracht. Er war gerettet. Aber um welchen von der Gestapo diktierten Preis! Er verdeutlichte seine Situation, indem er auch hier nicht schwieg: „Aufgrund meiner grundsätzlichen Einstellung gegen die kirchlichen Behörden blieb mir nichts anderes übrig, als mich zu fügen. Seitdem bin ich lebend ein Toter, ja dieser Tod ist für mich, der ich noch so voll Leben bin, viel schlimmer als der wirkliche Tod, auf den ich schon so oft gefaßt war." Im Klartext: Man hatte auf vornehme Art den unbequemen Mahner weggeräumt.

Ein Mann der unerbittlichen Radikalität am Ende das Opfer von Kompromissen? Gewiß nicht; denn als Rupert Mayer in Ettal verstummte, traf auf ihn das Wort Jakob Burckhardts zu, daß einem Mann, der als groß empfunden werden soll, die Fähigkeit natürlich ist, „sich nach Belieben auf eine Sache zu konzentrieren und dann ebenso zu einer anderen überzugehen. Daher erscheinen ihm die Dinge einfach, während sie uns höchst kompliziert erscheinen." Einfach war das soziale Zeugnis in der Not einer Großstadt, einfach das „ich kann nicht schweigen" gegenüber der Unterdrückung und dem Unrecht des Nationalsozialismus und seiner Justiz, einfach das Verstummen in Ettal: statt „auf und davon zu gehen" „will ich das Kreuz weiter tragen." Über vier Jahre zog sich diese nervende, bittere Haft hin, fern jener Stadt, die in Flammen und Trümmern unterging. Viele Münchener Katholiken hatten diese Zeichen des Rupert Mayer verstanden. Aus ihrer Erfahrung dieses Lebens für andere und aus ihrer Zustimmung zu seinem so merkwürdig gescheiterten Leben erwuchsen Verehrung und Vertrauen.

Worin ist also Rupert Mayer dennoch „groß"? In der Radikalität der kleinen Leute, in der Unerschrockenheit des eher Schlichten, in der Frömmigkeit eines, der aus einer Wahrheit lebt. Gerade, aber nicht geradlinig; aufrecht, aber nicht selbstgerecht; gläubig, aber nicht durch ein Jenseits zu vertrösten, wenn die Dinge dieser Welt auf dem Spiel standen. Auf solcher Statur erwuchs als menschlich begreifbare Bestätigung der christliche Humor: „Ein alter, einbeiniger Jesuit lebt, wenn es Gottes Wille ist, länger als eine tausendjährige gottlose Diktatur." Gerade der Bedingungssatz relativiert in seiner unbedingten Bedingtheit alle selbstgenügsame Machbarkeitsideologie. Die Größe des Rupert Mayer beruht darin: Der Glanz des Gottes, der in seinem Leben eine Realität war, strahlte im selbstlosen Einsatz für andere wie im Widerstand gegen den Nationalsozialismus hell auf. In beidem kann er für Christen von heute, ja für alle Menschen eines guten Willens, Maßstab und Provokation werden. *Roman Bleistein SJ*

Friedhelm Hengsbach SJ

Der Wirtschaftshirtenbrief der Bischöfe der USA

Der deutsche Nationalökonom Walter Eucken hat auf den ersten Seiten seines Buchs „Die Grundlagen der Nationalökonomie" der Wirtschaftswissenschaft fünf Aufgaben gestellt, nämlich zu erklären, was, wofür, wann, wie und wo produziert wird. Der Wirtschaftshirtenbrief der US-amerikanischen Bischofskonferenz dagegen unterwirft die Wirtschaft einem ethischen Maßstab: Was bringt die Wirtschaft dem Menschen? Was fügt sie den Menschen zu? Und wie sind die Menschen daran beteiligt?

Die ethische Fragestellung scheint nach den USA nun auch europäische Wirtschaftskreise zu erfassen, nachdem in Naturwissenschaft und Technik schon früher nachdenkliche Kritiker und radikale Aussteiger aufgetreten waren. Der Wirtschaftshirtenbrief der amerikanischen Bischöfe mischt sich in eine bewegte und intensive Debatte über das Verhältnis von Wirtschaft und Ethik ein. In dieser Einmischung und in der Art, wie die Bischöfe sich einmischen, sehe ich eine Anregung für die Kirche und die Gesellschaft in der Bundesrepublik.

Dialogmethode

Die Art und Weise, wie der Hirtenbrief entstanden ist, kann als umwälzend bezeichnet werden. Die amerikanischen Bischöfe haben die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Geistbegabung aller Christen, die wirksam ist, noch bevor sich die Kirche in Amtsträger und Laien ausdifferenziert, ernst genommen. Eine Kommission hatte 1984 den ersten Entwurf erarbeitet, nachdem mehr als hundert Nationalökonomen, Geschäftsleute, Gewerkschafter, Regierungsbeamte, Theologen und Caritasdirektoren angehört und zur Mitarbeit gewonnen wurden. Als dieser Text unmittelbar nach der Wiederwahl Präsident Reagens veröffentlicht wurde, war die Resonanz in der amerikanischen Öffentlichkeit überraschend lebhaft. Einige Nobelpreisträger der Wirtschaftswissenschaften unterstützten die ethischen Impulse und die politischen Empfehlungen der Bischöfe. An der Universität Berkeley in Kalifornien diskutierten im Frühjahr 1985 die zwei herausragenden Vertreter der gegensätzlichen wirtschaftstheoretischen und wirtschaftspolitischen Schulen in den USA, Milton Friedman und J. K. Galbraith, über den Hirtenbrief und erläuterten ihre abweichenden Positionen.

Außerordentlich scharfe Kritik äußerten in einem regelrechten Gegen-Brief

einige einflußreiche katholische Geschäftsleute und konservative Politiker, zu denen William Simon (Finanzminister unter Nixon), J. Peter Grace (transnationaler Unternehmer), Alexander Haig (erster Außenminister Reagans) und Michael Novak (Unternehmensberater) gehörten.

In den Gemeinden und Diözesen wurde der Entwurf so gründlich beraten, die Rückantworten waren quantitativ so zahlreich und qualitativ so gewichtig, daß erst im Oktober 1985 ein zweiter Entwurf vorgelegt werden konnte.

Der zweite Entwurf zeigte ein verändertes Profil: Der Ton war sanfter, die Formulierungen behutsamer. Manche rigorosen Werturteile über die wirtschaftliche Lage wurden entfernt. Man bemühte sich um anschlußfähige Begriffe, die sowohl amerikanischen Ohren wie auch dem Denkstil europäischer Soziallehrer vertraut waren. Detaillierte wirtschaftspolitische Empfehlungen wurden aus Respekt vor der Eigenständigkeit ökonomischer Entscheidungsträger in offene Vorschläge umgewandelt. Die Veränderungen zwischen dem zweiten und dritten Entwurf und der Endfassung, die im November 1986 mit 225 gegen 9 Stimmen verabschiedet worden ist, waren geringfügig und überwiegend redaktionell.

Kohärenzverfahren

Der umwälzenden Dialogmethode entspricht ein theoretisches Verfahren, das vordergründig an die Theologie der Befreiung erinnert, letztlich jedoch auf die Inspiration der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils zurückgeht. Es läßt sich formelhaft als „Kohärenzverfahren" charakterisieren. Was ist damit gemeint?

Der Hirtenbrief bezieht unterschiedliche Reflexionsbereiche und Reflexionsverfahren aufeinander und bindet sie zu einer Einheit zusammen. So achtet er die personale Verantwortung der Menschen und sieht sie zugleich abhängig von gesellschaftlichen Strukturen. Der Glaube an Gott und das Engagement für Gerechtigkeit gelten als untrennbar, wenngleich nicht identisch. Biblische Theologie wird ohne philosophische, zeitgemäße Ethik als Torso angesehen. Praktisches Betroffensein drängt nach einer tieferen gesellschaftlichen Analyse. Und wirtschaftsethische Grundsätze durchbrechen einen abstrakten Wolkenhimmel, um sich in politischen Empfehlungen zu verkörpern. Das Kohärenzverfahren ist ein methodisches Wagnis, das so lange berechtigt bleibt, als die Einzelelemente „ungetrennt und unvermischt" gehalten werden. Die amerikanischen Bischöfe wenden das Kohärenzverfahren in einer doppelten Kreisbewegung an:

Ein äußerer Ring wird im Dreischritt des Sehens, Urteilens und Handelns aus dem ersten Kapitel, aus dem zweiten Kapitel sowie aus dem vierten und fünften Kapitel geformt.

Das erste Kapitel sieht in der amerikanischen Wirtschaft von heute „viele

Zeichen der Hoffnung", aber auch „schwere und häßliche Fehlschläge". Es erinnert an den natürlichen Reichtum des Landes und daran, daß persönliche Freiheit, Gleichheit und sozialer Fortschritt mit blutiger Revolution, brutalem Bürgerkrieg und bedrohlichen Konflikten bezahlt werden mußten. Dann würdigt es die geschichtliche Leistung des marktwirtschaftlichen Systems und der unternehmerischen Initiative, aber auch der sozialen und politischen Korrektureinrichtungen. Und schließlich schildert es die drängenden aktuellen Probleme – weltweit Konkurrenzdruck, Umweltgefahr und wachsende Ungleichheit, in den USA Massenarbeitslosigkeit, bittere Armut, Zerfall der Familien, Rüstungsproduktion und Rüstungswettlauf.

Das zweite Kapitel sucht ein Urteil über die Wirtschaft und einen Maßstab wirtschaftlichen Handelns zu finden. Es stellt ein Spektrum biblischer Leitmotive vor, aus denen sich die Idee der Gerechtigkeit und der vorrangigen Option für die Armen herauskristallisiert. Nach dem biblischen Fundament formuliert es die wirtschaftsethischen Normen: erst die sozialen Pflichten, dann die wirtschaftlichen Grundrechte und schließlich moralische Prioritäten. Es identifiziert schließlich jene wirtschaftspolitischen Entscheidungsträger, nämlich Personen und Institutionen, denen ein Engagement für mehr Gerechtigkeit zuzutrauen ist.

Die beiden letzten Kapitel sprechen unterschiedliche Handlungsträger, nämlich die zwei Adressaten des Hirtenbriefs an. So lädt das vierte Kapitel die amerikanische Gesellschaft, das sind die freien gesellschaftlichen Kräfte und die Regierungen, zum neuen amerikanischen Experiment einer Partnerschaft für das Gemeinwohl, zur Zusammenarbeit auf mehreren Ebenen ein. Das fünfte Kapitel dagegen ruft erst die einzelnen Christen und danach die Kirche einschließlich ihrer Einrichtungen zu einem verbindlichen Engagement für die Zukunft auf.

Ein innerer Ring besteht aus dem dritten Kapitel, das beispielhaft vier drängende Themen, nämlich Arbeitslosigkeit, Armut, Ernährung und Landwirtschaft sowie die Stellung der USA in der Weltwirtschaft behandelt.

Auch der innere Ring ist in den vier Themenbereichen jeweils nach einem Dreischritt des Sehens, Urteilens und Handelns aufgebaut. So werden zuerst vielfältige Erscheinungsweisen und Merkmale sozialer Ausgrenzung beschrieben: Umfang und Auswirkungen der Arbeitslosigkeit, charakteristische Merkmale der Armut, der Zusammenbruch kleiner und mittlerer Farmbetriebe, einseitige Abhängigkeit der Entwicklungsländer innerhalb komplexer weltwirtschaftlicher Beziehungen. Danach wird regelmäßig – wenigstens ansatzweise – der Versuch unternommen, die Situation analytisch zu erklären. Am Ende finden sich jeweils Leitlinien politischen Handelns, um die Arbeitslosigkeit zu bekämpfen, die Armut zu beseitigen, kleine und mittlere Farmbetriebe zu erhalten, die Umweltgefahren einzugrenzen und die Weltwirtschaft beteiligungsgerecht zu ordnen.

Das Kohärenzverfahren stößt auf Einwände von zwei Seiten. Die einen kritisieren, daß der religiöse mit dem politischen Bereich vermischt werde, daß moralische

Grundsätze in die Wirtschaft eindrängen, daß die Theologie auf die Ethik übergreife und die Wahrheit durch die Praxis manipuliert werde. Die anderen beklagen, daß der Hirtenbrief unausgewogen sei, insofern er die gesellschaftlichen Defizite scharf beschreibe und rigorose ethische Ansprüche stelle, aber eine nur oberflächliche Gesellschaftsanalyse biete und eher zaghafte Vorschläge zur Wirtschaftsreform mache. Mir scheint das Kohärenzverfahren, wie es der Wirtschaftshirtenbrief in der doppelten Kreisbewegung und dem jeweiligen Dreischritt anwendet, ein schöpferischer Beitrag des (nord- und latein-)amerikanischen Kontinents zu sein, der die traditionelle katholische Soziallehre des deutschen Sprachraums anregen kann.

Strukturdiagnose

Der Hirtenbrief trübt das in der Bundesrepublik von liberalen und konservativen Kräften entworfene Bild der amerikanischen Wirtschaft, das den wirtschaftlichen Aufschwung, die neu geschaffenen Arbeitsplätze, die geplante Steuerreform und die Technologieparks im Silicon Valley verglänzte. Eine Arbeitslosenrate, die selbst in der Hochkonjunktur nicht unter sieben Prozent sinkt sowie personell und regional extrem ungleich verteilt ist, eine dramatisch auf 33 Millionen angewachsene Zahl von Armen im reichsten Land der Welt, familiäre Not sowie soziale und ökologische Schäden auf dem Land und die schockierende Spaltung der Welt in zwei extrem ungleiche Hälften sind das Bildmaterial, aus dem die Bischöfe ihre Besorgnis schöpfen, die Gesellschaft sei dabei, sich zu polarisieren und zu spalten.

Die Bischöfe empören sich nicht nur über den Skandal wachsender Ungleichheit, sondern überprüfen auch wirtschaftliche Strukturen und suchen strukturelle Ursachen. Zwar bietet der Hirtenbrief keine Strukturanalyse der US-Wirtschaft, verzichtet aber auch nicht ganz auf analytische Arbeit. So will ich die im Text verstreuten Erklärungsversuche und Teildiagnosen ordnen und zu thesenhaften Aussagen zusammenfassen.

Der Markt zeigt Steuerungsdefizite, ist eine erste Aussage. Sie hört sich weniger anstößig an, wenn man bedenkt, daß nicht ein idealtypisches Marktmodell, sondern die aktuelle US-Wirtschaft beurteilt wird. Diese ist durch einen hohen Konzentrationsgrad charakterisiert, der einen dynamischen Wettbewerb erschwert oder gar aufhebt. Das Vertrauen in die Marktsteuerung bzw. in die Selbstheilungskräfte des Marktes ist außerdem begrenzt, weil ein freier Markt noch keine Gerechtigkeit garantiert, und der Markt allein nicht automatisch Vollbeschäftigung herstellt.

Arbeitslosigkeit ist nur mehrdimensional zu erklären, so lautet eine zweite Aussage. Demographische Veränderungen, Einwanderer und wachsende Erwerbsneigung der Frauen beeinflussen das Angebot an Arbeitskräften. Neue

Technologien setzen Arbeitskräfte frei und entwerten erlernte Qualifikationen. Der Weltmarkt erzwingt strukturelle Anpassungen, wenn sogenannte Schwellenländer mit inländischen Unternehmen auf dem amerikanischen Markt konkurrieren, und wenn Produktionsstätten aus den USA in Entwicklungsländer ausgelagert werden. Frauen und rassische Minderheiten werden bei der Arbeitssuche diskriminiert, das Wettrüsten bewirkt einen Nettoverlust an Arbeitsplätzen.

Zwischen der Armut und der Einkommens- bzw. Vermögensverteilung besteht eine Beziehung, so kann man eine dritte Aussage formulieren. In den USA ist die Disparität der Einkommen und Vermögen extrem hoch, wenn man andere Industrieländer zum Vergleich heranzieht; sie wird von den Bischöfen als unannehmbar bezeichnet, zumal sie die ungleichen Machtverhältnisse und Beteiligungschancen in der amerikanischen Wirtschaft spiegelt und in den letzten zehn Jahren noch zugenommen hat. Eine Lohndiskriminierung, die auf Sexismus und Rassismus zurückgeht, verursacht spezifische Armutsformen.

Kapitalistisches Wirtschaften zerstört die soziale und natürliche Umwelt, so fasse ich eine vierte Aussage zusammen. Für die Zerstörung von Familien im ländlichen Raum und die Verschwendung nicht erneuerbarer Ressourcen ist ein ruinöser Wettbewerb verantwortlich, der zuletzt wenige marktbeherrschende Unternehmen übrig läßt. An diesem Konkurrenzkampf nehmen sektorfremde Konzerne teil; sie investieren in arbeitssparende Techniken, um Verluste zuweisen und Steuern einsparen zu können. Nun ist der Staat ein Teil des Agrarkapitalismus: Landwirtschaftliche Produktion ist auch in den USA mehr Agrarpolitik als Marktwirtschaft. Die subventionierten Agrarpreise und offensiven Agrarexporte, die Steuerpolitik und das Haushaltsdefizit, die Zinspolitik und der Dollarkurs erklären einen erheblichen Teil des Risikos, dem landwirtschaftliche Familien ausgesetzt sind.

In der Weltwirtschaft existiert einseitige Abhängigkeit, heißt eine fünfte Aussage. Die Organisation der Vereinten Nationen als möglicher Garant des Weltgemeinwohls ist politisch schwach; darin liegt ein Strukturfehler der Weltwirtschaft. Wechselnd voneinander abhängig sind allenfalls Industrieländer. Die Entwicklungsländer sind einseitig abhängig von den Industrieländern und deren Führungsmacht USA, denn da werden die Preise, die privaten Direktinvestitionen und die Kreditbedingungen festgesetzt; GATT, Weltwährungsfonds und Weltbank decken den asymmetrischen Charakter der Weltwirtschaft auf. Umgekehrt ist die Entwicklungspolitik der USA am Machtkalkül und Eigeninteresse, an der nationalen Sicherheit und am wirtschaftlichen Vorteil orientiert. Sie steht unter dem Diktat strategischer Pläne, verfolgt eine aggressive Zins-, Haushalts- bzw. Wechselkurspolitik und verschleppt den Nord-Süd Dialog.

Der militärisch-industrielle Komplex verzerrt die marktwirtschaftlichen Beziehungen, ist das Resümee einer sechsten Aussage. Wirtschaft und Staat in den USA sind durch militärische Forschung und Rüstungsaufträge eng verflochten. Rü-

stungsproduzenten unterhalten zur militärischen und politischen Führung enge Kontakte. Die Ausgaben für militärische Forschung und der Einsatz von Wissenschaftlern in der Rüstungsproduktion entziehen anderen Sektoren qualifizierte Fachkräfte, stören eine optimale Faktorkombination, gefährden den Frieden und sind eine Katastrophe für die Armen. Der Waffenhandel, in dem die USA führend sind, überträgt das Wettrüsten und die Ressourcenvergeudung in die ärmsten Länder.

Gesellschaftliche Ausgrenzung ist eine Form sozialer Sünde, behauptet eine siebte, allerdings theologisch begründete Aussage. Christliche Gemeinden, die sich gegen institutionalisierte Ungerechtigkeit wehren, bemühen sich zugleich um eine Diagnose jener Zustände, die die Welt von Gott entfremden. Eine Person oder eine Personengruppe so zu behandeln oder aufzugeben, als gehörte sie nicht zur menschlichen Gesellschaft, ist eine extreme Form von Ungerechtigkeit. Sie tritt in verschiedener Weise auf: politisch als Menschenrechtsverletzung, Machtkonzentration oder Unterdrückung, wirtschaftlich als unausweichliche, nach unten gerichtete Armutsspirale, als Ausschluß von weltwirtschaftlichen Entscheidungsprozessen, als Ohnmacht der in absoluter Armut Lebenden gegenüber der Willkür ungerechter Oberschichten und Regierungen.

Beteiligungsgerechtigkeit

Der Hirtenbrief sieht die ethische Inspiration der Wirtschaft in den drei Dimensionen sozialer Pflichten, wirtschaftlicher Rechte und wirtschaftsethischer Prioritäten. Die sozialen Pflichten sind in eine dreistufige Liste gefaßt. Die erste Stufe ist mit „Liebe und Solidarität" umschrieben. Der Textabschnitt erinnert an das Wissen um den Menschen als ein soziales Lebewesen, der nur in der Wechselbeziehung mit anderen Menschen die eigene Vollendung findet. Diesem Wissen entspricht das Doppelgebot der Liebe zu Gott und zum Mitmenschen. Aktuelle Ausdrucksformen der christlichen Liebe sind die Tugend des mündigen Bürgers und die Haltung der Solidarität. Die zweite Stufe ist durch die Worte „Gerechtigkeit und Beteiligung" markiert, während die dritte Stufe durch ein Programm der „Überwindung von Marginalisierung und Machtlosigkeit" gekennzeichnet ist.

Die Menschenrechte sind ein Ausbuchstabieren des Gerechtigkeitsgebots im Detail. Anderseits werden sie in der religiös begründeten Personwürde verankert und dann als Voraussetzung des Lebens in Gemeinschaft angesehen. So wird die Proklamation der Menschenrechte mit dem Gebot personaler und sozialer Verantwortung verbunden. Die Skala der Menschenrechte umfaßt sowohl politische Freiheitsrechte, die der Person Schutz gegen die Einmischung des Staates bieten, als auch wirtschaftliche Grundrechte, die positive, an den Staat oder die Gesell-

schaft gerichtete Leistungsansprüche zum Beispiel auf Nahrung, Kleidung, Wohnung, Arbeit und soziale Sicherung darstellen und den Bedürftigen rechtmäßig zustehen. Die letzteren sind für die Personwürde ebenso unentbehrlich wie die politischen Rechte, weil sie die Mindestbedingungen politischer Freiheit und aktiver Beteiligung am öffentlichen Leben definieren; politische Demokratie und die Sicherung wirtschaftlich-sozialer Grundrechte für alle bedingen sich gegenseitig.

Die wirtschaftsethischen Prioritäten des Hirtenbriefs ergeben sich aus der Reflexion über die Grundforderung der Gerechtigkeit und über die wirtschaftlichen Rechte. Das Gebot der „Gerechtigkeit für alle" räumt den Armen, deren Entbehrung und Ohnmacht die ganze Gesellschaft verletzt, den absolut vordringlichen wirtschaftlichen Anspruch an das Gewissen der Nation ein, die darauf mit einer grundlegenden Option für die Armen antworten soll. Im einzelnen werden vier Prioritäten formuliert: Höchste Priorität hat die Befriedigung der Grundbedürfnisse der Armen. Hohe Priorität hat die wachsende aktive Beteiligung derer, die jetzt noch vom Wirtschaftsleben ausgeschlossen sind. Kapital und menschliche Arbeit sollen gezielt zum Wohl derer eingesetzt werden, die in Armut und wirtschaftlicher Unsicherheit leben. Die Wirtschafts- und Sozialpolitik sowie die Organisation der Arbeit sind laufend daraufhin zu beurteilen, welche Auswirkungen sie für die Stärkung und die Stabilität der Familie haben.

Die wirtschaftsethischen Aussagen des Hirtenbriefs lassen sich zu den drei Leitmotiven „Menschenwürde in Gemeinschaft", „Beteiligungsgerechtigkeit" und „Option für die Benachteiligten" bündeln.

Die Würde der menschlichen Person wird religiös, im schöpferischen Wohlwollen Gottes verankert. Verwirklicht werden kann sie nur in Gemeinschaft – dialogisch und solidarisch. Das Doppelgebot der Liebe zu Gott und zum Mitmenschen spiegelt dieses Grundverständnis des christlichen Glaubens praktisch wider.

Beteiligungsgerechtigkeit ist sowohl Verhaltensnorm als auch Strukturnorm. Sie überträgt die christliche Inspiration der grundlegenden Gleichheit aller Menschen, die jeder Differenzierung nach Begabung, Rasse und Geschlecht vorausliegt, in die Ordnungsstruktur einer solidarischen Gesellschaft. Sie erweitert sowohl die neuzeitliche Vorstellung politischer Freiheitsrechte um die Anerkennung wirtschaftlich-sozialer Grundrechte als auch die Leitidee einer angemessenen Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums um die Forderung nach aktiver Beteiligung an wirtschaftlichen Entscheidungsprozessen.

Die Option für die Benachteiligten folgt direkt aus der Wertentscheidung einer angemessenen Beteiligung aller am gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Leben sowie aus der im Kontext von Armut und Unterdrückung entstandenen Einsicht in eine strukturell asymmetrische Verteilung gesellschaftlichen Reichtums und wirtschaftlicher Macht. Die Parteinahme für eine benachteiligte Minderheit, um

ungerechte Strukturen zu verändern, ist nur scheinbar ein Einsatz für private Teilinteressen; in Wahrheit zielt sie auf eine gerechte Gesellschaft, ist Engagement für das öffentliche, allgemeine Interesse.

Die amerikanischen Bischöfe scheinen der Gerechtigkeit einen neuen Namen zu geben: Beteiligung. Zwar bleibt die Verwendung des Gerechtigkeitsbegriffs ein wenig schillernd, weil dieser den Vorstellungen biblischer Gerechtigkeit gegenübergestellt, in das traditionelle Gerechtigkeitsdreieck eingefügt, dem Konzept der sozialen Gerechtigkeit angepaßt, auf das Gemeinwohl bezogen und mit Elementen einer Theorie des fairen Interessenausgleichs kombiniert wird. Aber bereits der erste Entwurf hatte das Gerechtigkeitsgebot so konkretisiert, daß er wirtschaftliche Grundrechte als Mindestbedingungen der Menschenwürde und des Gemeinschaftslebens proklamierte sowie eine aktive Beteiligung an gesellschaftlichen Entscheidungen und eine faire Verteilung des wirtschaftlichen Reichtums verlangte. Offensichtlich liegen hier Berührungspunkte zu den Gerechtigkeitsgrundsätzen von John Rawls vor, der versucht hat, eine an den subjektiven Bedürfnissen und Interessen anknüpfende Ethik mit der an der Gerechtigkeit orientierten Vernunftethik zu verbinden, und in diesen Grundsätzen einer gerechten Gesellschaftsstruktur sowohl die Zuweisung von Rechten und Pflichten als auch die Verteilung gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Güter vorgesehen hat. Auch der Hirtenbrief rückt die Sozialstruktur der Wirtschaft in den Brennpunkt der Aufmerksamkeit, die ungleiche Verteilung der Güter und die ungleiche Beteiligung an der Macht trotz gleicher Freiheitsgarantien. Gerechtigkeit heißt in einer ökonomisch asymmetrischen Situation: die Grundbedürfnisse derer, die ganz unten und am Rand leben, zu befriedigen, zunächst die materiellen, dann die ideellen und spirituellen. Durch persönliches Engagement, aber nicht ohne institutionelle Reformen der Güterverteilung und der Beteiligung am Wirtschafts- und Gesellschaftsleben.

Mir scheint, daß der Hirtenbrief plausibel und zutreffend von der Beteiligungsgerechtigkeit her zu deuten ist. Für diese Auffassung spricht erstens das nicht zu übersehende häufige Auftreten der Worte „beteiligen" und „Beteiligung" (participate, participation). Zweitens die Ergänzung der zwei Einleitungsfragen des ersten Entwurfs um eine dritte: Wie sind die Menschen am Wirtschaftsleben beteiligt? Drittens die breite Diskussion des Verteilungsproblems und dessen regelmäßige Umdeutung vom Materiellen ins Personale, vom Individuellen ins Strukturelle. Und viertens die Option für die Armen, die zweifelsfrei eine Beteiligungsoption ist: Die Grundforderung der Gerechtigkeit gewährt jeder Person eine Mindestbeteiligung am gesellschaftlichen Leben. Die äußerste Ungerechtigkeit besteht darin, daß Personen so behandelt werden, als gehörten sie zur menschlichen Gesellschaft nicht dazu. Deshalb muß die politische und wirtschaftliche Marginalisierung dringend überwunden werden. Die Gerechtigkeit verlangt eine Neuorientierung der gesellschaftlichen Einrichtungen, die allen Personen die aktive Beteiligung am wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Leben der Gesellschaft garantiert.

Sozialstaatsgebot

Der Hirtenbrief sieht in der Wirtschaft einen der Bereiche menschlichen Handelns. Selbst als kollektive Einrichtung ist sie aus menschlichen Entscheidungen hervorgegangen und auf sie hingeordnet. Diese sind stärker als jeder Systemdruck. Die Wirtschaft ist keine Maschine, die nach eigenen unerbittlichen Gesetzen arbeitet, die Menschen sind keine bloßen Objekte, die von wirtschaftlichen Sachzwängen hin und her gestoßen werden. Deshalb identifiziert der Hirtenbrief Systemagenten und Hauptakteure der Wirtschaft, um sie auf ihre Verantwortung anzusprechen: Arbeitnehmer und Gewerkschaften, Kapitaleigner, Manager und dynamische Unternehmergestalten, gesellschaftliche Kräfte und Regierungen; auf der weltwirtschaftlichen Ebene findet er nur erst die nationalen Regierungen, die multilateralen Einrichtungen und die transnationalen Unternehmen.

An diese Systemagenten richten die Bischöfe ihren Appell, ein neues amerikanisches Experiment zu wagen. Wie die Gründergeneration der USA die damalige politische Herausforderung annahm und ein Experiment ohne Vorbild, nämlich die Garantie bürgerlicher Freiheitsrechte, schuf, so müßte die gegenwärtige Gesellschaft wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle, die Sicherung wirtschaftlicher Grundrechte für jeden proklamieren. Die Sache der Demokratie ist an wirtschaftliche Beteiligung zu binden; neue Formen der Teamarbeit und Partnerschaft sind zu entdecken: im Unternehmen und im Wirtschaftszweig, auf kommunaler und regionaler, auf nationaler und weltwirtschaftlicher Ebene.

Der Hirtenbrief hält an der traditionellen Unterscheidung von Gesellschaft und Staat fest. Freie gesellschaftliche Gruppierungen spielen eine wichtige Rolle im Kampf um wirtschaftliche Gerechtigkeit. Anderseits wird dem Staat eine Funktion zugewiesen, die nicht bloß soziotechnisch, sondern ethisch zu begründen ist. Als Rechtsstaat hat er die Menschenrechte zu garantieren, als Sozialstaat die Grundgerechtigkeit für alle zu sichern. Die Grenze der Staatsintervention wird durch das Subsidiaritätsprinzip abgesteckt. Damit ist eine Mittellinie gezogen: Alle etatistischen und totalitären Verfahren, die sozioökonomische Probleme zu lösen vorgeben, werden abgelehnt. Aber umgekehrt ist auch nicht derjenige Staat der beste, der sich am wenigsten in die Wirtschaft einmischt.

Das neue amerikanische Experiment sieht zwischen Staat und Wirtschaft ausdrücklich ein partnerschaftliches Verhältnis vor. Die wirtschaftliche Freiheit und private Initiative bedarf keiner besonderen Rechtfertigung – der Hirtenbrief formuliert im Unterschied zu allen früheren Entwürfen sogar eine Art institutioneller Grundrechtsgarantie für Unternehmen –, aber ebenso unabweisbar ist der soziale und politische Charakter der Wirtschaft: Der Markt ist eingebettet in einen politischen und gesellschaftlichen Rahmen. Der Hirtenbrief mag keine abstrakte Diskussion, ob wir mehr oder weniger Staat brauchen, sondern will schöpferische Formen der Zusammenarbeit von Staat und gesellschaftlichen Gruppen.

Der Vorschlag einer wirtschaftlichen Rahmenplanung, damit die privaten und kommunalen Initiativen auf die nationale Wirtschaftspolitik abgestimmt werden, mag in den USA verwegen klingen. Die Bischöfe haben mit einer negativen Reaktion gerechnet. Aber sie meinen, daß ohne eine faire und vernünftige Koordination privater und öffentlicher Einzelpläne wirtschaftliche Gerechtigkeit nicht zu garantieren sei. Drei Gesichtspunkte sind bei einer solchen Rahmenplanung zu berücksichtigen. Erstens die Zusammenarbeit aller gesellschaftlichen Kräfte einschließlich des Staates, um eine nationale Wirtschaftspolitik zu gestalten. Zweitens der Maßstab zur Beurteilung der nationalen Wirtschaftspolitik: Eine Wirtschaftspolitik im allgemeinen Interesse muß die Interessen derjenigen verfolgen, die aus dem Wirtschaftssystem herausfallen. Und drittens die Konversion der Militärausgaben und Rüstungsproduktion zugunsten der Armen und Schwachen.

Die wirtschaftspolitischen Empfehlungen des Hirtenbriefs sind der Bewährungstest seiner wirtschaftsethischen Reflexion, obschon diesen eine abgestufte Verbindlichkeit zukommt. Vollbeschäftigung soll das Ziel Nr. 1 der allgemeinen Wirtschaftspolitik sein und auch durch gezielte Beschäftigungsprogramme erreicht werden, ohne die anderen gesamtwirtschaftlichen Ziele zu gefährden. Die Dynamik kleiner und mittlerer Unternehmen, der unbefriedigte gesellschaftliche Bedarf sowie Qualifizierungsmaßnahmen sollen beschäftigungswirksame Wachstumsfelder eröffnen. Armut kann, wie erfolgreiche Sozialhilfeprogramme der amerikanischen Geschichte beweisen, zurückgedrängt werden. Landwirtschaftliche Familienbetriebe sowie die Arbeit auf dem Land sollen geschützt werden; die Agrarpolitik soll die Subventionen von der Produktion und von der Anbaufläche abkoppeln. Für die Reform der Weltwirtschaftsbeziehungen tragen die USA als Hegemonialmacht die Hauptverantwortung. Doch die Vermittlungswege der Reform klingen konventionell: verstärkte öffentliche Hilfe, Ausweitung des Welthandels, Kapitalexport und private Direktinvestitionen. Den Schuldnerländern sollten differenzierte Angebote gemacht werden – von der Zinsverbilligung über Umschuldung bis zum Schuldenerlaß. Im Schnitt- und Konfliktpunkt dieser Vermittlungswege siedelt der Hirtenbrief das kurz- und langfristige Welternährungsproblem an.

Ob die westdeutsche Kirche die Anregung des amerikanischen Wirtschaftshirtenbriefs schöpferisch aufgreifen wird, wie sie es einmal mit dem Friedenshirtenbrief getan hat, ist noch nicht entschieden. Daß eine bischöfliche Kommission den Hirtenbriefentwurf ziemlich desinteressiert und oberlehrerhaft behandelt hat und daß Kirchenvertreter erst über das eher kritische Interesse von Unternehmerverbänden mit dem Hirtenbrief bekannt gemacht wurden, ist kein gutes Vorzeichen. Anderseits ist seit Anfang 1987 ein positives, waches Interesse auf einer breiten Basis feststellbar. Inzwischen liegt auch der Text in zwei deutschen Übersetzungen vor. Ich wünschte, daß in kirchlichen Sozialverbänden und Ortsgemeinden, in Akademien sowie in den Gesprächskreisen „Kirche–Wirtschaft" die wirtschaftsethische Diskussion, die der Hirtenbrief angestoßen hat, aufgegriffen wird.

Eduard J. M. Kroker

Wandlungen der Ideologie in der Volksrepublik China

Das heutige China steht im Zeichen der Reformen. Sie werden angestrebt in den vier Sektoren Landwirtschaft, Industrie, Verteidigung, Wissenschaft und Technik. Unter dem Vorzeichen der Reformen steht auch der 7. Fünf-Jahres-Plan 1986–1990. Er ist mehr oder minder direkt oder indirekt auf die Hebung des Lebensstandards des Volkes gerichtet. Nun ist es – und das nicht nur in sozialistischen Ländern – meistens so, daß die Praxis hinter der Theorie, die Realisierung hinter den am Schreibtisch konzipierten Vorhaben zurückbleibt. Andererseits wird man vor Augen halten müssen, daß die Chinesen ein fleißiges Volk sind, daß China ein rohstoffreiches Land ist, und wenn auch ein Entwicklungsland, so doch eine Kulturnation von hohen Graden. Jahrtausende hindurch hat das chinesische Volk seine Identität bewahren können. Es verfügt dank seiner Geschichte über ein Heer von Bürokraten, die, wie seine Politiker auch, in langen Zeiträumen zu denken pflegen.

Die Parteiführung ist sich dieser Sachverhalte bewußt. Sie weiß nur allzu gut, daß sie auf qualifizierte Kräfte angewiesen bleibt, ohne deren Einsatz der wirtschaftliche Aufbau nicht gelingen kann. Aus diesem Grund soll in diesem Jahr die Zahl der Studierenden erhöht werden. Fernsehuniversitäten sind geplant, neue Formen der Erwachsenenbildung sind ins Auge gefaßt. Sie werden künftighin in größerem Umfang betrieben. Das setzt freilich politische Stabilität voraus. Um diese zu sichern, sucht die Führung von Partei und Staat – sie ist im Begriff, sich zu verjüngen – verläßliche Persönlichkeiten zu gewinnen, die sich mit der Reformkursmentalität identifizieren können, Leute, die loyal, um nicht zu sagen nationalpatriotisch eingestellt sind, zumeist solche, die in der Kulturrevolution am eigenen Leib erfahren mußten, welche Verheerung revolutionäres, vom Fanatismus geleitetes Eiferertum über das Volk bringt; Leute, die wissen, daß heute Qualifikation und Erfolg stärker über ihren Aufstieg entscheiden als persönliche Verbindungen und politische Linientreue.

Das Bemühen der Führungsspitze um die Hebung des Lebensstandards, die Förderung des Studiums und der Ausbildung als Mittel zu wirtschaftlichem Wachstum und die zu diesem Zweck getroffenen Maßnahmen lassen ein gegenüber früheren Zeiten gewandeltes Verhältnis zur marxistisch-leninistisch-maoistischen Ideologie vermuten, das sich in der Liberalisierung der Wirtschaftsordnung und in einem eher pragmatisch orientierten Kurs der Innenpolitik zeigt. Ein Indiz für diese Vermutung ist auch, daß der 7. Fünf-Jahres-Plan selbst in jenem Kapitel, das

die ideologisch-politische Arbeit behandelt, ursprünglich weder die Namen Marx, Lenin, Stalin, Mao noch auch die Termini Marxismus-Leninismus und Mao-Zedong-Ideen erwähnt. Auch die „vier grundlegenden Prinzipien" werden nicht genannt: das unbedingte Festhalten am sozialistischen Weg, an der Diktatur des Proletariates, an der Führung durch die Kommunistische Partei Chinas sowie am Marxismus-Leninismus und an den Mao-Zedong-Ideen[1].

Die Einschätzung der marxistischen Ideologie

In einer programmatischen Rede – sie liegt zwei Jahre zurück – spricht sich der Generalsekretär der Partei über die Bedeutung der Intellektuellen für den modernen Sozialismus aus. Zum ersten Mal fordert er öffentlich, Geistesarbeit müsse besser bezahlt werden als Handarbeit, ohne daß diese geringer geschätzt werden dürfe. Zu Beginn der Herrschaft der Kommunistischen Partei in China wurden die Intellektuellen als Angehörige der Kleinbourgeoisie angesehen. Heute zählt man sie der Arbeiterklasse zu. In derselben Rede bezeichnet er es als törichtes Geschwätz, die chinesische Partei habe die Ideen Mao Zedongs verworfen. Das Gegenteil sei wahr. Die Partei habe sie auf ihren wahren Gehalt zurückgeführt und weiterentwickelt[2]. Nun, das kann und wird man in der Tat so verstehen dürfen. Der distanzierte Beobachter jedoch fühlt sich unweigerlich gedrängt, zu fragen, ob die weiterentwickelten Ideen überhaupt noch als Mao-Zedong-Gedanken verstanden werden können, insbesondere angesichts der Verlautbarung des Generalsekretärs zum Verantwortungssystem, zur Wirtschaftsregelung und zur Marktordnung. Gewiß, der Kapitalismus wird immer wieder und lautstark abgelehnt. Aber zu gleicher Zeit wird in bedauerndem Ton festgestellt, die Modernisierung gehe deshalb so schwer voran, weil China kein ausgeprägt kapitalistisches Zeitalter durchlebt habe. Jedenfalls wird man sagen müssen, daß der Marxismus in der heutigen Volksrepublik China kaum etwas Religionsähnliches an sich hat. Die marxistischen Theoreme werden nicht mehr – so scheint es – für starre Grundsätze gehalten.

Anhand einiger Fakten sei das Vorstehende illustriert. Im Mai 1986 jährte sich zum 30. Mal die Eröffnung der „100-Blumen-und-100-Schulen"-Debatte. Sie wurde in den öffentlichen Medien ausführlich diskutiert. In zahlreichen Artikeln der Tagesblätter wurde bald der Standpunkt der dogmatisch orientierten, bald der Standpunkt der reformorientierten Autoren vertreten. Die Erinnerung an ein böses Kapitel der Parteigeschichte wurde wach. Damals im Jahr 1956 war das Vertrauen der Bevölkerung in die Partei so sehr erschüttert worden, daß es nur schwer, wenn überhaupt, zurückgewonnen werden kann. Was war geschehen? Der 20. Parteitag der Kommunistischen Partei der Sowjetunion im Februar 1956 und Chruschtschows Geheimrede über die Verbrechen der Stalinära hatten im Ostblock

liberale Strömungen freigesetzt, die rasch der Kontrolle der Partei entglitten und den Herrschaftsanspruch Moskaus in Frage stellten. Zuerst in Polen, dann in Ungarn: Intellektuelle, Arbeiter, Bauern und Soldaten waren gegen den Kommunismus aufgestanden.

Mao Zedong hatte sofort ein Rezept zur Hand: „Laßt 100 Blumen blühen, laßt 100 Schulen miteinander wetteifern". Das heißt: Gebt die Kritik frei. Das Wort „Laßt 100 Blumen blühen, laßt 100 Schulen miteinander wetteifern", stammt aus der Blütezeit altchinesischer Philosophie. Ein Teil dieses Slogans findet sich bei dem Dichterphilosophen Chuangtzu im 33. Kapitel seines Werks. Mao Zedong ruft mit diesem Schlagwort das Volk auf, freimütig seine Meinung kundzugeben, freimütig an Partei, Gesellschaft und Staat Kritik zu üben. Der große Steuermann vertraute auf die Vernunft der Massen. Er hoffte, bei diesem „Wettgesang der Bühnen" werde sich die Wahrheit behaupten. Und diese Wahrheit konnte seiner Überzeugung nach nichts anderes als der sinisierte Marxismus sein, ein psychiatrisches Massenexperiment.

Das Ergebnis des Experiments war niederschmetternd für die Partei. Die Kritik durchbrach alle Sicherungen. Ein General beschuldigte die Sowjetunion, den Bruderstaat, buchstäblicher Räubereien. Ein Physikprofessor empörte sich über jene Genossen, die früher in zerrissenen Schuhen herumgelaufen sind und jetzt in Limousinen fahren. Und einige Intellektuelle wünschten in aller Öffentlichkeit den ganzen Kommunismus mitsamt Mao Zedong zum Teufel. Nach ein paar Wochen bereits mußte die Partei den Blumenfeldzug abblasen. Die allzu kritischen Intellektuellen wurden in die Fabriken und auf die Reisfelder geschickt. Hochangesehene Professoren ließ man Latrinen reinigen. Ein totalitärer Staat – das ist eine triviale Erkenntnis – kann eben keine ungebundene Kritik freigeben. Gibt er sie frei, so ist er nicht mehr totalitär. Gibt die Volksrepublik China die Kritik frei?[3]

Die Parteispitze dürfte jetzt nach 30 Jahren wohl auch mit der Möglichkeit gerechnet haben, daß die Auseinandersetzung heute über die damalige Liberalität – sie dauerte nur zwei bis drei Monate und wurde brutal niedergeschlagen – zu bedenklichen, nicht unbedingt vorteilhaften Vergleichen für die heutige Partei verlocken könnte. Trotzdem läßt sie die Diskussion zu. Sie geht das Risiko ein. Stimmen pro und kontra verschaffen sich in den Medien Gehör. Die dogmatisch Orientierten wollen akademische Freiheit nur in den Bereichen Wissenschaft, Kunst und Literatur, nicht aber in den Bereichen der Wirtschaft, der Gesellschaft und des politischen Systems. Die Reformbeflissenen hingegen sind der Ansicht, daß man zwischen akademisch und politisch relevanten Themen nicht unterscheiden dürfe. Auch Probleme des politischen und sozialen Bereichs müssen diskutierbar bleiben. Man fordert eine offene Aussprache über die Begriffe Freiheit, Gleichheit, Menschenrechte und Humanität. Man verlangt sogar die Demokratisierung des politischen Systems.

Angesichts solcher Forderungen drängt sich die Frage auf, welche aktuelle

Bedeutung denn eigentlich der Marxismus in China noch hat. Vertreter der dogmatischen Richtung setzen sich dafür ein, daß an seinen grundlegenden Prinzipien unbedingt festzuhalten sei. Reformbejahende Autoren hingegen sprechen von der Notwendigkeit der Weiterentwicklung, auch der grundlegenden Prinzipien des Marxismus. Überdies fordern sie, daß die obsolet gewordenen Grundsätze des alten Systems gänzlich verworfen und durch neue, zeitgerecht politische ersetzt werden.

Man kann sich vorstellen, was hinter solchen Forderungen steckt: Im Grund die totale Abkehr vom Marxismus. Und das bestätigen Artikel der Volkszeitung[4]. Dort stand letztens – es war unverblümt zu Wort gebracht und wurde von Millionen von Menschen gelesen; die Zeitung zählt zu den Blättern mit der höchsten Auflagenzahl –, daß die Probleme der heutigen Zeit mit den Grundsätzen des Marxismus nicht gelöst werden können. Das heißt demnach: Ist die Führung in Peking entschlossen, die Probleme zu lösen – und das muß sie wohl sein, wenn sie an der Macht bleiben will –, so wird sie sich vom Marxismus trennen müssen. Freilich wird diese Folgerung in der Öffentlichkeit so nicht gezogen. Aber man macht sich schon Gedanken – sie kommen verschlüsselt zur Sprache –, wie die Ablösung vor sich gehen müsse, ohne sie in der Öffentlichkeit als solche direkt erkennen und diskutieren zu lassen, ohne auf den Anspruch, ein sozialistisches Land zu sein, verzichten zu müssen.

Da publizierte Mitte April letzten Jahres die Rote Fahne, das Organ der Partei, den Vorschlag, man solle die vom Jahr 1978 an erschienenen Zentralkomitee-Dokumente als „die theoretischen Werke des Marxismus-Leninismus und der Mao-Zedong-Ideen" anerkennen und das Studium dieser Schriften als Studium des Marxismus deklarieren. Damit ließe sich die Frage nach dem Modus der Ablösung rasch und eindeutig beantworten. Offen wird zugegeben, daß das jeweils geltende Entwicklungsprogramm der Kommunistischen Partei Chinas für die Bewohner des Landes dieselbe Autorität besitze wie die marxistische Weltanschauung und aus diesem Grund an ihre Stelle zu treten habe. Hatte man das nicht mit den Ideen Mao Zedongs ähnlich gehalten? Zunächst wurden jene für falsch deklarierten Ansichten in den Schriften Mao Zedongs aus den bisher geltenden „Mao-Tse-tung-Gedanken" ausgemerzt. An ihre Stelle traten die Ansichten Liu Shaoqis und Deng Xiaopings, der einstigen Mao-Gegner. Schließlich erklärte man auf Weisung der höchsten Parteispitze, daß in den „Mao-Tse-tung-Ideen" die kollektive Weisheit eingekörpert sei; „sie sind die Kristallisation der kollektiven Weisheit der Kommunistischen Partei Chinas"[5]. Warum auch nicht? Wörter sind Zeichen der Gedanken und der Dinge, die sie bezeichnen; meist, wenn nicht fast immer, sind sie willkürlich gesetzte Zeichen. Sie können nach Laune und Opportunität mit zeitdienlichen Bedeutungen befrachtet werden. Dann stehen sie mit den herkömmlichen, alten in einem nur losen, wenn überhaupt in einem Zusammenhang.

An dieser Stelle sei noch an eine Aussage des Generalsekretärs erinnert. Am 21.

Juni 1986 sprach er vor kommunistischen Funktionären Italiens[6]. Der Marxismus sei kein unveränderliches Dogma. Er müsse „in der Praxis vervollkommnet und weitergeführt werden". Das heißt doch offensichtlich, er müsse dort weiterentwickelt werden, wo seine Anwendung auf die gewandelten Verhältnisse in Frage steht. Ein Kommunist, so fährt der Generalsekretär fort, müsse sich darauf verstehen, „nicht nur an den grundlegenden Prinzipien des Marxismus festzuhalten, sondern auch einzelne, bereits veraltete oder in der Praxis als unrealistisch erwiesene durch neue zu ersetzen". Als unrealistisch dürfte ein Prinzip dann gelten, wenn seine Anwendung auf die Realität nicht im Sinn der marxistisch ausgegebenen letzten Ziele erfolgt. So allgemein auch die Formulierung des Generalsekretärs ist, genaugenommen liegt in ihr die entschiedene Absage an die marxistische Orthodoxie. All das findet man bestätigt, wenn man ein auch schon zu Mao Zedongs Zeiten oft und heute immer wieder zitiertes Wort auf dem Hintergrund des Reformkurses überdenkt, das Wort von der Wahrheit, die in den Tatsachen zu suchen sei. Das – so hat man gesagt – sei das Kernstück des richtig verstandenen Marxismus.

Die Wahrheit ist in den Tatsachen zu suchen

Der Satz enthält, auf seinen Gehalt befragt, zwei Aussagen und eine Anweisung: die Behauptung, daß es die Wahrheit gibt, die Aussage, daß die Wahrheit in den Tatsachen residiert, und die Aufforderung, daß sie zu suchen sei. Es fällt sofort auf, daß das Wort Wahrheit in einer Bedeutung gebraucht wird, welche die klassische Logik nicht kennt. Im herkömmlichen Sinn ist Wahrheit nichts anderes als die erkannte Übereinstimmung von Sache und Verstand. Mao Zedong hat das Wort schon in einer Rede im Jahr 1941 vor Funktionären in Yenan gebraucht, vor Leuten, die Verantwortung tragen und Entscheidungen treffen müssen[7]. In den gesammelten Werken Mao Zedongs steht die Rede unter der Überschrift: Unser Studium umgestalten. Es geht da, wie die Anmerkung des Herausgebers sagt, um die Verbesserung des Arbeitsstils im Licht der ideologischen Prinzipien des Marxismus-Leninismus.

Der Vortrag will Entscheidungshilfe leisten. Mao Zedong erklärt die einzelnen Termini des Slogans. Das Wort Tatsachen bedeutet die Realität schlechthin, bedeutet „alle objektiv existierenden Dinge". Die Wahrheit sieht er nicht in der Abspiegelung der Wirklichkeit im Intellekt. Sie falle auch nicht, da sie in den Tatsachen zu suchen sei, mit ihnen zusammen. Sie sei auch nicht mit der Erkenntnis der objektiv existierenden Dinge als solcher identisch. Es müsse sich vielmehr um Tatsachen handeln, die sich im Hinblick auf das revolutionäre Anliegen als förderlich erweisen. Er unterstellt, daß sie ein Element der praktischen Wahrheit sind, wenn er hinzusetzt, die Kenntnisnahme der Tatsachen müsse von den allgemeinen Prinzipien des Marxismus-Leninismus geleitet sein. Diese sind in

Mao Zedongs Verständnis die Lichtquelle, in deren Leuchtkegel die Suche nach der Wahrheit vor sich geht, ja vor sich gehen muß, wenn sie Erfolg haben soll. Dann stoße man auf ihren Zusammenhang, auf „ihre Gesetzmäßigkeit", und das sei die Wahrheit. Die Wahrheit „suchen" heißt studieren[8].

Das Schlagwort von der Wahrheit impliziert für Mao Zedong auch noch eine gesinnungsmäßige Einstellung dessen, der die Wahrheit sucht. Mao vergleicht sie poetisch mit der inneren Haltung eines Mannes, der im Begriff ist, einen Pfeil abzuschießen. „Das Ziel" – so sagt Mao Zedong – „ist die chinesische Revolution, und der Pfeil ist der Marxismus-Leninismus." Die Zuträglichkeit der Tatsachen für die Realisierung des Ziels hebt die Tatsachen in den Rang einer wahrheitstragenden Realität.

„Wir müssen von den konkreten Umständen innerhalb und außerhalb des Landes, der Provinz, des Kreises, des Distrikts ausgehen, daraus die ihnen innewohnenden – nicht ausgeklügelten – Gesetzmäßigkeiten ableiten, das heißt in den ringsum vor sich gehenden Ereignissen den inneren Zusammenhang finden, und das soll für uns die Anleitung zum Handeln sein. Dabei dürfen wir uns nicht auf eine subjektive Einbildung, nicht auf einen zeitweiligen Enthusiasmus und nicht auf die toten Buchstaben eines Buchs verlassen, sondern müssen uns auf die objektiv existierenden Tatsachen stützen, uns das Material im einzelnen aneignen und, geleitet von den allgemeinen Prinzipien des Marxismus-Leninismus, aus diesem Material die richtigen Schlußfolgerungen ziehen... Eine solche Einstellung bedeutet, die Wahrheit in den Tatsachen zu suchen, statt durch Schaumschlägerei Eindruck schinden zu wollen. Sie ist Ausdruck des Parteigeistes, ist der durch die Einheit von Theorie und Praxis gekennzeichnete marxistisch-leninistische Arbeitsstil. Das ist die Einstellung, die von einem Kommunisten als Minimum verlangt wird."[9]

Die heutige Führungsspitze zitiert auch den Satz, aber verweist nicht mehr auf das Licht des Marxismus-Leninismus, auch nicht auf die Dienlichkeit für ein revolutionäres Ziel. „Die Wahrheit ist die korrekte Widerspiegelung der objektiven Dinge und ihrer Gesetzmäßigkeit im menschlichen Denken", heißt es jetzt und traditionsgemäß[10]. So liegt heute der Sinn des Satzes lediglich in der Aufforderung, die Realität so zur Kenntnis zu nehmen, wie sie ist. Nun enthält das Sein der Realität an sich keine Anweisung zum Tun. Aus dem Sein als solchem läß sich kein Sollen ableiten, es sei denn, daß anderswoher Zielsetzungen vorgegeben sind. Und dann besagt die Anweisung zum Suchen der Wahrheit zugleich die Forderung, die Realität auf ihren instrumentellen Bezug zu dem Vorhaben der heutigen Machthaber zu prüfen, wodurch zugleich erwiesen wäre, daß es unabhängig von aller fremden Ideologie allein auf die Modernisierungen ankommt.

Vielleicht möchte man da einwenden, daß die Führungskräfte der Partei heute immer noch vom Marxismus-Leninismus sprechen. Das sei keineswegs bestritten. Sie tun das einmal deshalb, weil die Verfassung vom Jahr 1982 diese Theorie als Grundlage des Staates und der Gesellschaftsordnung verpflichtend statuiert hat; dann aber auch, weil auf solche Weise die Kontinuität des theoretischen Fundaments der Staatsordnung verbal erhalten und so als vorhanden ausgegeben werden kann. Schließlich, weil die heutigen Machthaber den fundamentalistisch eingestellten Elementen stalinistischer Richtung, die es offenbar immer noch gibt, entgegen-

kommen wollen, und das – man möchte sagen – im Dienst des gesellschaftlichen Friedens.

So stellt der Satz „Die Wahrheit in den Tatsachen suchen" im Mund der heutigen Machthaber lediglich die Forderung dar, im Prozeß der Gestaltung des individuellen und gesellschaftlichen Lebens allein an der Wirklichkeit orientiert zu sein, illusionslos, nüchtern, vorurteilsfrei und unabhängig von jeder Ideologie. Daß diese Forderung im Hinblick auf die Modernisierung erhoben wird, die eine bessere Lebensqualität verspricht, impliziert die tatsächliche Identität von Gemeinschafts- und Eigeninteresse. So wird sie auch vom Mann auf der Straße verstanden. Man sieht hier von jedem ideologischen Bezug grundsätzlich ab. Verstärkt wird die Motivation für die Realisierung der Forderungen durch das, was mit dem Wort sozialistische geistige Zivilisation gemeint ist.

Die sozialistische geistige Zivilisation[11]

Die Idee, in China eine sozialistische geistige Zivilisation erstehen zu lassen, wurde von Li Chang, dem Vizepräsidenten der Akademie der Wissenschaften, aufgegriffen und in einem Brief vom Dezember 1980 an das Zentralkomitee der Partei für die Praxis konkretisiert. Er schreibt: „Wir haben ein allgemeines Ziel, nämlich die Verwirklichung der vier Modernisierungen... Dabei bin ich der Ansicht, daß gleichzeitig mit dem Schlagwort ‚Die Modernisierung verwirklichen' eine Losung ausgegeben werde, die den Aufbau einer sozialistischen geistigen Zivilisation als Ziel statuiert."[12]

Die sozialistische geistige Zivilisation kann die Begriffe „rot" und „fachkundig" mit neuem Inhalt füllen. Was fachkundig meint, versteht heute jedermann. Fachkenntnisse müssen ein bestimmtes Niveau erreicht haben. „Wird jemand als rot bezeichnet, so ist das heute so zu verstehen, daß er für den Aufbau der sozialistischen geistigen Zivilisation arbeitet und ihren Anforderungen entspricht."[13] Die Führungskräfte in Peking meinen, auf solche Weise lasse sich der Rückfall in feudalistisches Denken und Verhalten verhindern und der Weg zum Kapitalismus blockieren. Das ist der Grund, warum diese Forderung sowohl in die Verfassung als auch in die Statuten der Kommunistischen Partei Eingang fand.

Es handelt sich letztlich um die Frage, welche Moral gelten solle. Im einzelnen werden fünf Gebote und vier Tugenden genannt. Die fünf Gebote beziehen sich auf Anstand, Höflichkeit, Hygiene, Disziplin und gute Moral, was immer das sei. Zu den vier Tugenden zählen korrekte Geisteshaltung, höfliche Sprache, gesittetes Verhalten und anständiges Äußeres. Dem gleichen Zweck des Aufbaus der sozialistischen geistigen Zivilisation dient die Einführung des Monats März als des Monats der Höflichkeit. Jährlich soll im Monat März eine Kampagne initiiert werden, um die Pflege der traditionellen Tugenden Höflichkeit und Kultur ins

Bewußtsein zu rufen. Höflichkeit wird hier im Zusammenhang mit Sauberkeit, Ordnung, Hygiene und einem umweltfreundlichen Verhalten aufgeführt. Gleichzeitig wird empfohlen, Straßen sauberzuhalten, Bäume zu pflegen, gebrechlichen Personen zu Diensten sein. Die Medien versichern, daß im Monat März die Kriminalitätsrate gesunken sei, die Zahl der Verkehrsunfälle abgenommen und das Personal in Geschäften seine Kundschaft freundlicher bedient habe.

Die im letzten Parteistatut des Jahres 1982 erhobenen Forderungen verfolgen im Grund den gleichen Zweck, der auch mit dem Aufruf zur Pflege der sozialistischen geistigen Zivilisation angezielt wird. Er läßt sich mit den folgenden Weisungen wiedergeben: dem Volk dienen, das Vaterland lieben, die Wahrheit in den Tatsachen suchen, die Theorie mit der Praxis verbinden, das Neue durch kritische Übernahme des Alten aus dem Alten hervorgehen lassen, Altes in den Dienst der Gegenwart stellen und Ausländisches für China nutzbar machen. All dies soll in einem hohen Maß praktiziert und durch Auszeichnungen gefördert werden, insbesondere dann, wenn jemand selbstlos für die Gemeinschaft arbeitet, wenn er die bürgerliche Liberalisierung bekämpft und gegen Verbrechen im wirtschaftlichen Sektor angeht[14].

Das Traditionelle soll selektiv in die neue Gesellschaft eingebracht werden. Im einzelnen werden folgende Gebote genannt: Die Eltern sollen ihre Kinder lieben, die Kinder sollen ihre Eltern ehren, die Brüder sollen einander respektieren, Kameradschaft und gegenseitige Hilfsbereitschaft sollen die allgemeinen Beziehungen prägen. Unüberhörbar kommen in solchen Forderungen die sogenannten Wu Lun zu Wort, die fünf konfuzianischen Beziehungen. Um diese altüberkommenen, im Grund selbstverständlichen Weisungen nicht vergessen zu lassen, trifft die Regierung praxisbezogene Maßnahmen. So werden seit Mitte 1982 Studienkurse als Anleitung zu besserer beruflicher Moral eingerichtet. Hierbei bilden die Regeln für die Belegschaft eines industriellen Betriebs den Gegenstand des Studiums. All diese Bemühungen erhalten durch den Artikel 24 der Verfassung vom Jahr 1982 ein besonderes Gewicht. Er lautet:

„Der Staat stärkt den Aufbau der sozialistischen geistigen Zivilisation durch die Verbreitung der Erziehung in erhabenen Idealen, in moralischen Prinzipien, in Kultur, Disziplin und im Rechtssystem; ferner verstärkt er die Forderung der Ausarbeitung und Durchführung der gebotenen Verhaltensregeln und der öffentlichen Vorschriften unter den verschiedenen Teilen der Bevölkerung in Stadt und Land. Der Staat fördert die gesellschaftlichen Tugenden, die Liebe zum Vaterland, die Liebe zum Volk, zur Arbeit, zur Wissenschaft und zum Sozialismus. Er führt im Volk eine Erziehung im Geist des Patriotismus, Kollektivismus, Internationalismus und Kommunismus durch, sowie im Geist des dialektischen und historischen Materialismus. Er bekämpft kapitalistisches, feudalistisches und anderes dekadentes Gedankengut."

Die erste Verfassung vom Jahr 1950 – sie hat keine Geltung gewonnen – führt fast die gleichen fünf Anforderungen auf. Nur steht dort an fünfter Stelle nicht die Liebe zum Sozialismus, sondern die Liebe zum Schutz des öffentlichen Eigentums. Vom öffentlichen Eigentum spricht man heute nicht mehr.

Solchen Anweisungen in der Verfassung liegt ein historisch begründetes Bild vom Menschen, von seiner Beziehung zum Staat, zur Gesellschaft und zur Natur zugrunde, worauf in der Praxis offenbar mehr oder minder bewußt zurückgegriffen wird. Nicht der einzelne gilt, sondern die Gruppe, die Gemeinschaft, der Staat. Das war wohl auch der Grund, warum in der chinesischen Rechtsgeschichte dem Einzelmenschen keine subjektiven Rechte zuerkannt wurden. Der Konfuzianismus verlangt, daß der Edle, das heißt der zur vollen Menschlichkeit emporgebildete Mensch, kein Ich habe, weil die vom Ich geforderte und für das Ich beanspruchte Aufmerksamkeit von der Pflichterfüllung ablenkt. Der Maoismus lehrt in Weiterführung des gleichen Gedankens, daß durch den Verzicht auf das Ich sogar der Tod überwunden werden könne[15]. Und der Buddhismus, der auch zur Tradition Chinas gehört, sieht im Ich nur eine Illusion, die durchbrochen werden müsse, wenn man aus dem Kreis der Wiedergeburten aussteigen und damit zur Erlösung im Nirvana kommen wolle. So liegt es durchaus in der Tradition, wenn heute wieder auf jene typisch chinesischen Eigenschaften und Verhaltensweisen empfehlend hingewiesen wird. Nicht das Ich, sondern das Wir müsse im Vordergrund jedes privaten und gesellschaftlichen Unternehmens stehen. Man wird sich freilich nicht verhehlen dürfen, daß eine solche Akzentuierung zu einem Lebensstil des sturen Konformismus führen muß, welcher die Lust an individuellen Initiativen zurückdrängt zugunsten der Vermeidung möglicher Konfrontation, zugunsten jenes Annehmlichkeitsbefindens, das schon eine antizipierte mögliche Vermeidung von Auseinandersetzungen verspricht.

Meister Kung in der heutigen Zeit

Das ethische Programm der sozialistischen geistigen Zivilisation zieht die alte, aber durchaus überzeugende Einsicht zu Rat, daß die Verwirklichung politischer Vorhaben, welche die Veränderung des Bewußtseins im Volk anzielen, nur auf dem Weg eines buchstäblich lernenden Vorgangs zu erreichen ist. Lernen wurde in China schon immer als Übung, als Wiederholung, als Nachahmung verstanden. Und zur Nachahmung bot sich die heroische Gestalt Lei Fengs an; aber auch – und das ist bezeichnend für die heute gewandelte geistige Situation in China – die altehrwürdige, seit zweieinhalb Jahrtausenden als Vater der chinesischen Kultur hochverehrte, ja vergottete Gestalt des Konfuzius. In einem Brief aus dem Jahr 1980 an das Zentralkomitee der chinesischen Partei – er wurde in der Halbmonatszeitschrift veröffentlicht – schreibt Yan Qiang, ein Mittelschullehrer der Stadt Mudanjiang: „Konfuzius war ein Experte auf diesem Gebiet. Die von ihm begründete Sitten- und Morallehre der feudalistischen Gesellschaft schützte die feudale Ordnung mindestens 2000 Jahre lang und hat bis heute ihren Einfluß im In- und Ausland (behalten)."[16]

Lei Feng und Konfuzius dürften wohl – das sei mit Vorsicht gesagt – die Richtung bestimmen, in der sich das geistige Leben bewegt. Und die Berufung von Persönlichkeiten, denen heute die Steuerung des geistigen Lebens in China anvertraut wird, garantiert den Ablauf der Entwicklung auf den im Sinn der Steuerung gelegten Geleisen. Der Name Wang Meng – er wurde zum Kulturminister ernannt – ist ein deutliches Indiz dafür[17]. Vor Jahren hat er schon am eigenen Leib erfahren müssen, wie die Partei mit unbequemen Intellektuellen verfährt. 1956 hatte sie seine Schriften als „giftiges Unkraut" und ihn selbst als „bürgerlichen Rechtsabweichler" zur Reform durch körperliche Arbeit verurteilt. 1962 wurde er zwar rehabilitiert; aber als seine Schriften wieder das Mißfallen der Partei weckten, verließ er mit seiner Familie aus eigenen Stücken Peking und zog in die entlegene Provinz Xinjiang. Hier lebte er in bescheidenen Verhältnissen, widmete sich dem Studium der Sprache der Uiguren und übersetzte ihre Gedichte ins Chinesische.

Wang Meng gehört offenbar zu jenen Intellektuellen, die in einer gewissen Distanz zur maoistischen Ideologie leicht in Konfliktsituationen geraten. Es steht zu vermuten, daß er auch in Zukunft bedacht sein wird, ein distanziertes Verhältnis zu den Inhabern der Macht zu beobachten. Unter seinen Kollegen gilt er als ein hochbegabter Schriftsteller. Er wird geschätzt, sein Ansehen im Volk ist unbestritten. So konnte es nicht ausbleiben, daß ihm offizielle Aufgaben übertragen wurden. 1981 wurde er Mitglied des Chinesischen Schriftstellerverbands, 1982 Vizepräsident des Chinesischen Pen-Zentrums, 1983 Chefredakteur der angesehensten literarischen Zeitschrift „Volksliteratur". 1985 wurde er zum 1. Vizepräsidenten des Chinesischen Schriftstellerverbands gewählt. Und da der gegenwärtige Präsident Ba Jin aus Gesundheitsgründen die Geschäfte des Verbands nicht mehr wahrnehmen kann, wurde er so zum mächtigsten Literaturfunktionär. Im gleichen Jahr erhielt er auch die volle Mitgliedschaft im Zentralkomitee der Kommunistischen Partei.

Die Aufnahme Wang Mengs in dieses mächtigste Gremium erlaubt den Schluß, daß seine Einstellung zu Fragen der Literatur zumindest nicht im Widerspruch zur Auffassung der Machthaber steht. Es ist überdies bekannt, daß er ein entschiedener Verfechter jener Freiheiten ist, die mit dem Schlagwort „Laßt 100 Blumen blühen, laßt 100 Schulen miteinander wetteifern" gemeint sind. Es dürfte auch kein Zweifel daran sein, daß er das Vertrauen der Kulturschaffenden in den Bereichen der Kunst und Literatur, wenn nicht auch im Bereich der Wissenschaft besitzt. Die Partei hat ihn offenbar in das Amt des Kulturministers berufen – er hatte sich lange geweigert, der Berufung zu folgen –, damit er gleichsam als vermittelnde, Gegensätze überbrückende Instanz eine versöhnende Rolle zwischen den Kulturschaffenden und der Partei spiele. Sie meint, ihm allein könne und werde es noch gelingen, das schwelende Mißtrauen abzubauen, das zwischen ihr und den Intellektuellen seit Mao Zedongs Zeiten herrscht. Mit dem Wechsel des geistigen Klimas, das die Berufung Wang Mengs zum Kulturminister ermöglicht hat, hängen auch einige

kulturelle Ereignisse zusammen, welche die Gestalt des Begründers der chinesischen Kultur betreffen.

Da wurde in der Volkszeitung vom 23. September 1984 – es ist die meistverbreitete offiziöse Zeitung; sie steht der Partei nahe – ein Artikel publiziert, der sich mit Konfuzius, Meister Kung, befaßt, und dies in einer Weise, die von der bisher eher distanzierten Art, wie das seit den Tagen Mao Zedongs üblich war, erheblich abweicht. Der Autor spricht von Konfuzius als dem bekannten Denker, Erzieher und Politiker des chinesischen Altertums, dem Begründer des Konfuzianismus. Die Charakterisierung steht im Zusammenhang mit einem Bericht über die feierliche Enthüllung einer restaurierten großen Konfuziusstatue in der Geburtsstadt des Meisters in Qüfu. Sie war in der Kulturrevolution zerstört worden. Die Zentrale in Peking hatte die Restaurierung angeordnet[18].

Der Artikel erinnert an das zu gleicher Zeit stattfindende Symposion, das sich mit den pädagogischen Ideen des Meisters befaßte. Es wurde veranstaltet von der Hochschule für Erziehung in Qüfu und von der Pädagogischen Gesellschaft Chinas. Eine ähnliche Veranstaltung fand am 28. September desselben Jahres in Peking statt anläßlich des 2535. Geburtstags von Konfuzius. Träger dieser Zusammenkunft war die Gesellschaft für Geschichte der Chinesischen Philosophie. Der Vorsitzende der Gesellschaft hielt eine bemerkenswerte Eröffnungsrede. Er schildert den Meister als eine Persönlichkeit, welche die chinesische Kultur begründet und entscheidend zu ihrem Aufblühen beigetragen hat. Man wird in der Anerkennung des Konfuzianismus und seines Begründers sowohl das Bekenntnis zur Tradition als auch Distanz – gewiß eine etwas verschleierte Distanz – zur herrschenden Ideologie erkennen.

Man beließ es nicht bei der Veranstaltung des Symposions, man konzipierte vielmehr die Gründung einer Konfuziusgesellschaft und einer Konfuziusstiftung[19]. Man faßte ferner den Beschluß, innerhalb der nächsten fünf Jahre am Geburtsort des Meisters ein Forschungszentrum zu errichten und zum Träger der Gesellschaft die Konfuziusstiftung zu bestellen. Ihren Statuten zufolge hat sie die Aufgabe, die Forschung über das Leben und Wirken des Meisters und seiner Werke anzuregen und zu fördern, ferner die verwüsteten Kultstätten des Meisters zu restaurieren und ihren geistigen Stellenwert im System des Konfuzianismus wissenschaftlich zu würdigen. Seit März 1986 gibt die Stiftung die „Konfuziusstudien" heraus, eine Zeitschrift, in der die Forschungsergebnisse erscheinen. Ihr Selbstverständnis spiegelt sich in ihrem Programm. Sie will auf ihre Weise dem Aufbau der sozialistischen geistigen Zivilisation dienen, indem sie die charakteristischen Merkmale der Zivilisation im Sinn des Meisters Kung heraushebt und pflegt. Auch die Methode, deren sie sich bedient, wird ausdrücklich mit dem berühmt-berüchtigten Slogan von den 100 Blumen und 100 Schulen festgelegt. Mit weniger blumigen Worten gesagt: Ein wissenschaftlicher Betrieb wird angestrebt, der sich durch Offenheit, Aufgeschlossenheit und durch das Bemühen um

Objektivität auszeichnet und sich nicht scheut, auch kontroverse Forschungsergebnisse zu publizieren.

Man könnte einwenden, daß solche Ereignisse im Reich der Mitte, in einem Land, das mehr als tausend Millionen Menschen zählt, sich recht verloren ausnehmen. Auf den ersten Blick gewiß. Jedoch ist zu bedenken, daß diese Ereignisse von der Zentrale wenn nicht angeregt, so doch gebilligt werden. So hat es sich Gu Mu, ein hochrangiger Politiker, Mitglied des Sekretariats des Zentralkomitees Chinas und Staatsratskommissar, nicht nehmen lassen, im Vorwort der Zeitschrift die gewandelte Einstellung der Führungskräfte in Peking gegenüber den Kulturleistungen des eigenen Volkes in der Vergangenheit und insbesondere gegenüber dem Begründer der chinesischen Kultur zur Sprache zu bringen. Er zeichnet und preist Konfuzius als Denker, als Politiker des chinesischen Volkes. Er weist ihm zugleich mit dem Ausdruck Gigant der Kulturgeschichte der Menschheit Weltbedeutung zu[20].

Die Atmosphäre, in der sich das Leben des chinesischen Volkes abspielt, ist in entscheidend wichtigen Punkten von Konfuzius bestimmt. Als Beispiel sei genannt die Beobachtung ritueller Umgangsformen, deren Übung eine distanzschaffende, aber auch schutzgewährende Funktion hat, der grundlegend konservative Zug im Denken auf traditionellen Geleisen, die Beachtung hierarchischer Ordnungen in Familie, Gesellschaft und Staat, die Anerkennung eines Wertesystems, das eben konfuzianisch ist und das gewiß auf weite Strecken hin dem marxistischen entgegenkommt, zum Beispiel gerade in jener wichtigen Frage, ob der Einzelmensch oder das Kollektiv Vorrang verdiene. Wenn die heutigen Machthaber das individualistische Streben junger Menschen verurteilen, da pflegen sie sich – ohne es öffentlich zu bekunden – auf die konfuzianische Tradition und auf den Meister Kung aus Qüfu zu berufen.

Man kann die Bedeutung der Stiftung nicht hoch genug veranschlagen. Sie will, wie die Satzung erkennen läßt, die Akademiker des ganzen Landes erfassen und sie bewegen, die wissenschaftliche Arbeit, gleichviel ob Forschung oder Lehre, im Geist des Konfuzius zu betreiben. Offenbar erwartet die Zentrale in Peking, daß alle Intellektuellen im Land sich auf die traditionellen Werte und die überkommene Gesellschaftsordnung verpflichten. Artikel 2 der Konfuziusstiftung sagt denn auch:

„Ziel der Stiftung ist es, die akademische Welt des ganzen Landes zu vereinen, um das Gedankengut des Konfuzius, der konfuzianischen Schule und der traditionellen chinesischen Kultur... zu untersuchen. Dies erfolgt nach den Prinzipien: die Wahrheit in den Tatsachen suchen, die Spreu vom Weizen sondern, das Alte für das Neue nutzbar machen. Die hervorragende Tradition des Konfuzius, der konfuzianischen Lehre und der glorreichen chinesischen Kultur muß weiterentwickelt werden, um die sozialistische geistige Zivilisation zu bereichern und einen aktiven Beitrag zur Verwirklichung des Aufbaus der vier Modernisierungen zu leisten."[21]

Veränderung des geistigen Klimas

Das kaiserliche, vom Konfuzianismus geprägte China kannte nur eine verbindliche Ideologie, nur eine offizielle Lehre von Staat und Gesellschaft. Heute ist auch nur eine Linientreue gefordert. Man kann in der Tat gespannt sein, wie weit Vielfalt im Überbau erlaubt werden wird, ob die Richtlinie „100 Blumen, 100 Schulen" nur im Rahmen enger Grenzen gelten soll oder ob sie als handlungsleitender Grundsatz im Vertrauen auf das Gutsein der menschlichen Natur (übrigens auch das eine konfuzianische, von dem Konfuzianer Menzius vertretene These) sich voll entfalten darf. All das wird die Zukunft erweisen. Es ist nun einmal so: Eingeschliffene, in der Geschichte fundierte, von der Tradition geheiligte Verhaltensweisen in China zeugen von konfuzianischer Weisheit und gehören zum Wesen der chinesischen Kultur. Im Prozeß der Besinnung auf das Alte stellt der Begriff der sozialistischen geistigen Zivilisation im Rahmen der marxistischen Weltanschauung die Kernidee, das entscheidende „Kettenglied" (huan jie) dar. Sie bildet gleichsam das Medium, in welchem sich die Angleichung des Fremden an das Eigene, an die autochthonen Vorstellungen vollzieht. Die Vermutung spricht dafür, daß sich das Eigenständige und Traditionelle gegenüber allem Fremden, gegenüber dem importierten Marxismus durchsetzen und daß es die Oberhand behalten wird. Auch die Geschichte scheint eine solche Prognose zu bestätigen. Man erinnere sich nur, wie zum Beispiel die Lehre Buddhas sich im Reich der Mitte zu etablieren vermochte, oder wie heute das Christentum sinifizierende Eigenschaften anzunehmen im Begriff ist.

So wird man kaum bestreiten können: Die sozialistische geistige Zivilisation ist in der Tat das Instrument, mit dessen Hilfe das chinesische Volk das Fremde sich anverwandelt, ohne die Kernstücke des Konfuzianismus, die Wesenselemente der eigenen Kultur, preiszugeben: Das Moment des Gemeinschaftlichen vor aller Betonung des Individuellen, das Moment des Humanen, die Idee der Menschlichkeit, konkretisiert und entfaltet in zahlreichen Weisungen und Normen. Ergänzend und illustrativ sei auch erwähnt, daß Konfuzius es war, der in der Geschichte Chinas zum ersten Mal das damals verfügbare Wissen jedermann im Volk zugänglich zu machen suchte, daß er es war, der die Herrschaft als Dienst begriff und der in der ethisch vorbildlichen Lebensführung des Machthabers die einzig wirksame Regierung und Erziehungsmethode erkannte, daß er es war, der mit seiner Forderung, die „Namen richtigzustellen" (zheng ming), den semantischen Betrug bekämpfte, ähnlich wie die alten Griechen von sokratischem Zuschnitt, die auch gegen den Mißbrauch der Sprache durch die Sophisten stritten. Schließlich daß er es war, der den Sinn für das Ausmaß und die Wahrung der Mitte im Umgang mit den Menschen und mit sich selbst – Ausdruck der Gelassenheit und der Distanziertheit zu den stets lockenden, verführerischen Extremen – als Eigenschaft des gesitteten Menschen proklamierte.

Diese traditionellen Haltungen – vom Ethos geprägt, an Gestalten der Vergangenheit orientiert, auf das Diesseits und auf das Gesellschaftliche ausgerichtet –, genau diese Haltungen scheinen es gewesen zu sein, die das chinesische Volk groß gemacht, die seine Existenz als ein Volk durch zwei, drei Jahrtausende hindurch gesichert haben.

Die konfuzianische Tradition kann also so verwerflich nicht sein, wie noch vor einigen Jahrzehnten die Kommunistische Partei Chinas lauthals vertreten hat. Die in der Vergangenheit hochgeschätzten Werte werden als solche heute wieder anerkannt: Gemeinschaftsbewußtsein anstelle von individuellem, narzißhaftem Denken, Wahrung des eigenen und des fremden Gesichts, Leistungsdenken, Pflege des harmonischen Umgangs mit Menschen und mit der Umwelt, Kompromißbereitschaft, der Gedanke, daß individuelles Erwerbsstreben kein Laster sei[22]. Auf all diese Werte besinnt man sich heute, überzeugt, daß die Reformvorhaben nur gelingen können, wenn der ganze Mensch nach seiner physischen und psychischen Bauform ihnen dient. Und diese geistige Einstellung ist auf konfuzianische Selbstdisziplin angewiesen, kommt ohne sie nicht aus. Selbstdisziplin figuriert in dem System der sozialistisch-geistigen Zivilisation als das wichtigste Element. Nicht mehr Armut wird als Idealverfaßtheit des Menschen angesehen, sondern Wohlhabenheit.

Konfuzianisch mutet auch an, daß die fremde, die marxistische Ideologie nicht so sehr im Hinblick auf die Zukunft, auf die klassenlose Gesellschaft, auf die große Harmonie (datong), sondern vielmehr im Hinblick auf die durchlebte Vergangenheit des Volkes überdacht wird. Von der Vergangenheit des chinesischen Menschen her, wie es der Konfuzianismus empfiehlt, setzt man sich mit dem Marxismus auseinander. Und das mit Recht. Schließlich verhilft nur das Wissen um die eigene Herkunft zur Erkenntnis der eigenen Identität. Überdies bietet die historische Sicht Gründe für die Vermutung, wie die Entwicklung, die Fahrt zu neuen Ufern verlaufen wird. Der Rückgriff auf Einsichten der historischen Vergangenheit gibt ferner den Funktionären die Möglichkeit, ihre Vorhaben mit Gründen zu legitimieren, die konsensfähig sind. Er schenkt auch die Gewißheit, daß ein solchermaßen angesetzter Reformkurs nicht erfolglos bleiben wird, zumal der uneingestandene Glaube am Werk ist, daß Geschichte fremdgelenkt ist und mit Notwendigkeit vor sich geht. Aber das dürfte nicht nur marxistisch sein, das haben die alten Chinesen auch schon behauptet.

Von besonderer Bedeutung ist, daß man heute in der Volksrepublik China dem Konfuzianismus eine positive Rolle beim Aufbau der sozialistischen geistigen Zivilisation zuerkennt. Nicht zuletzt wohl deshalb, weil er diese angeblich neue Zivilisation mit typisch chinesischen Merkmalen ausstattet. Sie dürften – so meint man offenbar – stabilisierend wirken auf den Zusammenhalt, die Einigkeit und das Identitätsbewußtsein der Völkervielfalt auf chinesischem Boden. Die Machtgremien sind überzeugt, daß von einem Widerspruch zwischen der heute in China

geltenden und einer im konfuzianischen Geist konzipierten Gesellschaftsordnung keine Rede sein könne. Vielmehr müsse man zwischen beiden Übereinstimmung feststellen, einen ausgesprochenen Einklang sogar, der sich kaum bestreiten läßt, sofern man nicht ansteht, von einigen grundlegenden Thesen des Marxismus abzusehen, und sofern man überdies gewillt ist, nur das zu planen und zu realisieren, was allein der Gesellschaft Nutzen zu bringen verspricht, den Massen des Volkes, die auf dem Weg ins zweite Jahrtausend im Begriff sind, sich in vierfacher Hinsicht zu modernisieren.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. China aktuell (C. a.) (Hamburg, April 1986) 201: „Im Bericht von Ministerpräsident Zhao Ziyang werden hingegen die Vier grundlegenden Prinzipien und der Begriff Marxismus erwähnt. So sollen wichtige Fragen, die bei der Reform und beim Aufbau auftauchen, unter Anwendung der grundlegenden Theorien des Marxismus untersucht und gelöst werden, wobei gleichzeitig der Marxismus in der Praxis bereichert und weiterentwickelt werden soll. Bezeichnenderweise sind diese Passagen erst nachträglich als Ergänzungen in den Bericht von Zhao Ziyang aufgenommen worden."

[2] Beijing Rundschau (B. R.) 1983, Nr. 12, Beilage; vgl. B. R. 1984, Nr. 12, 16.

[3] Vgl. K.-H. Janssen, Das Zeitalter Maos (Düsseldorf 1976) 201 ff.

[4] Renmin Ribao, 7. 12. 1984.

[5] Statut der Kommunistischen Partei Chinas (angenommen am 6. 9. 1982).

[6] Vgl. C. a., Juni 1986, 338.

[7] Mao Tse-tung, Ausgewählte Werke, Bd. 3 (Peking 1969) 15. [8] Ebd. 22. [9] Ebd.

[10] B. R. 1981, Nr. 15, 26.

[11] Siehe zum Folgenden auch den Beschluß des Zentralkomitees der Kommunistischen Partei Chinas, in: B. R. 1986, Nr. 23, Beilage.

[12] B. R. 1981, Nr. 10, 16. [13] B. R. 1981, Nr. 10, 17. [14] C. a. Januar 1983, 30. [15] Vgl. Mao Tse-tung, a.a.O. 205. [16] B. R. 1980, Nr. 24, 7. [17] Remnin Ribao, 26. 6. 1986. [18] B. R. 1984, Nr. 50. [19] C. a. August 1986, 538. [20] C. a. März 1986, 142. [21] C. a. August 1986, 538. [22] C. a. November 1986, 494.

Philipp Schmitz SJ

Zerfällt unsere politische Kultur?

Die Zeit nach dem Bundestagswahlkampf bietet Gelegenheit, über den Zerfall der politischen Kultur zu klagen. Oratorische Ausfälle der Politiker, ihre alles andere als wahrhaftigen Reden, der Zynismus, mit dem Gutgläubigkeit und Vertrauen des Wahlvolks behandelt wurden, der offensichtliche Mangel an Wertekonsens, die Schnoddrigkeit, mit der über moralische Anliegen eines großen Teils der Bevölkerung gesprochen wurde, die in den Debatten zum Ausdruck gekommene Unsicherheit über das, was unsere Generation unter nationaler Identität versteht, verleitet zu dem je nach Temperament resignierten oder kämpferisch vorgetragenen Urteil, unsere politische Kultur zerfalle.

„Politische Kultur" ist ein Ausdruck der Nachkriegszeit, aber die dahinter liegende Frage wurde von Aristoteles bis in die Gegenwart immer wieder gestellt[1]. Man konnte sich niemals verhehlen, daß eine Staatsform nicht nur nach ihren objektiven Prinzipien – zum Beispiel dem Prinzip der Gewaltenteilung, dem Prinzip der Trennung von Kirche und Staat – beurteilt werden kann. Man wußte, daß es bei ihrer Bewertung auch auf ihre subjektiven Grundlagen ankommt, die sozial vermittelt werden und sehr wandelbar sind. Unter „politischer Kultur" versteht man heute die Zusammenfassung der subjektiven Grundlagen, der rationalen, verstandesmäßigen Orientierungen, der Gefühle und Wertungen, aus denen Leitvorstellungen werden, mit denen sich ein politisch Handelnder oder Leidender im Hinblick auf die komplexen politischen Handlungszusammenhänge Orientierungen verschafft. Unter das Stichwort von der „politischen Kultur" fallen Fragen des Grundwertekonsenses, der Moral, der nationalen Identität und auch des Stils der Politiker.

Wie ist es nun um unsere politische Kultur tatsächlich bestellt? Auf diese Frage wird jeder – je nach seiner politischen Einstellung – eine andere Antwort geben. Grundwertekonsens, Moral, nationale Identität und Stil des politischen Handelns gewinnen im Licht wechselnder Standpunkte andere Bedeutungen. Jemand spricht von Entwicklung, Stabilität oder Zerfall, je nachdem ob er Struktur- oder Wertkonservativer, Liberaler oder Sozialist ist. Um eine Krise der politischen Kultur handelt es sich wohl erst, wenn Klagen durch Indizien belegt werden können.

Zerfall des Grundwertekonsenses?

Der vorjährige Träger des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels, Wladyslaw Bartoszewski, zählte in seiner Dankesrede in der Paulskirche folgende – wie er meinte – für ganz Europa gültige Grundwerte auf: „Freiheit, Menschenwürde, Ehrfurcht vor dem Leben, die negative Einstellung gegenüber aller Form von Übermacht und Gewalt, die Solidarität mit den Verfolgten, die Sorge für die Schwachen und Wehrlosen, ein besonders ausgeprägter Schutz für Mutter und Kind."[2] Ist das die Basis, auf der das moralische Leben von Ländern gründet, die immerhin zu einem Teil eine gemeinsame Geschichte gehabt haben? Nimmt die Aufzählung auf anstehende Veränderungen Rücksicht? Läßt sich gar „Zerfall" dieses Grundwertekatalogs diagnostizieren?

In zwei Bereichen des Katalogs – darüber könnte man Einverständnis erzielen – ist ein Umbruch zu beobachten, werden bisher gültige Wertungen umgeschichtet, und in der Umschichtung wird noch sichtbar, wie Grundwerte Bestandteile der politischen Kultur sind.

1. *Grundwert Leben*

Wenn wir das letzte Jahr überblicken, ist bei vielen Menschen eine gefühlsmäßige Veränderung an folgenden Daten festzumachen: Challenger-Katastrophe, Reaktorunfall in Tschernobyl, Rheinverschmutzung, Gentechnologie, Grenzen von Gesundheitsvorsorge und Soziotechniken. In diesen Daten wird eine Bruchstelle sichtbar. Ein großer Teil der jetzt lebenden Generation hat das Empfinden, die Technik nicht mehr im Griff zu haben. Sie erfährt den Verlust der Kontrolle nicht nur bei einigen hochtechnologischen Leistungen wie bei der Raumfahrt oder bei der von Sicherheitsrisiken begleiteten Entwicklung der Kernenergie. Die Verschmutzung des Rheins ist ihr nur ein Beispiel von Beeinträchtigungen der Lebenswelt, die insgesamt der Industriegesellschaft angelastet werden müssen. Die negativen Erfahrungen schlagen gefühlsmäßig auf die Einschätzung neuerer, in ihren Konsequenzen noch nicht überschaubarer Technologien durch.

Die Reaktion auf diese Veränderungen ist nicht einheitlich. Selbst wenn alle von Ängsten reden, sie interpretieren das, was sie ängstigt, nicht in derselben Weise. Manche bleiben bei bisherigen Wertungen und daraus folgenden Leitvorstellungen: Sie appellieren an die Verantwortung der Forscher und Wissenschaftler und fordern alternative, umweltfreundliche Technologien, neue Soziotechniken (AIDS), die Privatsphäre und die Freiheit schützende Datenerfassung und -verarbeitung. Andere propagieren dagegen einen neuen Werthorizont, der sich um den Grundwert „Leben" gruppiert. Bevor nicht das Leben gesichert ist, sagen sie, kann es keine Gemeinsamkeit des Zusammenlebens geben, die allen Menschen – insbesondere den Ärmsten unter ihnen – Platz gibt und sie an den gesellschaftlichen Prozessen partizipieren läßt. Nur wo Leben insgesamt respektiert wird, halten sie

eine Politik für möglich, die den Schutz der Natur und die Verantwortung gegenüber den künftigen Generationen in ihr Handeln einbezieht. Nur wo der Grundwert Leben ungefragt anerkannt wird, gibt es nach ihrer Einschätzung eine soziale Ordnung, in der Krieg, jene mörderische Maschine des Todes, nicht mehr als noch rationale Möglichkeit (Politik mit anderen Mitteln) angesehen wird. Nur in Ehrfurcht vor dem Leben vermögen sie einen Bereich des Sozialen zu sehen, in dem auch die Ungeborenen noch teilhaben, eine Gesellschaft, in der ein konsequent durchgeführter Datenschutz dem einzelnen die Privatheit auch jenseits von in alles eindringenden Medien sichert, eine politische Kultur, die Opfer ebenso wie Täter umfaßt.

2. *Grundwert Gerechtigkeit*

Beim Rückblick auf das letzte Jahr wird ein zweiter Bereich von gefühlsmäßigen Veränderungen sichtbar: das Gipfeltreffen von Reykjavik, der Golf-Krieg, der ohne westliche Verwicklungen undenkbar wäre, ein anwachsender Terrorismus, der nur als Symptom einer vom Fieber großer Unordnungen geschüttelten, durch gewaltige Ungleichheiten beeinträchtigten Welt zu verstehen ist, Waffenexporte auch in Krisengebiete usw.

Auch hier wird eine Bruchstelle sichtbar. Unsere Generation ist sich unsicher geworden, wer denn der für die Erreichung ihres Glücks signifikante andere ist. Für die Nachkriegsgeneration war dieser andere der Bewohner der westlichen Welt mit seinen politischen Zielen und Idealen. Er war Voraussetzung nicht nur für eine demokratische Neuordnung, sondern auch – die vielen Amerikanismen in allen europäischen Ländern beweisen es – der Maßstab für die eigene Lebensverwirklichung. Jetzt drängt die Welt – nicht nur die immer wieder zitierte Dritte Welt, sondern auch die offenbar in eine Aufbruchstimmung versetzte Zweite Welt – in unsere Vorstellung von Selbstverwirklichung und Humanisierung hinein. Asylanten und der ehemalige, für die eigene Selbstbestimmung so wichtige „Feind" stellen sich als der andere vor, ohne den die eigene Identität nicht mehr begründet werden kann.

Das beunruhigte Bürgertum vergewissert sich angesichts gesellschaftlicher Umbrüche zuerst der Waffen, die es in der Neuzeit geschmiedet hat. Es stellt als erstes die Verantwortung, die Pflicht des einzelnen in den Mittelpunkt, appelliert an das Gewissen oder insistiert auf bekannten, angeblich hundertfach bewährten Strukturen[3]. Die Frage bleibt jedoch, ob damit der andere, der unabweisbar in den Gesichtskreis getreten ist, in die Lebensvollzüge hineingenommen wird. Dieser andere lebt heute jenseits der alten Welt, jenseits der atomistischen bürgerlichen Gesellschaft, jenseits der eigenen Rasse und des eigenen Geschlechts. Mit ihm verbinden sich jeweils die Attribute einer fremden Welt. Seinetwillen ist eine neue Bestimmung des Grundwerts Gerechtigkeit notwendig.

Zerfällt unsere politische Kultur? Sicher gibt es Zerfall, aber – was die Grund-

werte Leben und Gerechtigkeit angeht – auch eine Entdeckung. Grundwerte erschöpfen sich offenbar nie in nur einer sozialen Verwirklichungsform.

Politik und Moral

Eine Schicht tiefer liegt das Verhältnis von Moral und Politik – ein anderer Aspekt der „politischen Kultur". Vom Zerfall bedroht ist die Stimmigkeit dieses Verhältnisses auf beiden Seiten des Spektrums der Demokratie. Die politische Rechte ist der Ansicht, in den Institutionen fände sich eine zuverlässige Klammer für die Grundwerte, ja in ihnen habe sich die Moral in einem hohen Maß investiert. Sie übersieht, daß Institutionen trotz ihres ideellen Gehalts auch immer Produkte von Macht und Interessenkämpfen, oft eher zufällige Produkte des Selbstorganisationswillens der Bürger, Ausprägungen verselbständigter Rationalität und Verwaltung sind. Wie sollten sie in ihrer Ganzheit die Moral reflektieren?[4]

Es ist nicht zu übersehen, daß bei der Darstellung der Moral auch die offizielle katholische Kirche von einem nicht leicht zu erschütternden Vertrauen in Institutionen beseelt ist. Doch wird bei ihr sehr deutlich auch die Grenze sichtbar, bis wohin solches Vertrauen gerechtfertigt ist. Wenn Bischofskonferenz und Laiengremien ein Anliegen an eine der zentralen Institutionen, den Staat haben – zum Beispiel den Schutz des ungeborenen Lebens bzw. bestimmte Themen der Sexualmoral –, dann mißtrauen sie dessen Organen letztlich doch, ob sie ihr Anliegen auch hinreichend vertreten. Ist das lediglich ein Überbleibsel aus einer Zeit, in der eine katholische Minderheit von der politischen Gestaltung der Gesellschaft ausgeschlossen blieb? Oder erblicken Katholiken hier eine andere fundamentale Notwendigkeit, nämlich die, daß eine Moral immer wieder neu an die Institutionen – auch an Gesellschaft und Staat – herangetragen werden muß, sollen diese nicht zu moralfreien Instrumenten der Reglementierung der sozialen Existenz verkümmern?

Die politische Linke gibt der subjektiven Moral den Institutionen gegenüber immer den Vorrang. Die Organisationsformen und politischen Institutionen haben für sie keine oder allenfalls vorübergehende sittliche Bedeutung. Der Staat vermag zwar für sie zu einer „Erhaltungs- und Notordnung zwischen Sündenfall und Endgericht" zu werden, innerhalb deren der Bürger sich zwischen Anpassung, Verweigerung, Protest bewegt; aber im politischen Prozeß hat der Grundwertewillen, die moralische Bewegung die größere Bedeutung. Der Politik fehlt daraufhin eine eigenständige Wirklichkeit jenseits der Moral. Jede politische Option ist gleichzeitig eine moralische Entscheidung.

Zerfällt die politische Kultur? Es steht fest, daß nicht allein die Institutionen und die von ihr ableitbaren sozialen Aspekte der Gleichheit, Rechtssicherheit und Organisation die politische Kultur ausmachen. Unverzichtbarer Teil ist immer

auch der moralische Wille und das Bemühen um die Wahrheit. Von Zerfall wäre zu sprechen, wenn die Moral generell entweder mit den Institutionen identifiziert oder gegen die Institutionen ausgespielt würde. Die Moralisierung der Politik wie die Politisierung der Moral stellten eine Hypothek für die Aufgabe dar, in deren Dienst sie beide stehen, die Humanisierung des Menschen. Doch in aller Fairneß ist zu sagen: Mit der Vermischung von Politik und Moral ist die Sorge um die Moral verbunden. Sie steht sogar so sehr im Vordergrund, daß alle anderen Fragen ihr gegenüber unbedeutend erscheinen[5]. Die Kirche hat darum keinen Grund, diese Entwicklung nur zu beklagen. Denn die Kirche erschöpft sich nicht in der Repräsentanz eines religiösen Bedürfnisses. Sie versteht sich immer auch als „Ort einer absoluten, den Staat überbietenden Öffentlichkeit unter dem legitimierenden Anspruch Gottes". Dem Verfall kann sie – wenn die Richtung stimmt – entgegentreten.

Identitätsfindung aus einer gebrochenen Vergangenheit?

Mit dem Thema Zerfall der politischen Kultur ist auch die gegenwärtig heiß diskutierte Frage nach der nationalen Identität verbunden. Getreu dem Motto: „Die Zukunft gewinnt, wer die Erinnerung füllt, die Begriffe prägt und die Vergangenheit deutet", hat sich eine einflußreiche politische Gruppierung mit Unterstützung von Historikern und einer ihr nahestehenden Presse daran gemacht, die nationale Identität neu zu beschreiben, wenn möglich neu zu definieren. Auch die die Regierung tragenden Parteien forschen „in der Wirklichkeit des geteilten Deutschland" nach einer Identität der Deutschen, die zwar nicht mehr im Nationalstaat zu begründen ist, „ohne Nation aber auch nicht" (M. Stürmer). Dem Ziel sollen spektakuläre historische Gesten – Verdun, Bitburg – und kostspielige Museumsprojekte dienen.

Eindeutig ist, daß dabei Elemente des Nachkriegskonsenses, der die Bundesrepublik bisher Grenzen und Rücksichten zum Beispiel im Rüstungsgeschäft, in der Interpretation des Asylrechts, in der Verantwortung für den Staat Israel auferlegte, Stück um Stück abgeschliffen und enttabuisiert werden. Bei der Identitätssuche kommen feststehende Parameter ins Rutschen. Die Naziverbrechen verlieren ihre Singularität. Die Wurzeln der Ost-West-Spannung werden jenseits des Ersten Weltkrieges ausgemacht. Aus der Identitätssuche ist ein Historikerstreit entstanden, innerhalb dessen eine andere Gruppe der politischen und weltanschaulichen Opposition die Ansicht vertritt, die Deutschen hätten nach Auschwitz keine andere Wahl, als ihr nationales Selbstbewußtsein allein aus den besseren Traditionen ihrer nicht unbesehen, jedoch kritisch durchforschten Geschichte zu bestimmen[6]. Die Scheußlichkeiten des Zweiten Weltkriegs und Auschwitz müßten noch für lange die Gefühle bestimmen, aus denen sich die Leitvorstellungen gewinnen

lassen, die zur politischen Orientierung dienen. Der Kampf gegen den Totalitarismus, das Ringen um die Demokratie, um eine zeitgemäße Pädagogik etc. müßten weiterhin auf dieser Folie konzipiert werden.

Zerfällt unsere politische Kultur? Zunächst einmal ist es ein gutes Zeichen, daß sich eine Nation um eine eigene Identität streitet. Dahinter verbirgt sich eine durch die Not erworbene, äußerst nützliche moralische Sensibilität gegenüber der eigenen Geschichte. Es müßte aber in die Suche nach Identität die Sorge für die Überlebensfragen hineingenommen werden. Identität bestimmt sich nicht allein aus der Vergangenheit, sie ist immer auch die Vorwegnahme einer ausständigen Zukunft.

Niedergang des politischen Stils?

Eine Zeit nach einem Wahlkampf ist mit Recht eine Zeit kritischer Rückfrage auch an den herrschenden politischen Stil. Was die politische Kultur ausmacht, spiegelt sich nicht zuletzt gerade darin.

Wie bisher noch immer, ergibt auch jetzt der Rückblick, daß Politiker nicht die Wahrheit sagten über Renten, Arbeitslosenzahlen, Wirtschaftsentwicklung. Sie maßten sich selbst an, zu bestimmen, wie Schaden begrenzt, Sicherheit garantiert, Privatsphäre geschützt werden kann. Es wird beklagt, daß eine Regierung angesichts einer drohenden AIDS-Epidemie keinen anderen Weg sieht, als mit technischen Anweisungen aufzuwarten. Selbst wenn man zugäbe – was leider nicht immer geschieht –, daß der Staat eine Aufgabe zum Schutz von Leben und Gesundheit auch für jene hat, die nicht daran denken, die herrschenden Moralauffassungen zu praktizieren, offenbare sich hier ein Mangel an Sensibilität und Kultur. Es wird beklagt, daß in den Medien Politiker in unvornehmer Form übereinander herfallen, daß ebendort Journalisten parteiisch oder moralistisch oder total kritisch argumentieren und damit das in einer Demokratie unverzichtbare Maß an Fairneß vermissen lassen. Nicht alles lasse sich mit engagiertem Journalismus oder einem an Emotionen appellierenden politischen Stil entschuldigen. Am meisten ärgert der zynische, arrogante Umgang mit der Macht.

In früheren Jahren haben Parteien sich vor einem Wahlkampf zu Absprachen über den politischen Stil bereitgefunden. Was ist der Grund, daß man das nun nicht mehr tut? Ist bereits eine Gemeinsamkeit gesichert oder aber erwartet man erst gar nicht mehr, daß ein Verhaltenskodex honoriert werden könnte? Das Hauptproblem besteht sicher darin, daß die Parteien einen zu großen Einfluß in allen Bereichen des gesellschaftlichen und kulturellen Lebens beanspruchen und eine Instanz der Kritik außer ihnen selbst nicht mehr anerkennen. Ganz selbstverständlich nehmen sie für sich in Anspruch, die Wahrheit gefiltert oder ausgesondert an die Wählerschaft weiterzugeben. In souveräner Manier legen sie die Ausnahmen

selbst fest, und ebenso bestimmen sie selbst, was noch als tragbarer politischer Stil gelten kann. Nicht einmal Gerichte schaffen es, gegen die von Parteien betriebene Meinungsbildung die Praxis der Steuerhinterziehung durch die Parteien als illegal zu brandmarken.

Wenn schlechter politischer Stil kritisiert wird, dann darf man allerdings nicht bei den Parteien oder den Politikern stehenbleiben. Die politische Kultur hat ihre Ressourcen letztlich bei den Wählern, bei uns allen. Auch da zerfällt sie. Dort kann sie aber auch wieder hergestellt werden.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Stichworte zur geistigen Situation der Zeit, hrsg. v. J. Habermas, 2 Bde. (Frankfurt 1979); M. u. S. Greiffenhagen, Ein schwieriges Vaterland. Zur politischen Kultur Deutschlands (München 1979).

[2] In: FAZ, 6. 10. 1986.

[3] Vgl. M. Stürmer, Was Geschichte wiegt, in: FAZ, 26. 11. 1986; ders., Geschichte im geschichtslosen Land, ebd. 25. 4. 1986.

[4] Die Vermischung von (in diesem Fall rechtlichen) Institutionen und Moral liegt auch hinter einem Ausspruch wie: „Wer gegen Kronzeugenregelung ist, ist Sympathisant/Mitwirkender beim Terrorismus" (H. Geißler).

[5] Akzente der Moral rufen – auf lange Sicht – auch wiederum politische Institutionen ins Leben, z. B. Bürgerinitiativen.

[6] J. Habermas, Die Entsorgung der Vergangenheit, in: Die Zeit, 17. 5. 1986; ders., Vom öffentlichen Gebrauch der Historie, ebd. 7. 11. 1986.

Raúl Fornet-Betancourt

Nur der Widerhall der Alten Welt?

Die Bedeutung der lateinamerikanischen Philosophie und Theologie der Befreiung für die Überwindung des Eurozentrismus

Weder die starke Resonanz bzw. allgemeine Anerkennung, die die lateinamerikanische Gegenwartsliteratur heute in der Welt und insbesondere in den westeuropäischen Ländern findet, noch die weltweite Debatte um die Befreiungstheologie dürften über die Tatsache hinwegtäuschen, daß Lateinamerika fast 500 Jahre nach der sogenannten Entdeckung immer noch um die Anerkennung der Bedeutung seiner Kulturleistungen als Ausdruck geistiger Eigenständigkeit zu kämpfen hat. Besonders in Westeuropa, wo man offensichtlich weiterhin an der überholten Vorstellung von Lateinamerika als einer unterentwickelten Kulturprovinz des europäischen Geistes festhalten will, ist der Widerstand gegen die konsequente Anerkennung der kulturellen Autonomie des lateinamerikanischen Subkontinents noch sehr deutlich zu spüren; ein Widerstand, der sich auf vielschichtige Weise manifestiert, der jedoch die Grundform jener bleibenden Arroganz kennt, welche Hegel ganz offen zur Sprache brachte, als er der Neuen Welt ein geistiges Eigenleben absprach und lapidar feststellte, daß das, was von dort kommt, doch „nur der Widerhall der Alten Welt“[1] sei.

Es wäre sicherlich übertrieben, behaupten zu wollen, daß Hegels Diktum vom geistigen Unvermögen der Neuen Welt sich zum definitiven Verdikt in der Einstellung der Europäer verdichtet hätte. Nicht zu ignorieren ist jedoch andererseits seine tatsächliche Nachwirkung als Vorurteil, das bei vielen Europäern den Zugang zur Bedeutung lateinamerikanischer Kulturleistungen immer noch blokkiert und sie konsequenterweise daran hindert, sich auf einen gleichberechtigten interkulturellen Dialog mit Lateinamerika einzulassen, wie etwa der Mexikaner Alfonso Reyes bereits 1936 auf dem Kongreß der Pen-Clubs forderte: „Und nun sage ich vor dem Tribunal internationaler Intellektueller, das mich anhört: Wir erkennen das Recht auf die Weltbürgerschaft, die wir bereits errungen haben, an. Wir haben die Volljährigkeit erreicht. Sehr bald werdet ihr euch daran gewöhnen, mit uns zu rechnen.“[2]

Gegenwärtig läßt sich allerdings der europäische Widerstand gegen die Anerkennung Lateinamerikas als gleichwertiger und gleichberechtigter Gesprächspartner vor allem in den Bereichen der Philosophie und Theologie wahrnehmen, wobei zu bedenken ist, daß dieser Befund keineswegs überraschend ist. Im Gegenteil, diese

Tatsache ist aus der Sicht des Europäers beinahe eine Selbstverständlichkeit. Philosophie und Theologie repräsentieren doch zwei Wissensbereiche, die traditionell zum Expansionsfeld des europäischen Geistes gehören, und zwar so wesenhaft, daß nicht nur die Vorstellung von der europäischen Herkunft, sondern auch der Gedanke der exklusiven Zugehörigkeit der Philosophie und Theologie zur Kulturtradition Europas sich über Jahrhunderte hindurch als unwiderlegbare Evidenz durchgesetzt hat. In wenigen Kulturbereichen tritt deshalb der Eurozentrismus so deutlich wie auf den Gebieten der Philosophie und der Theologie hervor. Daran lassen beispielsweise die gängigen Geschichtsbücher der Philosophie bzw. Theologie keinen Zweifel. Diese Werke, die notorisch als Weltgeschichten konzipiert werden, belegen doch eindeutig die Dominanz der eurozentrischen Weltsicht, indem sie mit frappierender Selbstverständlichkeit außereuropäische Autoren systematisch ausklammern und die philosophische und theologische Denktradition Europas einfachhin als universale Repräsentation der Entwicklung des menschlichen Geistes in diesen Bereichen darstellen. Daran ändert übrigens nichts die Tatsache, daß in jüngster Zeit europäische Philosophiehistoriker den einen oder anderen afrikanischen, asiatischen oder lateinamerikanischen Philosophen in ihre Darstellungen einbeziehen, denn weil die eurozentrische Grundausrichtung bestimmend bleibt, werden sie lediglich als „Anhang" oder „Fußnote" zur europäischen Geistesgeschichte gesehen.

Vor diesem Hintergrund wird bereits die grundlegende Bedeutung sichtbar, die der lateinamerikanischen Philosophie und Theologie der Befreiung als Beitrag zur Überwindung des Eurozentrismus zukommt. Indem beide unmittelbar zum Ausdruck bringen, daß Lateinamerika sich seiner kulturellen Autonomie auch auf den Gebieten der Philosophie und Theologie bewußt wird, stellen sie den Eurozentrismus radikal in Frage, und zwar in zwei seiner traditionsreichsten Hochburgen. Im folgenden soll daher versucht werden, diese Bedeutung der lateinamerikanischen Philosophie und Theologie der Befreiung punktuell zu untersuchen, wobei allerdings zu bedenken bleibt, daß die Kritik des Eurozentrismus kein primäres Anliegen, sondern eher eine Konsequenz ist, die sich aus dem methodischen und thematischen Ansatz beider ergibt.

Die Notwendigkeit einer neuen Positionsbestimmung von Philosophie und Theologie aus lateinamerikanischer Sicht

Zur notwendigen Auseinandersetzung mit dem herrschenden Eurozentrismus in Philosophie und Theologie führt bereits die Grunderkenntnis, von der aus die lateinamerikanischen Philosophen und Theologen der Befreiung ihre Aufgabe verstehen, nämlich die Erkenntnis, daß in Lateinamerika Philosophie und Theologie auf eine neue Weise betrieben werden sollen. Denn mit dieser Erkenntnis, die ja

das kulturelle Selbstbewußtsein des Subkontinents auch im philosophischen bzw. theologischen Bereich reflektiert, wird eine kritische Distanz zur europäischen Denktradition ausgesprochen, die sich ihrerseits in der notwendigen Forderung nach einer neuen Positionsbestimmung von Philosophie und Theologie konkretisiert. Deshalb wird auch zunächst die Auseinandersetzung mit dem Eurozentrismus in der Art einer radikal kritischen Revision der Geschichte der Philosophie bzw. Theologie geführt, durch welche eben die Legende der verbindlichen Universalität des von Europa bestimmten Verständnisses von Philosophie und Theologie zerstört werden soll. Mehr noch, diese Revision ist die Demontage der Geschichte der Philosophie und der Theologie als Reflex europäischer Geistesgeschichte. Die sogenannte abendländische philosophische und theologische Tradition wird somit nicht als universales Erbe schlechthin anerkannt. Sie wird vielmehr als regionales Gedankengut verstanden, das nur auf der Basis imperialer Expansion einheimische Denktraditionen verdrängen konnte sowie sich als Beispiel für menschliche Geistesentwicklung überhaupt durchzusetzen vermochte. So gesehen bedeutet der Versuch, Philosophie bzw. Theologie „in lateinamerikanischer Perspektive" zu treiben – wie Gustavo Gutiérrez für die Theologie klarstellt –, einen Bruch mit der Tradition, sofern diese für die Vorherrschaft der europäischen Denkweise steht. Dieser Bruch mit dem seit Jahrhunderten als paradigmatisch geltenden Denkmodell aus Europa kündigt daher zugleich das Ende des europäischen Kolonialismus im philosophisch-theologischen Bereich an.

Die im methodischen Ansatz der lateinamerikanischen Philosophie und Theologie der Befreiung implizierte Kritik des Eurozentrismus kann man jedoch noch deutlicher zum Vorschein bringen, wenn man ihre Namen rückwärts als „Befreiung der Philosophie" bzw. „Befreiung der Theologie" liest. Dadurch wird in der Tat der Aspekt stärker hervorgehoben, daß die hier in Konfrontation mit der europäischen Denktradition versuchte neue Positionsbestimmung eine grundlegende Befreiung der philosophischen und theologischen Denkarten voraussetzt. Wie eben angedeutet, handelt es sich ja um den Versuch einer Neudefinition der philosophischen und theologischen Arbeit, bei der – gerade weil die Kritik am Eurozentrismus mit impliziert wird – Philosophie und Theologie von der postulierten Universalität der europäischen Rationalität als von einem ethnozentrischen Vorurteil befreit und von den bodenständigen Denkformen der eigenen Kulturtradition bestimmt werden.

Andererseits ist ebenfalls zu berücksichtigen, daß als Implikation des Ansatzes der lateinamerikanischen Philosophie und Theologie der Befreiung die Kritik am Eurozentrismus auch im Licht des historischen, soziopolitischen und kulturellen Zusammenhangs, in dem beide Denkrichtungen entstanden sind, betrachtet werden muß. Hier müssen allerdings einige wenige Hinweise genügen.

Bekanntlich entsteht die Befreiungstheologie, deren erste Systematisierungsversuche im Jahr 1969 vom peruanischen Weltpriester Gustavo Gutiérrez vorgelegt

werden, im Rahmen der kirchlichen Erneuerung, die das Zweite Vatikanische Konzil in Gang setzt und die in Lateinamerika von der zweiten Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín (1968) vertieft und radikalisiert wird. Neben diesem wohl strikt innerkirchlichen Faktor ist allerdings ein anderer zu nennen, der zwar eher für die politische Gesamtsituation sowie für den Stand der sozialwissenschaftlichen Forschung zu diesem Zeitpunkt in Lateinamerika bezeichnend ist, der aber eine zentrale Bedeutung für die Theoriebildung der Befreiungstheologie hat.

Es geht dabei zunächst um die objektive revolutionäre Situation, die sich in Lateinamerika als Charakteristikum für die Dekade der 60er Jahre herausbildet. Wie die starken sozialen und politischen Auseinandersetzungen und der wachsende Einfluß der linksorientierten Kräfte auf dem ganzen Subkontinent dokumentieren, scheint in Lateinamerika in dieser Zeit die Stunde der lang ersehnten kontinentalen Revolution geschlagen zu haben. Interessanter für uns muß jedoch in diesem Zusammenhang die Tatsache sein, daß diese revolutionsverdächtige historische Situation sich unter anderem auf die sozialwissenschaftliche Forschung auswirkt, und zwar im Sinn einer radikalen Neuorientierung, die zur Herausbildung der sogenannten neuen lateinamerikanischen Sozialwissenschaft führt. Mit den Erkenntnissen, die durch neue Entwicklungen, wie die kubanische Revolution, an den Tag gebracht werden, stellt diese historische Situation tatsächlich den entscheidenden Impuls dafür dar, daß die lateinamerikanische Sozialwissenschaft mit den herkömmlichen, von der nordamerikanischen funktionalistischen Soziologie bestimmten Erklärungsschemata der Unterentwicklung des Subkontinents bricht und ein neues Interpretationskonzept herausarbeitet, das sich in der „Dependenztheorie" verdichtet.

Es ist sicher nicht übertrieben, wenn man die Dependenztheorie als Zäsur bei der sozialwissenschaftlichen Erklärung der Unterentwicklung betrachtet. Versuchte man, bis dahin die lateinamerikanische Unterentwicklungssituation vor allem durch Vergleich und Kontrast mit dem Entwicklungsstand der Industrienationen zu erläutern, so wird nun mit dem Ansatz der neuen lateinamerikanischen Sozialwissenschaft gezeigt, daß Unterentwicklung ein Synonym für Unterdrükkung und Abhängigkeit ist. Und gerade diese durch die historische Erfahrung ermöglichte Wende in der Problemstellung ist es, welche die Befreiung als die eigentliche Alternative auf die Unterentwicklungssituation reflektiert. In diesem Sinn stellt also die Dependenztheorie die Leistung dar, in der sich dokumentiert, daß die Sozialwissenschaft Lateinamerikas zu einer kontextgebundenen Interpretation gelangt ist, die als lateinamerikanische Sicht über die Situation des Subkontinents betrachtet wird.

Die Bedeutung dieser Entwicklung für die Befreiungstheologie liegt auf der Hand: Sie entsteht in einem sozialpolitischen Kontext, dessen kohärenteste Deutung von der Sozialwissenschaft eben mit der Dependenztheorie herausgear-

beitet worden ist. Es kann also nicht verwundern, wenn die Befreiungstheologie nicht – wie traditionell üblich – sich der Philosophie, sondern sich der Sozialwissenschaft zuwendet, um einen adäquaten analytischen Zugang zur realen Situation der lateinamerikanischen Länder zu gewinnen[3].

Zum historischen Kontext der Befreiungsphilosophie, der sich teilweise mit dem der Befreiungstheologie deckt, ist speziell und ergänzend zu dem bereits Gesagten einerseits die Polemik zwischen Augusto Salazar Bondy und Leopoldo Zea in den Jahren 1969/1970 um die Problematik der Authentizität der Philosophie in Lateinamerika hervorzuheben. Andererseits ist ebenfalls die Renaissance des Populismus Anfang der 70er Jahre in Argentinien zu erwähnen, der die ersten Entwürfe einer lateinamerikanischen Befreiungsphilosophie stark beeinflußte[4].

Zusammenfassend läßt sich feststellen: Sowohl die Theologie als auch die Philosophie der Befreiung entstehen in einem historischen Kontext, der sich vor allem dadurch auszeichnet, daß Lateinamerika sich seiner Abhängigkeit auf den verschiedenen Stufen bewußt wird und somit auf die Affirmation seiner eigenen kulturellen Identität drängt.

Diese Hinweise skizzieren zwar bloß eine erste Annäherung an den größeren Zusammenhang, in dem Philosophie und Theologie der Befreiung stehen. Sie vermitteln aber eine wichtige zusätzliche Erkenntnis über die Bedeutung der im Ansatz dieser beiden Denkrichtungen implizierten Kritik am Eurozentrismus. Wir meinen die Einsicht, daß die Kritik am Eurozentrismus bzw. der hier geleistete Beitrag zur Überwindung des europäischen Kolonialismus im philosophisch-theologischen Bereich nicht nur auf dem Hintergrund des historischen Prozesses des Ausbruchs aus den Netzen der Abhängigkeit, sondern auch als wesentlicher Bestandteil dieses Prozesses verstanden werden soll.

Andererseits war der Ausblick auf den Gesamtkontext auch deswegen wichtig, weil der Stellenwert der Kritik am Eurozentrismus klar wird, insofern nun diese sich eindeutig als Derivat dessen erfassen läßt, was primär intendiert wird, nämlich die Befreiung; Befreiung, die Philosophie und Theologie – wie bereits gesagt – als Notwendigkeit einer neuen Positionsbestimmung zu vollziehen haben. Wir können also präzisieren: Die lateinamerikanische Philosophie und Theologie der Befreiung tragen gerade insofern zur Kritik am Eurozentrismus bei, als sie aus dem historischen Befreiungsprozeß heraus eine neue Standortbestimmung der philosophischen bzw. theologischen Arbeit vornehmen, die sie zur Konfrontation mit der eurozentrischen Position führt, aber wohlbemerkt nur deshalb, weil jene doch eine Rückbesinnung auf die eigene Kultur und den spezifischen Kontext bedeutet. Im Grund liegt also die Bedeutung der Philosophie und Theologie der Befreiung als Beitrag zur Überwindung des Eurozentrismus gerade darin, daß beide den systematischen Versuch repräsentieren, die philosophische und theologische Reflexion sowohl in die historische Wirklichkeit als auch in die Kulturtradition Lateinamerikas konsequent einzuwurzeln.

Weil es sich also um eine Form von Philosophie und Theologie handelt, die nicht bloß über Lateinamerika (zumal mit einer ausgeliehenen Begrifflichkeit) sprechen will, sondern die Artikulierung eines Diskurses sucht, der fähig sei, die Besonderheit der lateinamerikanischen Kulturidentität „lateinamerikanisch" zur Sprache zu bringen, übernehmen die lateinamerikanische Philosophie und Theologie der Befreiung Kontext und Kultur Lateinamerikas als den Verstehenshorizont, von dem aus sich ihr Diskurs signifikativ mitbestimmen und artikulieren lassen soll.

Das neue Verhältnis von Philosophie und Theologie zur Volkskultur

Von Bedeutung für die Kritik am Erbe des Eurozentrismus ist ferner im Ansatz der lateinamerikanischen Philosophie und Theologie der Befreiung noch ein Aspekt, der zwar im Begriff der Inkulturation mitgemeint ist, der aber wegen seiner kritischen Relevanz hier punktuell expliziert werden soll. Es handelt sich dabei um das radikale Umdenken des traditionellen Verhältnisses der Philosophie und Theologie zur Volkskultur.

Durch den Versuch der Inkulturation haben die Philosophie und Theologie der Befreiung einen neuen Zugang zur lateinamerikanischen Volkskultur gewonnen, der weit mehr als die Entdeckung bzw. Aufwertung kultureller Inhalte der lateinamerikanischen Volkstradition für die philosophisch-theologische Reflexionsarbeit bedeutet. Denn gerade weil dadurch die Notwendigkeit angezeigt wird, die philosophisch-theologische Reflexion radikal umzuorientieren, und zwar am Leitfaden des in der lateinamerikanischen Volkskultur entdeckten Erfahrungspotentials, signalisiert dieser Zugang zugleich den Weg, auf dem Philosophie und Theologie in Lateinamerika sich ihrer lateinamerikanischen Zugehörigkeit bewußt werden. Mit anderen Worten: Für die Philosophie und Theologie stellt dieser neue Zugang zur lateinamerikanischen Volkskultur zugleich einen neuen Zugang zu sich selbst dar. Sie bestimmen ihre Funktion von neuem, setzen ihrer Reflexion neue Prioritäten und verstehen sich als Dimension der kulturellen Selbstbewußtwerdung Lateinamerikas[5]. Das ist aber nur deshalb möglich, weil mit der Inkulturation die eigene Kultur zum Fundament und zur Quelle für die Philosophie und Theologie wird. Und gerade darin liegt das Wesentliche dieser neuen Beziehung zur Kultur, die die Philosophie und Theologie der Befreiung in besonders deutlicher Weise dadurch an den Tag legen, daß sie zwei Grundelemente der lateinamerikanischen Volkskultur, nämlich die „Volksweisheit" und die „Volksreligiosität", zur Achse ihrer Reflexionsarbeit machten.

Ersichtlicher wird übrigens aus dieser Perspektive, wie der Inkulturation, die die Philosophie und Theologie der Befreiung dokumentieren, die entscheidende Bedeutung zukommt, Grundstruktur der radikalen Wendung der Philosophie und Theologie zu sein, die im konkreten lateinamerikanischen Kontext sich dergestalt

vollzieht, daß Philosophie und Theologie ihre traditionelle Bestimmung als importierte, verpflanzte Denkformen negieren, um sich aus der Einwurzelung in der eigenen Kulturtradition heraus neu zu entwickeln.

Wir haben bereits angedeutet, daß der Beitrag der lateinamerikanischen Philosophie und Theologie der Befreiung zur Überwindung des Eurozentrismus genau in ihrer Inkulturationsprogrammatik liegt. Nicht nur stellt die Inkulturation den größeren Zusammenhang dar, in dem die Kritik am Eurozentrismus steht. Sie ist auch die Basis, aus der diese Kritik ihre Kohärenz sowie ihre Radikalität gewinnt. Die Inkulturation der Philosophie und Theologie führt notwendigerweise zur Konfrontation mit dem Anspruch der europäischen Kultur, Paradigma schlechthin für jede Artikulierungsform von Philosophie bzw. Theologie zu sein. Es kann deshalb nicht verwundern, daß unsere Ausführungen das kritische, destruktive Moment gegen die eurozentrische Monopolisierung der Philosophie und Theologie akzentuiert haben. Um möglichen Mißverständnissen vorzubeugen, soll jedoch noch auf die positive Intention des Beitrags der lateinamerikanischen Philosophie und Theologie der Befreiung hingewiesen werden.

Es ist tatsächlich so, daß die Kritik am Eurozentrismus – gerade weil sie im Rahmen des Ansatzes der Inkulturation steht – weder kulturelle Rivalität noch kulturelle Isolierung intendiert. Durch die Überwindung eurozentrischer Vorstellungen soll primär der Horizont für die konsequente Anerkennung der Autonomie anderer Kulturen freigelegt werden. Kulturelle Autonomie wird hier aber nicht als regressive Bewegung in eine geistige Provinzialität, die sich der Kommunikation verweigert, verstanden. Sie meint im Gegenteil die offene Affirmation der eigenen Kulturtradition, in der sich die kulturelle Identität eines Volkes verdichtet, aber doch so, daß sie die grundsätzliche Pluralität des Menschlichen nicht ausschließt und so zur Bedingung von Kommunikation zwischen den verschiedenen kulturellen Identitäten wird. Echter Dialog zwischen den Kulturen wird also erst durch die kulturelle Autonomie der Völker möglich.

Positiv betrachtet ist der Beitrag, den die lateinamerikanische Philosophie und Theologie der Befreiung zur Überwindung des Eurozentrismus leisten, ein Plädoyer für interkulturellen Dialog, und zwar auf der unabdingbaren Grundlage kultureller Gleichberechtigung.

ANMERKUNGEN

[1] G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: Werke, Bd. 12 (Frankfurt 1970) 114.

[2] A. Reyes, Ultima Tule, in: Obras Completas, Bd. 11 (Mexiko 1960) 90.

[3] Für eine eingehende Darstellung des historischen und des soziopolitischen Kontexts der Befreiungstheologie vgl. R. Fornet-Betancourt, Annäherung an Lateinamerika (Frankfurt 1984).

[4] Dazu sowie zum geschichtlichen Hintergrund der Befreiungsphilosophie vgl. R. Fornet-Betancourt, Zur Geschichte und Entwicklung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung, in: Concordia. Internationale Zschr. f. Philosophie 6 (1984) 78–98.

[5] Vgl. Theologie aus der Praxis des Volkes, hrsg. v. F. Castillo (Mainz 1978) 17ff.

Jörg Splett

Wissenschaft – Grenzen zur Religion?

1969, noch im Hin und Her der Säkularisierungsdebatte und vor jener vielfältigen und vieldeutigen Wiederkehr des Religiösen, die wir heute erleben, hat Joseph Comblin erklärt: „Man muß von einem Mythos sprechen, wenn man sich die Entsakralisierung als Ergebnis eines Kampfes des Profanen um die Emanzipation vom Sakralen vorstellt, so als sei die Welt in ihrer Frühzeit ganz in das Sakrale eingetaucht und als habe die Geschichte in einem dauernden Kampf bestanden, in dem das Profane, einen nach dem anderen, alle Wirklichkeitsbereiche der Macht des Sakralen entrissen habe. In Wirklichkeit hat es niemals eine vollständig sakralisierte Welt gegeben, und nichts beweist, daß es jemals eine vollständig entsakralisierte Welt geben wird."[1]

Wissenschaft und Mythos

Letzteres stimmt; auch, daß es sich eher um Verschiebungen handelt: „das Sakrale ändert seine Ansatzpunkte" (ebd.). Aber den Kampf hat es gleichwohl und unbestreitbar gegeben. Er ging daraus hervor, daß ursprünglich die Sakralantworten auch profane Fragen mitbeantwortet haben. So ist A. Comtes Drei-Stadien-Gesetz durchaus an der Geschichte abgelesen, und nach wie vor behält, auch er nicht ohne jeden Anhalt an der historischen Realität, der amtliche Marxismus sein Bild vom Wissensfortschritt bei – derart, daß Religion eine vorwissenschaftliche Welterklärung darstelle – an ihrem Ort, besser: zu ihrer Zeit rechtens –, bis sie von der Wissenschaft abgelöst wird und sich durch ihren Widerstand dagegen nun ins Unrecht setzt.

In der Tat „kann der Mythos keine Erklärung mehr sein; seine ätiologische Intention auszuschalten ist die Aufgabe jeder notwendigen Entmythologisierung"[2]. Denn historische wie Naturerklärungen sind inzwischen eine Sache der Wissenschaft(en) geworden. Unter Wissenschaft verstehe ich „auf ein Sachgebiet beschränktes methodisches Vorgehen zu den Begründungszusammenhängen der Gegenstände", oder ausführlicher: „a) das erkenntnismäßige Vordringen zu den Begründungszusammenhängen eines erkennbaren Sachverhalts, das b) diesen Sachverhalt einem bestimmten Sachgebiet zuordnet und damit zugleich ihn nicht als bloß diesen einzelnen, sondern auch und vor allem die Begründungszusammenhänge des Sachgebiets an ihm erkennen will, c) sich über die Art und Weise seines

Vorgehens in diesem Sachgebiet selbst Rechenschaft gibt und dieses an der Eigenart des jeweiligen Sachgebiets orientiert und d) so zu objektivierbaren Aussagen kommt."[3]

Daraus ergibt sich: C. J. Cäsar stammt nicht von der Göttin Venus ab, oder jener Felsvorsprung des Sipylos (Manisa Dăgi) am Golf von Smyrna, dessen Schneekappe im Frühsommer wie Tränen abrinnt, ist nicht Niobe (von Zeus aus Mitleid versteinert). „Doch bietet sich uns eine andere Möglichkeit: Gerade weil wir nach der Trennung von Mythos und Geschichte leben und denken, kann die Entmythologisierung unserer Geschichte umschlagen in ein Verständnis des Mythos als Mythos... Ist der Mythos als unmittelbarer Logos dahin, so kann er als Mythos wiedergefunden werden" (Ricoeur 186). Als Mythos aber ist der Mythos nicht überholbar, jedenfalls durch die Wissenschaft nicht: nämlich insofern er – als Symbol – die Bindung des Menschen an das Heilige offenbart. „Der Mythos, im Konflikt mit der wissenschaftlichen Geschichte entmythologisiert und zur Würde des Symbols erhoben, wird zu einer Dimension des modernen Denkens" (11).

Die Symbolik des Heiligen nun erscheint in dreifacher Gestaltung: als Symbolik der Welt, des Kosmischen, sodann als eine des Psychischen, des Traums, schließlich als Bildwelt poetischer Imagination, des Dichterischen. In dieser dreifachen Weise spricht sich der Mensch seine eigene Situation zu, verständigt er sich grundsätzlich über sich selbst.

Aber wollen nicht gerade dies – und zwar umfassend, sachlich, objektiv – die Humanwissenschaften? Verständigung suchen sie in der Tat (inwieweit umfassend und vor allem grundsätzlich, ist freilich eben die Frage); und sie wollen dies objektiv, was unter anderem besagt: in Eindeutigkeit. Symbolisch im genannten Sinn jedoch spricht der Mensch, wo er etwas anderes meint, als er sagt. So könnte man die Verwissenschaftlichung von Welt und Leben auch als ihre Vereindeutigung fassen. (Eine vereindeutigte Sprache heißt „Terminologie" und der Term in Reingestalt wäre die Formel, beispielsweise H_2O.)

Gäbe es nun solches, das sich nicht eindeutig sagen, sondern einzig derart meinen und bedeuten läßt, daß man anderes sagt, dann wären Welt und Leben nicht ohne Rest zu verwissenschaftlichen. Daß es nun so etwas gibt – was es auch sei: etwa das Da- oder Daß-Sein als solches (welches Wittgenstein das Mystische genannt hat[4]); das Person-Sein des Menschen (das wir sorglich von der ihrerseits schon „unaussagbaren" Individualität zu unterscheiden hätten); Sinn oder Widersinn dessen, was ist –, daß es also „etwas" gibt, was sich in seiner Eigenqualität terminologischem Zugriff grundsätzlich entzieht, ohne daß man es zugleich als Quantité negligeable vernachlässigen dürfte, das ist uns zum „Ende der Neuzeit" (R. Guardini) wieder neu zum Bewußtsein gekommen. Darum ja spricht man von den Grenzen der Wissenschaft. Und zugleich hat man als einen Platzhalter des „Jenseits" zum Diesseits des begrenzten Wissenschaftsfeldes die Religion neu in den Blick genommen.

Schubladen – Schichten – Dimensionen

Den bedachten Sachverhalt sucht man nicht selten additiv in den Griff zu bekommen; nicht bloß in dem trivialen Sinn, daß zu konkreten Fragen die Experten nur nacheinander zu Wort kommen können und die Fächer an der „Universität" nebeneinander bestehen, sondern auch bezüglich des „Objekts". So läßt sich das Nebeneinander von Ein- und Mehrdeutigem nochmals seinerseits eindeutig fassen: am schlichtesten im Reden von Sektoren, anspruchsvoller im Schichtenmodell.

Das Sektorenkonzept kommt in der Enzyklopädie auf seinen Begriff. Ordnung ist hier die des Alphabets; die Grenzen sind sozusagen Schubladenwände. Ein fast schon klassischer Text hierzu ist Günter Eichs „Hilpert"[5]: „Hilperts Glaube an das Alphabet verhalf ihm zu der Entdeckung, daß auf die Erbsünde die Erbswurst folgt... Wir haben uns alle, Hilpert, meine Familie und ich, für das Alphabet entschieden. Da sind die Zusammenhänge eindeutig und nachweisbar, ohne alles Irrationale." In der Tat: „Die Reihenfolge der Buchstaben impliziert keine Skala der Werte, sie ist die in den Rang einer Ordnung erhobene Beliebigkeit. Eine zweckvolle Ordnung: sie ermöglicht Registratur ohne Sinn, und Sinnlosigkeit ist die Voraussetzung ihrer Zweckmäßigkeit."[6]

Doch eben dies, das pure Aufgeräumtsein des „Universums", Friede als „Koexistenz im Zettelkasten", alles ordentlich, statt daß es wirklich auch in Ordnung wäre[7], genügt nicht. So tritt an die Stelle der Sektoren das Denkmodell „Schicht". In Aufnahme metaphysischer Tradition hat sich darum in unserem Jahrhundert besonders Nicolai Hartmann bemüht, sowohl im Blick auf das Sein wie im Blick auf die Werte[8]. Und zum Stichwort „Wert" meldet sich der Name Max Schelers mit dessen Werthierarchie vom Angenehmen und Nützlichen zuunterst bis hinauf zum Heiligen[9]. Dieser Hierarchie entspricht dann in seiner Wissenssoziologie die Stufung der Wissensformen vom Herrschaftswissen der modernen Wissenschaft zum Heilswissen der Religion[10]. Tunlichst zu wahrender Gewinn hier, daß statt von Wissen und Glauben (dieser schier unausrottbaren verfehlten Antithese) von verschiedenen Gestalten des Wissens die Rede ist. Sie werden in Schichten oder Stufen geordnet. Und Schicht grenzt an Schicht, mag auch der Grenzverlauf sich nicht immer exakt markieren lassen.

Natürlich stellt sich rasch die Frage nach dem Prinzip der jeweiligen Hierarchisierung. Ich lasse sie auf sich beruhen, weil ich statt dessen das Schichtenmodell überhaupt verabschieden will – zugunsten eines Denkens in Dimensionen. Dabei teile ich nicht Paul Tillichs protestantisch-antihierarchisches Interesse. Er meint: „Schichten sind in sich selbst fertige, sich gegenseitig ausschließende Sektoren der Wirklichkeit. Sie liegen übereinander und haben keine notwendige Beziehung zueinander. Es gibt keine innere Notwendigkeit, von der niederen zur höheren Schicht zu gehen oder umgekehrt."[11] Die Frage der (inneren) Notwendigkeit des

Übergangs von Schicht zu Schicht möchte ich wiederum beiseite lassen. Wichtig ist mir die bestehende Abgeschlossenheit jeder Schicht und, abgesehen von der Hierarchieproblematik, die Unvermeidlichkeit von Grenzstreitigkeiten.

Dimensionen demgegenüber „haben die Eigenschaft, daß sie sich in einem Punkt treffen, aber nicht ineinander eingreifen. Sie liegen nicht nebeneinander oder übereinander oder untereinander. Sie liegen ineinander und sind in dem Punkt geeint, in dem sie sich treffen" (Tillich 122). Das aber sagt – und ist für unser Thema bedeutsam: Zwischen Dimensionen gibt es keine Grenze!

Eben dies nämlich möchte ich für das Verhältnis von Wissenschaft und Religion vertreten. Wissenschaft und Religion bilden dieser These gemäß weder Sektoren noch Schichten, sondern Dimensionen im Kosmos Kultur. Sie grenzen nicht aneinander.

Mehrdimensionalität als Perspektivenvielfalt

Mit dem Fortfall von Grenzen entfallen zugleich die Grenzstreitigkeiten. Wissenschaft als solche kann daher dem religiösen Vollzug weder Hilfestellung noch Widerstand bieten. Sie liefert weder Beweise noch Gegenbeweise für die Sache des Glaubens. Sicher ist mancher geneigt, das für eine unerlaubte Vereinfachung eines Problems zu erklären, das so viele Zeitgenossen quäle; auch der Griff nach dem Etikett „theologischer Immunisierung" bietet sich an. Die These ist also zu erläutern.

Zunächst durch ein Anschauungsbeispiel (wohl wissend, daß Beispiele kein Argument sind): Wer wollte von Dualismus und „Immunisierungsstrategie" reden, wenn ein Mathematiker sich weigert, der physikalischen Erklärung der Kreidepartikelverteilung auf einer Tafel Mitspracherecht über die Richtigkeit des aufnotierten Rechenexempels einzuräumen? Oder sollte man immerhin, im Zug „interdisziplinären Gesprächs", das zufällige oder determinierte Zustandekommen der Kreidefiguren $1 + 1 = 10$ (unterste Schicht!) „komplementär" mit deren Zeichenbedeutung kombinieren? Wobei die Zeichenbedeutung obendrein erst einmal psychologisch zu nehmen wäre (zweite Schicht), z. B., irgendwie „jungianisch", als Gleichung des kosmischen Dioskuren-Paars mit dem absoluten Androgynen ($1 = ♂$, $0 = ♀$)?

Genug des Scherzes. Gemeint ist die ernste Frage, wie man überhaupt aus jeweils einer Dimension, einer Fragenperspektive in eine andere komme. Der Physiker wird in unserem Beispiel jede Grenze, an die er gerät, physikalisch zu überschreiten versuchen; er sieht sie als ihm gestellte Forschungsaufgabe, statt etwa für die „Lücke" den Psychologen zu Hilfe zu holen. Und dieser handelt genauso; warum sollte er als Psychologe nach dem Mathematiker rufen? Schließlich der Mathematiker selbst, (ungerufen) vor die Tafel geratend: Wenn er noch am Anfang seiner

Ausbildung steht (als Erstkläßler etwa), stellt er vermutlich fest, die Gleichung sei falsch – bis man ihn mit dem Dual- oder dyadischen System vertraut macht. Solange er noch nicht versteht, legt sich ihm nahe, das Notat an der Tafel irgendwie zu erklären: nämlich als Irrtum. Und die nächstliegende Erklärung für einen Irrtum – zumal wenn er sich widerständig zeigt – ist wohl die psychologische (ob individual- oder sozialpsychologisch).

Einen der Anstöße zum Dimensionenwechsel haben wir damit gefunden. Er steht, wie man sich oft nicht klarmacht, hinter humanwissenschaftlichen Erklärungen von Religion: die *Voraussetzung* nämlich, in seinem eigenen Feld sei das Vorliegende unverständlich, weil irrational, das heißt, wenn schon nicht widersinnig, dann zumindest ohne Sinn. Was aber hat uns umgekehrt dazu gebracht, von der physikalischen Kreidepartikelverteilungs-Erklärung zur (psychologischen und dann) mathematischen Perspektive überzugehen? Nicht eine (vermeinte) Unvernünftigkeit in jener ersten Dimension, sondern unser Wissen um und Offensein für diese anderen Dimensionen.

Daß die Dinge zwischen Wissenschaft und Religion nicht derart einsichtig zutage liegen wie im genannten Beispiel, kommt aus der eingangs angesprochenen Emanzipationsgeschichte der Wissenschaften. Erst hatten sie sich aus dem religiösen Bereich, dann von der Mutter Philosophie zu befreien. Noch die behutsamere und gelassene Rede vom „methodischen Atheismus" der Wissenschaften gehört hierher. In Wahrheit haben sie als solche so wenig mit Gott zu tun, daß man sie nicht einmal „methodisch" atheistisch nennen sollte. Oder wer bezeichnet Rechtschreiben, eine Bauchwelle oder Zähneputzen als „methodisch atheistisch"?

Die Verwirrung liegt hier auch deswegen näher, weil wir aufgrund der Grenzen unseres Sprachbestands oft dieselben Wörter benutzen, etwa „Ursache", „verursachen", obwohl sie jeweils am selben (der Welt) ganz anderes oder dasselbe aus ganz anderer Perspektive bezeichnen (je nachdem ob in mythischer Kosmogonie, in theologischem Schöpferglauben oder naturwissenschaftlichen Welt- bzw. Lebensentstehungstheorien). Man denke nur an die häufige Verwechslung des Kausalsatzes der klassischen Physik („Gleiche Ursachen – gleiche Wirkungen"), den die moderne statistische Interpretation der „Naturgesetze" zumindest eingeschränkt hat, mit dem metaphysischen Kausalitätsprinzip („Jedes kontingente Seiende hat eine Wirkursache").

Dieses Plädoyer läßt also keineswegs „die Leute mit ihren Problemen allein", die „in ihrem Kopf Naturwissenschaft und Glaube zu verbinden haben"; es will uns vielmehr von falschen Problemstellungen befreien. Auf eine einzige Perspektive kann man freilich niemandem unsere Perspektivenvielfalt vereinfachen. Und auch der „eine Punkt" der Berührung von Dimensionen sei nicht vergessen; das Christentum ist nicht bloß ein Mythos; der Erweis der Nicht-Historizität Jesu von Nazareth – oder auch nur seines Kreuzestodes – wäre, weil der Glaube nicht bloß Jesu „Sache" oder seine „Ethik" weiterreicht, tatsächlich dessen Ende; doch eben

die Möglichkeit dessen, mag sie auch der Historiker nicht apodiktisch ausschließen können, fürchtet der Glaube nicht, während die Auferstehung als solche (nicht der verwandelnde Glaube der Jünger daran) sich der Geschichtswissenschaft entzieht.

Wohl gilt es zu sehen, daß jede Perspektive das Ganze, also auch die anderen Perspektiven auf je ihre Weise umgreift. Es gibt eine Wissenschaft (auch eine Psychologie) der Religion und es gibt eine religiöse Situierung auch der Wissenschaft. Jede Perspektive faßt das Ganze, aber keine gänzlich. Woher jedoch weiß man das und wie hält man es sich wirksam bewußt? Vermutlich ist es diese Frage, die hinter dem Thema der Überschrift steht.

Wissenschaft und Lebenserfahrung

In nuce ist die Antwort schon gegeben worden: im Hinweis auf das Offenstehen des Menschen für mehrere Dimensionen. Mit anderen Worten, den Wissenschaftler als solchen, insofern er in der Eindimensionalität seines fachlichen Weltzugangs verharrt, fordern Grenzen, an die er stößt, nur zur Überschreitung innerhalb der eigenen Perspektive heraus. Dessen müssen sich nicht bloß Pastoraltheologen bewußt sein, welche die Menschen „dort abholen wollen, wo sie stehen", und nach einer Verkündigung für Naturwissenschaftler suchen; sondern auch die Wissenschaftler selbst, denen heute (Faust 2050) „ob ihrer Gottähnlichkeit (oder auch: Nicht-Menschlichkeit?) bange" geworden ist.

Es gibt nur eines: sich auf die Mehrdimensionalität des menschlichen Lebens als solchen und die Lebenserfahrung des Menschen als Menschen zu besinnen. Das tut – auf der hier und jetzt eingenommenen Reflexionsebene – zunächst die Philosophie. Robert Spaemann definiert sie einmal dankenswerterweise als „Wiederherstellung dessen, was wir alle wissen und was durch die sophistische Reflexion erschüttert wird. Die Philosophie stellt diese erste Reflexion durch eine zweite in Frage."[12] Dabei wäre für unsere Frage die genannte erste Reflexion nicht etwa die Wissenschaft selber – sie ist nicht sophistisch –, sondern deren Verabsolutierung, also die (rabulistische) Erklärung ihrer zur bestimmenden Perspektive (z.B.: Moral sei eigentlich Funktion der Lebenserhaltung, Leben eigentlich Zellen-Stoffwechsel, dieser eigentlich... usf.).

Das trifft sich mit Josef Piepers Bestimmung der Philosophie als des Akademischen im vollen Wortsinn. In Anlehnung an Whitehead schreibt er, sie fordere die „Konfrontation mit dem Ganzen der Wirklichkeit", „daß nur ja nicht ein einziger ‚denkbarer Aspekt' unterschlagen, vernachlässigt, zugedeckt werde", im Bemühen, „to conceive a complete fact"[13].

Nun ist es kein Geheimnis, daß im Zug der Neuzeit auch die Philosophie sich auf den Weg der Verwissenschaftlichung gemacht hat – um „endlich einen Namen abzulegen, den sie aus nicht übertriebener Bescheidenheit bisher geführt hat – den

Namen einer Kennerei, einer Liebhaberei, eines Dilettantism“[14]. Am Ziel dieses Wegs wäre sie freilich zu dem gesuchten Dienst nicht mehr in der Lage; denn mit Max Horkheimer gesagt: „Die Feststellung, daß Gerechtigkeit und Freiheit an sich besser sind als Ungerechtigkeit und Unterdrückung, ist wissenschaftlich nicht verifizierbar und nutzlos. An sich klingt sie mittlerweile gerade so sinnlos wie die Feststellung, Rot sei schöner als Blau oder ein Ei besser als Milch.“[15]

Norbert Hinske in seinem Buch „Lebenserfahrung und Philosophie“[16] macht das Problem an der Rolle des Lebensalters bei Diskussionen wie der unseren deutlich. Das Erfahrungsverständnis der modernen Wissenschaft in seiner A-Subjektivität ist bekanntermaßen alterslos – wenn es nicht sogar die Jüngeren bevorzugt. Umgekehrt ist es ein Topos der klassischen Philosophie, über Grundfragen menschlicher Praxis könnten junge Leute nicht die rechte Einsicht haben, auch wenn sie darüber reden (181f.). Denn Einsicht bringe hier erst das tätige Leben (168f.).

Dies eigene Tun und Erleiden läßt sich nicht, wie vielleicht junge Wissenschaftler, jedenfalls Studenten und wohl auch Berufs-Diskutanten („Intellektuelle“) zu denken versucht sind, durch „rationalen Diskurs“ ersetzen. Überhaupt hat Aristoteles es als Sache philosophischer Bildung bezeichnet, zu wissen, wo man und wo nicht zu argumentieren, also zu diskutieren und vernünftig zu begründen habe[17]. In der Topik (I 11) schreibt er: „Die etwa zweifeln, ob man die Götter ehren und die Eltern lieben soll oder nicht, bedürfen der Züchtigung, und die zweifeln, ob der Schnee weiß ist oder nicht, bedürfen gesunder Sinne“ (105 a 2–7). Und auf eine ähnliche Stelle in der Eudemischen Ethik (I 3 – 1214b 30ff.) bezieht sich Hinske (44–47). Hier wird außer Schlägen und Arznei nämlich ein weiteres „Heilmittel“ genannt: das Erreichen eines gewissen Lebensalters, näherhin: pathos (1215 a 2f.). Das übersetzt Hinske wohlbegründet mit „Lebenserfahrung“, bzw., wortnäher, als „Widerfahrnis“.

Lebenserfahrung und Religion

Mit dem Wort „Widerfahrnis“ aber kommt die religiöse Dimension des Lebens zur Sprache. Sie erscheint freilich nicht erst hier. Das wäre einerseits zu „dramatisch“ und andererseits untunlich partikulär. Mit Friedrich Wilhelm Josef Schelling sei eine Erfahrung benannt, die schlichter und in einem allgemeiner ist – und die schon hinter dem bisher Bedachten stand: die des Gewissens. In dem Nachlaßfragment eines Gesprächs über den Zusammenhang mit der Geisterwelt heißt es, wir müßten „jeden Begriff (von ihr verwerfen), den der Verstand oder die Vernunft bilden wollten. Wir haben in uns einen einzigen offnen Punkt, durch den der Himmel hereinscheint. Dieser ist unser Herz oder, richtiger zu reden, unser Gewissen.“[18]

Entsprechend heißt es in der berühmten Freiheitsschrift von 1809: „Wir verstehen (unter Religiosität) nicht, was ein krankhaftes Zeitalter so nennt, müßiges Brüten, andächtelndes Ahnden, oder Fühlenwollen des Göttlichen. Denn Gott ist in eins die klare Erkenntnis oder das geistige Licht selber, in welchem alles andere erst klar wird, weit entfernt es selbst unklar sein sollte... Wir verstehen Religiosität in der ursprünglichen, praktischen Bedeutung des Worts. Sie ist Gewissenhaftigkeit, oder daß man handle, wie man weiß, und nicht dem Licht der Erkenntnis in seinem Tun widerspreche" (1. Abt. VII 392).

Muß noch eigens gesagt sein, daß hier eine psychologische, soziologische, evolutive Erklärung des Gewissens abgewiesen wird? Genauer: nicht eine solche Sichtweise als solche und darum auch nicht als Grenzüberschreitung zur Religion hin, sondern ihre Verabsolutierung; denn als Letzterklärung hätte sie das Gewissen wegerklärt. Will sagen, es ist dann nicht mehr einsichtig zu machen, warum der Gewissensentscheid eines Menschen respektiert werden soll (was im Bereich der „wissenschaftlichen Weltanschauung" ja auch nicht geschieht). Es wäre nicht mehr zu begründen, daß ein Mensch nie bloß zum Mittel gemacht werden darf, sondern „jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden" muß[19].

Um jedes Mißverständnis auszuschließen: Damit ist nicht gesagt, allein aus religiösem Glauben sei Humanität zu begründen. Humanität bedarf vielmehr keiner Begründung, weil sie sich aus sich selbst versteht. Dieser selbstverständliche Anspruch indes – so meine These – läßt sich seinerseits nicht verstehen, wenn man sich der religiösen Perspektive verschließt.

Andererseits darf sich auch die religiöse Perspektive nicht diktatorisch verallgemeinern. Im Gewissen werden zwar indiskutabel *Prinzipien* der Menschlichkeit erfahren. Aber es liefert nicht auch ebenso indiskutable und allgemeinverbindliche *Normen*. Seine konkrete Prägung unterliegt nämlich jenen verschiedenen Einflüssen, auf die sich die genannten wissenschaftlichen Perspektiven einer umfassenden Gewissenslehre beziehen. Darum kann der Wissenschaftler von der Religion auch keine Grenzverlaufsmarkierungen erwarten. Er erfährt hier nur (nur?) den Appell zum Grenzbewußtsein, zur Gewissenhaftigkeit; dazu, mit sich und im Disput mit anderen zu verantwortlichen Grenzziehungen zu finden. Und aus solchem Bewußtsein mag es dann sogar zu so etwas wie „religiöser Wissenschaft" kommen. Der Mainzer Physiker Peter Beckmann steht sogar nicht an, von einer möglichen „christlichen Physik" zu sprechen. Der Gedanke ist folgender.

»Wissenschaft konkret« stellt einen Lebensvollzug dar, der in sich reicher dimensioniert ist, als die eingangs aufgenommenen Definitionen für die Wissenschaft „als solche" zeigen. So sind Forschungsvorhaben selten rein wissenschaftlich bestimmt. Der einzelne Wissenschaftler und ganze Teams stehen in Abhängigkeit von den Interessen der Geldgeber (Wirtschaft, Politik, Militär). Wie sähe ein Forschen aus, das – um es ungeschützt so auszudrücken – in erster Linie Gottes Weisheit und Güte im Atom oder der Zelle zu erkennen suchte?

Vermutlich legt sich als eine erste Antwort nahe: Bestimmte Anfragen, Experimente und so fort nähme der Forscher dann nicht vor (darum ja die Frage nach möglichen Grenzen der „science"). Vielleicht zeigt sich aber auch: Er würde Fragen stellen, die man heute läßt, würde dort weitergehen, wo man heute aufhört, weil (noch) kein Verwertungsinteresse besteht. Zahlen, Daten und deren Verallgemeinerungen in Formeln und Sätzen fielen selbstredend nicht anders aus. Aber sie könnten durchaus in anderen Zusammenhängen erscheinen, man fände anderes oder sähe dasselbe anders. Und man ginge vielleicht mit dem Gesehenen anders um. Wenn sich das schon für die Naturwissenschaften denken ließe, wie dann erst für die Humanwissenschaften?

Religion als Gewissenhaftigkeit und auch, bestimmter: Religion als Gottesbezug stellt keine Tabus auf; sie errichtet keine Schranken. Sie hält, hieß es, im Menschen das gemäße Grenzbewußtsein wach; denn gegenüber einem vagen Reden von Verantwortung einfachhin benennt sie die Instanz, vor der sich der Mensch – als Statthalter, nicht Herr der Welt – zu verantworten hat.

Aber auch damit ist noch nicht alles gesagt. Zugleich nämlich ermutigt Religion zur Annahme der Welt, zu ihrer Erforschung, Gestaltung und Kultivierung; ich sage ungescheut: zu ihrer *Beherrschung*. Beherrschung ist nämlich das Gegenteil von unbeherrschter Tyrannei, von angstbestimmter Ausbeutung und panischer wie planmäßiger Zerstörung. Die Welt und sich selbst soll der Mensch tatsächlich beherrschen: so, wie jemand eine Geige und das Geigenspiel „beherrscht" – oder, um ein Humanum zu nennen, das gleichfalls im modernen Wissenschaftsbetrieb arg leidet: wie der Mensch die ihn adelnde Sprache.

ANMERKUNGEN

[1] Säkularisierung. Mythen, Realitäten und Probleme, in: Concilium 5 (1969) 547–552, 550f.
[2] P. Ricoeur, Symbolik des Bösen, Phänomenologie der Schuld II (Freiburg 1971) 11.
[3] Kleines philosophisches Wörterbuch, hrsg. v. M. Müller u. A. Halder (Freiburg 1971) 308; R. Lay, Grundzüge einer komplexen Wissenschaftstheorie. I. Grundlagen und Wissenschaftslogik (Frankfurt 1971) 92.
[4] Tractatus 6.44 (6.52, 6.522). [5] Ges. Werke (Frankfurt 1973) Bd. 1, 294–298.
[6] P. H. Neumann, Die Rettung der Poesie im Unsinn. Der Anarchist Günter Eich (Stuttgart 1981) 99.
[7] O. Marquard, Weltanschauungstypologie, in: Die Frage nach dem Menschen (FS M. Müller), hrsg. v. H. Rombach (Freiburg 1966) 428–442, 442. [8] Der Aufbau der realen Welt (Berlin 1940); Ethik (Berlin 1926, [4]1962).
[9] Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (1913/16) (Bern [5]1966), bes. 104–126.
[10] Die Wissenschaftsformen und die Gesellschaft (Bern [2]1960); Späte Schriften (Bern 1976) 85–119.
[11] P. Tillich, Ges. Werke, Bd. 4 (Stuttgart 1961) 120.
[12] Philosophische Essays (Stuttgart 1983) 80–103, 86.
[13] Was heißt akademisch? Zwei Versuche über die Chance der Universität heute (Berlin 1971) 44.
[14] J. G. Fichte, Über den Begriff der Wissenschaftslehre: Werke, Bd. 1 (Berlin 1971) 44.
[15] Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (Frankfurt 1967) 33.
[16] Stuttgart-Bad Cannstatt 1986. [17] Met IV 4 (1006 a 6f.).
[18] Sämtl. Werke (Stuttgart 1856–1861) 1. Abt. IX 17.
[19] I. Kant, Grundlegung...: Werke, Bd. 4 (Darmstadt 1956) 59f.

Gisbert Kranz

Die seltsamen Romane des Charles Williams

Der Literaturwissenschaftler und Schriftsteller C. S. Lewis geriet 1936 an einen der ersten Romane von Charles Williams, „The Place of the Lion", las ihn in einem Zuge und war entzückt. Zum erstenmal in seinem Leben schrieb er einem Autor einen begeisterten Leserbrief. Williams, der ohnehin im Begriff stand, seinerseits Lewis zu dessen genialem Buch über die allegorische Liebesdichtung des Mittelalters zu gratulieren, antwortete postwendend. So entstand die enge Freundschaft zwischen den beiden anglikanischen Autoren, die sich vertiefte, als Williams 1939 nach Oxford umzog und sich den Inklings[1] anschloß. Der rumänische Literaturwissenschaftler Virgil Nemoianu hat die Inklings beschrieben als Autoren, die ihr Leben der wissenschaftlichen und der literarischen Arbeit zugleich widmeten, die heute als die wichtigsten Vertreter phantastischer Literatur christlicher Prägung gelten und deren faszinierendste Persönlichkeit Charles Williams war[2].

Sein Leben verlief äußerlich ereignislos[3]. Der 1886 in London Geborene und in kleinbürgerlichem Milieu Aufgewachsene mußte wegen Geldmangels sein Studium abbrechen, bildete sich autodidaktisch weiter und fand eine Lebensstellung in dem Verlag Oxford University Press, die ihm zu heiraten ermöglichte. Von schwacher Gesundheit, ist er nur 58 Jahre alt geworden. Keine herausragende Position, keine Auszeichnungen und Preise, keine Kriegsteilnahme, keine Abenteuer, keine Reisen. Nie fuhr er in Urlaub. Nur einmal verließ er England, um in Paris einen Vortrag zu halten. „Es war, als brauche er keinen äußeren Ansporn, um das Leben reizvoll zu finden; eine innere Aufgeregtheit über Ideen trug ihn durch Tage, die manche als langweilig empfunden hätten."[4] Die ganze Dramatik seines Lebens war innerlich und bewegte sich im zwischenmenschlichen, seelischen und geistigen Bereich. Im Gegensatz zu Chesterton, der viel reiste und großartige Naturschilderungen bot, gibt Williams keine Landschaftsbeschreibungen realistischer Art, sondern Visionen imaginärer Räume. Vielleicht ist seine extreme Kurzsichtigkeit einer der Gründe. Aber auch seine geradezu mystische Liebe zum brausenden Verkehr der Metropole ist hier in Anschlag zu bringen. Während seine Zeitgenossen ins Grüne flüchteten, war der Londoner Charles Williams aus Überzeugung ein Stadtmensch. Die „City" ist eins seiner zentralen dichterischen Symbole.

Bekannt wurde Williams vor allem durch seine Romane, doch leistete er Bedeutenderes als Lyriker, Dramatiker und Essayist. Sein Hauptwerk ist fraglos seine zyklische Versdichtung um König Arthur und den Gral[5]. Diese geniale, aber

nicht leicht zu lesende Poesie ist zugleich religiös, ethisch und politisch belangvoll. Arthur wird berufen, das Volk aus Unterdrückung und Elend zu befreien und ein gerechtes Reich zu gründen. Sein sündhaftes Versagen liegt nach Williams' Darstellung vor allem darin, daß er sich einbildet, das Reich sei für ihn da, nicht er für das Reich. Auf eine nachdenklich machende Weise verbindet der Dichter monarchische und republikanische, hierarchische und egalitäre Ideen.

Williams' Versdramen sind Maskenspiele und religiöse Stücke[6], die man am ehesten mit den geistlichen Bühnenwerken von T. S. Eliot, Dorothy L. Sayers und Christopher Fry vergleichen kann; sie verwenden Brechts Verfremdungstechnik. Sein bekanntestes Stück zeigt den auf dem Scheiterhaufen verbrannten Erzbischof Thomas Cranmer von Canterbury in seiner menschlichen Schwäche. Es wurde für die Canterbury-Festpiele geschrieben und dort 1936 mit großem Erfolg aufgeführt. Auch heute noch, fünfzig Jahre nach der Uraufführung, kann es sich, wie jüngst die eindrucksvolle Inszenierung in St. Albans bewies, auf den Brettern behaupten. Das beste Drama von Williams dürfte wohl „The House of the Octopus" sein, dessen Schurke, pikanterweise ein Missionar, durch das stellvertretende Liebesopfer ausgerechnet des von ihm als Ketzerin verfolgten Mädchens gerettet wird.

Die Biographien von Williams sind heute ebenso vom Markt verschwunden wie seine literaturkritischen Bücher. Jene übernahm Williams als Auftragsarbeiten, um sein Einkommen aufzubessern; in diesen aber engagierte er sich mit seiner ganzen geistigen Leidenschaft, und was er über Dante, Shakespeare, Milton, Wordsworth, Kierkegaard und Hopkins schrieb, ist heute noch lesenswert. Immer wieder aufgelegt werden einige seiner theologischen Bücher: über Vergebung, über den christlichen Glauben und über die Geschichte der Kirche. Er vertuschte nicht im geringsten die grausigen und bösen Dinge, die im Lauf der Jahrhunderte im Namen Christi begangen wurden, ja, er konnte sie drastisch unterstreichen. Aber all diese infernalischen Dinge („the Infamy" nannte er sie) minderten nicht seinen Glauben, daß die Kirchengeschichte zuinnerst eine – weithin verborgene – Geschichte des Wirkens des Heiligen Geistes ist. Ohne das herkömmliche, im theologischen und religiösen Schrifttum übliche Vokabular zu verwenden, hat Williams die Dogmen der Kirche literarisch veranschaulicht. Mehr noch: Er hat nicht nur Bedeutung und Sinn der christlichen Lehre einsichtig gemacht, sondern das Bewußtsein der übernatürlichen Realitäten vermittelt, von denen die Lehre kündet.

Eigenwillig in Sprache und Form, orthodox im Gehalt, konnte Williams' Werk nicht auf eine große Leserschaft rechnen. Von seinen außerhalb des Main streams der Literatur stehenden und dem Zeitgeist nicht entsprechenden Büchern wurde kein einziges ein Bestseller. Gleichwohl fand sein literarisches Werk bei maßgebenden Kritikern Anerkennung, und es hat auch beträchtliche Wirkung ausgeübt. T. S. Elliots „Cocktail Party" und „Four Quartets" verraten Williams' Einfluß. Stark von Williams geprägt sind C. S. Lewis' antiutopischer Roman „Die böse

Macht", das Spätwerk von W. H. Auden und D. L. Sayers, die Lyrik von Sidney Keyes, John Heath-Stubbs und Norman Nicholson, das Versdrama von Anne Ridler und einige Romane von Doris Lessing und Phyllis Paul. Mehr als vierzig Jahre nach dem Tod von Williams ist sein Werk lebendiger als je. In Amerika und England werden Williams' sieben Romane, seine religiösen Essays und seine Arthur-Dichtungen immer wieder nachgedruckt und sind in preiswerten Taschenbuchausgaben auf dem Markt. In Deutschland erscheint eine Gesamtausgabe seiner Romane (im Bastei-Lübbe-Verlag). Die Sekundärliteratur über Charles Williams ist in den letzten Jahren ins Unübersehbare gewachsen, und in den USA, in Großbritannien und Deutschland fanden 1986 anläßlich des hundertsten Geburtstags von Charles Williams Feiern und wissenschaftliche Kongresse statt.

Metaphysische Thriller oder gnostische Parabeln?

Den besten Einstieg in das Werk von Charles Williams bieten seine Romane. Weder über ihre Einordnung noch über ihren Wert sind sich die Literaturwissenschaftler einig[7]. Man hat diesen hybriden Werken (sind es überhaupt Romane?) verschiedene Etiketts angehängt: „metaphysische Thriller", „religiöse Reißer", „gnostische Parabeln"[8], „low fantasy auf hohem Niveau"[9]. Sicher ist nur, daß diese phantastischen Erzählungen nicht zur Tradition des realistischen Romans zu zählen sind. Aber selbst innerhalb der phantastischen Literatur nehmen sie eine eigene Stellung ein. Sie lassen das Übernatürliche herausfordernd in den Alltag der modernen Großstadt einbrechen. Gerade dieses Ineinander von Erfahrungswelt und spiritueller Wirklichkeit unterscheidet Williams' Fantasy von der Tolkiens, C. S. Lewis' und anderer Autoren. Während Tolkiens Mittelerde eine in sich geschlossene fiktive Welt ist, die keine Berührung mit der irdischen Welt hat, und während Lewis' Ransom erst zu den Planeten Malacandra und Perelandra, seine Pevensie-Kinder erst nach Narnia kommen müssen, um eine andere Welt zu erleben, werden Williams' Londoner mitten in ihrer Berufsarbeit von der jenseitigen Wirklichkeit überfallen.

Die ästhetische Wertfrage wird im Hinblick auf Williams' Romane sehr verschieden beantwortet. Derselbe Roman wird von einigen Kritikern gerühmt, von anderen verrissen. Selbst Williams' Bewunderer geben zu, daß seine Romane, jedenfalls die frühen, nicht ohne Mängel sind[10].

Aber ein unerhörtes Lesevergnügen gewähren diese Romane auf jeden Fall. Selbst wenn die absonderlichen Begebenheiten den Leser befremden, er wird immer in einen Wirbel atemraubender Ereignisse gerissen. Die Mischung von Ironie, Satire, Effekten des Kriminalromans und Motiven aus der philosophischen, theologischen und okkultistischen Tradition sorgt für eine spannende Lektüre.

Ein Lieblingsspruch von Williams lautet: „Auch dies bist Du; und auch dies bist

Du nicht." Das bedeutet: Gott ist in allen Dingen; aber kein Ding umfaßt ihn vollständig. Jedes Geschöpf ist ein Bild des Schöpfers; aber keins drückt ihn ganz aus. Es gibt zwei Wege zu Gott: Wer sich an die erste Hälfte des Spruchs hält, geht den Weg der Bejahung der Bilder, die auf Gott verweisen; wer sich an die zweite Hälfte hält, geht den Weg der Verneinung der Bilder, des asketischen Verzichts. Man muß zwischen beiden Wegen wählen und dem Nichtgewählten wenigstens Höflichkeit erweisen. In jedem Fall ist die Liebe sowohl Quell als auch Ziel des menschlichen Lebens. Diesem Gesetz kann der Mensch gehorchen oder auch nicht, und das entscheidet über Heil oder Verdammnis.

Williams drückt das alles viel origineller aus. Wörter wie „Gott", „Schöpfer", „Geschöpf", „Askese" kommen bei ihm kaum vor, die Sache dagegen immer. Bewußt meidet Williams die Begriffe der Theologie und die Wörter der Erbauungsbücher. In einem Vortrag erklärte er, die prophetische Stimme der Kirche sei oft gehemmt durch aufrichtige Leute, „die ihre Botschaft vernebeln durch heroische Anstrengungen, in einem Stil zu sprechen, dem niemand zuhört".

Übermenschen

Man kann die sieben Romane von Charles Williams in drei Gruppen einteilen: Die beiden Romane der ersten Gruppe sind eher philosophisch-metaphysisch und haben eine deutlich dominierende Hauptgestalt, während die anderen fünf Romane polyphon angelegt sind. Die drei Romane der zweiten Gruppe sind eher magisch-mystisch und kreisen um ein heiliges Ding, an dem sich die Geister scheiden. Die dritte Gruppe, gebildet aus den beiden letzten Romanen, ist visionärer Art und handelt vom Verkehr zwischen Lebenden und Toten.

Williams' frühester Roman, *„Shadows of Ecstasy"*, wurde, obwohl erst 1933 erschienen, schon 1925 verfaßt. In seinem Mittelpunkt steht Nigel Considine, ein Übermensch, dem es gelungen ist, sich 200 Jahre am Leben zu erhalten und jung und kräftig zu bleiben. Das Thema der Lebensverlängerung und Todüberwindung haben einige Jahre nach Williams auch Aldous Huxley („After Many a Summer", 1939) und C. S. Lewis („That Hideous Strength", 1945) in Romanen behandelt, aber antiutopisch, mit entschieden negativer Wertung. Während bei Huxley und Lewis der Versuch, ewig zu leben, mit biochemischer Technik unternommen wird, gelingt es Considine in Williams' Roman durch psychische Disziplin. Alle Verzückungen des Lebens, namentlich die der erotischen und sexuellen Liebe, sind für ihn nur „Schatten" des Eigentlichen. Er transformiert sie, lenkt ihre Kräfte nach innen. Das ist das Geheimnis, das Unsterblichkeit ermöglicht und mit ihr Macht über die Welt. Considine hat es in den magischen Überlieferungen Afrikas gelernt. Er hat Afrika bereits erobert und ist im Begriff, mit den ihm hörigen Afrikanern Europa zu erobern.

Williams stattet Considine mit Zügen aus, die an Helden Byrons, an Miltons Satan und an Nietzsches Übermenschen erinnern. Zugleich läßt er ihn Dinge sagen und tun, die deutlich Parallelen zu Worten und Taten Jesu sind. Liebenswürdige und anziehende Eigenschaften fehlen Considine keineswegs. Trotz dieser sympathischen Züge verrät er eine satanische Menschenverachtung. In Afrika läßt er Missionare ermorden; den Zulu-König Inkamasi hält er hypnotisiert gefangen, und schließlich tötet er ihn. Mitleidlos sieht er, als er in seinem Wagen stehend durch tumulterfüllte Straßen Londons fährt, wie fanatisierte Afrikaner sich ihm zu Ehren töten. Um die Weltherrschaft zu gewinnen, führt er sogar einen Krieg und bombardiert London.

Zu Considines Gegenspielern gehört der anglikanische Priester Caithness, der freilich in seinem skrupellosen Eifer unsympathisch wirkt. Dem Bösen zu widerstehen ist ihm wichtiger als dem Guten zu folgen. Sir Bernhard Travers dagegen, ein berühmter Magenspezialist, betrachtet das Geschehen rundum mit Skepsis und Ironie, nicht unähnlich dem Autor Williams, der in einem seiner theologischen Bücher ein ganzes Kapitel schrieb, das „the quality of disbelief" verteidigt. In extremen Fällen steht Sir Bernhard der richtigen Seite bei. Ist es, in der Meinung des Autors, die richtige Seite? Immerhin ist Roger Ingram, ein Literaturwissenschaftler, dessen Auffassung von Poesie der von Charles Williams gleicht, vom Anfang bis zum Schluß des Romans ein überzeugter Anhänger Considines. Insgesamt behandelt Williams seine Hauptfigur Considine ambivalent. Er gewährt so sehr dem Teufel sein Recht, daß der Leser sich zeitweilig fragt, ob er nicht sogar auf Seiten des Teufels, der Antichrist-Figur Considine, steht. Natürlich nicht, denn Considine hat nicht eine Spur von Liebe, er ist der Stolz in Person. Williams traut dem Leser zu, daß er die gegebenen Fingerzeige richtig versteht. Als Erzähler wendet er hier dieselbe Strategie an, die Milton in seiner dichterischen Darstellung Satans anwandte[11], selbst auf die Gefahr hin, daß – wie es ja auch geschah – Ausleger diesen Satan für Miltons positiven Helden hielten. Diese Haltung ist nicht nur ästhetisch überlegen, sie hat auch theologische Bedeutung. Schließlich erfordert es Attraktivität, um Menschen zu verführen.

Die Hauptgestalt des Romans *„The Place of the Lion"* (1931; deutsch: „Die Stätte des Löwen", 1982 als Ullstein-Taschenbuch)[12] ist die Studentin Damaris Tighe. Sie schreibt eine Doktorarbeit über „Pythagoreische Einflüsse auf Abälard". Nicht daß ihr an dem Thema besonders gelegen ist. Die möglichen Beziehungen zwischen den sonderbaren griechischen Vorstellungen über Ideen und den sonderbaren christlichen Vorstellungen über die Hierarchie der Engel sind ihr gleichgültig. Sie sind für sie lediglich ein akademisches Thema, dessen „Bearbeitung" ihr zur Erlangung eines akademischen Grades, zu Ansehen und beruflichem Fortkommen dient. Sie fragt nicht einmal, ob die antike Lehre von den Ideen und die mittelalterliche Lehre von den Universalien wahr seien. Es fällt ihr nicht ein, Stärke, Klugheit, Schönheit und Weisheit könnten mehr sein als bloße

Abstraktionen, nämlich Realitäten der geistigen Welt. Den großen Denkern des Mittelalters fühlt sie sich überlegen: Sie bilden nur die oberste Klasse in einer Schule, deren Schulrat sie selbst ist. Damaris' einziges Interesse ist ihre Person. Andere Menschen beachtet sie nur, wenn sie ihr nützlich sein können. Die Liebe Anthonys erwidert sie nicht, aber sie läßt sich gern von ihm bei ihrer Arbeit helfen. Die meisten Mitmenschen empfindet sie als Störung, selbst ihren Vater, und dementsprechend verhält sie sich. Sogar ihr Publikum, vor dem sie einen Vortrag über Ideen und Engel halten soll, verachtet sie; anderseits rechnet sie auf Beifall, wenn sie sich als aufgeklärte moderne Frau gibt, die nicht mehr glaubt, daß abends, wenn sie schlafen geht, vierzehn Englein um sie stehn, und die Platon keineswegs für einen ehrfurchtgebietenden oder maßgebenden Denker hält. Ein widerlicher Gestank macht sich dann und wann im Vortragssaal bemerkbar, und dieser Leichengeruch, Symbol ihres verfaulenden Geistes, zieht sich durch einen großen Teil des Romans.

Damaris ist im schönsten Zuge, selbstgefällig ihr Expertenwissen auszubreiten, als plötzlich eine Dame aufschreit: „Die Schlange!" Eins der nicht ernst genommenen Urbilder manifestiert sich plötzlich, und zum Ärger der dozierenden Damaris flüchten ihre Zuhörer davon. Zu ihrer Bestürzung brechen auch die ewigen Urbilder Löwe, Schmetterling, Adler und Einhorn als gigantische glorreiche Tiere mit tödlicher Wucht in die hiesige Landschaft ein, und das Wesen, das Anthony als ein majestätischer Adler erscheint, stürzt durch ihr Zimmerfenster als ein scheußlicher Pterodaktylos (Flugsaurier) auf sie zu. Dieses Erlebnis wirft sie um. Sie ruft um Hilfe, verliert ihre Selbstgenügsamkeit, nimmt Beistand an, erkennt in einem Gericht, das erbarmungslos und zugleich barmherzig enthüllt, ihren Zustand, bekehrt sich und lernt, anderen Menschen zu helfen.

Kampf um den Gral, den Stein Salomos und das Ur-Tarock

Ein Heiltum, das von teuflischen Magiern geraubt und von Initiierten zurückerobert wird, steht im Mittelpunkt von drei Romanen des Charles Williams, die einige Züge mit phantastischen Erzählungen von Arthur Machen und G. K. Chesterton gemeinsam haben. Jedesmal wird der umkämpfte heilige Gegenstand zum Gericht für jeden, der ihm begegnet. An dem Verhalten, das er bei den verschiedenen Personen auslöst, erkennen wir, um welche Art Menschen es sich jeweils handelt: einen Habgierigen, einen Machthungrigen, einen Gerechten oder einen Gottesfürchtigen.

„Die Telefonglocke läutete wild aber ergebnislos, da niemand im Zimmer war außer der Leiche." So beginnt *„War in Heaven"* (1930; deutsch: „Krieg im Himmel", 1983 als Ullstein-Taschenbuch)[13] – wie ein Krimi. Es ist aber keiner, denn schon im zweiten Kapitel erfährt der Leser, daß der Mörder niemand anders

ist als der Hausherr selbst: der Verleger Gregory Persimmons, ein Adept der schwarzen Magie, der begierig nach übernatürlicher Macht ist. Er hat insgeheim erfahren, daß der Gral, der echte heilige Gral, der Kelch also, den Jesus bei seinem letzten Abendmahl benutzt hat, sich in der Pfarrkirche des englischen Dorfes Fardles befindet, ohne daß jemand davon weiß. Er ist entschlossen, den Gral in seinen Besitz zu bringen, nicht weil er ein Symbol der Liebe Christi ist, sondern weil er magische Kräfte hat, die Persimmons für seine finsteren Pläne gebrauchen will.

Aber auch Julian Davenant, der Archidiakon von Fardles, hat von dem Geheimnis Kenntnis erhalten. Er erinnert in seiner äußeren Unscheinbarkeit etwas an Chestertons Father Brown. Er läßt sich nie aus der Ruhe bringen, nicht aus Trägheit und Bequemlichkeit, sondern weil seine Seele vollkommen frei ist und in Gott ruht. Er betet viel und weiß das Wichtigere vom Unwichtigeren zu unterscheiden. Selbst wenn dieser unansehnliche Kelch in seiner Sakristei wirklich der wahre Heilige Gral sein sollte (dessen ist er sich anfangs nicht einmal so sicher), ist er seiner Meinung nach nur ein Symbol wie jeder andere Meßkelch; das Sakrament, das mit ihm vollzogen wurde, ist wichtiger als der Kelch; und was durch das Sakrament vermittelt wird, ist wichtiger als das Sakrament. Dieser anglikanische Priester würde den Gral fahren lassen, wenn er dadurch einem anderen Menschen nur eine Stunde Neuralgie ersparen könnte. Aber gerade aus Nächstenliebe muß der Archidiakon um den Gral kämpfen, denn Persimmons will den Gral benutzen, um in sadistischer Lust Menschen zu vernichten und die Seele eines unschuldigen Kindes Satan zu opfern. So wird der Archidiakon zum Gegenspieler des Satanisten Persimmons.

Dem anglikanischen Geistlichen helfen in diesem Kampf der junge Herzog der North Ridings, ein gläubiger römisch-katholischer Christ, und der Verlagsangestellte Kenneth Mornington. Höhepunkte des Romans sind die nächtlichen Stunden und (am Schluß) die morgendliche Messe, als diese Angehörigen verschiedener Kirchen einmütig im Gebet um den Gral vereint sind.

Auf der anderen Seite, mit Persimmons im Bunde, sind der diabolische Sir Giles Tumulty, ein Wissenschaftler, für den Menschen nur gleichsam Untersuchungsstücke in einem Laboratorium sind und dessen Name bezeichnend ist; dann Manasseh, ein Jude, der den Gral und überhaupt alles in der Welt vernichten will; schließlich der Grieche Dmitri, ein radikaler Nihilist. Ihr Verhalten läßt in infernalische Abgründe blicken. Die Verdammnis von Dmitri und Manasseh wird angedeutet; Tumulty begegnen wir im nächsten Roman wieder; der verruchte Persimmons aber – welche Überraschung! – bekehrt sich, stellt sich der Polizei und stirbt zur Sühne für den Menschen, den er ermordete.

Die vielen anderen Personen, deren Lebensgeschick in die Handlung eingeflochten ist, können hier nicht mehr erwähnt werden, abgesehen von der geheimnisumwitterten Gestalt des legendären Prester John, des Priester-Königs, der wie ein

Deus ex machina auftaucht und dazu beiträgt, daß alles zum gottgewollten Ende gelangt.

Auch der Roman „*Many Dimensions*" (1931; deutsch: „Der Stein der Weisheit", 1986 als Bastei-Lübbe-Taschenbuch), der islamische Vorstellungen verwendet, hat einen heiligen Gegenstand mit übernatürlichen Kräften als zentrales und umkämpftes Symbol, nämlich einen Stein aus der Krone Salomos, der die Urmaterie ist, aus der die ganze physische Welt entstand. Er hat die Kraft, seinen Träger durch Zeit und Raum zu bewegen; mit seiner Hilfe kann man erkennen, was an einem anderen Ort oder im Geist eines anderen Menschen vor sich geht; und der Stein kann beliebig oft geteilt werden, ohne seine Größe zu verändern, und jedes abgeschnittene Stück hat dieselbe Größe und dieselben magischen Kräfte wie das Original. Aber den Stein zu spalten und seine Kräfte zu nutzen, wäre ein gotteslästerliches Verbrechen mit verheerenden Folgen.

Die Katastrophe bahnt sich an, denn der skrupellose Sir Giles Tumulty ist in den Besitz des Steins gelangt und experimentiert mit ihm, das Leben anderer Menschen riskierend. Hab- und machtgierige Personen ohne Ehrfurcht vor dem Heiligen bemächtigen sich vervielfältigter Exemplare. Ihnen leistet Widerstand Lord Arglay, der Chief Justice von England. Er ist Agnostiker, oder sagen wir besser, ein vorsichtiger Skeptiker. Trotzdem kann er nicht umhin, die übernatürlichen Kräfte des Steins anzuerkennen, denn sie werden ihm demonstriert und sind evident. Er spürt auch, daß der Stein etwas Heiliges ist, und ist bereit, ihn vor unrechtmäßiger Ausbeutung zu schützen. Denn Arglay ist ein gerechter Mensch. Er ist überzeugt, daß die menschliche Rechtsordnung mehr ist als nur ein Mittel, mit dem die Gesellschaft funktioniert; daß ihre Gesetze Prinzipien entfalten, die in der Natur selbst wurzeln. Er nennt das „Organisches Recht". Das ganze Universum sei ein wohlgeordneter Tanz, dessen Schönheit darin beruht, daß jedes einzelne in diesem Ganzen seine ihm vorgeschriebene Bewegung vollzieht. Arglay spürt, daß jeder magische oder kommerzielle Mißbrauch des Steins diese Ordnung verletzt.

Die aufregendste Eigenschaft des Steins ist, daß er von sich aus nichts für sich selbst tut. Er ist ganz dem Willen von Menschen ausgeliefert, die mit ihm tun können, was sie wollen – auch wenn sie dadurch sakrilegisch die gottgewollte Ordnung der Dinge verwirren. Nur unter einer Voraussetzung wird der Stein handeln, um die Vervielfältigung des Steins rückgängig zu machen: Es müßte ein Mensch bedingungslos bereit sein, mit dem Stein „bei der Transzendenz" zu sein.

Hier bietet sich die Aufgabe, die schließlich Chloe Burnett, die Assistentin Lord Argleys, freiwillig übernimmt. Sie hat von Anfang an in dem Stein etwas Heiliges gesehen, das nicht zu eigennützigen Zwecken verwendet werden darf. Selbst in Lebensgefahr lehnt sie es ab, den Stein ihrem Willen zu unterwerfen; sie unterwirft sich dem Willen des Steins. Sie stellt sich dem durch den Stein repräsentierten Heiligsten bedingungslos zur Verfügung und opfert ihr Leben. Wie Maria spricht sie ihr Fiat. Das Marianische ihrer Gestalt wird von Williams hervorgehoben.

In *„The Greater Trumps"* (1932; deutsch: „Die Trumpfkarten des Himmels", 1985 als Bastei-Lübbe-Taschenbuch) steht als Gegenstand voll übernatürlicher Kräfte die Urform des Tarockspiels im Mittelpunkt. In Verbindung mit einem stets bewegten Satz goldener Figuren, der sich im Besitz einer Zigeunerfamilie befindet, vermag das Ur-Tarock den Tanz der vier Elementarmächte und der menschlichen Fähigkeiten zu bestimmen. Wer diesen Tanz zerstört, verletzt das Gleichgewicht zwischen Himmel und Erde und stürzt die Welt ins Chaos. Es geht, wie auch in anderen Romanen von Charles Williams, um die Beziehung zwischen menschlicher Freiheit und göttlicher Vorsehung.

Die Trümpfe oder die Großen Arcana des Tarock sind Gaukler, Kaiser, Kaiserin, Hierophant, Hierophantin, Wagen, Liebespaar, Eremit, Mäßigkeit, Tapferkeit, Gerechtigkeit, Glücksrad, der Fallende Turm, der Gehenkte, Sonne, Mond, Stern, Tod, Teufel, das Jüngste Gericht, das Universum. Das sind die Nummern 1 bis 21. Dazu kommt die Karte Null: der Narr. Diese letzte Karte und die ihr entsprechende goldene Figur, die im Tanz der übrigen still zu stehen scheint, weil sie sich so schnell bewegt, symbolisiert in Williams' Roman Christus; die übrigen Trümpfe versinnbildlichen den spirituellen Weg des Menschen.

Am weitesten ist Sybil Coningsby, heiter, gelassen in sich ruhend, frei in der Freiheit der Kinder Gottes. In Leid und Entsagung hat sie gelernt, sich Gottes Fügung hinzugeben. Sie vertraut auf die Liebe, die jede Angst vertreibt. Und da sie selbst ganz Liebe ist, vermag sie allein aufrecht durch einen Schneesturm zu gehen, der die Selbstsüchtigen zu Boden wirft. Sie ist Christus am nächsten, eine Heilige.

Nancy Coningsby, Sybils Nichte, ist noch nicht sehr weit vorangeschritten, aber ihre Liebe zu Henry bringt sie weiter. Erotische Liebe ist für Williams ein Weg zu Gott; Dichter wie Dante und Patmore bestätigten ihn in dieser Auffassung. Gefährdet ist das Heil von Lothair Coningsby, Sybils Bruder, und von Henry Lee, Nancys Verehrer. Lothair, ein reizbarer, mürrischer Herr in mittleren Jahren, voll Selbstmitleid, Verdrossenheit, Egoismus und Lieblosigkeit, ist eine Seele auf dem Weg zur Hölle. Und Henry ist noch nicht so weit, Nancys Liebe voll zu erwidern. Er treibt ein berechnendes Spiel mit seiner Verlobten, die er als ein Mittel zu kriminellem Tun gebrauchen will. Begierig nach okkulter Weisheit und Macht, ist er entschlossen, Nancys Vater Lothair zu ermorden.

Henry wird durch die Liebe Nancys gerettet, Nancy durch ihren Vater Lothair, der gelernt hat, seine Ichsucht zu überwinden, und Lothair selbst durch die unerschrockene Sybil. Diese Rettungen aus Lebensgefahr gehen zusammen mit Rettungen aus Seelengefahr, nach dem Prinzip von Austausch und Stellvertretung. Hier klingt ein Thema an, das Charles Williams in seinen beiden letzten Romanen (es sind seine besten) in den Mittelpunkt rückt.

Aus der Sicht der Geister

Für Williams ist die Grunderfahrung die der Liebe, der empfangenen wie der geschenkten. *„Descent into Hell"* (verfaßt 1933, Erstveröffentlichung 1937) und *„All Hallows' Eve"* (1945) entfalten den Gedanken der Stellvertretung[14]. Der Mensch hat die Möglichkeit, einem anderen Menschen zu helfen, indem er in Liebe dessen körperlichen oder seelischen Schmerz übernimmt und an seiner Stelle leidet, dem Vorbild Jesu folgend, der stellvertretend für die Menschheit litt, und getreu dem Schriftwort: „Einer trage des anderen Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen." Das „funktioniert" selbst über die Grenzen von Tod und Zeit hinweg. Niemand kann aus sich allein leben, jeder verdankt sein Leben anderen. Die wechselseitige Abhängigkeit aller Menschen ist ein universales Gesetz, dem man sich fügen, dem man aber auch (zu eigenem Unheil) widerstreiten kann. Das Miteinander-ineinander-Wohnen der Menschen (co-inherence) hat sein Vorbild in der Trinität. In vollendeter Weise wird es verwirklicht werden im himmlischen Jerusalem, in Zion, von dem die City ein Bild ist. Das Gegenbild zu Zion ist Gomorrha.

Auch in seinen anderen Werken spricht Williams immer wieder von Austausch und Stellvertretung. Zweifellos ist Stellvertretung der zentrale Gedanke in seiner Geisteswelt. Auch praktisch hat Williams das vollzogen und seine Freunde und Schüler zu solcher Praxis angeleitet. Es handelte sich nicht um eine persönliche Marotte. Denn auch bei anderen Autoren, die Williams' Zeitgenossen waren, ist Stellvertretung eine zentrale Kategorie, zum Beispiel bei Paul Claudel und Gertrud von le Fort. Die auffallende Gemeinsamkeit hat ihren Grund darin, daß Stellvertretung die Mitte des christlichen Glaubens ist. Die Theologie hat dem erst in den letzten beiden Jahrzehnten Rechnung getragen. Die christlichen Dichter der ersten Jahrhunderthälfte haben in ihren Dichtungen bereits das dargestellt, was die Theologen erst in der zweiten Jahrhunderthälfte reflektieren.

„Descent into Hell" und „All Hallows' Eve" sind Geistergeschichten auf ernstem Niveau, geschrieben aus der Sicht der Geister, seelische Erfahrungen von Verstorbenen darstellend, die in der vierten Dimension stattfinden. Williams' Vorbilder sind hier Romane von R. H. Benson („The Necromancers", 1909, und „Initiation", 1914), Evelyn Underhill („The Column of Dust", 1909) und John Cowper Powys („A Glastonbury Romance", 1932), aber Williams hat sie übertroffen[15].

„Descent into Hell" – schon der Titel macht klar, um was es in diesem Roman geht: Ein Mann und eine Frau sind auf dem absteigenden Weg zur Hölle. Der Mann: der Historiker Wentworth, der nicht bereit ist, sich liebend anderen zuzuwenden oder auch nur sich an anderem zu freuen, oder wenigstens Tatsachen gelten zu lassen. Er will niemandem etwas verdanken, niemandem etwas schenken. In lauter kleinen Schritten, scheinbar belanglosen Entscheidungen, steigt er

freiwillig abwärts, in immer größere Einsamkeit und Finsternis. Häufig träumt er, er gleite an einem Seil hinab in einen Abgrund. Er findet, was er sucht: Gomorrha.

Die Frau auf dem Weg zur Hölle: Lily Sammile, die schon bei ihrem ersten Auftreten unheimlich und zwiespältig wirkt. Ihr rastloses Getrippel wirkt beängstigend, ihr süßlich betuliches Gerede verlockend. Sie ist ein teuflischer Succubus, die sterile Lilith, eine Art Vampir, der den Lebenden trügerische und tödliche Träume webt und so sich selbst am Leben hält. Und doch hockt sie leichenhaft bei den Toten, am Tore von Gomorrha.

Aber es gibt auch Menschen, die in die entgegengesetzte Richtung gehen, nach Zion. Margaret Anstruther, die im Sterben liegt, ist am weitesten fortgeschritten. Erleuchtet, liebend, vermag sie noch auf dem Sterbebett anderen spirituell zu helfen, durch Stellvertretung. Sie wird in Visionen und realiter eine Brücke zwischen dieser und der anderen Welt. Sie trägt dazu bei, daß ihre gefährdete Enkelin Pauline und zwei bereits Verstorbene das Heil erlangen. Der eine ist ein Arbeiter, der Selbstmord verübt hat, da er von niemand Liebe erfuhr; der andere ist ein Ahnherr, der vor Jahrhunderten unter Maria der Katholischen als Märtyrer starb. Margaret schickt Pauline, die sie vor den Verlockungen Lilys rettet, nachts nach draußen, wo Pauline dem Arbeiter auf der Straße und schließlich ihrem Ahnherrn im Kerker beistehen kann und dadurch selbst von ihrer Angst vor einem Doppelgänger befreit wird. Unterstützt wird Pauline von Peter Stanhope, der ihr die Lehre von der Stellvertretung mitgeteilt und ihr gesagt hat, er nehme ihr diese Angst ab, wenn sie einwillige. Nach anfänglichem Zögern (ihre Selbstachtung mochte ein solches Geschenk nicht annehmen) geht sie auf diesen Tausch ein.

Während in „Descent into Hell" Lebende einem Toten helfen, ist es in *„All Hallows' Eve"* eine Tote, die in einem Akt stellvertretender Liebe einer Lebenden das Heil vermittelt. Zwei junge Frauen, Lester und Evelyn, werden bei einem Flugzeugabsturz in der Nähe der Westminster-Brücke zusammen getötet. Sie bewegen sich weiter, zunächst hilflos und verwirrt in ihrer neuen ungewohnten Seinsweise. Ihr Leben vor dem Tod bleibt ihnen auf merkwürdige Art gegenwärtig, nur daß sie es jetzt in einer anderen Perspektive sehen.

Williams folgt hier der Vorstellung, daß auch nach dem Tod der Mensch noch einen Weg zu gehen hat. Wie vor dem Tod in dieser Welt, hat der Mensch in einer Art Limbo immer wieder zwischen Tatsache und Illusion, Ko-Inhärenz oder Isolation zu wählen. Gewöhnlich handelt es sich um alltägliche triviale Dinge, aber mit jeder einzelnen Entscheidung verfestigt oder verflüchtigt sich seine Existenz, nähert er sich der Seligkeit oder der Verdammnis. Dieselbe Vorstellung, die Williams in „All Hallows' Eve" ausdrückt, findet sich in der ebenfalls 1945 erschienenen Erzählung „The Great Divorce" von C. S. Lewis.

Lester erkennt ihren Mangel an Liebe ihrem Gatten gegenüber, aber sie nutzt die Gelegenheiten, die ihr jetzt geboten werden, um zu verzeihen und Verzeihung zu erlangen. So steigt sie den Weg hinauf zum Purgatorium und schließlich (aber das

wird von Williams nicht mehr gezeigt, nur angedeutet) zur himmlischen Stadt und ewigen Freude. Evelyn dagegen, oberflächlich, nur von sich selbst eingenommen, stets nörgelnd, steigt Schritt für Schritt hinab.

Der sinistre Praktikant schwarzer Magie, Simon LeClerc, eine Übermenschengestalt, ist modelliert nach dem Vorbild des Simon Magus. Er sucht Macht und Vollendung aus eigener Kraft, dämonische Herrschaft über andere Menschen. In allem, was er ist und tut, zeigt er sich als eine bedrückende Parodie Christi. Er versetzt seine natürliche Tochter Betty in Trance und schickt ihren Geist in die zeitlose Welt, damit sie ihm Zukünftiges mitteilen kann. Dort aber begegnet Betty ihrer alten Schulfreundin Lester. Der Austausch von Liebe und Vergebung ermöglicht den für beide entscheidenden Akt der Stellvertretung: Lester hilft Betty, der zerstörenden Macht von Simons Magie zu widerstehen, indem sie Bettys Stellvertreterin wird und sich selbst von den Beschwörungen Simons angreifen läßt; aber zugleich fühlt sich Lester gehalten vom Gerüst des Kreuzes. Simons infernalischer Versuch, Betty zu töten, um sich ihrer Seele zu bemächtigen und sie für seine finsteren Pläne zu mißbrauchen, scheitert durch Lesters Tat.

Der irdische Raum, in dem ein Teil der Handlung spielt, ist das reale London in der letzten Phase des Zweiten Weltkriegs. Die überirdische Sphäre, in der der andere Teil der Handlung verläuft, ist ebenfalls London, aber bald ein gespenstisch vorhöllenartiges London, bald ein verklärtes London als Archetypus der Stadt. Diese „City" ist bei Williams ihrerseits wieder ein Bild des Aufeinander-angewiesen-Seins, des Miteinander-Inneseins und des liebenden Austauschs, welche in der ewigen Stadt Zion ihre höchste und endgültige Verwirklichung finden.

Der Leser wird dem Urteil von Martin Wierschin zustimmen: „Die Handlung des Romans erforderte ungewöhnliche Perspektiven, da Welt und Leben weitgehend mit den Augen der beiden toten Mädchen und des Magiers Simon gesehen sind. Williams' Bilder der Stadt London, in die er mit erregender Lichtsymbolik die Umrisse der ‚City' der Toten hineinskizziert, sind von faszinierender Wirkung. Die Gestaltung ist von einer, bisweilen geradezu an Kafka erinnernden Dichte, die Sprache, im Wechsel von continuo und staccato der Syntax, wirkt suggestiv. Das Ungewöhnliche, rational Unfaßbare, Metaphysische wird zur akzeptierten und akzeptablen Feststellung." [16]

ANMERKUNGEN

[1] Dazu: G. Kranz, Die Oxforder Inklings-Autoren, in: Intern. Kath. Zschr. Communio 15 (1986) 70–78. Den Namen adoptierte die Inklings-Gesellschaft für Literatur und Ästhetik e. V. (Erster Rote-Haag-Weg 31, 5100 Aachen), die sich um die Verbreitung und Erschließung der Werke von Charles Williams, C. S. Lewis, J. R. R. Tolkien, G. K. Chesterton und George MacDonald bemüht.

[2] V. Nemoianu, Das Aussprechen des Geheimnisses. Phantastische und politische Dimensionen der Romane von

Charles Williams und Mircea Eliade, in: Die Mitte der Welt, hrsg. v. H. P. Duerr (Frankfurt 1984) 345–357, hier 346. Auch Ida Friederike Görres (Arthurian Torso, in: Hochland 60, 1968, 742–753) hielt Charles Williams für einen größeren Dichter als C. S. Lewis.

[3] A. M. Hadfield, Charles Williams. An Exploration of His Life and Work (New York, Oxford 1983).

[4] A. Sibley, Charles Williams (Boston 1982) 1.

[5] K. H. Göller, Die Modernität von Charles Williams' Arthur-Dichtung, in: Inklings-Jb. für Literatur und Ästhetik 3 (1985) 37–48; A. Schneider, Zur Symbolik in Charles Williams' Arthur-Dichtung, ebd. 49–66; K. H. Göller, J. Kollmann, A. Schneider, ebd. 5 (1987). Übersetzung des ganzen Zyklus „Taliessin durch Logres" mit laufendem Kommentar ebd. 3 (1985), 4 (1986), 5 (1987).

[6] E. Schulz, Die religiösen Dramen von Charles Williams (Heidelberg 1971).

[7] Über Williams' Romane jüngst die Vorträge auf dem Internationalen Charles-Williams-Symposion in Mülheim (Ruhr), November 1986, von M. Schütze, M. McKinley, R. B. Kern, M. Moynihan und Ch. Huttar in: Inklings 5 (1987). Weitere Vorträge ebda. u. a. v. D. L. Dodds, J. Vanachter, B. Horne, J. Heath-Stubbs, H. Schrey.

[8] G. Cavaliero, Charles Williams Poet of Theology (Grand Rapids 1983) 59.

[9] M. Schütze, in: Inklings 5 (1987).

[10] Th. Howard, The Novels of Charles Williams (New York 1983) passim; J. Heath-Stubbs, Charles Williams (London 1955) 28.

[11] Dazu Ch. Huttar, in: Inklings 5 (1987).

[12] H. Schrey, Wie Wirklichkeit sichtbar wird. Charles Williams und seine metaphysischen Thriller, ebd. 3 (1985) 71–85.

[13] W. Gauger, Die Bewegungen des Grals. Charles Williams und John Cowper Powys, in: Zschr. f. Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie 18 (1976) 51–75.

[14] G. Kranz, Stellvertretung. Ein zentraler Gedanke bei Charles Williams, Paul Claudel und Gertrud von le Fort, in: Inklings 3 (1985) 87–108.

[15] Cavaliero, a.a.O. 56f., 80, 82f., 90.

[16] M. Wierschin, All Hallows' Eve, in: Kindlers Literatur Lexikon, Bd. 3 (München 1974) 933.

UMSCHAU

Jakob Balde und seine Zeit

In Jakob Baldes elsässischer Geburtsstadt Ensisheim versammelten sich im Jahr 1982 Forscher der Barockzeit und Barockdichtung unter Leitung von Frau Professor Dr. A. Thill, um – wie es hieß – den größten neulateinischen Dichter des 17. Jahrhunderts im alten Reich aus seiner Zeit und von seiner Dichtung her zu verstehen. Die Akten des Kolloquiums[1], die erst vier Jahre danach erschienen sind, vermitteln nicht nur ein plastisches Bild des Dichters und seiner Epoche, sondern geben auch einen Überblick über den neuesten Stand der Forschung.

G. Bischoff (14–35) skizziert die Stadt Ensisheim, in der Balde am 4. Januar 1604 geboren wurde. Die Hauptstadt Vorderösterreichs entsteht vor den Augen des Lesers; in den Gerichten plädierte Marc Rey, der spätere Fidelis von Sigmaringen; der Münze stand Peter Balde vor, ein Onkel Jakobs; unter den 88 Hexen, die zwischen 1588 und 1620 hingerichtet wurden, befand sich auch die Großmutter J. Baldes, Ursula Wittenbach; auf Bemühen des rührigen Pfarrers und vieler anderer eröffneten die Jesuiten 1615 ein Kolleg. Ab 1624, vier Jahre nach der Heiligsprechung des Ignatius, läßt sich der Vorname Ignatius im Taufregister nachweisen.

Der schwierigen Gründung des Jesuitenkollegs, seiner Funktion als Foyer humanistischer Kultur und als Missionszentrum gilt der Beitrag von L. Châtellier (36–47). Es verzeichnete nur eine kurze Blütezeit. Von dem Schwedeneinfall erholten sich weder das Kolleg noch die Marianische Kongregation, in der sich 1620 die politisch und ökonomisch führenden Leute eingeschrieben hatten, die wiederum einfacheren Mitbürgern den Zutritt ermöglichten.

J.-M. Valentin, der einen Großteil seiner wissenschaftlichen Kraft der Erforschung des Jesuitentheaters gewidmet hat, untersucht Baldes Tätigkeit in Bayern (48–63). Balde studierte in Ingolstadt ab 1622 Philosophie und Jura, trat im Juni 1624 in Landsberg am Lech in das Noviziat ein und blieb mit nur zwei Jahren Unterbrechung – 1628–1630 in Innsbruck – Bayern bis 1653 verhaftet. Es sind, so Valentin, die Jahre der höchsten lyrischen Produktivität. Balde befürwortete in seinem Werk allerdings keineswegs die Autonomiebestrebungen der Einzelstaaten, sondern hielt unbeirrt an der Treue zum Kaiser fest. Wallenstein erfuhr eine herbe Kritik in den „Sylvae" VII. 11, indem Balde die alttestamentliche Geschichte Jehus aktualisierte. Als Schutzfrau und Fürsprecherin verehrte Balde, hierin eins mit dem Kurfürsten, Maria, die „Patrona Bavariae", die Balde auch als „Mater castrorum" in seinen Hymnen titulierte. Und immer wieder rückte Balde die alltägliche Not, die kleinen Freuden, die Leiden des Alltags in seine Gedichte ein; gerade darin, so Valentin, liege Baldes Größe, daß er aus den zur Sterilität geronnenen Rastern der Poesie immer wieder in die Lebenswirklichkeit ausbreche.

A. Thill befragt das Werk Baldes daraufhin, welche Spuren der Fortgang aus dem Elsaß und das Exil im Werk Baldes hinterlassen habe (64–90). Balde betonte immer wieder, daß er sich als Bürger der Welt fühle, und versuchte mit dem Ausspruch zu überzeugen: „Hic sum natus, ubi sum". Glaubhaft? Verschwieg er tiefste Gefühle, wie das des Heimwehs? Auch raffte er sich zu dem Bekenntnis auf, daß das wahre Exil das Erdenleben sei. Spricht hier der wahre Jesuit? Oder ein wahrer Stoiker? Sprechen beide?

F. Lestringant stellt die tiefe Freundschaft zwischen Balde und dem französischen Botschafter auf dem Westfälischen Friedenskongreß, Claude d'Avaux, vor (91–108). Literaturhistorische Untersuchungen erwarten den Leser in den folgenden Kolloquiumsreferaten. Baldes Auffassung von der Satire arbeitet D. Behrens heraus (109–126). Aus skeptischer Grundhaltung heraus betrachtete Balde in heiter-spöttischer Weise das menschliche Leben um sich herum, ohne den Glauben an eine moralische Besserung ganz auf-

geben zu können. Seine Satire „Medicinae gloria" schloß Balde mit den Worten: „Ich habe mich... bemüht, ein heiteres und nicht Schaden bringendes Gedicht vorzutragen, eher mit drohender Miene scherzend, als ernsthaft blutrünstig... Die Entrüstung eines Juvenal und Verse, die die Fallsucht androhten, sollen für einen anderen Gegenstand ausgespart bleiben. Wer hätte denn, bedenkt er den Gang unserer Zeit, genug Hohn und Zorn?"

In seinem Beitrag „‚Die Verwandlung' Jakob Baldes. Ovidische Metamorphose und christliche Allegorie" (127–156) weist E. Schäfer darauf hin, daß die Jesuitenautoren und unter ihnen auch Balde sich dem „reinen" Rückgriff auf die antiken Autoren verweigerten; die christliche Tradition bildete für sie weiterhin eine Filterfunktion gegenüber der antiken Literatur: nicht Ovid wurde in den Kollegien gelesen, sondern „Ovidius expurgatus" (136). Diese Linie führt P. L. Schmidt mit seinen Ausführungen zu „Balde und Claudian: Funktionsgeschichtliche Rezeption und poetische Modernität" (157–184) weiter und gibt Gelegenheit, auf Baldes Umgang mit den antiken Klassikern einzugehen. Als der 24jährige Balde den Zyklus „Regnum poetarum" in dem Münchner Kolleg zur Aufführung brachte, ließ er Lukan, Statius und Claudian auftreten. Damit bekannte Balde sich zu dem Prozeß der Neubewertung antiker Autoren, der im 16. Jahrhundert begonnen hatte, ein Prozeß antiklassizistischer Umakzentuierung, in dem Tacitus beispielsweise Cicero vorgezogen wurde (165).

Wie gepackt Balde von dem Thema der „Eitelkeit der Welt" war, trägt M. Israel vor (185–201). In dem „Poema de Vanitate Mundi", erschienen 1638, versicherte Balde dem Leser, daß wie alle sieben Weltwunder so eben auch die Pyramiden zur Unkenntlichkeit zerfallen seien (192). Das Kapitel über das himmlische Jerusalem verpflanzte Balde absichtlich nicht an den Schluß, um dem Leser keine Entlastung zu geben, vielmehr führte er ihn noch durch weitere zehn Kapitel, die Unbeständigkeit und Todesnähe der Welt thematisierten.

Die „Utopia" Baldes, 1641 veröffentlicht, steht im Mittelpunkt der Untersuchungen von Th. Miguets (202–240). Balde entwarf nicht einen idealen Staat, skizzierte vielmehr einen Naturzustand harmonischen und reichgesegneten Zusammenlebens. Miguet unterwirft das ohne kritischen Zeitbezug erfaßte Gedicht auch einer psychoanalytischen Interpretation, deren Ergebnisse er so zusammenfaßt: aus dem Gedicht spreche die Balde wohl selbst nicht bewußte Hinwendung zur Weiblichkeit (la féminité), er befriedige eine verdrängte Sehnsucht und habe den Gesang aus tiefster Frustration heraus verfaßt (238). Der Leser wird sich seine Gedanken machen, ist doch dankenswerterweise die „Utopia" in Übersetzung beigegeben.

J. Jisewijn erklärt Balde von der Ästhetiktheorie seiner Zeit her (241–252), M. Israel entrückt den Jesuiten Menestrier der Vergessenheit, der als einer der wenigen Franzosen des 17. Jahrhunderts die Literatur Deutschlands in Frankreich bekanntmachte und rühmende Worte für Balde fand (253–254). Thomas Morus wurden ab dem 16. Jahrhundert stoische Eigenschaften beigelegt, wie die Heiterkeit, die hilaritas. Dieser Prozeß gelangte in Baldes Werken zur Reife, so H. Wiegand (255–270). Beiträge von U. Herzog und M. Wehrli widmen sich der Wirkungs- und Übersetzungsgeschichte der Werke des Jesuiten Jakob Balde.

Der Band ist ansprechend gestaltet, enthält vielfältige Literaturhinweise und gibt das Bildmaterial hervorragend wieder. Diese Besprechung darf Anlaß sein, um den Leser auf einige Autoren und Werke der zeitgenössischen Barockdichtung aufmerksam zu machen, ohne damit so verdiente Autoren wie R. Alewyn, M. Wehrli, Jean-Marie Valentin und C. Wiedemann völlig unterschlagen zu wollen. So seien aus der Fülle der Neuerscheinungen genannt: Marc Forlani, L'Age de l'éloquence. Rhétorique et „res litteraria" de la Renaissance au seuil de l'epoque classique (Genf 1980); Wilhelm Kühlmann, Gelehrtenrepublik und Fürstenstaat. Entwicklung und Kritik des deutschen Späthumanismus in der Literatur des Barockzeitalters (Tübingen 1982); Barbara Bauer, Jesuitische „ars rhetorica" im Zeitalter der Glaubenskämpfe (Frankfurt 1986). Die Barockliteratur verstand sich danach als Kompensation in den Zeiten der Entbehrung und der Kriege, als Bindemittel eines allerdings glaubensmäßig zerfallenden Europas und als Stütze des frühabsolutistischen Staates. Unabtrennbar von diesen Aspekten

entrollen die zeitgenössischen Forschungen auch ein Bild der Gesellschaft Jesu, ihres humanistischen Unterrichts und ihrer Bühnenwerke. Alle Patres und Brüder waren sicherlich nicht große Geister, gibt Francois Moureau zu, um dann fortzufahren, daß die Societas Jesu ein „laboratoire extraordinaire" darstellte, welches eine neue Art des Unterrichts, eine neue Art zu denken und einen eigenen unverwechselbaren Weltbezug in die Kultur einführte (12). In diesem „Laboratorium" wuchs Jakob Balde auf und formte seine dichterische Begabung, bis zu jener Reife, die Goethe sagen ließ: Er „bleibt bey jedem Wiedergenuß derselbe, und wie die Ananas erinnert er einen an alle gutschmeckenden Früchte ohne an seiner Individualität zu verlieren" (167).

Norbert Brieskorn SJ

[1] Jakob Balde und seine Zeit. Akten des Ensisheimer Kolloquiums 15.–16. Oktober 1982. Hrsg. v. Jean-Marie Valentin. Frankfurt: Lang 1986. 290 S. (Jahrbuch für Internationale Germanistik.) Kart. sfr 94,–.

Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist

Dreißig Jahre Herderbücherei

Mit seiner Begriffsprägung von der „Bewußtseins-Industrie" hat Hans Magnus Enzensberger den Verlegern die Unschuld geraubt. Niemand kann mehr naiv behaupten, er mache nur ein paar Bücher. Die Verlagsprogramme prägen den Zeitgeist entscheidend mit. Das gilt vor allem für die Taschenbuchverlage. Die kulturrevolutionäre Bewegung, die grüne Welle, der Feminismus, die totale Liberalisierung des sexuellen Verhaltens zum Beispiel sind ganz konkret von benennbaren Serien inspiriert und gestützt worden. Man kann sie sich nicht vorstellen ohne die lesenden Meinungsführer, die ihre Ideen aus den Pocket-book-Ständern bezogen haben. Insoweit hat Enzensberger recht, wenn er schreibt: „Hergestellt und unter die Leute gebracht werden nicht Güter, sondern Meinungen, Urteile und Vorurteile, Bewußtseins-Inhalte aller Art." Selbst Verlage, die vorgeben, keine Stoßrichtung zu entwickeln, sondern einfach alles zu machen, was geht, stärken damit die weitverbreitete Mentalität der Beliebigkeit und Austauschbarkeit, die für das moderne Kulturleben bezeichnend ist.

Nun ist der Zeitgeist kein einförmiges Gebilde. Er zerfällt in Fraktionen, die miteinander ringen. Man darf daher nicht nur auf die tonangebende Mehrheit achten, sondern muß auch die Minderheiten in den Blick nehmen, die sich gegen die Mehrheitsstrebungen zur Wehr setzen.

Auf dem Taschenbuchmarkt wäre hier zum Beispiel der Deutsche Taschenbuch Verlag zu nennen, der gegen die „Amerikanisierung" des Geschmacks eine anspruchsvolle Kulturreihe gesetzt hat und sie seit 25 Jahren überzeugend fortführt. Das ist ohne Zweifel die Lebensleistung des Gründers Heinz Friedrich. Gewiß muß auch er, wie jeder Verleger, das Vorhandensein einer genügend großen Zielgruppe voraussetzen. Doch befriedigt er mit seinem Programm nicht nur deren literarische Wünsche, er verstärkt sie auch und ermutigt die Bereitschaft, sich dem Druck des Massengeschmacks nicht zu beugen. Bezeichnend ist, daß er, an der Pensionsgrenze angekommen, noch keinen Nachfolger gefunden hat, dem er zutraut, diesen Kurs zu halten. Man kann daher nur wünschen, daß in den nächsten fünf Jahren, um die sein Vertrag verlängert wurde, eine Persönlichkeit gefunden wird, die die Kraft hat, den Deutschen Taschenbuch Verlag weiterhin erfolgreich gegen den Trend der Taschenbuchfabriken zu steuern, die monatlich 60 Titel und mehr „auf den Markt werfen".

Umsatzmäßig betrachtet hat der traditionsreiche Rowohlt-Verlag die Rangliste der Taschenbuchverlage lange Zeit angeführt. Er ist jetzt überholt worden von Heyne und Goldmann. Mit deren „magazinartigem Programm" (für jeden etwas, alles beliebig) entsprechen sie offensichtlich dem oberflächlicher gewordenen, an den Unterhaltungsmedien orientierten Geschmack vieler Zeitgenossen.

Vor diesem Hintergrund ist die Herderbücherei zu würdigen, die auf ihr 30jähriges Bestehen zurückblicken kann. 1957 wurde sie als siebter

deutscher Taschenbuchverlag begründet. Von Anfang an zählte sie wohl zu den Opponenten auf dem Taschenbuchmarkt. Man muß sich in Erinnerung rufen, daß (bis heute) keiner der großen allgemeinen Taschenbuchverlage in Deutschland sich der religiösen Frage angenommen hat. So drängten die deutschen Bischöfe den Verlag Herder in den 50er Jahren, dem eine katholische Taschenbuchreihe entgegenzusetzen. Im konfessionellen Sinn ist die Herderbücherei freilich kein katholischer Taschenbuchverlag geworden. Das Grundkonzept war von vornherein ökumenisch angelegt. „Christen suchen eine Kirche" hieß einer der ersten Titel. Im Katalog sind katholische und evangelische Autoren gleichrangig vertreten. Inzwischen hat die Redaktion das Konzept zu einer Ökumene *aller* Glaubenden erweitert. 50 Titel vermitteln Begegnungen mit den Weltreligionen. Im Rückblick auf ihre 30jährige Geschichte wird deutlich, wie stark die Herderbücherei zur Öffnung des religiösen Bewußtseins, auch im Sinn des Zweiten Vatikanischen Konzils, beigetragen hat.

Marktführer wurde die Herderbücherei auf dem Gebiet des psychologischen Taschenbuchs. Der Idee von der „Heilkraft des Lesens" folgend – so der Sonderband zum 25jährigen Bestehen – entwickelte man sehr systematisch Beratungsbände für alle möglichen Konfliktfälle des Lebens, von der Jugendkrise bis zum Rentnerschock. Namhafte Therapeuten konnten dafür gewonnen werden, ihre persönliche Praxiserfahrung an Leser weiterzuvermitteln, ein wichtiger Beitrag zur seelischen und körperlichen Gesundheitsvorsorge. Solche Titel kann man freilich nicht auf dem Lizenzweg erwerben. Sie werden eigens für das Taschenbuch geschrieben, wie überhaupt die Herderbücherei weitgehend vom Lizenzpoker unabhängig ist. 95 Prozent aller Titel sind Originaltitel. Das gibt der Redaktion die Möglichkeit zu klarer Profilierung.

So unterscheidet sich die Herderbücherei auch mit ihren zeitgeschichtlichen Taschenbüchern von der Konkurrenz. Seit zehn Jahren verfolgt sie das Ziel, unser Jahrhundert in den Erinnerungen bekannter und unbekannter Zeitgenossen zu spiegeln. Dabei hat man vor allem die jungen Leser im Blick, die in den Schulbüchern nur ein wirklichkeitsfremdes Schwarzweißbild der jüngsten Vergangenheit bekommen. Als Husarenstück gilt die Gründung der Reihe „Initiative" mitten in den geistigen Wirren der deutschen Kulturrevolution. Wenn konservativ heute wieder eine diskussionswürdige Position ist, dürfte das vor allem ein Verdienst des „Initiative"-Herausgebers Gerd-Klaus Kaltenbrunner sein. Die inzwischen erschienenen 70 Themenbände bilden eine Enzyklopädie konservativen Denkens.

Zusammen mit dem bekannten Sowjetologen Wolfgang Leonhard bringt die Herderbücherei seit 1986 die Serie „Europäische Zeit-Zeugen" heraus. Sie bietet den Lesern eine Innenansicht des internationalen Kommunismus durch authentische Selbstzeugnisse. Nur so dürfte man das Ringen zwischen Reformern und Apparatschiks im Osten richtig einschätzen können.

Jahre, bevor die Meditationswelle buchstäblich überschwappte, haben Gertrude und Thomas Sartory mit den „Texten zum Nachdenken" Maßstäbe gesetzt. In den schön gestalteten braunen Bänden geht es nicht um eine beliebig zusammengestellte Spruchsammlung, sondern um Worte, „die die Seele weiten und das Bewußtsein wandeln". Auch die anderen Weisheitsbände der Herderbücherei treten mit diesem Anspruch editorischer Sorgfalt und Verantwortung auf. Menschheitserfahrungen aus allen Epochen und Kulturen werden dem schnellfertigen Glauben an die Formel entgegengesetzt. Mit der neuen Serie „Zeit-Wende-Zeit" beginnt die Redaktion eine Auseinandersetzung mit der New-Age-Bewegung. Was ist daran obskur oder bloß sensationell? Was führt, angesichts der vielfältigen Bedrohung unseres Planeten, zu einer sinnvollen Veränderung uneres Lebensstils? Es geht um die Unterscheidung der Geister.

Das Porträt der Herderbücherei wäre nicht vollständig, wenn man ihre heitere Seite übersehen würde. Dem Humor ist ein breites Spektrum im Katalog eingeräumt. Flotte Sprüche und fetzige Herrenwitze sucht man allerdings vergebens. Verlegt werden Lachen und Schmunzeln, das von Herzen kommt; denn der Humor, so betont die Redaktion immer wieder, sei nun einmal keine Triebabfuhr, sondern die fünfte Kardinaltugend der Christen. „Von heiteren Tagen" heißt der Jubiläumsband, in dem bekannte Herderbücherei-Autoren aus ihrem Leben berichten.

30 Jahre Herderbücherei – das heißt 30 Jahre Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist. Dabei wird die Auseinandersetzung innerhalb der Kirche nicht ausgespart. Große Sorge bereitet der Redaktion die modische Überbewertung der modernen Massenmedien für die Verkündigung. Mit dem Sonderbnd „Offenbarung durch Bücher?", der zur Eröffnung des Jubiläumsjahrs erschien, erinnert sie daran, daß das Buch das angestammte, das ureigenste Medium des christlichen Glaubens ist. Sie will mit dieser Veröffentlichung so etwas wie eine „Theologie des Lesens" in Gang bringen, übrigens im Sinn von Karl Rahner, der sich in den letzten Lebensjahren mehrfach, auch in dieser Zeitschrift, dazu geäußert hat.

Ob es ihr gelingt? Mit Eugen Biser und Rudolf Pesch, mit dem evangelischen Kirchenhistoriker Georg Kretschmar, dem Mainzer Buchforscher Hans-Joachim Koppitz und dem Gründungsintendanten des ZDF Karl Holzamer hat die Redaktion namhafte Mitstreiter gewonnen. In seinem Vorwort schreibt Herausgeber Walter Seidel: „Wenn nun aber Leseverhalten und Lesekultur, wie gesagt, heute in eine Krise geraten sind, hat das dann nicht ganz erhebliche Auswirkungen für den Glauben?"

In der Tat: Die Geschichte des Christentums ist auf eine gar nicht tief genug zu bedenkende Weise mit der Geschichte des Lesens verbunden. Das Wort Gottes ist nicht nur Fleisch, es ist auch Buch geworden. An dieser Würde des Buchs haben nicht nur Bibel und Meßbücher teil, sondern auch, in einer letzten Ableitung, die Taschenbücher, wenn sie, gegen den Zeitgeist, den Blick für den Sinn unseres Lebens offen halten.

Johannes Wessenberg

BESPRECHUNGEN

Kirche

FELDMANN, Christian: *Die Wahrheit muß gesagt werden.* Rupert Mayer – Leben im Widerstand. Freiburg: Herder 1987. 117 S. Kart. 12,80.

Die Seligsprechung von P. Rupert Mayer am 3. Mai 1987 ließ eine Fülle von Literatur erwarten. Christian Feldmann, bekannt als Verfasser von Biographien großer Christen, hat es nun unternommen, P. Mayer dem heutigen (vor allem dem jungen) Menschen nahezubringen. Er tut dies im Rückgriff auf zeitgeschichtliche Studien, deren Ergebnisse er in anschauliche Schilderungen umsetzt. Dadurch erhält die Gestalt des neuen Seligen Kontur und Profil, ohne daß sein Bild in Weihrauch eingehüllt wird. Die Methode der Darstellung entspricht der Zielgruppe, nämlich dem heutigen Menschen, und auch Rupert Mayer selbst, dem alle Lobhudelei fremd gewesen wäre. Die christliche Wahrheit, die gesagt werden muß, gibt einen tragfähigen Nenner ab, auf dem das bewegte Leben des Münchner Männerseelsorgers zu stehen kommt.

Leider wird der Wert des Buchs in zweifacher Hinsicht beeinträchtigt: 1. Die Übertreibungen des Autors nützen weder der Darstellung noch dem Dargestellten. War Mayer in der Tat „ein erzkonservativer Katholik", ein „treuer Gefolgsmann der untergehenden Monarchie" (9)? Dies als Beispiel mancher ärgerlicher Vereinfachungen. 2. Es finden sich Flüchtigkeiten und Ungenauigkeiten in zeitgeschichtlichen Tatsachen: Mayer studierte zuerst in Fribourg, dann in München, endlich in Tübingen und nicht umgekehrt (15). Mayer besucht nicht das „österreichische Noviziat" in Feldkirch (17), sondern das Noviziat der deutschen Jesuiten, das der Jesuitengesetze wegen in Österreich lag. Trauerten die Katholiken in der Tat „dem autoritären Obrigkeitsstaat nach" (48), der sie doch im Kulturkampf unterdrückt hatte? Wie lauteten die Abmachungen zwischen Gestapo und dem Münchner Ordinariat bzw. dem Provinzial der Jesuiten, als Mayer vom KZ Sachsenhausen nach Ettal gebracht wurde? Feldmann ebnet die Tatsache in seinem Sinn ein; Sandfuchs bringt die zeitgeschichtlichen Tatsachen präziser. Wie überhaupt bei Feldmann Verdienste von Bischöfen – etwa Faulhabers Besuch in der Festung Landsberg (1938) oder das Engagement v. Preysings für Mayer im KZ Sachsenhausen (1940) schlicht unterschlagen werden. Dafür gibt es en passant Abrechnungen mit Kardinal Faulhaber (76) und mit der damaligen Justiz (87). Hier wird eine selektive „Verwertung" von Zeitgeschichte deutlich, die der Gestalt des Rupert Mayer ebensowenig nützt wie die da und dort eingestreuten „Mayer-Legenden". Deshalb nur mit Vorbehalt zu empfehlen. *R. Bleistein SJ*

SCHULZE-BERND, Hermann – VIERTELHAUS, Wolfram – WEIDINGER, Norbert: *Neue religiöse Bewegungen innerhalb und außerhalb der Kirchen.* München: Kösel 1986. 186 S. Kart. 24,80.

Ein Buch, das sich mit den spirituellen Vorgängen in der Jugendszene beschäftigt, war notwendig gewesen. Insoweit greift die Publikation ein aktuelles Thema auf und könnte eine hilfreiche Orientierung sein; denn die ehemaligen „Jugendsekten" sind im wesentlichen von gestern, die „Psychokulte" haben sich an ihrer Stelle etabliert, Esoterik und Okkultismus sind bei Jugendlichen im Schwang, innerkirchlich ist ein breites Spektrum geistlicher Bewegungen festzustellen. Eine differenzierte Darstellung dieser Situationen und Probleme hätte eine Lücke gefüllt. Leider entspricht die Publikation nicht diesen Erwartungen. Was über „Jugendsekten" gesagt wird, ist eher von und für gestern. Daß dann neue Formen religiösen Lebens in der Kirche dargestellt werden, läßt aufmerken. Es werden vorgeführt: Taizé (das eigentlich nie eine „Bewegung" werden wollte), die charismatische Bewegung, die Fokolare-Bewegung, Cursillo, die Bewegung „Kloster auf Zeit", die Initiative „Kirche von unten". Das ist nun wirklich Kraut und Rüben, zumal offen

bleibt, warum nicht von der Schönstatt-Bewegung, vom Opus Dei, von der Katholischen Pfadfinderschaft Europas gehandelt wird. Daß hier das „Kloster auf Zeit" eingeordnet wird, verrät eine Überschätzung dieser Aktivitäten. Es folgen dann Praxishilfen, vom Entwurf eines Wochenendprogramms zum Thema Jugendreligionen bis zu Kontaktadressen und Literaturangaben zum Thema (140–186).

Leider läßt das Buch viele Fragen unbeantwortet: Was ist von dem Vorwurf zu halten, die Kirchen kämpften – jenseits der Prinzipien einer freien und pluralistischen Gesellschaft – nur deshalb gegen die Jugendsekten, weil ihnen der „Markt" verdorben werde? Gibt es auch gefährliche Ähnlichkeiten zwischen innerkirchlichen und außerkirchlichen Bewegungen? Wo liegen eigentlich die Ursachen für Esoterik und Okkultismus gerade bei religiös aufgeschlossenen Jugendlichen? Solche Fragen bleiben unbeantwortet. So hinterläßt die Publikation einen zwiespältigen Eindruck, ist sie nur teilweise hilfreich.

R. Bleistein SJ

Funke, Dieter: *Im Glauben erwachsen werden.* Psychische Voraussetzungen der religiösen Reifung. München: Pfeiffer 1986. 183 S. Kart. 29,80.

Die Studie von Dieter Funke sucht die Bedingungen eines erwachsenen Glaubens und damit auch einer zeitgemäßen Weitergabe des Glaubens zu erheben. Den methodischen Ansatz dazu bietet ihm die Ich-Psychologie (vor allem M. S. Mahler), die in den inneren Entwicklungsvorgängen eines Kleinkindes – also in Loslösung, Individuation, Differenzierung, Übungsphase, Wiederannäherungsphase, Identität – die Schritte einer menschlichen Reifung und die Voraussetzungen eines reifen Glaubens entdeckt. Diese ichpsychologische Deutung wird dann religionspsychologisch, spirituell vertieft, vgl. etwa: der Glaube an Gott und die verinnerlichten Mutter- und Vaterbilder (48–58). Entscheidend sind vor allem die Dispositionen zu ersten Symbolen (64 ff.). Ein zweites Kapitel ist der „Sehnsucht nach dem Paradies und der Notwendigkeit der Trennung" (71 ff.), das dritte dem Thema „Wege aus dem Paradies" (132 ff.) gewidmet.

In den einzelnen Kapiteln greift der Autor mit großer Sensibilität und Sachkenntnis menschliche Lebens- und Glaubenssituationen auf; es gelingt ihm, sie in ein neues Licht zu rücken. Insoweit kann das Buch jene, die mit religiöser Erziehung befaßt sind, nur nachdenklicher machen, jeden Gläubigen mit den anthropologischen Fundamenten seines Glaubens konfrontieren. Wissenschaftstheoretisch erhebt sich das Problem, wie schlüssig die individualpsychologisch orientierte Theorie der Ich-Psychologie auf die soziale Wirklichkeit Kirche übertragen werden kann, zumal wenn daraus am Ende Imperative für ein konkretes Gemeindeleben hergeleitet werden. Ferner bleibt unklar, welche theologische Qualität der Bedingungscharakter jener psychischen Prozesse hat im Hinblick auf einen in seiner anthropologischen Ganzheit bewerteten Glauben. Im ersten Fall geht es um die Analogie zwischen Individuum und Kirche, im zweiten um das Verhältnis von menschlicher Reife und Gnadenhaftigkeit des christlichen Glaubens, der von Religion schlechthin unterschieden werden müßte. Die Fragen deuten an, welches zentrale Problem die Studie aufgreift. Angesichts des bekümmerten Glaubens vieler Christen – ein notwendiges Thema.

R. Bleistein SJ

Geschichte

Ruspoli, Mario: Lascaux. Heiligtum der Eiszeit. Freiburg: Herder 1986. 208 S., Abb. Lw. 148,–.

Die bedeutenden Malereien und Zeichnungen der Höhle von Lascaux (Dordogne) stammen aus dem frühen Magdalenien, der letzten Kulturstufe der jüngeren Altsteinzeit (ca. 15000 v. Chr.). Die Höhle wurde in einem sehr kurzen Zeitraum von vielleicht zwei oder drei Generationen ausgeschmückt und danach für immer verlassen. Nach ihrer Entdeckung im Jahr 1940 verursachten die zahlreichen Besucher solche Schäden (Erhöhung der Luftfeuchtigkeit, der Temperatur und des Kohlendioxids, dazu Ausbreitung pflanzlicher und tierischer Mikroorganismen), daß die Höhle im April 1963 geschlossen werden mußte. Seit

1984 ist in unmittelbarer Nähe eine originalgetreue Nachbildung zugänglich, die etwa ein Drittel der Gesamtausdehnung der Höhle, aber den überwiegenden Teil der Malereien umfaßt.

Um eine Gesamtdokumentation des Originals mit allen Malereien und Zeichnungen zu erhalten, gab das französische Kultusministerium eine umfassende Filmmonographie, das „Corpus Lascaux", in Auftrag. Das Ergebnis sind vier jeweils zweistündige Filmteile, die in den Jahren 1981 bis 1983 gedreht wurden. Leiter dieses Unternehmens war der Italiener Mario Ruspoli, der langjährige Erfahrungen im Bereich unterirdischer Aufnahmen besaß und sich selbst einen „vorgeschichtsbegeisterten Filmspezialisten" (7) nennt.

Das vorliegende Werk entstand im Rahmen dieser Dreharbeiten. Das Ergebnis ist eine Bilddokumentation in bisher nicht erreichter Vollständigkeit und Qualität. Der Autor, der kurz vor Erscheinen des Buchs gestorben ist, bietet darüber hinaus eine Kunst- und Kulturgeschichte der Eiszeit, die über die gesamte Lebenswelt der damaligen Menschen informiert, soweit das mit den heute verfügbaren Methoden möglich ist. So wissen wir außerordentlich viel über die Chronologie, die Fauna, die Jagd, die Ernährung und die Techniken, mit denen die Künstler in den Höhlen malten und zeichneten. Übereinstimmung herrscht heute auch, daß es sich bei diesen Höhlen nicht um Wohnstätten, sondern um Heiligtümer handelt. Wir wissen jedoch gar nichts über die Inhalte der Religion, ihre Riten und Zeremonien, und deswegen ist auch unbekannt, warum die Malereien und Zeichnungen häufig an tiefgelegenen, oft nur unter schwierigsten Bedingungen erreichbaren Stellen der Höhlen angebracht wurden. Mit Recht äußert der Autor Zweifel, ob es jemals gelingen wird, diese Geheimnisse aufzudecken. Was bleibt, ist eine faszinierende Bildwelt, die dieser Band in hoher Vollkommenheit zum Ausdruck bringt. *H. Groß*

Heine, Susanne: *Frauen der frühen Christenheit.* Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 194 S. Kart. 22,80.

Diese aus Vorlesungen der Autorin an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien erwachsene Darstellung erhebt zusammen mit einem für das Jahr 1987 angekündigten zweiten Teil den nicht geringen Anspruch, „eine (erste) kritische Zusammenschau der Thesen und Positionen der feministischen Theologie", ja eine „Grundlagenkritik feministischer Theologie" überhaupt zu bieten. Während der vorliegende erste Band dabei eine „methodische Auseinandersetzung mit dem, was historische Forschung leisten kann", anzielt, soll der zweite Band unter dem Titel „Wiederbelebung der Göttinnen" „am Beispiel der alttestamentlichen Abwehr der Fruchtbarkeitskulte und der Hypothese zu den frühen Matriarchaten die systematischen Fragen der Sakralisierung des Eros, Fragen von Mythos und Geschichte" aufwerfen und zu beantworten suchen (17f.).

In sieben Kapiteln geht die Autorin sodann dem Umgang mit den aus der Geschichte der frühen Kirche erhobenen Fakten über die Stellung zur Frau nach, führt sehr deutlich die Interessegeleitetheit sowohl der Bibelexegese als auch der Interpretation der Kirchenväter anhand von Beispielen vor Augen, setzt sich demgegenüber für den Einsatz moderner exegetischer Methoden auch in der feministischen Bibelexegese ein und plädiert in bezug auf die Interpretation der Kirchenväter „dafür, sich weder der patriarchalischen noch der feministischen, sondern der genauen, den Texten und Verfassern entsprechenden Lesart zu bedienen" (44). Konsequenterweise formuliert die Autorin „die Aufhebung des Feminismus und der feministischen Theologie" als in der Ferne liegendes Ziel. Der Ausdruck „feministische Theologie" sei in sich „ebenso unsinnig wie eine Theologie der Befreiung, der Hoffnung, der Frage u. ä.... Wenn dennoch solche ausgrenzenden Formulierungen" entstünden, sei „dies ein Zeichen dafür, daß Elemente, ohne die Theologie nicht Theologie wäre, ihre Bedeutung verloren haben und wiedergewonnen werden müssen". So bleibe „eine feministische Theologie zunächst ein Zeichen dafür, daß ein gemeinsamer Weg im Gesamten" noch ausstehe (58).

Im einzelnen kritisiert die Autorin danach die anachronistische Übertragung von Sichtweisen und Interpretationen aus unserer auf die biblische Zeit (60–63), rehabilitiert den in vielfältiger feministischer Literatur zu Unrecht zum „Sünden-

bock" gestempelten Apostel Paulus (91–116), relativiert und erklärt die vor allem von Elaine Pagels propagierte sehr frauenfreundliche Sicht der christlichen Gnosis (117–146) und sucht schließlich die im zweiten Jahrhundert sich durchsetzenden Bemühungen um die Vorherrschaft der Männer in der Kirche erklärend zu verstehen (146–160).

Alles in allem bietet das Buch keine neuen Erkenntnisse in den im Rahmen der feministischen Theologie diskutierten historischen Fragestellungen. Es bietet jedoch einen knappen, relativ präzisen und gut belegten, wenn auch nicht optimal gegliederten Überblick über den derzeitigen Forschungsstand in diesen Fragen, warnt in eindringlicher, gut begründeter und exemplifizierter Weise vor allezu kurzschlüssigen Argumentationsweisen in der feministischen Theologie und empfiehlt die Anwendung der heute üblichen wissenschaftlichen Methoden auch in dieser theologischen Disziplin. Der eingangs erhobene hohe Anspruch ist damit wohl ansatzweise eingelöst; mit Spannung kann der zweite Teil der Arbeit erwartet werden. *H. Frohnhofen*

ZU DIESEM HEFT

Friedhelm Hengsbach, Professor für christliche Sozialwissenschaft an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, analysiert den Wirtschaftshirtenbrief der US-amerikanischen Bischöfe, der nach der öffentlichen Diskussion mehrerer Entwürfe im November 1986 verabschiedet wurde. Er sieht in Methode und Inhalt dieses Textes Anregungen für die Kirche und die Gesellschaft der Bundesrepublik.

Das heutige China steht im Zeichen zahlreicher Reformen, die letztlich auf die Hebung des Lebensstandards gerichtet sind. Eduard J. M. Kroker hebt hervor, wie dabei ein gewandeltes Verhältnis zur marxistisch-leninistisch-maoistischen Ideologie sichtbar wird.

Im Zusammenhang mit dem letzten Bundestagswahlkampf wurden vielerorts Klagen über den Zerfall der politischen Kultur laut. Was ist politische Kultur, und wie ist es in der Bundesrepublik um sie bestellt? Philipp Schmitz, Professor für Moraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, versucht eine Antwort.

Der Dialog mit den Kulturen Lateinamerikas wird immer noch durch einen weitverbreiteten Eurozentrismus behindert. Raúl Fornet-Betancourt, Akademischer Rat in der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt, zeigt die Bedeutung der lateinamerikanischen Philosophie und Theologie der Befreiung für die Überwindung dieser Haltung.

Jörg Splett, Professor für Philosophie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, bemüht sich, das Verhältnis von Wissenschaft und Religion zu erhellen. Er deutet sie als Dimensionen im Kosmos Kultur.

Das Werk des englischen Schriftstellers Charles Williams (1886–1945) ist im angelsächsischen Sprachraum nach wie vor lebendig und wird immer wieder nachgedruckt. Gisbert Kranz stellt die Romane vor, die zur Zeit in einer deutschen Gesamtausgabe erscheinen.

Bischofsernennungen

In den ersten Jahrhunderten wurde dem gläubigen Volk nicht einfach ein Bischof vorgesetzt, sondern es war maßgeblich an der Bestellung der Amtsträger beteiligt. Der Grundsatz hieß: „Wer allen vorstehen soll, soll auch von allen gewählt werden" (Papst Leo I., 440–461) oder: „Kein Bischof soll denen aufgezwungen werden, die ihn nicht wollen" (Papst Cölestin I., 422–432), ein Satz, der dann auch in den Corpus Iuris Canonici einging. Bald verstärkte sich jedoch der Einfluß der Herrscher, vor allem im Abendland, wo sich seit der Karolingerzeit die Ernennung durch den Kaiser durchsetzte. Die Reformbewegung des 11. Jahrhunderts verlangte wieder die Wahl durch Klerus und Volk. Sieger in diesem Investiturstreit waren die Domkapitel. Sie erhielten vom 12. Jahrhundert an das Recht der Bischofswahl. Da sie sich häufig nicht einigen konnten, wandte sich die unterlegene Partei meist an den Papst. Damit gewann der Bischof von Rom Einfluß auf die Bischofsbestellungen, woraus vielfach ein Ernennungsrecht wurde. In den deutschen Reichsbistümern hielt sich jedoch die Bischofswahl durch das Domkapitel. In anderen Ländern entwickelte sich ein Nominationsrecht der Fürsten, das in manchen katholischen Staaten bis nach dem Ersten Weltkrieg galt. Erst der Codex Iuris Canonici von 1917 machte das freie Ernennungsrecht des Papstes für die Gesamtkirche verbindlich (Can. 329 § 2). Es blieben nur einige konkordatrechtliche Sonderregelungen, so etwa das Wahlrecht des Domkapitels in den Bistümern Basel, Chur und St. Gallen, sowie, hier aus einem päpstlichen Dreiervorschlag, in den deutschen Bistümern (mit Ausnahme von Bayern) und in der Erzdiözese Salzburg.

Das Kirchenbild des Zweiten Vatikanischen Konzils mit seinen Aussagen über die wahre Gleichheit aller Glieder der Kirche, den Dienstcharakter des kirchlichen Amtes, die gemeinsame Verantwortung aller, die Teilnahme der Laien an der Heilssendung der Kirche und die Eigenständigkeit der Ortskirchen lassen auch die Frage der Besetzung kirchlicher Ämter in einem neuen Licht erscheinen. Zu den Bischofsernennungen selbst äußert das Konzil lediglich den Wunsch, den staatlichen Autoritäten keine Vorrechte mehr einzuräumen. Der Einfluß der päpstlichen Nuntien soll zugunsten der bischöflichen Eigen- und Erstverantwortung beschränkt werden.

Die mit dem neuen Codex Iuris Canonici von 1983 sanktionierte Rechtsentwicklung ging jedoch andere Wege. Im Gegensatz zum Wunsch des Konzils wurde die Zuständigkeit der päpstlichen Nuntien erweitert und ihre Macht erhöht: Nicht die Bischofskonferenzen, sondern die Nuntien haben den Informationsprozeß vor Bischofsernennungen durchzuführen, Namen vorzuschlagen und Vorschläge zu

begutachten. Mit dieser Schlüsselstellung der Nuntien hat die römische Zentrale bei den Bischofsernennungen ein Übergewicht erhalten, das nur „schwer erträglich" ist (Heribert Schmitz) und das in der ganzen bisherigen Kirchengeschichte, selbst in den Jahren vor dem Konzil, unbekannt war. Inzwischen scheinen auch noch die letzten Reste des früheren Wahlrechts gefährdet zu sein. So haben die Domdekane der Diözesen im Geltungsbereich des preußischen Konkordats Ende 1986 in einem Brief nach Rom davor gewarnt, ihr Wahlrecht durch die Ernennung von Koadjutoren mit dem Recht der Nachfolge zu umgehen. Es ist ferner ein offenes Geheimnis, daß die Vorschlagslisten der Domkapitel kaum mehr eine Rolle spielen, nachdem immer häufiger Bischöfe ernannt werden, deren Name auf der betreffenden Liste überhaupt nicht auftauchte.

Diese Entwicklung ist nicht nur deswegen verhängnisvoll, weil sie den Prinzipien des Konzils von der Bedeutung der Ortskirchen und von der Mitverantwortung aller widerspricht. Bei Ernennungen, die auf Vorschläge und Wünsche der Betroffenen keine Rücksicht nehmen, fehlt auch die Vertrauensbasis, auf die jeder Amtsträger angewiesen ist. Das gilt in besonders gravierender Weise, wenn das Ernennungsrecht als Instrument der Disziplinierung benutzt wird, wie hohe kirchliche Würdenträger in Rom die Berufung des neuen Wiener Weihbischofs im März 1987 interpretierten und sogar zu rechtfertigen suchten. Dem altkirchlichen Grundsatz von der Mitwirkung aller lag ja die fundamentale Einsicht zugrunde, daß jeder Amtsführung der Erfolg versagt bleiben muß, wenn der Bischof von den Gläubigen nicht akzeptiert wird und wenn seine Ernennung die Polarisierung verstärkt statt sie zu überwinden.

Das heißt nicht, daß man unbedingt zur Bischofswahl durch Klerus und Volk zurückkehren müßte. Auch bei einem päpstlichen Ernennungsrecht gibt es genügend Möglichkeiten – etwa durch verbindlich festgelegte Beratungs- und Vorschlagsregeln –, das notwendige Einvernehmen festzustellen und zu sichern. Der Einwand, hier handle es sich um demokratische, der Kirche wesensfremde Prinzipien, geht an der Sache vorbei. Die Macht in der Kirche geht weder vom Volk noch vom Papst aus, und der Bischof ist weder Delegierter des Volkes noch Delegierter des Papstes. Die Bischöfe haben vielmehr, wie das Zweite Vatikanische Konzil formuliert, eine „eigene, ordentliche und unmittelbare Gewalt", „die sie im Namen Christi persönlich ausüben". Für die Benennung der Personen, denen durch die Weihe diese Vollmachten übertragen werden, gab es im Lauf der Geschichte die verschiedensten Formen. Heute wäre es an der Zeit, daß die Diözesen bei der Berufung ihrer Bischöfe echte und nicht nur scheinbare Mitspracherechte erhalten. Sonst bleiben die Aussagen des Konzils über die Bedeutung der Ortskirchen leere Worte.

Wolfgang Seibel SJ

Wolfgang Beinert

Was gilt der Laie in der Kirche?

Was der Papst sei, meint die Kirche spätestens seit dem Ersten Vatikanischen Konzil sehr genau zu wissen. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist sie sich auch ziemlich sicher, was eines Bischofs Amt und Aufgaben sind. Gleiche Klarheit der Erkenntnis mangelt ihr aber offenbar schon bezüglich der Priester. „Wer ist das eigentlich – Priester?", mußte bei der 400-Jahr-Feier des Bamberger Priesterseminars der Festredner fragen[1]. Wer ist das eigentlich – Laie, so fragt 1987 eine ganze Bischofssynode und wir mit ihr. Es handelt sich dabei nicht um eine „typisch katholische" Problemstellung; es dreht sich auch nicht um eine modische Frage[2]. Im „Ökumene-Lexikon" hebt der entsprechende Artikel, geschrieben von einem lutherischen Theologen, so an:

„Laien sind die nichtordinierten Glieder der Kirche. Diese bündige Formel geht zwar über die ekklesiologischen Feinheiten differenzierter Statusbestimmungen hinweg, macht in ihrer Negativbegrenzung aber eine kirchenhistorisch durchgängige Tatsache deutlich: geistliche Funktionsträger haben stets Schwierigkeiten, die Funktionen der Laien für die Kirche Jesu Christi positiv aufzunehmen und in den Laien etwas anderes als Objekte ihres Wirkens in Verkündigung, Mission und Sakramentsverwaltung zu sehen. So läßt sich die Geschichte der Laien weiterhin als Bewegung gegen die Klerikalisierung der Kirche beschreiben."[3]

Problemfall: Laie

Was ein Laie sei, ist demnach eine ungelöste Frage schon sehr lange und allenthalten in der Kirche. Nun ist es beileibe nicht so, als verfügten wir über keine Antworten. Das gilt vor allem für die Kleriker. In den Bahnen einer bis auf die Kirchenväter zurückgehenden Tradition erklärt der Catechismus Romanus:

„Die Bischöfe und Priester sind gewissermaßen Dolmetscher und Boten Gottes, die in seinem Namen die Menschen das göttliche Gesetz und die Gebote des Lebens lehren und die Stelle Gottes auf Erden einnehmen. So ist es klar, daß kein größeres Amt als das ihre gedacht werden kann. Rechtens heißen sie darum nicht nur Engel, sondern sogar Götter, weil sie des unsterblichen Gottes Macht und Glanz bei uns vertreten... Nichts kann auf Erden gefunden werden, was (einem Priester) gleich und ähnlich ist."[4]

Vor solch hohem Rang konnte der Laie nicht bestehen. Er läßt sich – bis hin zum Zweiten Vatikanum – nur „durch Subtraktion des Besonderen von Amt und Ordensstand" beschreiben[5]. „Es gibt nämlich schlechthin nichts Positives, das dem Laien als solchem so spezifisch wäre, daß es einem Laien zukäme, allen Nichtlaien aber nicht."[6] Mit unwiederholter Drastik sprach man im Mittelalter von ihnen als von „viehischen Seelen" (animae brutae) oder ganz einfach von Vieh (pecus

bestiale, pecudes)[7]. Innerhalb des kirchlichen Gefüges bildeten sie vor allem das *Objekt* klerikalen Handelns; noch heute kommt das in der Redeweise von Hirt und Herde zum Ausdruck, die nicht immer die biblischen Einschlüsse dieses Bildes zur Geltung bringt.

Es verwundert nicht, daß auch im Verhalten zueinander nicht die Zuordnung, die im Bild auch mitgesagt ist, sondern die Abgrenzung wichtig wurde. Sie begann damit, daß der klerikale Nachwuchs frühestmöglich ausgesondert wurde. Später legte man in Kleidung und Lebensweise Wert auf Abhebung von den Laien. Sie sollte nicht einmal nach dem Tod enden. Bis zum 1. Adventssonntag des Jahres 1983 galt die Vorschrift des Kirchenrechts: „Die Priester- und Klerikergräber sollen nach Möglichkeit von den Laiengräbern getrennt sein und an einem schicklicheren Ort liegen; wo angängig, sollen andere für Priester, andere für Kirchendiener geringerer Ordnung angelegt werden."[8] Drohten die Grenzen sich zu verschieben oder gar zu verwischen, schien Gefahr aufzuziehen. In der Festrede von 1986 liest man: „Die Tatsache, daß an der gleichen theologischen Fakultät Laientheologen und Priesteramtskandidaten studieren, bringt eine große Unsicherheit", stelle doch der Laientheologe „die Einzigkeit und Würde des katholischen Priestertums" in Frage.

Aber kann man die alten Antworten heute noch geben? Sind sie verständlich zu machen? Entsprechen die herkömmlichen Grenzziehungen dem Lebens- und Erfahrungshorizont der Christen? Er ist im soziologischen Bereich schon lange und in vielen Gegenden der Welt nicht mehr feudal, sondern demokratisch. Neue Erkenntnisse verändern den alten Rahmen; es sei nur an die Bedeutung der Frauen in der Kirche und für die Kirche erinnert. Von ihnen ist noch heute ausdrücklich nicht die Rede, wenn die Kirche von den Laien spricht[9]. Am wichtigsten aber ist die Frage: Sind die alten Antworten theologisch legitim? Die Einsicht wächst: Sie stehen heute zur Disposition. Nicht im Gegensatz, sondern in der Zuordnung sind Kleriker und Laien zu sehen. Die Deutschen Bischöfe erklären heute:

„Im gemeinsamen Hören auf das Wort Gottes, im gegenseitigen Empfangen des Glaubensverständnisses, das der Hl. Geist in den Gläubigen wirkt, in der gemeinschaftlichen Bezeugung und Weitergabe des Glaubens, im Miteinander der liturgischen Feier, in gemeinsamer Diakonie und gläubiger Weltgestaltung: überall steht die gemeinsam empfangene Gabe und Aufgabe vor allem – noch so bedeutsamen – Unterscheidenden."[10]

Wir dürfen und müssen also in der Gegenwart einen neuen Ansatz suchen. Er kann aber kaum mehr bei der Frage anheben, was der Laie (eigentlich oder nicht) sei. Sie ist geschichtlich zu stark belastet und droht wieder aus dem Gegensatz gesehen zu werden. Vor allem aber müßte sich der Blick wieder nur auf das Innere der Kirche richten, anstatt jene Dimension aufzugreifen, die allein entscheidend ist: Kirche ist nicht für sich selber da, sondern hat eine Welt und Zeit übergreifende Sendung. So ist zu fragen, welche Aufgabe die Glieder und Gruppen in ihr haben, um dieser Sendung gerecht zu werden. Ganz von selbst wird dann zur Erscheinung

kommen, wer und was sie sind. Weil aber wegen der Last der Geschichte diese Frage nicht unter Absehung der Fakten gestellt werden kann, soll sie so formuliert werden: *Was gilt der Laie in der Kirche?* Der Begriff *Geltung* umfaßt ja beides: Wesen und Aufgabe. Und da beides nicht abstrakt, sondern eben geschichtlich bedingt ist, muß zuerst untersucht werden, was der Laie in der Kirche früher galt. Daran hat sich eine Analyse der gegenwärtigen Situation anzuschließen: Was gilt derzeit der Laie? Wenn die Antwort darauf endgültig wäre, bräuchte es nicht der vielen Beratungen, die stattfinden. So muß am Schluß die entscheidende Frage lauten: Was soll der Laie in der Kirche gelten? Es braucht nicht eigens betont zu werden, daß mehr als ein Überblick und allenfalls ein paar Gedankenanstöße von den folgenden Überlegungen kaum erwartet werden können.

Was galt der Laie in der Geschichte der Kirche?

Mit gutem Recht macht das „Ökumene-Lexikon" auf die „kirchenhistorisch durchgängige Tatsache" aufmerksam, daß das Verhältnis Klerus–Laien gestört ist. Doch auch hier gilt Jesu Wort: „Am Anfang war das nicht so" (Mt 19, 8). Nicht, daß es damals keine Leitungsfunktionen gegeben hätte! In der Urgemeinde von Jerusalem existierte das Gremium der Zwölf mit Petrus an der Spitze, dann das Siebener-Kollegium der Diakone. Nach Auflösung der Zwölfer-Gruppe gewinnt Jakobus den Vorrang innerhalb eines Presbyteriums. Auch das Triumvirat des Jakobus, Kephas und Johannes (Gal 2, 9) spielt eine Rolle. In den paulinischen Ortskirchen ist der letztberufene Apostel entscheidend; er wirkt freilich mehr von außen her. Es bilden sich zum Ausgang der neutestamentlichen Zeit die drei Ämter von Diakon, Presbyter und Bischof deutlich heraus. Aber in der Frühzeit sind die Leitenden ganz in die Gesamtgemeinde integriert, in der andere Glieder andere Aufgaben und Funktionen haben. Das eigentliche Haupt der Kirche ist Christus; in seinem Dienst stehen alle Kirchenglieder. Zu diesem Dienst haben sie „jeder seine eigene Gnadengabe von Gott, der eine so, der andere so" (1 Kor 7, 7) – und alle sind bestimmt zur Auferbauung der Kirche.

Diese neutestamentliche Kirchenordnung geriet nie ganz ins Vergessen. Große Bischöfe wie Cyprian und Augustinus sind sich ihrer Verwurzelung in die Gesamtgemeinde stets bewußt geblieben[11]. Doch schon ziemlich bald setzt sich eine andere Perspektive durch; das geschieht vor allem im christlichen Osten. Der Bischof soll wie Gott geehrt werden[12]; der Priester erscheint als der „eigentliche" Mensch, vor dem der Laie wie ein Tier ist[13]. Diese Traditionslinie wird leitend und bleibt es bis in die Gegenwart. Die Kirche bekommt eine ständische Ordnung. Diese hat im Mittelalter ihren klassischen Ausdruck im *Decretum Gratiani* gefunden:

„Es gibt zwei Arten von Christen. Die eine Art, die sich dem Gottesdienst hingibt und Betrachtung und Gebet widmet, muß von allem weltlichen Lärm frei sein, wie die Kleriker und Gottgeweihten, d. h. die Konversen." Gratian erklärt dann noch, was „Klerus" heißt: „Es sind die Könige." Dann fährt er fort: „Es gibt auch noch eine andere Art von Christen, die Laien. Laos heißt nämlich Volk. Ihnen ist es erlaubt, zeitliche Dinge zu besitzen, aber nur zum Gebrauch. Sie haben die Konzession, Frauen zu nehmen, das Land zu bebauen,... zu richten, Prozesse zu führen, Opfergaben auf den Altar zu legen, Steuern zu bezahlen, und so können sie gerettet werden, wenn sie doch die Laster durch Guttaten vermeiden." [14]

Das Schema ist ganz klar: Die Kleriker sind oben, die Laien unten; der Klerus ist privilegiert, das Volk hat gewisse Konzessionen – die Männer dürfen sogar heiraten (von den Frauen ist wieder nicht die Rede); die Amtsträger sind schon fast im Himmel, die Nichtordinierten haben eine gewisse Hoffnung darauf. Das Dekret besitzt über die Jahrhunderte kanonische Geltung. Noch 1906 stellt *Pius X.* von der Kirche fest:

„Es ist also diese Gesellschaft von Natur aus ungleich, d. h. sie umfaßt eine doppelte Ordnung von Personen, Hirten und Herde, nämlich die, welche auf einer der verschiedenen hierarchischen Stufen angesiedelt sind, und die Menge der Gläubigen; und diese Ordnungen sind untereinander verschieden, so daß allein in der Hierarchie Recht und Autorität liegen, die Mitgenossen zum Gesellschaftszweck zu bewegen und zu dirigieren, daß es aber die Pflicht der Menge ist, sich leiten zu lassen (pati) und der Führung der Leiter gehorsam zu folgen." [15]

Wie ist es zu diesem folgenschweren Wandel gekommen? Eine Reihe von Gründen ist anzuführen. Der Umschwung von der neutestamentlichen zur gratianischen Perspektive erfolgt entscheidend in den Momenten, in denen die Kirche in die jeweilige Gesellschaft integriert und „staatstragend" wird. Das geschieht zum ersten Mal im 4. Jahrhundert, als die Kirche ihre Freiheit im antiken Staat erhält, zum zweiten Mal im 11. Jahrhundert, als sie sich ihre Freiheit gegen das mittelalterliche Kaisertum erstreitet. Im Neuen Testament ist der entscheidende Antagonismus, in den die Gemeinde Christi hineingestellt ist, der zwischen Kirche und Welt; das Ziel ist die Mission der Welt, das heißt der irdischen Wirklichkeiten. In dem Augenblick, da diese Spannung aufgehoben ist – das Mittelalter sagt: „Die Kirche, das ist die Welt" –, entsteht eine neue im Innenraum der Kirche: Klerus gegen Laien.

Ganz deutlich wird das an der Terminologie. Für Paulus etwa sind alle Christen „Geistliche", die Nichtchristen „irdisch gesinnt" (1 Kor 2, 10–15). Nun nennt man lediglich die Amtsinhaber Geistliche, die Nichtamtsträger werden mit den irdisch gesinnten Leuten identifiziert. Diese Spannungsverlagerung hat ihre Folgen. Dem Klerus wächst auf Kosten der Laien vielfältige Macht zu. Die Laien werden politisch zur kompetenzlosen Masse, kulturell zur Schicht der Ungebildeten (idiotae), spirituell zu den konzessionierten Christen. Der Klerus dagegen verbeamtet und wird zur herrschenden Gruppe. Es muß zu denken geben, wenn im Englischen (clerk) wie im Französischen (clerc) das Wort für „Büroangestellter" aus dem lateinischen „clericus" abgeleitet ist. Aber auch uns Deutschen sind solche Assoziationen nicht fremd. Es mag ja alles wirklich notwendig und nützlich sein,

aber ein Unbehagen bleibt, wenn man in unseren Schematismen den Organisationsplan einer Diözese liest. Als Beispiel diene Bamberg. Auf den ersten Seiten steht, säuberlich in 13 Punkte gegliedert, der Leitfaden „Amtlicher Verkehr mit den oberhirtlichen Stellen" – eine Delikatesse für Liebhaber des guten Amtsdeutschs! Die oberhirtlichen Stellen bestehen dann aus Behörden, Institutionen und Organisationen, in denen es Hauptabteilungen, Abteilungen, Kommissionen, Ausschüsse, Arbeitsgemeinschaften, Sachbereiche, Stiftungsräte und Kanzleien gibt – nicht einmal eine Protokollabteilung fehlt[16].

Man kann natürlich sagen: Darauf kommt es im Grund nicht an! Das ist auch richtig, solange man das weiß und irgendwie auch darunter leidet, daß es möglicherweise so sein muß. Was aber, wenn jemand den Verdacht hat, darin drücke sich mehr aus als eine Vorbedingung verwaltungstechnischer Effizienz, nämlich ein ganz bestimmtes Kirchenbild? Dieses, also eine theologisch zu bedenkende Gegebenheit, ist in der Tat auch letztentscheidend für den Stellenwert, den jemand oder etwas in der Kirche hat.

Tatsächlich haben in der Theologiegeschichte unterschiedliche Modelle einander abgelöst. In den in sich noch einmal differierenden Konzeptionen des Neuen Testaments ist die Kirche stets ganz auf Jesus Christus zentriert[17]. Lassen wir uns wenigstens eine vorstellen. Ich wähle eine späte, die Gemeindestruktur von Ephesus um das Jahr 90 herum. Sie ist aus dem entsprechenden neutestamentlichen Brief zu rekonstruieren.

In Ephesus ist Christus der Geber aller Gaben für die Kirche (Eph 4, 7). In der Gemeinde bestehen bereits fünf institutionalisierte „Ämter": die Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer (Eph 4, 11). Sie haben unterschiedliche Funktionen, aber nur eine einzige Aufgabe: „die Heiligen für die Erfüllung ihres Dienstes zu rüsten, für den Aufbau des Leibes Christi" (Eph 4, 12). Aber alle Glieder stehen in gemeinsamer Verantwortung, „Christus in seiner vollendeten Gestalt darzustellen... Jedes trägt mit der Kraft, die ihm zugemessen ist" (Eph 4, 13.16).

Später bildet sich ein anderes Modell heraus. Seine letzte Ausformung erhält es zwischen dem Konzil von Trient und dem Ersten Vatikanum. Wir stellen es in dieser Endform dar. Christus ist jetzt nicht mehr Zentrum, sondern Spitze der Kirche. Aber er ist gewissermaßen nicht mehr unmittelbar als solche ansichtig, sondern nur in der Vermittlung. Erster, oberster und konkretester Vermittler ist der Papst. Er ist als Stellvertreter Christi das Oberhaupt der sichtbar verfaßten Kirche. Faktisch leitet er sie mittels der Bischöfe, die zwar nicht seine Beamten, aber doch in allem von ihm abhängig sind. Die bischöfliche Regierung bedient sich neben dem Behördenapparat „Ordinariat" der Pfarrer, um die Aufgaben der Kirche gegenüber dem christlichen Volk zu erfüllen; dieses ist entsprechend in Territorialgemeinden untergliedert. Kirche wird nicht mehr von der Mitte, sondern von einer Spitze her gedacht; und dies auf allen Ebenen. Aus einer

konzentrischen ist eine hierarchisch perfekt strukturierte Kirche geworden. Wie in allen Hierarchien ist entscheidend nicht das Miteinander, sondern die Abgrenzung, nicht das Füreinander, sondern die Gegenüberstellung, das heißt hier nicht die vom Neuen Testament vorgegebene *Dualität* von Amt und Laien, sondern der *Dualismus* zweier Stände, wobei der klerikale in sich noch einmal streng untergliedert ist.

Wie ist es zu diesem „Paradigmenwechsel" gekommen? Neben soziologischen spielen theologische Faktoren die entscheidende Rolle. Der eigentliche Grund des Wandels auf diesem Gebiet ist im Ausfall der pneumatologischen und in der Verkürzung der christologischen Dimensionen der Lehre von der Kirche zu suchen. Der Hl. Geist ist als *die* Gabe Gottes schlechthin der Geber aller Charismen, seien sie nun amtlich oder nicht. Wenn die alten Symbole das Bekenntnis zur Kirche in den dritten Artikel integrieren, dann deuten sie damit an, daß diese radikal *geistliche Gemeinschaft* ist, also fundamental konzentrisch gegliedert ist. Später wird die Ekklesiologie fast einseitig von der Christologie her konstruiert. Leitbild ist dabei nicht so sehr der Christus des Konzils von Chalkedon – wesensgleich mit Gott und wesensgleich auch uns – als vielmehr ein leicht monophysitischer Christus, dessen Gottheit das Übergewicht über die Menschheit erhält. Er wird nun weniger als Mit-Bruder denn als Oberherr gesehen. Folgerichtig erscheinen die Amtsträger dann eher als Obere denn als Geschwister des einen Gottes, dessen Kinder wir alle sind[18]. Der soziologisch herrschende Patriarchalismus macht das erst recht plausibel. Auch in der Kirche werden aus Mit-Brüdern hochwürdige Väter[19].

Solange das theologische und das soziologische Modell – einander vollkommen ergänzend und befruchtend – bestehen bleiben, ist eine Änderung nicht zu erwarten. Sie muß zwangsläufig als Angriff auf offenbar durch Gott gewollte Ordnungen erscheinen. In der Tat gab es ab und an Versuche, die Gewichte besser auszutarieren; sie alle hatten stets den Ruch der Rebellion. Das trifft für die mittelalterlichen Laienbewegungen wie Pataria, Waldenser und Katharer zu; das galt anfangs auch für die Bettelorden, deren Mitglieder meist aus dem Laienstand kamen. Vollends verdächtig werden alle Korrekturbestrebungen seit der Reformation, die das allgemeine Priestertum der Laien neu zur Beachtung brachte. In der Neuzeit verlor der Klerus mehr und mehr die Macht an die Laien – Stichworte dafür sind etwa die Vorherrschaft der Naturwissenschaften, Demokratisierung, Emanzipation oder Mitbestimmung. Die kirchlichen Amtsträger tragen dem insofern Rechnung, als sie die Laien zum Apostolat aufrufen. Doch sollen sie im Grund nur der verlängerte Arm der Hierarchie dort sein, wo diese selber die Hebel nicht mehr bewegen kann[20]. Dadurch wurde die inzwischen immer weiter und tiefer reichende Säkularisierung der abendländischen Gesellschaft möglicherweise hie und da gebremst, aufgehalten werden konnte sie nicht.

Was gilt der Laie heute?

Inzwischen ist ein erheblicher Wandel eingetreten. Das alte Bild vom Laien gilt so nicht mehr. Es ist jedoch zu wiederholen: Um eine neue Konzeption wird immer noch gerungen. Der Grund des Umschwungs ist einmal der gerade namhaft gemachte Prozeß der „Verweltlichung" nahezu aller Lebensbereiche. Für unser Thema ist diesbezüglich insbesondere auf folgende Tatsachen hinzuweisen. Die Komplexität der irdischen Machtbereiche machte es zunehmend unmöglich, daß andere als Fachleute zur jeweiligen Sache noch kompetent Stellung nehmen können. Jetzt wird der Kleriker zum „idiota", der Laie zum Wissenden gerade dort, wo in der Gesellschaft die Weichen gestellt werden. Auch das kirchliche Lehramt muß ab und an kapitulieren: Es liege in der Natur der Sache, merken die Deutschen Bischöfe an, „daß bei solchen Fragen, die vom Glauben her keine eindeutige Lösung gestatten, auch durch das Lehramt der Kirche keine verbindliche Weisung vorgelegt werden kann"[21]. Solcher Fragen werden mehr und mehr! Dazu kommt ein Wandel der Wertvorstellungen, der kaum erkannt, geschweige denn verarbeitet ist. Am sichtbarsten wird er in der Kluft, die bekanntlich zwischen den kirchlichen Moralvorstellungen und dem Moralverhalten der meisten Christen besteht[22]. Die Konsequenz ist eine meist lautlose Distanzierung von Lehre und Leben der offiziellen Kirche. Endlich ist an die Schwierigkeiten zu denken, den einen und gleichen Glauben nicht nur sachgerecht, sondern auch zeitgemäß zu verkünden. Daraus erwachsen viele Irritationen – für die einen aus dem angeblichen Immobilismus, für die anderen aus der scheinbar zu großen Flexibilität der Amtsträger. Das Resultat ist eine schwindende Identifikation mit ihnen und ihrer Lehre.

Engagierte Christen, unter ihnen viele Theologen, suchten gegenzusteuern. In der Zwischenkriegszeit erstarkte neben der biblischen, patristischen und ökumenischen Bewegung und, durch sie alle nachhaltig gefördert, auch eine neue Laienbewegung. Die Theologie konnte zeigen, daß das herkömmliche Kirchenbild verengt war. John Henry Newman und andere hatten schon Ende des 19. Jahrhunderts daran erinnert, daß der Glaube nicht nur durch die Amtsinhaber, sondern auch durch die Laien gefördert wird – manchmal, wie zur Zeit des Arianismus, auch beinahe von ihnen allein. Die Mariendogmen von 1854 und 1950 zeigten die theologische Bedeutung des Glaubenssinns der Gläubigen.

Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil kamen alle diese Ansätze wenn nicht immer zur Reife, so doch wenigstens zum Tragen. Entscheidend war, daß erstmals auf einem Ökumenischen Konzil die Ekklesiologie zum zentralen Thema wurde. Die dogmatische Konstitution „Lumen gentium" ersetzt das mittelalterlich-tridentinische Modell von Kirche durch ein anderes, das dem des Neuen Testamentes nahesteht. Die Kirche wird jetzt primär als Volk Gottes und „Sakrament in Christus" verstanden, das durch den Hl. Geist das Heil der Welt wirkt. Als ganze

und in allen ihren Teilen ist sie zuerst Mysterium, eingeschlossen in das Mysterium des allumfassenden Heilsplans Gottes. In dieser universalen Perspektive werden dann die Strukturen der Kirche betrachtet. Leitschema ist nicht mehr der Begriff *Hierarchie*, sondern *Gemeinschaft (communio)*. Diese besteht aus Gleichen, die freilich unterschiedliche Aufgaben haben. So kommt es zu einer Differenzierung, die funktional in der göttlichen Sendung der Kirche begründet ist. Das Einheitszentrum der verfaßten Glaubensgemeinschaft bleibt der Papst. Aber auch die Ortskirchen unter den Bischöfen besitzen nun ihr eigenes Gewicht, sofern sie konkret die Sakramentalität der universalen Kirche realisieren. Innerhalb der Ortskirche ist der Bischof der Mittelpunkt, aber er ist es als Anreger und Empfänger der geistlichen Lebensströme, die in den anderen Amtsträgern ebenso wie in den Trägern nichtamtlicher Gnadengaben – mit dem biblischen Ausdruck *Charismen* genannt – pulsieren.

Damit war automatisch eine andere Sicht des Verhältnisses Klerus–Laien verbunden. Das Neue läßt sich am einfachsten durch einen Vergleich darstellen. Bekanntlich wollte schon das Erste Vatikanum eine Kirchenkonstitution verabschieden; es wurde durch die politische Lage daran gehindert. Der Entwurf liegt aber vor. Wenn ihm auch keine offizielle Bedeutung zukommt, schildert er doch sehr genau, was damals als kirchliche Lehre betrachtet wurde. In Kapitel 10 werden Aussagen zu unserem Thema gemacht. Noch ist die Kirche hier eine „Gesellschaft von Ungleichen". Das Trennungsschema wird pointiert vertreten. Anders die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums. Ihr Grundgedanke ist ein Einigungsschema, das nicht gleichschaltet, wohl aber verbindet. Der Unterschied zwischen Klerus und Laien setzt eine enge Beziehung beider voraus und frei. Sie ist grundgelegt in der Taufe als dem Grundsakrament der Kirche[23]. Wer sie empfängt, hat immer Teilhabe an den priesterlichen Funktionen Christi[24].

Erstes Vatikanisches Konzil (1870): Entwurf einer Konstitution über die Kirche Christi, Kap. 10

„Die Kirche Christi ist jedoch nicht eine Gemeinschaft von Gleichgestellten, in der alle Gläubigen dieselben Rechte besäßen. Sie ist eine Gesellschaft von Ungleichen, und das nicht nur, weil unter den Gläubigen die einen Kleriker und die andern Laien sind, sondern vor allem deshalb, weil es in der Kirche eine von Gott verliehene Vollmacht gibt, die den einen zum Heiligen, Lehren und Leiten gegeben ist, den anderen nicht."

Zweites Vatikanisches Konzil (1964): Konstitution „Lumen gentium" 32

„Wenn auch einige nach Gottes Willen als Lehrer, Ausspender der Geheimnisse und Hirten für die anderen bestellt sind, so waltet doch unter allen eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi. Der Unterschied, den der Herr zwischen den geweihten Amtsträgern und dem übrigen Gottesvolk gesetzt hat, schließt eine Verbundenheit ein, da ja die Hirten und die anderen Gläubigen in enger Beziehung miteinander verbunden sind. Die Hirten der Kirche sollen nach dem Beispiel des Herrn einander und den übrigen Gläubigen dienen, diese aber sollen voll Eifer mit den Hirten und Lehrern eng zusammenarbeiten."

Die Laien werden nicht nur theoretisch rehabilitiert. Das Konzil zieht erste praktische Konsequenzen: Die maßgebliche Bedeutung der freien Charismen für die Kirche wird erkannt und anerkannt[25]. Laien werden zu genuin kirchlichen Aufgaben berufen[26], Kleriker als auf die Laien dienend hingeordnet bezeichnet[27]. Durch das Rätesystem sollten sie Einfluß auf allen Ebenen bekommen[28].

Knapp zwei Jahrzehnte später sucht das neue Kirchenrechtsbuch die Ernte des Konzils zu sichern. Es nennt 18 Rechte, die allen Christgläubigen zukommen. Darunter ist bemerkenswert das Recht auf freie Meinungsäußerung auch gegenüber den kirchlichen Autoritäten; sie kann sogar zur Pflicht werden[29]. Ein Kommentar bemerkt dazu: „Wer das Recht hat, Wünsche und Anregungen zu äußern, ... hat auch das Recht darauf, daß die geweihten Hirten diese Wünsche und Anregungen entsprechend ihres (!) Kompetenzbereiches prüfen; werden sie den Antragstellern versagt, muß die Ablehnung begründet werden."[30] Bemerkenswert ist ferner, daß, anders als noch im alten Codex, den Laien die Pflicht zur Kenntnis der christlichen Lehre und darum auch das Recht zukommt, sie durch ein theologisches Studium zu erwerben. Sie haben erstmals sogar die Möglichkeit zum theologischen Lehramt[31]. Auch liturgisch erhalten sie in bestimmten Fällen erstaunliche Kompetenzen, die bisher strikt den Klerikern zu eigen waren. Sie können übernehmen den Dienst am Wort, den Vorsitz bei liturgischen Gebeten, die Spendung der Taufe, die Assistenz bei Trauungen, die Austeilung von Kommunion und Krankenkommunion sowie den Vollzug von Sakramentalien[32]. Selbst eine gewisse Jurisdiktion wird ihnen zuerkannt: in kollegialen Gerichten können Laien (auch Frauen) Richter werden[33].

Die Probleme werden mit alledem abgefedert. Beseitigt wurden sie mitnichten. Der Neuansatz des Konzils wurde nicht konsequent verfolgt. Das gilt noch für dieses selbst. Die Kirchenkonstitution ist, wie oft bemerkt, ein Kompromiß zwischen zwei Kirchenmodellen, dem kommunionalen und dem alten hierarchischen. Er ist nicht ganz gelungen und später nicht überwunden worden. Der hierarchische Patriarchalismus beispielsweise zeigt sich in der auch im neuen Kirchenrecht beibehaltenen Unterscheidung von Laien männlichen und weiblichen Geschlechts. Die Angst vor klerikalem Kompetenzverlust erscheint unter anderem faktisch in der Rücknahme der partikularkirchlich schon genehmigten Laienpredigt[34]. Unbefriedigend ist auch der Rechtsschutz der Laien. Aufs Ganze am problematischsten aber ist die mit dem Kompromiß gegebene Versuchung, immer noch und wieder Kompetenzzuweisungen vorzunehmen, indem dem Klerus der binnenkirchliche, der Laienschaft der „Welt"-Bereich überantwortet wird. In den Konzilsdokumenten bleibt es bei einer Schwerpunktsetzung[35], in der Nachkonzilszeit werden Versuche zur Scheidung unternommen. Ein treffliches Beispiel des Kompromisses wie der Trennung bieten die „Lineamenta" zur Bischofssynode. Sie sprechen von der „Verantwortung jedes Christen innerhalb der Gemeinschaft der Kirche" (Kap. IV), um dann eigens und ausführlich „die

Bedeutung der gläubigen Laien in der Welt" zu behandeln (Kap. V). Wir lesen da: „Nach dem II. Vatikanischen Konzil ist die Stellung der Laien in der Kirche untrennbar gekennzeichnet durch ihr Getauftsein und *durch ihren Weltstand.*"[36] Zwar wird auch immer wieder auf die Verantwortung „innerhalb der eigentlichen kirchlichen Gegebenheiten" hingewiesen[37], doch dann heißt es wieder: „Innerhalb der Heilssendung, die die Kirche gegenüber den zeitlichen und irdischen Wirklichkeiten hat – eine Sendung, die die gesamte Kirche und daher auch die Hirten betrifft – besitzen die Laien kraft ihres eigentümlichen Weltcharakters einen ursprünglichen und unersetzlichen Platz."[38] Mit Recht kritisieren die Deutschen Bischöfe diese Ambiguität[39].

Die Abklärung ist inzwischen unausweichlich geworden. In den letzten 20 Jahren haben sich nämlich die Horizonte noch einmal gewandelt, unter denen das Problem verhandelt werden muß. Die eingangs dieses Abschnitts genannten Fakten und Vorgänge sind noch viel bedrängender geworden, neue sind aufgebrochen. Man denke etwa an die Fragen der internationalen Verteilungsgerechtigkeit, an die Friedenssicherung, die Frauenfrage und die Thematik der Menschenrechte, die alle auch Anfragen an die Kirche sind. Am folgenreichsten innerhalb dieser selber ist der Priestermangel fast überall geworden. Die eine Folge: „Die Weitergabe des Glaubens und seine Verwirklichung in lebendigen Gemeinden ist heute ohne den Einsatz der Laien kaum noch möglich."[40] Eine hochbedeutsame andere Folge: Die vielen pastoralen Dienste von Laien haben einen Sonderbereich zwischen Klerikern und „normalen" Laien geschaffen, dessen theologische wie praktische Einordnung in das kirchliche Gefüge noch lange nicht gelungen ist. Sie wird auch so lange nicht glücken, wie theologisch die Bedeutung von Weihe (Ordo) nicht fundamental neu bedacht und das Trennungsschema nicht endgültig überwunden wird[41]. Nicht am geringsten einzuschätzen sind schließlich die vielen geistlichen Neuaufbrüche in sogenannten „Basisgruppen", die vornehmlich durch Laien getragen werden und neben die traditionellen Gemeinden treten. Die Deutschen Bischöfe sagen dazu:

„Wo aus inneren und äußeren Gründen die objektive kirchliche Struktur, etwa einer Pfarrgemeinde, vom einzelnen so weit entfernt oder so weitmaschig ist, daß sie das konkrete Leben hier und jetzt nicht zu erreichen vermag, fügen sich Menschen zusammen, um das Leben aus dem Evangelium heraus miteinander zu teilen, um auch menschlich beieinander und miteinander im Herrn jene Beheimatung zu finden, die die Kirche je zum Sauerteig für die Welt werden läßt."[42]

Was soll der Laie in der Kirche gelten?

Diese Frage stellt sich nun wohl unabweislich. Von der Antwort wird zu einem guten Teil die Zukunft unserer Kirche abhängen. Es ist eine historische Tatsache, daß der Antagonismus Klerus–Laienschaft nicht ursprünglich und nicht sachbedingt ist, sondern Ausdruck ganz bestimmter geschichtlicher Konstellationen. Wir

haben das gesehen. Diese Konstellationen sind heute nicht mehr gegeben. Die Kirche kann sich auch gar nicht mehr den Luxus zweier in Opposition stehender „Arten von Christen" leisten; sie hat, wie in ihrer ersten Epoche, sich ganz und gar auf ihre missionarische Grund- und Wesensaufgabe auszurichten. Diese besteht darin, das „allumfassende Heilssakrament" im Dienst des dreieinen Gottes zu sein[43], eine Gemeinschaft, die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute" teilt und die „eine Heilsbotschaft empfangen hat", die allen auszurichten ist. „Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden."[44] Katholizität und Gemeinschaft, nicht Partikularismus und Monolithismus müssen Leitlinien des kirchlichen Tuns sein. Sie müssen auch in ihren Strukturen manifest werden. Wie das aussehen könnte, soll zum Schluß in ein paar Thesen aufgezeigt werden.

1. Jede katholische Antwort auf unsere Frage ist an vier Eckdaten gebunden.

a) Das erste lautet: Die Kirche ist gegliedert, aber vor aller Gliederung eine zwar nicht aus sich, aber in sich gegebene *Einheit*. Diese ist nicht einfach zu charakterisieren. Wie das Neue Testament gebrauchen auch die kirchlichen Dokumente viele Bilder und Bildvorstellungen für die Kirche. Sie ist Leib Christi, Volk Gottes (laos Theou), allumfassendes Sakrament. Alle bringen unterschiedliche Aspekte zum Tragen, stimmen aber darin überein, daß die Kirche ein Ganzes ist. Einheitsgrund ist der dreieinige Gott. Daher ist die Kirche niemals Demokratie. Diese ist stets eigenen Rechts. Sie kann aber auch nicht sazerdotal, das heißt vom Weihepriestertum her beschrieben werden, da mit der Passion und Auferweckung Jesu Christi alles andere Priestertum aufgehoben bzw. ganz auf ihn hin relativiert worden ist. Das gilt auch vom christlichen Priestertum. Das Zweite Vatikanum sagt denn auch, Priester und Laien haben Teil an Vollmacht und Sendung des Herrn immer nur auf je ihre Weise (suo modo, pro sua parte)[45]. Bleiben wir bei der Bezeichnung der Kirche als „Volk Gottes", ist zu sagen: der Kirche eignet als ganzer und in allen ihren Teilen „zutiefst eine laikale Struktur"[46].

b) Das zweite Eckdatum heißt: Die Kirche hat wegen ihrer inneren Einheit, unbeschadet der Notwendigkeit, auf die jeweiligen geschichtlichen Situationen einzugehen und unterschiedlich zu reagieren, nur *eine einzige Aufgabe und Sendung*[47]. Auch für diese existieren verschiedene und verschiedenartige Bilder: sie hat das Mysterium Gottes zu enthüllen, die Schöpfung zu rekapitulieren, der Welt das Heil zu bringen. So unterschiedliche Perspektiven diese Termini auch in den Blick bringen, immer zeigen sie, daß die Kirche eine alle Welt und Zeit umspannende Mission hat, in deren Dienst sie sich mit allen ihren Gliedern und Strukturen zu stellen hat. Will man in diesem Sinn von einem „Weltcharakter" der Kirche sprechen, muß man hinzufügen, daß dann die Christen exemplarisch für die Kirche als ganze stehen, die ihn am deutlichsten verwirklichen. Das sind die Laien. Aber auch sie sind nur „eigentlich", aber „nicht ausschließlich zuständig für die weltlichen Aufgaben und Tätigkeiten"[48].

c) Das dritte Eckdatum ist dieses: Die Kirche ist bei aller Einheit von Ursprung und von Zielsetzung *ein strukturiertes Ganzes,* ein gegliederter Organismus. Es gibt in ihr unaufgebbar und unauflösbar das „Amt"; daraus folgt konsequent, daß es auch Christen gibt, die dieses Amt nicht haben, welche Rechte, Pflichten, Gaben oder Zielsetzungen ihnen auch sonst im einzelnen eignen mögen. Unter diesem Betrachtungswinkel kann man richtig formulieren, daß es zwischen Amtsträger und Nichtamtsträgern einen Unterschied „dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach" gibt[49]. Falsch wird diese Aussage allerdings in dem Moment, da sie ontologisch verstanden wird[50]. Aus den beiden Aussagen über die kausale und finale Einheit der Kirche ergibt sich, daß alle Besonderungen den gleichen Ursprung haben – sie sind Gnadengaben Gottes – wie auch den gleichen Zweck – sie dienen dem einen Ziel der Kirche. Die fundamentale Befähigung zum Dienst in der Kirche und zugleich der Einheitsgrund der besonderen Gaben ist daher nicht das Weihesakrament, sondern die Taufe. In Aufnahme neutestamentlicher Begrifflichkeiten bezeichnet die Theologie seit dem Konzil solche Besonderungen wieder als Charismen. In diesem Sinn ist auch das Amt ein Charisma und steht seinsmäßig auf keiner anderen Ebene als die anderen. Sie sind alle „auf das Gemeinsame zurückzubeziehen und vom Gemeinsamen her zu lesen"[51].

d) Das vierte Eckdatum wird in diesem Zusammenhang nicht oft genannt, ist aber das entscheidende: „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens", der Grund, aus „dem die Kirche immerfort lebt und wächst"[52], ist die *Eucharistie.* Die eucharistische Liturgie ist darum „der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt"[53]. Wenn dem so ist, muß hier auch der Schlüssel liegen, der in unserem Problem die immer noch verschlossenen Türen auftut, das heißt, der die anderen Eckdaten zur Synthese bringt.

2. Wir fragen also weiter: Was macht die Eucharistiefeier aus?

a) Als Quelle und Gipfel allen kirchlichen Tuns und Lebens bezeichnet sie den *Einheitsgrund* der Kirche. Diese lebt von der Heilstat Gottes, die sich in der Geschichte durch Leiden und Sterben Christi und die Sendung des österlichen Geistes an uns ein für allemal vollzogen hat. Eben dies aber wird im eucharistischen Opfermahl immer von neuem gegenwärtig.

b) Sofern es Wandlung der Mahlgaben von Brot und Wein in Leib und Blut des Herrn ist, nimmt es die *kosmische Rekapitulation* vorweg: In der Eucharistie erreicht ein Stück der Schöpfung schon immer ihr Ziel, auf das hin die übrige Welt noch auf dem Wege ist.

c) Eucharistie kommt aber, von der Kirche her gesehen, nur unter zwei Bedingungen zustande: sie muß an einem *konkreten Ort* gefeiert werden und bedarf der *Gemeinschaft* von Priestern *und* Nichtpriestern. Aus dem ersten Umstand resultiert die Bedeutung der Ortskirche. Sie ist lange vernachlässigt, fast vergessen worden. Das tridentinisch-vatikanische Kirchenmodell ließ ihr auch

keinen eigenen Raum. Auch das ist in Rechnung zu stellen, wenn man von der Geltung der Laien spricht: Ihr christlicher Wirkraum ist konkret der Ort, an dem sie leben und arbeiten und sich zur Eucharistie versammeln. Damit ist aber auch schon der zweite Aspekt angezielt: Eucharistie kommt nur zustande, wenn es Priester *und* Nichtpriester gibt[54]. Ausdrücklich gilt bis zur Stunde: „Ohne gerechten und vernünftigen Grund darf der Priester das eucharistische Opfer nicht ohne die Teilnahme wenigstens irgendeines Gläubigen feiern." Und auch wenn ein solcher Grund gegeben ist, bleibt die Zelebration „eine Handlung Christi und der Kirche"[55], also der gesamten Gemeinschaft. Selbstverständlich ist, daß nur der Priester Vorsteher der Eucharistie ist und die Konsekrationsvollmacht besitzt.

3. Wir kommen einen Schritt voran, wenn wir nun fragen, warum das wohl so ist. In der Gliederung der eucharistischen Gemeinschaft in Amtsträger und Nichtamtsträger tritt die Struktur des Heilshandelns Gottes in der Kirche zutage. Er bezieht die Mitwirkung von Menschen konstitutiv ein – insgesamt dadurch, daß er die Kirche als Heilssakrament ins Leben ruft, eucharistisch, indem er zur Gemeinde sammelt. Aber Gott allein bleibt letzter Grund und letzte Ursache des Heils. Die Geschöpfe haben es immer nur als empfangenes Heil, sei es daß sie im Dienst seiner sakramentalen Vermittlung stehen oder selbst die letzten Adressaten sind. In der Eucharistiefeier bildet sich dieses ab: In ihr gibt es innerhalb der umgreifenden liturgischen Gemeinschaft das Gegenüber von Amtsträgern und Nichtamtsträgern als Gegenüber von Schenkenden und Empfangenden.

4. Aber dieses Gegenüber setzt keine wirkliche Über- und Unterordnung. Das zeigt nicht nur die Tatsache, daß, wie gesagt, an sich die hl. Messe weder vom Priester noch von den Laien allein gefeiert werden kann; das beweist deutlicher noch das Faktum, daß auch der Priester immer dann ein Empfangender und auf einen anderen Amtsträger Angewiesener bleibt, wenn er selber des Heiles bedürftig ist. Niemand kann sich selber taufen, niemand sich selber firmen, niemand sich selber absolvieren, niemand sich selber weihen, niemand sich die Krankensalbung spenden. Niemand kann, es ist zu wiederholen, allein Eucharistie feiern. Kein Priester vermag auch sich selber dann die Eucharistie zu reichen, wenn diese zum Viaticum und damit zum Ernstfall der Gemeinschaft mit dem Herrn wird. Der Schenkende ist stets auch ein Empfangender.

5. Betrachten wir die aus der Eucharistie sich ergebenden Forderungen, dann ist zu sagen:

a) Die Unterschiedenheit von Klerikern und Laien ist der Kirche wesentlich und darum unaufhebbar und unaufgebbar.

b) Ihre Grundlage ist allein die Geschwisterlichkeit in der einen Familie Gottes[56]. Diese verbietet alle Exklusivsetzungen, seien sie wertender, ordnender oder kompetenzverteilender Art.

c) Daraus folgt, daß die Frage, was der Laie gelte, falsch gestellt ist, sofern sie vom Amt her oder auf es hin gestellt wird. Zu fragen ist in der Kirche, was hier und

heute gilt, das heißt welche Bedeutung die Gemeinde Jesu Christi vor Ort, am Ort, in dieser Situation als Heilssakrament besitzt. Diese Frage ist zusammen mit allen Kirchen und allen Christen organisatorisch, theologisch und vor allem geistlich zu beantworten.

d) Das ist in der gegenwärtigen Stunde nur möglich, wenn die Kirche vor Ort erfahren werden kann als lebendige, überzeugende, solidarische Gemeinschaft aus Gliedern mit unterschiedlichen Charismen, vitalen Glaubensüberzeugungen, geprägten Ausformungen des evangelischen Lebens.

e) Solche Erfahrungen können vermittelt und gewonnen werden in allen Aktivitäten der Kirchengemeinde – im Gottesdienst, in der Glaubensvermittlung, in caritativen und sozialen Leistungen, in ökumenischen Aktivitäten, um einiges zu nennen. Dabei wird es die wesentliche Aufgabe des Amtsträgers sein, die unterschiedlichen Charismen und Funktionen zu koordinieren, aufeinander abzustimmen und optimal einzusetzen. Seine eucharistische Präsidentschaft setzt sich damit als Dienst der Einung und Sammlung in die Aktivität der Gemeinde hinein fort[57].

f) Solche Erfahrungen werden darüber hinaus und heute sicher in besonderem Maß vermittelt und gewonnen in und an der sogenannten „Basis". Darunter können informelle Gruppen verstanden werden, damit ist aber auch ganz schlicht der jeweilige Wirkungsort des Christen gemeint: sein Beruf, seine Familie, seine gesellschaftlichen Beziehungen, seine Freizeitaktivitäten. Sie hat jeder (auch der Amtsträger), wenn auch jeder auf eigene Weise. Jeder hat damit „Weltcharakter" und „Weltberufung".

g) So diversifiziert damit die konkrete Berufung der Kirche und ihrer Glieder ist, es bietet sich heute doch so etwas wie ein Leitmotiv an, das alle Aktivitäten auf einen gemeinsamen Nenner bringen und damit koordinieren kann. Es klang schon in der Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz an. Es ist ein eigenartiges Phänomen, daß sich gegenwärtig überall auf der Welt Absetzbewegungen von den etablierten Kirchen zeigen. Ob Amerika, Afrika oder Europa, überall wenden sich Menschen von den Großkirchen ab und Sekten oder sogenannten „Unabhängigen Kirchen" zu, die ihnen die menschliche Nähe und Wärme bieten, die sie in den anonym gewordenen Großgemeinden nicht mehr finden[58]. So wäre eine vorrangige Aufgabe der Kirche – und wenn eine, kann nur diese am Ort, also in der Gemeinde geleistet werden –, jene menschliche Güte und Liebe sichtbar zu machen, die die Faszination Jesu ausmachte, die für seine Jünger der Weg wurde, in ihm den Christus Gottes zu erkennen, und die endlich das entscheidende Umkehrmotiv in der Geschichte immer gebildet hat.

Hier bietet sich ein unabsehbares Feld für Denken und Handeln an. Setzen wir dafür alle verfüglichen Energien ein, dann wäre die Frage nach der Geltung des Laien endlich und endgültig überholt von dem, was einzig gilt: die Liebe. Sie allein vergeht nie, nicht einmal jenseits unserer Zeitlichkeit.

ANMERKUNGEN

[1] W. Radspieler. Wer ist das eigentlich – Priester? Vortrag bei der Festakademie 400 Jahre Bamberger Priesterseminare, in: Nachfolge Jesu heute, hrsg. v. d. Hauptabt. Öffentlichkeitsarbeit im Erzb. Ordinariat Bamberg (Bamberg 1986) 5–25.

[2] Literatur in Auswahl: F. E. Anhelm, Laien: in: Ökumene-Lexikon (Frankfurt 1983) 734–737; L. Balter, Das Apostolat der Laien, in: IkaZ 14 (1985) 392–406; H. U. v. Balthasar, Wer ist ein Laie?, ebd. 14 (1985) 385–391; G. Bauer, Das Apostolat der Laien. Ökumenische Aspekte des Konzilsdekretes, in: Die ökumenische Bedeutung der Konzilsbeschlüsse, hrsg. v. K. Schuh (Hildesheim 1986) 106–112; Bischofssynode, Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt zwanzig Jahre nach dem II. Vat. Konzil (Città del Vaticano 1985); P. Boekholt, Der Laie in der Kirche. Seine Rechte und Pflichten im neuen Kirchenrecht (Kevelaer 1984); L. Bouyer, Die Kirche II: Theologie der Kirche (Einsiedeln 1977); A. Dulles, Die katholische Ekklesiologie seit dem Zweiten Vat. Konzil, in: Conc 22 (1986) 412–419; C. Duqoc, Das Volk Gottes als aktives Glaubenssubjekt in der Kirche, in: Cath 21 (1985) 281–287; P. Eicher, Priester und Laien – im Wesen verschieden? Zum lehramtlichen Ansatz der notwendigen Kirchenreform, in: Priester für heute. Antworten auf das Schreiben Johannes Pauls II. an die Priester, hrsg. v. G. Denzler (München 1980) 34–50; H. Fries, Gibt es ein Lehramt der Gläubigen?, in: Conc 21 (1985) 288–293; L. Karrer, Laie/Klerus, in: NHThG 2, 363–374; ders., Laie, in: Hwb. rel. Gegenwartsfragen (Freiburg 1986) 236–241; M. Keller, Theologie des Laientums, in: MySal IV/2, 393–421; F. Klostermann, Gemeinde – Kirche der Zukunft. Thesen-Dienste-Modelle, 2 Bde. (Freiburg 1974); H. Legrand, La réalisation de l'Eglise en un lieu, in: Initiation à la pratique de la Théologie, Bd. 3: Dogmatique 2, hrsg. v. B. Lauret-F. Refoulé (Paris 1983) 143–345; A. Rajšp, „Priester" und „Laien". Ein neues Verständnis (Düsseldorf 1982); Stellungnahmen der Dt. Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der dt. Katholiken zu den Lineamenta für die Bischofssynode 1987 (2. Mai 1986) (Bonn 1986).

[3] F. E. Anhelm, Ökumene-Lexikon 734. [4] Catechismus Romanus II, 7, 2.

[5] Stellungnahme der Dt. Bischofskonferenz 8. [6] F. Klostermann, Gemeinde I, 406.

[7] Belege bei E. R. Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter (München [6]1967) 216, 222.

[8] CIC (1917) can. 1209 § 2.

[9] Das Zentralkomitee der dt. Katholiken bedauert ausdrücklich, daß die „Lineamenta" die besondere Situation der Frau „völlig unberücksichtigt" lassen (Stellungnahmen 32); die dt. Bischöfe machen diesbezüglich wichtige Vorschläge. Sie weisen dabei besonders auf CIC can. 230 § 1 hin, der einige laikale liturgische Dienste ausdrücklich auf Männer beschränkt (a. a. O. 19f.).

[10] Stellungnahmen 7.

[11] Vgl. z. B. Augustinus, Sermo 340, 1 (PL 38, 1483). Weitere Belege bei H. Legrand, La réalisation 184ff.

[12] Didasc. 2, 26, 4 (ed. Funk I, 105).

[13] Johannes Chrysostomus, De sacerd. 2,2 (PG 48, 633).

[14] Decr. Grat. p. II, q. 1, can. 7 (ed. Friedberg I, 678).

[15] Pius X., Enzyklika „Vehementer Nos esse" v. 11. 2. 1906: Rundschreiben Unseres Heiligsten Vaters Pius X.... über die Trennung von Kirche und Staat in Frankreich (Freiburg 1907) 14.

[16] Die Angaben sind entnommen dem „Schematismus der Erzdiözese Bamberg 1985" (Bamberg 1985) 7–65. Vor den Gefahren eines kirchlichen Bürokratismus hat übrigens öfters Kard. Ratzinger öffentlich gewarnt.

[17] Zu den verschiedenen Kirchenmodellen vgl. F. Klostermann, Gemeinde I, 249–257.

[18] W. Beinert, „Wesensgleich auch uns". Kontextuelle Modelle für eine Fundamentalaussage des christlichen Glaubens, in: Cath 41 (1987) 1–29; J. Erni, Pneumatologische und triadologische Ekklesiologie und ihre Bedeutung für Struktur und Leben der Kirche, in: Unterwegs zur Einheit (FS H. Stirnimann) (Freiburg 1980) 803–820.

[19] Vgl. die gängigen Bezeichnungen für Priester: engl. father, ital. padre, frz. mon père (auch abbé), dt. für Ordenspriester Pater.

[20] Als „eigentliches" Laienapostolat galt vor allem die „katholische Aktion", die bis zu Pius XII. als „Mitarbeit und Teilhabe am hierarchischen Apostolat der Kirche" verstanden worden ist (so Pius XI. in einer Ansprache an die deutsche Jugend vom 27. 10. 1933 u. ö.). Vgl. J. Verscheure, Katholische Aktion, in: LThk [2]6, 74f.

[21] Stellungnahmen 28. [22] ZdK, Stellungnahmen 36. [23] LG 9, 10, 26; AA 3; SC 14; PO 2.

[24] LG 31. [25] LG 4, 7, 12f. [26] LG 18, 33; AA 10, 22; AG 15.

[27] PO 9. [28] CD 27; AA 26. [29] Can. 212 §§ 2f.

[30] P. Boekholt, Der Laie in der Kirche 53.

[31] Can. 229 §§ 1–3. [32] Can. 230; 910 § 2; 911 § 1; 1112; 1168. [33] Can. 1421 § 2.

[34] Den Laien ist nach CIC (1983) can. 766 eine Mitwirkung am kirchlichen Predigtauftrag möglich; sie dürfen aber

nach can. 767 § 1 keine Homilie halten. Schon 1970 hatten die dt. Bischöfe ein grundsätzliches Recht der Laien zum Predigen anerkannt; ein Votum der Würzburger Synode ging in die gleiche Richtung; ihm wurde 1973 von der Kleruskongregation für 4 Jahre stattgegeben. Der neue Codex nimmt diese Erlaubnis zurück. P. Boekholt, Der Laie in der Kirche 173, meint: „Die Laienpredigt im Wortgottesdienst bleibt weiterhin erlaubt, eventuell auch die Möglichkeit der Laienpredigt unmittelbar *vor* oder *nach* der Eucharistiefeier." Ob dieser schlaue Ausweg ein Weg ist, sei dahingestellt.

[35] Vat. II, GS 43 sagt, „die Laien sind eigentlich, wenn auch nicht ausschließlich zuständig für die weltlichen Aufgaben und Tätigkeiten"; nach LG 31 können „die Glieder des geweihten Standes... bisweilen mit weltlichen Dingen zu tun haben, sogar in Ausübung eines weltlichen Berufes".

[36] Lineamenta 21. [37] Ebd. 22. [38] Ebd. 23. [39] Stellungnahmen 9f. [40] A. a. O. 17.

[41] Vgl. H. Legrand, La réalisation 194–209; zu den Problemen der pastoralen Dienste: LS 29 (1978) 1–65 (= Heft 1); L. Karrer, Laientheologen in pastoralen Berufen (Mainz 1974) 62–69; Von Beruf Gemeindereferent, hrsg. v. J. Hochstaffl (Paderborn 1985), vor allem 15–44.

[42] Stellungnahmen 19. [43] Vat. II, LG 48. [44] Vat. II, GS 1.

[45] Das wird je für alle Gruppen in der Kirche vom Vatikanum II gesagt, so für die Bischöfe LG 21, für die Priester PO 6, 21; für die Laien LG 30f.; AA 29; für die nach den evangelischen Räten lebenden PC 1.

[46] H. Döring, Grundriß der Ekklesiologie. Zentrale Aspekte des katholischen Selbstverständnisses und ihre ökumenische Relevanz (Darmstadt 1986) 245.

[47] LG 41; AA 2. [48] GS 43; vgl. LG 31. [49] LG 10.

[50] K. Lehmann, Das dogmatische Problem des theologischen Ansatzes zum Verständnis des Amtspriestertums, in: Existenzprobleme des Priesters, hrsg. v. F. Henrich (München 1969) 156, A. 3.

[51] Dt. Bischofskonferenz, Stellungnahmen 7.

[52] LG 11, 26. [53] SC 10. [54] SC 7. [55] CIC can. 906, 904. [56] LG 33; PO 9.

[57] Vgl. K. Hemmerle, Brief des Bischofs v. Aachen an die Priester des Bistums zur Situation des pastoralen Dienstes (II), in: Pastoralblatt 29 (1977) 296.

[58] Zu diesem Phänomen in Amerika vgl. Lutherans have low „lovequotient", in: The Lutheran, 18. 2. 1986, 18; für Afrika vgl. Dieu – est-il occidental?, hrsg. v. H. Vuilliez (Paris 1969).

Johannes Reiter

Politik und Ethik

Grundsätze einer christlich orientierten Politik

Politik bewegt sich ihrem Ziel nach um den Menschen. Es geht ihr um die Gestaltung eines Lebensraums, der die elementaren Lebensinteressen des Menschen in ein vernünftig geordnetes Ganzes integriert[1]. Sie ist also die hohe Kunst, das menschliche Leben recht zu ordnen. Politik ist somit dem Handeln des Menschen aufgegeben; sie entspringt seiner freien Entscheidung und ist in seine Verantwortung gestellt. Insofern schließt jedes Problem der politisch-sozialen Ordnung eine ethische Dimension ein, von der nicht abgesehen werden kann. Politisches Handeln impliziert – ob es dies will oder nicht – immer Werte und Wertungen, deren Rangordnung sich wiederum aus der Relation zu einem Höchstwert ergibt. Um gerade diesen Höchstwert geht es in der theologischen Ethik, um ein letztes Prinzip, an dem alles menschliche Tun und Lassen ausgerichtet werden muß, um Menschsein in all seinen Dimensionen glücken zu lassen.

Die Frage nach der Beziehung zwischen christlichem Glauben und politischer Praxis ist ein traditionelles Thema der christlich orientierten politischen Theorie. Der Anspruch des christlichen Glaubens, im Bereich der Politik mitreden zu wollen, ja mitreden zu müssen, wurde nicht immer anerkannt bzw. zum Teil sogar bestritten. Aber für die theologische Ethik wie auch für jede echte Religiosität ist die *innere Verbindung von Politik und Religion* schlechthin unaufhebbar[2].

Im Christentum wird dieser grundsätzliche Zusammenhang zwischen Ethik und Politik besonders deutlich. Aus dem Kern der christlichen Lehre, dem Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, erwächst die Verpflichtung der Christen zur Mitarbeit am Aufbau einer gerechten Gesellschaftsordnung. Wo Christen diese Mitarbeit unterlassen und auf ihr politisches Mandat verzichten, unterlassen sie zugleich auch die Wahrnehmung der Verantwortung, die aus ihrem Glauben erwächst – oder, um es schärfer zu formulieren: Christen machen sich schuldig, wenn sie die Politik ihrem Selbstlauf überlassen. „Die Politik ist unser Schicksal", hat Walter Dirks in diesem Zusammenhang zu Recht festgestellt[3].

Die Frage nach den Grundsätzen einer christlich orientierten Politik wird im folgenden unter zwei Aspekten betrachtet: zum einen unter dem Aspekt der sozialethischen Lehre über die politischen Phänomene, zum anderen unter dem Aspekt des spezifisch Christlichen in der Politik. Die Frage nach den Grundsätzen einer christlich orientierten Politik wird hier unabhängig von einer Analyse der

politischen Landschaft gestellt; auch unabhängig davon, wer oder welche Partei sich zum Träger solcher Grundsätze macht.

I. Politik und christliche Soziallehre

Bis zum Eintritt und zur Wirksamkeit der christlichen Botschaft in die Menschheitsgeschichte wurde der Mensch überwiegend als Gesellschaftswesen verstanden, das heißt als ein Wesen, das von der Gesellschaft und für die Gesellschaft bestimmt ist. Daß das Christentum den Menschen nicht nur als Glied der Gesellschaft, sondern auch als ein Wesen in *unverwechselbarer Einmaligkeit* betont, ist ein bedeutsamer Beitrag zu einem umfassenden Verständnis des Menschen. Freilich kann sich diese Individualität nur in der Gesellschaft entfalten; sie verhindert aber, daß der Mensch in der Gesellschaft aufgeht bzw. in die Gesellschaft hinein aufgelöst wird. Gesellschaft und Staat sind des Menschen wegen da.

Beide Komponenten des Menschlichen – die Individualität und Sozialität – sind wichtig und unaufhebbar, eben originär menschlich. So betont die christliche Anthropologie einerseits die *Individualität*, den Wert und die Würde jedes einzelnen Menschen, seine Freiheit und Verantwortung. Andererseits weist sie aber auch auf die schon in der biblischen Urgeschichte implizierte grundlegende Gemeinschaftsbezogenheit *(Sozialität)* des Menschen hin: „Es ist nicht gut, daß der Mensch allein bleibt" (Gen 2, 18). Der Mensch ist sowohl in seiner Leiblichkeit als auch in seiner Geistigkeit auf andere Einzelmenschen sowie auf das Leben in der Gemeinschaft hingeordnet. Weiterhin beinhaltet die christliche Lehre die Überzeugung, daß der Mensch um seiner selbst willen da ist. Er ist unverwechselbar, und deshalb darf er niemals bloß als Mittel zum Zweck verstanden werden. Schließlich sei auf ein weiteres wichtiges Wesenselement des christlichen Menschenbilds hingewiesen: auf die *Transzendentalität* des Menschen. Der Mensch, der sich in seinem Leben selbst verwirklichen will, macht als Teil der materiellen Welt die Erfahrung, daß seine Kraft begrenzt ist. Jenseits dieser Grenzen erfährt er eine Wirklichkeit, über die er nicht verfügen kann; er kann sein eigenes Wesen nur verwirklichen, indem er die materielle Welt und sich selbst auf diese andere Wirklichkeit hin übersteigt.

Die eben aufgezeigte Wesensbeschaffenheit des Menschen wird von der Philosophie und Theologie mit dem Begriff „Person" bezeichnet. Die Idee der Person *(Person- oder Personalitätsprinzip)* ist die Grundlage und sinngebende Mitte christlicher Soziallehre, aus der alle weiteren Prinzipien und Einzelaussagen abgeleitet werden. So bezeichnet Papst Johannes XXIII. die Tatsache, daß „der Mensch der Träger, Schöpfer und das Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen sein muß", als „obersten Grundsatz" der christlichen Soziallehre (Mater et

magistra 219). Und in „Gaudium et spes", der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute, heißt es: „Die gesellschaftliche Ordnung und ihre Entwicklung müssen sich dauernd am Wohl der Personen orientieren; denn die Ordnung der Dinge muß der Ordnung der Personen dienstbar werden und nicht umgekehrt" (Gaudium et spes 26).

Deutlich abzugrenzen ist der christlich-soziale Ansatz des Personprinzips gegenüber dem Individualismus und Kollektivismus. Der *Individualismus*, und mit ihm fast alle Arten des Liberalismus, versucht, den einzelnen vor der Vermassung im Kollektiv zu retten, vernachlässigt dabei aber den ursprünglich-menschlichen Wesenszug der Sozialität. Im *Kollektivismus* hingegen geht der Einzelmensch als individuelle Person unter und wird zu einer bloßen Funktion innerhalb des Fortschritts der Gesellschaft. Sowohl Individualismus als auch Kollektivismus mißachten also in ihrer einseitigen Radikalität den umfassenden personalen Charakter des Menschen.

Eng mit dem Personalitätsprinzip verknüpft ist das Prinzip der *substantiellen Gleichheit aller Menschen.* Es besagt, daß die Menschen ihrem Wesen nach gleich sind. Alle Menschen sind mit der gleichen Würde, der sog. Menschenwürde, und gleichen unbedingten Werten ausgestattet. Von daher sollte eine Gesellschaftsordnung so gestaltet sein, daß sie allen in gleicher Weise die Möglichkeit bietet, ihre individuellen Anlagen zu entwickeln und ihr Leben dementsprechend zu gestalten. Hieraus ergeben sich weitreichende staats- und gesellschaftspolitische Konsequenzen. Zu nennen wären: der Schutz der Grund- und Menschenrechte (vor allem des Rechts auf soziale Sicherheit), gerechte Eigentumsverteilung, wirtschaftliche Mitbestimmung, Demokratisierung der Gesellschaft und Hilfe für Entwicklungsländer. Insbesondere verbieten sich Diskriminierungen aufgrund des Geschlechts, der Rasse, der gesellschaftlichen Stellung, der Sprache oder der Religionszugehörigkeit. Auch allzu große wirtschaftliche und gesellschaftliche Ungleichheiten zwischen den Gliedern oder Völkern der einen Menschheitsfamilie müssen abgebaut werden; so fordert es die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils (vgl. Gaudium et spes 29 und 66).

Mit dem Prinzip der substantiellen Gleichheit aller Menschen soll jedoch nicht geleugnet werden, daß es zwischen den Menschen Unterschiede gibt hinsichtlich ihrer Anlagen, ihrer Sozialisation und ihrer Möglichkeiten der freien Selbstbestimmung. Beim Prinzip der Gleichheit ist auch nicht an die Nivellierung oder Leugnung *funktionaler und gesellschaftlicher Verschiedenheiten* sowie *individueller Besonderheiten* gedacht[4]. Vielmehr fordert der Gleichheitsgrundsatz das Recht eines jeden auf Verwirklichung seiner Grundfreiheiten, insofern sie mit denen der anderen Menschen verträglich sind. Das elementare Ärgernis jeder Gesellschaft, die Tatsache gesellschaftlicher Ungleichheit, läßt sich durch keine Politik, auch nicht durch die christliche, begreifen. Sie ist zum Teil der Preis der Freiheit; und wer eine freie Gesellschaft will, kann nicht zugleich eine gleiche wollen.

Die grundsätzliche Anerkennung der Gleichheit aller Menschen schließt die *sittliche Pflicht zur Toleranz* ein. Unter Toleranz ist hierbei die ethische Haltung eines Menschen zu verstehen, die auch den Mitmenschen achtet, der andere politische, religiöse oder moralische Auffassungen vertritt. Toleranz verlangt jedoch keineswegs, sich seines Urteils zu enthalten oder Auseinandersetzungen zu vermeiden. Toleranz setzt vielmehr eine eigene Überzeugung als Grundlage zur Beurteilung fremder Anschauungen und zur fruchtbaren Auseinandersetzung mit ihnen voraus. Es geht also bei einer toleranten Haltung nicht um Gleichgültigkeit gegenüber dem Wahren und Guten, sondern um den Respekt vor der personalen Würde des anderen, der ein Recht auf „seine" Überzeugung von Wahrheit hat. Daraus folgt zum Beispiel, daß niemand zu einer Handlung gezwungen werden darf, die seinem Gewissensurteil widerspricht. Diese Achtung ist auch dem irrenden Gewissen gegenüber geboten. Die sittliche Pflicht zur Toleranz findet ihre Grenze jedoch an den Grundrechten anderer Personen. Das heißt Handlungen, die offensichtlich den Grundrechten einzelner oder einer Gemeinschaft zuwiderlaufen, müssen von diesen nicht geduldet werden. Toleranz braucht also dort nicht geübt zu werden, wo sie die personale Würde des Menschen und die aus ihr hervorgehenden Rechte gefährden würde.

Aus dem Personprinzip ergeben sich weitere Grundsätze, die für die Politik richtungweisend sind. Diese lassen sich im Solidaritäts- und Subsidiaritätsprinzip zusammenfassen. Aus dem wesenhaften Personsein und der wesenhaften Gesellschaftlichkeit des Menschen abgeleitet, ergibt sich die Forderung des *Solidaritätsprinzips*, gemeinsam die Voraussetzungen für die personale Entfaltungsmöglichkeit jedes einzelnen zu erarbeiten. Diese Forderung gilt in zweifacher Hinsicht: Zum einen haftet jeder einzelne für das Wohl der Gemeinschaft und ist also dafür mitverantwortlich. Zum anderen trägt die Gemeinschaft Verantwortung für das Wohl jedes einzelnen und ist verpflichtet, jedem Menschen seinen sozial-gerechten Anteil an den „Früchten der sozialen Zusammenarbeit" zu sichern. Das Solidaritätsprinzip begründet also sowohl die Pflicht eines jeden zur Übernahme von Gemeinschaftsaufgaben als auch den Anspruch des einzelnen auf von der Gemeinschaft zu sichernde menschenwürdige Lebensbedingungen. Das Solidaritätsprinzip sichert das Einzelwohl gegen Überforderung durch im Namen des Gemeinwohls erhobene Ansprüche. Es sichert aber auch das Gemeinwohl gegen Minderleistung oder gar Leistungsverweigerung derer, die sich selbstsüchtig oder eigennützig auf das Einzelwohl oder Einzelinteresse berufen wollen.

Das *Subsidiaritätsprinzip* gibt an, wie die soziale Zusammenarbeit zur Gewährleistung des Personprinzips zu gestalten bzw. zu organisieren ist. „Subsidium" heißt Hilfe. Gemeint ist in unserem Zusammenhang die *Hilfe zur Selbsthilfe*. Das heißt, die Gesellschaft soll die Initiative und die Eigenkräfte des Menschen wecken und fördern und die Voraussetzungen für seine personale Entfaltung schaffen. Dieser positiven, initiativen Seite des Subsidiaritätsprinzips steht eine negative,

restriktive Seite gegenüber. Damit ist gemeint, daß die Gesellschaft den einzelnen Menschen nicht bevormunden darf, indem sie an seiner Stelle tut, was er ebenso gut oder noch besser selbst tun könnte. Um dem Menschen ein Höchstmaß an Selbstbestimmung und unmittelbarer Mitbestimmung zu ermöglichen, ist eine maximale Dezentralisierung der Zuständigkeiten erforderlich. Die übergreifenden sozialen Gebilde haben nur dann die Pflicht einzugreifen, wenn der einzelne bzw. ein untergeordnetes soziales Gebilde überfordert ist. Letztlich bedeutet dies die Forderung nach so viel Selbstbestimmung wie möglich und so wenig Fremdbestimmung wie nötig.

Die bisher genannten Prinzipien der katholischen Soziallehre sind sog. „offene Sätze" (H. J. Wallraff). Aus ihnen allein kann man zwar keine direkten Lösungen ableiten, aber sie geben das unentbehrliche Richtmaß für unser Handeln an. Um es an einem Beispiel zu verdeutlichen: „Aus den Prinzipien der Statik kann man keinen Bauplan für ein Gebäude, aus den Prinzipien der Aerodynamik keinen Konstruktionsplan für ein Flugzeug ableiten. Aber jeder Bauplan muß den Prinzipien der Statik genügen; andernfalls fällt das Gebäude zusammen; und jedes Flugzeug muß nach den Prinzipien der Aerodynamik konstruiert sein, sonst erhebt es sich entweder nicht vom Boden oder es stürzt ab."[5]

Um jedoch als Sollensforderung bzw. als Handlungsnormen verwendbar zu sein, bedürfen Prinzipien der Füllung mit konkretem Inhalt. Dieser ergibt sich zunächst aus den *relativ autonomen Sachbereichen,* in unserem Fall aus dem der Politik; denn politische Praxis ist an eigene, immanent bestimmte Sachgesetzlichkeiten gebunden[6]. Christlich motiviertes Handeln sollte hier wie in anderen Bereichen ein Handeln sein, das sich um ein *Höchstmaß an Sachgerechtigkeit* bemüht. Diese sachliche Autonomie findet ihr Richtmaß und zugleich ihre Begrenzungen an den oben aufgezeigten Prinzipien, dem Personalitätsprinzip, dem Solidaritätsprinzip und dem Subsidiaritätsprinzip. Erst diese Sozialprinzipien geben dem politischen Handeln seine definitive Ausrichtung und Sinnorientierung. Die Autonomie der Sachbereiche darf also nicht absolut gesetzt werden. Die Folge wäre ein orientierungsunfähiger und letztlich „sinn"-loser, ohnmächtiger Pragmatismus – es sei denn, anderen Grundsätzen nichtchristlicher Prägung würde jene Orientierungsfunktion zugesprochen.

Prinzipien sind somit, um es noch einmal hervorzuheben, das *unentbehrliche Richtmaß*, an dem sich jeder Plan, in unserem Fall jedes politische Vorhaben, bis in seine letzten Details hinein orientieren muß. Der Politiker könnte fragen, ob in der politischen Praxis, in der ja oft ein Höchstmaß an Flexibilität verlangt wird, mit diesen starren Prinzipien überhaupt etwas anzufangen ist. Darauf sei wieder mit einem Beispiel geantwortet: „Die Prinzipien der Statik sind absolut starr; trotzdem gestatten sie der Phantasie unserer Architekten geradezu unerschöpfliche Freiheit der Gestaltung und der Stile... Prinzipien (das gilt auch von den gehörig sorgfältig formulierten Prinzipien der christlichen Soziallehre) sind unbedingt starr; in der

Hand dessen, der sie richtig verstanden hat und zu meistern versteht, ist ihre Anwendung (jedoch) unvorstellbar elastisch."[7]

II. Die Bedeutung des christlichen Glaubens für die Politik

Das der katholischen Soziallehre zugrunde liegende Menschenbild und die daraus abgeleiteten Prinzipien sind aufgrund der allen Menschen gleichen Wesensnatur und der Natur der Prinzipien mit Hilfe der Vernunft für alle Menschen einsichtig und verbindlich. Worin liegt nun aber das spezifisch Christliche einer „christlichen Politik"? Nach dieser konkreten und besonderen Bedeutung des christlichen Glaubens für die Politik soll nun im folgenden gefragt werden.

Weder das Alte und das Neue Testament noch die Kirchenväter und die päpstlichen Sozialenzykliken enthalten ein spezifisch politisches Programm oder gar eine komplette Summe politischer Maximen. Sicherlich gibt es politische Überlegungen und Verhaltensweisen, die in direktem Widerspruch zu Aussagen der Offenbarung bzw. zur kirchlichen Lehrtradition stehen, wie zum Beispiel Militarismus, Rassismus, Apartheid sowie die Unterdrückung und Ausbeutung bestimmter Klassen und Gruppen. Dies sind Abgrenzungen negativer Art, die dem Christen sagen, was er auf keinen Fall tun darf. Darüber hinaus ist jedoch eine unmittelbare Übertragung von Glaubensaussagen oder von bestimmten spezifisch christlichen Moralvorstellungen in die weltliche Rechtsordnung nur schwer, zumeist aber gar nicht möglich. Für manche scheint es überhaupt fraglich zu sein, ob das, was „Christsein" ausmacht, politisch verwirklicht werden kann. Christsein bedeutet nämlich die radikale Hoffnung auf Gottes Zukunft, und diese Hoffnung ist gerade nicht politisch erfüllbar, sondern das Geschenk unverfügbarer Liebe und unverzweckbarer Gnade Gottes. Christlich orientierte Politik kann dann nur eine *„Politik angesichts des Reiches Gottes"* sein. Ihre Aufgabe ist es, die innerweltlichen Bedingungen für das Leben und Erleben dieser Hoffnung und Freiheit bereitzustellen. Sie kann aber nicht die endgültige christliche Existenzform bzw. das Reich Gottes selbst schaffen[8]. Christlich orientierte Politik ist deshalb auch „an keine besondere Form menschlicher Kultur und an kein besonderes politisches, wirtschaftliches oder gesellschaftliches System gebunden" (Gaudium et spes 42). Christliche Politik muß immer jene politische Praxis anstreben, die gegenwärtig die obengenannten Bedingungen am ehesten verwirklichen kann.

Was aber bedeutet der christliche Glaube nun ganz konkret für die Politik? Nach christlicher Lehre ist das Reich Gottes, das heißt auch das volle Glücken des Menschseins, wie Jesu Verkündigung und Wirken deutlich machen, zwar noch nicht voll verwirklicht, aber doch schon angebrochen. Jesus erwartet die Vollendung des Gottesreichs, die absolute Zukunft, von Gott. Seine Realutopie ist sein Vater im Himmel, von dem her das Letzte, das Eschaton, auf uns zukommt[9].

Die Gottesherrschaft ist einerseits Geschenk (vgl. Mk 4, 1–9; 26–29), andererseits aber bedarf ihre Verwirklichung einer entsprechenden menschlichen Einstellung und Handlungsweise. Insbesondere fordert Jesus die Bereitschaft zur Vergebung, zur Versöhnung mit dem Bruder, persönlichen Einsatz für den, der in Not geraten ist, vor allem aber eine Liebe, die selbst den Feind einschließt. Das Reich Gottes braucht also die Annahme und die aktive Verwirklichung durch den Menschen an allen Orten und in jedem Augenblick. Daß es dennoch Gottes Geschenk ist, steht dazu nicht im Widerspruch. Denn das Reich Gottes ist insofern Geschenk, als Schenken dialogischen Charakter hat: Es ist zum einen Angebot Gottes an die Menschen (Mk 1, 15: „Das Reich Gottes ist nahegekommen"), zum anderen bedarf es der Annahme durch die Menschen, die ihren Teil zur Verwirklichung des Gottesreichs beitragen sollen[10].

Für die Frage nach der konkreten Bedeutung des Glaubens für die Politik ergeben sich hieraus einige wichtige Konsequenzen:

1. Die Vollendung der Welt, das Herbeiführen des Reiches Gottes ist letztlich Tat und Geschenk Gottes und somit nicht durch menschliches Bemühen bzw. christliche Politik erreichbar. Gegenüber einem absoluten Fortschritts- und Entwicklungsglauben, der davon ausgeht, daß in dieser Welt eines Tages vollkomene Paradiese durch Menschenhand errichtet werden könnten, ist ein ganz entschiedener *(eschatologischer) Vorbehalt* anzumelden. „Der Versuch, den Himmel auf Erden einzurichten, produziert stets die Hölle" (Karl Popper). Dieses Wissen bewahrt den christlichen Politiker vor jeglichem Fanatismus und perfektionistischem Streben nach der heilen Welt. Die vollkommene und heile Welt war immer schon eine Utopie der Gewalt; wer sie will, ist weder Christ noch Demokrat.

2. Der Christ darf aber auch nicht die Dinge ihrem Selbstlauf überlassen und auf die „normative Kraft des Faktischen" setzen. Christliche Politik wird daher versuchen, die *Voraussetzungen für ein Dasein in Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden* zu schaffen, weil sie weiß, daß Gott überall da Befreiung stiftet, wo man sich seinem Kommen nicht verschließt. Die Forderung, die Dinge nicht dem Selbstlauf zu überlassen, und das Wissen, daß es nie eine schlechthin gute, gerechte und menschliche Welt gibt, verleiht der christlichen Politik die Dynamik und den Willen zur Veränderung, hält sie aber auch in Maß und Mitte.

3. Das Christentum besitzt *keine innerweltliche Zukunftsutopie.* Es stellt keine inhaltlich bestimmten Zukunftsideale auf, macht keine innerweltlichen Prognosen und verpflichtet den Menschen nicht zu bestimmten Zielen seiner innerweltlichen Zukunft[11]. Es zeichnet sich vielmehr aus durch seine *absolute Zukunftshoffnung* und die Weigerung, diese mit einer innerweltlichen Utopie zu identifizieren. Die christliche Botschaft lehrt, daß wir in dieser Welt Vollkommenheit nie werden erreichen können, daß unser Tun letztlich über diese Zeit hinausreicht. Die christliche Botschaft vertröstet aber auch nicht auf ein Jenseits, sondern gibt der

Politik hier und heute eine eigene, über den Tag und diese Zeit hinausweisende Aktualität. So schützt das Christentum den Menschen vor der Versuchung, die berechtigten innerweltlichen Zukunftsbestrebungen mit solcher Gewalt zu betreiben, daß eine Generation brutal zugunsten der nächsten geopfert würde. Somit verbieten sich auch schwärmerisch überhöhte Erwartungen von gesellschaftlicher Vollkommenheit, wie sie zum Beispiel im Marxismus zu finden sind. Es verbietet sich ferner die apokalyptische Versuchung, die Vollendung der Gottesherrschaft zu erzwingen.

4. Christlicher Politik ist es zwar nicht möglich, aus eigener Kraft eine vollkommene Ordnung menschlicher Gemeinschaft zu errichten, die dem göttlichen Heilsplan entspricht, aber sie hat dafür zu sorgen, daß eine solche *Ordnung dem Heilsplan Gottes nicht widerspricht.*

5. Christlich orientierte Politik wird nicht immer fertige Rezepte anbieten können, mit denen sich im politischen, sozialen und ökonomischen Bereich Gerechtigkeit und Frieden realisieren lassen. Aber der christliche Politiker muß sich immer und mit besonderer Dringlichkeit für die Personwürde und die Grundrechte des Menschen einsetzen, um Gerechtigkeit und Frieden verwirklichen zu können. Der christliche Politiker muß ein Mehr an Gerechtigkeit, Glück, Freiheit und Güte anstreben in der Hoffnung, daß aus diesem Mehr mit Gottes Hilfe ein Maximum wird. Die christliche Nüchternheit gegenüber dem, was wir in der Politik und überhaupt auf Erden erreichen können, *überfordert den Menschen nicht,* sondern verlangt *kleine Schritte.* Dabei muß sich der christliche Politiker um ein Höchstmaß an Wirklichkeits- und Sachgerechtigkeit bemühen. Christlich orientierte Politik ist also wirklichkeits- und sachgerechte Politik aus christlicher Hoffnung und Verantwortung heraus.

6. Die christliche Überzeugung, daß Gott allen in gleicher Weise Recht schafft und jedem ohne Ausnahme wohlgesinnt ist, befreit den Christen von einer letzten Daseinsangst. Das christliche Wissen um die Zusage Gottes entlastet sowohl von Erfolgszwang als auch von Verzweiflung. Die Glaubensgewißheit, daß die Vollendung der Welt das Werk Christi sein wird und nicht das Ergebnis menschlicher Bemühungen, spendet dem Glaubenden eine viel *stärkere Hoffnung* als jede rational noch so einsichtige Methode zur Vervollkommnung einer künftigen Gesellschaft. So kann christliche Politik freieren Herzens und offeneren Geistes über unsere tagtäglichen Probleme nachdenken und hoffnungsvoller nach Lösungen suchen.

III. Christliche Politik in der Bewährung

Von diesen sechs Grundsätzen, die die konkrete Bedeutung des christlichen Glaubens für die Politik theoretisch umschreiben, nun zu zwei praktischen

Bereichen, deren Problematik uns derzeit besonders auf den Nägeln brennt: die Kernenergie und die anhaltende Arbeitslosigkeit.

1. *Christliche Politik und Kernkraft*

Die Auseinandersetzung über den Bau und die Inbetriebnahme von Kernkraftwerken wird seit Tschernobyl mit besonderer Heftigkeit geführt. Die Experten machen widersprüchliche Aussagen, die politisch Verantwortlichen sind sich nicht einig, der Bürger wird immer unsicherer. Leider bieten der Unfall von Tschernobyl und die Kernenergiediskussion für manche nur einen Vorwand zur Durchsetzung anderer politischer Ziele. Jedoch ist nicht zu übersehen, daß sich viele Mitbürger seit Tschernobyl durch die Kernenergie in den Grundlagen ihres Lebens bedroht fühlen. Sie empfinden Angst und Sorge um die Zukunft. Es muß daher vor allem Sache der christlichen Politik sein, in Redlichkeit und Wahrhaftigkeit die Bedrohung zu benennen, und zwar so, daß auch der „Mann von der Straße" sie versteht. Tschernobyl darf weder verharmlost und heruntergespielt noch hysterisch aufgebauscht werden.

Der christliche Glaube kann zur Diskussion um die Kernenergie nur allgemeine Hinweise geben. Die Sachfragen müssen von Fachleuten gelöst werden. Vom christlichen Glauben her läßt sich jedoch folgendes sagen: Der Schöpfungsauftrag, wie er zu Anfang der Bibel formuliert ist (Gen 1, 28 und 2, 15), beinhaltet, daß die Erde nur in der Weise genutzt und geformt werden darf, daß sie uns und allen künftigen Generationen eine menschenwürdige Heimat bieten kann. Das verlangt von einem christlichen Politiker, daß er nicht alles, was technisch möglich ist, anstrebt und auch nicht das, was den größten Gewinn bringt, sondern nur, was vor Gott und den kommenden Generationen verantwortet werden kann. Er muß also unter den sich anbietenden Lösungen des Energieproblems diejenige wählen, die am ehesten geeignet ist, menschenwürdiges Dasein jetzt und auch in Zukunft zu gewährleisten. An diesem Gesichtspunkt haben sich auch betriebliche, arbeitsmarktpolitische oder örtlich begrenzte Interessen auszurichten. Es entspricht einer genuin christlichen Sicht, daß der Mensch befähigt und gewürdigt ist, neu anzufangen und umdenken zu dürfen, wenn sich bisherige Wege als Irrwege ausweisen und zerstörerisch wirken. Gerade im Energiebereich müssen Entscheidungen revidierbar sein für den Fall, daß sich ihre Fehlerhaftigkeit herausstellt. Konkret führt dies zu folgender Überlegung:

„Sollte sich ergeben, daß ohne die Nutzung der Kernenergie tatsächlich die lebenswichtige Energieversorgung nicht mehr sichergestellt und dadurch eine schwerwiegende Beeinträchtigung individuellen und gesellschaftlichen Lebens zu befürchten wäre, so wäre trotz der Risiken eben diese Kernenergienutzung vertretbar, wenn höchstmögliche Sicherheitsvorkehrungen getroffen sind. Sollte sich aber herausstellen, daß die befürchtete Energielücke durch Einsparungen, rationelleren Energieeinsatz, intensivere Nutzung erneuerbarer Energiequellen oder auf sonstige vertretbare Weise vermieden werden kann, wäre der Ausbau der Kernenergie mit seinen Risiken nicht zu verantworten."[12] „Wir dürfen nicht, um die Zukunft der Menschen zu sichern, die Gegenwart opfern. Aber wir dürfen

ebensowenig unsere Verpflichtung für die Zukunft des Lebens verleugnen, um uns in der Gegenwart unbequeme Opfer zu ersparen."[13]

Nach Tschernobyl bedeutet dies, daß eine verantwortliche Energiepolitik eine Entwicklung fördert, die nicht allein auf Kernenergie setzt, sondern langzeitig zu einer Nutzung alternativer Energiequellen führt. Die Kernenergienutzung ist als „Durchgangsstufe" zu sehen bis zu dem Zeitpunkt, an dem alternative Energiequellen in hinreichendem Umfang zur Verfügung stehen. Das beinhaltet, daß mit aller Dringlichkeit gangbare neue Wege der Energiegewinnung gesucht und gefunden werden müssen. Die Erforschung alternativer Möglichkeiten ist eine wichtige Station auf diesem Weg, eine weitere ist die Änderung unseres Lebensstils.

2. *Christliche Politik und Arbeitslosigkeit*

Sicherlich sind von der christlichen Theologie keine unmittelbaren beschäftigungspolitischen Vorschläge zu erwarten, um allen Arbeitsuchenden zu Arbeitsplätzen zu verhelfen. Dennoch können grundlegende theologische Orientierungen auch in dieser konkreten Problematik Auswirkungen auf die Politik des Alltags haben. Allgemein wird man darin übereinstimmen, daß Arbeitslosigkeit eine bittere Härte für die Betroffenen ist, selbst wenn sich durch die Arbeitslosenversicherung der Einkommensausfall in noch erträglichen Grenzen hält. Die Arbeitslosen sind in der vollen Entfaltung ihrer Persönlichkeit behindert. Ihnen geht die Möglichkeit ab, eine von der Gesellschaft geachtete, als nützlich angesehene und bezahlte Leistung zu erbringen. Vor allem ist durch die Arbeitslosigkeit die Teilnahme am gesellschaftlichen Leben gestört.

Auch wenn es sinnvolles menschliches Leben ohne Arbeit geben mag, so ist die Arbeit doch ein hohes Gut für den Menschen. Erst durch sie entfaltet der Mensch letztlich seine Kräfte und Fähigkeiten, erwirbt seinen materiellen Lebensunterhalt, schafft Werte und dient den Mitmenschen sowie dem Gemeinwohl. Von dieser Sinnbestimmung her weist die katholische Soziallehre sowohl auf die Verpflichtung zu gewissenhafter Arbeit hin wie auch auf das *Recht auf Arbeit* (vgl. Gaudium et spes 67).

Ganz im Sinn dieser Überzeugung betont Papst Johannes Paul II. den *Vorrang der Arbeit* vor allen anderen Faktoren des wirtschaftlichen Lebens (vgl. Laborem exercens). Über die konkreten, richtigen Mittel und Wege, mit denen diese Vorstellungen verwirklicht werden sollen, sagt uns der christliche Glaube nichts. Diese Wege zu finden, ist bei uns letztlich Sache der Tarifparteien und gegebenenfalls des Staates. Es gibt keinen „christlichen Weg" zur Behebung der Arbeitslosigkeit. Trotzdem ergeben sich für den Politiker, der sich auch in seiner Beschäftigungspolitik am christlichen Glauben orientieren will, zwei wichtige Vorgaben:

1. Christlich orientierte Politik darf sich niemals mit gesellschaftlichen Mißständen wie der Arbeitslosigkeit abfinden. Sie hat immer wieder die Dringlichkeit der

Problematik zu betonen. Sie muß immer wieder das Ausmaß und die Folgen der Arbeitslosigkeit deutlich machen und darauf drängen, daß beschäftigungspolitisch effektive Lösungen angestrebt werden.

2. Christlich orientierte Politik ist eine Politik aus dem Vertrauen heraus, daß der Schöpfer die Welt so eingerichtet hat, daß es Wege gibt, den Arbeitsuchenden Arbeit zu verschaffen, und daß wir diese Wege finden können. Christlicher Glaube hat hier für den Politiker also eine stimulierende Funktion.

Auch wenn der Glaube uns nichts über die praktischen Mittel und Wege sagt, mit denen wir die Arbeitslosigkeit beheben können, darf diese Offenheit nicht mit Beliebigkeit verwechselt werden: Kern der Botschaft Jesu ist die Parteinahme für den Menschen – in Jesu Person ist zugunsten des Menschen entschieden (Eberhard Jüngel). Daraus erwachsen für den Christen *verpflichtende Orientierungen*, die auch die Wege zu politischen Zielen betreffen. Hier ist vor allem die richtungweisende Vorliebe Jesu für die Schwachen und Schwächsten, für die Unterdrückten, Benachteiligten und Armen zu nennen. Und zu den Armen – nicht nur im materiellen Sinn – sind heute die Arbeitslosen zu zählen (Laborem exercens 8). Die in unserer Gesellschaft zunehmend ungerechte Verteilung der Arbeit auf Ausländer, Frauen, Behinderte, Junge und Alte ist aufgrund des Solidaritätsprinzips nicht zu verantworten. Weiterhin ergibt sich aus dem eingangs erwähnten Solidaritätsprinzip eine Verantwortung derjenigen, die Arbeit haben, für diejenigen, die arbeitslos sind. Diejenigen, die arbeiten können, müssen für die Arbeitslosen Einbußen in Kauf nehmen. Lohn-, Mehrwert- und andere Steuern sowie Sozialbeiträge reichen nicht aus. Vielmehr ist auch eine Teilung bzw. Aufteilung vorhandener und die Neuschaffung zusätzlicher Arbeitsplätze erforderlich. Schließlich bedarf es für eine gerechtere Verteilung der vorhandenen Arbeitsplätze auch einer entsprechenden Korrektur der Arbeitseinkommen.

Bis dieses Ziel erreicht ist, muß auch in unserem Umgang mit Arbeitslosen deutlich werden, daß Arbeitslosigkeit kein persönlicher Makel ist. Als Menschen, die sich im politischen Handeln am christlichen Glauben orientieren, sind wir also nicht nur zu einer materiellen Unterstützung der Arbeitslosen, sondern zur umfassenderen Hilfe für die ganzheitliche Bewältigung ihrer Lage aufgerufen. Sicherlich ist die *Bereitschaft zur Solidarität* um ein vielfaches mühevoller und anstrengender als ein Sich-Abfinden mit Marktmechanismen. Das Sich-Abfinden jedoch ist für den Christen und für die sich am christlichen Glauben orientierende Politik keine Lösung. Schließlich hat Jesus von Nazaret, von dem her wir uns Christen nennen, sein Engagement für die Gedrückten, sein Engagement für die Sache Gottes, die Sache des Menschen mit seinem Leben bezahlt[14].

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. H. J. Höhn, Politischer Glaube, in: ThPh 61 (1986) 1–23, hier 5. Zum Ganzen vgl. auch K. Lehmann, Politik – Moral – Recht, in: HK 40 (1986) 530–536; B. Vogel, Wie wir leben wollen. Grundsätze einer Politik für morgen (Stuttgart 1986); D. Seeber, Politik und Kirche, in: Hwb. rel. Gegenwartsfragen, hrsg. v. U. Ruh, D. Seeber und R. Walter (Freiburg 1986) 357–362.

[2] Vgl. R. Hauser, Ethik und Politik, in: G. Teichtweier, W. Dreier, Herausforderung und Kritik der Moraltheologie (Würzburg 1971) 365–384.

[3] Vgl. W. Dirks, Das schmutzige Geschäft? Die Politik und die Verantwortung des Christen (Freiburg 1964).

[4] Vgl. F. Klüber, Das „christliche Menschenbild" der Unionsparteien, in: Die neue Gesellschaft 26 (1979) 314.

[5] O. v. Nell-Breuning, Grundsätzliches zur Politik (München 1975) 29.

[6] Dennoch ist die für politisches Tun des Menschen geltende sittliche Ordnung, bei aller Anerkennung der in diesem Bereich vorfindlichen eigenen Sachgesetze, keine andere als die allgemein menschliche. Insofern gibt es auch keine politische Sonderethik. Vgl. R. Hauser, a. a. O. 365. Zur Anerkennung der autonomen Sachbereiche vgl. auch A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube (Düsseldorf ^{2}1984).

[7] Vgl. O. v. Nell-Breuning, a. a. O. 29f.

[8] Vgl. P. Eicher, Solidarischer Glaube. Schritte auf dem Weg der Freiheit (Düsseldorf 1975) 93–96.

[9] Vgl. ebd. 90f.

[10] Vgl. F.-J. Nocke, Eschatologie (Düsseldorf 1982) 48.

[11] Vgl. K. Rahner, Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 6 (Köln 1965) 82; auch K. Lehmann, Nicht nur im Jenseits. Die Weltperspektive christlicher Zukunftserwartung, in: ders., Signale der Zeit – Spuren des Heils (Freiburg 1983) 109–129.

[12] Zu Fragen der Kernenergie. Stellungnahme des Kommissariates der Dt. Bischöfe, 23. 9. 1977, in: Beiträge zu Umweltfragen, hrsg. v. Komm. d. Dt. Bischöfe (Bonn 1983) 5.

[13] Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit. Erklärung der Dt. Bischöfe zu Fragen der Umwelt und der Energieversorgung (Bonn 1980) 18.

[14] Vgl. P. Eicher, a. a. O. 109.

Für wichtige Vorarbeiten zu diesem Beitrag danke ich meinem Mitarbeiter Michael Schlitt.

Franz Böckle

Theologische Bewertung von Krankheit und Tod

Krankheit, Sterblichkeit und Tod gehören zur realen geschichtlichen Existenz des Menschen. Die Rahmenbedingungen, in denen sich die individuelle Geschichte von Krankheit und Tod eines jeden Menschen vollzieht, reichen weder dem Mediziner noch dem Theologen aus, um die individuelle Krankengeschichte oder gar den individuellen Tod hinreichend zu klären. Im Rahmen der körperlichen, aber auch der charakterlichen und sozialen Bedingungen bleibt dem „Zufälligen", „auch anders Möglichen", über das sich nichts Zwingendes aussagen läßt, ein großer Spielraum. Hier setzt die Frage ein nach einem möglichen Grund des Unerklärbaren, nach einem Sinn der sinnlos erscheinenden Wechselfälle des Lebens, wie sie sich in einer konkreten Krankengeschichte oder im Tod eines nahestehenden Menschen manifestieren.

Schwierigkeiten der Beantwortung

Nahezu alle Kulturen halten Deutungen bereit, um die unvermeidbaren Wechselfälle des Lebens verständlich und erträglich zu machen. Meist geht es darum, das, was den einzelnen als Leid und Enttäuschung trifft, im Rahmen eines größeren Zusammenhangs als sinnvoll erscheinen zu lassen. In der Mythologie der *Naturreligionen* erscheint das Leid als Teil eines kosmischen Dramas. Die Erinnerung an ein ursprünglich heiles Dasein weckt Hoffnung auf siegreiche Überwindung der Finsternis durch das Licht. *Griechische Philosophie* zeigt Wege, das Leiden in Freiheit zynisch, stoisch oder epikureisch anzunehmen und zu tragen. Die *römische Lebensgestaltung* verweist auf höhere Werte, um derentwillen Leiden notwendig sein können und daher auch sinnvoll zu bewältigen sind. Nach *östlichen Religionen* gehört Leiden zum Lebensprozeß. Der Mensch kann durch Weisheit, ethisches Verhalten und geistige Disziplin in diesem Prozeß den Sieg gewinnen.

Die *Selbstverständlichkeit bestimmter Sinnvorgaben* ist bei vielen Zeitgenossen *nicht mehr vorhanden.* Die Frage nach dem Sinn ist zu einer existentiellen Frage geworden. Und dies in einer Kultur, deren umfangreicher Wissensbestand in der Geschichte der Menschheit einmalig dasteht. Unsere Fähigkeiten zur Verständigung über die verschiedenen Sachverhalte haben in den letzten Jahrzehnten in geradezu atemberaubendem Maß zugenommen. Noch nie gab es eine Gesellschaft, welche auch nur über annähernd so große Möglichkeiten verfügte, die Wechselfälle

des Lebens zu kontrollieren und ihre Folgen für den einzelnen zu mindern. *Sicherheit* ist zu einem der höchsten Werte dieser Gesellschaft geworden. Doch die Schutzsysteme kollektiven Muts drohen sich aufzulösen: das Schutzsystem der Technik, das gerade in seinen höchstentwickelten Errungenschaften Angst verbreitet; aber auch das Schutzsystem einer arbeitsteiligen, wachstumsorientierten Weltwirtschaft, die von der Erschöpfung wichtiger Ressourcen bedroht wird und für die sich eine Globalsteuerung als immer schwieriger erweist. Das gilt nicht minder für das Schutzsystem des Friedens in Gerechtigkeit und Freiheit, dessen Sicherung einen materiellen und psychischen Preis fordert, der eine zunehmende Zahl von Menschen erschreckt und die Frage stellen läßt, wie weit man diesen Weg noch gehen kann. Schließlich ist das Schutzsystem der sozialen Sicherheit gefährdet, von dem viele fürchten, das teure Netz könnte auf lange Sicht die Last der Arbeitslosigkeit nicht mehr tragen. So entpuppt sich hinter dem Sicherheitsstreben eine *tiefe Unsicherheitserfahrung*, die sich bei näherem Zusehen als *Existenzangst*, das heißt als die Angst, daß die gesamte Existenz sinnlos sein könnte, herausstellt.

Die *Reaktion auf solch erfahrene Sinnbedrohung* ist unterschiedlich. Sie reicht von der Verdrängung der Sinnfrage bis zum heroischen Akzeptieren der Absurdität unserer Existenz: „Es ist sinnlos, daß wir geboren werden, es ist sinnlos, daß wir sterben", erklärt Jean-Paul Sartre. Andere machen sich auf den Weg, um auf neue Weise Sinn zu finden. Wilhelm Kamlah unterscheidet zwischen Sterben und Tod. Für ihn sind Tod und Sterben nicht dasselbe, sie verlangen eine unterschiedliche Haltung. Den Tod als Verfall, den Tod als Untergang kann man nicht eigentlich verstehen. Verstehen können wir nur etwas, das Sinn hat. Der Tod aber hat seiner Überzeugung nach keinen Sinn. Wenn der Tote nicht mehr ist, wenn er nicht mehr lebt, wenn er sich nicht mehr verhalten kann, so erübrigt es sich, nach dem Sinn dieses Nicht-mehr-Seins zu fragen.

Anders verhält es sich nach Kamlah mit dem Sterben. Das Sterben als ein Stück Leben hat durchaus einen Sinn. Und es lohnt sich, darüber nachzudenken, damit wir dem Tod entgegengehen, ohne zu verzweifeln. Denn diese letzte Phase des Lebens gewinnt auf dem Hintergrund der Unentrinnbarkeit des Todes zunächst durchaus den Charakter von einem „puren Widerfahrnis". Solche Widerfahrnisse überschreiten zu einem gewissen Grad zwar unser Verstehen. Man kann sie nur annehmen und hinnehmen. Eine Auflehnung dagegen müßte zur Verzweiflung führen. „Die Hinnahme hingegen kann schwer zu erringen, im Gelingen aber befreiend sein." Die Kunst zu leben, die ars vitae, besteht ja „zuallererst nicht im Handeln-können, sondern im Loslassen-können. Die Einübung in die Hinnahme unabänderlicher Verluste durchzieht dann wiederum unser ganzes Leben und findet in der einwilligenden Hinnahme des eigenen Todes nur ihre Vollendung" (Kamlah 1976, 13).

Diesen letzten Worten Kamlahs wird man nur dankbar zustimmen. Tatsächlich bietet die Konfrontation mit dem Tod im Prozeß des Sterbens für viele erst die

Gelegenheit, einen entscheidenden Aspekt unseres Lebens zu entdecken. In einer Zeit, in der Philosophen und Sozialwissenschaftler immer neue Handlungstheorien entwickeln, muß ein jeder von uns irgendwann selbst erfahren, daß wir nicht nur existieren, indem wir von früh bis spät handeln. Leben ist eine Gabe, um die wir nicht gebeten haben. Leben ist darum nicht endlose Leistung, sondern eine beschränkte Aufgabe, die es in dieser Beschränkung zu erfüllen gilt. Zum Sterben ja sagen heißt, zum Leben in seiner Begrenzung ja sagen. Unsere Hoffnung auf Ewigkeit besagt keine „Erwartung eines Immer-weiter-Gehens" (Guardini). Ein Immer-weiter-Gehen würde eine Steigerung der Vergänglichkeit bis ins Untragbare bedeuten.

Drastisch gibt Beckett in seinem „Endspiel" diesem Gedanken Ausdruck, indem er Nagg und Nell in Mülleimern ihrem endlosen Ende entgegenwarten läßt. Dabei wiederholen sie den immer gleichen stereotypen Satz: „Es geht etwas zu Ende, es geht langsam etwas zu Ende." Daß dieses triste Spiel nun doch ewig weitergehen sollte, muß dem Zuschauer geradezu absurd erscheinen. Und in Friedrich Dürrenmatts Komödie „Der Meteor" wird die Geschichte eines Mannes dargestellt, der aufersteht und an seine Auferstehung nicht glaubt. Es ist der Nobelpreisträger Wolfgang Schwitter, der unter einem ganzen Berg von Kränzen peinlich sein Haupt erhebt und gegen seine Rückkehr ins Leben protestiert. Entsprechend betont Kamlah, daß die Vorstellung eines Weiterlebens nach dem Tod dem heutigen Menschen nicht mehr ernsthaft zumutbar sei. Der Tod sei nun einmal für alle Lebewesen, einschließlich des Menschen, jene Katastrophe, durch die sie für immer zu leben aufhören. Darüber könne auch der christliche Glaube und alle erklärenden Versuche der Theologen nicht hinwegtäuschen.

Doch die Frage, ob der Tod einfach Schluß und Ende bedeute oder zu einer bleibenden Vollendung bei Gott führe, bedrängt heute viele Menschen. Und ich bin nicht sicher, ob sich die Mehrzahl so eindeutig, wie dies Kamlah annimmt, für das katastrophische Todesverständnis entscheidet. Ich vermute vielmehr, daß sehr viele Zeitgenossen diese Alternative zwar sehen, eine Entscheidung aber, aus welchen Gründen auch immer, vor sich herschieben. Das hängt wahrscheinlich damit zusammen, daß die Alternative Tod oder Weiterleben nicht differenziert genug gesehen wird. Wie sieht der biblisch christliche Glaube denn tatsächlich Krankheit und Tod?

Die christliche Antwort
Erfahrung und Sinn des Leidens

„Nach dem Zeugnis der biblischen Tradition ist die Geschichte der Menschheit insgesamt und die Lebensgeschichte des einzelnen weithin eine irritierende Leidensgeschichte, deren schmerzlicher Stachel im Wissen um die hoffnungsvollen

Bilder und Erfahrungen, von denen die Bibel ebenfalls redet, nicht weniger, sondern noch mehr beunruhigt und quält. Dies gilt besonders und exemplarisch für die Lebensgeschichte Jesu" (Zenger 1980, 27). *Die Leidenserfahrungen des biblischen Volkes* sind vielfältig. Besonders nachhaltig wirkt in der Erinnerung Israels die schmerzliche Zeit der demütigenden Knechtschaft in Ägypten. Was hier Fremdherrschaft bewirkte, das wird nach der Landnahme mit der wirtschaftlichen und politischen Entwicklung zur Gefahr im eigenen Volk. So machen sich die Propheten zu Anwälten der durch Machtbesessenheit und Ungerechtigkeit verursachten Leiden der Armen und Unterdrückten. Die Psalmen sprechen aber nicht minder eindrucksvoll von der leidvollen Erfahrung mit dem eigenen Schuldigwerden. Und Ijob ist zur bleibenden Gestalt geworden für die Leiden, denen der Mensch ohne erkennbaren Sinn und Zusammenhang einfach von Natur ausgeliefert ist.

Diese Grundverfaßtheit menschlichen Lebens, die im Alten Testament in vielen Einzelsituationen leidender Gruppen und Individuen dargestellt wird, sammelt sich im Neuen Testament an der Gestalt des leidenden Jesus. „Die Begegnung der Jünger mit dem auferweckten Jesus hat nicht bewirkt, daß sein Leiden und Sterben apologetisch verdrängt oder ekstatisch glorifiziert worden wäre. In allen vier Evangelien bestimmt die Passionsgeschichte so sehr die erzählerische und theologische Komposition, daß M. Köhler die Evangelien zu Recht ‚Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung' genannt hat" (Zenger, ebd.).

Sucht man in der Bibel nach dem *Sinn des Leidens*, so darf man keine theoretische Antwort erwarten. Und soweit – insbesondere in der Sicht des Alten Testaments – Menschen sich selbst oder anderen durch ihr Verhalten Leiden bereiten, bilden solche Leiden kein weiteres Problem, als daß sie zur Umkehr rufen und eine Bekämpfung der Ursache fordern. Es gibt genug Leiden, die von Menschen verursacht sind und die daher auch von Menschen überwunden werden können und im Namen Gottes vom Menschen überwunden werden müssen. Auseinandersetzung und Protest verlangt dagegen das unverschuldete Leiden, das unabhängig ist von eigener Torheit. Israel kennt nicht den Begriff eines blinden Fatums. Seine Geschichte ruht in Gottes Hand. Dieser Jahweglaube ist es daher gerade, der unverschuldetes Leiden, mehr als in anderen Religionen, zum Kernproblem werden läßt: Er provoziert die bohrenden Warum-Fragen, die auch vor harten Klagen und verzweifelten Hilferufen nicht zurückschrecken. Die Klage ist geradezu eine Urform des Redens mit Gott, die keine Sprachverbote kennt. Das Psalterium bietet uns Zeugnisse genug. „Eine derart biblisch ‚legitimierte' Leidensklage kann der Weg sein, durch den der Leidende herausgeführt wird aus der tödlichen Angst, nicht mehr *er selbst* sein zu dürfen. Und zugleich ist sie der notwendige Protest gegen eine leidensunwillige und leidensunfähige Umgebung, der der leidende Mensch unbequem ist oder Einschränkungen abverlangt" (Zenger 1980, 30).

Es ist nicht eine theologische Lehre vom Sinn des Leidens, die den Menschen der Bibel hilft, ihr Leid zu bestehen; sie wachsen vielmehr in einer persönlichen religiösen Auseinandersetzung – oft mühsam genug – in das Verstehen hinein. Die Bibel verzichtet auf „übernatürliche" Erklärungen für rational nicht zu begreifende Leiden; sie führt uns aber zur Begegnung mit leidenden Menschen, die herausgefordert sind, ihre Leiden religiös zu verarbeiten. Das wird nirgends so dicht vor Augen geführt wie im Buch Ijob. „Im Ringen Ijobs um sein Selbstverständnis zerbricht das verkrustete Gottesbild, dem Ijob ebenso wie seine Freunde ursprünglich verhaftet ist. Die Annahme seines ganzen Lebens, auch seines Leidens, aus der Hand Jahwes jenseits der Jahwe festlegenden Kategorien von Lohn und Strafe, von Recht und Gerechtigkeit öffnet ihm die Augen für Jahwe, wie Israel ihn im Urerlebnis des Exodus erfahren hat: als den, der nahe sein will auch im Leid, der im Leid mitleiden will. Die Erinnerung an Jahwe, die Annahme Jahwes als der fundamentalen Wirklichkeit seines Lebens ist die Grunderfahrung, von der her die Leiderfahrung Ijobs einen anderen Stellenwert erhält. Sein Leid hört damit nicht auf, Leid zu sein, aber es erhält eine andere Stelle. Der Glaube, von Jahwes Liebe fundamental angenommen zu sein, ermöglicht es Ijob, sich selbst anzunehmen – auch in der Situation seines Leidens" (Zenger 1981, 49).

Die Feststellung, daß die Bibel keine Theorie über das Leiden entfaltet, sondern zur existentiellen Bewältigung in gläubiger Auseinandersetzung mit dem Gott der Liebe ruft, erlaubt uns, nach den *Grundzügen solcher Bewältigung aus dem Glauben* zu fragen. Nach dem Zeugnis der Schrift ist es die tiefste Erfahrung der Leidenden, daß Gott sich – wie es ein rabbinischer Ausspruch sagt – „mit dem gebeugten Herzen auf die gleiche Stufe" stellt. Wenn Israel leidet, leidet Gott persönlich mit. Es sind vor allem die Schriftstellen Jesaja 63, 9 „In all ihrem Leid geschah *ihm* Leid" und Psalm 91, 15 „Mit ihm (dem leidenden Menschen) bin *ich* im Leid", die schon im AT zu einer „Theologie des Mit-Leidens Gottes" führen (Greshake 1978, 54). Der Leidende begegnet in seinem Leiden nicht der brutalen Gewalt eines bösen, vernichtenden Gottes, vielmehr darf er gerade im Leid die Nähe Gottes erfahren. Dieser Gedanke findet erst recht im Neuen Testament, im gekreuzigten Gottes- und Menschensohn, seine volle Entfaltung und Verwirklichung. „Gottes Geschichte wird zur Leidensgeschichte, nicht um das Leiden dadurch zu affirmieren und zu perennieren, sondern weil in einer von der Sünde bestimmten Welt der Kampf gegen das Leiden selbst zum Leiden aus Liebe führt. Jesus hat nicht Scheitern, Passion und Kreuz gewollt. Gewollt hat er die Abkehr des Menschen von der immer neues Leid schaffenden Sünde; gewollt hat er die Freude der Gottesherrschaft... das Kreuz (war) die Konsequenz seiner Anstrengung und seines Einsatzes gegen das Leid" (Greshake 1978, 55f.; vgl. Moltmann 1973; Duquoc 1976).

Diese Einsicht relativiert die klassische Antwort der abendländisch-christlichen Tradition auf die Frage nach dem Sinn des Leidens: Leiden sei Strafe für eigene wie

fremde Sünden, Leiden sei Medizin. Wenn Leiden Strafe und Medizin ist, dann hat der Mensch sich in Geduld und Demut ins Leiden zu schicken. Leiden gereicht ihm zum Heil. Weil Gott uns durch das Leiden und Sterben seines Sohnes von unseren Sünden erlöst hat, wird das Leiden zum gottgewollten Heilsweg. „Diese Antwort stößt heute auf mancherlei Widerspruch. Zwar hat es immer Christen gegeben (und wird hoffentlich immer welche geben), die die Erfahrung gemacht haben, daß angenommenes Leiden ihnen zum Heil gereicht ist. Auch hat es immer Christen gegeben (und wird hoffentlich immer welche geben), die im Blick auf Jesu Kreuz ihr eigenes Kreuz zu tragen vermochten. Die klassische Antwort über das Leiden als Strafe und Medizin greift weit über solche genuin christliche Erfahrungen hinaus. Sie beansprucht, das dunkle Geheimnis des Leidens *grundsätzlich* beantwortet zu haben. In diesem Anspruch aber ist sie gescheitert: Denn diese souveräne Entwichtigung des physischen Übels wird heute von vielen Christen zu Recht als unerträglich empfunden" (Brantschen 1980, 39). Man kann das entsetzliche Ausmaß menschlichen Elends nicht allein als Sündenstrafe oder als Läuterung und Prüfung deuten. Jesus selbst hat Deutungen dieser Art zurückgewiesen (Joh 9, 1–3).

Auch der Aufruf, Leiden in der Nachfolge des Gekreuzigten zu tragen, ist nicht unproblematisch. In seinem Beitrag „Das Kreuz Christi und das Leid des Menschen" zeigt Christian Duquoc, wie die Loslösung vom geschichtlichen Ereignis das Kreuz zum reinen Symbol für gottgefälliges Leiden werden ließ. Das Kreuz als historisches Ereignis ist provokatorisch. „Es beinhaltet keineswegs Resignation vor dem Leiden; es ist vielmehr Auflehnung gegen Ausbeutung und Ausschließung, Träger von Realismus, denn das Ereignis beinhaltet gerade die Weigerung, daß der Unterdrückte nun seinerseits zum Unterdrücker und daß so die Geschichte der Gewalt endlos neu angefacht wird" (592). Das Kreuz macht aber auch klar, daß da, wo Jesus die Unterdrückung bis zur Hingabe seines Lebens angreift, es auch „für den Unterdrücker keinen anderen Weg zum Heil mehr gibt, als seinerseits den Weg des Unterdrückten auf sich zu nehmen" (ebd.).

Die wenigen Hinweise machen deutlich, daß die Vielfalt verschuldeten und unverschuldeten Leidens sich gegen eine alles deutende und erklärende Theorie sträubt. Soviel freilich läßt sich zusammenfassend sagen: Gott will nicht das Leiden, Gott will die Freiheit des Menschen und schenkt ihm die Fähigkeit zur Liebe. Und so widersinnig es ist, von der Allmacht Gottes die Quadratur des Kreises zu erwarten, so wenig kann man sich freie, liebesfähige Geschöpfe in dieser Welt ohne Widerspruchsfreiheit denken. Wenn nun auch das Gesetz der Schöpfung insgesamt nicht einfach Notwendigkeit heißt, sondern Freiheit, wenn die Welt nicht einfach determiniert erscheint, sondern sich im freien Spiel der Kräfte erprobend entfaltet, dann ergibt dies auch eine Verständnisgrundlage, um die Leiden der Schöpfung und die Widerspenstigkeit der Welt zu verstehen. „Sagen wir es gleich konkret: Daß es so etwas wie Krebs gibt, Virenerkrankungen,

Mißgeburten, Unglücksfälle, Flutkatastrophen und dergleichen, ist eine notwendige Folge dessen, daß Evolution sich als Vorentwurf von Freiheit vollzieht, nicht determiniert, nicht notwendig, nicht fixiert, sondern im Spiel, im Durchprobieren von Möglichkeiten, im Zufälligen" (Greshake 1978, 44). So verstanden wird Leiden zum Preis der Freiheit; und der Weg zu seiner Bewältigung ist der Einsatz der Freiheit und die Kraft der Liebe.

Verständnis des Todes

Das Christentum stellt Sterben und Tod Jesu in die Mitte seiner Botschaft. Seither kann man unter Christen vom Sterben nur reden, indem man vom Sterben Jesu redet; und man kann von Unsterblichkeit nur sprechen, indem man von Gott spricht, „der allein Unsterblichkeit besitzt" (1 Tim 6, 16). Der Gegensatz von Tod und Weiterleben, von Sterblichkeit und Unsterblichkeit ist nur von Gott aus aufzuheben.

Die Bibel bezeugt einerseits klar und eindeutig *des Menschen Sterblichkeit.* Er ist wie das Gras und die Blume, die am Morgen blühen und dann in der Sonne versengt werden. Dieses Vergehen ist von des Menschen eigenem Sein her radikal und total. Der Mensch hat von sich aus nichts, was unsterblich wäre; an ihm ist nichts unendlich, alles endlich. Der Tod trifft den ganzen Menschen; er bedeutet das Ende eines rein natürlichen menschlichen Lebens.

Die Bibel bezeugt andererseits nicht weniger eindringlich den *sterblichen Gott.* Der Ausdruck „Unsterblichkeit" (Athanasia) kommt allerdings nur zweimal vor. An der ersten Stelle (1 Tim 6, 16) wird ausdrücklich gesagt, Gott allein komme Unsterblichkeit zu. Und im Korintherbrief (1 Kor 15, 53 f.) ist von der Auferwekkung der Toten die Rede, in der Gott sie mit dem Kleid der Unsterblichkeit gewandet: „Das Vergängliche muß die Unvergänglichkeit, das Sterbliche die Unsterblichkeit anziehen." Ein Kleid, auf das der Mensch nicht schon von sich aus Anspruch erheben könnte. Es ist vielmehr Gott allein, der den Tod nicht kennt, der seinem Wesen nach unsterblich ist. Dieser Gott allein ist des Menschen Zukunft und Hoffnung.

Damit wird die Frage, was der Tod nun wirklich sei oder nicht sei, für den christlichen Glauben konsequent auf die Gottesfrage selbst verschoben. Die Antwort auf die Frage nach Gott ist die Antwort auf die Frage, was das Nicht-Sein des Menschen im Tod für den Menschen wirklich bedeutet. Wo der Glaube an Gott als dem Sein schlechthin lebendig ist, da ist es möglich zu glauben, daß dieser Gott die Erfüllung auch im menschlichen Leben sein wird. Der Mensch ist dadurch Mensch, daß er die Wahrheit suchen und sein Wählen wählen kann. Darin liegt seine Würde als geistige Person, als sittliches Wesen. In dieser Tiefe seiner Person spürt er eine letzte unteilbare Sehnsucht nach Endgültigkeit, nach unbedingter

Freiheit, nach gültiger Wahrheit und Liebe. Er kann diese Sehnsucht selbst nicht stillen. Gott allein kann seine Erfüllung sein. Soll, in Entgegensetzung zur These von des Menschen radikaler Sterblichkeit, das Wort „unsterblich" für den Menschen überhaupt einen Sinn haben, so kann dies nichts anderes sein als die Verheißung dieser Erfüllung. Und nach dem Zeugnis der Bibel ist ihm diese Verheißung seit dem Schöpfungsmorgen tatsächlich gegeben. Sie kommt ihm von Gott her unwiderruflich zu. So kann man von der Unwiderruflichkeit – besser als Unsterblichkeit – der Person sprechen.

Die Gewißheit der Incorruptibilitas der Geist-Seele leitet sich von dem Glauben an Gottes bleibende Schöpfungszusage her und keineswegs aus der Seele als solcher. Die „Seele" (als gegründetes Selbst-Ursprungsprinzip) hat in ihrer Leiblichkeit ihre Zeitlichkeit. Sie verleiht dem Menschen die Möglichkeit, sich selbst in Freiheit zu vollziehen. Dies geschieht in der Zeit. „Der Seele eignet daher unter diesem Gesichtspunkt keineswegs ‚an und für sich' Ewigkeit oder ewige ‚Dauer des Seins'... Erst nach und auf Grund personal erfüllter Zeitlichkeit kann die Selbstentscheidung des menschlichen Individuums in endgültiger Entschiedenheit aufgehoben werden. Das vermag freilich nur zu geschehen seitens jener Freiheitsinstanz, die überhaupt ursprünglich dem Menschen Zeit zur Entscheidung gab." Von sich selbst her, aus ihrer eigenen Natur heraus hat die Seele nicht die Kraft, den Tod zu überdauern (vgl. Schulte 1980; Greshake 1980).

Die Unwiderruflichkeit der Person gründet allein in Gottes Treue zum Menschen. Der Mensch darf an Gottes Unsterblichkeit teilhaben. Unsterblichkeit ist daher in diesem Leben nur dort erfahrbar, wo und soweit Gott vom Menschen in seinem Leben erfahren werden kann. Sie ist dann die Ewigkeit, die in der Zeit berührt wird, wenn es zu jenem Durchbruch durch das raumzeitliche, sinnlich und verstandesmäßig erfahrene Weltsein in Freiheit gekommen ist. So läßt sich Karl Jaspers' Wort verstehen: „Die Entscheidung aus der Kraft der Liebe und dem Gebot des Gewissens ist Erscheinung dessen, was ewig schon ist... Unsterblichkeit ist nicht Inhalt unseres Wissens, sondern Gehalt unserer Liebe." Weil nun aber der Mensch – schaute er nur auf sich – Grund genug hat zu zweifeln, ob er in dieser Liebe stehe oder lebe, wird ihm auf der Höhe des biblischen Geschehens in dem Zeugnis vom Tod und von der Auferweckung Jesu erneut die Verheißung gegeben, daß Gott auch dem sich von Gott und Welt verlassen vorkommenden Menschen seine Treue hält.

Der Grund der Hoffnung

Die älteren Zeugnisse für den österlichen Glauben weisen mit Nachdruck hin auf den Gekreuzigten. Sie reden nicht von Ostern allein, sie sehen Karfreitag und Ostern als ein innerlich zusammenhängendes Geschehen. Petrus verkündet lapi-

dar: „Sie haben ihn ans Holz geschlagen und getötet, Gott aber hat ihn auferweckt" (Apg 10, 39f.). Gott hat den Gekreuzigten, den in tiefer Verlassenheit nach ihm schreienden Menschensohn in Wahrheit nicht verlassen. Im Gegenteil, mitten durch alle Gottverlassenheit hindurch war er am Werk. Der Tod Jesu war, ist und bleibt darin einzigartig, daß er Gott in den Tod dieses Menschen hineingezogen hat. Gott – das heißt ewiges Leben. Von diesem ewigen Leben, das Gott selbst ist, bekennt der christliche Glaube, daß es am Kreuz Jesu dem Tod ins Auge gesehen hat. Dem Tod ins Auge gesehen, nicht um sich dann abzuwenden, sondern um den Tod zu ertragen und in ihm sich zu erhalten. Wo aber Gottes ewiges Leben und der menschliche Tod einander so begegnen, da kommt es zu einem Kampf um Leben und Tod. Der Aufschrei der Gottverlassenheit, den Jesus in die Todesnacht hineingerufen hat, gibt dafür Zeugnis. Er bringt das Charakteristische dieses Sterbens zum Ausdruck. Unzählige andere Menschen sind im Lauf der Geschichte viel unmenschlicher behandelt und viel teuflischer exekutiert worden als Jesus von Nazareth. Das Entsetzliche seines Sterbens war das Erlebnis äußerster Gottverlassenheit, das gerade er in seiner einzigartigen Gottverbundenheit in der Konfrontation mit dem Tod erfahren hat. Seine Einheit mit Gott hat ihm das Sterben nicht erspart, aber Gott hat ihm durch den Tod hindurch die Treue bewahrt. Diese Identifikation Gottes auch mit dem toten Jesus heißt Auferweckung von den Toten.

Seither darf der Glaubende dem Tod entgegengehen im Vertrauen, daß Gott auch ihm in aller Verlassenheit die Treue hält. Es gehört zur allgemeinen menschlichen Erfahrung, daß angesichts des Todes niemand der Gültigkeit seines Lebens sicher ist. Das Wissen um die mangelnde Gültigkeit jedes menschlichen Lebens wird auf dem Hintergrund der unstillbaren Sehnsucht nach Gültigkeit der eigenen Person und aller geliebten Menschen besonders bitter empfunden. Ohne Wissen, daß mein Leben trotz allem Erfüllung findet, ohne das Vertrauen, daß Gott auch durch den Tod hindurch meinem Leben bleibende Gültigkeit schenken kann, werde ich unwiderruflich auf ein Fragment zurückgeworfen. Der Blick auf das Sterben, auf die Todeshingabe Jesu, auf seine Not und schließlich seine endgültige Hinnahme gibt uns die Hoffnung, daß Gott auch unserem Leben Endgültigkeit verleihen wird.

So kann man als Christ tatsächlich vom Sterben nur reden, indem man vom Sterben Jesu spricht; und man kann über Unsterblichkeit nur handeln, indem man den unsterblichen Gott bezeugt. Der Philosoph hat durchaus recht, wenn er sagt, der Mensch sei weder als ganzer noch in einem Teil seines Wesens, weder von Haus aus noch so, daß er sich selbst Ewigkeit geben könnte, unsterblich. Die Bibel gibt ihm darin recht. Unsterblich und ewig seinem Wesen nach ist nur Gott, er allein. Wo er erfahren wird, wird ein Hauch unsterblichen Lebens erfahren. Wer Gott als tot erklärt, erklärt in ein und demselben Akt den Unsterblichkeitsgedanken für undenkbar. Gott aber als Grund und Ziel unserer Suche nach Wahrheit, Freiheit

und Liebe ist nicht tot. Aber dieser Gott ist nur für den erfahrbar, der nicht nur die Macht, sondern auch die Ohnmacht des menschlichen Denkens erfahren hat. Solange man Gott als bestimmtes und begreifbares Seiendes zu fassen sucht, wird nur die Macht des Denkens erprobt, die sich des bestimmten göttlichen Seienden zu bemächtigen sucht. „Nur wer die Macht des Denkens über dies Seiende bis zu Ende denkt, wird in den Stand gesetzt, auch die Ohnmacht des Denkens zu erfahren, die Ohnmacht, die darin besteht, daß das Denken selbst nicht sein könnte, wenn es nicht vom Sein selbst her bedingt und ermöglicht wäre. Wer diesen letzten Schritt wagt, der findet den Gott, der nicht mehr ins Denken auflösbar ist" (Schulz 1974, 55).

Die tägliche Begegnung mit Sterben und Tod mahnt uns an unser eigenes Schicksal. Wir können die Frage nach dem eigenen Tod und was danach sein wird unterdrücken; aber wir können nicht vermeiden, was unaufhaltsam auf uns zukommt. Haben wir den Mut, die Frage auszuhalten, dann entbirgt sich uns mehr und mehr auch die Antwort, die im Grund der Frage schon verborgen liegt. Wir hoffen, daß unsere Liebe, unser Suchen nach Geborgenheit einmal Erfüllung finden möge, und beachten zu wenig, daß alle Liebe, jedes Gefühl von Glück und Geborgenheit, das wir verschenken oder empfangen, bereits ein Hinüberragen der Ewigkeit, der Unsterblichkeit in unsere Zeit darstellt, daß Ewigkeit in uns selbst anbricht. Unsterblichkeit ist nicht zuerst Gegenstand unseres Wissens, sondern das Ausmaß und der Gehalt unserer Liebe. Je mehr die Liebe in uns wächst, desto mehr bricht Himmel, Ewigkeit in uns selbst an. Nur an der Oberfläche unseres Bewußtseins scheuen wir den Tod; jedoch der Grund unseres Daseins begehrt nach dem Ende des Unvollendeten, damit Vollendung sei.

Literatur: F. Böckle, Menschenwürdig sterben (Köln 1979); *J. B. Brantschen,* Leiden. Theologische Perspektiven, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 10 (Freiburg 1980) 37–47; *Ch. Duquoc,* Das Kreuz Christi und das Leid des Menschen, in: Concilium 12 (1976) 587–593; *G. Greshake,* Der Preis der Liebe. Besinnung über das Leid (Freiburg 1978); *ders.,* Tod und Auferstehung, in: Christl. Glaube in mod. Gesellschaft, Bd. 5 (Freiburg 1980) 63–130; *W. Kamlah,* Meditatio Mortis (Stuttgart 1976); *J. Moltmann,* Die Menschlichkeit des Lebens und des Sterbens, in: Schweiz. Ärztezeitung (1973), Nr. 11 und 12; *R. Schulte,* Leib und Seele, in: Christl. Glaube in mod. Gesellschaft, Bd. 5 (Freiburg 1980) 6–61; *W. Schulz,* Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik (Pfullingen ^{5}1974) 55; *E. Zenger,* Leiden. Biblische Perspektiven, in: Christl. Glaube in mod. Gesellschaft, Bd. 10 (Freiburg 1980) 27–36; *ders.,* Durchkreuztes Leben. Hiob – Hoffnung für die Leidenden (Freiburg) 1981).

Werner H. Ritter

Ars moriendi in „Sterbekliniken"?

Das Thema dieses Beitrags ist bewußt, also nicht bloß zum Schein oder aus rein rhetorischen Gründen, mit einem Fragezeichen versehen. Damit sei zum Ausdruck gebracht, daß es sich um eine echte, theologisch-philosophisch, medizinisch wie gesundheitspolitisch gleichermaßen relevante Fragestellung handelt, die am Ende dieser Überlegungen einer eindeutigen, für manchen vielleicht problematischen Antwort zugeführt werden soll, nämlich ob es eine „ars moriendi", also eine „Kunst des Sterbens", von der Sache her und recht verstanden in sogenannten „Sterbekliniken" geben kann und darf. Dies ist eine kapitale und allgemein angehende Sache, die – „tua res agitur" – prinzipiell jeden betrifft, aktuell jeden betreffen kann. Wenn auch ein abschließendes Urteil in dieser Sache eingestandenermaßen nicht der Theologie allein zukommt, dies vielmehr interdisziplinär und gesamtgesellschaftlich gesucht und verantwortet werden muß, soll hier im Rahmen praktisch-theologischer Überlegungen versucht werden, in Sachen „Sterbekliniken" zu einem argumentativ einsehbaren und ausweisbaren Zwischenergebnis zu kommen.

Ars moriendi – damals und heute

Begriff und Vorstellung der „ars moriendi" [1] sind historisch auf mittelalterlichem Hintergrund zu sehen und beinhalten folgendes: Im *Mittelalter* beherrscht, pointiert formuliert, der Tod alle Lebensäußerungen des Menschen. Allein in den Jahren von 1326 bis 1500 zählt man 75 Pestjahre; zu denken ist ferner an Wirtschaftskrisen (beim Übergang zur neuzeitlichen Erwerbswirtschaft), an Herren- und Zunftfehden, Kriegszüge, Reisen, Hungersnöte und dergleichen mehr. Aus diesem Grund beschäftigt sich vor allem das aufstrebende Bürgertum mit der näheren Vorbereitung auf den Tod. Groß ist nämlich die Angst vor einem jähen, unvorbereiteten Tod. So heißt es in dem gegen Ende des 16. Jahrhunderts entstandenen Lied aus dem Evangelischen Kirchengesangbuch (Nr. 341) „Aus meines Herzensgrunde sag ich Dir Lob und Dank" in Strophe 3: „Du wolltest auch behüten/mich... vor bösem, schnellen Tod."

Folglich bemühen sich Klerus und (Leut-)Priester, bereits die Gesunden auf ihre letzte Stunde vorzubereiten. Seit dem Ende des 14. Jahrhunderts predigen Dominikaner und Franziskaner über die „Letzten Dinge". Auch die bedeutendsten

Theologen dieser Zeit – etwa Anselm von Canterbury und Johannes Gerson – schreiben Anleitungen über die „Kunst des (heilsamen) Sterbens". Ursprünglich als pastorale Handreichungen für junge Priester gedacht, übertrug man die Texte alsbald, da die Zahl der Priester zur pastoralen Versorgung in den Pestjahren häufig nicht ausreichte, aus dem Lateinischen in die Volkssprachen. Dadurch sollten auch die Laien ihrem Nächsten in der letzten Not wirksam beistehen können. So entsteht, hauptsächlich getragen vom Bürgertum, das die materielle und geistige Kultur des späten Mittelalters prägt, eine breite und weitverzweigte Literaturgattung „ars moriendi", nachweisbar vom 14. bis zum 18. Jahrhundert (eine entsprechende „praxis pietatis" eingeschlossen), zu der man alle asketischen und pastoraltheologischen Werke des Mittelalters zählt, die sich mit des Menschen Sterben und Tod beschäftigen.

Ein Hauptgrund für ihr Entstehen dürfte sein, daß zu dieser Zeit, in der es noch keine medizinische Wissenschaft gab, die mit der heutigen auch nur annähernd vergleichbar gewesen wäre, „anders" gestorben wurde als heute. Nicht nur, daß Menschen – siehe Pest – an anderen Krankheiten starben; entscheidender ist, daß – thetisch zugespitzt – früher (bis ins 18. Jahrhundert hinein) in der Regel „öffentlich" und zu Hause (es gab kein Krankenhauswesen), bewußt(er), klar(er), wach(er) (es gab weniger Medikamente), wahr(er), wahrhaftig(er) (wie sollte der Tod damals verdrängt werden?), alles in allem wohl menschlich(er) gestorben wurde, ohne die Entsetzlichkeit, Erbärmlichkeit, medizinische Hilflosigkeit und Qual mittelalterlichen Sterbens verleugnen zu können und ohne die Segnungen neuzeitlicher Medizin und Pharmazie geringschätzen zu wollen.

Mit dem sich spätestens in der *Moderne* ändernden Todesverständnis verschwindet die „ars moriendi" als gewissermaßen alltagspraktische „Übung" wie als Literaturgattung. Das 19. Jahrhundert und erst recht das durchschnittliche Bewußtsein unseres Säkulums kennen sie – bis auf Ausnahmen in Literatur, Theologie und Philosophie – nicht mehr. War, wie Philippe Ariès in seiner „Geschichte des Todes" (1977) nachweisen will, der Tod über Jahrhunderte, ja Jahrtausende hinweg „stets etwas Soziales und Öffentliches", so hat sich im 20. Jahrhundert die Einstellung vor allem der westlichen Welt radikal gewandelt: „die Gesellschaft hat den Tod ausgebürgert" (Ariès). Heute stirbt man nicht mehr zu Hause und „öffentlich", sondern „aushäusig" und verborgen. Gestorben wird in hochapparativen, multifunktionalen, technokratischen Gesundheitsleistungszentren, in die der Tod nicht passen will, und in die natürlich erst recht keine „ars moriendi" paßt. Selten wird bewußt, klar, wach gestorben; selten wahrhaftig, eher abgedrängt und beschönigt bis zum Verdämmern; selten menschlich, eher unmenschlich: in einer Abstellkammer, einem Badezimmer oder einem spartanischen Sterbezimmer versteckt, durch weiße oder schmutziggelbe Paravents abgeschirmt.

Gleichgültig nun, ob so der Tod verdrängt werden soll (Ariès) oder nicht (A. Hahn, W. Fuchs), unsere Einstellung zum Tod tendiert wohl doch immer mehr

dahin, sich auf ihn eben „nicht einzustellen"[2]. Relativ eindeutig sind diesbezüglich die Fakten: Starben 1968 in der Bundesrepublik „nur" 44 Prozent aller Menschen im Krankenhaus, so 1978 bereits fast 60 Prozent[3], wobei die Quote weiter im Ansteigen begriffen ist.

Der faktisch zweifelsohne gegebenen Verlagerung des Sterbevorgangs „heraus aus der Familie – hinein ins Krankenhaus" stehen freilich diametral die Wünsche der Betroffenen gegenüber: Der Wunsch, zu Hause sterben zu dürfen, ist – wie vor allem nordamerikanische und deutsche Studien[4] exemplarisch zeigen können – sehr groß.

Als diesen Punkt abschließende *erste These* sei festgehalten: Da eine bloße Repristinierung jener mittelalterlichen „ars moriendi" aus den verschiedensten Gründen weder einfach möglich noch sinnvoll ist, obgleich Glaube, Kirche, Theologie und Philosophie zu einer Meditatio mortis media in vita aufgerufen sind, erscheint die Einrichtung sogenannter „Sterbekliniken" als quasisäkulare, aber auch christlich legitimierbare und gebotene Modifizierung bzw. Neurealisierung jener mittelalterlichen „ars moriendi" inmitten einer biologistischen, todesfeindlichen Gesellschaft. Es handelt sich hierbei gewissermaßen um Frei-Räume, Inseln, die uns bedrängend und heilsam in Erinnerung rufen und vor Augen malen, was uns allen blüht: der Tod – und wie mit ihm umzugehen sei. *„Ars moriendi"* werde dementsprechend *heute* verstanden – in Weiterführung der mittelalterlichen Idee – als Fähigkeit, Kompetenz, Kunst, Menschen in ihrer letzten Not wirksam und umfassend, physisch, psychisch, geistlich beizustehen.

Sterben in herkömmlichen klinischen Einrichtungen

Die *zweite These* lautet: Das (durchschnittliche) Krankenhaus, zwar wichtigster und häufigster Ort des Sterbens geworden, ist denkbar schlecht für diese Aufgabe geeignet und gerüstet, und zwar aus mehreren Gründen:

Der *Klinikarzt* entwickelt im allgemeinen, obwohl er oft langjährig Umgang mit Sterbenden hat, kaum Verhaltensweisen, die sich in der definitiven Sterbephase von Menschen als hilfreich und nützlich erweisen. Im Gegenteil: Neuere Untersuchungen zeigen, daß die Furcht der Ärzte vor dem Tod offenbar sogar noch größer ist als bei kranken oder gesunden Vergleichspersonen[5]. Demnach gelingt es ihnen oft nur unzureichend oder gar nicht, die eigene emotionale Betroffenheit angemessen, also jenseits von Schnoddrigkeit, Ironie, sogenannter Sachlichkeit etc., zu verarbeiten und umzusetzen.

Auch dem *Pflegepersonal* bereitet der Umgang mit Sterben und Tod nachweislich ähnlich massive Probleme („Vermeidungsverhalten").

Dies hat seinen Grund darin, daß die heutige technokratisch und apparativ orientierte *Medizin* Erfolg bzw. Mißerfolg ihres Bemühens tendenziell mehr an der

Quantität der Lebenstage als an deren Qualität bemißt, also häufig genug mehr am bloß biologischen Überleben[6] interessiert ist, eine Folge des genuinen und „klassischen" Selbstverständnisses der Medizin, das – ihrem ersten großen Repräsentanten Christoph W. Hufeland (1762–1836) zufolge – besagt, immer sei Leben zu verbreiten und deshalb der Tod zu bekämpfen. Zwei unmittelbare Folgen sind:

1. Das Krankenhaus wird, wie E. Weingarten[7] schreibt, zu einer Art „Arena, in der alle Beteiligten um die Gesundung des Patienten kämpfen und damit, im extremen Fall, gegen den Tod". Folglich wirkt die „terminale Diagnose" im modernen Krankenhauswesen „nicht selten wie ein Fehlschlag medizinischer Wissenschaft und Heilkunst"[8]. Sterben erscheint dadurch als „störender Vorgang", der Tod gerät zum „Unglücksfall"[9]. Tritt er dennoch ein, muß er in gewisser Weise „verheimlicht" werden, was hieße, daß die „Verdrängung" des Todes bzw. die Nicht-Einstellung zu ihm bzw. auf ihn selbst in der Institution Krankenhaus – nicht also nur in der Öffentlichkeit – statt hätte. Peter Nolls Bemerkung: „Der Lebenszwang in seiner ganzen Strenge – erst bei den Medizinern begegnet er dir leibhaftig und systematisch"[10], mag diesen „Tatbestand" nachdrücklich unterstreichen.

2. Die mit immer mehr Technik einhergehenden therapeutischen Fortschritte führen zu einer intensiven Hinwendung auf Teilsysteme des erkrankten Menschen („das Herz", „die Lunge" etc.), soweit sie ärztlichem Zugriff offen sind, was eine Abwendung vom kranken Menschen als Ganzheit und Einheit bedeutet. Nicht der Kranke als Mensch wird therapiert, sondern Teilsysteme seines Organismus.

Hinzuzufügen ist: Diese problematische Realität von Sterben und Tod im herkömmlichen Krankenhaus wird seit geraumer Zeit – mehr oder weniger deutlich – auch von medizinischer und gesundheitspolitischer Warte aus gesehen und, wenngleich recht zögernd, teilweise kritisch diskutiert.

Weiterführende Lösungs- bzw. Veränderungsvorschläge gehen bislang vor allem in zwei Richtungen: Am intensivsten werden gemeinsam mit Theologen, Philosophen, Juristen Probleme der Euthanasie bzw. der Sterbehilfe bedacht, worunter vor allem Fragen des (aktiven und/oder passiven) Beendens des Sterbeprozesses begriffen werden[11]. Durch Veränderungen bzw. Verbesserungen der gesamten Krankenhausstruktur bzw. der klinischen Kommunikationsstrukturen soll das dortige Sterben menschlicher gemacht werden[12].

Die Einrichtung von „Hospizen"

Eine dritte Möglichkeit kritischer Revision klinischen Sterbens wird in der Bundesrepublik, wie die Literatur zeigt, nur am Rand diskutiert, nämlich die Einrichtung von „Sterbekliniken" – so der deutsche, schon verräterische Sprachjargon. Darunter versteht man „spezielle klinische Einrichtungen zur Betreuung

todkranker Menschen während der letzten Lebensspanne... (ohne daß dies jedoch immer klar definiert würde)"[13]. In der Regel nimmt man hierbei auf englische Vorbilder, besonders das berühmte St. Christopher's in London, Bezug. Dabei ist der Hinweis wichtig, daß es in den Ursprungsländern dieser Idee, England, USA, Kanada und Neuseeland, Bezeichnung und Vorstellung einer „Sterbeklinik" so nicht gibt. Vielmehr spricht man dort von „Hospices", Hospizen also – eine Bezeichnung, die im folgenden beibehalten werden soll.

Die englische Ärztin (Sozialarbeiterin und Krankenschwester) D. C. Saunders, die 1967 jenes St. Christopher's begründete, versteht das „Hospiz" „im Sinne der von religiösen Orden geführten mittelalterlichen Herbergen, die Orte der Gastfreundschaft waren, wo Pilger auf ihrer Reise ins Heilige Land Ruhe und Erholung fanden". Symbolisch sei, so Saunders, auch der Sterbende auf einer „Reise"[14]. Auf ihr braucht er Begleitung, die medizinische, pflegerische und spirituelle Fürsorge umfaßt. Insgesamt sind die *Stärken* des Hospizes, dessen wesentliche Eigenarten sich wohl weitgehend der medizinisch-naturwissenschaftlich exakten Definition entziehen, unübersehbar[15]:

1. Die *Beherrschung des Schmerzes* wie überhaupt die ganze körperliche Versorgung dürften in keiner anderen Klinik besser gelingen.

2. Hospiz-Patienten erdulden ein geringeres Maß an *emotionalem Leiden,* also weniger Isolation, Zorn, Angst, Depression. Ihre psychisch-emotive Zufriedenheit ist höher als in herkömmlichen Kliniken.

3. Der (sterbende) Patient ist nicht länger Objekt klinischer Behandlung, sondern steht als (leidendes) Subjekt mit seinen vielfältigen Bedürfnissen im Mittelpunkt betreuender Begleitung.

4. Die *Angehörigen* erfahren wirksame Unterstützung wie zum Beispiel: völlig freie Besuchszeiten, Bereitstellung von Besucherwohnungen, aktive Unterstützung bei der Verarbeitung des Verlusterlebnisses, nachgehende Hilfen (bis zu einem Jahr). Der Beitrag, den das Hospiz so zur psychosozialen Gesundheit der Angehörigen leistet, kann nicht hoch genug veranschlagt werden.

5. Der Einbezug *freiwilliger Helfer* sowie deren Konfrontation mit dem Sterben als Teil ihres Lebens – und zwar (lange) vor ihrem eigenen Tod – trägt dazu bei, die Sterbenden und das Sterben aus der gesellschaftlich üblich gewordenen Isolation (ansatzweise) herauszuholen, damit aber auch der Arbeit des Hospizes „Öffentlichkeit" zu verleihen. Darin dient das Hospiz den Lebenden wie den Sterbenden: Der Tod wird wieder in das Leben „zurückgeholt" und so „öffentlich".

Langfristig gesehen dient damit die Einrichtung von Hospizen insgesamt gerade nicht der weiteren Verdrängung des Todes aus der Gesellschaft, vielmehr seiner Reintegration in Sein und Bewußtsein.

In der Bundesrepublik hat der Gedanke der Hospizbewegung bislang ebensowenig Fuß fassen können wie in einer Reihe anderer europäischer Staaten. Vor allem die Ärzteschaft zeigt hier starke Zurückhaltung und Abneigung, über deren

Gründe man die verschiedensten Vermutungen anstellen kann. Folglich muß es nicht wunder nehmen, wenn dieses Modell klinischen Sterbens insgesamt – also nicht nur in der übrigens recht spärlichen deutschsprachigen Literatur zur Sache – weithin auf dezidierte, mehr oder minder detailliert begründete *Ablehnung* stößt. Plädoyers zugunsten der Einrichtung von Hospizen scheinen demgegenüber in der Bundesrepublik eher die Ausnahme zu sein.

Die Argumente „contra Sterbeklinik" lassen sich so zusammenfassen:

1. Durch „Sterbekliniken" werde der Tod noch mehr als schon gegeben aus dem Alltag und dem Bewußtsein der Öffentlichkeit ausgegrenzt, was seiner Gettoisierung gleichkäme. Dies verstärke unsere Ohnmacht im Umgang mit Sterbenden.
2. Die Einlieferung in eine „Sterbeklinik" könne für den Todkranken eine weitere schwere psychische Belastung darstellen.
3. Die psychische Belastung der Mitarbeiter in solchen Kliniken sei immens (Förderung von inhumanem Verhalten, Gettoisierung auch der Mitarbeiter).
4. In solchen Kliniken könne es zu minder qualifizierter medizinischer Versorgung kommen, entweder im mangelhaften oder im zu „progressiven" Sinne (als Sterbebeschleunigung).
5. Die Kosten solcher Einrichtungen seien (zu) groß.

Kritisch neuformulierte „ars moriendi"

Ohne das Gewicht dieser Gegenargumente verkennen zu wollen, erscheinen die genannten positiven Momente des Hospizgedankens stärker: Gegen „Lebenszwang" (P. Noll), Machbarkeitswahn und Todesverdrängung wird hier versucht, ein Menschenbild und eine Menschenachtung zurückzugewinnen, welche dem Sterbenden sein Menschsein und seinen Tod lassen. Es wird damit Ernst gemacht, daß dem Menschen eine begrenzte Lebenszeit zugemessen ist, derzufolge er sterben muß, mithin auch sterben darf: „Dies ist ein Recht, das nicht gefordert werden müßte, wenn der Tod als Grenze des irdischen Lebens notwendig zum Leben gehört." Daher kann die „Bekämpfung des Todes an sich... keine Aufgabe der Medizin sein" [16]. Jedem seinen eigenen Tod zu lassen – das ist in der christlichen Theologie die Konsequenz aus einem Gottesbild, das Gott nicht als den allmächtigen, alleskönnenden und unendlichen „Macher" und „Handler" vorstellt, sondern als den Gekreuzigten, der aus seiner Schwäche Kraft und „ewiges Leben" gewinnt.

Dies bedeutet erstens eine gnädige Begrenzung des absoluten klinisch-ärztlichen „Be-Handlungs-Prinzips" (um jeden Preis) und insofern zweitens eine adäquate Reformulierung bzw. Reinstitutionalisierung der „ars moriendi" unter heutigen Bedingungen, wobei Fragen der körperlichen Versorgung und Schmerzbekämpfung – schöpfungstheologisch, christologisch und soteriologisch – ebenso wichtig sind wie die emotional begleitende und stützende Zuwendung seitens von Seelsor-

gern und Beratern. Diese „ars moriendi" geht Behandelnde ebenso an wie Betroffene, Lebende wie Sterbende.

Der *herkömmliche Klinikbetrieb* verlangt aber nun, darüber besteht einhelliger Konsens, nach kompetentem ärztlichen Handeln – gewissermaßen *das* Prinzip der „Krankenhaus-Philosophie" –, das heißt nach gezielten, rasch zupackenden Handlungsweisen[17]. Dieses „Prinzip (Be-)Handeln" ist normalerweise, zumal als lebensrettende Maßnahme, das A und O klinischen und ärztlichen Selbstverständnisses. Problematisch muß es allerdings dort werden, wo es sich verselbständigt (Eigengesetzlichkeit), also selbst da noch eingesetzt und praktiziert wird, wo es kaum mehr Aussicht auf „Erfolg" hat.

Im ausdrücklichen Gegensatz dazu (an-)erkennt und realisiert das *Hospiz*, daß das „Be-Handlungs"-Prinzip bei irreversibel Sterbenden absolut fehl am Platz ist und seine Mitarbeiter andere Fähigkeiten und Tugenden brauchen, wie zulassen, loslassen, (ab-)warten zu können, den medizinisch-technischen Apparat auf ein „vernünftiges" Maß zurückzufahren, aktive Therapie zurück- oder einzustellen, weniger funktional zu leisten als personal dazusein und beizustehen, alles in allem: sich mehr und mehr vom Patienten führen zu lassen denn ihn als „Objekt" zu führen bzw. zu „be-handeln", um ihn bzw. sein Selbstwertgefühl, das ihm als Objekt der Behandlung rapide genommen wird, so zu stärken. Dies alles fragt uns, die wir so gerne „alles im Griff haben" und „machen" wollen, nach unserer Bereitschaft und Fähigkeit, den Sterbenden als „Lehrmeister"[18] anzuerkennen, unser Tun und Wollen also dessen Bedürfnissen zu unterstellen.

Besteht die Crux des herkömmlichen Klinikbetriebs nun aber genau darin, daß es nicht gelingen will und kann, für den einen Patienten (in dessen Sinn) intensiv und energisch alles nur Mögliche „aktiv-handelnd" zu tun, bei dem nächsten aber bereit zu sein, alles zu lassen, nur noch mit (dem sicherlich gleichen) Engagement „passiv-beistehend" zu sein, „also loslassend sich nur noch für ihn und seine Wünsche abwartend bereitzuhalten"[19]; sind beide Verhaltensweisen, wie man mit Recht annehmen kann, nur schwerlich gleichzeitig oder im engen zeitlichen Zusammenhang gut und glaubhaft durchzuhalten, so besinnt und bekennt sich das Hospiz angesichts dieses Verhaltensdilemmas (wie es im herkömmlichen Klinikbetrieb zutage tritt) nachdrücklich zu loslassenden, stützenden, aber nicht mehr „behandelnden" medizinischen Maßnahmen, in dem Sinn zu einer kritisch neuformulierten „ars moriendi". Diese gibt Menschen, Lebenden, ihr Sterben zurück und läßt den Tod wieder zu einem Teil des Lebens werden. Die „ars moriendi", wie sie in der Hospizbewegung gepflegt wird, macht so Ernst damit, daß über Leben und Sterben letztlich nur von Gott verfügt wird, verfügt ist.

Solange keine grundsätzliche Neuordnung unserer normalen medizinisch-naturwissenschaftlich und effektiv-produktiv ausgerichteten Krankenhausstruktur statthatt oder zu erwarten ist, solange keine grundlegende Neuordnung des herkömmlichen akademischen Medizinstudiums, der universitär-klassischen Aus-

bildungskompetenz und des Arztverständnisses insgesamt in Aussicht steht, und solange sich beim Individuum wie gesamtgesellschaftlich aufgrund des vorherrschenden Konsum- und Leistungsdenkens, der „Habens-" statt der „Seins"-Orientierung (E. Fromm) kein Einstellungswandel zum sterbenden Leben abzeichnet und vollzieht, so lange haben „Hospize" zumindest übergangsweise eine zweifache Berechtigung: Sie ermöglichen erstens dem einzelnen ein humanes Sterben in einer Gesellschaft, die kein Verhältnis zum Tod hat. Sie erinnern – zweitens – massiv und energisch und machen der Öffentlichkeit die Härte und Problematik des aushäusigen und versteckten Sterbens in einer „bio-fetischistischen" Gesellschaft kund. Sie fordern damit in ihrer tatsächlichen oder vermeintlichen Anstößigkeit die Rück-Holung von Tod und Sterben aus der zugegebenermaßen künstlichen Welt von „Hospizen" wieder hinein in die Alltagswelt.

Mit dem Hinweis auf übergangsweise Berechtigung von „Hospizen" soll ausdrücklich ihrer dauerhaften Institutionalisierung gewehrt werden. Diese könnte nur dann akzeptiert werden, wenn sich herausstellen sollte, daß die oben dargelegte dreifache Neuorientierung, aus welchen Gründen auch immer, nicht Platz greift. Dann, aber nur dann, schiene die Permanenz solcher Einrichtungen immer noch menschlicher als der mit dem Status quo gegebene schlechte Zustand.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. R. Rudolf, Art. Ars moriendi I, in: TRE, Bd. 4 (Berlin 1979) 143ff.

[2] Mit E. Jüngel, Tod (Stuttgart 1971) 49.

[3] Vgl. Ch. Schmeling, Ch. Jähring, U. Koch, Sterben im Krankenhaus, in: Medizin Mensch Gesellschaft 7 (1982) 140ff.

[4] Vgl. Chr. Barnard, Glückliches Leben, würdiger Tod (München 1983); A. Bowling, The Hospitalisation of Death, in: J. Med. Ethics 9 (1983) H. 3, 158ff.; G. Huppmann, A. Werner, Sterben in der Institution: Psychologische Aspekte, in: Medizin Mensch Gesellschaft 7 (1982) 155ff.

[5] Vgl. die Literatur ebd. [6] So U. Eibach, Tutzinger Blätter, 3/85, 17.

[7] E. Weingarten, Bemerkungen zur sozialen Organisation des Sterbens im Krankenhaus, in: Tod und Sterben, hrsg. v. R. Winau u. H. P. Rosemeier (Berlin 1984) 349ff., 351.

[8] Vgl. I. Woll-Schumacher, Sterben in Würde – ein Erlebnis sozialer Geborgenheit, in: Universitas 39 (1984) 915ff.

[9] H.-J. Schmoll, Sterben als sozialer Prozeß, in: Sterbebeistand bei Kindern und Erwachsenen, hrsg. v. H.-J. Schmoll u. G. Wolf (Stuttgart 1979) 40ff., 45.

[10] P. Noll, Diktate über Sterben und Tod (Zürich 1984) 160.

[11] Vgl. Leben müssen – sterben dürfen, hrsg. v. W. Höfer (Bergisch Gladbach 1977); Ärztliche Entscheidungskonflikte, hrsg. v. J. v. Troschke u. H. Schmidt (Stuttgart 1983).

[12] Vgl. Beiträge zur Begleitung Sterbender im Krankenhaus, hrsg. v. E. A. Herzig (Basel ^{3}1978); U. Koch, Chr. Schmeling, Betreuung Schwer- und Todkranker: Ausbildungskurs für Ärzte und Pflegepersonal (München 1982).

[13] So J.-Chr. Student, Hospiz versus „Sterbeklinik", in: Wege zum Menschen 37 (1985) 5, 260ff., 261.

[14] Zit. nach Chr. Barnard, a.a.O. 44. [15] Vgl. zum folgenden auch J.-Chr. Student, a.a.O. 264ff.

[16] U. Eibach, „Herr, gib jedem seinen eigenen Tod". Ethische Probleme des Sterbens und der Sterbehilfe, in: Luth. Monatshefte 25 (1986) 122ff., 122. [17] Vgl. J.-Chr. Student, a.a.O., v. a. 267.

[18] Vgl. dazu B. M. Mount, Ein Brief an Elisabeth, in: Reif werden zum Tode, hrsg. v. Kübler-Ross (Stuttgart ^{6}1983) 183ff. [19] J.-Chr. Student, a.a.O. 267.

Gerhard Podskalsky SJ

Zwischen Erbe und Auftrag

Die Tausendjahrfeier der „Taufe der Rus" (988–1988)

Viele werden sich noch an die Millenniumsfeier der Christianisierung Polens im Jahr 1966 erinnern, deren kraftvoller Auftakt im Heimatland, dem „antimurale christianitatis", auch ein großes Echo im westlichen Ausland fand – nicht zuletzt durch die während der Endphase des Zweiten Vatikanischen Konzils vorangegangenen, echt christlichen Versöhnungsgesten zwischen dem polnischen und dem deutschen Episkopat. Ein knappes Vierteljahrhundert später schickt sich Polens östliches Nachbarland an, soweit es sich jedenfalls einer der christlichen Kirchen verpflichtet fühlt, ebenfalls eine Millenniumsfeier zur Erinnerung an die Taufe der Kiewer Rus im Jahr 988 auszurichten; auch im Westen gab es seit dem vergangenen Jahr (1986) schon vorbereitende Symposien verschiedener Kirchen und Volksgruppen, deren Zahl sich in diesem und dem nächsten Jahr noch erheblich steigern wird. Zwei slawische Staaten, zwei (fast) parallele Ereignisse in kurzem Abstand hintereinander – und doch welche Unterschiede: Polen, der kleinere Bündnispartner, der sich traditionell stärker der westlichen Kultur und Kirche verbunden weiß, gegenüber der Sowjetunion als Weltmacht, die sich in ihrem Moskauer Kernland, aber auch in ihren westlichen Bundesstaaten (Ukraine/Weißruthenien) ebenso traditionell der östlichen Kultursphäre (und damit auch der östlich-byzantinischen Kirche) zugewandt bzw. vom Westen abgegrenzt hat. Werden die Feiern rund um das Jubiläumsjahr 1988 an diesem Spannungsverhältnis von nationaler Selbstgenügsamkeit und internationaler Öffnung etwas ändern, werden die slawischen Christen der verschiedenen Konfessionen die Chance erhalten, näher zusammenzurücken und damit auch ihren Völkern untereinander einen Vermittlungsdienst erweisen zu können?

Wie kam es zur „Taufe der Rus"?

Betrachten wir zunächst die historischen Fakten: Wodurch wurde die Christianisierung veranlaßt? Wie hat man sich ihren Verlauf vorzustellen? Fest steht, daß es schon vor der Einführung des Christentums als Staatsreligion durch Großfürst Vladimir I. von Kiew (988) einzelne Christen und Kirchen auf seinem Herrschaftsgebiet gegeben hat, vor allem unter der Oberschicht. (Die Anfänge reichen wohl

zurück bis in die Zeit des byzantinischen Patriarchen Photios, der 867 in einem Rundschreiben von der Entsendung eines Bischofs in die Rus berichtet.) Neben zwei warägischen Martyrern (983)[1] ist hier vor allem auf die vorausliegende Taufe von Vladimirs Großmutter, Olga, zu verweisen, auch wenn deren nähere Umstände (Jahr, Ort) durch die schwierige Quellenlage kaum jemals einvernehmlich zu klären sein werden[2]. Die Bekehrung Vladimirs war in gewisser Weise nur der organische Schlußpunkt einer inneren Entwicklung des Landes, zugleich aber auch gefördert durch eine besondere politische Konstellation.

Nach A. Poppe[3] verliefen die der Taufe unmittelbar vorausliegenden Ereignisse etwa so: Der junge byzantinische Kaiser Basileios II. rief im Mai/Juni 987 Vladimir dringend um die notwendige Hilfe gegen den Usurpator Bardas Phokas an (schon Vladimirs Vater, Svjatoslav, war 967 einem byzantinischen Hilferuf gegen die Bulgaren gefolgt). In den Kiewer Verhandlungen (September 987) versprach Vladimir, sich und sein Volk taufen zu lassen; eine von Konstantinopel abhängige Metropolie sollte den Aufbau der russischen Kirche gewährleisten. Die kaiserliche Schwester Anna würde daraufhin Gemahlin Vladimirs werden, der seinerseits umgehend eine Armee gegen die Aufständischen sowie zur Niederwerfung der mit ihnen verbündeten Halbinsel Krim ausschicken wollte. Tatsächlich errangen die russischen Truppen den Sieg für den Kaiser bei Chrysopolis (Sommer 988); auch Cherson fiel zwischen April und Juli 989. Zuvor war in Kiew die Taufe Vladimirs durch byzantinische Geistliche in die Wege geleitet und, aller Wahrscheinlichkeit nach, am 6. Januar (Epiphanie) 988 vollzogen worden; an Ostern oder Pfingsten desselben Jahres empfing dann auch das ganze Kiewer Volk das Sakrament der christlichen Initiation, umd im Sommer des Jahres fand schließlich die Hochzeit mit der „purpurgeborenen" Prinzessin Anna statt.

War die Taufe Vladimirs und seines Anhangs also nur ein „politisches" Ereignis? Die gleichzeitige Zerstörung der Götterbilder des bisherigen Staatskults und die forcierte Errichtung von Hof- und Metropolitankirchen wäre allein noch kein Gegenbeweis. Die Nestorchronik berichtet zwar von der Anordnung christlichen Unterrichts für die neuen Gemeinden, verschweigt aber auch nicht den zumindest passiven Widerstand weiter Kreise (Heiden und Neubekehrte) gegen die Schleifung der heidnischen Standbilder. Tatsächlich haben erst das mit Igumen Feodosij (Kiewer Höhlenkloster) erstarkende Mönchtum und der pastorale Einsatz des einheimischen, weißen (d. h. Welt-)Klerus allmählich eine innere Verchristlichung herbeigeführt, die sich dann auch in der aufkommenden theologischen Originalliteratur (Homiletik, Hagiographie, Asketik, Kanonistik und Liturgik) niederschlug. Die Christianisierung der Rus war kein punktuelles Geschehen wie der Taufakt, sondern ein jahrhundertelanger Prozeß mit dem stetigen Wechsel von Rückschlag und Neubeginn in jeder Generation (insofern ist die Frage nach dem politischen Moment gegenstandslos). In diesem Prozeß war die Kirche der Rus möglicherweise sogar freier und aktiver als ihre Mutterkirche Byzanz[4].

Es würde zu weit führen, hier auf die Besonderheiten des Kiewer Christentums (bzw. seiner Theologie) im Detail einzugehen. Auffallend ist zum Beispiel die häufige Bezugnahme auf die Passion Christi im Sinn einer persönlichen Nachfolge (Erzählungen über die heiligen Fürstmartyrer Boris und Gleb, Chronistik der Martyrien der heiligen Boris und Gleb, der Fürsten Igor Olgovič und Andrej Bogoljubskij, drei Mönchsgleichnisse des Kirill von Turov, liturgische Dichtung). Auch die von Byzanz nach dem Sieg über den Ikonoklasmus übernommene Freude an den heilsgeschichtlichen Bilderzyklen der Kirchen schlägt immer wieder in der weitgehend narrativen Theologie durch[5]; manche Autoren halten deshalb die darstellende Kunst der Kiewer Epoche für deren wertvollsten und einzig bleibenden Beitrag zur russischen Kultur[6]. Doch eine allzu enge Verkettung der Kiewer Literatur mit der Kunst wie auch die These von der angeblich singulären Eigenart dieser Literatur gegenüber Byzanz und dem Westen, wie sie von G. Fedotov vertreten wurde, führten letztlich zu einer Isolierung und schadeten dem möglichen Interesse und Verständnis bei Nichtslawen.

Erwähnt sei auch ein eher negatives Merkmal des Kiewer Christentums, nämlich die Notwendigkeit des fortgesetzten Kampfes gegen das „dvoeverie" (Doppelglauben; gemeint ist die Vermischung von christlichem Kult und heidnischem Brauchtum; gelegentlich auch – sekundär – als Bezeichnung für die Verquickung von lateinischem und griechischem Ritus gebraucht, z. B. in der relativ weltoffenen Hansestadt Novgorod). In den Warnungen der Geistlichkeit vor diesem Übel fehlt meist das Element der Aufklärung (als logische Folge des fehlenden Erbes antiker, rational schlußfolgernder Philosophie); statt dessen stehen Verbot und Strafe im Vordergrund der pastoralen Bemühungen der Hierarchie[7]. Auch in diesem Ansatz liegt ein bemerkenswerter Unterschied zur byzantinischen Mutterkirche.

Nach diesem sehr summarischen Rückblick auf die Kiewer Rus kommen wir zu der heute vielleicht am meisten interessierenden Frage: Wie wird die Kiewer Epoche (988–1237/40), das heißt die Zeit von der Taufe Vladimirs bis zur Zerstörung des Kiewer Reichs durchs die Mongoleninvasion, in der zeitgenössischen Geschichtsschreibung der Sowjetunion gesehen und beurteilt?

Die Beurteilung der Christianisierung der Rus vor der Oktoberrevolution (1917) und in der russischen Emigration

Zum besseren Verständnis unserer differenzierenden Antwort scheint ein kurzer Rückblick ins vorige Jahrhundert angebracht, als man mit großem Aufwand das 900jährige Jubiläum desselben Ereignisses feierte. Der bekannte russische Kirchenhistoriker V. O. Ključevskij hielt am 1. Oktober 1888 vor der Moskauer Geistlichen Akademie einen Vortrag mit dem Titel: „Die Mitwirkung der Kirche an den Erfolgen des russischen Bürgerrechts und der bürgerlichen Ordnung"[8]. Er

begann seinen sicher auch auf die Krisen und Umbrüche seiner Zeit bezogenen Rechenschaftsbericht mit folgendem Satz: „Woran erinnern wir uns, wenn wir den Jahrestag dieses Ereignisses (d. h. der Taufe der Rus) feiern? Daran, wie der hl. Vladimir, der Hüter der bürgerlichen Ordnung in der ‚Russkaja zemlja' (Land der Rus), in ihr die Grundlagen der kirchlichen Ordnung legte." Der Redner hob dann die Bedeutung der kirchlichen Erziehungsarbeit für die Erneuerung des bürgerlichen Gemeinwesens hervor, zum Beispiel durch die Abmilderung des byzantinischen Rechts, das für den Rückfall ins Heidentum die Todesstrafe vorsah, während der Kiewer Metropolit Ioann II. dieses Vergehen nur mit Exkommunikation bzw. Körperstrafen geahndet wissen wollte; vor allem die russische Frau verdanke ihre bürgerliche Rechtsfähigkeit und mütterliche Autorität der Kirche, das heißt ihren ganzen juristischen und moralischen Besitzstand als Frau, Mutter und Bürgerin. In dieser Akzentuierung des Festredners schimmert einerseits zwar die tragende Wertehierarchie des zaristischen Ordnungsdenkens durch, doch gleichzeitig wird ein spezifisch christliches Element – Milde bzw. sittliches Höherstreben – deutlich abgehoben.

Die 950-Jahr-Feier 1938 fand aus naheliegenden Gründen ihren Widerhall fast ausschließlich in der russischen Emigration Westeuropas. Für die völlig andersartige Haltung dieser neuen Generation mag die Stimme des russischen Kulturhistorikers P. Miljukov[9] Zeugnis ablegen. Vor einer eigenen Stellungnahme lehnt er zunächst zwei vorgefundene, konträre Wertungen als verfehlt ab. Einmal tadelt er die russische Slawophilie wegen ihrer Meinung, daß der vorherrschende Einfluß der Kirche (vor dem Staat) eine nationale Besonderheit des russischen Volkes sei bzw. daß sich aus dieser „Grundtatsache" die Vorzüge – Gottergebenheit, Liebe, Geduld usw. – wie auch die Mängel des russischen Charakters ergäben. Dieser Ansicht habe schon der Schriftsteller Petr J. Čadaev widersprochen. Wenn Rußland zurückgeblieben sei, wenn seine Vergangenheit bedauerlich und seine Zukunft dunkel erscheine, wenn es Gefahr laufe, für immer in seiner dienerischen Unbeweglichkeit zu erstarren, dann sei dies die Schuld seines geistigen Mentors, des degenerierten Byzanz. Auf der anderen Seite aber konzediere einer der intelligentesten Vertreter der Slawophilie, Aleksej Chomjakov, daß die Vorstellung einer wahrhaft christlichen Rus nur einer Idealisierung der russischen Vergangenheit entspringen konnte; die alte Rus habe seiner Meinung nach zwar die äußere Form, die Gottesdienstordnung, übernommen, aber nicht den Geist und das Wesen des Christentums. Miljukov, der sich diese Ansicht weitgehend zu eigen macht, erläutert dann anhand des Kiewer Paterik den Abstand der Realität von der im asketischen Ideal geforderten Aufwärtsentwicklung auch in Relation zum Standard der Religiosität in Byzanz, zum Beispiel der auch in Kiew übernommenen Studitenregel; er stimmt sogar der Meinung E. E. Golubinskijs zu, daß sich die breite Volksmasse in der Kiewer Rus weder die äußeren Formen noch den inneren Sinn des Gottesdienstes wirklich in persönlicher Weise aneignen konnte.

Die „Taufe der Rus" in der sowjetischen Geschichtsschreibung

Lassen wir einstweilen offen, inwieweit diese nicht exakt belegte und auch nicht exakt belegbare Position einfach das Spiegelbild zeitbedingter Klischeevorstellungen darstellt. Sie trug jedenfalls dazu bei, daß die nach der Oktoberrevolution einsetzende marxistische Interpretation der Christianisierung nicht in allen Komponenten und Schlußfolgerungen als völlig neu oder umstürzlerisch erscheinen mußte. Die „klassische", das heißt nach den Prinzipien des historischen und dialektischen Materialismus einzig konsequente Deutung der Taufe für die Kiewer Rus lieferte ein Artikel von S. V. Bachrušyn im Vorfeld der 950-Jahr-Feier[10]. Der Autor definiert das Ereignis auf dem Hintergrund der heidnischen, noch schrifttumslosen Gesellschaftsordnung als Fortschritt für die Zivilisation und Bildung des russischen Volkes – selbstverständlich nur für die damalige, inzwischen grundlegend überwundene historische Situation. Diese Bewertung wurde generell in die Lehr- und Handbücher der russischen Geschichte bzw. der Geschichte der Sowjetunion übernommen.

Als Beleg sei die von der Akademie der Wissenschaften herausgegebene 12bändige Geschichte der Sowjetunion „von den ältesten Zeiten bis in unsere Tage" angeführt; das entsprechende Kapitel („Christentum und Heidentum") des ersten Bandes stammt von dem in seiner Heimat vielfach ausgezeichneten Akademiehistoriker B. A. Rybakov[11]. Er beginnt seine Darstellung folgendermaßen: „Die klerikalen Historiker stellen das Christentum in schroffer Weise dem Heidentum gegenüber und teilen gewöhnlich die Geschichte jedes Volkes in zwei Perioden ein, indem sie die Annahme des Christentums als Grenze auffassen; die vorchristliche Zeit nennen sie die Jahrhunderte der Finsternis, in deren Verlauf die Völker in Unwissenheit dahinlebten, während das Christentum Licht in ihr Leben gebracht habe." Natürlich bedeute die Annahme des Christentums für die spät in die Geschichte eingetretenen Völker die Teilhabe an der alten und hohen Kultur von Byzanz und stütze insofern die These kirchlicher Kreise über Licht und Dunkel. „Aber wir – das versteht sich – sollten natürlich eine klare Trennungslinie ziehen zwischen der Kultur (die – nebenbei gesagt – sich schon in der ‚heidnischen' Periode herausbildet) und der religiösen Ideologie. Der Vorrang von Byzanz bestand nicht darin, daß es ein christliches Land war, sondern darin, daß es Erbe des antiken Griechenland war und einen bedeutenden Teil dessen kulturellen Reichtums bewahrte. Das Christentum darf man nicht dem Heidentum entgegenstellen, da es sich nur um zwei Formen, zwei äußerlich verschiedene Erscheinungsbilder ein und derselben urgesellschaftlichen (übertragen: unkultivierten) Ideologie handelt." Heidentum und Christentum seien in gleichem Maß auf den Glauben an übernatürliche Kräfte, „die die Welt lenken", gegründet.

Die weiteren Schlußfolgerungen aus dieser grundlegenden Beurteilung sind wohl hinreichend bekannt bzw. vorauszuahnen, so daß wir sie hier übergehen

können. Rybakov anerkennt zwar die positive Rolle der Kirche bei der Ausbreitung und Aneignung der byzantinischen Kultur unter den Ostslawen; doch das russische Volk habe dafür letztlich einen hohen Preis bezahlt: Das Gift der religiösen Ideologie sei – tiefer als in der heidnischen Epoche – in alle Bereiche des Volkslebens eingedrungen und habe für lange Zeit im Bewußtsein der Menschen die Ideen einer jenseitigen Welt, des göttlichen Ursprungs der Macht und des Vorsehungsglaubens befestigt. Die russischen Menschen seien nicht so religiös gewesen, wie es die kirchlichen Historiker darzustellen versuchten, doch die religiöse Ideologie mit ihrer Vollgewalt über die mittelalterliche Kunst habe sich als Hindernis auf dem Weg zu einem freien Weltverständnis erwiesen.

In dieser Konzeption der Kiewer Geschichtsepoche finden sich zwar Berührungspunkte zur nichtmarxistischen Interpretation in bezug auf den Grad der christlichen Religiosität der Kiewer Rus; doch in der Frage nach dem Wesen und der Rolle des Christentums zeigt sich ein absoluter Bruch, insofern diese rein gesellschafts- bzw. machtpolitisch, das heißt klassenmäßig gedeutet werden. Rybakov war jedoch von der unübertrefflichen „Wissenschaftlichkeit" (das heißt Parteilichkeit) seiner durch keine Quellen- oder Literaturangaben belegten Ausführungen offenbar so überzeugt, daß er sie sechzehn Jahre später unverändert und wörtlich in ein eigenes Buch über die Kiewer Rus mitübernahm[12]. In diesem Buch stellt er zuvor schon bei der Taufe Olgas[13] den Widerspruch zwischen der Annahme des Christentums als Staatsreligion und der daraus abgeleiteten Vasallität der jungen Nation gegenüber dem „Stellvertreter Gottes" in Byzanz heraus die Kiewer Rus habe jedoch gleichberechtigte Beziehungen mit Byzanz und das Gleichgewicht der Kräfte vorgezogen.

Derselbe Historiker versuchte aber zusätzlich, mit dem genannten Buch, das dem „1500jährigen Kiew" gewidmet ist, und einem vorausgeschickten programmatischen Zeitschriftenartikel[14] die Taufe der Rus dadurch in ihrer einzigartigen Bedeutung abzuwerten, daß er die Anfänge des ostslawischen Staates und seiner „materiellen" Kultur um ein halbes Jahrtausend in die Epoche des Heidentums vorverlegte. Diese Idee war nicht ganz neu, sondern berief sich auf die Konzeption des Historikers B. D. Grekov († 1953)[15], wurde aber von Rybakov erstmals einer großen Öffentlichkeit durch die 1500-Jahr-Feier der heidnischen Gründung Kiews 1983 eingeprägt und in seinem umfangreichen, eher vulgarisierenden Schrifttum weiter entfaltet. Rybakov stützt sich in seinen Untersuchungen, die wir hier nicht im einzelnen darlegen können, vorrangig auf archäologisches Material, das nach seiner Einschätzung besonders durch seine Vollständigkeit, ununterbrochene Bezeugung und Objektivität (!) wertvoll sei im Unterschied zur unausweichlichen Subjektivität der alten Geographen; weitere Ergebnisse erwartet er von der sich eher reserviert zeigenden Linguistik und Ethnographie. Schlüsselfigur in seiner Geschichtsrekonstruktion ist Fürst Kij, der legendäre Gründer Kiews nach der Nestorchronik, der aller Wahrscheinlichkeit nach Ende des 5./1. Hälfte des 6.

Jahrhunderts gewirkt habe. Nach anfänglicher Residenz auf dem Berg Zamkov (an der Kianka) sei er später auf das Hochufer am Dnepr, an die Stelle der späteren Burg Vladimirs, übergesiedelt. Der byzantinische Kaiser (vermutlich Justinian oder einer seiner Vorgänger) habe Kij nach Konstantinopel eingeladen, ihm „große Ehre" erwiesen und ihn und seine Družina mit der Bewachung der Reichsgrenze an der Donau beauftragt. Später sei Kij nach Kiew zurückgekehrt, so daß die „Erzählung von den vergangenen Jahren" (Nestorchronik) ihren Bericht über die Anfänge der Kiewer Rus zu Recht mit dieser Fürstensage beginne.

Rybakov steht, wie gesagt, mit dieser Forschungsrichtung, die zum Teil auf recht abenteuerlichen Hypothesen beruht, schon auf den Schultern Grekovs, der sich seinerseits zu Recht gegen verallgemeinernde und despektierliche Wertungen, wie zum Beispiel die des ansonsten bedeutenden Historikers A. L. Schlözer († 1809), wendet; Grekov hatte immerhin noch eingeräumt, daß es in der Epoche vor Vladimir kein eigenes Schrifttum auf russischem Boden gegeben habe. Auch die spätere Beziehung zu Byzanz sah er in einem anderen Licht als Rybakov: „Hat sie (die alte Rus) dabei verloren? Für die russischen Geschichtsforscher ist diese Frage nicht neu, sie ist eine der sogenannten ‚ewigen' Fragen. Abgesehen von allen Erörterungen über diesen Gegenstand, will ich nur *eine* Seite dieser Frage hervorheben. Die byzantinische Kirche war zweifellos toleranter als die römische; im Gegensatz zur letzteren duldete sie das Bestreben nationaler Kirchen und gab ihnen die Möglichkeit zur selbständigen Existenz. Dieser Umstand zögerte nicht, sich auf die Kultur jener Länder auszuwirken, die dem nivellierenden Einfluß des Vatikans (!) entgangen waren."[16] Grekov vertritt weiterhin die These einer angeblich sehr frühen Russifizierung der christlichen Glaubenslehre und Kirche; andererseits behauptet er dann wieder recht willkürlich, daß die Kiewer Metropolitanbibliothek wegen der überwiegend griechischen Abstammung der dortigen Metropoliten auch „griechische Klassiker" enthalten habe; dasselbe ließe sich auch von den übrigen bischöflichen Bibliotheken behaupten.

Christentum in der Sicht der atheistischen Propaganda der UdSSR

Damit kommen wir zu einem weiteren und letzten Genus der sowjetischen „Geschichtsschreibung", nämlich der betont atheistischen Volkspropaganda, die sich allerdings einen wissenschaftlichen Anstrich gibt, um ihre Mischung aus einseitig ausgewählten Fakten und Interpretationen an den Leser zu bringen. In diesem Sinn schaltete sich in die seit mehreren Jahren (ab 1980) laufenden Vorbereitungen zur Millenniumsfeier innerhalb der russisch-orthodoxen Kirche auch die von der Partei gelenkte Volksaufklärung mit einem speziell polemischen Traktat ein[17]. Hauptzielscheibe der Polemik sind zunächst die politisch „reaktionären" Kreise der russischen Auslandskirche, die sich durch einen pathologischen

Antikommunismus und Monarchismus auszeichneten. Die KP der UdSSR habe 1983 deren Haltung als Idealisierung und Verfälschung der historischen Wahrheit bezeichnet; gegen diese Phänomene richte sich auch das vorliegende Buch, das sich an Atheisten und (orthodoxe) Gläubige wende.

Anstoß beim Verfasser erregt dann aber auch die Tatsache, daß die russisch-orthodoxe Kirche die bevorstehende Feier als Sache des ganzen Volkes ausrichten wolle, gleichsam als Monopolkraft des geistigen Lebens und Fortschritts der ganzen Nation. Dies geschehe unter anderem durch die Herabsetzung der vorchristlichen Rus, während sich der Autor im Anschluß an B. A. Rybakov um eine Gegendarstellung unter Hinweis auf die hohe Kultur und die fortgeschrittene Staatsbildung vor der Taufe bemüht.

Die weitere Polemik bekämpft die providentielle Sicht des Taufgeschehens, wie sie vor allem von der Auslandskirche verbreitet werde. Getadelt wird auch die Leichtgläubigkeit orthodoxer Gelehrter gegenüber der Andreaslegende, die damit nur die Autorität des Christentums zu erhöhen trachteten. Anderseits hätten auch orthodoxe Kirchenhistoriker wie E. E. Golubinskij, Makarij (= M. P. Bulgakov) oder Filaret (Drozdov) zugestanden, daß am Anfang viele Neophyten die Taufe nur mit Widerwillen und auf Druck von oben hin empfangen hätten. Die Christianisierung habe man sich als einen langsamen Prozeß vorzustellen; wer einen gegenteiligen Eindruck vermittle, huldige einem falschen Patriotismus.

Kritisiert wird ferner die Idee einer besonderen Aufgeschlossenheit der „slawischen Seele" für das Christentum bzw. die Vorstellung, daß Rußland das Wesen des Christentums besonders tief und rein erfaßt habe. Dagegen stehe das Faktum des „dvoeverie" (Doppelglauben); denn bis in die Gegenwart erstreckten sich die kirchlichen Versuche zu dessen Überwindung bzw. zur Christianisierung aller Stämme der heutigen UdSSR. Zu den Negativa zähle ferner die Anpassung der Heiligen an die altslawischen Gottheiten, die Unkenntnis der Dogmen (so rangiere Nikolaos beim einfachen Volk zum Teil vor Gott), die fehlende Unterscheidung von Wichtigem und Nebensächlichem in der Lehre, das heißt die mangelnde Unterscheidung von Dogma und Brauchtum. Statt der aktuellen Predigt sei oft nur das Vorlesen patristischer Homilien praktiziert worden; im Vollzug der Liturgie gebe es immer noch viel Formalismus und rein mechanisches Geschehen. Auch im Volksepos bzw. in der Legende spiegle sich vielfach ein primitives bzw. skeptisches Verhältnis zum Christentum wider. Der daraus entwickelte Antiklerikalismus und das Freidenkertum (Lomonosov, Radiščev, Belinskij, Herzen, Černyčevskij u. a.) seien dann folgerichtig beim historischen und dialektischen Materialismus geendet; Indifferentismus habe man im 19. Jahrhundert selbst in den geistlichen Seminarien angetroffen.

Auf der anderen Seite hätten auch sowjetische Historiker durchaus anerkannt, daß die Christianisierung *damals*, bis zur Einigung Rußlands unter der Herrschaft Moskaus, einen Kulturfortschritt für Rußland bedeutet habe, aber gleichzeitig

eben auch das – anders als im Westen von der Orthodoxie ausgehende – Verbot von Skulpturen, Instrumentalmusik und Volkstheater. Positiv sei das Christentum nur für die Epoche der Feudalkulturen zu bewerten; danach habe es sich als fortschrittshemmende und antinationale Ideologie erwiesen. Kirchliche Autoren sprächen aber weiterhin vom absoluten Monopol der kirchlich-christlichen Kultur; im übrigen verteidigten sie die soziale Ungleichheit als gottgewollt und verurteilten die Gleichheit als verderblich („sozialistisch"), verherrlichten ferner das Privateigentum als „heilig" und „göttlich". Für Ungerechtigkeiten verweise man auf die Sünde bzw. auf die Vergeltung im Jenseits. Insbesondere für die russische Auslandskirche blieben der Zar der von Gott eingesetzte Herrscher und die Monarchie in ihrer Absolutheit und unbegrenzten Dauer das Spiegelbild der Herrschaft Gottes, auch nachdem sie sich längst als Hindernis für neue Strömungen erwiesen hätten. Erwähnt wird in diesem Zusammenhang die Kanonisation des letzten Zaren Nikolaus II. durch die Auslandskirche (1981), zusammen mit den „Millionen" von Märtyrern der Oktoberrevolution.

Die Kritik des Propaganda-Pamphlets an den Metropoliten und Bischöfen der Kiewer Rus bemängelt deren mangelhafte Erfüllung der vaterländischen Pflichten, indem sie als „Griechen" beim Einfall der Tataren geflohen seien (was in dieser Verallgemeinerung nicht stimmt: mehrere Hierarchen sind nach Auskunft der Quellen bei den Stadteroberungen mit ihren Gläubigen umgekommen); der Kirche seien von den Tataren sogar Privilegien gewährt worden mit der Auflage, für die neuen Herren zu beten. Auch im 14. und 15. Jahrhundert sei die Haltung der Kirche zur staatlichen Einheit widersprüchlich geblieben; erst unter Peter d. Gr. habe man die Höchstform der „Symphonie" zwischen Staat und Kirche erreicht. Zeugnis dafür sei das Bestätigungsschreiben der östlichen Patriarchen (1723) für die Einführung des Hl. Synod (statt des als politisch unzuverlässig betrachteten Patriarchats) auf der Grundlage des „Geistlichen Reglements" (1721).

Die Orthodoxie überbewerte auch die Rolle der Klöster als Kulturzentren, die faktisch aber nur große Reichtümer aufgehäuft hätten, ohne sie wohltätigen Einrichtungen wie Schulen, Krankenhäusern usw. zuzuführen. Der Propagandist erinnert an die ungünstigen Urteile über das Mönchtum aus dem Mund Ivans IV. und Maksim Greks (sittlich-geistiger Tiefstand, Trunksucht, Besitzgier). In den Klostergefängnissen habe man Altgläubige und antizaristische Elemente festgehalten. Schließlich hätten die Klöster in unserem Jahrhundert in der Zeit der Hungersnot (1920/22) eine antirevolutionäre Einstellung gezeigt.

Die ausführlich wiedergegebene kritische „Bilanz" ist natürlich eine bewußte Negativauslegung von „Fakten" und deren (einseitigen) Bewertungen; zwar wird eine positive Rolle der russischen Orthodoxie – zumindest unter Teilaspekten und für die Vergangenheit – verbal nicht ausgeschlossen, aber wie sich aus dem Vergleich ähnlicher Agitationsschriften[18] ergibt, geht es der Parteipropaganda unter dem Vorwand, überhöhte Ansprüche der Orthodoxie in die Schranken zu

weisen, letztlich darum, diese als lebendige und respektierte gesellschaftliche Kraft mit dem Hinweis auf die – tendenziös ausgewählte – Last der Vergangenheit zu diskreditieren. Ähnliche Intentionen bei der Behandlung der Kiewer Literatur verrät die betonte Überbewertung des in seiner Authentizität immer noch umstrittenen „Igorlieds" als der wertvollsten, weil angeblich einzig profanen Dichtung dieser Epoche, während die überwiegend theologische Literatur oft nur in der Verfremdung einer „Publizistik" zur Sprache kommen darf. Gleichzeitig berichten aber andere Aufklärungsschriften, die von den sowjetischen Behörden selbst in Fremdsprachen für ausländische Touristen in den internationalen Zügen ausgelegt werden, von ihrer Ratlosigkeit bei der Bewältigung großer Probleme, wie der enormen Zahl der Ehescheidungen, der weitverbreiteten Trunksucht und Jugendkriminalität. Könnte auf diesen Feldern die Hilfe der Kirche nicht nützlich, ja notwendig sein? Wirksam würde sie allerdings nur dann werden, wenn der Kirche ein wirklicher Freiraum zur kritischen Begleitung der gesellschaftlichen Entwicklung eingeräumt würde.

Was sagen die russisch-orthodoxe und andere Kirchen in der UdSSR?

Werfen wir abschließend noch einen Blick auf die relativ wenigen Äußerungen von kirchlicher Seite zu unserem Thema. Schon am 16. Februar 1960 hielt der damalige Moskauer Patriarch Aleksej (Simanskij) eine Rede vor der sowjetischen Gesellschaft für Abrüstung, in der er unter anderem ausführte: „Durch meinen Mund spricht zu Ihnen die Russisch-Orthodoxe Kirche, die Millionen orthodoxer christlicher Bürger umfaßt. Wie die Geschichte bezeugt, ist das dieselbe Kirche, die am Beginn der Organisation eines russischen Staates mithalf, eine staatsbürgerliche Ordnung aufzubauen; die durch die christliche Lehre die rechtlichen Grundlagen der Familie stärkte; die die bürgerliche Rechtsfähigkeit der Frau festlegte; die den Wucher und die Sklaverei verurteilte; die den Menschen das Gefühl für Verantwortung und Pflicht anerzog und durch ihre Gesetzgebung nicht selten die Lücken des staatlichen Gesetzes ausfüllte. Das ist dieselbe Kirche, die berühmte Denkmäler schuf, die die russische Kultur bereicherten und bis heute einen Stolz unseres Volkes darstellen."[19]

Seit 1982 bringt das „Journal des Moskauer Patriarchats", das einzige Presseorgan der russischen Orthodoxie (mit einer Sonderausgabe in ukrainischer Sprache), eine Reihe von Beiträgen, die in ähnlicher, zum Teil abgeschwächter Form auf die kommende Jubiläumsfeier vorbereiten sollen. Als Beispiel sei hier eine Rede des Metropoliten Filaret von Minsk und Weißrußland erwähnt, dessen Gestalt als Leiter des kirchlichen Außenamts der russischen Orthodoxie wohl als besonders repräsentativ gelten kann[20]. Filaret übernimmt darin kritiklos die These Rybakovs von der slawischen Besiedlung Kiews im 1. Jahrhundert n. Chr. und stellt

seinerseits eine Beziehung zur Andreaspredigt (nach der Chronik: in Kiew und Nowgorod) her, des weiteren auch die These vom Zusammenschluß der slawischen Stämme Ende des 5./Anfang des 6. Jahrhunderts sowie von der politischen Union des Fürsten Kij mit dem byzantinischen Kaiser; er plädiert ferner für eine sehr frühe Verbreitung eines Schriftalphabets. Andererseits zitiert er den gegenwärtigen Patriarchen von Moskau, Pimen, mit einer Rede bei der ersten Vorbereitungssitzung des Hl. Synod zur Millenniumsfeier (1980): „Die höchste und heiligste Bedeutung dieses Ereignisses (der Taufe der Rus) liegt darin, daß sie den Anfang für die offizielle Existenz der Russisch-Orthodoxen Kirche darstellt; daß sie den Völkern, die den altrussischen Staat bildeten, die Möglichkeit offenbarte, an die Tür der Kirche Christi zu kommen, wo für jedes Glied der Weg aufgezeigt wird, der zum Heil führt. Die Taufe der Rus bewirkte die gründliche Umwandlung der bürgerlichen Ordnung aufgrund christlicher Prinzipien, sie führte die Kiewer Rus in den Kreis der großen christlichen Staaten der mittelalterlichen Welt und gewährleistete die Annahme der großen Kultur von Byzanz."

Die Stimmen der orthodoxen Metropoliten und Theologen sind aber nicht die einzigen, die sich zu dem anstehenden Jubiläum äußern. Schon über zehn Jahre zurück liegt ein Text „Dem Millennium der Taufe der Rus entgegen" (1975), den eine Gruppe von ökumenisch gesinnten Christen aus der ganzen UdSSR (Orthodoxe, Katholiken, Protestanten) verfaßt hat[21], der aber erst 1985 in den Westen gelangte. Die nicht genannten Autoren üben nicht nur Kritik an der staatlichen Verfolgung, sondern auch an der kirchenpolitischen Ausrichtung des Moskauer Patriarchats, von dem man sich keine Erneuerung mehr erhofft. Die im Geist V. S. Solov'evs lebende Gruppe praktiziert eine Art von Interkommunion bzw. gegenseitiger Achtung und Anerkennung aller beteiligten Konfessionen mit ihren jeweiligen Gottesdienstformen, will aber keine neue Kirche sein.

Soviel zur bisherigen bzw. voraussehbaren Rezeption der Millenniumsfeier in der UdSSR; die wichtigeren Gedenkfeiern der verschiedenen Nationalitäten und Konfessionen bzw. Jurisdiktionen im Westen stehen noch aus; hier dürften insgesamt sehr verschiedene Stimmen zum Tragen kommen, die aber sicher alle die besondere Situation im Ursprungsland in dienender Funktion berücksichtigen werden. Nicht nur die Deutung des historischen Erbes, sondern auch die Frage nach dem missionarischen Auftrag für die Zukunft wird hier wie dort verschiedene Antworten finden. Vor allem die Diskussion um das Verhältnis Ukraine/Weißrußland – Großrußland[22], die in den Jahrzehnten seit der Oktoberrevolution aus verschiedenen Gründen gestoppt wurde, wird vermutlich neu aufbrechen, mit all ihren konfessionellen Implikationen. Auf die Dauer müssen hier Fehler der Vergangenheit korrigiert werden im Sinn der Achtung von Gewissensfreiheit und Gerechtigkeit für jedermann, wie sie in den Verfassungen im Prinzip garantiert sind. Aber auch die seit dem Aufkommen der Theorie von „Moskau, dem dritten Rom" (16. Jahrhundert) gestörten Beziehungen zu Konstantinopel bzw. zur

Gesamtorthodoxie werden sich – angesichts neuer Bemühungen um ein panorthodoxes Konzil und eine Neudefinition des ökumenischen Selbstverständnisses – nicht ausklammern lassen. Andere innerrussische Störungen, wie das jahrhundertelang getrübte Verhältnis zu den Altgläubigen (Raskolniki), sind schon in den 60er Jahren in christlichem Geist der Versöhnung und gegenseitiger Achtung – zumindest in einem ersten Schritt – behoben worden.

Darf man hoffen, daß auch die Millenniumsfeiern, wo immer sie stattfinden werden, dazu beitragen, Brücken zu schlagen zwischen Völkern, Kirchen und Menschen, die letztlich doch *einer* europäischen Kultur angehören? Aus dem Abstand zweier Jahrzehnte betrachtet haben die polnischen Millenniumsfeiern jedenfalls gezeigt, daß die Kirchen in Ost und West, wenn sie ihre internationale Verantwortung ernst nehmen, einen echten, wenn auch scheinbar bescheidenen Beitrag zur Aussöhnung der europäischen Völker leisten können.

ANMERKUNGEN

[1] B. G. Poutsko, Les martyrs varègues de Kiev (983), in: Anal. Boll. 101 (1983) 363–385.

[2] Zur Problematik der auch neuerdings wieder reichhaltigen Literatur zum Thema: D. Obolensky, Russia and Byzantium in the Mid-Tenth Century. The Problem of the Baptism of Princess Olga, in: Greek Orth. Theol. Rev. 28 (1983) 2, 157–171; ders., The Baptism of Princess Olga of Kiev: The Problem of the Sources, in: Philadelphie et autres sources (Paris 1984) 159–176; O. Pritsak, When and Were was Ol'ga Baptized?, in: Harv. Ukrain. Stud. 9 (1985) 5–21.

[3] The Political Background of the Baptism of Rus'. Byzantine-Russian Relations between 986–989, in: Dumb. Oaks Pap. 30 (1976) 195–244.

[4] Vgl. dazu: G. Podskalsky, Christentum und theol. Literatur in der Kiever Rus' (988–1237) (München 1982) 273, Anm. 1201; F. Jockwig, Kirche und Laiengewalt in der Kiever Periode 988–1240, in: Der christl. Osten 38 (1983) 133–143.

[5] Vgl. Podskalsky, Christentum 228, Anm. 1037.

[6] Vgl. G. Florovsky, The Problem of Old Russian Culture, in: Slav. Rev. 21 (1962) 1–15; ähnliche Ansichten wurden aber seit längerem vertreten: J. Jagoditsch, Das Leben des Protopopen Awwakum von ihm selbst niedergeschrieben (Berlin 1930) 9–20.

[7] In diesem Sinn bildet das Ende der Kiewer Epoche (1240) keinen historischen Einschnitt, worüber heute allgemeine Übereinstimmung herrscht: W. Philipp, Entwurf einer religionsbezogenen Epochengliederung der russ. Geschichte, in: Partisan der Hoffnung. Festschrift P. Schütz (Moers 1981) 180–194; O. V. Tvorogov, K voprosu o periodizacii literatury Kievskoj Rusi, in: Russk. lit. (1983) 4, 118–127. Zu den fortdauernden heidn. Bräuchen vgl. noch: M. Espéronnier, L'évolution culturelle des Slaves du VIIe au XIIe s. suivant les textes arabes médiévaux. Croyances et rites, in: Cah. de civil. médiév. 27 (1984) 319–327.

[8] Sodejstvie cerkvi uspecham russkogo graždanskago prava i porjadka, in: Očerki i reči. Vtoroj abornik statej (Petrograd 1918) 88–114.

[9] Očerki po istorii ruskoj kul'tury, II (Paris 1931) 10–18.

[10] K voprosu o kreščenii Kievskoj Rusi, in: Istorik Marksist (1937) 2, 40–77.

[11] Istorija SSSR drevnejšich vremen do našich dnej v dvuch serijach v dvenadcati tomach, 1 (bis zum 13. Jh.) (Moskau 1966) 500–511.

[12] Kievskaja Rus' i russkie knjažestva XII–XIII vv. (Moskau 1982) 389–402 (mit Bildbeigaben).

[13] Datum und Ort blieben bisher umstritten (zwischen ca. 954–960; Konstantinopel oder Kiew): vgl. Anm. 2.

[14] Novaja koncepcija predystorii Kievskoj Rusi (Tezisy), in: Istorija SSSR (1981) 1, 55–75; 2, 40–59 (reicht bis zum 10. Jh., vor der Taufe).

[15] Vgl. z. B.: Die russische Kultur der Kiever Periode (Moskau 1947). Grekovs Leistung und deren wachsende Anerkennung im Westen betont auch V. T. Pašuto, Stand, Perspektiven und Wege der Erforschung der Geschichte der Kiever Rus', in: E. Donnert, Gesellschaft und Kultur Rußlands im frühen Mittelalter (Halle 1981) 42–47, hier 45.

[16] Die Vorgänge um Maksim Grek (zwei Prozesse 1525 und 1531), der sich scharf gegen die Autonomiebestrebungen der russischen Kirche gewandt hatte, sowie die russischen Bestrebungen rund um die Errichtung des Moskauer Patriarchats (1589) u. v. a. sprechen freilich eine andere Sprache: vgl. Ch. Graves, The Ecumenical Significance of the Role of Meletios Pegas in the Erection of the Moscow Patriarchate, in: Aksum–Thyateira, hrsg. v. G. D. Dragas (London 1985) 409–422.

[17] N. S. Gordienko, „Kreščenie Rusi". Fakty protiv legend i mifov. Plemičeskie zametki (Leningrad 1984).

[18] Vgl. z. B.: A. S. Choroševv, Političeskaja istorija russkoj kanonizacii (XI–XVI vv.) (Moskau 1986) 3 (Vorwort). Andere Publikationen dieser Art verweisen ebenso unverhüllt auf ihre wahren Absichten.

[19] Žurnal Mosk. Patr. (1960) 3, 33–35, hier 33.

[20] Ustanovlenie christianstva na Rusi, in: ebd. (1986) 5, 64–68 (Rede bei der Überreichung des Ehrendoktorats der Evang.-theol. Fakultät Bratislava, CSSR). Vgl. auch die deutschsprachigen Beiträge der in Ostberlin erscheinenden „Stimme der Orthodoxie".

[21] Vgl. dazu P. Roth, Ökumenische Gruppen in der Sowjetunion, in dieser Zschr. 204 (1986) 568–570 (mit Textauszügen).

[22] Vgl. Podskalsky, Christentum 76f.

UMSCHAU

Mosambikaner in der Diaspora

Quer durch das südliche Afrika spielt sich gegenwärtig eine Tragödie ungeheuren Ausmaßes ab. Das durch sie verursachte menschliche Leid ist dem in Äthiopien und am Horn von Afrika in den letzten Jahren vergleichbar, nimmt man die Zahl der Flüchtlinge und anderer vertriebener und hungernder Menschen zum Maßstab.

Ein Bürgerkrieg durchzieht Angola und Mosambik. Hungersnot breitet sich über die Region aus. Hunderttausende von Menschen sind aus den Konfliktgebieten geflohen, wo kein Ackerbau mehr möglich ist. Die Wirtschaft in den Städten ist ein einziges Chaos.

Die Flüchtlinge sind nur ein Kennzeichen dieser Tragödie. Ihre Zahl verändert sich ständig, manchmal sprunghaft entsprechend dem Auf und Ab der Konfliktlage. Fast 300000 Angolaner haben in Zaire Zuflucht gefunden. Eine halb so große Zahl hat die Grenze nach Sambia überschritten. Etwa 200000 Namibianer leben als Flüchtlinge in Angola und Sambia. Eine halbe Million Menschen aus Mosambik sind in die umliegenden Länder geflohen. Diese Zahlen nehmen ständig zu.

„Diaspora" ist wohl ein passendes Wort, um die Lage Hunderttausender von Mosambikanern zu beschreiben, die in Nachbarstaaten Zuflucht gesucht haben. Es vermeidet die politischen und ideologischen Nebentöne, die manchmal mit dem Begriff „Flüchtlinge" verbunden werden. Es ermutigt die Gemeinden auf beiden Seiten der Grenzen, „ihre" Bevölkerung zu unterstützen, die in echter Not ist.

Die mosambikanische Diaspora besteht hauptsächlich aus ländlicher Bevölkerung. Sie hat ihre Heimat fluchtartig, oft nur mit den Kleidern am Leib, verlassen. Und in vielen Teilen von Mosambik haben viele Leute heute nicht einmal mehr Kleider zum Anziehen, so verarmt sind die ländlichen Gebiete. Sie kommen zu Fuß, und viele von ihnen wohnen bei Verwandten und „Stammesangehörigen", mit denen sie Sprache und Sitten teilen. Und wenn es genügend Sicherheit gibt, um in ihre Heimatdörfer zurückzukehren, so tun sie es.

Man findet sie überall in der Region, wobei für die einzelnen Länder folgende Zahlen geschätzt werden: Malawi – 125000–150000, manche Schätzungen liegen aber näher bei 250000; Sambia – 30000 in der Ostprovinz; Simbabwe – 25000 in Flüchtlingslagern und weitere 150000 entlang den östlichen Grenzen des Landes verstreut; Swasiland – etwa 20000, davon 6000 in Lagern; Südafrika – 200000 in den östlichen Gebieten und „Homelands" an der Grenze zum „Krueger-Nationalpark" und zu Mosambik.

Jene, welche die Grenzen überqueren und Schutz und Nahrung finden, sind in einer glücklicheren Lage als die, welche zurückbleiben. Und auf jeden „Flüchtling" kommen zwei oder drei intern vertriebene Personen („displaced persons"). In gewisser Weise sind auch sie Teil der mosambikanischen Diaspora. Beobachter sind der Meinung, daß 40 Prozent der ländlichen Bevölkerung geflohen sind. Sie überfluten die umliegenden Städte, auf der Suche nach Sicherheit und Nahrung. Drei Millionen Menschen stehen vor einer Hungerkatastrophe.

Diese Menschen in Not schreien nach Hilfe. In der Diaspora in den Nachbarländern leisten der UNHCR (Hochkommissar der Vereinten Nationen für Flüchtlinge), in einigen Fällen die Regierungen, lokale Kirchen und andere Nichtregierungseinrichtungen vielen Menschen Hilfe. Aber oft sind nicht genügend Hilfsmittel vorhanden, um all die Bedürfnisse zu befriedigen, und die lokale Bevölkerung ist selbst arm.

Für die im eigenen Land entwurzelten Menschen und Hunderttausende, die dringend Nahrung brauchen, beginnt man sich international um Hilfe zu bemühen. Die USA haben vor kurzem angekündigt, sie würden Hilfe im Wert von 50 Millionen Dollar bereitstellen, darunter 150000 Tonnen Nahrungsmittel. Die Europäische Ge-

meinschaft und eine Reihe von europäischen Ländern leisten ebenfalls Hilfe. Das gleiche gilt für die Kirchen und andere Nichtregierungsorganisationen. Geldmittel sind teils dafür bestimmt, Nahrungsmittel auf dem Luftweg in einige zentrale Orte zu transportieren, da kriegerische Auseinandersetzungen es unmöglich machen, Waren über Land zu befördern. Viele Gebiete sind „unzugängliche" Gebiete, aus denen sich kirchliches Personal immer noch zwangsweise zurückziehen muß.

Alle Katastrophenhilfe stößt freilich nicht bis zu den Wurzeln dieser Notlage vor. Was sind die Faktoren, die für diese Tragödie und ihre Verschärfung in den letzten Monaten verantwortlich sind? Solange diese Fragen nicht angegangen werden, mögen Nahrungsmittellieferungen Hunger und menschliches Leid etwas mildern, aber die Tragödie selbst wird einer Lösung nicht näher kommen. Um es auf einen einfachen Nenner zu bringen: Diese Tragödie ist die Kehrseite der Apartheid in Südafrika. In den vergangenen zehn und mehr Jahren hat Südafrika den Bürgerkrieg in den anderen Ländern der Region unterstützt, um so die Unruhe im eigenen Land einzudämmen und dem wachsenden internationalen Druck zu begegnen, grundlegende Veränderungen im eigenen Apartheidsystem vorzunehmen.

Der Ursprung der Tragödie im südlichen Afrika liegt in dem langen und erbitterten Unabhängigkeitskampf sowie in Ereignissen im Umfeld der Ablösung der portugiesischen Herrschaft in Afrika Mitte der siebziger Jahre. Portugal, Südafrika und andere westliche Länder versuchten zunächst, die Unabhängigkeitsbewegungen zu zerstören, und dann ihre Führerschaft zu kompromittieren. Ihre erfolglosen Bemühungen sorgten dafür, daß die neuen Führer höchst nationalistisch waren. Ihr Nationalismus nahm zwei Formen an. Zum einen übernahmen sie die größeren Wirtschaftsunternehmen, denn portugiesische und südafrikanische Interessen sollten nicht länger die Wirtschaft beherrschen. Zum anderen unterstützten sie aktiv Bewegungen, die der Beendigung des Apartheidsystems in Südafrika verpflichtet waren.

Südafrika begriff die Bedrohung, die von diesen Regierungen ausging, besonders wenn es ihnen gelingen würde, den Lebensstandard ihrer Bevölkerung zu verbessern. Mit der Begründung, einen kommunistischen „Ansturm" zu bekämpfen, der die Übernahme der Herrschaft über das südliche Afrika zum Ziel habe, ging Südafrika aggressiv vor, um Mosambik und Angola zu destabilisieren. Seine Strategie war es, diese Länder wirtschaftlich und politisch so weit zu schwächen, daß sie in wesentlichen Fragen zu Kompromissen mit Südafrika gezwungen sein würden. Dabei setzte es auf die Mittel des inneren Konflikts und des wirtschaftlichen Zerfalls. Die Vereinigten Staaten, einige europäische Länder und viele „antikommunistische" Gruppierungen im Westen unterstützten Südafrika bei diesem Unterfangen.

Nachdem diese Länder unabhängig waren, finanzierte und unterstützte Südafrika vermehrt Gruppen, die in Opposition zu den Regierungen standen. Ähnlich der Vorgehensweise der USA in Nicaragua bewaffnete Südafrika militärische Einheiten von Rebellen beziehungsweise „Contras" und bildete sie aus – den Mosambikanischen Nationalen Widerstand (MNR oder Renamo) und die Nationale Union für die Totale Unabhängigkeit von Angola (UNITA). Anfangs waren Renamo und UNITA kaum mehr als Söldnertruppen, heute haben sie organisatorische Strukturen und interne Unterstützung entwickelt. Was Waffen und Logistik angeht, sind sie jedoch von Südafrika und anderen westlichen Quellen abhängig. Darüber hinaus setzt Südafrika regelmäßig Streitkräfte ein, um die UNITA- und MNR-Rebellen bei militärischen Aktionen zu unterstützen. Ohne diese Unterstützung wären die Rebellen nicht imstande, größeren militärischen Offensiven standzuhalten. Mit ihr haben sie große Teile der ländlichen Gebiete in den Konflikt hineingezogen und verwüstet.

Wie läßt sich die Eskalation des Kampfes in Mosambik in den letzten Monaten erklären? Auch dies scheint Teil der südafrikanischen Strategie für die Region zu sein. Um die immer häufigeren internen Unruhen und den wachsenden Druck für politische Rechte innerhalb Südafrikas einzudämmen, hat die Regierung Hunderte von Oppositionsführern eingesperrt und harte repressive Maßnahmen ergriffen. Unter der Führung des Premierministers von Simbabwe, Robert Mugabe, und anderer Frontstaaten haben viele afrikanische Staaten im Gegenzug die internatio-

nale Welt zu verbindlichen Sanktionen gegen Südafrika gedrängt, um auf diese Weise zu Veränderungen im Apartheidsystem zu ermutigen. Dies scheint zu einer Konfliktverschärfung durch die Truppen der Renamo in den zentralen Provinzen Mosambiks geführt zu haben.

Vor zwei Jahren hat das küstenlose Simbabwe Truppen eingesetzt, um die lebensnotwendige Erdölleitung und die Eisenbahnlinie durch Mosambik zum Hafen von Beira zu schützen. Könnte Renamo dieses Gebiet kontrollieren und die Erdölleitung zerstören, dann wäre Simbabwe bei seinem Ölimport und anderen lebenswichtigen Einfuhren vollständig von Südafrika abhängig.

Es gibt noch weitere Elemente in diesem Bild der Ereignisse. Im September 1986 trafen sich die Staatsoberhäupter von Mosambik, Sambia und Simbabwe mit Präsident Banda von Malawi. Sie konfrontierten ihn mit Beweisen, daß Malawi mit Südafrika kollaboriere und Renamo unterstütze. Sie drohten mit militärischem Vorgehen gegen Malawi. Als Antwort auf diese „Provokation" griff Renamo zwei Wochen später mosambikanische Streitkräfte an und überrannte mehrere Städte in den Provinzen von Sambesia und Tete. Tausende von Mosambikanern flohen nach Malawi und Sambia, andere machten sich in Richtung Küste auf den Weg, um den Kampfhandlungen zu entfliehen. Am 19. Oktober kamen Präsident Samora Machel und mehrere Mitglieder seiner Regierung bei einem mysteriösen Flugzeugabsturz, dessen Ursache noch nicht endgültig geklärt ist, ums Leben.

Der Konflikt in Mosambik breitet sich immer weiter aus. Unlängst hat Tansania Truppen zum Kampf gegen Renamo bereitgestellt. Simbabwe hat seine militärische Unterstützung für die mosambikanischen Regierungstruppen in diesem vielleicht schon bald regionalen Krieg vergrößert. Die neue Führung von Mosambik unter Präsident Joachim Chissano zögert verständlicherweise, mit einer Renamo-Führung zu verhandeln, die über enge südafrikanische und portugiesische Verbindungen verfügt und deren politische Ziele nicht klar sind. Sollte Renamo Erfolg haben und die Frelimo-Regierung von Mosambik stürzen, dann würde wahrscheinlich Frelimo einen Guerillakampf beginnen und den Bürgerkrieg fortsetzen. Bevor dieses Problem nicht gelöst ist, wird auch die Zahl von Flüchtlingen und Vertriebenen im eigenen Land zunehmen.

Was kann die Kirche tun, um den Bedürfnissen der mosambikanischen Diaspora gerecht zu werden? Viele Diözesen in den Nachbarländern leisten durch ihre Pfarreien und Ortsgemeinden entscheidende Hilfe. Sie werden dabei oft, wenn auch nicht immer, von Regierungsbehörden unterstützt. In ihrer Antwort auf die drängenden Nöte der Diaspora beginnen die Bischofskonferenzen wie auch Diözesen neue Formen der Zusammenarbeit über nationale Grenzen hinweg zu entwickeln.

In welcher Weise kann die Kirche in Europa und Nordamerika Hilfe leisten? Sie kann finanzielle Unterstützung gewähren, die so notwendig ist, um die unmittelbaren Überlebensbedürfnisse dieser Menschen in akuter Not zu decken. Die Kirchen des Nordens können aber und müssen daher mehr tun als nur dies. Sie müssen den tieferen Ursachen der sich im südlichen Afrika abspielenden Tragödie nachgehen. Sie können und müssen daher Druck auf ihre Regierungen ausüben, und zwar in zwei ganz bestimmten Bereichen: erstens, um die Flut von Waffen in diese Region zu stoppen; und zweitens, um mit jedem verfügbaren Mittel Südafrika zum Abbau seines Apartheidsystems zu drängen. Solange Südafrikas weiße Minderheit nicht begreift, daß ihre eigene Zukunft an die der schwarzen Bevölkerung sowohl in Südafrika als auch in den Nachbarländern gebunden ist, so lange werden Bürgerkrieg und das daraus entspringende Leid weiterhin die Region des südlichen Afrika überziehen.

Winfried L. Moser

Literatur: M. S. Barton, Refugees and Displaced Persons from Mozambique, in: Refugees Nr. 37 (January 1987) 19–29; J. Hanlon, Beggar Your Neighbours: Apartheid Power in Southern Africa (London 1986); Destructive Engagement: Southern Africa at War, hrsg. v. Ph. u. D. M. Johnson (Harare 1986); United States Committee on Refugees, Refugees from Mozambique: Shattered Land, Fragile Asylum. Issue Paper (Washington, November 1986).

Winfried L. Moser schreibt regelmäßig zu afrikanischen Fragen und ist vor kurzem von einem mehrwöchigen Aufenthalt im südlichen Afrika zurückgekehrt. Der Beitrag wurde von Johannes Müller SJ aus dem Englischen übersetzt.

Eine ermutigende Theologie der „Erbsünde"

Die Geschichte vom Sündenfall im Paradies, die Lehre von seinen Folgen in der „Erbsünde", die darauf aufgebaute Doktrin der Notwendigkeit der Erlösung scheinen zentrale Stücke des Christentums zu sein. Auf viele, auch gläubige Menschen jedoch wirken sie museal, fremd, ja abstoßend. Und doch begegnet man dieser „heilsgeschichtlichen" Sequenz nicht nur in Zeugnissen alter Zeiten, sondern auch in erst unlängst promulgierten liturgischen Texten. Von denen, deren Amt das Lehren ist, mit ihren Fragen oft allein gelassen und ohnehin gewohnt, allerlei hinzunehmen, was man nicht versteht, üben sich viele Gläubige auch in diesem Punkt in einer skeptischen oder fideistischen Neutralisierung des Problems.

Gustave Martelet, Professor an der philosophisch-theologischen Hochschule der Jesuiten „Centre Sèvres" in Paris, ist einer der wenigen, der es wagt, den Skandal, der von dieser Lehre – und darüber hinaus von der damit angezielten Sache – ausgeht, direkt anzupacken. Er geht für seine Lösung[1] von drei Prämissen aus: einer theologischen, einer (zweifachen) historischen und einer (verbindenden) philosophischen.

Die theologische Prämisse besteht in der zentralen christlichen Offenbarung: daß Gott Liebe ist, so sehr, daß er seine eigene Transzendenz in unser Fleisch hinein transzendiert. Martelet weigert sich konsequent, theologische Aussagen, seien sie auch durch eine lange Tradition gestützt, zu akzeptieren, die diesem Grund-Satz widersprechen. Er weiß, daß es hier um das Ganze geht. Denn nur wenn Gott reine Liebe ist, ist er es wert, ohne Reserve verehrt und geliebt zu werden – sonst bliebe nur eine Mischung von Respekt und Unterwerfung unter den Starken, mit dessen Macht man vernünftigerweise rechnen muß; würdiger wäre es, solch eine Gottesverehrung als menschenunwürdig abzulehnen; vernünftiger wäre es, nicht etwas „Gott" zu nennen, was doch nichts anderes als die Übermacht des blinden Weltlaufs ist.

Die zweite Voraussetzung besteht darin, daß der Theologe den Stand der profanen Wissenschaft ernst zu nehmen hat, wenn er selbst ernst genommen werden will. Im Hinblick auf den „Anfang" der Menschheit heißt das erstens, daß die paläontologische und prähistorische Forschung aufgenommen wird und daß, genereller gesprochen, die evolutive Sicht des Universums einen wichtigen Platz in der theologischen Synthese bekommen muß. Und es heißt zweitens, daß der Aussagewert der biblischen Texte (insbes. Genesis 2–3 und Römer 5) aus dem kulturellen Kontext ihrer Zeit heraus zu bestimmen ist, wobei man jedoch hoffen darf, daß diese Relativierung eine Aussage freilegt, die auch für uns heute eine Botschaft enthält.

Damit ist die dritte, die philosophische These schon angedeutet: Es handelt sich um die Unterscheidung zwischen dem zeitlich Vergangenen und dem bleibend Bestimmenden, mit anderen Worten zwischen dem „Anfang" in der Bedeutung des weit zurückliegenden Beginns eines Verlaufs und dem „Anfang" in der Bedeutung dessen, woraus jeweils eine Lebensmöglichkeit aufspringt. Entsprechend ist eine zweifache Erinnerung zu unterscheiden: das Herholen von vergangener Gegenwart und das Sichbesinnen auf das, was wir im Grund sind. Beide Weisen der Erinnerung an das Anfängliche fallen nicht zusammen; so haben Kosmologie und Schöpfungstheologie, Geschichtsforschung und Wesensaufklärung je ihre eigene Funktion. Die (im weiteren Wortsinn) „mythische" Denkweise der biblischen Texte, die es mit den Grundlagen des Daseins zu tun haben, verknüpft beide Funktionen: In ihr erscheint das, was die tragende und begrenzende Grund-Bedingtheit des Daseins ausmacht, als das „am Anfang" Geschehene – eine „Entfernung", die durch die liturgisch-symbolischen „Gegenwärtigsetzungen" dieses Anfangs (z. B. der Schöpfung am Neujahrsfest) in gewisser Weise wieder aufgehoben wird. Für uns Heutige ist diese „Synthese", insofern wir uns die wissenschaftliche Vorstellung von der Vergangenheit zu eigen gemacht haben, nicht mehr nachvollziehbar. Doch kann man versuchen, eine andere Synthese zu bauen, in der wesentliche Elemente der alten eine neue Aussagekraft gewinnen.

Was ergibt sich unter diesen Voraussetzungen? Zunächst, aus der Perspektive der Biologie und Paläontologie (für diese nimmt Martelet Leroi-

Gourhan als Gewährsmann), eine Reihe von *negativen* Aussagen. 1. Daß jemals ein paradiesischer Zustand herrschte, in dem es ein Leben ohne Leid und Tod gegeben hat, daß das jetzige Los des Leiden- und Sterbenmüssens also auf einen „Unfall" (Sündenfall und Bestrafung) zurückzuführen wäre, kann angesichts der Einsicht in die Struktur des (vielzelligen, sich sexuell vermehrenden) Lebendigen nicht angenommen werden. Daß der physische Tod der „Sold der Sünde" ist, ist einfach falsch. 2. Daß die frühe Menschheit, soweit wir aus den Überresten etwas über ihre geistige Struktur zu erschließen vermögen, ein klareres Selbstbewußtsein und einen größeren Freiheits-Selbstbesitz gehabt habe (so, daß ihr Ahne „Adam" in außergewöhnlich personaler und also besonders schwerwiegender Weise sündigen konnte), ist alles andere als wahrscheinlich. Man muß im Gegenteil annehmen, daß die Sünden der frühen Zeit der Menschheit (einen Ausdruck von Irenäus aufgreifend) „Kindersünden" waren, die angesichts des mächtigen Fortwirkens des phylogenetischen Erbes eher leichter entschuldbar sind als die Verfehlungen der aufgeklärteren und ichstärkeren Menschen späterer Epochen. (Übrigens muß nicht nur die übliche christliche, sondern auch die materialistische Mythologie Federn lassen: Daß die erhalten gebliebenen Steinwerkzeuge für uns die ergiebigste Quelle der Erkenntnis des frühen Menschen bilden, darf nicht zu der Annahme verleiten, das Einzige oder Wesentliche an der Humanisation seien Herstellung und Gebrauch von Werkzeugen gewesen.)

Negative Aussagen zunächst auch aus der Perspektive des Exegeten. Weder im Alten Testament noch in den Evangelien findet sich etwas von der Erbsünde. Die erste Erwähnung findet sich im 5. Kapitel des Römerbriefs, und zwar nicht als Resultat einer Übersicht über die sittliche Situation aller Menschen oder auch einer Kenntnis von der Verfehlung des ersten Menschen – woher hätte Paulus diese Informationen? –, sondern als Postulat: Wenn Christus durch seinen Tod die ganze Menschheit erlöst hat, muß sie es als ganze nötig gehabt haben. Diese Ganzheit wird, ähnlich wie im Fall „Israel", symbolisiert durch den gemeinsamen Stammvater, der keinen Eigennamen, sondern den Gattungsnamen Adam, das heißt „der vom Ackerboden Genommene", trägt. Aus dem Glauben an den Anführer der neuen Menschheit, an den neuen Adam, wirft Paulus ein dunkles Licht auf den „ersten Adam". Dazu verwendet er die in seiner Kultur bereitliegende Figur der Identifikation eines Volkes mit seinem Stammvater, wobei es keine große Rolle spielt, ob dieser nun (in unserem Sinn) wirklich oder mythisch ist. Gewiß muß das Sündigen in der Welt irgendwo, ja vielleicht gleich mit dem ersten Anfang des Menschseins angefangen haben. Aber nicht diesem Anfänger gilt das Interesse, sondern uns, die in seinem Sinn weitermachen, und Jesus, der einen neuen Anfang gesetzt hat.

Nach dem Einreißen des vor allem auf Augustin zurückzuführenden Gebäudes und dem Wegräumen des Schutts folgt der *Neubau*. Es ist klar, daß sich nun ein Problem schärfer stellt, das durch die vorherigen Lösungen eingedämmt werden sollte: die Rechtfertigung des Schöpfers. Wenn man glauben kann, daß das Leid in der Welt und die Mühe des Lebens nicht nur (was sicher wahr ist!) zu einem gehörigen *Teil*, sondern, zusammen mit dem harten Los des Sterbens, *prinzipiell* erst in der Folge freier menschlicher Verfehlungen entstanden ist, dann ist einerseits der Schöpfer von der Verantwortung dafür befreit und andererseits hat man im Gedanken der gerechten Strafe ein Motiv, die Härte bis zu einem gewissen Grad hinzunehmen (solange jedenfalls, als man sich bewußt bleibt, daß man selbst, ebenso wie „Adam", Schuld auf sich geladen hat). Sind aber Leid und Tod, ja sogar die (aufs Ganze gesehen kaum besiegbare) Versuchung zur Sünde in die geschichtliche Natur des Menschen selbst eingebaut, stellt sich die Frage neu: Warum hat Gott all das so geschaffen? Mit anderen Worten: Wie können wir es ertragen, zu sein und doch nicht Gott zu sein? Es ist die Frage, die „schon für Adam und Eva" selbst das Paradies zur Hölle werden ließ – philosophisch, nicht mythisch formuliert: eine Frage, die unausweichlich wird, sobald der Mensch dazu kommt, seiner Endlichkeit und darin der Unendlichkeit des ganz Anderen bewußt zu werden.

Für Martelet ist klar: Wenn Gott reine Liebe ist, dann *konnte* er, wollte er überhaupt etwas erschaffen, dieses (auf der Stufe des menschlichen Seins) nicht anders schaffen denn als leid- und todbehaftet, als von Irrtum und Versuchung

durchdrungen. Der Garant der Andersheit des Geschaffenen gegenüber dem Schöpfer, nämlich die Materialität, ist zugleich unausweichlich die Ursache für die Hinfälligkeit des Geschaffenen. Die Vorstellung, der Allmächtige hätte auch anders gekonnt, aber einfach nicht gewollt, grenzt an Blasphemie.

Wie aber kann Gott, angesichts eines so hohen Preises, seinen mit Bewußtsein begabten Geschöpfen gegenüber es rechtfertigen, daß er sie überhaupt ins Dasein gerufen hat? Der Hinweis, daß in jedem Fall Sein besser als Nichtsein sei, wird für sich allein nicht genügen. Also kann die Überredung zum sterblichen Dasein nur dadurch gelingen, daß der Unsterbliche selbst an allen Mühen und Verzweiflungen teilhat – nur dadurch, daß er die Verfehlungen so fehlbar konstruierter Wesen großzügig verzeiht, nur dadurch, daß er seinen Geschöpfen Anteil an seinem eigenen göttlichen Sein gewährt. Nur im Hinblick darauf – in der „Fleischwerdung" des Wortes, das Gott selbst ist, – in Christus und in der in ihm begründeten universalen „Hochzeit" zwischen Himmel und Erde – ist die Schöpfung gerechtfertigt. In Jesus, der dies selbst als erster voll verstanden und geglaubt hat, bittet Gott den verwundeten Menschen um das Einverständnis zu seiner Schöpfung. Wahr bleibt freilich auch, daß sich der Mensch angesichts des von ihm gekreuzigten, unschuldigen Mitmenschen seiner Glaubenslosigkeit und der daraus erfließenden Lieblosigkeit bewußt werden und so der (vorweg schon frei gegebenen) Verzeihung fähig werden kann und muß.

Doch darf man nicht glauben, daß sich die Bedeutung der Menschwerdung Gottes darin erschöpfe, daß Christus durch seinen Tod das Menschengeschlecht von der Sünde befreit und so Adams Schuld rückgängig gemacht hat. Als der „Erstgeborene der ganzen Schöpfung" (Kolosserbrief 1,15), als „das Lamm, das schon vor der Erschaffung der Welt ausersehen war" (1. Petrusbrief 1,20), ist er derjenige, ohne den die Schöpfung keinen Sinn hätte, der, ohne den sie nicht auf einen Ursprung verweisen könnte, der nichts als Liebe ist. Der zeitlich später gekommene „zweite Mensch" ist also in der sachlichen, vom Ziel her konzipierten Ordnung der erste; „Adam" ist der jüngere Bruder Christi. Das „Paradies", in das er hineingeschaffen ist, ist ein Bild für seine Geborgenheit in der unzerstörbaren Liebe des Schöpfers, mit anderen Worten für sein Verwurzeltsein im sich hinausschenkenden göttlichen Wort. In diesem Sinn ist das Bild vom Paradies ein Bild der Erinnerung an etwas nie ganz Verlierbares und zugleich und noch mehr ein Bild der Hoffnung auf eine Vollendung der so schönen und zugleich so fragwürdigen Schöpfung.

Wie paßt dieser Entwurf Martelets zur Theologie des Paulus, wie zur Deutung der Taufe, wie zum Dogma von der Bewahrung der Gottesmutter vom Makel der Erbsünde? Wie kann er sich rechtfertigen angesichts der dogmatischen Tradition? Wie rettet er sich vor den Klippen der paläontologischen Diskussion? Das sind Fragen, die sich wohl manchem Leser dieser Zeilen stellen. Für ihre Beantwortung muß auf Martelets Buch selbst verwiesen werden, dem bald eine deutsche Übersetzung zu wünschen ist. Gewiß ergeben sich aus einem solchen Entwurf manche Folgeprobleme nicht nur für die Theologie, sondern auch für die Liturgie und die normale Verkündigung. Auch philosophische Probleme werden drängend: Wie verhalten sich die beiden Weisen von „Anfang" und „Erinnerung" zueinander nicht nur negativ, sondern auch positiv? Wie kann ein Werden der Freiheit zu sich gedacht werden? Kann „Versuchung" allein auf die Permanenz irrational gewordener Reaktionsmechanismen zurückgeführt werden oder bedarf es dazu einer (zu erneuernden) Annahme eines bösen Einflusses? Doch ist es nicht nötig, daß alle Folgeprobleme schon gelöst sind, damit ein neuer Ansatz vorgeschlagen werden darf. Gewiß steht – Gott sei Dank! – Martelets Entwurf nicht ganz isoliert in der theologischen Landschaft. Für viele Christen aber wird das dort Gesagte immer noch den Eindruck des nie Gehörten, ja des Unerhörten haben. Der Gehalt, den das fatale Wort von der „Erb-Sünde" mit sich führt, scheint so gar nicht recht zur Botschaft von der Liebe zu passen. In diesem Sinn ist Martelets Veröffentlichung ein nötiges Buch – ein mutiges Buch mit einer wahrhaft zum Glauben ermutigenden Theologie.

Gerd Haeffner SJ

[1] Gustave Martelet, Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort. Paris: Cerf 1986. 165 S.

Kontinuität kirchlicher Morallehre

Eine Lesermeinung

Den Aufsatz von P. Josef Fuchs in Heft 4 dieses Jahrgangs (242–256) begann ich mit gespannter Aufmerksamkeit zu lesen (auch in Erinnerung an die „Teestunden", die er, P. Friedrich Kempf und P. Engelbert Kirschbaum einst in der Gregoriana begingen). Wann kommt er nun auf den Obertitel („Kontinuität kirchlicher Morallehre?") zu sprechen, fragte ich mich dann immer gespannter, aufmerksam den fesselnden Darlegungen zum Untertitel („am Beispiel der Religionsfreiheit") folgend. Es bleibt bei dem kurzen Satz (255), die Erklärung über die Religionsfreiheit könne als „ein Beispiel genommen" werden für die Möglichkeit, „auch in anderen ethischen Fragen" die Spannung „zwischen Traditionstreue und der Suche nach einer heute möglichen Problemlösung" durchzustehen. Zunächst war ich ziemlich enttäuscht. Aber dann freute ich mich darüber, wie dieser Moraltheologe das heikle Problem weniger systematisch, sondern im Modus eines geschichtlich denkenden Theologen angeht: Die Kirche ist kein Lehrgebäude, sondern sie ist ihr Weg durch die Geschichte von Entscheidung zu Entscheidung.

Eine solche, sehr mühsam gefundene Entscheidung war die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit. Im Mittelpunkt steht der in solcher Ausdrücklichkeit neue Respekt vor der Würde der menschlichen Person. Freilich: Der Respekt wird vom Staat gefordert, weshalb Religionsfreiheit, wie J. Fuchs bemerkt, „negativ als Freiheit von Zwang und Behinderungen... im gesellschaftlichen Bereich verstanden" wird – und so „immer", heißt es in diesem Aufsatz (244). Aber da ist doch etwas passiert, scheint mir. In Art. 2 heißt es nämlich: „Weil die Menschen Personen sind..., 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" (Unterstreichungen von mir).

Wenn aber „alle" und wenn „suchen", dann ist doch hier die Religionsfreiheit eine *positive*, in der Würde aller Menschen als Personen grundgelegt. Ist also diese Würde nicht auch innerhalb der Kirche zu respektieren, denen gegenüber, die auch in ihr „suchen", durchaus traditionstreu nach „heute möglichen Lösungen"? Es wurde jüngst mit Recht bemerkt, das Zweite Vatikanum sei „manchmal auf halbem Wege stehen" geblieben. Ist der Geist im zitierten Satz sozusagen heimlich ein Stück weiter gegangen als auf dem „halben", sich nur negativ auf den profanen gesellschaftlichen Bereich beziehenden Weg der Konzilsväter? Und so mag einer, wenn auch manche Anzeichen dagegen sprechen, auf diese positive Heimlichkeit des Geistes vertrauen – darauf, daß die Würde der menschlichen Person auch „in anderen ethischen Fragen" geachtet wird. Und dies auch hinsichtlich jener Personen, denen diese Fragen in Kopf und Herz brennen – um ihrer Mitchristen willen.

Oskar Köhler

BESPRECHUNGEN

Kirche

Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hrsg. v. Hermann J. Pottmeyer, Giuseppe Alberigo und Jean-Pierre Jossua. Düsseldorf: Patmos 1986. 432 S. Kart. 68,–.

Dieses Sammelwerk enthält Untersuchungen eines internationalen Teams von Theologen, die sich gemeinsam fragen, welche Rolle das Zweite Vatikanische Konzil im derzeitigen Ringen um die Zukunft der Kirche spielt und wie der Auftrag des Konzils bisher eingelöst wurde. Sie stimmen alle überein, daß die Rezeption des Konzils zwar nicht zum Stillstand gekommen ist, „wie manche, auf einzelne deutsche oder römische Vorgänge fixiert, befürchten" (11), daß aber eine neue, „aktive" und „kreative" Rezeption (39) fällig ist.

Nach einer Darstellung der Situation des Christentums seit dem Konzil (G. Alberigo) analysiert der erste Teil die bisherige Rezeptionsgeschichte und den Wandel des geschichtlichen Umfelds (H. J. Pottmeyer, L. de Vaucelles, S. Galilea). Der zweite Teil behandelt wichtige Themen des Konzils, die dann auch rezipiert wurden: das Verhältnis von Ortskirchen und Gesamtkirche (J. A. Komonchak), die zentrale Stellung des Wortes Gottes (E. Bianchi) und den Ökumenismus (R. Girault). Der dritte Teil befaßt sich mit Fragen, die beim Konzil nur am Rand auftauchten, danach aber große Bedeutung erlangten, so vor allem die Armut, die Dritte Welt (G. Gutiérrez) und der Frieden (P. Toulat). Teil vier weist auf wichtige Anliegen des Konzils hin, die nur unzureichend aufgenommen und fortgeführt wurden und deswegen eines neuen Impulses bedürfen: die Kollegialität (L. Vischer), das Kirchenrecht (E. Corecco), das Priestertum (C. Duquoc) und die Liturgie als gemeinschaftliche Wirklichkeit (L. Maldonado). Im fünften Teil schließlich skizziert D. Menozzi unter dem Titel „Das Antikonzil" Bewegungen und Gruppen, die offen das Konzil ablehnen und gegen seine Rezeption Widerstand leisten.

Insgesamt geben die Beiträge des Buchs, das auch in italienischer und französischer Sprache erscheint, einen gut dokumentierten und präzis formulierten Überblick über die Erfolge und die Defizite der Verwirklichung des Konzils, und zwar im Blick nicht nur auf Mitteleuropa, sondern auf die Weltkirche. Sie machen auch deutlich, wie sehr sich die Kirche trotz aller Hemmungen und Widerstände seit dem Konzil verändert hat, und zwar in Richtung auf die Verwirklichung der „Communio", wie das Schlüsselwort des konziliaren Kirchenbilds heißt. *W. Seibel SJ*

Hebblethwaite Peter: *Johannes XXIII.* Das Leben des Angelo Roncalli. Köln: Benziger 1986. 655 S. Lw. 49,80.

Der erste Unterschied dieser Biographie von ihren Vorgängern fällt sofort in die Augen: es ist die bei weitem umfangreichste. Der zweite erschließt sich erst bei der Lektüre: Hebblethwaite hat eine Fülle neuen Materials verarbeitet. Das meiste verdankt er einer nach wie vor unschätzbaren Quelle: Loris F. Capovilla, Sekretär Johannes' XXIII. seit seiner Zeit als Patriarch von Venedig. Capovilla verwaltet die umfangreiche schriftliche Hinterlassenschaft des Papstes, die noch lange nicht vollständig ausgewertet ist und, wie man bei Hebblethwaite sieht, in manchen Details Neues und Überraschendes bietet.

Der Autor gliedert seine Biographie in 24 Kapitel. Die ersten elf behandeln Jugend und kirchliche Laufbahn Angelo Roncallis, die ihn langsamer als seine Altersgenossen nach oben führte, bis er 1944 von dem verhältnismäßig unbedeutenden Posten eines Apostolischen Delegaten in der Türkei zum Nuntius in Paris und 1953 zum Kardinal und Patriarch von Venedig ernannt wurde. Hebblethwaite stützt sich dabei ausführlich auf Roncallis Tagebücher, Briefe und Reden, die er häufig sehr breit wiedergibt – nicht immer zum Vorteil des Flusses der Erzählung, da die traditionelle

Frömmigkeit und das stark heimatgebundene Denken Roncallis dem heutigen Leser schwer zugänglich sind.

Die fünf Pontifikatsjahre (1958–1963) nehmen die ganze zweite Hälfte des Buchs ein, mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil als Schwerpunkt. Bei aller Sympathie für den Helden seines Buchs – die er den Vorgängerpäpsten nicht im selben Maß entgegenbringt –, sieht Hebblethwaite auch die Widersprüche im Verhalten Johannes' XXIII.: Auf der einen Seite das Beharren auf dem Konzilsplan gegen alle Widerstände, die Gründung des Einheitssekretariats und die Ernennung Augustin Beas zum Kardinal und zu dessen Leiter (Beas Rolle bei der Konzilsvorbereitung und sein Einfluß auf den Papst werden vom Autor mit Recht sehr hoch bewertet) oder die Einladung von Beobachtern der nichtkatholischen Kirchen zum Konzil. Auf der anderen Seite das Fehlen jeglicher Distanz zur völlig verunglückten römischen Synode, die Unterzeichnung der Apostolischen Konstitution „Veterum sapientia" noch kurz vor dem Konzil, die unter Androhung der strengsten Strafen Latein als Kirchen- und Unterrichtssprache vorschrieb, oder die Billigung der Entwürfe der von der Kurie beherrschten Vorbereitungskommissionen, die dann vom Konzil massiv abgelehnt wurden. Hebblethwaite liegt wohl richtig mit seinem Urteil, daß Johannes XXIII. keinen „klar umrissenen und gut formulierten Plan" des Konzils hatte, sondern pragmatisch Schritt für Schritt voranging und so als „Möglichmacher und Improvisator" (512) der Selbständigkeit und Freiheit des Konzils den Weg bahnte.

Scharfsichtig und präzis hebt er auch die Schlüsselrolle hervor, die der Eröffnungsansprache vom 11. Oktober 1962 für die Grundhaltung Johannes' XXIII. wie auch für die Programmatik des Konzils zukommt. Die Kapitel über den Pontifikat leben von der inneren Spannung der Ereignisse, die Hebblethwaite anschaulich zum Ausdruck bringt, wobei er nicht nur die bisherige Literatur auswertet, sondern auch auf eigene Erfahrungen als Konzilsjournalist zurückgreifen kann. Meisterhaft schließlich das letzte Kapitel über den Tod des Papstes.

Die Übersetzung ist solide, vermittelt aber nicht immer den stilistischen Glanz des Originals. Störend sind die vielen Druckfehler bei Namen, so z. B. „Liusy" statt „Loisy" (57), „Vercier" statt „Mercier" (87), „Fiazza" statt „Piazza" (355), „Venulto" statt „Veneto" (374) oder „Vongar" statt „Congar" (417). Dringend notwendig wäre auch eine Zeittafel und ein Register, die beide fehlen. Insgesamt aber eine wichtige, lesenswerte und lesbare Biographie, nicht die endgültige, wissenschaftlich erschöpfende – soweit es eine solche überhaupt geben kann –, aber doch ein großer Schritt über alle bisherigen hinaus.

W. Seibel SJ

Politik

Kirchen und Gesellschaft in beiden deutschen Staaten. Hrsg. v. Gisela Helwig und Detlef Urban. Köln: Wissenschaft und Politik 1987. 224. S. (Edition Deutschland Archiv.) Kart. 16,80.

Verschiedentlich wird den in der Bundesrepublik Deutschland schrumpfenden Kirchen empfohlen, sich die DDR-Kirchen zum Vorbild zu nehmen. Diese Minderheitenkirchen seien wirklich aufgeschlossen für die Probleme der Bevölkerung. Die Autoren des vorliegenden Bandes haben sich erfolgreich darum bemüht, Wertungen in dieser Richtung auszusparen. Thema dieser Edition ist, darzustellen, wie sich die Beziehungen zwischen den Kirchen und dem Staat seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs im gespaltenen Deutschland entwickelt haben.

Ernst-Alfred Jauch, bis 1985 Leiter des Berliner Büros der Katholischen Nachrichtenagentur (KNA), und Reinhard Henkys, Geschäftsführer der Berliner Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Publizistik, zeichnen in den ersten Kapiteln sachkundig Positionen und Entwicklungstendenzen der katholischen und der evangelischen Kirche in beiden Teilen Deutschlands von 1945 bis heute nach. Dabei ging es ihnen um die Stellung der Kirchen innerhalb der Gesellschaft, ihr Verhältnis zur politischen Führung, ihr Selbstverständnis und ihre Zukunftsperspektiven. Gemeinsamkei-

ten und Verbindungen sowie systembedingte Unterschiede werden durch die parallele Darstellung veranschaulicht. Ein wenig mißverständlich stellt Jauch die Genehmigung der DDR-Regierung für zwei Kirchenblätter und die Lizenzierung des St.-Benno-Verlags dar. Nach seinen Ausführungen muß der Leser schließen, daß erst nach dem Vertriebsverbot für die Westberliner Kirchenzeitung „Petrusblatt" im Bereich der DDR Bemühungen um die Schaffung einer eigenen Presse und eines eigenen Verlags begannen. Tatsächlich hatte sich gleich nach Kriegsende der damalige Bischof von Berlin, Kardinal Preysing, für die kirchliche Presse auf dem Gebiet der sowjetischen Besatzungszone eingesetzt. Weihbischof Wienken, der Leiter des Kommissariats der Fuldaer Bischofskonferenzen, führte in dieser Angelegenheit langjährige Verhandlungen mit der SMAD, die nahtlos übergingen in Besprechungen mit den deutschen Politikern. Als 1951 der St.-Benno-Verlag in Leipzig und die Kirchenzeitung „Tag des Herrn" die Lizenzen erhielten, war dies der Erfolg nach sechsjährigen Bemühungen.

Anhand ausgewählter Bereiche werden Fragen nach den Wirkungsmöglichkeiten der Kirchen zu beantworten versucht. Anspruch auf Vollständigkeit erheben die Herausgeber nicht. Die gesetzten Schwerpunkte vermitteln einen Eindruck vom Einsatz für Benachteiligte, für Umweltschutz und Frieden.

In mehreren Interviews kommen die Probleme um die Jugendreligionen, das Bedürfnis nach Religion sowie der Jugendaustausch zwischen beiden deutschen Staaten zur Sprache. Während in der Bundesrepublik die Zahl der kirchlich Gebundenen abnimmt, ist eine gleichzeitige quantitative Zunahme von Jugendreligionen und Sekten zu beobachten, ein Phänomen, das in der DDR kaum auszumachen ist. In der DDR suchen Jugendliche vielmehr häufig Anschluß an die Kirchen – jedoch weniger aus religiöser als aus politischer Motivation, weil nur die Kirchen in der DDR noch nicht gleichgeschaltet sind.

Das dritte und letzte Kapitel widmet sich den Beziehungen zwischen Kirchen und Christen in beiden deutschen Staaten. Die grenzüberschreitenden Verbindungen auf der Ebene der Kirchengemeinden sind jedoch allenfalls marginal.

Die Edition vermittelt grundlegende Informationen und Einsichten über die Kirchen in Deutschland-West und Deutschland-Ost – ein Buch zu Nachdenken. *R. Hackel*

Höpken, Wolfgang: *Sozialismus und Pluralismus in Jugoslawien.* Entwicklung und Demokratiepotential des Selbstverwaltungssystems. München: Oldenbourg 1984. 439 S. (Untersuchungen zur Gegenwartskunde Südosteuropas. 22.) 439 S. Kart. 48,–.

Seit ihrem Ausschluß aus dem sowjetischen Lager beanspruchen die jugoslawischen Kommunisten, einen demokratischeren Weg zum Sozialismus zu gehen als die übrigen kommunistischen Länder. Dies begründen sie damit, daß die bereits in den fünfziger Jahren eingeführte Selbstverwaltung jedem Jugoslawen das Recht gibt, bei allen betrieblichen und gesellschaftlichen Entscheidungen aktiv mitzuwirken. Da dieses Gesellschaftssystem pluralistische Tendenzen zu begünstigen scheint, untersucht Höpken in seiner Doktorarbeit, wie pluralistisch die jugoslawische Selbstverwaltung tatsächlich ist. Auf diese Weise möchte er klären, wie weit sich Pluralismus und Sozialismus vereinbaren lassen. Gleichzeitig will er überprüfen, „ob der Begriff ‚Pluralismus' der Kennzeichnung von Systemstrukturen und deren Wandel in sozialistischen Gesellschaften dienlich ist" (21), um so einen Beitrag zur Methodendiskussion in der Osteuropaforschung zu leisten.

Um diese Aufgabe zu bewältigen, erläutert Höpken zunächst, was Pluralismus in der Osteuropaforschung und in seiner Dissertation bedeutet, und setzt sich dann mit dem Pluralismusverständnis jugoslawischer Marxisten auseinander. Dabei stellt er fest, daß in der jugoslawischen Pluralismustheorie „letztlich die Partei alleinige Entscheidungsinstanz über legitime und nichtlegitime Interessen ist" (70). Ob die Selbstverwaltungspraxis dieses Ergebnis bestätigt, überprüft Höpken dadurch, daß er fragt, welche Rolle der „Sozialistische Bund des werktätigen Volkes" und die Gewerkschaften in Jugoslawien spielen. Anhand geschichtlicher Untersuchungen und statistischer Unterlagen kann er nachweisen, daß der Sozialistische Bund einerseits den Anspruch der Partei legitimiert, nicht mehr unmittelbar und

monopolistisch die Macht in den Händen zu halten, und andererseits „die kontinuierliche Dominanz der durch die Partei vorgegebenen Interessen und Zielsetzungen garantiert" (142). Die Gewerkschaften können die Interessen der Arbeiter nicht konsequent vertreten, weil sie mit dem Bund der Kommunisten eng verbunden sind, der „das jeweilige ‚gesamtgesellschaftliche Interessse' formuliert" (282). Ein kompliziertes Wahlsystem sichert die Sonderstellung der Partei, die über den sozialistischen Bund die Aufstellung der Kandidaten überwacht und so das Wahlergebnis kontrolliert. Da alle Institutionen, in denen die Bürger ihre pluralen Interessen formulieren und durchsetzen können, dem Bund der Kommunisten untergeordnet sind, können sich pluralistische Tendenzen in Jugoslawien nur so weit entfalten, „wie die Partei sich zu einer Zurücknahme ihrer monistischen und hierarchischen Position bereitfindet" (405).

Obwohl Höpkens Dissertation wegen der schwerfälligen Sprache nicht leicht zu lesen ist, enthält sie eine Fülle an historischem und statistischem Material und gibt einen umfassenden Einblick in das jugoslawische Gesellschaftssystem. Gleichzeitig macht sie deutlich, wie die kommunistische Partei die Selbstverwaltung dazu benutzt, um ihre Interessen durchzusetzen und ihre Macht zu verteidigen. Die politischen und wirtschaftlichen Schwierigkeiten Jugoslawiens zeigen, welchen Schaden sie damit anrichtet.

J. Oswald SJ

ZU DIESEM HEFT

Die für den Herbst dieses Jahres einberufene Bischofssynode wird sich mit dem Thema „Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt" befassen. Bisher wurde der Laie in Abgrenzung vom Kleriker definiert. Heute muß ein neuer Ansatz gesucht werden, der von der Zuordnung ausgeht. Wolfgang Beinert, Professor für Dogmatik an der Universität Regensburg, fragt daher: Was gilt der Laie in der Kirche?

Johannes Reiter, Professor für Moraltheologie an der Universität Mainz, befaßt sich mit der Beziehung zwischen christlichem Glauben und politischer Praxis. Er formuliert Grundsätze einer christlich orientierten Politik und verdeutlicht sie an den Themen Kernkraft und Arbeitslosigkeit.

Krankheit, Sterblichkeit und Tod gehören zur realen geschichtlichen Existenz des Menschen. Was ist für den Christen ihr Sinn? Franz Böckle, Professor für Moraltheologie an der Universität Bonn, versucht eine Antwort.

Die Realität von Sterben und Tod im modernen Krankenhaus bringt viele Probleme mit sich. Werner Ritter, Privatdozent an der Universität Regensburg, plädiert für Sterbekliniken als Ermöglichung einer neuen „Kunst des Sterbens".

Im Jahr 1988 wird die Tausendjahrfeier der Christianisierung Rußlands begangen. Gerhard Podskalsky, Professor für Kirchengeschichte und Byzantinistik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, klärt die historischen Fakten und gibt einen Überblick über die verschiedenen Interpretationen vom vorigen Jahrhundert bis zur gegenwärtigen sowjetischen Geschichtsschreibung und Publizistik.

Militärisches Gelöbnis und persönliches Gewissen

Eine Entscheidung des 2. Wehrdienstsenats des Bundesverwaltungsgerichts vom 6. März 1987 (AZ 2 WDB 11/68) hat zu einer neuen Situation bei der moralischen Bewertung des Wehrdienstes im Zeitalter der Atomwaffen geführt.

Unmittelbar betrifft das Urteil nur die Pflichten eines militärischen Vorgesetzten. Einem Kompaniechef war mangelnde Dienstaufsicht und Fürsorge für seine Untergebenen vorgeworfen worden, weil er nicht verhindert hatte, daß 19 ihm unterstellte Rekruten ihr feierliches Gelöbnis (Fahneneid) unter der einschränkenden Bedingung ablegten, sie sähen sich „an dieses Gelöbnis nur gebunden, wenn die Bundesrepublik Deutschland und ihre Verbündeten keine Atom-, biologischen sowie chemischen Waffen einsetzen". In dieser schriftlich und auf dem Dienstweg abgegebenen Erklärung sah das Bundesverwaltungsgericht ein Dienstvergehen. Der Offizier wurde aber dennoch von dem Vorwurf einer Verletzung seiner Dienstaufsichts- und Fürsorgepflicht freigesprochen, weil er sich in einem unvermeidlichen Verbots-(Gebots-)Irrtum befunden habe.

Mittelbar ergeben sich aus der genannten Entscheidung nun aber weitreichende Folgen für das Verständnis des Dienstes in der Bundeswehr und der Verpflichtung des Gewissens. Nach dem Urteil des Bundesverwaltungsgerichts ist ein Vorbehalt zum soldatischen Gelöbnis, wie ihn die Rekruten formulierten, nicht möglich. Er kann unter Umständen sogar das Gelöbnis selbst nichtig machen. „Darüber hinaus", so führt das Gericht aus, „ließ der Wortlaut der ‚Erklärung' denkbar erscheinen, daß deren Unterzeichner ihre Bereitschaft zum Befolgen von Befehlen einschränken und dadurch bereits mit der Übergabe der ‚Erklärung' in den Geschäftsgang – jedenfalls objektiv – gegen ihre Pflichten zum treuen Dienen... verstießen." Durch Umkehrschluß ergibt sich daraus: Mit dem militärischen Diensteid erklärt der Soldat ausdrücklich seine Bereitschaft, auf gegebenen Befehl hin sich auch aktiv an einem Einsatz von ABC-Waffen zu beteiligen.

Ein Gelöbnis dieser Art kann aber von einem Katholiken wohl kaum abgelegt werden, wenn er sich an der Lehre seiner Kirche zu orientieren sucht. Nach übereinstimmender Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, der Päpste und der Bischofskonferenzen der letzten Jahre ist ein Einsatz von Atomwaffen (ebenso wie von biologischen und chemischen Waffen) „ein Verbrechen gegen Gott und gegen den Menschen, das fest und entschieden zu verwerfen ist", weil und insofern dadurch ganze Städte oder weite Gebiete mit ihrer Bevölkerung unterschiedslos vernichtet werden. Nur die Abschreckung mit solchen Waffen kann vorübergehend hingenommen werden. Niemand darf – noch dazu durch ein feierliches Gelöbnis – seine ausdrückliche Bereitschaft zu einer unmoralischen Handlung

versprechen. Ist der Einsatz von Atomwaffen unmoralisch, dann auch das unbedingte Versprechen, sie einzusetzen.

Das Neue an der durch dieses Urteil entstandenen Situation liegt in folgendem: Bislang konnte ein kirchentreuer Katholik seinen Wehrdienst leisten in der Überzeugung, damit (selbst für den Fall einer Ausbildung an ABC-Waffen) einen Beitrag zur Abschreckung und damit zur Friedenssicherung zu leisten. Er konnte hoffen, auf diese Weise niemals vor die Gewissensentscheidung gestellt zu werden, tatsächlich an einem Krieg mit atomaren Waffen teilnehmen oder diese Waffen selbst einsetzen zu müssen. (Auf den Einwand, daß eine Abschreckung mit Waffen nicht als glaubhaft erscheint, deren Einsatz als unmoralisch abgelehnt wird, ist schon häufig hingewiesen worden. Eine solche Abschreckung kann aber insofern erfolgreich sein, als die eine Großmacht nie sicher sein kann, ob die andere die sittlichen Grundsätze auch tatsächlich befolgen wird, zu denen sie sich bekennt.) Ein Rekrut brauchte also seine sittliche Gewissensentscheidung nicht sofort zu treffen, ob und mit welchen Einschränkungen er bereit sei, an einem Atomkrieg aktiv mitzuwirken. Um das feierliche Gelöbnis in vollem Umfang bejahen und ablegen zu können, genügte für den Augenblick die Berufung auf die allgemein und immer als selbstverständlich unterstellte Einschränkung, daß kein Eid, kein Versprechen, nicht einmal das Gehorsamsgelübde eines kirchlichen Ordens zu einer Handlung verpflichten kann, die der Gewissensüberzeugung des Handelnden zur Zeit der Handlung widerspricht.

Das Urteil des Bundesverwaltungsgerichts schneidet diesen Ausweg ausdrücklich ab und behauptet außerdem, eine Einschränkung des Gelöbnisses zugunsten des eigenen Gewissens sei mit dem Gelöbnis selbst unvereinbar. Damit wird einer gefährlich falschen Gewissensauffassung Vorschub geleistet.

Welche Schritte geeignet wären, um den durch dieses Urteil entstandenen Schaden zu begrenzen, ist schwer zu beurteilen. An drei Punkten aus der katholischen Morallehre muß jedenfalls festgehalten werden:

1. Das feierliche Gelöbnis des Soldaten darf keine offizielle rechtliche Interpretation erfahren oder behalten, nach der die Wehrdienstverweigerung als eine heute ethisch gebotene Handlungsweise erscheinen muß.

2. Die Lehre von der unbedingten Verpflichtung des persönlichen Gewissens, verbunden selbstverständlich mit der ebenfalls sittlichen Verpflichtung, sein Gewissen an den objektiven Tatbeständen und Normen zu orientieren, muß als Teil der christlichen Moral mit Nachdruck wieder zum Bewußtsein und zur Geltung gebracht werden.

3. Katholische Hirtenworte zu Krieg und Frieden bringen nicht bloß unverbindliche Wunschvorstellungen zum Ausdruck und sind auch nicht von politischen Opportunitätsüberlegungen entscheidend beeinflußt. Sie versuchen vielmehr, eine sittliche Wahrheit zu interpretieren, über die auch die Kirche nicht frei verfügen kann, sondern deren Verkündigung ihr verpflichtend aufgetragen ist.

Walter Kerber SJ

Johannes Reiter

Aids – Das Virus und die Moral

Was auf den ersten Blick an das englische Wort Hilfe (aid) erinnert, ist die Abkürzung für eine Krankheit, für die es bislang keine Hilfe gibt: Aids[1]. Die Identifizierung des Aids-Virus hat zwar die Möglichkeit eröffnet, therapeutische Maßnahmen zu entwickeln, doch ist eine effektive Behandlung der Infektion oder eine medikamentöse Prävention durch Impfung bisher nicht verfügbar. Das erworbene Immundefekt-Syndrom Aids breitet sich unvermindert schnell aus. Innerhalb eines Jahres verdoppelt sich die Zahl der Kranken. Selbst wenn es gelänge, neue Infektionen zu verhindern, wird die Zahl der Aids-Kranken in den nächsten Jahren drastisch ansteigen. Die Verunsicherung der Bevölkerung greift weiter um sich, die Angst vor der Krankheit wird größer.

Nie zuvor in der Geschichte der Medizin sind derart große Anstrengungen unternommen worden, Entstehung und Verbreitung einer Krankheit wissenschaftlich zu ergründen und therapeutische Strategien zu entwickeln. *Ethische und soziale Aspekte* stehen dabei oft weit hinter den medizinischen zurück. Inzwischen setzt sich jedoch die Erkenntnis durch, daß Aids, wie übrigens andere Krankheiten auch, nur unter Einbeziehung aller Determinanten verstanden werden kann. Und dabei zeigt sich, daß Aids wie ein Brennglas soziale und ethische Fragen bündelt und darüber hinaus eine Reihe von bisher im Zusammenhang mit anderen Krankheiten schon bekannten, aber auch neuen Problemen stellt. Auf einige davon soll in diesem Beitrag eingegangen werden.

Die Krankheit und ihr Bild[2]

Aids (engl. Acquired Immune Deficiency Syndrome), im deutschen Sprachgebrauch „erworbene Abwehrschwäche", wurde im Frühjahr 1981 erstmals in den Vereinigten Staaten von Amerika im Institut zur Überwachung von Infektionskrankheiten, dem Center for Disease Control (CDC), an 31 bis dahin gesunden Männern, die plötzlich an schweren Störungen des Abwehrsystems litten, beschrieben. Die daraufhin am Institut gebildete Arbeitsgruppe erfuhr innerhalb kurzer Zeit von 125 weiteren vergleichbaren Fällen; einige dieser Patienten waren bereits Ende der 70er Jahre erkrankt.

Aids wird verursacht durch das von zwei Wissenschaftlergruppen fast gleichzeitig (1983 und 1984) entdeckte Virus HTLV III und LAV. Die eine Forschungs-

gruppe arbeitete unter der Leitung des Virologen Luc Montagnier am Pariser Louis-Pasteur-Institut, die andere unter dem amerikanischen Krebsforscher Robert Gallo am National Cancer Institute (NCI), das den National Institutes of Health (NIH) in Bethesda (in der Nähe Washingtons) zugeordnet ist. Relativ schnell, im Januar 1985, konnte die komplette Erbstruktur des Aids-Virus entschlüsselt werden. Ende 1986 einigten sich die Wissenschaftler auf eine neue Bezeichnung des Virus. An die Stelle der früheren Benennungen HTLV III und LAV ist nun als internationale Bezeichnung HIV = Human Immundeficiency Virus getreten.

Ziel des HIV-Angriffs ist die *Immunabwehr im Körper.* Das Virus dringt unbemerkt in den Körper ein und greift dort vor allem die sogenannten T-Helfer-Zellen, die zur Abwehr von Infektionen da sind, an und vermehrt sich dabei. Die HIV-Infektion ist eine *chronische Krankheit* mit monate- bis jahrelanger Inkubationszeit. Mehr als zehn Jahre können vergehen, ohne daß Beschwerden auftreten. Häufig beginnt jedoch bereits etwa ein Jahr nach dem Erscheinen der ersten Antikörper ein leichteres Krankheitsbild (Lymphadenopathie-Syndrom) mit Lymphknotenschwellungen am ganzen Körper, Fieber, Durchfällen, Nachtschweiß und Gewichtsabnahme. Beim größten Teil der Erkrankten tritt nach einer Weile das volle Krankheitsbild Aids auf. Es handelt sich dabei um eine Folge von Infekten verschiedenster Erreger, die sich im immungeschwächten Körper des Patienten ungehemmt ausbreiten können. Über 95 Prozent der davon Betroffenen starben bislang innerhalb von drei Jahren nach den ersten aufgetretenen Infekten.

Diese Infekte gestalten das *Endstadium* der HIV-Infektion uneinheitlich. In jüngster Zeit weisen unerklärlicherweise viele Aids-Kranke häufig bösartige Lymphknotenvergrößerungen (Non-Hodgkin-Lymphome) auf, während weniger als vorher an einem Kaposisarkom, einer seltenen Tumorart, leiden. Leitinfektion von Aids ist noch immer die Lungenentzündung durch den Erreger Pneumocystis carinii. Aids-Patienten erkranken auch häufig an verschiedenen Formen der Tuberkulose. Gegenüber den Anfangsjahren haben Störungen im Zentralnervensystem wie Hirntoxoplasmose und hochgradiger Verlust der Gehirnmasse zugenommen.

Durch frühzeitige Diagnose kann die (chemotherapeutische) Behandlung rascher eingeleitet und das Leben des Erkrankten wesentlich verlängert werden. Denn der Patient stirbt nicht an der HIV-Infektion, sondern an einem infolge der daraus resultierenden Immunschwäche übermächtig gewordenen Infekt.

Das Virus ist vor allem in den *Körperflüssigkeiten* zu finden: im Blut und in der Samenflüssigkeit. Die Übertragung auf andere Personen erfolgt ausschließlich durch parenterale Inokulation von erregerhaltigen Körperflüssigkeiten, also durch deren Aufnahme in den eigenen Körper. Das geschieht am häufigsten beim Geschlechtsverkehr und bei Injektionen. Damit sind auch die *Hauptrisikogruppen* bekannt: homosexuelle Männer, bisexuelle Männer und Drogenabhängige, aber

auch Bluter. *Hauptübertragungswege* sind Sexualverkehr und Blutaustausch. Hochgradig bedroht ist auch das weite Feld der Prostitution, Menschen mit häufig wechselnden Geschlechtspartnern. „Ein Virus kennt keine Moral", so behauptet ein Film zum Thema Aids. Das stimmt. Auch wenn unter den Aids-Erkrankten die sogenannten klassischen Risikogruppen noch überproportional verbreitet sind, so ist die Infektion längst in die Gesamtbevölkerung eingebrochen und auch auf weniger leichtlebige Mitglieder der Gesellschaft übergesprungen: Ein einmaliger Fehltritt kann genügen, um den monogam lebenden Partner zu infizieren; Ungeborene und Neugeborene können schon im Mutterleib oder während der Geburt infiziert werden.

Infektionen durch Speichel, Tränen und Urin, in denen das Virus ebenfalls in geringen Mengen nachgewiesen werden konnte, sind bisher nicht gesichert. Das gilt auch für eventuell mögliche Infektionen durch Beißen oder Kratzen. Selbst Insektenstiche konnten bisher nicht als Übertragungswege festgestellt werden. Außerhalb des Körpers behält das HIV nach heutigen Auffassungen seine Infektiosität nur für wenige Stunden. Auch die üblichen Desinfektionsmittel und -methoden inaktivieren das Virus rasch. Es ist davon auszugehen, daß durch Lebensmittel, Wasser, Getränke, Zubereiten und Verteilen von Speisen und die üblichen Alltagskontakte wie Händeschütteln, Umarmungen, Berühren von Kleidungsstücken und Türklinken, den gemeinsamen Gebrauch von gespültem Eßgeschirr wie auch durch Anhusten oder Anniesen (Tröpfcheninfektion) sowie sanftes Küssen das Virus nicht übertragen werden kann. Auch der Besuch von öffentlichen Bädern, Sport- und Fitneßeinrichtungen gilt als gefahrlos.

Nach einer HIV-Infektion bilden sich innerhalb von vier bis sieben Wochen im Blut des Befallenen Antikörper, die sich gegen Substanzen im Innern des Virus richten, ihm jedoch nichts anhaben können. Diese Antikörper werden aber dazu benutzt, im sogenannten Aids-Test das Vorhandensein des Virus nachzuweisen. Der Test ermöglicht allerdings noch keine Aussage über eine eventuelle Erkrankung oder gar ihre Stadien, sondern er sagt nur aus, daß ein Organismus sich irgendwann mit dem Virus infiziert, auseinandergesetzt und damit Antikörper gegen HIV gebildet hat. Ein derartiger HIV-Träger bleibt jedoch infektiös, auch wenn er keine Krankheitssymptome zeigt.

Was die *Herkunft des Virus* anbelangt, so ist man immer noch auf Vermutungen angewiesen. Gleichwohl haben diese einen hohen Wahrscheinlichkeitsgrad. Die Spur des Virus führt nach Zentralafrika, wo ein hoher Anteil der Bevölkerung – und zwar ebensoviele Frauen wie Männer – mit HIV infiziert oder bereits an den Folgen der Krankheit gestorben sind. Von dem durch die Staaten Zaire, Burundi und Ruanda gebildeten sogenannten Aids-Gürtel aus verbreitet sich das Virus nach dem Norden und dem Süden des Kontinents. Die Überprüfung von Blutseren zeigt, daß schon in den 70er Jahren das Virus dort manifest war. Ursprüngliche Meldungen, bei dem HIV handele es sich um ein Virus, das von Affen, speziell der

Grünen Meerkatze, stamme und dann auf Menschen übergesprungen sei, konnten bisher nicht wissenschaftlich bestätigt werden. Denkbar ist, daß das Virus schon sehr lange in einer isoliert lebenden Bevölkerungsgruppe heimisch war und dann im Zug der großen sozialen Umwälzungen in Afrika in den vergangenen zwanzig Jahren auf andere Bevölkerungsteile übertragen wurde. Diese These wird untermauert durch die Tatsache, daß HIV-Infizierte und an Aids Erkrankte sich entlang der großen Verkehrsadern und in Ballungszentren gehäuft finden. Von den großen afrikanischen Städten ausgehend, wurde das Virus entweder direkt oder über die Zwischenstation Haiti in die Vereinigten Staaten übertragen, wo es sich vor allem in den homosexuellen Zentren von San Francisco und New York und dann generell durch homosexuelle Drogenabhängige in der Fixer-Szene ausbreitete. Aufgrund der Tatsache, daß auch in Europa und Südamerika die ersten Aids-Kranken homosexuelle Männer waren, kann angenommen werden, daß diese sich bei Besuchen in den Vereinigten Staaten oder bei Besuchern von dort angesteckt haben. In Deutschland ging Aids vermutlich von Frankfurt aus. Die Infektion sprang nach Berlin und wurde danach in München nachgewiesen. Schließlich verbreitete sie sich in Nordrhein-Westfalen, Hamburg, Niedersachsen und den anderen Bundesländern.

Bestandsaufnahme oder die Krankheit in Zahlen[3]

Die *Zahl der Aids-Kranken* wirkt alarmierend. Heute, nur sechs Jahre nach der erstmaligen Beschreibung der Krankheit durch amerikanische Wissenschaftler, sind aus den wenigen Aids-Kranken 44 000 geworden. So viele waren jedenfalls im April 1987 bei der Weltgesundheitsorganisation (WHO) in Genf gemeldet. In Wirklichkeit dürfte die Zahl aber wesentlich höher liegen, da viele Länder gar nicht oder nur einen Teil der Erkrankten erfassen. Nach Schätzungen der WHO sind derzeit weltweit 5–10 Millionen vom Aids-Virus befallen. Bis 1991 – so die Hochrechnungen – seien zwischen 500 000 und drei Millionen Menschen an Aids und weitere 1–5 Millionen an aidsähnlichen Leiden erkrankt. Zudem seien bis dahin rund 100 Millionen Menschen, auch wenn sie das typische Krankheitsbild noch nicht zeigen, an Aids infiziert. Während 1981 in den Vereinigten Staaten ein Aids-Kranker pro Woche starb, waren es 1984 bereits 30, und derzeit sterben jede Woche 200.

In Deutschland wurde 1981 noch kein Todesfall durch Aids bekannt. 1984 war es einer pro Woche, und jetzt registriert das Bundesgesundheitsamt (BGA) sieben bis zehn Aids-Tote pro Woche. In einigen Wochen werden in Deutschland wöchentlich rund 20 Menschen an Aids sterben, so prognostiziert das BGA. Die statistischen Linien der HIV-Infizierten, der an Aids Erkrankten und der daran Verstorbenen laufen in den USA und in der Bundesrepublik noch immer parallel,

nur daß die Entwicklung in der Bundesrepublik um etwa drei Jahre hinterherhinkt. Etwa alle 12 Monate verdoppelt sich die Zahl der Erkrankten, wie auch die Statistik in den USA zeigt.

Nach den USA, Frankreich und Brasilien belegt die Bundesrepublik den vierten Platz der internationalen Rangliste, in der allerdings ganze Kontinente fehlen. So liegt über Afrika kein Zahlenmaterial vor. Die amerikanische Seuchenbehörde vermutet allein in Zentralafrika, das von einigen Forschern, wie oben skizziert, für das Ursprungsland des Aids-Virus gehalten wird, über 10 Millionen Infizierte. Als aktueller Stand für die Bundesrepublik (April 1987) läßt sich angeben: ungefähr 1000 Aids-Kranke, 500 Aids-Tote und 30000 bis 100000 Aids-Infizierte.

Immer mehr Menschen „kennen jetzt einen, der kennt einen, der hat...", und dann plötzlich „kennen wir einen". Es ist nur noch eine Frage der Zeit, bis jeder von uns im Bekannten- und Freundeskreis mit Menschen zusammenleben wird, die das Virus in sich tragen. Wie bereiten wir uns darauf vor, wie begleiten wir unsere Nachbarn, Arbeitskollegen und Freunde, die auf diese Weise ihrem Sterben entgegengehen?

Aids und Moral

Zu Beginn seiner Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute hat das Zweite Vatikanische Konzil folgendes erklärt: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände."[4] Überall dort, wo menschliches Leben und Zusammenleben bedroht, gefährdet oder gar destruiert wird, wo das Humanum zurückbleibt hinter dem, was im Evangelium mit der Ankunft des Reiches Gottes und damit auch hinsichtlich geglückten Menschseins zugesagt ist, haben Kirche und Theologie ihren Platz[5]. Eine am Evangelium und insbesondere an der Botschaft vom Reich Gottes orientierte *Moraltheologie* sieht ihre Aufgabe darin, Weisungen zu geben, die dazu beitragen, daß menschliches Leben aufs Ganze gesehen glückt, theologisch gesprochen: heil wird. Eine so konzipierte Moraltheologie weiß auch darum, daß vor dem Imperativ der Indikativ steht, das heißt, daß wir nicht zuerst einem Normensystem gehorchen *müssen* (Imperativ), sondern daß uns zuerst Heil und Angenommensein in Liebe geschenkt sind (Indikativ), aus denen heraus wir handeln *können*. Mit dieser Vorstellung steht christliche Moral auch in der *Nachfolge Christi*, der leidende Menschen, Menschen, die krank waren, geheilt hat, nachdem er sie, die Außenseiter, in seine Tischgemeinschaft integriert hat.

Eine Moral, die das konkrete Leben anzielt, die den Menschen helfen will, auf das, was sie bedrückt, und auf das, was sie erleiden, sinnvoll zu reagieren, wird die

konkrete Herausforderung der jeweiligen Zeit immer neu an der Botschaft Jesu orientieren und bewährte Formen der Lebens- und Leidbewältigung analysieren, um dann in zeitgerechter Neuorientierung unter dem Aspekt der aktuellen Brauchbarkeit auszuwählen. Jesu Heilsverkündigung, die immer zugleich Heilsvermittlung war, setzte zumeist an Kontrasterfahrungen des konkreten Lebens an. Es ging ihm immer auch um eine Veränderung der leidbringenden Zustände. Die Einstellung zum Leid und zu den Leidenden wird daher von vielen zu Recht als ein Prüfstein der Glaubwürdigkeit von Theologie und Kirche angesehen. Und die Menschen wenden sich von Kirche und Theologie ab, wenn sie dort in diesen Fragen keine Hilfe finden oder wenn sie entdecken, daß deren Sympathie mehr dem Leid als dem Leidenden gilt. Die von Krankheit und Leid Betroffenen sind sehr empfindlich gegenüber Worten und Haltungen, die anmaßend sind, weil sie abwerten und verurteilen. Die Moral und Pastoral muß sich in diesem Zusammenhang auch fragen, ob sie in ihren Weisungen nicht Kraftakte fordert von denen, die Krankheit und Leid kraftlos gemacht hat. Der *Umgang Jesu mit Kranken* und Außenseitern kann ebenso für den Umgang mit Aids-Kranken ein Handlungsmodell sein wie das von Paulus entworfene *Bild von der Kirche als Leib Christi.* Das Bild vom Leib macht deutlich, daß alle Glieder einander brauchen und die leidenden Glieder die Solidarität der gesunden erfahren. Dies bedeutet keine Entsakralisierung von Kirche, sondern Einlösung dessen, was Jesus in seiner irdischen Tätigkeit begonnen und praktiziert hat. Kirche als Verantwortungs- und Solidargemeinschaft begegnet in Aids einem Prüfstein für praktische Nächstenliebe und Menschlichkeit. An dieser Krankheit muß sie zeigen, wie lebendig und wirksam die Idee vom Leib Christi ist: Denn wenn ein Glied leidet, leiden alle mit. Vor diesem Hintergrund und auf dieser Basis hat Moraltheologie zunächst nüchtern die Situation in den Blick zu nehmen und dann Hilfe anzubieten.

Aids und die sexuelle Befreiung

„Vor zwanzig Jahren", so schrieb kürzlich die Londoner Times in einem Artikel über Aids, „hatten wir die sexuelle Befreiung, und jetzt kommen die Rechnungen rein." Daß diese Rechnungen hoch und mit Sicherheit kein Beitrag zur Kostendämpfung im Gesundheitswesen sind, steht hier nicht zur Debatte; hier geht es um die Frage, ob *Aids wirklich der Preis der sexuellen Revolution* ist, wie allenthalben behauptet wird.

Die Anfänge dieser in Zusammenhang mit Aids immer wieder zitierten sexuellen Revolution lassen sich auf die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg zurückverfolgen. Zwar hatte man schon früher entdeckt, daß die Sexualität des Menschen der industriellen und nachindustriellen Epoche nicht die gleiche ist wie die des Bürgers oder gar des Ackerbauers; dies wurde aber erst nach dem Zweiten Weltkrieg

ausdrücklich thematisiert. Dabei läßt sich, wenn auch stark verallgemeinert, folgender *Paradigmenwechsel* nicht übersehen: die Entwicklung von anti- zu prosexueller Einstellung, von kleiner zu größerer Freiheit, von dem Verdecken zur Enthüllung, von der Scham zur genitalen Sexualität. Folgende Merkmale kennzeichnen die sogenannte sexuelle Revolution: Das Sexuelle ist in die Öffentlichkeit getreten. Die Massenmedien haben zu einer großen sozialen Streuung des Themas beigetragen. Man spricht in der Öffentlichkeit unbeschwert über Sexualität, Erotik und Nacktsein. Damit verbunden wächst das Interesse an praktischer Betätigung. Die Körperlichkeit wird stärker betont, die Aufhebung von Berührungstabus, das Anerkennen des Lustvollen, dies alles sind Anzeichen einer neuen Einstellung. Bezeichnend ist die Entwicklung des Nackten: Nicht nur wurde die weibliche Brust frei, auch andere Körperteile wurden in die erotische Sphäre einbezogen. Der ganze Körper wurde erotisiert und sexualisiert. „Sexy" wurde das Adjektiv nicht nur für die Person, sondern auch für die Kleidung, die jene trug. Keuschheit wurde zu einer sonderbaren Einstellung erklärt. Der Zusammenhang zwischen Sexualität und Fortpflanzung wurde nicht zuletzt mit Hilfe „der Pille" geleugnet, und die Antithese zwischen hetero- und homosexuellem Verhalten verlor an Gewicht. Die Haltung den Homosexuellen gegenüber wurde toleranter. Während man noch vor dem Zweiten Weltkrieg Apparate zur Unterdrückung der Masturbation anbot, bietet man heute im Handel Geräte an, mit denen man sich bequem selbstbefriedigen kann. Die Sexualaufklärung zeigt sich ebenso wie das Sexualstrafrecht im Wandel.

Ideologisch geht die sexuelle Revolution unter anderem auf die Theorien von Sigmund Freud, Alex Comfort, Wilhelm Reich, Herbert Marcuse und die Playboy-Philosophie Hugh Hefners zurück[6]. Ihre Ideen gewannen in der Öffentlichkeit immer mehr an Boden und trugen dazu bei, das Sexualverhalten unter dem Banner der Liberalität als sexuelle Befreiung zu verstehen. Dabei ist nicht zu übersehen, daß Freuds theoretische Position mit dem Schlüsselbegriff der Libido, die zum Grundmotiv allen menschlichen Verhaltens wird, durchaus ambivalent ist. Es kann hier nicht näher auf die bei Freud nachweisbare differenzierte Klärung über die Wirksamkeit der Libido eingegangen werden, die sich insbesondere am Begriff der Sublimation festmachen läßt. Jedenfalls ging bei der praktischen Freud-Rezeption im allgemeinen Bewußtsein die Sublimation und die damit verbundene, für eine menschliche Sexualität im Freudschen Sinn notwendige sexuelle Askese weithin verloren. Bei den Freudschen Epigonen wird die Libido nun als objektiv wirksamer Trieb begriffen, dessen asketische Beherrschung zur Verdrängung mit allen möglichen negativen Nebenfolgen führt. Sexuelle Befreiung hat demnach möglichst alle das Ausleben des Triebes, der Libido, behindernde moralische Schranken aufzuheben. Jegliche Form der Expression der Libido, ob hetero- oder homosexuell, muß grundsätzlich akzeptiert werden. Eine Intimsphäre, wie sie sich in der abendländischen Kultur entwickelt hatte, wurde als Teil einer verklemmten

Moral zumindest von einer sich deutlich artikulierenden Minderheit abgelehnt. *Libido als Natur-Norm* wurde zur Regelung und Rechtfertigung jeglichen Sexualverhaltens. Sexszenen bis hin zur Vergewaltigung eroberten die Bühnen und den Bildschirm. Die amerikanische Schriftstellerin Erica Jong feierte 1973 in ihrem Bestseller „Angst vor dem Fliegen" den Gelegenheitssex und Susan Sontag den „besseren Orgasmus". Die möglichst bequeme Befriedigung sexueller Bedürfnisse wird als Natur des Sexus ausgegeben.

Sicherlich hat Aids nicht ursächlich mit dieser in den 60er und 70er Jahren auf ihrem Höhepunkt angelangten sexuellen Revolution zu tun. Sexuelle Befreiung bringt kein Virus hervor, aber für die enorme Verbreitung des Virus durch freieres sexuelles Verhalten und weltweiten Sextourismus hat die sexuelle Revolution sicherlich das entsprechende Klima geschaffen. In diesem Kontext erscheint es des Nachdenkens wert, ob die sexuelle Revolution dem Menschen wirklich die vielfach behauptete Befreiung gebracht hat oder ob sie nicht vielmehr einer Sexualmoral Vorschub geleistet hat, deren Gefahren heute niemand mehr bagatellisieren kann. Hier müssen wir, ohne zu verurteilen, sachlich und ehrlich sein.

Aids eine Strafe Gottes?

In der Diskussion über Aids wird nicht nur zwischen Aids und sexueller Revolution ein Zusammenhang hergestellt, sondern auch zwischen Aids und Strafe Gottes. Aids sei die gerechte Strafe Gottes, die eine permissive Gesellschaft treffe, weil diese, unterstützt durch die Pille, aufgeklärte Ansichten und liberale Gesetzgebung, die Schutzwälle der moralischen Normen sexueller Beherrschung und Selbstdisziplin weggefegt habe.

Bei anderen Krankheiten, etwa dem Krebs, hat man diese Deutung der Krankheit als Strafe nicht angewandt. Oder hängt eine solche Deutung mit dem Infektionsweg zusammen, daß Aids halt eben anders übertragen wird als etwa Windpocken, in der Regel nämlich durch Sexualverkehr? Dann wäre aber wieder – so Johannes Gründel – eine *„Fixierung von ‚Sittlichkeit' und ‚Moral' auf das Sexualverhalten"* vorgenommen. Und aus dieser Einseitigkeit hatte sich das christliche Moralverständnis gerade mühsam zu lösen versucht[7]. Bei einer solchen Fixierung wird die Moral jeder philosophischen, ethischen und theologischen Qualität beraubt. Die Formulierung „Aids als Strafe Gottes" stellt einen ursächlichen Zusammenhang zwischen der Krankheit und einem als sündhaft eingestuften Sexualverhalten her, dem das unhaltbare Modell eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs bzw. eine Tatfolgenethik zugrunde liegt. Einmal abgesehen davon, daß es Aids-Kranke gibt, die völlig ohne ihr Zutun infiziert worden sind (Bluter und Kleinkinder), ist die Vorstellung von einem strafenden Gott mit dem Gottesbild der Evangelien, der Frohbotschaft, nicht vereinbar.

Die Krankheit mag zwar bei den meisten „selbstverschuldet" sein, aber von daher einen allgemeinen Zusammenhang zwischen Schuld und Krankheit zu konstruieren oder gar die Krankheit als Strafe oder Geisel Gottes zu interpretieren, scheint nicht nur menschlich, sondern auch *theologisch höchst fragwürdig*. Traditionsgeschichtlich finden wir eine solche Auffassung bei Calvin, nach dem Seuchen, Kriege und andere Nöte Heimsuchungen Gottes seien, durch die er unsere Sünden bestrafe. Es ist verständlich, daß sich viele von einem solchen Gott abwenden, „der nun erst groß wird, da er uns klein gemacht hat" (D. Sölle). Die Botschaft der Bibel ist indes eine andere. Schon im Alten Testament lehrt das Buch Hiob, die Krankheit nicht automatisch als Folge der Sünde anzusehen. Aber ein solch verursachendes Denkmodell findet sich auch noch in der jüdischen Gesellschaft zur Zeit Jesu. In Krankheit und Leid sah sie die Strafe Gottes und im Kranken und Leidenden den Sünder und Rechtsbrecher, welcher zu meiden war. Jesus hat dieses Denkschema demaskiert, indem er im Kontext einer Blindenheilung die Jüngerfrage nach dem Schuldigen zurückweist: „Weder er (der Blinde) noch seine Eltern haben gesündigt" (Joh 9, 3). Das Schicksal des Mannes – so die Auskunft Jesu – verweist nicht auf negative Aspekte seines Lebens. Das Neue Testament hat weitere Beispiele parat, wie Jesus den Kranken und Geächteten seine Solidarität erweist. Und ist es nicht gerade die Auferweckung Jesu, die jeden wie auch immer gearteten Tun-Ergehen-Zusammenhang zwischen seinem qualvollen Tod am Kreuz und einer durch die Juden gemutmaßten Schuldhaftigkeit und somit zwischen Leid und Strafe Gottes ein für allemal durchbricht?

Zwischen Aids heute und Aussatz damals gibt es durchaus Parallelen. Schon damals gab es eine Art *Meldepflicht*, wie sie heute von manchen Politikern gefordert wird. Damals ging man zu den Priestern, wenn Verdacht auf Aussatz bestand. Diese prüften sieben Tage und sprachen dann das Urteil. Lautete es „unrein", so war der weitere Weg des Erkrankten vorgezeichnet. Die Verfahrensweise ist detailliert in der Bibel im 13. Kapitel des Buchs Leviticus geregelt. Dort liest man unter anderem: „Der Aussätzige, der von diesem Übel betroffen ist, soll eingerissene Kleider tragen und das Kopfhaar ungepflegt lassen; er soll den Schnurrbart verhüllen und ausrufen: Unrein! Unrein! Solange das Übel besteht, bleibt er unrein; er ist unrein. Er soll abgesondert wohnen, außerhalb des Lagers soll er sich aufhalten" (Lev 13, 45f.). Zu der körperlichen Krankheit kam die wirtschaftliche Isolation und damit Verwahrlosung und Verzweiflung über den Kranken. Die Evangelien berichten mehrfach, daß Jesus Kontakt mit Aussätzigen hatte. Das erste Wunder geschah an einem von ihnen. Jesus streckte die Hand aus: Er durchbrach damit die Grenzen zwischen Gesunden und Kranken, zwischen Reinen und Unreinen, zwischen dem „Anständigen" und dem Infizierten und heilte den Aussätzigen (vgl. Mt 8, 1–4). Was würde Jesus heute sagen? Vielleicht würde er sagen: „Wenn du hörst, daß ein Mensch Aids hat, dann geh hin in sein Haus, sprich mit ihm, iß mit ihm und werde ihm sein Nächster."[8]

Aids „ist keine Strafe Gottes, sondern ein natürliches Ereignis. Aber jedes Leiden – und eben auch dieses – stellt die Sinnfrage unseres Daseins. Vielleicht ist Aids über allem persönlichen Leid, das es verursacht, uns allen ein Anlaß zur Selbstbesinnung: daß Gottes Gebote zu unserer Freude und unserer Befreiung ergangen sind."[9] Dies gilt auch für das sechste Gebot: Es ist gut für den Menschen, wenn er seinem Partner die Treue hält.

Aids, die Angst und der Umgang mit dem Tod

Aids ist nicht nur eine Viruserkrankung, sondern auch eine *sozialpsychologische Erkrankung*. In unserer Gesellschaft ist Aids zu einem Drohwort geworden, zu einer empfindlichen Störung des so gut geplanten und durchorganisierten Lebens, in dem man alles oder doch fast alles für machbar hielt. Dieses in Sicherheit gewähnte Leben wird nun durch die Krankheit der personalen Selbstbestimmung entzogen. Wer sich bisher als Handelnder empfunden hatte, fühlt sich nun als ein durch die Krankheit in die Passivität Gedrängter. Krankheitsangst ist wesentlich Angst vor Kontrollverlust: das Gefühl des Ausgeliefertseins. Sie zeigt sich nach Siegfried R. Dunde in vier Formen[10]: 1. in der Angst vor der *Ansteckung*, wobei dann in der Regel nicht zwischen dem Virus und dem kranken Menschen unterschieden wird, was schließlich zur Ausgrenzung und Ablehnung von letzterem führt. Isolierstation, Gummihandschuhe und Mundschutz sind die Chiffren einer solchen Angst; 2. in der Angst vor dem *Krankheitsausbruch*, die sich gegen die Möglichkeit richtet, krank zu werden. Hier steigert sich die Angst um so mehr, je weniger geeignete Abwehrmaßnahmen es gegen den Krankheitsausbruch gibt; und dies ist bei Aids der Fall; 3. in der Angst vor dem *Ausschluß*, die auf Isolierbereiche, Verfolgung und letztlich auf die Gesellschaft, die die Krankheit und ihren Überträger fürchtet und haßt, gerichtet ist; 4. in der Angst vor der *Krankheit* als einem Spezialfall des Glücksverlustes, wobei dieser Glücksverlust nur in den seltensten Fällen als personales Schicksal hingenommen, zumeist jedoch der bösen Absicht eines äußeren Feindes zugeschoben wird. Hinter all diesen Formen der Krankheitsangst steht letztlich die Grundangst vor der Auslöschung, die Angst vor dem Tod. Durch Aids wird der Tod, den wir so gut aus dem Alltag verdrängt und in die Klinik verlegt hatten, mitten ins Leben zurückgeholt.

Durch Aids ist auch der Tod wieder in den öffentlichen Diskurs gelangt. Das Aids-Problem hat existentielle Dimensionen: Sterben und Sexualität. Man spricht von Hingabe, die töten kann. Eros und Tod, mit diesen beiden elementaren Erfahrungen hat Aids zu tun. Eros und Tod waren schon immer die großen Beweger der kollektiven Phantasie, „die zwei ursprünglichen Tabus", wie der französische Philosoph Georges Bataille meint. Die Todesangst kann so schlimm werden, daß sie nur durch den Tod zu stillen ist. So wird aus Italien der Selbstmord

eines Mannes berichtet, der zuvor seine schwangere Frau und seinen kleinen Sohn umbrachte, weil er die Symptome seiner Grippe fälschlich für eine Aids-Infektion durch ein einmaliges Fremdgehen mit einer Anhalterin gehalten hat.

Gemessen an der durchschnittlichen Lebenserwartung, sterben die meisten Aids-Kranken zu früh. Gerade von „Männern im besten Alter" (70 % der Aids-Kranken) wird in unserer Gesellschaft ein Höchstmaß an Fitneß und Leistungsfähigkeit verlangt, wenn sie nicht zu den Verlierern in Beruf und Privatleben gezählt werden wollen. Der Tod hat hier keinen Ort. Für am Vollbild Aids Erkrankte (im Endstadium der Krankheit) bedeutet der Tod somit oft ein unvorbereitetes Hereinbrechen. Der Dienst, den wir Aids-Kranken dann noch erweisen können, besteht in der *Sterbebegleitung*. Die Patienten brauchen jetzt eine intensive körperliche und seelische Pflege. Erst in diesem letzten Stadium der Erkrankung sind viele Patienten bereit, mit ihren Familien und Arbeitskollegen offen über ihre Krankheit und auch über ihre sexuelle Orientierung zu sprechen. Die schweizerische, in den Vereinigten Staaten von Amerika tätige Psychiaterin und Sterbeforscherin Elisabeth Kübler-Ross hat aus ihren in Workshops mit Aids-Patienten gesammelten Erfahrungen berichtet, wie die Teilnehmer in der Sterbephase zu einer Lebensqualität kommen, die sie niemals zuvor erfahren haben, indem sie lernen, sich ganzheitlich, einschließlich ihrer Homosexualität, zu akzeptieren. Anschaulich schildert Kübler-Ross das Beispiel eines jungen Mannes, der nach Jahren wagte, in sein Elternhaus zurückzukehren, und trotz seines vom Krebs entstellten Gesichts von seiner Mutter mit einer herzlichen Umarmung empfangen wurde mit den Worten: „Mein Sohn, wir wissen, daß du Aids hast." Auch bei Aids-Kranken wird man den einzelnen Phasen des Sterbeprozesses begegnen, wie sie Elisabeth Kübler-Ross bei chronisch Kranken, vor allem bei Krebskranken, beobachtet: Nichtwahrhabenwollen, Auflehnung gegen die Krankheit und die Umwelt, Verhandeln mit dem Schicksal, Depression und schließlich Annahme des Todes. Für den Begleiter des Aids-Kranken ist es von größter Wichtigkeit, die Phasen zu kennen; denn wenn er dem Schwerkranken und Sterbenden nicht dort begegnet, wo dieser sich gerade auf seinem Weg innerlich befindet, verfehlt er ihn. Das humane Gestalten von Sterben und Tod setzt voraus, daß der den Aids-Kranken Begleitende zur Krankheit und zu seinem eigenen Sterben und Tod in ein angstfreies Verhältnis getreten ist. Von einem solchen Standpunkt aus kann er dann das Sterben seines Mitmenschen mit menschlicher Wärme und ganzheitlicher Zuwendung begleiten und es so noch als Teil des Lebens lebenswert machen.

Safer-sex

Die Krankheit Aids ist nicht nur ein Problem medizinischer, psychischer und sozialer Art, sondern stellt, weil sie in der Regel sexuell übertragen wird, eine

Bedrohung von Sexualität überhaupt dar. Die Menschen – nicht nur die Gruppe der besonders gefährdeten – distanzieren sich körperlich stärker voneinander, sie rücken in ihren täglichen Kontakten weiter auseinander und entintimisieren den freundschaftlichen Umgang miteinander. Aids fördert, wie es der Sexualforscher Eberhard Schorsch nannte, eine „aseptische Vereinzelung“ [11]. Zwar hat es immer schon eine Reihe sexuell übertragbarer Krankheiten gegeben, diese wurden aber nicht als so bedrohlich empfunden wie Aids, da sie grundsätzlich behandelbar bzw. heilbar waren. Mit Aids taucht nun seit der Entdeckung des Penicillins erstmals wieder eine Krankheit auf, die tödlich ist. Für die jetzt lebende jüngere Generation, für die Machbarkeit, Konsum und Freiheit zum selbstverständlichen Standard gehören, stellt dies etwas völlig Neues dar.

Weil Aids nicht behandelbar ist, stellt sich schon seit seinem Auftreten die Frage der *Prävention:* Welche sexuellen Verhaltensweisen sind zu vermeiden, und wie sind sie zu vermeiden? – die Frage also, wie sexueller Umgang sicherer gemacht werden kann. In den Vereinigten Staaten kam es schon relativ früh zu Empfehlungen, die unter dem Stichwort *„Safer-sex“* bekannt sind [12]. Grundsätzlich laufen diese Empfehlungen für ein risikoarmes Sexualverhalten darauf hinaus, den Austausch von Körperflüssigkeit wie Sperma, Urin und Speichel zu vermeiden. Dies kann zum Teil durch Verwendung von Kondomen erreicht werden. Die Safer-sex-Kampagne beschränkt sich aber nicht nur darauf, von bestimmten sexuellen Praktiken abzuraten, sie propagiert auch *neue Formen und damit auch eine andere Erlebniswelt von Sexualität.* Empfohlen werden Masturbation, Massagen, voyeuristische und exhibitionistische Spiele, Telefonsex, um nur einiges zu nennen. Durch diese Praktiken kommt es zu einer anderen Bewertung des Sexuellen. Sexualpraktiken, die bisher eher als „einsam“ und abartig galten, wird nun der gleiche gesundheitliche und in diesem Denken der gleiche moralische Rang zugewiesen wie der traditionellen Form der monogamen Partnerschaft, während das Festhalten an bislang positiv besetzten Formen als therapeutisch gilt. „Empfehlungen zur Änderung des Sexualverhaltens“, so Sophinette Becker, werden in der Aids-Debatte „oft ausgesprochen, als gelte es, ein bestimmtes Kleidungsstück nicht mehr zu tragen oder eine Marotte aufzugeben“ [13]. Der Verzicht, der offenbar nötig ist, darf nicht einmal betrauert, er muß euphorisch verleugnet werden.

Safer-sex ist nicht nur die ständige Erinnerung an die Krankheit, die in dem Partner eine hochinfektiöse Gefahrenquelle sieht, er ist zudem eine *reduzierte Form der Sexualität,* weil hier das Band zwischen reproduktiver und sexueller Sphäre durchgetrennt ist. Das Sexuelle ist nur noch Vollzug und Operation. Es wird noch mehr als bisher partialisiert, handhabbar gemacht, zu einem Genuß ohne Reue verharmlost. In seinem tiefsten Wesen ist Safer-sex ebenso wie der Sexkonsum menschenunwürdig, weil er eine menschenverachtende Form der Sexualität darstellt.

Der sicherste Weg, eine Ansteckung zu verhindern, ist nicht der des Safer-sex,

sondern *sexuelle Enthaltsamkeit und Treue.* Diese unbestreitbare Tatsache haben die Deutschen Bischöfe in ihrer Stellungnahme vom 27. Januar 1987 betont. Nach christlicher Moralvorstellung, die sich aus dem Willen Gottes, der Natur und der Würde des Menschen herleitet, „geschieht das gegenseitige geschlechtliche Sich-Schenken von Mann und Frau in der unbedingten Treue und unauflöslichen Einheit der Ehe". „Eine entsprechende Änderung des Lebensstils und damit eheliche Treue und sittliche Ordnung der Sexualität sind die geeigneten Wege, eine weitere Ausbreitung dieser Krankheit zu vermeiden", heißt es in einer erneuten Verlautbarung vom 13. März 1987. Weil dieser Ansicht der Bischöfe eine unbestreitbare Logik innewohnt, muß sie immer wieder in Erinnerung gebracht werden, ob es die Menschen beherzigen wollen bzw. können oder nicht. Immer schon hat sich die katholische Kirche gegen außereheliche Geschlechtskontakte gewandt und empfängnisverhütende Mittel, darunter auch Kondome, als unmoralisch abgelehnt, nicht nur, weil letztere Nachkommenschaft ausschließen, sondern auch, weil sie leichtfertigen und unverantworteten Geschlechtsverkehr begünstigen. Wenn es daher um die Abwehr der vorwiegend durch Geschlechtskontakte übertragenen Krankheit Aids geht, ist es nur konsequent, zu sexueller Enthaltsamkeit außerhalb der Ehe aufzufordern und die Anpreisung solcher Mittel abzulehnen. Es ist zudem unbestritten, daß diejenigen, die ihr Leben an der kirchlichen Moral ausrichten, kaum Gefahr laufen, mit dem gefährlichen Virus infiziert zu werden.

Vom ethischen Standpunkt aus gibt es Überlegungen, ob Safer-sex und Kondome, wenn überhaupt, allenfalls als Katastrophenschutzmittel, als das geringere Übel, toleriert werden könnten, wenn dadurch das größere Übel, die Ansteckung, verhindert werden kann. Eine solche Überlegung geht von der Notlage aus, daß Aids zu sofortigem Handeln zwingt und eine anzuzielende Verhaltensänderung nicht abgewartet werden kann. In einer solchen Tolerierung des geringeren Übels – der heilige Thomas von Aquin hat dies auch gegenüber Freudenhäusern so gehalten – liegt keine ethische Rechtfertigung von Safer-sex und Kondomen. „Wo sonst nichts mehr hilft, mag die staatliche Gesundheitspolitik auch an Kondome denken (darin steckt keine sittliche Rechtfertigung!)" (Bischof Karl Lehmann[14]).

Zeugung und Schwangerschaft bei Aids

Moralische Probleme stellen sich auch im Hinblick auf Zeugung und Schwangerschaft bei Aids-Infizierten. In diesem Zusammenhang gilt es, viele Aspekte zu bedenken, was an dieser Stelle nicht geleistet werden kann. Um die Übertragung der Krankheit auszuschließen, müßten alle Virusträger sexuell enthaltsam leben. Doch – andererseits – warum sollten sie das, wo doch die Mehrzahl nicht einmal weiß, daß sie zum Kreis der potentiellen Aids-Opfer gehört? Es wäre jedenfalls

unverantwortlich, wenn Infizierte, die um ihre Infektion wissen, neues Leben zeugen würden. Die so gezeugten Kinder tragen mit hoher Wahrscheinlichkeit (60 Prozent?) ebenfalls das Virus in sich. Sind sie infiziert, müssen sie nach der Geburt eine harte Behandlung über sich ergehen lassen. Um ihre Überlebenschance ist es schlecht bestellt, denn die Behandlung verzögert ja nur den Ausbruch der Infektion. Die meisten mit dem Aids-Virus geborenen Kinder sterben innerhalb der ersten drei Lebensjahre. Die Prävention müßte hier also im Vorfeld beginnen, was bedeutet, daß bei Verdacht auf eine Infektion ein HIV-Test durchzuführen wäre. Ist dieser positiv, ist von einer Zeugung abzusehen.

Wesentlich schwieriger ist das Problem, wenn das Kind bereits gezeugt ist. Hier stellt sich für viele die Frage des *Schwangerschaftsabbruchs*. Für solche Fälle sieht der § 218 des Strafgesetzbuchs einen straflosen Schwangerschaftsabbruch aufgrund medizinischer und eugenischer Indikation vor[15]. Vom ethischen Standpunkt her gesehen, rechtfertigt die Krankheit des Kindes aber niemals dessen Tötung. Der Wert des Lebens steht höher als dessen Qualität. Des weiteren gilt es zu beachten, daß nicht mit letzter Sicherheit gesagt werden kann, ob das ungeborene Kind infiziert oder gesund ist, ob die Krankheit ausbrechen wird und ob nicht vielleicht doch schon in Kürze das heilende Medikament zur Verfügung steht.

Meldepflicht – Reihenuntersuchungen – heimliche Aids-Tests

Je schneller die Zahl der von Aids Betroffenen steigt und je mehr die Krankheit öffentlich thematisiert wird, desto häufiger wird die Forderung nach gezielten Kontrollen laut. Im einzelnen werden Pflichtuntersuchungen der Gesamtbevölkerung, Sonderregelungen für den internationalen Reiseverkehr und die Meldepflicht gefordert.

Im Zusammenhang mit der *Meldepflicht* wird sowohl eine namentliche als auch eine anonyme Meldepflicht diskutiert. Die geforderte Meldepflicht wird vor allem mit der Notwendigkeit der Erhebung von Daten für epidemiologische Zwecke begründet; das Wissen über die Entstehung der Krankheit soll verbessert werden. Die Daten sollen auch frühzeitige Planungen für benötigte Klinikplätze sowie für ambulante und häusliche Pflege ermöglichen. Zur Erreichung dieser Ziele braucht man jedoch offenbar keine namentliche Meldepflicht, es genügen anonymisierte Daten. Auch solche Daten können Auskunft geben sowohl über die Zahl der weiblichen und männlichen Kranken und Infizierten und den Anteil der kranken und infizierten Kinder als auch über die Ausbreitung der Krankheit in einzelnen Gruppen (Homosexuelle, Prostituierte, Drogenabhängige) und in der Gesamtbevölkerung.

Da eine wirksame Bekämpfung von Aids ein Erkennen der Infizierten voraussetze, wird in der Diskussion ein generelles *Screening* der Gesamtbevölkerung

vorgeschlagen. Gegen einen solchen Plan werden jedoch verschiedene Bedenken vorgebracht[17]. Allein schon die riesigen Kosten, ca. eine Milliarde Mark pro Jahr, würden nicht dem Nutzen entsprechen. Darüber hinaus sind aber auch einmalige Reihenuntersuchungen angesichts der Inkubationszeit nicht aussagekräftig, sie müßten drei- bis viermal jährlich wiederholt werden. Und was nützen Reihenpflichtuntersuchungen und namentliche Erfassung bei einer Krankheit, für die es keine Heilung und keinen Impfstoff gibt, um der Infektion vorzubeugen? Sollten sich neue englische Studien erhärten, nach denen zwischen Infektion und Ausbruch der Krankheit 15 Jahre liegen können, dann wird deutlich, daß es unverantwortlich wäre, Infizierte von Schule, Ausbildung und Berufsausübung auszugrenzen. Was soll mit den Virusträgern über lange Jahre hin in Quarantäne geschehen? Vom ethischen Standpunkt her – dies verlangt das Prinzip Verantwortung – sollte sich jedoch jeder, bei dem Verdacht auf Aids besteht, unbedingt einem Test unterziehen.

Wenn auch ein generelles Screening der Gesamtbevölkerung abzulehnen ist, so gibt es jedoch auch gewichtige Gründe für ein Aids-Screening im klinischen Bereich. „Die vielfältigen Manifestationen machen es möglich, daß sich ein unbekannter Aids-Fall hinter sehr unterschiedlichen klinischen Konstellationen verstecken kann."[18] In der Praxis führt dies jedoch zu Schwierigkeiten verschiedenster Art, u. a. zu ethischen und juristischen Problemen. Für eine solcherart indizierte serologische Untersuchung muß die Einwilligung des Patienten vorliegen; andererseits setzt sich aber ein Arzt ins Unrecht, wenn er bei auch nur vagem Verdacht eine HIV-Untersuchung unterläßt. Das angesprochene Problem wird in der Öffentlichkeit unter dem Stichwort *„heimlicher Aids-Test"* diskutiert. Nach Überprüfung der Pro- und Contra-Argumente legt sich hier folgende Schlußfolgerung nahe[19]: „Außer bei den wohl keineswegs seltenen Fällen einer vom Patienten erbetenen umfassenden Untersuchung oder bei ungeklärter Symptomatik verletzt der ohne vorherige Aufklärung durchgeführte HIV-Antikörpertest in aller Regel die Rechtsgüter ‚Körperliche Unversehrtheit' und ‚Entschließungsfreiheit' des Patienten. ‚Hinter dem Rücken' des Patienten durchgeführte Tests sind daher abzulehnen. Die Wege der Wahl sind statt dessen, den Test im Einzelfall nach einem aufklärendem Gespräch mit dem Patienten durchzuführen oder ihn als Routinetest in Untersuchungsprogramme aufzunehmen, auch hier jedoch mit entsprechendem Hinweis an die Patienten. Durch heimliche Tests dagegen drohen nunmehr die Ärzte selbst jenes Gut zu zerstören, dessen Gefährdung durch andere sie sonst (und oft zu Recht) so beklagen: das Vertrauensverhältnis zwischen Arzt und Patient."[20]

Aids im Unterricht

Wissenschaftler weisen bereits warnend darauf hin, daß die nächste Gruppe, in die das HIV einbrechen wird, die jungen Menschen sein werden, die ihre Form der Sexualität erst noch finden müssen und deshalb mit ihr experimentieren. Nach den bisherigen Erfahrungen verhalte sich diese Zielgruppe gegenüber Aids eher unbefangen und sei daher in hohem Maß ungeschützt. Die Behandlung des Themas im Unterricht scheint daher dringlich.

Zwar herrscht an *Informationen* über Aids kein Mangel und die Nachricht von der Gefahr, an Aids zu erkranken, sowie von den wichtigsten Formen des Schutzes vor dem Virus hat den größten Teil der Bevölkerung erreicht, aber diskutiert wird immer noch die Methode geeigneter Aufklärung. Dieser Umstand dürfte vor allem mit dem Thema selbst gegeben sein. Wegen seiner Problemgeladenheit ist es unvermeidlich, daß die Vermittlung immer an Grenzen stoßen wird, die uns von Moral, Ethik und Glaube gesetzt sind und somit auch Empfindungen unterschiedlichster Art verletzen. Wirkung und Erfolg einer Beschäftigung mit Aids in der Schule hängen daher sehr von *Inhalt und Methode* der Darstellung ab. Die Behandlung von Aids im Unterricht darf sich nicht nur auf die medizinisch-biologischen Aspekte beschränken, sondern es muß der *gesamtmenschliche Kontext* verdeutlicht und dabei jene Aspekte erfaßt werden, die zuinnerst mit dem Thema verbunden sind, z. B. Gesundheit, Krankheit, Normen, Werte, Grundwerte, Grundrechte, sittliches Verhalten, verantwortete Sexualität, Askese.

In den Vereinigten Staaten von Amerika hatte man in Studien die Bedingungen erhoben, unter denen Menschen bereit sind, unter dem Eindruck einer Krankheit ihr Verhalten zu ändern, und dabei folgende Faktoren ermittelt: 1. Die Menschen müssen sich durch die Krankheit persönlich gefährdet fühlen und schwere persönliche Konsequenzen erkennen können; 2. sie müssen davon überzeugt sein, daß Verhaltensänderungen auch tatsächlich die Krankheit verhindern können und daß sie auch die Möglichkeit haben, ihr Verhalten zu ändern, und schließlich 3. benötigen sie ein persönliches Erlebnis (sozialer Druck). Alle Untersuchungen zeigen, daß die Konfrontation mit Aids-Kranken oder persönliche Erlebnisse im Zusammenhang mit der Krankheit (z. B. der Tod eines besonders Nahestehenden) wesentliche Faktoren für eine Verhaltensänderung sind. Den geringsten Einfluß auf Verhaltensänderung haben bloße Informationen über Aids[21].

Bei der Auseinandersetzung um eine Prävention der Krankheit darf nicht der Eindruck entstehen, Kondome seien der einzige Schutz. Es soll vor allem auf eine *Veränderung des Lebensstils* hingewirkt, dabei aber nicht der Eindruck erweckt werden, als handle es sich bei Treue, Enthaltsamkeit und Selbstbeherrschung um eine Art katastrophenbedingten Verzicht. Verantwortete Sexualität ist eine krisensichere und eine an sich erstrebenswerte Lebensweise und darf daher nicht zu einem reinen Ansteckungsschutz herabgestuft werden.

Die vorhandene Gefahr einer Ansteckung mit Aids läßt zwar die Frage nach dem richtigen, *personengerechten Sexualverhalten* wieder stärker in den Vordergrund treten, aber Aids darf nicht zum Anlaß genommen werden, um bestimmte Moralvorschriften durchzudrücken. Moralvorschriften müssen überzeugen! „Christliches Sexualverhalten ist nicht identisch mit einer eng-prüden bürgerlichen Moral, wohl aber ist ihr Grundgesetz eine personale Liebe, die sich nicht damit zufriedengeben kann, die menschliche Sexualität als reinen Sinnengenuß zu verstehen und zu praktizieren."[22] Menschliche Geschlechtlichkeit darf also nicht funktionalistisch eingeengt werden, sondern muß in ihrer ganzheitlichen, das heißt leib-geistigen Funktion gesehen werden.

Aufklärung soll betroffen machen und Menschen, wenn nötig, zur Verhaltensänderung bewegen. Auch im Zusammenhang mit der Aids-Problematik dürfen *Angst und Panik* nicht gefördert werden. Angst ist bekanntlich ein schlechter Ratgeber. Sie kann zwar ein Mittel zur Verhaltensänderung sein, ihre Wirkung ist aber zeitlich begrenzt; man kann auch mit der Angst zu leben lernen. „Eine Moral der Angst verändert den Menschen nicht im Innern; sie verdunkelt die Würde seiner Freiheit, die er als Geschöpf Gottes in einer – noch nicht erlösten – Schöpfung zu bewahren hat."[23] Nicht verängstigtes, sondern verantwortungsbewußtes Handeln sollte das Ziel der Aufklärung sein. Hierbei sollte auch deutlich werden, daß sittliche Weisungen keine Unterdrückung, sondern eine „neue Humanität" (Johannes Paul II.) intendieren.

Aids und Pastoral

Es mag der Diskussion überlassen bleiben, ob Aids in erster Linie ein moralisches oder pastorales Problem ist. Aids ist mit Sicherheit ein menschliches Problem und damit eine Frage christlicher *Barmherzigkeit und Caritas*! Aids stellt die gesamte Gesellschaft und insbesondere die Kirchen vor die Frage, wie human sie ist, wie sehr sie bereit ist, Menschen zu schützen und zu helfen, die von einer tödlichen Krankheit bedroht sind, ohne zu fragen, wie moralisch diese Menschen vorher gelebt haben. Nach Siegfried R. Dunde erweist sich die Humanität unserer Gesellschaft an drei Punkten[24]: 1. an der *Solidarität* mit den Infizierten, Bedrohten und Erkrankten. Werden sie geschützt oder will man sich vor ihnen schützen?; 2. an der *Toleranz* gegenüber Minderheiten, wobei vor allem eine Minderheitshetze ausgeschlossen werden muß, und schließlich 3. an der Bereitschaft zur Gewährung von *Repräsentanz:* Statt ständig über Betroffene zu reden, müßte man mit ihnen reden und ihre Interessen berücksichtigen. Diese drei Punkte können auch für christliche Pastoral und Sozialarbeit richtungweisend sein. In diesem Zusammenhang ist auch auf die überaus wirksame Kraft des seelischen Beistands von außen hinzuweisen, um die Abwehrkräfte des Körpers gegen die Krankheit im

Innern zu stärken. „Um Infizierte und Leichterkrankte vor einem völligen Zusammenbruch ihres Immunsystems zu schützen, der dann die für das Vollbild von Aids typischen Symptome zeitigt, sollte... verstärkt psychotherapeutische Hilfe eingesetzt werden, wie sie ja auch bereits gegen Krebs angewendet oder in einigen Therapieformen... systematisch entwickelt wurde. Ich bin mir wohl bewußt, daß Viren keinen Geist haben und also nicht magisch beeinflußbar sind, aber es ist bekannt, daß sich gerade das menschliche Immunsystem in besonderem Maße der seelischen Gestimmtheit des Menschen anpaßt. Psychische und soziale Schädigungen setzen die Immunabwehr drastisch herab, während psychosoziales Wohlbefinden ihre Stabilität erhöht."[25]

Inzwischen werden bereits verschiedene Hilfsprojekte durchgeführt. Mitarbeiter der Caritas, kirchliche Beratungsstellen und Klinikseelsorge leisten vor Ort wertvolle Arbeit. Eine wichtige Funktion kommt auch den Aids-Selbsthilfegruppen zu. Sie können wohl am besten in den Reihen der Kranken ein Gefühl für die eigene Verantwortung wecken, das sie veranlaßt, nach anderen Formen der Erfüllung, nach neuen Möglichkeiten der Zuneigung, Zärtlichkeit und Partnerschaft zu suchen.

Aids ist, um es auf einen kurzen Nenner zu bringen, ohne Zweifel eine die Menschheit in hohem Maß bedrohende Krankheit. In der Konfrontation mit dieser Krankheit sollten wir uns bewußt sein, daß es hier um mehr als um die wirksame Bekämpfung einer Seuche geht, denn es handelt sich bei Aids um eine Herausforderung, die entscheidende, uns alle angehende Wertfragen betrifft.

Auch wenn ein wirksamer Impfstoff oder gar ein Heilmittel noch nicht in Sicht ist, dürfen wir uns nicht mit verzweifelten Hilferufen möglichst weit vom Geschehen distanzieren – jeder einzelne vermag durch ein hohes Maß an Verantwortung einen Beitrag zum Bestehen dieser Herausforderung zu leisten. Die Verantwortung impliziert hier vielfältige Forderungen: 1. Die Gesunden sind zu schützen. 2. Bereits Infizierte sollten sich im zwischenmenschlichen Bereich so verhalten, daß ihr Partner vor jeder Ansteckung sicher ist. 3. Die von der Immunschwächekrankheit Betroffenen dürfen weder diskriminiert noch isoliert werden, vielmehr ist ihnen im Sinn christlicher Nächstenliebe zu begegnen. 4. Jeder ist dazu aufgerufen, über die Begriffe Liebe und Treue neu nachzudenken und diese noch stärker in die eigene Sexualität zu integrieren. Wenn jeder einzelne sich bemüht, im Rahmen des ihm Möglichen der Herausforderung verantwortlich zu begegnen, muß Aids nicht zu einer Jahrhundertkatastrophe werden.

ANMERKUNGEN

[1] Aus der kaum noch zu überschauenden Literatur zum Thema vgl. für diesen speziellen Teil der Thematik v. a. R. Süssmuth, Aids: Wege aus der Angst (Hamburg 1987); S. R. Dunde, Aids – Was eine Krankheit verändert (Frankfurt 1986); F. Rühmann, AIDS: eine Krankheit und ihre Folgen (Frankfurt ^{2}1985); R. Rosenbrock, AIDS kann schneller besiegt werden (Hamburg ^{3}1987).

[2] Vgl. zum folgenden etwa R. Süssmuth, a. a. O. 35–52.

[3] Die neuesten Zahlen werden jeweils in der monatlich erscheinenden Zeitschrift Aids-Forschung veröffentlicht; vgl. auch Frankfurter Rundschau, 18. 3. 1987, u. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 1. 4. 1987.

[4] Gaudium et spes Nr. 1.

[5] Zum folgenden vgl. E. Bleske, Leidbewältigung als ethische Aufgabe, in: Christliches ABC – heute und morgen, Nr. 5/83, 17–30.

[6] Zum folgenden vgl. K. Schmitz-Moormann, Sexualerziehung unter veränderten Vorzeichen (Mskr. 1986) 1f.

[7] Vgl. J. Gründel, AIDS aus der Sicht der theologischen Ethik, in: AIDS-Forschung 1 (1986) 663.

[8] H. J. Albrecht, Jesus und AIDS, in: Ev. Komm. 20 (1987) 225.

[9] Christ in der Gegenwart 39 (1987) 118.

[10] Vgl. S. R. Dunde, a. a. O. 34f.

[11] E. Schorsch, Die AIDS-Problematik aus sexualwissenschaftlicher Sicht. Vortrag vor der Ärztekammer Hamburg, 26. 10. 1985 (Mskr.).

[12] Vgl. zum folgenden F. Rühmann, a. a. O. 156–166.

[13] S. Becker, AIDS. Die Krankheit zur Wende?, in: Psychologie heute, Nov. 1985, 60–65; hier 65.

[14] Interview mit Bischof Karl Lehmann zur Aids-Kampagne, in: Glaube und Leben Nr. 6, 8. 2. 1987.

[15] Vgl. W. Eberbach, Rechtsprobleme der HTLV-III-Infektion (AIDS) (Berlin 1986).

[16] Vgl. R. Süssmuth, a. a. O. 12–15.

[17] Vgl. ebd. 14.

[18] E. B. Helm, W. Stille, in: Der Spiegel Nr. 18, 27. 4. 1987, 252.

[19] Vgl. auch etwa Die Zeit, Nr. 16, 10. 4. 1987, 73.

[20] W. H. Eberbach, Heimliche AIDS-Tests (Mskr.) 7f.

[21] Zu den Studien vgl. F. Rühmann, a. a. O. 159.

[22] Christ in der Gegenwart 39 (1987) 118.

[23] Ebd. 142.

[24] Vgl. S. R. Dunde, a. a. O. 12f.

[25] Vgl. ebd. 11.

Roman Bleistein SJ

Kultur des Sonntags

Wenn sehr betont von einer „Kultur des Sonntags" die Rede ist, muß unterstellt werden, daß heute eine Unkultur vorherrscht, eine Zivilisation des Sonntags sich breit macht, daß eben der Sonntag kein „Sonntag" mehr ist. Würde man diese „Unkultur" näher beschreiben wollen, würde man gewiß auf folgende Details hingewiesen werden: viele Arten körperlicher Arbeit, hektische Reiselust, Mangel an sonntäglichem Kirchgang, Lärm, Langeweile, Sonntagsneurosen. Damit wären viele Formen eines Verlusts dargestellt, die auf pastoraltheologische Begriffe wie Säkularisierung, Freizeit- und Konsumorientierung, Privatisierung gebracht werden könnten. Gegen dieses Zerrbild einer Sonntagsgestaltung würde dann – teilweise im Rückgriff auf die heile Sonntagswelt von gestern – eine Kultur des Sonntags gefordert. Die Frage, ob es heute denn eine Kultur des Werktags, eine Kultur des ganzen, unteilbaren Lebens gebe, würde bei einer solchen Fixierung rundweg überhört.

Da der Sonntag also bedroht scheint, muß man die eigentlichen Ursachen seiner Bedrohung kennen, wenn man nach Abhilfe und Rettung ausschaut. Ist Ursache der Werk- und Arbeitstag? Eigentlich nicht; denn entsprechend einer sich ausbreitenden Freizeitgesellschaft bedroht den Sonntag das lange Wochenende, das sich nach neuen Freizeitforschungen vom Freitagmittag bis zum Montagmorgen erstreckt und in dessen Sog der bisherige Sonntag geraten ist. Es sind also die Frei-Tage, die die Probleme des Sonntags hervorbringen, nicht die Werk-Tage.

Diese Bemerkungen verdeutlichen, daß die Fragestellung eigentlich nur zu zwei Themen zurückführt, die zu den eher unglücklichen Themen unter Katholiken zählen: einmal zur Spiritualität des Alltags, zum anderen zur Herausforderung der modernen Freizeit. Nur im Kontext dieser beiden Problemkreise kann das Problem einer Kultur des Sonntags behandelt und gelöst werden, wenn es realitätsgerecht und zukunftsorientiert besprochen werden soll. Eine sich an kurzschlüssigen Imperativen orientierende Aussage – wie etwa: Geht zum Gottesdienst! Laßt das Arbeiten bleiben! – nützte wenig, wie richtig diese Imperative in sich auch sein mögen; denn die vorausgesetzten Prinzipien wären nur unzureichend oder überhaupt nicht bedacht. Das so leicht erreichbar erscheinende Ziel, dem Sonntag eine Kultur zu geben oder wiederzugeben, ist komplexer und schwieriger, als es aufs erste erscheint.

Spiritualität des Alltags

Aufgrund des inneren Zusammenhangs zwischen Alltag und Sonntag, zumal wenn letzterer nicht zu einer absoluten Gegenwelt der Werktage geraten soll, muß sich die Frage stellen: Was macht den Alltag eigentlich lebenswert? Ist er erfolgsorientiert, leistungsorientiert, glücksorientiert, sinnorientiert? Ist er nur der dunkle Hintergrund, die leidvolle, anstrengende Bedingung der schönen Stunden an Sonn- und Feiertagen? Er hätte dann also nur eine funktionale Bedeutung; denn angestrebt würde und gültig wäre nur der Nicht-Arbeitstag. Da diese Funktionalisierung des Arbeitstags in einer Schizophrenie des Lebens endet und nur zu einem kompensatorischen Verhältnis zwischen Arbeitstag und Sonntag führen kann, wird darin dem Arbeitstag sein Wert in sich genommen.

Eine Spiritualität des Alltags hätte dagegen die Aufgabe, nach jenen Gründen zu forschen, die dem Alltag seinen eigenen Wert geben, und sie hätte nach jenen Formen eines christlichen Verhaltens Ausschau zu halten, in denen dann diese Spiritualität aufgehoben ist und sich ausdrücken kann. Eine solche Spiritualität des Alltags müßte versuchen, eine umgreifende Sinn- und Lebensorientierung anzubieten, die eben alle Tage eines menschlichen Lebens durchdringt. Diese letzte Sinngebung wäre für einen Christen in dem Gott zu finden, von dem er – ob arbeitend oder feiernd – Würde und damit Sinn empfängt. Wenn ein Christ arbeitet, steht er gleichsam im Werktag Gottes, dessen Schöpfung auch vom Menschen mitgestaltet wird; geht er im Dienst einer weltweiten Menschenfamilie, in der einer dem anderen dient; erfüllt er jene Ziele, die ihm selbst in seinen Anlagen und Fähigkeiten – als Angebote der Selbstverwirklichung – vorgesetzt sind. Entscheidend ist: Eine solche Sinnvorgabe greift immer über das alltäglich Zuhandene hinaus. Letzter Sinn wird dann zwar jenseits des Werktags und Werkstücks gesichtet, aber wird nur integriert in Werktag und Werkstück ergriffen. Dieser Sinn ist zugleich immer nur doppelt zu beschreiben: er ist „über" und er ist „in".

Wenn hier eine umfassende religiöse Lebensorientierung in den Blick genommen wird, kommen notwendigerweise Zeiten der Besinnung, der je neuen Orientierung, der Vergewisserung in einem Sinn zum Vorschein. In früheren Zeiten gab es für eine solche Orientierung die gute Meinung, das Stoßgebet, das Morgen- und Abendgebet. Über diese innere Praxis hinaus standen in der realen Welt immer wieder große Signale auf eine jenseitige Welt: Bildstock, Wegkreuz, Hausmadonna, Herrgottswinkel. Es gab hörbare Zeichen: die Läutezeichen der Kirchenglokken im Lauf des Tags und der Woche. Es gab sichtbare, soziale relevante Symbole vom Gebet auf dem frisch eingesäten Feld über das Kreuz auf den Brotlaib bis zur Kerze gegen das Gewitter. Dies alles waren Symbole der Vergewisserung, in einer anderen Welt geborgen zu sein, waren Versuche der Vergegenwärtigung des Transzendenten.

Damit aber war der Alltag als dieses geschlossene System von Leistung und Erfolg und Machbarkeit aufgebrochen, damit warf gleichsam der Sonntag sein Licht voraus; denn an ihm wurden die Menschen von Zwang und Hektik frei. Der Werktag versank nicht in der Unfreiheit; es gab in ihm immer wieder erfreuende Erinnerungen an die große Freiheit des Sonntags.

Es wurde also im Alltag bereits eingeübt, was am Sonntag voll ausgespielt, was dort vor allem in der Gemeinschaft und mit besonderem äußerem Aufwand realisiert werden konnte. Der Sprung aus einem immer noch gottnahen Alltag zu einem Sonntag war kein großer. Es ging nicht über einen riesig erscheinenden Graben hinweg, sondern man wußte gleichsam, wo im Wasser des Alltags die Steine lagen, auf denen man trockenen Fußes zum Sonntag gelangen konnte. Diese Steine waren dann Minuten der Besinnung, der geordnete religiöse Vollzug während des Tages, die von Frömmigkeit geprägte alltägliche Lebensform.

Wenn die Feier des Sonntags wieder in eine Form gebracht werden soll, ginge es zuerst um eine christliche Kultur des Alltags. Der Ort der Vorübung ist der Feierabend. An ihm könnte in der Kultur des Alltags die Kultur des Sonntags eingeübt werden. Was geschieht an ihm? Es kann nicht sinnvoll sein, sich nur am Fernsehapparat vergnügen zu wollen. Was gäbe es sonst noch an Möglichkeiten gemeinsamer Orientierungssuche und Sinnvergewisserung? Um einiges zu nennen: das Gespräch unter Ehegatten, das Erzählen von Geschichten und Legenden für Kinder, der gemeinsame Spaziergang am späten Nachmittag oder Abend, das gemeinsame Gebet je nach der Thematik des Kirchenjahrs, die Bibellesung, die Teilnahme an der Arbeit in der Pfarrei oder auch an einer öffentlichen Veranstaltung: Vortrag, Theater, Film usw. Je weniger dies alles mit „Arbeit" assoziiert wird, um so besser. Von „Bildungsarbeit" zu reden, baut leider die nötige Motivation zur Teilnahme in der Freizeit ab; denn nach getaner Arbeit will man nicht noch einmal „in Bildung arbeiten". Wäre es nicht sinnvoller, mehr den Gedanken des Spiels und der persönlichen Lebenserfüllung in den Vordergrund zu stellen?

Bei allen Vorübungen wird unterstellt, daß ein Transfer vom Alltag zum Sonntag stattfindet, daß das im Werktag Eingeübte dann auch am Sonntag leichter gelingt. Es wird also nicht nur dem Alltag eine andere Form gegeben; es gewinnt vor allem das im und am Werktag Getane am Sonntag eine neue, vollendetere Gestalt, weil dort mehr Raum, mehr Zeit, mehr soziale Kommunikation in freier Wahl möglich sind. Dort fällt dem im grauen Alltag Vorgeübten sein eigentlicher Glanz zu. Er wird vor allem auch von den Grenzen befreit, die den Alltag in seiner Enge, Eile und Effizienz charakterisieren. Die Spiritualität des Alltags hätte also auch den Charakter, Vorübung einer Kultur des Sonntags zu sein. Damit würden aber zugleich Werktag und Sonntag zusammengehalten und zusammengebunden.

Herausforderung der Freizeit

Daß innerkirchlich das Problem der Freizeit noch nicht angemessen realisiert wird, zeigt sich auch in den Beschlüssen der Rottenburger Synode 1985/1986. Es wird dort eher negativ von einer „einflußreichen Freizeitindustrie" (Synodentexte, 170) oder von einem auf das Land vorgedrungenen „Freizeitverhalten städtischer Bewohner" (172) gesprochen. Es wird für Jugendliche gefordert, daß sie ihre Freizeit selbst zu gestalten lernen (102); die „Freizeitkultur" wird unter jenen Bedingungen genannt, die zur Auflösung von Kirchengemeinden führen (195). Diesen defensiven Andeutungen steht dann allerdings die lapidare Aussage gegenüber: „Der gewaltige technologische Fortschritt führt zu einem grundlegenden Wandel der Arbeit und der Freizeit. Die Kirche sollte diese Entwicklung wachsam verfolgen und praktische Konsequenzen in der Pastoral ziehen" (212). Die sich an diesen richtigen und wichtigen Text anschließende „Empfehlung" nennt dann allerdings nur die Sorge um die Arbeitslosen und läßt vermuten, daß die vorausgehende Zeitanalyse nicht ganz ernstgenommen wurde.

Zumindest auf solche gebrochene Weise kommt der Sonntag im Kontext der Freizeit in den Blick. Und da die Freizeit bislang der Kirche ein fremdes Feld ist, steht sie der Sonntagsproblematik mehr oder weniger hilflos gegenüber. Es wäre zu bedauern, wenn angesichts des sich hier zeigenden Theoriedefizits und Handlungsbedarfs diese unerledigten Fragen unter dem Thema einer gleitenden Arbeitszeit verschüttet würden.

Was ist denn Freizeit für den modernen Menschen? Sie ist der Raum der Freiheit, der Selbstbestimmung und des Glücks. Elisabeth Noelle-Neumann hat in empirischen Untersuchungen nachgewiesen, daß Selbstbestimmung und Zufriedenheit in einem inneren Zusammenhang stehen, daß also mit Freiheit auch das Glück wächst. Da die Arbeitswelt wesentlich durch Fremdbestimmung geprägt ist, kommt in ihr für viele Menschen nur ein minderes Maß an Glück vor. Und so wird die Arbeitswelt zum Sprungbrett in jenes Reich der Freiheit, das Glück ermöglicht und „Freizeit" heißt. Was in wenig erfreulicher Zeit erträumt, was durch Medien und Werbung noch zusätzlich verheißen wird, ist eine andere Frage. Auf jeden Fall gewinnt der Zeitraum jenseits der Arbeit durch weitere Suggestionen nur noch ein größeres, teilweise illusionäres Gewicht.

Was tut nun der moderne Mensch, um möglichst viel Freiheit in Freizeit zu erfahren? Er trägt legere Kleidung, kaum eine festliche. Er plant in vielen Fällen bewußt seine Zeit, ob er sie für weite Reisen oder für einen ausgedehnten Schlaf verwendet. Er sucht Freude in der Selbstbestätigung eines gelingenden Werks, in der (nebenberuflichen) Arbeit – von Hobbies bis zur Schwarzarbeit oder zur Nachbarschaftshilfe. Er hält sich fit beim Schwimmen, Radfahren, Wandern. Er sucht die Begegnung in Vereinen, bei Parties und Festen, um auf diese Weise gegen eine anonyme Gesellschaft einen Kontrapunkt zu setzen.

Mag in all dem auch ein wenig eine Gegenwelt zur Industriegesellschaft entworfen und errichtet werden, also im Absprung von ihr sie selbst noch einmal als Last bestätigt werden, das darin wirksame Grundprinzip heißt: Ganzheitserfahrung als eine moderne Weise des Heilseins. Daher dann auch die Vorrangigkeit einer leibhaften Gesundheit. Jogging, Sport, Ruhe, Schlafen, auch Sexualität, wären in diesem Zusammenhang zu nennen. Die spezialisierte, desintegrierende Industriegesellschaft soll in jenen Übungen der Freizeit aufgearbeitet werden, die – nicht zuletzt in der Freiheitserfahrung – ein Maximum an Ganzheitserfahrung erlauben.

Daß in dieser Ganzheitserfahrung dann das integrative Moment einer Sinnerfahrung oft fehlt, daß also in allem hektischem Freizeit-Tun additiv verfahren wird, kennzeichnet die geheime Tragik des modernen Menschen; denn diese Sportart konkurriert mit einer anderen, dieses Vergnügen läuft einem anderen den Rang ab. Man kann eben nicht alles gleichzeitig tun. Es bleiben teure Sportgeräte und reizende Möglichkeiten ungenutzt. Eine nörgelnde Unzufriedenheit ist daher das Resultat einer additiven Konkurrenzsituation. Die andere Möglichkeit wäre, daß die jeweiligen Angebote, Möglichkeiten und Erfüllungen auf eine Mitte des Lebens hin bezogen sind, daß also integrativ und integrierend gelebt wird. Daß also das einzelne Tun gleichsam seinen festen Platz in einem Kosmos von Werten hat, den es einnimmt, aber auch ausfüllt.

Was in der Freizeittheorie so vernünftig aussieht, wird in seinem Wert für die Freizeitgestaltung nicht hinreichend erkannt. Die anthropologische Reflexion, die darin vollzogen wird, wird meist als zu subtil oder als kirchlich-vereinnahmend abgelehnt. Es muß nun einen tieferen Grund als den einer puren antikirchlichen Attitüde haben, daß eine solche religiöse Mitte in der Freizeit nicht gefunden wird; denn auch sie wird von vielen in Muße, Meditation, Stille in der Freizeit angezielt.

Was mag der Grund solcher Abwehr sein? Einmal mag die Skepsis der Christen selbst gegen die Freizeit zur Verschüttung der Freizeitwerte beigetragen haben. Die von ihnen übernommene Wertordnung des aufstrebenden Bürgertums mit dem Motto „Müßiggang ist aller Laster Anfang" ist für einen Freizeitmenschen nicht akzeptabel, sie ist ärgerlich. Der moderne Mensch fühlt sich durch sie nicht ernstgenommen.

Die Abwertung von Leibhaftigkeit, von körperlicher Ertüchtigung, von sinnenhafter Gemeinschaftserfahrung, von Lebensfreude durch ein einseitig sich auf das Kreuz Jesu beziehendes Christentum mag eine zweite Ursache dieser Entfremdung zwischen dem Freizeitmenschen und der Kirche sein. Daß die Botschaft Jesu den Sinn hat, „daß einem Menschen das Leben gelinge, indem er auf Anspruch und Zuspruch Jesu eingeht", diese positive Sicht des Christentums ist vielen Zeitgenossen unbekannt.

Viele moderne Menschen haben endlich das Christentum aus dem Raum der neu gewonnen Freiheit hinausgedrängt, weil sie befürchteten, daß dieses Christentum

sie wieder um ihre neuen Freiheiten brächte. Alles, was sich an Moralisierung des Lebens, an Unfähigkeit der Wertschätzung (nicht Absolutsetzung) des Natürlichen, an einer merkwürdigen Verachtung von sinnenhafter Humanität im Raum des Christlichen abspielte, baute Barrieren zwischen dem modernen Menschen und dem christlichen Glauben auf. Keiner gibt gern Freiheiten auf, zumal nicht für eine mißverstandene Botschaft der Befreiung. Oder wäre dieses Wort „Alles gehört euch, ihr aber gehört Christus" (1 Kor 3, 22) nicht die gültige Devise einer echten Freiheitsbortschaft?

Wenn man sich daran erinnert, wie sehr die mittelalterliche Kirche in Spiel, Fest und Feiertagen – auch in einem erstaunlichen Übermut – dazu beitrug, daß Menschen an freien Tagen in Sinn und Freude sich aufgehoben fanden, kann man nur mit Trauer jene geheime Feindseligkeit feststellen, die sich zwischen dem modernen Freizeitmenschen und der Kirche entwickelt hat.

Die Herausforderung der Freizeit heißt, eine tragende Mitte finden für eine bunte, überschießende Lebensvielfalt. Wo wird fortan diese Mitte gefunden werden? Haben Christen sie für sich gefunden? Und können sie der Gesellschaft helfen, diese Mitte auch und gerade am Sonntag wieder zu finden?

Eines ist offensichtlich: Die Problematik des Sonntags ist nur eine Neuausgabe der alten Freizeitproblematik. Und es rächt sich heute, daß man sich diesen Problemen gegenüber eher nachlässig verhielt. Statt die Pastoral im Horizont der neuen Werte des Menschen, also der Freizeit, zu konzipieren, hat man eine kategoriale Freizeit- und Touristenseelsorge entworfen, die von vielen entweder belächelt oder als Alibitätigkeit verstanden wird. Es wäre doch weitaus sinnvoller gewesen, die gesamte Seelsorge auf den Nenner „Freizeit" zu bringen und damit anzufangen, die Ziele und Methoden, die Inhalte und Aufgaben der Seelsorge neu zu berechnen. Aber eigentlich ist das eine Leichenrede. Nur: wenn die Kirche die heutige Situation bestehen will, genügt es nicht, in Trauer zurückzuschauen. Es ginge um eine Reform für morgen. Deshalb erneut die Hinwendung zum Thema Sonntag.

Fest des Sonntags

Bisher wurden zwei Tatsachen aufgewiesen: daß die Kultur des Sonntags nicht ohne eine Kultur des Alltags zu haben sein wird und daß die Problematik des Sonntags die der Freizeit allgemein ist. Wenn man nun von diesen Voraussetzungen aus zum „Fest des Sonntags" findet, so darum, weil das Fest des Sonntags den Sinn der Werktage „aufhebt" und die freiheitliche Ganzheitserfahrung in einer sozial greifbaren, geschichtlich überkommenen, kirchlich geprägten Form anbietet. Im einzelnen geht es dabei um Sinn, Symbol, Kult.

1. *Sinn*

Das Fest des Sonntags hebt in jener Vergewisserung eines Sinnes an, die in der Zurücknahme aus der Hektik und Selbstentfremdung gewonnen wird. Es ist gar nicht leicht, sich aus einem Funktionär der modernen Gesellschaft in einen Menschen mit Herz und Gemüt, mit Verstand und jenseitigem Verlangen zurückzuverwandeln.

Alle Weisen der Selbstfindung und Beruhigung spielen dabei eine große Rolle. Für den einen ist es der lange Schlaf, für den anderen ein Spaziergang mit der Familie, für den dritten ein Besuch in Bad, Schwimmbad oder Sauna, für den vierten Musikhören oder Musizieren mit anderen, für den fünften das Malen eines Aquarells, für den sechsten der Besuch eines Museums oder der Tennisplatz. Wie auch immer: Es wird jeder den Weg finden müssen, der ihn beruhigt, ihn still macht, ihm den Zugang zur eigenen Mitte eröffnet.

Nur in dieser Stille und Muße läßt sich dann auch jene Erfahrung der Ganzheit machen, die etwas mit Sinn und damit mit Heilsein zu tun hat. Vielleicht erfährt einer bei äußerer Ruhe wieder einmal Ruhe in sich, entdeckt Lebenskern und Lebensziel. Erst dann können letzte Fragen wach werden, wird die Sinnsuche in expliziter Weise aufgeweckt. Diese Erfahrung mag für manchen wenig bedeuten. Aber sie ist grundlegend und wichtig, sie ist das Fundament des anderen. Geht es doch um nichts weniger als um die humane Grundlage von integrierender Sinnerfahrung und religiöser Betroffenheit.

Solche grundlegenden Erfahrungen sind meist von einer großen emotionalen Dichte. Sie bringen Geborgenheit mit sich, Vertraulichkeit mit dem Leben, eine anfanghafte Zustimmung zur Welt. Damit aber sind bereits jene Saiten angeschlagen, die im Fest voll zum Klingen kommen werden. Daß solche Sinnfindung sich eher implizit abspielt, als Sinnspiel also, sei ausdrücklich betont. Sie wird ermöglicht in der vertrauensvollen Begegnung, in der Verläßlichkeit zwischen Partnern, in der Treue in einer Ehe, in der vielfältig sich in Balance haltenden Familie. Sinnspiele sind im letzten immer Sinnspiele des Vertrauens, der Zuversicht, der Hoffnung.

Bei einem ersten Zugang zur Kultur des Sonntags wäre also zu fragen, ob Sinn in seiner Notwendigkeit realisiert wird, ob die Sinnspiele gelingen, ob dadurch die Türen zu Tieferem aufgetan, die Brücken ins Geheimnis hinüber geschlagen werden.

2. *Symbol*

Den zweiten wichtigen Zugang zur Kultur des Sonntags benennen die Symbole. „Der Mensch braucht Bräuche" (A. de Saint-Exupéry). Er benötigt für sich und andere auch Signale für eine tiefere Welt, die im Alltag in Gefahr ist, verlorenzugehen. Früher brachte das christliche Brauchtum viele Symbole mit, vom Osterei über den Adventskranz bis zum geweihten Wasser. Auch die Sakramentalien boten

viele rituelle Deutungen an. Vielleicht geht es heute um eher weltliche Symbole: den Blumenstrauß, den festlich gedeckten Tisch, die brennende Kerze, den Kuß zwischen Ehegatten am Sontagmorgen, die Kissenschlacht mit den Kindern, die Orgelmusik – was auch immer: es geht um das Besondere, um das, was höchstens sich noch an größeren Familienfesten abspielt. In all dem sind Phantasie und Kreativität gefragt. Mag es einerseits darauf ankommen, Traditionelles zurückzugewinnen, kann es andererseits auch um die Erfindung von Neuem gehen. Die Signale für eine sinnstiftende jenseitige Welt wären zu setzen. Manche Menschen werden dann aufgrund dieser Zeichen anfangen zu fragen, werden nach den Gründen der Zeichen forschen, werden in Betroffenheit still, beginnen in der Heiligen Schrift zu lesen, entschließen sich ein Gedicht zu meditieren, eine Symphonie auf der Schallplatte anzuhören. Auf solcher erweckender Symbolisierung kann dann der Kult aufbauen.

3. *Kult*

Im Kult gewinnen Sinn und Symbolik ihre geschichtlich gewordene Gestalt in einer Gemeinschaft. In ihm beschwört eine Gemeinschaft ihr Ethos. Überall dort, wo Menschen feierten – und sie taten dies meist zur Demonstration ihrer Hoffnung angesichts großer Not – fanden sie zur Tuchfühlung mit dem Mitmenschen zurück und entdeckten auch plötzlich einen Grundbestand an Gemeinsamkeiten, der bislang eher verborgen das alltägliche Verhalten bestimmte. Der Kult wird dadurch zu einer sozial bedeutsamen Vergewisserung von Gemeinsamkeiten, von Solidarität. Er kann dies sein, weil er auf diese soziale Dimension nicht rückführbar ist, weil er sein Gewicht und seinen Glanz aus einer Welt jenseits der Gemeinschaft bezieht, die sich in ihm auch feiert. Dieses Jenseits ist einmal die Geschichte; sie legt etwa in der Wiederkehr von Gedenktagen eine Regelmäßigkeit kultischen Verhaltens nahe. Dieses Jenseits ist zum anderen jene Welt, die mit religiösen Begriffen beschrieben wird. Genau diese transzendente Dimension aber macht kultische Formen notwendig (woher sonst Anschaulichkeit?) und läßt zugleich kultische Formen als unzureichend erscheinen (wie wäre die Grenzenlosigkeit und die Betroffenheit zu fassen?). Diese jenseitige Welt, das Geheimnis, Gott, bringt den Sinn für den nicht nur alltäglichen Menschen und kündigt sich für den sinnenhaften und sozialen Menschen im Symbol an.

Wozu kann eine solche grundsätzliche Reflexion dienen? Sie kann aufweisen, daß das über den Kult Gesagte ebenso für die Feier der Eucharistie gilt. Sie ist der Form nach so menschlich wie ein jeder Kult; sie ist dem Geheimnis nach einmalig und jeder menschlichen Botschaft überlegen; sie ist deshalb von einer menschlich-übermenschlichen Wirkung – auch in die soziale Dimension hinein.

In der Eucharistie gewinnen also Sinn und Symbol ihre Ausdrücklichkeit und ihre soziale Aufgehobenheit. Dadurch wird für einen Christen der Sonntag zum Herrentag, und dieser Herrentag heiligt den in Sinn und Symbol bereits angebro-

chenen Sinn-Tag. Daß diese Feier der Eucharistie Befreiung feiert und Ostern geheimnisvoll präsent setzt – und darin Sinn und Geheimnis –, das dürfte allerdings nicht nur gläubig gewußt werden, sondern müßte in der Gestalt der sonntäglichen Eucharistiefeier greifbar sein: ein Fest wird begangen, das seinen Glanz in die Werk-Tage und in die Frei-Tage zurückwirft. Entscheidend dabei ist, daß Eucharistie in der Gemeinschaft gefeiert wird und in ihr andere Beziehungen von Partnerschaft und Ehe, von Familie und Nachbarschaft religiös „eingefaßt" sind. Diese soziale Dimension geht oft der Feier der Eucharistie ab. Sie könnte – über den Friedensgruß hinaus – noch weiter entwickelt werden (Agape).

In dem bisher vorgestellten Bild eines Sonntags mit seinem Kult und seiner Kultur stand eher eine meditative Ausformung im Vordergrund. Es mag je nach Temperament und Charakter des einzelnen, nach Lebensalter, nach sozialer Lebenssitution, nach Jahreszeit andere „Kulturen des Sonntags" geben: aktive, sportliche, soziale. Gerade diese Pluriformität wäre heute anzuerkennen und bereitwillig zu tolerieren.

Dabei wäre – damit der Sonntag noch der Sonntag aller bleibt – ein doppelter Grundkonsens festzuhalten: Einmal, daß die gemeinsame Feier (und Ruhe) nicht durch die Rücksichtslosigkeit einzelner gestört wird. Man kann nicht auf Kosten anderer, etwa im Lärm, seinen Sonntag feiern. Zum anderen, daß der Sonntag eine nicht zu unterschätzende gesamtgesellschaftliche Funktion hat. Er dient nicht nur der Ruhe der einzelnen Bürger, sondern er demonstriert die Neuorientierung der ganzen Gesellschaft: Ruhe von und Ruhe in. Und bei dieser „Ruhe in" wären wir wieder beim Kult. Er übertrifft die privatisierende Innerlichkeit; denn er setzte die befreiende und beruhigende Wahrheit greifbar, sozial, gegenwärtig. Der Kult ist demnach das solidarisierende Ereignis innerhalb der Gesellschaft, nicht die im Kämmerlein sich abspielende Meditation bei Kerzenschimmer. Eigentlich ist es erstaunlich, daß dieser Zusammenhang gerade von jenen, die sonst sozial engagiert sind, oft nicht realisiert wird.

Wenn auch die Umlegung des Sonntags vom ersten auf den letzten Tag der Woche eine christliche Deutung des Sonntags eher verhüllt und erschwert, hat dieser Tag dennoch seinen einmaligen Wert. Er ist ein Fest. Das Fest der gelungenen Schöpfung: der Ruhetag des Schöpfers. Ein Fest der österlichen Neuschöpfung: Auferstehung. Eine Feier im Horizont des endzeitlichen Heils, in dem Gott „alles neu macht" (Offb. 21,5). Wären Christen zu solcher Sicht und Praxis des Sonntags herangereift, könnten sie von ihrem Verständnis des Herrentags her den Sinn-Tag der anderen unterfangen, sie könnten von daher auch den Sonntag als Festtag aller für die ganze Gemeinschaft retten.

Literatur: R. Bleistein, Plädoyer für den Sonntag, in dieser Zschr. 203 (1985) 361 f.; ders., Das Profil des Sonntags in der Freizeitgesellschaft, in: 25 Jahre Katholische Akademie Die Wolfsburg (Mühlheim 1986) 95–102; Der Sonntag. Anspruch – Wirklichkeit – Gestalt, hrsg. v. A. M. Altermatt, Th. A. Schnitker (Würzburg 1986); P. M. Zulehner, Sonntag für den Städter, in dieser Zschr. 200 (1982) 847–856.

Hans Waldenfels SJ

Ist der christliche Glaube der einzig wahre?

Christentum und nichtchristliche Religionen

Vor mehr als zwei Jahrhunderten, im Winter 1778/79, verfaßte Gotthold Ephraim Lessing ein dramatisches Gedicht, dessen bekanntester Teil, die Ringparabel, nichts an seiner Aktualität eingebüßt hat. Im 5. Auftritt des 3. Aufzugs stellt sich „Nathan der Weise" dem Sultan Saladin als Jude vor: „Sultan, / Ich bin ein Jud'." Dieser antwortet:

„Und ich ein Muselmann.
Der Christ ist zwischen uns. – Von diesen drei
Religionen kann doch eine nur
Die wahre sein. – Ein Mann, wie du, bleibt da
Nicht stehen, wo der Zufall der Geburt
Ihn hingeworfen: oder wenn er bleibt,
Bleibt er aus Einsicht, Gründen, Wahl des Bessern.
Wohlan: so teile deine Einsicht mir
Dann mit. Laß mich die Gründe hören, denen
Ich selber nachzugrübeln, nicht die Zeit
Gehabt. Laß mich die Wahl, die diese Gründe
Bestimmt, – versteht sich, im Vertrauen – wissen,
Damit ich sie zu meiner mache."

Der weise Nathan erzählt dem Sultan daraufhin das Märchen von den drei Ringen, die ein Vater seinen drei Söhnen im Tod hinterläßt, einen echten und zwei nachgemachte, die jedoch den echten Ring unerkenntlich werden lassen – mit dem Ergebnis, daß sich die drei Söhne zanken und schließlich vor den Richter gehen, der sie dann zu einem Wettstreit in einer „von Vorurteilen freien Liebe" auffordert, damit eines Tages in ferner Zukunft die Kraft des echten Rings zutage trete. In diesem Sinn sagt der Richter im 7. Auftritt des 3. Aufzugs:

„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!"

Der wahre Ring bleibt bis zum Ende der Tage verborgen, falls er nicht überhaupt verloren ist und alle drei Ringe unecht sind. Die wahre Religion läßt sich nicht erkennen. Religionen bleiben folglich untereinander „gleich gültig". Entsprechend wird auch die Frage nach der wahren Religion unwichtig.

Viele Menschen unserer Tage leben nach den Konsequenzen der Lessingschen Ringparabel. Sie finden die Frage nach der Wahrheit einer Religion angesichts der religiösen Vielfalt ermüdend und ziehen sich von der Religion und den Religionen zur Religiosität zurück, sofern sie nicht überhaupt ihr Menschsein ohne bewußten religiösen Bezug, das heißt ohne Bezug auf Gott, Göttliches oder Übermenschliches, zu verwirklichen suchen. Zu häufig überzeugt das Verhältnis der Religionen bzw. der offiziellen Religionsvertreter zueinander nicht, gleichgültig, ob sie sich streiten oder einen sogenannten Dialog betreiben. Und doch bleibt die Frage: Können die Religionen bzw. kann das Christentum der Wahrheitsfrage ausweichen, wenn Religionen und Christentum sich selbst darin ernst nehmen, daß sie dem Menschen seine endgültige Bestimmung zu vermitteln haben?

Wir stellen die Frage nach der Wahrheit der Religion vom christlichen Standpunkt aus. Dabei ist es hilfreich, zunächst die verschiedenen Weisen, in denen das Christentum im Lauf der Zeiten Umgang mit fremden Religionen gepflegt hat, in Kürze in Erinnerung zu rufen. Sodann ist nach dem christlichen Selbstverständnis im Hinblick auf die heutige interreligiöse[1] Dialogsituation zu fragen. Schließlich sind unter dieser Rücksicht Heil und Wahrheit in den nichtchristlichen Religionen zu bedenken.

Einstellungen

Die christliche Religionsgeschichte läßt in ihrem bisherigen Verlauf vorwiegend vier Weisen erkennen, in denen sich das Christentum auf andere Religionen einstellt bzw. sich angesichts anderer Religionen gesellschaftlich verwirklicht.

1. *Abgrenzung/Unterdrückung – Überbietung/Erfüllung*

Die Frühphase der Christentumsgeschichte ist im Hinblick auf andere Religionen von der doppelten Haltung der Abgrenzung und Zurückweisung einerseits und der Kontinuität und Annahme alles dessen, was in ihnen gut und wahr ist, andererseits geprägt. Lange Zeit ist stärker die Abgrenzung betont worden. Dieses hatte einmal mit der Stellung des jüdischen Monotheismus und seiner Selbstbehauptung im römischen Reich zu tun, sodann auch damit, daß die Begegnung der christlichen Botschaft mit der griechischen Welt weniger eine Begegnung mit deren Religion als mit deren Philosophie war. Philosophie bedeutete aber in ihrer Ursprungssituation ein kritisches Gegenüber zur herkömmlichen Religion, zum Kult und zur Mythologie. Die kritische Absetzung des christlich-trinitarischen

Monotheismus von aller fremden Religiosität setzt sich entsprechend fort, wo das Christentum in der Folgezeit das Judentum in eine Ghettoexistenz verbannt, die Religionen Europas unterdrückt und gegen den Einfluß des Islam ankämpft – eine Einstellung, die zunächst auch dort fortlebt, wo das Christentum den Entdeckern der neuen Erdteile folgt und sich ausbreitet.

Es gehört zu den Entdeckungen unserer Tage, daß Kontinuität und Diskontinuität bereits die beiden tragenden Gesichtspunkte des alttestamentlichen Denkens waren. Auch wenn der jüdische Monotheismus sich im Lauf der Zeit entschieden von den verschiedenen Gottesvorstellungen seiner Umwelt absetzt, lebt in der Verehrung des Gottes der Väter, im Bekenntnis zum Schöpfer Himmels und der Erde El, der Gottesglaube der umliegenden Herkunftsländer des Volkes Israel fort[2]. Die These, daß auch Ägypten auf seine Weise im alttestamentlichen Schrifttum weiterlebt, hat Eugen Drewermann mit Nachdruck betont[3]. Daß die heutige Neubewertung der nichtchristlichen Religionen keinen Bruch mit der kirchlichen Tradition darstellt, haben Henry de Lubac und andere mit ihren Arbeiten über die Kirchenväter nachgewiesen[4]. Was das Abendland seit dem Mittelalter den Arabern verdankt, tritt erst langsam in unser Bewußtsein, seitdem der Islam durch seine neue Präsenz unter uns in den letzten Jahrzehnten erneut die Aufmerksamkeit auf sich zieht[5].

Kontinuität besagt aber christlich niemals einfachhin Fortsetzung des Alten, sondern dessen Erfüllung und Überbietung. In diesem Denkrahmen sind alle anderen Religionen adventhafte Vorläufer der christlichen Botschaft. Freilich überzeugt diese Bewertung immer weniger, wo die Konkurrenz der Weltreligionen in Erscheinung tritt. Sie gilt vor allem für den Islam nicht.

2. *Absolutheitsanspruch*

Die neuzeitliche Kolonial- und Missionsgeschichte war teilweise eine Zeit der Zerstörung und Unterdrückung fremder Kulturen und Religionen, teilweise aber auch eine Zeit, in der die europäische Expansion an ihre Grenzen stieß. Zumal Asien, aber auch die vom Islam beherrschte Welt verschlossen sich weithin dem Christentum und seiner Botschaft. Die neue Positionsbestimmung, in der das Christentum weithin seine Überlegenheit zum Ausdruck zu bringen suchte, geschah – nicht zuletzt unter dem Einfluß der Hegelschen Religions- und Geschichtsphilosophie[6] – unter dem Leitmotiv des „Absolutheitsanspruchs des Christentums“[7].

Der Versuch des Christentums, seine Einzigartigkeit und Wahrheit als Absolutheitsanspruch auszulegen, ist freilich heute ebenfalls eher als gescheitert anzusprechen. Einmal ist es außerhalb des Christentums insofern zu einer Neutralisierung des Anspruchs gekommen, als auch andere Weltreligionen als *Universal*religionen ihren je eigenen Absolutheitsanspruch entdecken[8]. Religionswissenschaftlich hat Gustav Mensching von einem exklusiven und einem inklusiven Absolutheitsan-

spruch gesprochen[9]. Sodann führt die Nichtanerkennung des christlichen Absolutheitsanspruchs außerhalb des Christentums dahin, daß er inzwischen auch bei Vertretern der christlichen Theologie als ein relativer, das heißt auf die Christen beschränkter Anspruch angesehen wird. In diesem Sinn sucht etwa der amerikanische Theologe P. Knitter das Petrusbekenntnis „In keinem anderen ist das Heil zu finden. Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen" (Apg 4, 11 f.) zu relativieren[10]. Wenn aber ein solcher Satz nur für Christen gültig sein soll, bedeutet das die Aufgabe des universalen Heilsanspruchs Jesu und zugleich eine Absage an den universalen Missions*auftrag*.

3. *Säkularisierung*

Die dritte Situationsbestimmung des Christentums unter den Religionen und in der Welt geht nicht von der Selbsteinschätzung des Christentums, sondern von der Welteinschätzung der Religion bzw. der Religionen aus. Was seit dem 19. Jahrhundert als „Säkularisierung" bezeichnet wird, meint nichts anderes als „den Prozeß der Loslösung der verschiedensten Elemente des menschlichen Lebensbereiches (wie Anschauungen, Sitten, Gesellschaftsformen, selbst Sachen und Personen) oder dessen Gesamtheit aus der Bestimmung durch die Religion"[11]. Damit sind wir erneut bei dem Lessingschen Szenario einer „Gleich-Gültigkeit" der Religionen, die zur Gleichgültigkeit gegenüber der einzelnen Religion führt. Die Gültigkeit der Religion reduziert sich vorrangig auf den Individual- bzw. Privatbereich. Religion wird zur Privatsache; jeder mag nach seiner Fasson selig werden. In der Öffentlichkeit wird die Religion als Normgeber bzw. als normative Kraft außer Kraft gesetzt. Weil aber die neuzeitliche Säkularisierung in Europa, also in einem vorrangig vom Christentum geprägten Kulturraum, ihren Ursprung hat, betrifft die neue Religionseinstellung zunächst das Christentum selbst. In einer säkularisierten Gesellschaft, die sich von der religiösen Autorität und Normgebung befreit, stellt sich dann die Frage nach der bleibenden Funktion der Religion[12].

Die dritte Positionsbeschreibung versetzt somit das Christentum unter die übrigen Religionen und macht es zu einer Religion unter anderen. Sie zwingt zugleich zu der Überlegung, wie es aus einer eher reaktiven erneut zu einer initiativ-aktiven Haltung zurückfinden kann. Dabei dürfte die Besinnung auf die Wahrheit der Botschaft von höchster Bedeutsamkeit sein.

Es kommt hinzu, daß sich unsere Zeit bei allen säkularistischen Tendenzen keineswegs als eine Zeit sterbender Religionen und sterbender Religiosität erweist. Jedenfalls darf der Entkirchlichungsprozeß in unserem Land nicht mit einer radikalen Absage an alles Religiöse gleichgesetzt werden. Freilich heißt religiös bei uns nicht mehr einfachhin christlich, eher schon synkretistisch, insofern das Religiöse immer mehr den Einsatz einer subjektiven Auswahl von „passenden" (was immer das im einzelnen und für den einzelnen bedeuten mag!) religiösen

Elementen im eigenen Leben meint. Der heutige Synkretismus aber ist ein zusätzliches Motiv, nicht nur das Christentum, sondern die Religionen überhaupt nach ihrem Wahrheitsanspruch zu fragen.

4. *Dialog*

Daß die Säkularisierung nicht das letzte Wort im Hinblick auf die Religionen ist, zeigt schließlich die Tatsache, daß zu keiner Zeit der Ruf nach einem friedvollen Umgang der Religionen untereinander verbreiteter war als heute. Der friedvolle Umgang steht unter dem Leitgedanken des Dialogs. Der Dialog der Religionen impliziert aber, wo er nicht zu einer Allerweltsfloskel für jedwede Form interreligiöser Berührung und für heute unvermeidliche gesellschaftliche Kontakte der verschiedenen Religionsvertreter degradiert wird, sowohl Aufrechterhaltung des eigenen religiösen Anspruchs als auch Offenheit für bzw. Respekt vor den fremden Ansprüchen. Ein interreligiöser Dialog setzt die Kenntnis des Fremden ebenso voraus wie den Willen, angesichts des Fremden die Rolle des Eigenen neu zu bestimmen und dieses auch einzusetzen[13]. Der Weg, der sich dabei eröffnet, ist nicht einfach. Er kann nicht zu den Religionskriegen zurückführen, die als abschreckende Beispiele aus der Vergangenheit überliefert werden und Spuren bis heute hinterlassen haben. Er muß aber auch das andere Extrem einer unverbindlichen Toleranz und einer nichtssagenden Koexistenz vermeiden.

Wie der Weg aussehen soll, muß jede Religion zunächst für sich selbst sagen. Wir fragen daher im folgenden, wie das Christentum angesichts der unübersehbaren Pluralität religiöser Ansprüche seinen Anspruch auf eine letztgültige Wahrheit aufrechterhält.

Die Wahrheit des Christentums im Dialog der Religionen

1. *Gottes Herrschaft und der Menschen Heil*

In der zentralen Verkündigung des Christentums geht es um Gottes Herrschaft und der Menschen Heil. Auf eine kurze Formel gebracht, können wir sagen: Das Christentum verkündet die endgültige *Gottes*herrschaft als im Tod des gekreuzigten *Jesus* von Nazaret begründet und beschlossen und sieht in ihr zugleich das Suchen und Fragen des Menschen, sein Heil und seine Vollendung ein für allemal erfüllt und beantwortet.

Die christliche Botschaft verkündet so das menschliche Leben als nicht aus sich selbst verständlich und in sich, das heißt im je eigenen Ich begründet, sondern als verankert in einem unendlichen Du, das sich als Grund und Ziel allen Seins erweist: *Gott*. Dieses unendliche göttliche Du aber ist absolut eines für die ganze Welt- und Menschheitsgeschichte und ist somit der Grund für die Einheit der Welt und des Menschengeschlechts. Von ihm bekennt die Christenheit, daß es sich – quer zu

allen menschlichen Vorstellungen, allem menschlichen Denken, Reden und Verhalten, aller freiheitlichen Bejahung und Verneinung – in Jesus von Nazaret als der in seiner Zuwendung weder zu verhindernde noch zu überbietende Gott erwiesen hat, der folglich auch von Jesus von Nazaret her als dieser „Herr Gott" überall in der Geschichte zu erkennen sein und sich in der Nachfolge Jesu, im Leben aus dessen Geist als der Herr der Geschichte erweisen muß.

2. *„Provokation"*

Die knapp auf diese Weise zusammengefaßte Botschaft des Christentums von Gott über und an alle Menschen wird konsequenterweise im wörtlichen Sinn des Wortes zu einer „Provokation" für alle Menschen: sie fordert, lockt und ruft heraus[14]. Sie ist eine Vorgabe des Christentums an alle Menschen und Menschengruppen und, insofern sie als gesellschaftliche Systeme aus Menschen bestehen, auch an alle Religionen. Wo das Christentum aber mit seiner Botschaft auf die Religionen als gesellschaftliche Systeme trifft, wird die christliche Botschaft zu einer Anfrage und zur Aufforderung, zur christlichen Herausforderung Stellung zu beziehen. Denn in ihrer umfassenden Provokation wird die christliche Botschaft, unabhängig, ob sie das ausdrücklich will und betont oder nicht, zur kritischen Norm alles Bestehenden, auch der Religionen. Sie schafft, anders gesagt, eine Krisensituation.

Diese Krise betrifft einmal die letzte Bestimmung des Menschen, der Geschichte und Welt, christlich gesagt: das Heil der Welt, und lädt den Menschen ein, sich auf diese seine letzte Bestimmung hin zu orientieren. Sie betrifft aber auch diese letzte Bestimmung des Menschen, insofern sie sich als seine Wahrheit mitteilt und der Mensch sich ihr in der Wahrheit seines Lebens worthaft und tathaft stellt.

3. *Wahrheit*

In einer Zwischenüberlegung wiederholen wir die Pilatusfrage: „Was ist Wahrheit?" (Jo 18, 38) Die Antwort auf diese Frage ist nicht eindeutig, die Verweigerung, sich der Frage zu stellen, vielfältig. So entziehen sich die einen der Frage, indem sie schlicht zu wissen leugnen, was Wahrheit sei, und die Frage am Ende für unlösbar halten. Pragmatiker begnügen sich mit einer vordergründigen Rationalität ihres Verhaltens und verzichten auf die Lösung der letzten Wahrheitsfragen. Synkretisten machen die eigene Gestimmtheit zum Maßstab ihrer Lebensoption, ohne sich einem bestimmten religiösen Anspruch voll auszusetzen; sie lassen sich nicht durch Religion binden, sondern binden ihrerseits die Religion. Konservativ ängstliche Menschen, die Fundamentalisten aller Richtungen, halten sich an ihre Einstellung als die wahre, bemühen sich aber nicht mehr, sich dem Streit der Wahrheitsansprüche zu stellen.

Wo das Wahrheitsverständnis der verschiedenen Weltreligionen untersucht wird[15], wird die Hinordnung auf eine grundsätzliche Übereinstimmung unüber-

sehbar. Die Wahrheit der Religionen betrifft letztendlich eine letztgültige Übereinstimmung, ein letztes Sich-Finden oder Wiederfinden in einer gründend-tragenden Wirklichkeit, die Einheit stiftet. Insofern diese Wirklichkeit unverfügbar bleibt und sich vom Menschen nicht einfordern läßt, erweisen sich alle sprachlichen Formeln ihr gegenüber als unzulänglich, vorläufig und bruchstückhaft, bleiben Bilder, Metaphern und Vergleiche stets hinter der Wirklichkeit zurück. Die Folge davon ist, daß Menschen entweder am Ende einfachhin verstummen oder bewußt ins große Schweigen rufen[16] oder aber dennoch immer neu, wenn auch in stammelnden Worten, die unbegreifliche, unsagbare Wirklichkeit zu bezeugen suchen.

Christlich findet das Wahrheitsverständnis seinen fundamentalen Ausdruck in dem, an den Pilatus seine Wahrheitsfrage richtet und den er selbst im „Ecce homo" (Joh 19, 5) – vielleicht unbewußt – als die Verwirklichung des Menschen schlechthin vorstellt. Von Jesus heißt es: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben" (Joh 14, 6)[17]. In seiner Nachfolge geht es nicht nur um die Wahrheitsrede, sondern auch um das Tun der Wahrheit (vgl. Joh 3, 21). Christlich wird die Wahrheit am Menschen offenbar. In diesem Sinn hat Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „Redemptor hominis" Nr. 14 den „Menschen in der vollen Wahrheit seiner Existenz, seines persönlichen und zugleich gemeinschaftsbezogenen und sozialen Seins" den „Weg, der von Christus selbst vorgezeichnet ist und unabänderlich durch das Geheimnis der Menschwerdung und der Erlösung führt" genannt. Der Papst begründet das so:

„... denn der Mensch – und zwar jeder Mensch ohne jede Ausnahme – ist von Christus erlöst worden. Christus ist mit jedem Menschen, ohne Ausnahme, in irgendeiner Weise verbunden, auch wenn sich der Mensch dessen nicht bewußt ist: ‚Christus, der für alle gestorben und auferstanden ist, schenkt dem Menschen' – jedem einzelnen und allen zusammen – ‚fortwährend Licht und Kraft durch seinen Geist, damit er seiner höchsten Berufung entsprechen kann'" (Ebd.).

4. *Christliche Wahrheitskriterien*

Jede Religion, folglich auch das Christentum, muß das Verhältnis zu den anderen Religionen aus der eigenen Grundposition heraus bestimmen. Seit den Zeiten der Kirchenväter sind im Anschluß an das johanneische Wort vom wahren Licht, das jeden erleuchtet, der in diese Welt kommt (Joh 1, 9), christliche Strahlen dieses Lichts schon bei den heidnischen Philosophen, bei Plato und den Stoikern entdeckt worden. Inzwischen ist die Deutung der Zeit und ihrer Zeichen im Licht des Evangeliums geradezu zur Umschreibung des bleibenden christlichen Auftrags geworden (vgl. Gaudium et spes 4). Wo das Licht Christi auf die Weltgeschichte fällt, lassen sich – auch in den Religionen – die Samenkörner des ewigen Wortes erkennen. So spricht das Zweite Vatikanische Konzil von dem, „was an Gutem in Herz und Sinn der Menschen oder auch in den jeweiligen Riten und Kulturen der Völker *keimhaft* angelegt sich findet" (Ad gentes 9), und von alledem, „was in diesen Religionen wahr und heilig ist" (Nostra aetate 2).

Kriterium der Wahrheit ist nach „Lumen gentium" 16 die Nähe zu dem in Jesus Christus wirksam und offenkundig gewordenen universalen Heilswillen Gottes, der in der durch die „Provokation" Gottes gewordenen Heilsgemeinschaft der Kirche seine bleibende Bezeugung und Sichtbarkeit gefunden hat. Wo aber die Kirche als das „allumfassende Heilssakrament" (Nr. 48) den Bezugspunkt bildet, werden auch die Nichtchristen von ihrer religiösen Zugehörigkeit als Juden und Moslems, als solche, „die in Schatten und Bildern den unbekannten Gott suchen", oder auch als „Gott-lose" angesprochen. Die Menschen machen sich also als solche, die einer Religion angehören oder nicht, auf den Weg zu ihrer letzten Bestimmung. Wenn solche Menschen subjektiv ohne Schuld das Evangelium Christi nicht kennen und doch ihr Heil finden, so geschieht das bei Angehörigen einer Religion nicht *trotz*, sondern auf jeden Fall *in* ihrer Religion. Die Formel „*durch* ihre Religionen" wird der Christ freilich eher mit Zurückhaltung verwenden. Doch auch über die subjektive Heilsfindung der Menschen, die Gott „auf Wegen, die er weiß, zum Glauben führen kann" (Ad gentes 7), hinaus ergibt sich an dieser Stelle eine objektiv größere Nähe und Ferne der einzelnen Religionen zum Heilsmysterium Christi.

5. *Die Wurzel*

Im vergangenen Jahr hat im Auftrag eines Industrieunternehmens der Bildhauer Karl Franke aus Meerbusch bei Neuss ein Bronzerelief zum Thema „Religion" entworfen. Die vertikal-zentrale Achse, die aus einem geöffneten Oben gleichsam in die Geschichte der Religionen eingesenkt ist, bildet das Kreuz mit dem Gekreuzigten, dessen Bild wie ein Samenkorn erscheint, das sterben muß. Die einzig an dieser Stelle gegebene Öffnung von oben wird unterstrichen durch die Geisttaube, die wie bei der Taufe Jesu im Jordan hier bei der Bluttaufe des Herrn auf ihn herabkommt. Um das Kreuz versammelt finden sich dann in fast verwirrend großer Zahl die Symbole der vergangenen und der heute noch lebendigen Religionen. Das zentrale Motiv aber hat der Künstler dem Römerbrief 11, 16 entnommen: „Wenn die Wurzel heilig ist, dann sind es auch die Äste."

Hier darf jedoch eines nicht übersehen werden: Die Wurzel, von der Paulus spricht, ist nicht das Christentum, sondern Israel, mit dem Gott einen Bund geschlossen hat, den er nicht gekündigt hat. Es gehört somit zur Wahrheit des Christentums, daß es keinen absoluten Neuanfang setzt, sondern in dem ihm selbst vorausliegenden Schöpfungs- und Heilsplan Gottes wurzelt. Der Schöpfungsplan Gottes aber betrifft dann nicht nur die Juden, sondern auch die Heiden. Es gibt in ihm ein Zueinander der Völker, die sich in die Wallfahrt des auserwählten Volkes einreihen. Schöpfungsplan Gottes aber besagt für Henry de Lubac im Anschluß an die Vätertheologie:

„Gott hat den Menschen auf ein göttliches Ziel hin geschaffen: es muß also im Menschen Fundamente geben, die auf das Ziel und seine Offenbarung hin gelegt worden sind... Auf dem Grunde der

menschlichen Natur und folglich in jedem Menschen ist das Bild Gottes eingeprägt, das heißt jenes Etwas, das in ihm – noch ohne sein Zutun – wie ein geheimer Anruf ist zur Mitte der vollen und übernatürlichen, von Jesus Christus gebrachten Offenbarung."[18]

Auf dem Bronzerelief von Karl Franke wirken die anderen Religionen in der Tat wie ein Ensemble von Bemühungen und Einsichten, Erfahrungen und Intuitionen, die auf ihre von Gott bewirkte Offenlegung und Erfüllung warten. Das Licht, in dem sie christlich stehen, kommt durch die enge Pforte des Kreuzes Christi. Eine christliche Theologie der Religionen, die aus der Wahrheit und dem Licht des Evangeliums heraus nicht nur dem Judentum, sondern allen Religionen Gerechtigkeit widerfahren läßt, steht noch weithin aus. Sie müßte im Sinn des Paulusworts zeigen, wie aus der Heiligung der Wurzel auch die Zweige des Baumes in der Kraft des Wahrheit schaffenden Heiligen Geistes Gottes heilig sind.

Die Antwort der Religionen

Die „Provokation" des Christentums und sein Wahrheitsanspruch treffen in der heutigen Begegnung der Religionien aber dann auf die „Provokationen" und Wahrheitsansprüche der anderen Religionen. Gegenseitige Provokationen aber rufen nach gegenseitigen Stellungnahmen. Die jeweilige Stellungnahme kann sich aber nicht mehr auf globale Äußerungen beschränken, etwa christlich auf die Fortschreibung der Zweiheit von Juden und Heiden, sondern muß der einzelnen Religion Gerechtigkeit widerfahren lassen. Im Mittelpunkt eines ernsthaften Religionsdialogs müßten die Angelpunkte menschlichen Selbstverständnisses und menschlicher Selbstverwirklichung – christlich gesagt Gott, Mensch und Welt – stehen[19]. Im Hinblick auf diese Begegnung der Religionen, die heute stets auch eine Antwort der Religionen auf die christliche Provokation einschließt, seien einige Orientierungspunkte genannt.

1. *Keine Gleichgültigkeit*

Die heutige Erfahrung der Konkurrenz der Religionen beweist zunächst: Wo Religionen sich in ihrem eigenen Anspruch ernst nehmen, sind sie nicht austauschbar und „gleich gültig". Bei aller Gemeinsamkeit im Willen, dem Menschen den Weg zu seiner Erfüllung zu eröffnen, stimmen sie weithin weder in der Begründung dieser Erfüllung noch in der konkreten Wegweisung überein. Kein Wunder, daß im Extremfall selbst die Gemeinsamkeit des letzten Zieles von Mensch und Welt, nicht nur dessen Verständnis in Frage gestellt wird.

2. *Ordnungsversuche*

Die Unterschiede im Anspruch der Religionen bieten Anlaß zu Klassifizierungs- und Ordnungsversuchen. Vom Christentum und seinem universalen Anspruch an alle Menschen fällt der Blick zunächst auf Religionen, die ebenfalls mit einem

Anspruch an *alle* Menschen herantreten, die sogenannten *Welt*religionen. Hier gibt es einmal den mit dem Christentum konkurrierenden Monotheismus des Islam, sodann den Buddhismus, der jede Gestalt des Theismus aus seiner Verkündigung ausschließt, somit ohne Gott – in diesem Sinn „a-theistisch" – jedem Menschen einen Weg zu seiner Erfüllung eröffnet.

Die Provokation der Universalreligionen drängt aber inzwischen auch andere Religionen, sich für die ganze Menschheit zu öffnen. Diese Öffnung zeigt sich sehr deutlich bei den Wurzelreligionen des Christentums – dem Judentum – und des Buddhismus – dem Hinduismus. Gerade der Hinduismus ist durch seine Begegnung mit dem christlichen und dem islamischen Universalismus in Indien seit Jahrhunderten auf dem Weg zu einem inklusiven Universalismus, der in unserem Jahrhundert außerhalb Indiens die organisatorische Zugehörigkeit zum Hinduismus sekundär erscheinen läßt. Die Idee der Einheit des Ganzen bei gleichzeitiger Relativierung der Vielheit zur Außenseite einer alles durchdringenden und darum entscheidenden Innenseite wird heute für Monotheisten zur stärksten Provokation.

Neben den Weltreligionen gibt es schließlich Religionen in der Welt, die keinen Anspruch an alle Menschen erheben, es sei denn, daß die Menschen je in ihrer Lebenswelt ihre Lebensbestimmung entdecken sollten. Parallel zur wiederentdeckten Volksfrömmigkeit im Christentum beweisen die Wirksamkeit der afrikanischen und ozeanischen Stammesreligionen, aber auch der indianischen Frömmigkeit, selbst sich wiederbelebende totgeglaubte Frömmigkeitsformen, daß das Religiöse im Menschen nicht stirbt.

3. *Die Religionen und das Christentum*

Geht man von den Religionen her auf das Christentum zu, so ist dieses heute eine Religion unter anderen, jedenfalls nicht eine Religion über den anderen. Sofern sie letzteres sein will, erzeugt sie Widerstände und Zurückweisung. Das vorgestellte Grobraster der Religionen führt aber dann zu einer gewissen Spezifizierung der Reaktionen auf das Christentum. Diese lassen sich vor allem von den Universalreligionen aussagen.

Die monotheistischen Religionen Judentum und Islam erkennen mit dem Christentum das radikale Gegenüber von Schöpfergott und Schöpfung an und sehen in Gott den transzendenten Grund der Schöpfung wie auch das ihr gesetzte Ziel. Der christliche Glaube an die Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazaret und das damit gegebene Eingehen Gottes in die Immanenz der Welt ist die Barriere zwischen Judentum und Islam einerseits und dem Christentum andererseits. Die monotheistisch-theozentrische Ökumene findet ihre Grenze an der Christozentrik des Christentums. Insofern aber der Geist Christi der Geist Gottes ist, kann und muß das Christentum von seiner Seite her die Tür zur Kommunikation mit allen Gottgläubigen offenhalten[20].

Das ist um so wichtiger, als der gemeinsame Schöpfungsglaube Juden, Christen und Moslems zu einem hohen Grad von gemeinsamer Welt- und Geschichtsauffassung führt. Welt und Geschichte bilden im Angesicht Gottes jenen Raum, in und an dem Menschen sich auf Gott hin zu verwirklichen haben, in dem aber auch um Gottes Willen nichts und niemand gleichgültig sein kann. Der Christ sieht sich seinerseits im Blick auf den Gekreuzigten zum Protest gegen alles unschuldig vergossene Blut dieser Welt und zum Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden aufgerufen. Die Leidensgeschichten der Welt sind denn auch Prüfstein und Bewährungsfall aller Religionen und des Gottesglaubens selbst[21].

Das größte Gegenmodell zu der im Schöpfungsverhältnis grundgelegten dialogischen Spannung zwischen einem personalen Gott, dessen Wesen das Christentum als Interpersonalität auslegt, und der in personalen, antwortsfähigen Wesen – Menschen – kulminierenden Schöpfung ist eine Universalität, die letztlich in der Identität bzw. in der Immanenz des Göttlichen im Selbst der Welt gründet. Es tritt uns asiatisch, im klassischen und modernen Hinduismus, im Buddhismus und Taoismus, entgegen. Tatsächlich erleben wir heute das christliche Drama der Weltprovokation weniger in der quantitativen Expansion des Christentums als vielmehr im Ringen um eine qualitative Transformation der Welt- und Natureinstellung. Solange buddhistisch das Leiden der Welt das Stigma allen kontingenten Seins ist und dennoch aus der Erfahrung des Buddha, des Erleuchteten, heraus dieses Leid als grundsätzlich ablösbar und überwindbar verkündet wird, gibt es auch zwischen den Vertretern der beiden religiösen Grundmodelle Partnerschaft, obgleich gerade der Buddhismus sich auf der Grenze dessen bewegt, was im Abendland bislang als Religion angesprochen wurde.

Im Dialog mit dem Buddhismus ist aber dann zu beachten, daß er sich im betonten Schweigen über Gott und Götter im Gegensatz zum Christentum und anderen monotheistischen und theistischen Religionen nicht auf eine Offenbarung Gottes beruft. Der Respekt vor einer Religion, die sich in einem namenlosen Absoluten, das nicht ansprechbar und apersonal ist, begründet weiß, erfordert aber eine Haltung, die nicht von voreiligen Negativurteilen lebt und zu Negativurteilen über sich selbst und das Christentum einlädt. Voreilige Urteile bzw. Vorurteile entspringen häufig einem mangelnden Umgang mit dem Fremden. Christen sind aber aufgrund ihres Wahrheitsbewußtseins verpflichtet, nach der Wahrheit im Fremden zu suchen. Die Tatsache, daß das Zweite Vatikanische Konzil den Buddhismus trotz seines fehlenden Gottesbekenntnisses unter die Religionen eingereiht hat, kann ein Wegweiser sein.

Bei der Frage nach der letzten Identität im wahren Selbst des Buddhismus ist aber zu beachten, daß dieses von jedem egoistischen Ich zu unterscheiden und nur im radikal selbst-losen Selbst zu realisieren ist. Buddhisten sprechen von „anatta", in quasi-ontologischer Übersetzung: Nicht-Ich. Es berührt sich mit „sūnyatā", jener Leere und Offenheit, die jede Verhaftung und Anklammerung ausschließt. Der

japanische Philosoph Keiji Nishitani sieht hier Berührungspunkte mit der in Phil 2 begründeten kenotischen Christologie bzw. Theologie[22]. Er fragt allerdings, ob die christliche Kenosislehre wirklich schon im modernen Welt- und Naturumgang wirksam geworden ist. Diese Frage bleibt auch dann gültig, wenn aus christlicher Sicht Asiaten nach ihrem Geschichtsverständnis, nach ethischen Bewertungsmaßstäben im gesellschaftlich-politischen und im individuellen Bereich oder nach der Positivität von Individualität und Personalität gefragt werden.

Die Begegnung der Religionen ist ein dynamischer Prozeß, der keinen Beteiligten ohne Transformationen und Neuinterpretationen entläßt. Niemand, weder Christen noch Nichtchristen, geht unverändert aus dem interreligiösen Diskurs hervor. Grundvoraussetzung für alle ist, sich der gegenseitigen Provokation zu stellen in Verantwortung gegenüber einer endgültigen Bestimmung, die der Menschheit als ganzer vorgegeben ist. Bei aller Betonung ethnischer, nationaler, politischer, kultureller und religiöser Eigenheiten war das Bewußtsein, zu einer weltumfassenden Schicksalsgemeinschaft zu gehören, niemals in der Menschheit so stark ausgebildet wie in unserer Zeit.

4. *Verifikation*

Die Versammlung so unterschiedlicher Lebenswege und Wegangebote wie Judentum, Christentum und Islam, Hinduismus und Buddhismus, Taoismus und Konfuzianismus, afrikanische und indianische Wege unter dem einen Begriff „Religion" ist nur insoweit legitim, als sich zwischen ihnen eine wesentliche Übereinstimmung ergibt. Die Konzilserklärung „Nostra aetate" 1 spricht davon, daß die Menschen „von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen", erwarten. Es sind die umfassenden Fragen des Menschen nach sich selbst, seinem Woher und Wohin, seinem Lebensziel und -sinn, seiner Erfüllung, theologisch: seinem Heil. Die Wahrheitsbewährung der Religionen liegt folglich in den Antworten, die sie auf die gestellten Menschheitsfragen geben. Diese Antworten sind – im doppelten, hier gebrauchten Sinn – nicht „gleich gültig".

Gerade aus einem Wahrheitsverständnis heraus, das sich christlich in einer Person vorstellt, muß aber dann betont werden, daß die Wahrheitsbewährung sich nicht in verbaler Auseinandersetzung und Rechthaberei oder in einem theoretisch-argumentativen Wahrheitsdiskurs erschöpft. Gewiß gibt es die Wahrheitsrede, weil der Mensch als rationales Wesen auf die Wahrheit der Rede und die worthafte Wahrheitsbezeugung ein Anrecht hat. Doch die wahre Rede findet ihrerseits ihre Bewährung in wahren Taten, die das angesagte endgültige Heil zeichenhaft vorwegnehmen: Zeichen der Heilung, der Friedensstiftung und Gerechtigkeit, der Selbstlosigkeit und Liebe oder der Treue zum gegebenen Wort.

Christen werden in aller Demut Jesus Christus als dem wahren Menschen

nachzufolgen bemüht sein und seine Lebensgestalt in die Welt hinein vermitteln. Sie dürfen auch von der Konkurrenzlosigkeit seiner Wahrheit überzeugt sein. Sie werden aber dann bei aller Unterscheidung der Geister im Blick auf andere Religionen mehr als zuvor darauf hinzuwirken suchen, daß das, „was in diesen Religionen wahr und heilig ist", in seiner Leuchtkraft wächst, weil auch die Strahlen der Wahrheit eine Einladung sind, das volle Licht der Wahrheit zu suchen.

ANMERKUNGEN

[1] M. Seckler schlägt im Hinblick auf die Unterscheidung von Religiosität und Religion vor, deutlicher zwischen „interreligiös" und „interreligionisch" zu unterscheiden; vgl. M. Seckler, Theologie der Religionen mit Fragezeichen, in: ThQ 166 (1986) 164–184, vor allem 170, Anm. 5. So sachgerecht auch die Unterscheidung ist, so glauben wir dennoch, ohne Mißverständnisse zu erzeugen, bei der unschärferen Formel „interreligiöser Dialog" bleiben zu können, zumal der Neologismus sich in Fremdsprachen nur schwer vermitteln läßt.

[2] Immer noch lesenswert ist N. Lohfink, Die Religion der Patriarchen und die Konsequenzen für eine Theologie der nichtchristlichen Religionen, in: ders., Bibelauslegung im Wandel (Frankfurt 1967) 107–128.

[3] Vgl. E. Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese, Bd. 1–2 (Olten 1984/85); ders., Religionsgeschichtliche und tiefenpsychologische Bemerkungen zur Trinitätslehre, in: Trinität, hrsg. v. W. Breuning (Freiburg 1984) 115–142. Die von Drewermann vorgeschlagene „Ergänzung" der kanonischen durch die (apokryphen) „koptischen" Evangelien und die darin implizierte exegetische Methode bedarf einer eigenen, hier nicht zu führenden Diskussion.

[4] Vgl. H. de Lubac, Die Kirchenväter und die nichtchristlichen Religionen, in: ders., Geheimnis aus dem wir leben (Einsiedeln 1967) 131–154. [5] Vgl. A. Ahmad u. a., das Vermächtnis des Islams, Bd. 1–2 (München 1980).

[6] Vgl. R. Lenze, Die außerchristlichen Religionen bei Hegel (Göttingen 1975).

[7] Vgl. Absolutheit des Christentums, hrsg. v. W. Kasper (Freiburg 1977); auch J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes (Düsseldorf 1969) 362–375; H. Waldenfels, Der Absolutheitsanspruch des Christentums, in: Hochland 62 (1970) 202–217; ders., Kontextuelle Fundamentaltheologie (Paderborn 1985) 193–199.

[8] Vgl. H. Waldenfels. Der Absolutheitsanspruch des Christentums und die großen Weltreligionen, in: Theologische Akademie 11 (Frankfurt 1975) 38–64.

[9] Vgl. G. Mensching, Toleranz und Wahrheit in der Religion (Heidelberg 1955) 162–168; auch H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie 33f.

[10] Vgl. P. F. Knitter, No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes towards the World Religions (Maryknoll 1985). [11] A. Keller, Art. Säkularisierung, in: SM IV, 361.

[12] Vgl. Religion als Problem der Aufklärung, hrsg. v. T. Rendtorff (Göttingen 1980); Sein und Schein der Religion, hrsg. v. A. Halder u. a. (Düsseldorf 1983); H. Lübbe, Religion nach der Aufklärung (Graz 1986).

[13] Zu den Prinzipien des Dialogs vgl. H. Waldenfels, Theologie im Kontext der Weltgeschichte, in: Lebendiges Zeugnis 32 (1977) 5–18; ders., Kontextuelle Fundamentaltheologie 76–80 u. ö.

[14] Wenn die Nachfolgegemeinschaft sich griechisch-lateinisch „ecclesia" nennt, trägt sie in der Grundbedeutung dieses Wortes – die durch „Herausrufung" entstehende Sammlung, Bewegung, Gemeinschaft – dieser „Pro-vokation" Rechnung.

[15] Vgl. H. Waldenfels, Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit, in: Hb. d. Fundamentaltheologie, hrsg. v. W. Kern u. a., Bd. 2 (Freiburg 1985) 241–265.

[16] Vgl. Das Schweigen und die Religionen, hrsg. v. R. Sesterhenn (München 1983).

[17] Vgl. dazu ausführlicher H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie 348–369.

[18] H. de Lubac, Kirchenväter 135.

[19] Vgl. H. Waldenfels, Gott – Mensch – Welt, in: Christliche Grundlagen des Dialogs mit den Weltreligionen, hrsg. v. W. Strolz u. H. Waldenfels (Freiburg 1983) 13–44.

[20] Vgl. dazu die Überlegungen von A. Ganoczy, Schöpfung im Christentum in: „Denn ich bin bei euch...", hrsg. v. H. Waldenfels (Zürich 1978) 351–362; ders., Die Bedeutung des christlichen Schöpfungsglaubens für die Einheit der Menschheit, in: Christl. Grundlagen... 127–150.

[21] Vgl. H. Waldenfels. Der Gekreuzigte und die Weltreligionen (Zürich 1983).

[22] Vgl. K. Nishitani, Was ist Religion? (Frankfurt 1982) 116ff. Zu K. Nishitanis Werk vgl. ausführlicher H. Waldenfels, Absolutes Nichts (Freiburg ^{3}1980).

Magda Motté

„Im Dunklen loben"

Religiöse Aspekte in Literatur, Theater und Film der Gegenwart

wo aber bleibt das lob das exorbitante
wo ist der dank geprüft und hart wie metall
vom betenden tanzsprung zu schweigen
des partisanenchefs des gesalbten
wo sind die münder
verwegen geduldig genug
das leben des schöpfers und seiner geschöpfe
närrisch zu preisen in dieser närrischen welt
zu rühmen die torheit des kreuzes
den stern aus juda im blinken der satelliten
zu singen die jugend des sohnes
und seine zukunft im nachtwind der zeit?

Diese Verse von Kurt Marti[1] formulieren recht zutreffend, was mancher Leser, Theaterbesucher, Fernsehzuschauer und Kinofreund angesichts der Neuerscheinungen der letzten 15 Jahre denken mag: Loben? Wo und was gibt es da zu loben? Wenn man sich außerdem noch klarmacht, daß „loben" etymologisch mit „lieben" zusammenhängt, also soviel wie „für lieb halten, lieb nennen, gutheißen" bedeutet, und daß sowohl „glauben" (ahd. gilouben) als auch das alte gotische Wort „lubains" (Hoffnung) zu diesem Stamm gehören, so dürfte man in bezug auf die Gegenwartsliteratur einigermaßen irritiert sein. Von einer Darstellung religiöser Erfahrungen, auf die das Wort „loben" hinweist, ist in den Werken von Achternbusch, Dorst, Godard, Grass, Hofmann, Kroetz, Kunert, Harald Mueller, Strauß, Wenders, Wolf und vielen anderen wenig zu entnehmen. Gott kommt in der Regel nicht vor. Zwar werden oft biblische Metaphern verwendet, jedoch selten in ausdrücklich religiöser Intention. Gelegentlich werden religiöse Praktiken als Relikte erwähnt, oft auch lächerlich gemacht. Die Autoren entwerfen eine Welt, in der es anscheinend nichts zu loben gibt bzw. in der der Homo religiosus nicht vorkommt.

Was Juden und Christen Jahrtausende hindurch als Heil ersehnten – den Dialog mit einem personalen Gott, Erlösung von Sünde und Tod, Hoffnung auf Vollendung in einem glücklichen Leben –, den Niederschlag solcher Sehnsucht sucht man in der zeitgenössischen Literatur vergebens. Statt dessen ist viel von Angst die Rede, von Einsamkeit und Isolation, sexueller Freizügigkeit und Sucht, Macht-

kampf zwischen Klassen, Generationen und Geschlechtern, Zerstörung der Umwelt und Weltuntergang.

Viele, der Kirche verbundene Leser lehnen deshalb die Werke der modernen Literatur ab und rufen nach einer positiven, aufbauenden Dichtung. Sie denken voll Wehmut an die christliche Bekenntnisliteratur der Nachkriegszeit, als die Werke von Werner Bergengruen, Albrecht Goes, Gertrud von le Fort, Elisabeth Langgässer, Edzard Schaper, Reinhold Schneider und Rudolf Alexander Schroeder allgemeine Anerkennung erfuhren. Doch allen derzeitigen Bemühungen eines le-Fort-Symposions in Marburg oder der Reinhold-Schneider-Tagung in Zürich und vieler Neuauflagen dieser Autoren zum Trotz, diese Art der Literatur läßt sich nicht mehr beleben. Ihr Erfolg war zeitgebunden. Sie traf damals auf eine breite gläubige Leserschaft, die nach dem Zusammenbruch nach sinnstiftenden, hoffnungsträchtigen Modellen hungerte. Ihre Autoren verstanden ihr Schreiben als einen prophetischen, priesterlichen Dienst und übertrugen die Glaubensbotschaft der Kirche in eine ihr gemäße feierliche Verkündigungssprache. So schrieb 1941 *Rudolf Alexander Schroeder* seinen „Wintertrost"[2]:

Was dir auch immer begegnet
Mitten im Abgrund Welt:
Es ist die Hand, die dich segnet,
Es ist der Arm, der dich hält.

Es ist kein Grauen so mächtig,
Es ist kein Fürchten so bang,
Kein Trachten so niederträchtig:
Lebt Einer, der es bezwang.

Ob sich dein Liebstes verflüchtigt,
Dein Festestes splittert und stiebt:
Gedulde dem, der dich züchtigt,
Der heimsucht, weil er dich liebt.

Mitten im Höllentoben,
Da keiner keinem frommt:
Es ist der Vater droben,
Es ist sein Reich, das kommt.

Verstummen als Antwort auf das Schweigen Gottes

Solcher Anspruch konnte sich nur kurze Zeit halten. Neben der Suche nach Trost in der Religion machte sich auch die Klage über das Schweigen Gottes angesichts der Greuel des Krieges und der Gewaltherrschaft breit. Eng damit verbunden war eine Sprachkritik, die sich vor allem gegen den eloquenten Sprachgebrauch dieser Dichtung, gegen die von keinem Zweifel angefochtene kirchliche Verkündigungssprache und gegen den unbedachten Gebrauch des Namens „Gott" wandte. So klagte zum Beispiel *Nelly Sachs*[3]:

Wo nur finden die Worte...
die nicht mit Zungen verwundeten

Und *Kurt Marti* beschrieb „die passion des wortes GOTT"[4]:

und ALSO wurde das wort GOTT
zum letzten der wörter
zum ausgebeutsten aller begriffe
zur geräumten metapher
zum proleten der sprache

Besonders eindringlich jedoch ist *Marie Luise Kaschnitz* in ihrem „Tutzinger Gedichtkreis“[5] dieser Frage nachgegangen:

Die Sprache, die einmal ausschwang Dich zu loben,
Zieht sich zusammen, singt nicht mehr
In unserem Essigmund. Es ist schon viel,
Wenn wir die Dinge in Gewahrsam nehmen,
Einsperren in Kästen aus Glas wie Pfauenaugen
Und sie betrachten am Feiertag.
Irgendwo anders hinter sieben Siegeln
Stehen Deine Psalmen neuerdings aufgeschrieben.
Landschaft aus Logarithmen, Wälder voll Unbekannter,
Wurzel der Schöpfung. Gleichung Jüngster Tag.

Der Unterschied zu Schroeders Rhetorik ist deutlich: Hier ringt ein angefochtenes Ich mittels neuer unverbrauchter Bilder aus dem mathematisch-naturwissenschaftlichen Bereich um die Wirklichkeit Gottes. Sie ist ihm so schwer zu entschlüsseln wie Gleichungen, Wurzeln und Logarithmen in der Mathematik. Doch trotz dieser Schwierigkeit will der Sprecher „die Dinge in Gewahrsam nehmen“ und mit dem göttlichen Du im Gespräch bleiben. Geschichte abtastend, sucht er hinter den Formen menschlicher Gottesverehrung ein Sinngesetz und bietet dem unbegreiflichen Gott sein verzagtes Gemüt als Wohnstätte an; Kaschnitz fährt fort:

Du willst vielleicht gar nicht, daß von Dir die Rede sei.
Einmal nährtest Du Dich von Fleisch und Blut,
Einmal vom Lobspruch. Einmal vom Gesang
Der Räder. Aber jetzt vom Schweigen.
Unsere blinden Augen sammelst Du ein
Und formst daraus den Mondsee des Vergessens.
Unsere gelähmten Zungen sind Dir lieber
Als die tanzenden Flammen Deines Pfingstwunders,
Sicherer wohnst Du als im Gotteshause
Im Liebesschatten der verzagten Stirn.

Der Autor als Seismograph

Ein weiterer Grund dafür, daß sich die christliche Literatur nicht halten konnte, lag in der fortschreitenden Säkularisierung aller Lebensbereiche, die bis heute anhält. Die Probleme des Menschen unserer Tage sind elementar menschliche. Glaubensfragen und Konflikte mit christlichen Normen bewegen nur einen kleinen Teil der Gesellschaft, und das heißt prozentual dazu auch nur einen kleinen Teil der Autoren. Zudem scheuen sich diese vor dem religiösen Wort. Sie sind wie wir alle eingebunden in die Wirrnisse des Tagesgeschehens, das sie – Gefahren oft vorausahnend – unbeschönigt abbilden, und haben keine Antworten auf die vielfältigen Lebensfragen. Sie verstehen sich nicht mehr als Propheten oder Heilsverkünder, wie dies bereits *Franz Kafka* 1921 von sich wies[6]:

„In Wirklichkeit ist der Dichter immer viel kleiner und schwächer als der gesellschaftliche Durchschnitt. Er empfindet darum die Schwere des Erdendaseins viel intensiver und stärker als die anderen Menschen. Sein Gesang ist für ihn persönlich nur ein Schreien... Er ist kein Riese, sondern nur ein mehr oder weniger bunter Vogel im Käfig seiner Existenz."

Deshalb muß es der christliche Rezipient denn nach einem Wort *Friedrich Kieneckers* auch lernen, „der Literatur so zu begegnen, daß er nicht zuerst oder allein Bestätigung dessen erwartet, was er ohnehin weiß – oder zu wissen ‚glaubt'"[7]. Zudem ist die Literatur noch in ihrer dunkelsten und blasphemischen Ausprägung ein unersetzbares Medium, das von einer verlorenen Sinn- und Wertvorstellung kündet, und trägt überall da, wo sie auf einen letzten Sinngrund verweist, religiösen Charakter. „Religiös" bedeutet also nicht von vornherein „christlich" oder „gebunden an eine Religionsgemeinschaft", auch nicht jegliche Verwendung von biblischen Metaphern, christlichen Begriffen oder Motiven. „Religiös" soll in einem sehr weiten Sinn verstanden werden, ist allerdings auch nicht denkbar ohne eine zumindest offene Beziehung zur Transzendenz[8].

Wieviel an versteckter Religiosität und an unausgesprochenem Lob der Schöpfung und des Schöpfers in den düsteren Werken unserer Gegenwart enthalten ist, soll im folgenden kurz aufgezeigt werden. Daß ein solcher Überblick in diesem Rahmen nur sehr fragmentarisch und unter Auslassung vieler Einzelfragen (Struktur, literarische Qualität, Wirkung etc.) erfolgen kann, braucht wohl nicht eigens erwähnt zu werden. Die Auswahl der Texte wurde weitgehend durch ihren Aktualitätswert bestimmt.

Die leere Transzendenz

EINER, DER WEISS,
was alles
mit dem Leben
geschehen kann;

geht auch
den verschwundenen
Flüssen nach
unterm Karst[9].

Zahlreich sind in der Gegenwartsliteratur die Werke, die mit keinem Wort die Grenzen des Irdischen überschreiten, in denen aber einzelne Menschen durch ihr Denken, Handeln und Sein einen stummen Beweis für den Sinnzusammenhang alles Lebendigen sowie für die Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Wirkungskraft liefern. Diese Fragen durchziehen zum Beispiel *Günter Kunerts* Werk seit den Anfängen. Seine poetischen Antworten sind zunehmend skeptischer, oft sogar hoffnungslos geworden[10]:

Erkenntnis die: Wir können uns nicht fassen.
Und finden keinen, der uns Göttern gleicht.
Und keinen, der uns Hilfe reicht.
Wir sind uns ohne Gnade überlassen.

Doch findet sich im gleichen Gedichtband auch ein Text „Tiefseemuschel", der einen größeren Sinnzusammenhang zumindest ahnend erfragt[11]:

Bewundernd musterst du, was Leben
aus Kalk und ohne Vorbild schafft.
Was steckt dahinter? Welches Streben?
Das ist die Hülle: Wo die Kraft.

Beliebt: Solch Stück ans Ohr zu halten.
Man hört nur Rauschen. Doch du bist bereit
beim Lauschen eine Ahnung zu entfalten:
So und nicht anders klänge Ewigkeit.

Im Anblick einer Muschel – aus dem Wasser kam das Leben – gerät der Sprecher ins Staunen: Fragen steigen in ihm auf, die Ahnung von einer verborgenen Wirkkraft läßt sich nicht abweisen. Auch die Erinnerung an die beliebte Gebärde, eine solche Muschel ans Ohr zu halten und im Rauschen mehr als das Pulsieren des eigenen Blutes zu vernehmen, weist in diese Richtung. Aber er sagt abschließend nicht: So klingt Ewigkeit, sondern „So und nicht anders klänge Ewigkeit"; er nimmt den Satz als Wirklichkeitsaussage zurück und formuliert ihn als Wunsch.

Die Suche nach Aspekten des Religiösen in Kunerts Gedichten wird von ihm selbst angeregt, nicht allein deshalb, weil er die Gottesfrage umkreist und vielfach biblische Metaphern verwendet, sondern weil er expressis verbis schreibt, daß ihn im Gedicht „eine Ahnung der direkten Zwiesprache mit etwas Numinosem" überkommt. Für ihn trägt das Gedicht mythische Züge, allerdings – wie er selbst schreibt, einen Begriff von Hugo Friedrich benutzend – im Sinn einer „leeren Transzendenz", also im Sinn von „Transzendieren des Gedichts ohne Gott und Götter, trotzdem ausgestattet mit dem gehobenen Ton des Sprechens zu einem Du, das als Adressat nicht mehr vorstellbar ist". Nach Kunert verweist gerade das Metaphorische des Gedichts auf das Numinose, gibt letztlich eine Ahnung von einem verlorengegangenen Lebensraum:

„Das Gedicht erlöst keinen von der Sinnlosigkeit und Zufälligkeit des Lebens, aber es gibt dem Leser das Gefühl, in einen nur zu ahnenden Zusammenhang wieder aufgenommen zu sein. Einige wenige Zeilen sind der Schlüssel zu einem Raum, aus dem wir uns selbst ausgesperrt haben und der wahrlich ein ‚Lebensraum' gewesen ist. Unsere Hybris besteht darin, daß wir diesen Raum nicht mehr betreten können, nur diese Tür einen Spalt weit öffnen, um unseres Verlustes ansichtig zu werden." [12]

„...uns selbst ausgesperrt haben" – das ist auch ein Schlüsselwort für die Schriftstellerin *Marlen Haushofer*. In ihrem Roman „Die Wand" [13] schildert sie den Überlebenskampf einer 40jährigen Frau, die sich plötzlich in einem abgelegenen Alpental durch eine durchsichtige, aber undurchdringliche Wand von der gesamten Welt abgeschnitten findet. Eine kafkaeske Situation! Nach und nach stellt sie fest, daß sie möglicherweise die einzig Überlebende nach einer furchtbaren Katastrophe ist. (Giftgas oder Atomstrahlung – das bleibt im Roman offen.) Zusammen mit einem Hund, einer Katze und einer Kuh versucht sie, in der Jagdhütte ihrer Freunde mit den vorhandenen Mitteln die Situation zu meistern. Der Roman ist der rückwärtsgewandte Bericht der Ich-Erzählerin über zweieinhalb Jahre Einsamkeit. Gleichsam in konzentrischen Kreisen schildert sie immer

die gleichen jahreszeitlich bedingten Abläufe. Das Spannungsmoment für den Leser liegt ausschließlich darin, zu erfahren, wie die Frau mit der fortschreitenden Verwilderung und Einsamkeit fertig wird. Der Roman bleibt ganz im Diesseitigen; dennoch ist die Darstellung der Ich-Erzählerin über ihr Handeln und Denken von religiöser Qualität. Trotz zahlreicher Ängste und gelegentlicher Depressionen, die sie an Selbstmord denken lassen, überwiegt in ihr ein starker Lebenswille, nicht um ihrer selbst willen, sondern aus Verantwortung für die Tiere, die ohne ihre Fürsorge einem elenden Tod in der Wildnis ausgeliefert wären:

„Machmal, schon lange ehe es die Wand gab, habe ich gewünscht tot zu sein, um meine Bürde endlich abwerfen zu können. Über diese schwere Last habe ich immer geschwiegen; ... Es war eben der Preis, den man für die Fähigkeit bezahlte, lieben zu können" (71).

Auf einen Mangel an Verantwortung und fürsorgender Liebe führt sie auch die Katastrophe zurück:

„Wären alle Menschen von meiner Art gewesen, hätte es nie eine Wand gegeben, und der alte Mann müßte nicht versteinert vor seinem Brunnen liegen. Aber ich verstehe, warum die anderen immer in der Übermacht waren. Lieben und für ein anderes Wesen sorgen ist ein sehr mühsames Geschäft und viel schwerer, als zu töten und zu zerstören" (161).

Angesichts des nächtlichen Sternenhimmels stellt sich die Ich-Erzählerin auch der Sinnfrage; es überkommt sie eine Ahnung von der Unbegreifbarkeit des Kosmos:

„Ich suchte nicht mehr nach einem Sinn, der mir das Leben erträglicher machen sollte. Ein derartiges Verlangen erschien mir fast wie eine Anmaßung. Die Menschen hatten immer ihre eigenen Spiele gespielt, und sie waren fast immer übel ausgegangen... Das große Sonne-, Mond- und Sternespiel schien gelungen zu sein, es war auch nicht von Menschen erfunden worden. Aber es war noch nicht zu Ende gespielt und mochte den Keim des Mißlingens in sich tragen. Ich war nur ein aufmerksamer und bezauberter Zuschauer, aber mein ganzes Leben hätte nicht ausgereicht, um auch nur die winzigste Phase des Spieles zu überblicken" (209f.).

Angesichts der „After-Day"-Welle in der neueren Literatur (vgl. Günter Grass „Die Rättin"; Inge Merkel „Die letzte Posaune"; Harald Mueller „Das Totenfloß"; Andrej Tarkowskij „Opfer"; Christa Wolf „Störfall"; Wladimir Gubarew „Der Sarkophag" u. a.) ist man geneigt, Haushofers Roman „Die Wand" auch hier einzureihen. Doch abgesehen davon, daß er bereits Anfang der 60er Jahre geschrieben wurde, legt es der Kontext von Haushofers Werk näher, die Wand als Kommunikationssperre zu interpretieren. In ihrem autobiographischen Kindheitsroman „Himmel, der nirgendwo endet" spricht die Autorin auch von einer Wand, die zwischen ihr und den Menschen ihrer Umgebung wächst[14]. Und in der Novelle „Wir töten Stella"[15] verharrt die Ich-Erzählerin gleichsam hinter einer imaginären Wand (vgl. ihre Position hinter der Fensterscheibe in Beobachtung des sterbenden Vogels), unfähig, rettend ins Leben einzugreifen („...ich wünschte nicht, die Wand zu durchbrechen, die mich von diesem Schmerz noch trennte").

Auch in dem teils hoch gelobten, teils als Symbolkitsch kritisierten Film von *Wim Wenders* „Paris, Texas" ist eine Wand als Kommunikationsbarriere von

besonderer Bedeutung. Travis trifft nach jahrelangem Umherirren und mühevoller Suche in einer Peep-Show mit seiner Frau Jane zusammen. Getrennt durch die Spiegelwand – er kann sie sehen, sie ihn nicht –, gibt er sich nach und nach zu erkennen, indem er gleichsam in einer Art Beichte seine Schuld eingesteht. In einem Zeichen der Versöhnung werden beide in ihren auf der Spiegelscheibe verschmelzenden Gesichtern noch einmal eins; dann trennen sie sich wieder. Travis übergibt der Mutter ihr Kind. Er selbst fühlt sich nach der Aussprache zwar von der Last der Schuld befreit, aber dennoch nicht würdig, als Mann und Vater wieder mit beiden zu leben. Er geht fort.

In symbolträchtigen Bildern zeigt der Film die Umkehr, das Geständnis und den Sühnewillen des Mannes und rückt damit in die Nähe der biblischen Parabel vom verlorenen Sohn, ohne daß der religiöse Bezug in Text oder Bild ausdrücklich angesprochen wird. Das bleibt der Rezeption des Zuschauers überlassen. Wenders zeigt, er missioniert nicht.

Völlig anders, wohl aus alter Verehrung für *Peter Handke*, hat er seinerzeit dessen Stück „Über die Dörfer“ [16] in Salzburg inszeniert. Hier hat er sich dem Redeschwall des Autors ausgeliefert und dadurch die Schwäche des Handke-Stücks sichtbar gemacht, die übrigens auch Rudolph in Hamburg nicht kaschieren konnte. Handke versucht seit einigen Jahren, wie Thomas Anz schreibt, das „Katastrophenbewußtsein, die Endzeitstimmung und depressive Grübelei“ [17] zu überwinden. In seinem dramatischen Gedicht „Über die Dörfer“ predigt er den „Geist des neuen Zeitalters“ (96). Gregor kommt nach vielen Jahren aus der Fremde heim zu seinen Geschwistern. Die dörfliche Idylle ist der Modernisierung zum Opfer gefallen. Eine alte Frau, Prototyp des daran leidenden Menschen, empfängt den Heimgekehrten wie einen Messias:

„Er ist es. Er ist älter geworden, und immer noch der, der er war... Sei gegrüßt... Wann wirst du endlich für immer hier bleiben und dich ein bißchen um uns kümmern? Wann endlich trittst du auf gegen das tönende Unrecht der sogenannten Volksvertreter, der Regionalprogramme, der Fragebögen, der falschen Fürsorge, der Elektrozäune, des bösen Netzes aus Geflimmer und Gerede, über uns geworfen zum Abtöten, zum Seelenlicht ausblasen, zum Ersticken?... Bleib hier und räche uns“ (68f.).

Aber Gregor ist nicht der Retter. Diese Rolle weist Handke dem Kind zu, dem die junge Frau Nova nach ihrer zukunftsweisenden Schlußrede mit prophetischer Geste die Krone aufsetzt. Nova ruft die Dörfler zum Widerstand auf:

„Aus mir spricht der Geist des neuen Zeitalters und der sagt euch jetzt folgendes. Ja, es gibt eine Gefahr: und nur dadurch kann ich reden, wie ich reden werde“ (96).

In pathetischer Diktion spricht sie gegen die Klage über Krankheit und Tod, für den Überlebenswillen; gegen die Enge, für die Weite; gegen den Undank, für die Dankbarkeit; gegen die kriegerische Auseinandersetzung, für die sanfte Veränderung; gegen die Witze, für die Liebe; gegen die Unfähigkeit zu feiern, für die Feste. Sie setzt die Natur als Vorbild und Maß und ruft jeden einzelnen zur Vergöttlichung auf:

„Jetzt ist der heilige Tag. Wirkend arbeitend, seht ihr ihn und könnt ihn füllen... Ihr seid jetzt, und ihr seid die Gültigen... Handelt danach. Und laßt ab von dem Gegrübel ob Gott oder Nicht-Gott: das eine macht sterbensschwindelig, das andere tötet die Phantasie, und ohne die Phantasie wird kein Material Form: dieses ist der Gott, der für alle gilt... Es gibt den göttlichen *Eingriff*, und ihr alle kennt ihn. Es ist der Augenblick, mit dem das Drohschwarz zur Liebesfarbe wird, und mit dem ihr sagen könnt und weitersagen wollt: *Ich bin es*... Leute von jetzt: entdeckt, entgegengehend, einander als Götter, als Raumaushalter, als Raumerhalter... Seid die Götter der Wende" (103f.).

Der Anklang an den biblischen Sprachgebrauch, etwa der Bergpredigt oder einzelner Paulusbriefe, in diesen Zitaten ist unüberhörbar. Aber ist damit Novas bzw. Handkes Predigt „religiös" oder gar „christlich"? Biblischer und feierlicher Sprachgebrauch allein zeugt keine religiöse Haltung. Handke schneidet mit seinen Worten die Bindung an einen persönlichen Gott expressis verbis ab. Es geht ihm um die Vergöttlichung des Menschen im innerweltlichen Bereich. Die Aufforderung zur Selbsterlösung hat mit Religiosität nichts mehr zu tun.

Handke liefert also hier kein Beispiel für einen versteckten oder offenen Lobpreis, der auf ein höheres Du zielt, eher – nach einem Wort von Anz – für eine „neue Überheblichkeit"[17] oder – nach Sigrid Löffler positiv ausgedrückt – „eine Art weltlicher Mystik aber ohne Gott"[18]. In seinen jüngsten Werken „Die Wiederholung" und „Gedicht an die Dauer"[19] hat Handke die hier eingeschlagene Richtung fortgesetzt; seine Verkündigung bleibt – wie Paul Konrad Kurz schreibt – „geerdet"[20].

Der religiöse Ausblick

Ähnlich wie Handke läßt auch *Botho Strauß* sein Stück „Der Park"[21] mit einer langen Rede ausklingen; doch wird sie nicht wie bei Handke pathetisch deklamiert – auch die Realisationen in Berlin und München haben dies berücksichtigt –, sondern ist voll in die Spielhandlung eingebunden. Vor allem aber wird die transzendentale Ausrichtung durch das Wort der Protagonistin Titania „Nur ein Gott kann uns retten" (119) ausdrücklich betont.

Titania feiert ihre Silberhochzeit. Dazu haben sie und ihr Sohn 50 Einladungen verschickt. Die Geladenen sind aber nicht gekommen. Nur fünf Gäste sind anwesend, die sich ohnehin jeden Dienstag einfinden. Das veranlaßt den Sohn zu seinem großen Schlußmonolog. Er spricht ihn ganz unfeierlich, lässig mit übereinandergeschlagenen Beinen auf einem Stuhl sitzend, während ihm ein sich in einem Sessel rekelndes Serviermädchen zuhört:

„Herr, warum hast du uns heute keinen Feiertag beschert?! Und einen jener hellen Sommerabende, an denen du mit leichter, gütiger Hand einige Dutzend deiner lustigen Geschöpfe in unseren Garten geworfen hättest, und er wäre mit Leben erfüllt gewesen und mit Hochrufen auf meine Mutter. ‚Da werden wir feiern und schauen, schauen und lieben, lieben und preisen'... Auf fünfzig Tuchservietten ließ ich das Wort des Augustinus drucken. Für wen?... fünf verlorene Hausfreunde? Der Augustinus auf der Serviette wird ihnen das kalte Grausen über den Rücken jagen. Ständig fühlen sie sich

aufgefordert, eine Stimmung zu verbreiten, die fünf uralte Bekannte nirgends auf der Welt verbreiten können. Der Augustinus wird sie in die allergrößte Verlegenheit bringen. Er wird das gerade Gegenteil dessen bewirken, was er verheißt. 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" (126).

Der religiös-christliche Bezug ist mehrfach vorhanden: durch die Metapher „Fest" und den Anklang der Gesamtsituation an die Parabel vom königlichen Hochzeitsmahl, wie sie Matthäus im 22. Kapitel erzählt, durch die Anrede „Herr" und die Stichwörter „Geschöpfe", „Garten", „mit Leben erfüllt", die an das endgültige Paradies erinnern, und schließlich durch das Augustinus-Zitat, die Schlußworte aus dessen Buch „Der Gottesstaat". Auch in anderen Werken von Botho Strauß lassen sich Spuren des Religiösen entdecken, die von einer verschütteten Sehnsucht der dargestellten Personen nach Erlösung künden, erinnert sei an Lotte in „Groß und klein", die Kontakt heischend sich als Gottgesandte in diesem „Jammertal" fühlt, aber schließlich als „der eklige Engel" von allen abgewiesen wird; oder an den Filmbericht des Malers Peter in „Trilogie des Wiedersehens" über den russischen Maler, der ein Osterbild malen sollte, danach vor Erschöpfung sterben will, aber am Sterben gehindert wird mit der Erklärung „Heute ist Ostern"; oder an die Diskrepanz von Handlungsort, eine schäbige Hotelhalle, und Handlungszeit, der erste Weihnachtsfeiertag, in „Bekannte Gesichter, gemischte Gefühle".

Ist in diesen frühen Stücken des Autors der religiöse Gedanke ironisch verfremdet und stark chiffriert, so wird er in den neueren Werken offen ausgesprochen. So schreibt Strauß zum Beispiel in „Paare, Passanten" 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."[22]

Und dem Gedicht „Diese Erinnerung an einen, der nur einen Tag zu Gast war" ist nicht nur das Motto des Beitrags „Im Dunklen loben" entnommen, dort wird auch der Weg der „Schöpfung" als „Königsweg der Natur zu ihrem Ursprung in Gott"[23] bezeichnet.

Solch ausdrücklich religiöser Ausblick ist in der Literatur der Gegenwart allerdings selten. Die meisten Autoren sprechen sich viel verhaltener aus. Auch steht hinter der Wahl biblischer Motive oder Metaphern nicht immer eine religiöse Intention. Sie werden oft nur gewählt, um eine urmenschliche Situation schlagartig zu beleuchten. Eine religiöse Intention auszumachen, ist äußerst schwierig und kann nur im Zusammenhang von Werk und Biographie des Autors versucht werden. Andererseits ist es dem Rezipienten aber auch unbenommen, biblische Metaphern religiös zu verstehen, solange sie durch den Kontext nicht eindeutig als satirisch bzw. blasphemisch ausgewiesen sind, wie dies sicherlich von den Gebeten der Großmutter und der Ratten sowie von der Inthronisation der Alten als Madonna in dem jüngsten Roman von *Günter Grass* „Die Rättin" zu sagen ist.

Da die Grenzen zwischen Ernst, Satire und Blasphemie sehr schwer zu ziehen sind, geraten manchmal Autoren auch fälschlicherweise in Verdacht, christliches Glaubensgut durch blasphemische Darstellung zu verunglimpfen, wie dies vor zwei Jahren *Jean-Luc Godard* mit seinem Film „Maria und Joseph" widerfuhr. Wenn man auf die Wahl der biblischen Namen, die zweifelhafte Darstellung des Engels, die Aktualisierung der Jungfrauengeburt und das Leben der modernen „heiligen Familie" starrt – vielleicht den Film sogar nicht gesehen hat –, dann mag die Ablehnung des Films aus religiösem Übereifer verständlich sein.

Sie verkennt aber die Intention dieses poetischen, wenn auch künstlerisch nicht ganz einheitlichen Werks. Versucht doch Godard hier einen Hymnus auf das Wunder des Lebens und das Geheimnis einer nicht besitzergreifenden Liebe zu gestalten. „Mein Thema ist das Leben", sagte er in einem Interview[24]. Dies geht auch aus den Naturaufnahmen, den theoretischen Erörterungen der Wissenschaftler sowie der Parallelhandlung (Eva und Professor) hervor, die die Chronologie der Ereignisse immer wieder unterbrechen. Sollte man es nicht als eine besondere Huldigung verstehen, wenn ein erklärter Atheist wie Godard das Geheimnis der Jungfrauengeburt wählt, um das Wunder der Menschwerdung des Menschen darzustellen? Auch die Jury der Internationalen Katholischen Filmorganisation hatte seinerzeit erklärt:

„Der Regisseur versucht mit großer Behutsamkeit und aufrichtigem Respekt, menschlichen Grunderfahrungen, insbesondere dem Geheimnis der Liebe und des Lebens, näherzukommen, in dem er sich bekannter biblischer Gestalten und Glaubensaussagen bedient. Dabei gelingt es ihm, brüchig gewordene Bezüge zwischen Sinnlichkeit und Unberührtheit, naturwissenschaftlichem Denken und metaphysischen Wahrnehmungen, modernem Alltag und spiritueller Dimension überzeugend miteinander zu verbinden."[25]

Gerade die Reaktionen auf diesen Film – deshalb ist er hier erwähnt – lehren, wieviel Christen noch lernen müssen, wenn sie die verwehten Spuren des Religiösen in unserer säkularisierten Welt entdecken wollen. „Denn wer nicht gegen uns ist, der ist für uns", heißt es, den Eifer der Jünger dämpfend, bei Markus (9,40). Schon bald wird bei Matthäus aus diesem sanften Weisheitswort das strenge: „Wer nicht für uns ist, ist gegen uns" (12,30).

Im Dunklen loben – für viele Zeitgenossen in ihrer Daseinsangst und Glaubensunsicherheit ist dies das Äußerste. Versteckten Lobpreis entdecken kann man sogar in dem düsteren Stück von *Harald Mueller* „Totenfloß"[26]. Es zeigt, wie vier Atomverseuchte, aus dem bewohnbaren Areal ausgestoßene Menschen sich zusammenschließen und auf einem Floß von Heidelberg den Neckar und Rhein hinab Richtung Xanten treiben, wo sie sich Rettung erhoffen. Der schwer geschädigte Checker, halb Tier, halb Mensch, vom Autor als „Überlebensmaschine" (35) bezeichnet, spricht immer wieder den großen „Bog" an. Dies nur als Floskel abzutun, wie Kritiker schreiben, wird dem Stück nicht gerecht. Die Figuren äußern sich weitgehend in einem Jargongemisch aus Amerikanismen, Punkerslo-

gan, infantilen Funktionsbezeichnungen und Lautmalerei. Anstatt „Gott" verwenden sie den Namen „Bog" (den übrigens auch Anthony Burgess in seinem Roman „A Clockwork Orange", „Uhrwerk Orange", 1962, gebraucht). Dieser „Bog" wird von Checker als Gabenspender: „Oh, Bog, du schenkst dem Checker ein (!) Fisch!" (38), als Unheilbringer: „Steinern glotzt er auf uns herab" (38) und als Richter: „Oh, Bog, vergib dem Checker! Bog vergib!" (42) angesprochen. Aber auch Bjuti, in der die Sehnsucht nach der schönen Erde wie nach dem verlorenen Paradies verkörpert ist, wendet sich an „Bog" als Schirmherrn (40) und erfleht von ihm schließlich Checkers Heilung, das heißt seine Menschwerdung und Ich-Findung: „Bog, laß das Licht die Dunkelheit durchdringen!" Darauf sagt Checker zum erstenmal Ich: „Ich bin der Checker" (45). Das Stück läßt nach Inhalt, Struktur und Sprache viele Wünsche offen, aber den Ernst dieses religiösen Ausblicks kann man ihm nicht absprechen. Auch das Ziel der Floßreisenden, die Stadt Xanten, wo es reines Wasser, reine Luft, unverdorbene Nahrung geben soll, trägt Spuren religiöser Sehnsucht. Daß sich diese nicht erfüllt, fügt sich der realistischen Utopie.

Die Sehnsucht, in einer neuen Stadt Geborgenheit und Lebensraum zu finden, ist ein uralter, nicht nur biblischer Topos. *Hilde Domin*, die als Halbjüdin unter Hitler das Schicksal der Heimatlosigkeit und des Verfolgtseins am eigenen Leib erfahren hat, gestaltet dies in den „Liedern zur Ermutigung"[27]. Ihr Gedicht diene als Überleitung zu den Beispielen der letzten Gruppe, die eine christliche Botschaft vermitteln. Im ersten Teil ihres Gedichts schlägt Domin das Thema an:

Unsere Kissen sind naß
von den Tränen
verstörter Träume

aber wieder steigt
aus unseren leeren
hilflosen Händen
die Taube auf.

Tränen, verstörte Träume und leere Hände sind ein Bild für die beängstigende Situation des Sprechers. Aber es wird auch die „Taube" genannt, das Zeichen der Hoffnung nach der zerstörerischen Sintflut, das Zeichen, daß die Arche an Land kommt, Boden und Heimat gewinnt. Diese Hoffnung wird im zweiten Teil von einem machtvollen Ich bestätigt:

Lange wurdest du um die türelosen
Mauern der Stadt gejagt.

Du fliehst und streust
die verwirrten Namen der Dinge
hinter dich.

Vertrauen, dieses schwerste
ABC

Ich mache ein kleines Zeichen
In die Luft,
unsichtbar
wo die neue Stadt beginnt,
Jerusalem
die goldene
aus Nichts.

Hier verspricht einer, der Macht hat, dem verstörten und gehetzten Du einen neuen Anfang und das Ende seines dreifachen Elends der Heimatlosigkeit, der Sprachunfähigkeit, der Beziehungslosigkeit (vgl. Präteritum der ersten Aussage).

Doch muß der verängstigte Mensch das Vertrauen wie ein Abc mühsam wieder lernen. Dann aber wird er das Zeichen der Verheißung erkennen, die aus dem Nichts erschaffene neue Stadt, das goldene Jerusalem, die endgültige Heimat. Was die Autorin als Flüchtling konkret erlebte, hat sie hier in der Bibel entnommene Bilder gebracht. Die Hoffnung auf eine neue, von Gott geschenkte Stadt ist keine billige Vertröstung, eher eine realistische Einschätzung menschlicher Unzulänglichkeit, verbunden mit der Zuversicht, daß das Leben über den Tod hinausgeht.

Die christliche Botschaft

Abschließend sei auf drei Werke verwiesen, die mehr oder weniger deutlich den christlichen Sühne- und Opfergedanken zur Sprache bzw. ins Bild bringen. Unter den Werken, die sich die Bewältigung der unrühmlichen deutschen Vergangenheit zum Thema machen, ragt *Christoph Heins* Roman „Horns Ende"[28] besonders hervor, nicht nur, weil er verschiedene Zeitebenen und Erzählerfiguren kunstvoll miteinander verknüpft sowie die Handlung durch Reflexionen über die Geschichte und den Wert der Erinnerung begleitet, sondern vor allem, weil Hein der Frage nach der Schuld des einzelnen und eines ganzen Gemeinwesens radikal nachgeht.

Der Roman entlarvt die Verlogenheit eines gesellschaftlichen Gefüges am Beispiel einiger Bürger einer mitteldeutschen Kleinstadt in den 40er und in den 50er Jahren und deckt deren offiziellen und alltäglichen Faschismus auf. Fast 30 Jahre später besinnen sich die beteiligten Personen auf ihre Verantwortung an den Geschehnissen, und die meisten – gläubig oder ungläubig – bringen sie mit den Begriffen Sünde, Gewissen, Beichte, Gericht, Gott in Zusammenhang. Ein christliches Vokabular, das in moderner Literatur höchst ungewöhnlich ist! So rechtfertigt Gertrude Fischlinger ihr kurzes sexuelles Verhältnis mit Horn: „und ich denke, unser Schöpfer wird es nicht für eine Sünde ansehen, wenn zwei hilflose Wesen dieser Welt einander beistehen" (248). Und Dr. Spodeck glaubt sich im Recht, wenn er sich vorstellt, daß er dem verhaßten Bürgermeister das Leben möglichst lange erhalten möchte, um ihn leiden zu sehen:

„Und ich hätte das vor meinem Gott zu verantworten gewußt, wie ich es dem Priester gebeichtet hätte, der keine Möglichkeit haben sollte, meiner sich endlich befriedigenden Verbitterung die Absolution zu verweigern"(8).

Sehr viel weniger sicher ist sich Spodeck hinsichtlich seiner großen Lebensschuld, der Verführung der jungen Christine:

„Deinetwegen, Christine, werde ich keine Vergebung erlangen. Heilige Maria, Mutter Gottes, bitte für mich Sünder, jetzt und in der Stunde meines Todes" (137).

Schließlich legt Hein dem ungläubigen Bürgermeister Worte in den Mund, die der Hiob-Rezeption eine neue Nuance hinzufügen:

„Ich habe auf dieser Erde nicht soviel an Schuld auf mich geladen, wie ich in den Jahren nach Irenes Tod, in der andauernden Zeit meiner endlosen Einsamkeit sühnte. Sollte es wirklich etwas wie einen Gott geben, vor dem ich nach meinem Tode zu erscheinen habe, um mich für meine Taten, Gedanken und Worte zu verantworten, so bin ich schon jetzt begierig darauf zu erfahren, wie er sich vor mir rechtfertigen wird. Aber vielleicht wird mich mein Tod nachsichtig stimmen, und ich werde auch noch vor seinem Thron und Angesicht Gott leugnen, um ihm die unaussprechbare Rechtfertigung dessen, was er mir antat, zu ersparen"(51f.).

All diese Eingeständnisse und Rechtfertigungsversuche gipfeln in den wörtlichen Zitaten aus dem „Dies irae" mit der Bitte um Gottes Erbarmen (115):

> Tag der Tränen, Tag der Wehen
> da vom Grabe wird erstehen
> zum Gericht der Mensch voll Sünden.
> Laß ihn, Gott, Erbarmen finden!

Diese Zeilen aus der großen liturgischen Totenklage heben die dargestellten Geschehnisse während des Krieges und nach dem Krieg in der kleinen Stadt Guldenberg in den großen heilsgeschichtlichen Zusammenhang. Heins Roman „Horns Ende" zeigt – auf eine in der neueren Literatur überzeugenden Weise – einen Weg, wie der Mensch aus dieser Verflechtung des Bösen herauskommen kann: durch unermüdliches Bewußtmachen und mühevolle Aufarbeitung der Schuld, die vor ein göttliches Gericht getragen werden muß. Nicht Verdrängen und Vergessen, sondern Erinnern und Bekennen vor Gott sind die Rettung.

Noch deutlicher wird der Sühne- und Opfergedanke in der Erzählung „Der alte Mann und die Tauben" des tschechischen Autors *Jan Procházka*. Er verschränkt zwei Lebensschicksale, die biographisch nichts miteinander zu tun haben: das des alten Kybernetikprofessors Šimek und seiner Tochter und das des jungen Mädchens mit den Tauben und seines Freundes. Šimek, nach vielen Jahren Kerkerhaft rehabilitiert, beobachtet vom Krankenhaus aus, wo er sich einer Herzoperation unterziehen muß, ein junges Mädchen, das jeden Mittag Tauben fliegen läßt, die nach einiger Zeit zu ihm zurückkehren. Als das ihn faszinierende Schauspiel eines Tages ausbleibt, ahnt er Schlimmes und macht sich unter Aufbietung seiner letzten Kräfte auf, das Mädchen zu suchen und, wie er glaubt, zu retten. Seine Suchaktion wird ein Wettlauf mit dem Tod. Er findet die junge Frau zwar, doch sie ist bereits tot, und auch er bricht tot zusammen, nachdem er die Tauben hat fliegen lassen.

Obwohl eine völlig neutrale Erzählhaltung vorherrscht, gibt Procházka doch durch wenige Signale einen Schlüssel, wie die Gestalt Šimeks zu deuten ist. Er trägt Züge der Gestalt Jesu: Als er, beladen mit den Kabeln der Elektroden für das Elektrokardiogramm, gebeugt und mit schweren Schritten durchs Labor geht, heißt es von ihm, daß er aussieht „wie ein moderner Christus..., der ein unsichtbares Kreuz schleppt" (18), und kurz vor seinem Tod im Treppenhaus des fremden Hauses bemerken die Hausbewohner „sein Märtyrergesicht" (99): „Mit dem Rücken an der Wand steht er da. Wie der Gekreuzigte sieht er fast aus" (97). Der Vergleich mit Jesus wird noch überzeugender, wenn man die inneren

Vorgänge hinzunimmt: Demnach sieht er in dem jungen Mädchen mit den Tauben das Bild seiner eigenen treulosen Tochter, der er – sich opfernd – im Geist der Treue und Vergebung nachgeht. Seinen Weg begleiten – ähnlich wie in der Passion Christi – sowohl teilnahmslose, geringschätzende und spottende als auch mitleidige und betroffene Zuschauer. Wenn auch dem Einsatz des alten Mannes äußerlich betrachtet kein Erfolg beschieden ist, so entläßt die Erzählung den Leser doch mit dem Hoffnungszeichen, daß im Leben dieses Verfolgten, Verlassenen und vom Tod Gezeichneten nicht der Haß gesiegt hat, sondern die vergebende Liebe.

Besonders eindrucksvoll ist der Gedanke des stellvertretenden Opfers in *Andrej Tarkowskijs* letztem Film „Opfer" dargestellt. Alle Details (Personen, Gegenstände, Landschaft, Licht, Farben, Klänge) werden überragt von zwei Bildern, die die Aussage des Films zusammenfassen: das brennende Haus und der dürre Baum. Letzterer steht am Anfang und am Ende; er ist sowohl Zeichen der Verwüstungen, in die der Mensch sich und die Umwelt manövriert hat und aus denen er aus eigener Kraft nicht mehr herausfindet, als auch Symbol der „Hoffnung und Zuversicht", wie die Widmung Tarkowskijs am Schluß des Films lautet.

Schon am Anfang wird durch die „erlösungsgewisse" (Urs Jenny) Bach-Arie „Erbarme dich, mein Gott" und die russische Legende vom verdorrten Baum, der wieder grünt, wenn man ihn nur beharrlich wässert, ein Keim der Hoffnung gelegt. Am Ende greift dann der kleine Sohn des Vaters Rat auf, gießt den dürren Baum und bereitet sich auf einen Neuanfang vor mit den Worten: „Im Anfang war das Wort. Warum, Papa?" Zwischen Verwüstung, die in zahlreichen Bildern dokumentiert wird, und Neuanfang steht Alexanders Opfer. Er hat in panischer Angst vor der im Fernsehen angekündigten Atomkatastrophe ein Gelübde getan, sich von allem, was ihm lieb ist: Familie, Besitz, Ansehen, zu trennen, wenn Gott die Menschheit noch einmal verschont, sie „aus dem Wahnsinn und der Erbarmungslosigkeit der modernen Zivilisation" (A. Tarkowskij) errettet. Obwohl oder weil die Katastrophe nicht eintritt, erfüllt Alexander (sieht er sich von Gott erhört?) sein Gelübde, indem er sein Haus anzündet.

Verständlicherweise löst diese Tat sowohl bei den Personen der Filmhandlung als auch bei den Kritikern des Films Irritation aus. Für die einen ist diese Brandstiftung die Tat eines Wahnsinnigen, der etwas tut, was niemandem nützt, nur seiner Familie schadet; andere erkennen in diesem Fanal die Botschaft des Films: Nicht mehr Kunst, Literatur, Wissenschaft und Politik, sondern nur der Verzicht auf die Güter der Zivilisation als totale Umkehr können die Welt retten. Tarkowskij schreibt zu seinem Film:

„Es geht hier um einen Mann, der sich für jemand anderen opfert; dem es klar ist, daß er, um sich selbst zu retten – auch physisch – sich selbst völlig vergessen und seinem geistigen Sein Raum geben muß. Dadurch findet er Zugang zu einer anderen Existenz. Sein Verhalten mag in unserer Welt absurd erscheinen, und die Menschen um ihn herum mögen durch ihn auf eine harte Probe gestellt werden, aber genau durch dieses Verhalten demonstriert er seine Freiheit."[30]

Stellvertretendes Opfer: Sowohl der alte Professor Šimek bei Procházka als auch Alexander bei Tarkowskij bringen eine Liebe zu den Menschen auf, die jesuanische Züge trägt. Und wenn, wie eingangs erwähnt, „glauben", „lieben" und „loben" sprachetymologisch die gleiche Wurzel haben, so dürften die letzten Werke die eindrucksvollsten Beispiele für das Thema „Im Dunklen loben" darstellen.

Die Beispiele haben insgesamt gezeigt, daß es in Literatur, Film und Theater der Gegenwart viele religiöse Aspekte zu entdecken gibt: vom stummen Ja zum Leben bis zur persönlichen Ganzhingabe im Opfer. Deutlich ist in vielen Werken die Sehnsucht nach Rettung, nach Erlösung. Nur wenige Autoren – wie Handke und Tarkowskij – wagen es, einen Lösungsvorschlag zu gestalten. Das ist gut so. Zeigen die Künstler doch durch diese Unsicherheit, daß der Mensch aus eigener Kraft den Teufelskreis von Isolation, Schuld und Gewalt nicht durchbrechen kann. Und hier Gott für die mißlungene Regie verantwortlich zu machen oder ihn wie einen Deus ex machina zur Lösung herbeizuzaubern, wäre wenig überzeugend. Zweitausend Jahre europäische Geschichte unter weitgehend christlichem Vorzeichen dämpfen den Optimismus auf ein irdisches Paradies erheblich. Spuren des Religiös-Christlichen in den Werken der Gegenwart zu entdecken, bedarf es eines sensiblen, verständnisvollen Lesers, der die Dunkelheiten der Welt ernst nimmt und „den verschwundenen Flüssen unterm Karst" nachgeht (Ch. Busta).

ANMERKUNGEN

[1] K. Marti, ohr an der kirche, in: geduld und revolte (Stuttgart 1984) 46.
[2] In: Geistliche Gedichte, hrsg. v. H.-R. Schwab (Frankfurt 1983) 244.
[3] N. Sachs, Gedichte (Frankfurt 1977) 12. [4] K. Marti, schon wieder heute (Neuwied 1982) 75.
[5] M. L. Kaschnitz, Neue Gedichte (Hamburg 1957) 12f.
[6] F. Kafka im Gespräch mit G. Janouch, zit. n. Th. Anz, Die neue Überheblichkeit, in: FAZ, 17. 4. 1982.
[7] F. Kienecker, Der Mensch in der modernen Prosa (Essen 1971) 142.
[8] Vgl. dazu M. Motté, Moderne Literatur – ein Weg zum Glauben?, in dieser Zschr. 203 (1985) 399–412.
[9] Ch. Busta, Einer, der weiß, in: Wenn du das Wappen der Liebe malst... (Salzburg 1981) 80.
[10] G. Kunert, Götterdämmerung, in: Stilleben (München 1983) 53. [11] Ebd. 95.
[12] Ders., Der Schlüssel zum Lebenszusammenhang. Literatur als Mythos, in: FAZ, 5. 5. 1984.
[13] Frankfurt 1985; Ullst.-Tb. 30169. [14] Hamburg 1969; Fischer-Tb. 5997, 14, 149.
[15] Düsseldorf 1985, 58; vgl. auch 24, 46. [16] Frankfurt 1981. [17] Th. Anz (Anm. 6).
[18] S. Löffler, Der Mönch auf dem Berge, in: Profil, 17. 11. 1986.
[19] P. Handke, Gedicht an die Dauer (Frankfurt 1986).
[20] P. K. Kurz, Huldigung an die Dauer. Peter Handkes Versmeditation, in: Orientierung 22 (1986) 248.
[21] München 1983. [22] B. Strauß, Paare, Passanten (München 1981) 117.
[23] Ders., Diese Erinnerung an einen, der nur einen Tag zu Gast war (München 1985) 67.
[24] Vgl. A. Eichenberger, Rückfall in vorkonziliäre Zeiten?, in: NZZ, 9. 5. 1985; außerdem Herder-Korrespondenz 6 (1985) 256–258. [25] Zit. in: Christ in der Gegenwart, 28. 4. 1985.
[26] In: Theater heute 7 (1986) 35–46. [27] H. Domin, Abel steh auf (Stuttgart 1979) 31.
[28] Darmstadt 1985. [29] Recklinghausen 1981; Fischer-Tb. 5896.
[30] Zit. nach R. Zucker, Am Anfang war nicht das Wort, in: taz, 8. 1. 1987.

Der Beitrag ist die für den Druck überarbeitete Fassung eines Vortrags am Aschermittwoch der Künstler in der Akademie Stuttgart-Hohenheim.

UMSCHAU

Konfliktlösung in der Kirche?

Zur Auseinandersetzung um das Erbe Teresas von Avila

Es ist bekannt, daß es in der Frage der „angepaßten Erneuerung" der Karmelitinnen strenger Observanz im Sinn des Zweiten Vatikanischen Konzils zwischen dem Gesamtorden der Unbeschuhten Karmeliten und der römischen Kurie zu einer tiefgehenden Kontroverse gekommen ist, die zur Zeit einen Höhepunkt erreicht hat[1]. Sie begann damit, daß eine Minderheit der etwas über 800 Konvente der Nonnen (vor allem aus Spanien) die nach dem Konzil vom Generalat der Karmeliten erarbeiteten und von der päpstlichen Kongregation für Ordensleute gebilligten, ja belobigten vorläufigen Satzungen als zu sehr dem Zeitgeist nachgebend abwies und sich in ihren Wünschen mit Hilfe von Priestern des „Opus Dei" unmittelbar an den Papst wandte.

Da eine Einigung innerhalb der Karmelitinnen nicht möglich schien, nahm der Papst die Angelegenheit angesichts ihrer großen Bedeutung für das kirchliche Leben selbst in die Hand. Er beauftragte durch Staatssekretär Kardinal Casaroli die römische Kongregation für Ordensleute damit, von einer unabhängigen Kommission aus Experten theresianischer Spiritualität die endgültigen Satzungen der Karmelitinnen ausarbeiten zu lassen, und gab von sich aus dazu schon wichtige Richtlinien, sowohl was ihren Aufbau betrifft, als auch einzelne inhaltliche Punkte, auf die besonders zu achten sei. Von entscheidender Bedeutung war dabei seine Anordnung, für die Neuerarbeitung der Satzungen die Konstitutionen des ersten Ordenskapitels der reformierten, sogenannten „Unbeschuhten Karmeliten" in Alcalá vom Jahr 1581 zugrunde zu legen, während heutige Ordenshistoriker eher die Konstitutionen von 1567 (aus der Zeit der ersten Gründungen Teresas) bevorzugen, weil sie nach ihrer Meinung ursprünglicher und mit weniger juristischem Ballast die Ideen und Anordnungen der Ordensmutter zum Ausdruck bringen und darum in ihnen zeitbedingte und heute überholte Vorstellungen geringer an Zahl sind.

Hier erhebt sich natürlich gleich die Frage: Kann Rom (der Papst) allein, von sich aus, entscheiden, wo und wie das Charisma eines Ordens am besten gefunden werden kann und welches dessen Wesensmerkmale sind? In der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils (Art. 45) heißt es dazu nur: „Die kirchliche Hierarchie... nimmt in gelehriger Gefolgschaft gegenüber den Antrieben des Hl. Geistes die von vortrefflichen Männern und Frauen vorgelegten Regeln entgegen, läßt sie weiter ordnen und erkennt sie authentisch an. Außerdem wacht sie mit ihrer Autorität schützend über die zum Aufbau des Leibes Christi allenthalben errichteten Institute, damit sie nach dem Geist ihrer Stifter wachsen und gedeihen."

Das Ergebnis der von der Religiosenkongregation eingesetzten Expertenkommission liegt inzwischen vor. Es wurde im November 1986 allen Konventen der „Unbeschuhten Karmelitinnen" zugeschickt, mit der Aufforderung, ihre Meinung bis Ende März dieses Jahres (1987) zu äußern (inzwischen wurde diese Frist bis August verlängert). Dieses Mal lehnte die überwiegende Mehrheit der Konvente (soweit man das zur Zeit weiß) den Entwurf ab: Man findet ihn in wichtigen Fragen des klösterlichen Lebens (Klausur, Buße, Gehorsam, Arbeit) zu einseitig, zu kasuistisch, zu eng, zu wenig frohmachend und nur in geringfügigem Maße den veränderten Zeitverhältnissen angepaßt, obwohl doch das Konzil in mehreren Artikeln dies für alle Ordenssatzungen vorschreibt. Man hat den Eindruck, als wollte der Entwurf bewußt mit einer größeren Strenge der vermeintlichen Liberalität und dem oft vorgeworfenen Nachlassen der religiösen Zucht in den Orden der nachkonziliaren Zeit entgegenwirken.

In dieser Situation haben sich nun auch Mitglie-

der des männlichen Ordenszweigs der Karmeliten strenger Observanz wieder zu Wort gemeldet, nachdem ihr Generalat für längere Zeit gänzlich ausgeschaltet war. Geradezu vernichtend in seinem Urteil über den von der Religiosenkongregation präsentierten Satzungsentwurf ist neuerdings – bei aller Höflichkeit in der Form und aller Differenzierung im einzelnen – ein Brief der sechs spanischen Provinziäle und des portugiesischen Provinzials der „Unbeschuhten Karmeliten" an Kardinal Jérôme Hamer O. P., den Präfekten der Religiosenkongregation. Er zeichnet sich nicht nur durch Freimut und hohes Verantwortungsbewußtsein aus, sondern auch durch eine überlegene Sachkenntnis und eine klare, genau unterscheidende Sprache, ja er legt in seiner Replik de facto einen Gegenvorschlag für den Aufbau der neuen Satzungen vor, der die vielen Wiederholungen des jetzigen dreiteiligen Entwurfs (Einführung in die Lehre, Satzungen, Erläuterungen) vermeidet und einen neuen, aufmunternden Ton in das Vorhaben bringt

In besonderer Weise bemühen sich die Provinziäle, den Ordensfrauen als Frauen in ihrem Recht, ihr Leben selbst mitzugestalten, zu Hilfe zu kommen, und erinnern in diesem Zusammenhang an Artikel 9 der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes", wo es heißt: „Die Frauen verlangen für sich die rechtliche und faktische Gleichstellung mit den Männern, wo sie diese noch nicht erreicht haben", ein Verlangen, das in dem von der Religiosenkongregation beaufsichtigten Entwurf geradezu sträflich vernachlässigt wurde. Schließlich analysieren sie noch den Versuch eben dieses Entwurfs, die dort zugrundegelegten Konstitutionen von 1581 in Alcalá, wie es vom Papst vorgeschrieben war, von ihren für den heutigen Leser zahlreichen Anachronismen zu befreien und den heutigen Zeitverhältnissen anzupassen, ein Unternehmen, das jedem Historiker Grausen einjagt, weil es dann nicht mehr jenes 400 Jahre alte Dokument ist, das man als die für die theresianische Spiritualität entscheidende Urkunde vorgibt.

Das Fazit der Provinziäle O. C. D. der iberischen Halbinsel aus ihren Untersuchungen wundert darum nicht mehr. Es lautet: „Das eingehende Studium des vorliegenden Entwurfs bestätigt unsere vor zwei Jahren verbreitete und veröffentlichte Meinung, daß die Methode, die der Brief des Staatssekretariats vorschlägt und zwingend auferlegt, weder brauchbar noch möglich ist. Und es bestätigt sich unsere Vermutung, daß genau hier die eigentliche Wurzel und die wirkliche Schwierigkeit liegt. Es ist nicht primär die Frage nach der Arbeit, die die Kommission geleistet hat, sondern vor allem nach den Kriterien, die zu befolgen von sich aus sehr wenig hergibt. – Diese Methode, die allen Widerständen zum Trotz eingehalten wurde, strahlt eine Originalität aus, die eines besseren Fundaments würdig gewesen wäre. Sie steht in klarem Widerspruch zur Theorie und Praxis der Kirche mit allen Orden und Kongregationen, die (nach dem Konzil) ihre Gesetzgebung den veränderten Zeitverhältnissen angepaßt haben. Wir können weder verstehen noch uns erklären, was man wirklich mit den armen Unbeschuhten Karmelitinnen ausprobieren wollte, oder für welche Sünde man sie abbüßen läßt. Denn das alles als ein Zeichen besonderer Zuneigung anzusehen, übersteigt unsere Vorstellungskraft sowie die Gesetze jedes normalen Vorgehens. – Wir bitten daher erneut in aller Demut und mit allem Nachdruck, daß man von der im Brief des Staatssekretariats angezeigten Methode absieht. Für alle wird es eine Probe sein, daß auch die Kirche, die beim Konzil ‚gewisse Geisteshaltungen' in der Geschichte zu beklagen wußte (Gaudium et Spes, Art. 36), fähig ist, etwas zu widerrufen, wenn der Irrtum, dem wir als Sterbliche alle verfallen können, ausreichend entdeckt ist. Von den Nonnen einen fast blinden Gehorsam zu verlangen, und die Unfähigkeit, anzuhören und zurückzunehmen, erleichtert deren Weg sehr wenig".

Als Anregung für eine erneut zu bildende Kommission schlagen die Autoren des Briefs noch folgende beherzigenswerten Kriterien vor (wir begnügen uns hier nur mit den beiden ersten): „1. In jeder Kommission für eine angemessene Erneuerung der Gesetze muß eine bevollmächtigte und reale Vertretung der Unbeschuhten Karmelitinnen mitwirken. Das erfordert die Würde der Frau, die durch Erfahrung gewonnene Erkenntnis ihres Charismas, der Instinkt, den sie besitzen, und schließlich, weil sie die direkten Adressaten der Anpassung ihrer Gesetzgebung sind, auch die immer mehr fortschreitende Kenntnis der Würde der Frau in allen Gesell-

schaftsschichten. 2. Wir halten es für notwendig, daß die Kommission während der durchzuführenden Studien einen relativ häufigen Kontakt mit dem Generalobern der Karmeliten hat. Unsere normale – andere würden sagen großzügige – Auslegung der Autonomie der Nonnen läßt uns nicht vergessen, daß der Generalobere Vorsitzender der Einheit des theresianischen Charismas in der Kirche ist. Ihre Eminenz verkündigte ihn sehr richtig als rechtsgültigen Wortführer. Leider fand er bei den Arbeiten keine Anwendung, und das war sehr schade. – Die Präsenz der Unbeschuhten Karmeliten, die man für opportun hält, sollte repräsentativer sein. Fürchten Sie nicht die Vertreter der nicht in Rom wohnenden Patres. Wir sind zuversichtlich, daß die Obern die zuständigen Ordensmänner für diese hohe Aufgabe freistellen."

Soweit zum aufsehenerregenden Brief der Gruppe von Provinzialen in der Auseinandersetzung des Karmelitenordens strenger Observanz mit dem Hl. Stuhl um das authentische Charisma der hl. Teresa von Avila. Wird er zur Lösung des Konflikts beitragen? Das wird entscheidend davon abhängen, ob es gelingt, die Einmütigkeit unter den Nonnen selbst wiederherzustellen. Diese wird aber ganz sicher nicht durch eine weitere, noch so sorgfältig vorbereitete Fragebogenaktion erreicht werden (zumal offensichtlich priesterliche Berater hinter jenen Konventen stehen, die sich seinerzeit unmittelbar nach Rom gewandt haben und damit die Spaltung auslösten), sondern nur durch autonom gewählte Gremien der Nonnen selbst, die mit Hilfe von angesehenen Experten des männlichen Ordenszweigs zu übereinstimmenden Meinungen über die Hauptpunkte der Satzungen (wie z. B. die Ordnung der Klausur) zu kommen suchen.

Bei einer solchen Überlegung kann der Schreiber dieser Zeilen seine Beobachtung nicht verhehlen, daß in der ganzen Debatte noch niemand gefragt hat, ob die „Klausur" in der überlieferten Strenge, wie sie trotz des Konzils noch einmal in der römischen Instruktion „Venite seorsum" von 1969 „Über das kontemplative Leben und die Klausur der Nonnenklöster" festgeschrieben wurde (sie wird im Satzungsentwurf der Religiosenkongregation oft als Kronzeuge zitiert), theologisch und psychologisch heute noch so vertretbar ist[2]. Wer würde heute noch den Satz von Abbé de Rancé, dem Gründer der Reform von La Trappe, über die spirituelle Theologie der Klausur unterschreiben, in dem er sagt: „Ein Mönch, der durch seine Profeß alle Türen zur Welt zugeschlagen hat..., ist für alle sinnenhaften Dinge tot; sein Monasterium ist sein Grab, und er muß dort in Ruhe warten, daß der Erlöser der Welt ihn anruft, wie er einst Lazarus angerufen hat, als er wollte, daß er aus dem Grab herauskomme."?[3] Wer so etwas unterschreiben würde, machte offenkundig, daß er nichts im Sinn hat mit der vom Konzil initiierten zeitgemäßen Erneuerung des ursprünglichen Erbes. Gewiß, Teresa von Avila hat hin und wieder in ihrem Gebet und ihrer frommen Sprache ähnliches von der Klausur gesagt[4]. Können wir das aber heute noch so, nachdem das Zweite Vatikanum den eigenständigen heilstheologischen Stellenwert der „Welt" für alle Christen neu entdeckt hat? Können wir sie, die Welt, auch psychologisch, als Menschen unserer Zeit, noch so außer acht lassen? Haben nicht selbst die Kartäuser und Trappisten in den vergangenen Jahren einige Änderungen in ihrer Lebensweise vornehmen müssen? Schon heute haben wir in streng klausurierten Klöstern seelisch Kranke genug. Mit diesem Exkurs glauben wir die gegenwärtige Auseinandersetzung um die zeitgemäße Erneuerung des unersetzlichen Erbes der hl. Teresa auf den Punkt gebracht zu haben.

Friedrich Wulf SJ

[1] Vgl. Herderkorrespondenz 39 (1985) 155; 41 (1987) 157ff.

[2] Zu dieser Instruktion vgl. F. Wulf, Die Sorge der Kirche um die beschaulichen Orden, in: Geist und Leben 42 (1969) 460–466; dt. Ausgabe der Instruktion in: Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 23; Kommentar von E. v. Severus OSB.

[3] Dictionnaire de Spiritualité, Clôture, Bd. 2, 1, 1006.

[4] Vgl. das oft zitierte Wort Teresas in „Las fundaciones", c. XXXI, 46.

„Der Geruch von Blut und Rosen in einem Atemzug"

Neue Literatur über das Mittelalter

Das Mittelalter erlebte bislang verschiedene Comebacks. Keines gleicht dem anderen. Hatten Adel und Bürgertum des 18. Jahrhunderts in ihrem Kampf um politische Rechte den Zeitraum erschlossen, der von 800 bis 1500 das Mittelalter umschließt, so begeisterte sich die Romantik an dem – von ihr dem Mittelalter zum Teil unterstellten – Ordo-Denken, an Korporation und einheitsstiftendem Glauben der Universitas catholica. Bewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts knüpften an dumpfe, aber nicht stumpf gewordene Gefühle an, schwärmten von einem „tausendjährigen Reich" und zeichneten „Ritterkreuzträger" aus. Am Ende des zweiten Jahrtausends christlicher Geschichte nun also noch einmal eine Hinwendung. Worum mag es diesmal gehen? Ist Auskunft möglich?

1. Fragen wir zuerst, wo wir selbst stehen. Zwar ist uns der Raster verlorengegangen, der dieses „Mittelalter" in irgendeine „Mitte" einzuordnen erlauben würde. Doch lebte es unter dieser Bezeichnung in unsere Zeit hinüber und ernährt eine stattliche Zunft von Gelehrten und Verlagen. J. Huizinga, dessen Suche nach Kennzeichnung des Mittelalters zu dem „Geruch von Blut und Rosen in einem Atemzug" führte, traten Georges Duby, Jacques Le Goff, Emmanuel Le Roy Ladurie ebenso zur Seite wie Rolf Sprandel, Karl Bosl, Raymonde Foreville und Régine Pernoud. Sie und viele andere mehr leisteten für uns heute unverzichtbare Erschließungsarbeiten, in Wirtschafts- und Sozialgeschichte, in Klima- und Mentalitätsforschung. Darauf konnte weitergebaut werden. Weiße Flecken füllten sich: Was wußte man vorher über Frauenberufe im Mittelalter? Grobe Urteile verfeinerten sich, etwa die über das Leben auf der Burg. Bislang feste Vorurteile gerieten ins Wanken, etwa die Technik oder die „Eß- und Saufgier des Mittelalters" betreffend. Doch war der Preis für den Wissenszuwachs nicht gering: „Die Mittelalterforschung der Gegenwart hat aus dem tradierten, so wunderbar harmonischen Mittelalterbild ein Trümmerfeld gemacht, dem freilich die interessantesten sozialgeschichtlichen, rechtsgeschichtlichen, kulturgeschichtlichen Fragestellungen erwachsen sind." (O. Borst, 20)

Was sich abzuzeichnen scheint, ist eine wiedergewonnene Kraft der Zusammenführung der Daten in ein überblickbares Bild. Mindestens meldet sich das Verlangen nach Übersichtlichkeit immer stärker an, ohne sich jedoch mit Allgemeinbildern und pauschalen Aussagen zufriedengeben zu wollen. Als Beleg mag, außer der hier aufgeführten Literatur, das „Lexikon des Mittelalters" dienen, das seit 1977 im Artemis Verlag, München und Zürich, erscheint.

2. Diese geduldige, beharrliche Arbeit ist nun überrollt und zugleich unterstützt worden durch *Umberto Ecos* Roman „Der Name der Rose"[1], dessen Verkaufs- und Leseerfolg nur noch durch den Siegeszug des gleichnamigen, nach dem Buch gedrehten Films in den Schatten gestellt wurde. Eco ist 1932 geboren und lehrt Semiotik in Bologna. So sehr sicherlich dieses Opus aus dem Arbeiten und der Eigenart Ecos („ich hatte den Drang, einen Mönch zu vergiften"[2]) herausgewachsen und ihnen verbunden ist, so sehr ist doch der Erfolg auf ein Zeitinteresse zurückzuführen. Er kann nicht allein damit erklärt werden, daß ein geschickt konstruierter Kriminalfall mit apokalyptischer Grundstimmung in eine bizarre Umwelt verpflanzt wurde.

Nun sei den verschiedenen Deutungen des Romanerfolgs – es geht schon gar nicht um eine Lüftung des Geheimnisses der „Rose"! – nicht noch eine beigesteuert. Nur eine Vermutung sei geäußert: Muß es dem Leser nicht Vergnügen bereiten, den geordneten sozialen Kosmos eines Klosters denselben Abgründen ausgesetzt und von denselben Leidenschaften erschüttert zu sehen, die er, der Leser und Kinobesucher, in seiner, der heutigen Welt antrifft? Spielt also der Genuß mit, zu sehen und zu erleben, daß auch „die damals" nicht besser, nicht moralischer und nicht klüger waren? Und dient dies nicht gerade dem als Entschuldigung, der darunter leidet, sich seine Zeit nicht ausgesucht haben zu können? Und dem, der es nicht verträgt, daß ein Spiegel ihm vorgehalten wird? Würde Eco paradoxerwei-

se dann aber nicht zu einer nivellierten Sicht der Zeiten beitragen, und das Interesse am Mittelalter verflachen lassen? Ich darf die Vermutung nicht zu weit treiben, denn Eco selbst erkennt der Beschäftigung mit dem Mittelalter eine heilende Funktion zu: „Das Mittelalter ist unsere Kindheit, zu der wir immer wieder zurückkehren müssen, um unsere Anamnese zu machen."[3] Um Zeit und Personen des Romans verstehen zu können, bieten Klaus Ickert und Ursula Schick eine gediegene Hilfe an, die den Leser aber auch nicht unterfordert[4]. Von Alanus de Insulis über Joachim de Fiore bis hin zu Uberto de Casalis reicht die Reihe der Kurzportraits.

3. Wenn wir den Blick auf die Forschung richten, so verdient das Werk zuerst genannt zu werden, das einen Gesamtüberblick über das Mittelalter bietet: *Otto Borsts* „Alltagsleben im Mittelalter"[5]. Borst, 1924 geboren und als Professor für Landesgeschichte an der Universität Stuttgart tätig, überzeugt durch seine ruhige, ausgeglichene und höchst sachkundige Darstellung der Alltagsleben, denn es gab nicht nur eines im Mittelalter, vielmehr so viele, wie es politische Stände und soziale Klassen waren. In sechzehn Annäherungen lenkt Borst den Blick auf die durchgängige Gliederung in „orantes", „milites" und „laboratores" und stellt das Leben der Burgbesatzung, der Bauernfamilie, der Mönche, Nonnen und Städter vor. Haus- und Kleiderkultur, das Leben im Bad und in der Schreibstube, das laszive und streng regulierte Leben der Menschen: dies alles erhebt Borst aus einer Vielfalt wenig bekannter Quellen und rahmt es durch zwei sehr gelungene Kapitel ein: Sie geben den Blick auf den gläubigen Menschen frei, der im stets gegenwärtigen Angesicht des Todes lebt. Im Vorbeigehen korrigiert Borst Huizinga (38), Ariès (314) und Le Goff (311 ff.), die zwei letzteren in ihrer Bewertung der Kindesrolle im Mittelalter, entlarvt marxistische Schablonen bezüglich der Arbeitsteilung und rüttelt an manchen Lehrmeinungen; die im Index aufgeführten 14 Stichworte zur „Frau im Mittelalter" bekunden Borsts Aufgeschlossenheit.

Borst schlägt keinen Bogen um die Düsterkeiten mittelalterlichen Lebens; Brutalität, alltägliche Grausamkeit und Menschenverachtung werden nicht verschwiegen. Mit Hartmann von Aues „Iwein" (zwischen 1180 und 1210 verfaßt) betritt der Leser ein „Arbeitshaus" und steht mageren und bleichen Arbeiterinnen gegenüber, „von hunger und von durste" gekennzeichnet. Sie klagen: „‚Der lôn ist alze ringe / vür spîse und vür cleider' (der Lohn ist viel zu kärglich / für Nahrung und Kleidung)" (352 f.). Und Borst fügt hinzu: „... die Hinweise auf die von Arbeit und Entbehrung gezeichneten Leiber, auf die Auszahlung eines Spottlohns, auf die Ausbeutung durch die ‚Kapitalisten' geben Hartmanns höfischem Roman an dieser Stelle doch eine zweifellos wirklichkeitsnahe Aussagekraft: so konnte Frauenarbeit schon im Hochmittelalter geartet sein" (353).

Die Bauern nicht zu vergessen! Borst zitiert aus einer Chronik: „Diese Leute haben nimmer Ru. Früw und spat hangen sie der Arbeit an... Ihren Herren müssen sie offt durch das Jahr dienen, das Feld bawen, säen, die Frucht abschneiden und in die Schewer führen, Holz hawen, und Gräben machen. Do ist nichts, das das arm Volk nit thun muß und on Verlust nitt auffschieben darff" (116). Aber auch hier fehlt nicht die leise Warnung vor Vereinseitigung, wenn Borst aus einer anderen Chronik zusammenfaßt: „Als Gerbert von Aurillac eine seiner aquitanischen Bäuerinnen pflügen sah, sie nach dem Grund fragte und zur Antwort bekam, ihr Mann sei krank, sie sei allein und es sei Zeit zur Aussaat, gab er ihr für jeden Tag der Saatzeit Geld zur Entlohnung eines Landarbeiters, so daß ‚sie aufhören konnte, wie ein Mann zu arbeiten'. Gerberts Biograph fährt fort: ‚Denn Gott verabscheut alles, was gegen die Natur ist'" (123). Nur ein Beispiel für Borsts Urteilsfähigkeit sei angeführt: „Der Bauernstand war politisch, wir würden heute sagen, ideologisch zu wenig grundiert und zu sehr abhängig von der Konjunktur, als daß er hätte eine Macht darstellen können. Verglichen mit den anderen Ständen war sein Rechtsfundament so zweitrangig, daß man es vergessen konnte, wann immer die Zeiten das erlaubten" (115). Zahlreiche Abbildungen erleichtern es dem Leser, sich in die Zeit des Mittelalters einzustimmen. Zu Beginn nennt Borst es „das andere Leben". Wer sich durch die „Alltage" geleiten läßt, wird sich seiner selbst neu gewiß werden, zu den heutigen Möglichkeiten, den Verlusten und Grenzen einen neuen reicheren Bezug gewinnen.

4. Den Bewegungen der Neinsager, den Häretikern gilt das Buch von *Lothar Baier*[6]. Der 1942 geborene Baier, von Beruf Essayist, Übersetzer und Literaturkritiker, verwertet die neuesten französischen und deutschen Forschungen über die Katharer (Arno Borst, Duvernoy, Nelli, Thouzellier), um vor dem Leser ein plastisches Gemälde aufzubauen von der Ausbreitung und Ausrottung der Katharer. Gegen Ende des 12. Jahrhunderts befanden sich weite Teile Europas auf dem Weg des Abfalls vom katholischen Glauben. Der Alarmruf des Grafen Raimund von Toulouse erreichte Cîteaux 1177: „Die Verderblichkeit und die Verbreitung dieser Häresie haben derart die Oberhand gewonnen, daß fast alle ihrer Anhänger überzeugt sind, Gott zu huldigen... Sie hat Zwietracht zwischen Mann und Frau, Vater und Sohn, Schwiegermutter und Schwiegertochter gesät... Selbst jene, die mit dem Priesteramt bekleidet sind, werden durch die Ausbreitung der Häresie verdorben; die alten Kirchen, einstmals Gegenstand der Verehrung, werden im Stich gelassen und dem Verfall preisgegeben; man verweigert die Taufe; die Eucharistie ist entweiht, die Buße wird verachtet; man mag nicht an die Erschaffung des Menschen und die Auferstehung des Fleisches glauben; alle Sakramente der Kirche werden für null und nichtig erklärt, und was noch schlimmer ist, man führt sogar zwei Prinzipien ein" (50).

Den Dualismus der Katharer untersucht Baier eingehend. Die These des Buchs, im Untertitel angezeigt, entfaltet Baier ab S. 147: „Aus Bettelmönchen werden Inquisitoren, aus Theologie wird Polizeiwissenschaft." Baier arbeitet die Entstehung des Inquisitionsverfahrens, seine ausgeklügelten Verhörmethoden und das Überwachungssystem heraus. Doch, wie öfters in dem Buch, künden die Titel mehr an, als die Abhandlung selbst hergibt.

Baiers Text ist aber auch weniger von Ideologie geleitet als es der Klappentext gelten lassen will, wenn es dort heißt: „Lothar Baier zeigt, wie die Geschichte der behördlichen Verketzerung von Gedanken den modernen Staat vorbereitet hat, wie der Widerstand gegen die totalitären Tendenzen der Obrigkeit die Geburt der modernen Demokratie im ketzerischen Untergrund einleitete und wie ein ketzerischer Gedanke – der vom Recht auf Freiheit – zur materiellen Kraft werden und zur Veränderung der Verhältnisse beitragen kann." Baier hat sich einem solchen Anspruch nicht unterworfen, unterdrückt nicht Kritik an Lehre und Leben der Katharer – etwa an ihrer Mißachtung der Frau. Er bescheinigt – etwas widerwillig – dem vierten Laterankonzil Mäßigung im Umgang mit den Häretikern (149). Gelegentlich ist Baiers Sprache ein wenig gezwungen auf Verständlichkeit aus: so bedient sich Bischof Fulko im Antihäretikerkampf einer „Todesschwadron" (127); das Byzanz von 1204 mußte, so Baier, den venezianischen Kaufleuten als „ein riesiger, ihnen bisher verschlossener Antiquitätenmarkt" erscheinen (109), und als „internationale Mammutkonferenz" wird das vierte Laterankonzil bezeichnet (133).

Am interessantesten ist Baier dort, wo er dialektische Bezüge herstellt: Wie die nicht sanierte Kirche Häresien provozierte, so auch die reformierte. Der korrekt einverlangte Zehnte leistete der Absage an die Kirche auch weiterhin Vorschub. Da auch die gereinigte Kirche nicht vom Geld ließ, begründete gerade die Reform das Nein zu dieser Kirche noch tiefer. Baier zeigt auch den Zusammenhang von abweichender Lehrmeinung, Überzeugungsgespräch, Leben in Armut und Inquisition auf. Er entdeckt zu Recht eine Art der Verselbständigung der von ihm apostrophierten polizeilichen Maßnahmen, welche auch in den protestantischen Kirchen anzutreffen seien und „das Absterben der Kirchenmacht so grandios überlebten" (193). Ob allerdings in der Inquisition, die sich und wie sie sich in Okzitanien installierte, das Vorbild aller späteren Polizeimaßnahmen zu finden ist, bleibt offen. Weniger ist nach Vorbildern in der Zeit vor 1220 zu suchen, als einmal zu fragen, ob wir Menschen nicht mit Leichtigkeit je neu die Repressionsinstrumente uns erfinden, ohne auf Vorlagen angewiesen zu sein. Baier jedenfalls hat eine wertvolle Vermittlung neuester Forschungen über die Katharer geleistet, die Einbettung in einen allgemeineren Hintergrund ist ausgezeichnet gelungen.

5. Das anknüpfende 14. Jahrhundert entrollt *Barbara Tuchmann* unter dem Titel „Der ferne Spiegel"[7]. Der 1912 geborenen Historikerin, die sich wiederholt mit Erfolg an zeitgenössischen Stoffen versucht hat, ist ein durchdachtes, farbi-

ges Werk gelungen, das in den Bann schlägt. „Kein Zeitalter ist ordentlich und einfarbig, aber keines ist aus bunterem Stoff als das Mittelalter" (13). Mittels eines Kunstgriffs fädelt Tuchmann einen roten Faden in den Stoff. Sie hat sich eines historisch verbürgten Menschen als Leitfigur versichert, des Ritters von Couzy, der dieses Jahrhundert durchlebt, durchkämpft und durchleidet. Mit ihm durchzieht der Leser die Gegenden Europas und Asiens, nimmt er an Festgesellschaften und Beerdigungen von Pesttoten teil. Nicht verschmäht es die Autorin, uns beiläufig einen Huldigungsakt zu schildern: „Der Gesandte ritt während dieser Zeremonie ein braunes Pferd..., dessen Schwanz und Ohren gestutzt waren, es trug ein Pfluggeschirr. Der Gesandte führte eine Peitsche mit sich, eine Säschale mit Weizen und einen Korb mit 120 sichelförmigen Pasteten aus Weizenmehl, die mit geminztem Kalbfleisch gefüllt und in siedendem Öl gebacken worden waren. Dem Reiter folgt ein Hund mit ebenfalls gestutztem Schwanz und gestutzten Ohren, eine Pastete um den Hals gebunden. Der Mann umritt ein steinernes Kreuz vor dem Burgtor dreimal und ließ dabei jedesmal seine Peitsche knallen. Dann stieg er ab und kniete vor der Löwenplattform nieder. Wenn jedes Detail der Zeremonie und ihre Ausstattung gestimmt hatte, durfte er alsdann die Plattform besteigen, küßte den Löwen und hinterließ die Pasteten und zwölf zusätzliche Brotlaibe mit drei Krügen Wein als Zeichen seiner Huldigung. Der Herr von Couzy nahm ein Drittel der Gaben und verteilte den Rest unter den versammelten Beamten und Stadtherrn. Danach drückte er dem Huldigungsschreiben ein Siegel auf" (35f.).

Langjährige Übung im Schreiben, lebenslanges Studium mittelalterlicher Quellen und angelsächsische Nüchternheit mit einem Schuß Humor ließen einen Text entstehen, der uns mit einem Jahrhundert auch die „Conditio humana" erschließt.

6. Ein aus lebenslanger Gelehrtenarbeit erwachsenes Buch über Meister Eckart hat *Kurt Ruh*, langjähriger Ordinarius der Germanistik in Würzburg, veröffentlicht[8].

In dem Kapitel „Eine steile Gelehrten- und Ämterlaufbahn" stellt Ruh den um 1260 geborenen Eckart vor, sein Leben mit Gott erschließt sich aus den „Reden der Unterweisung". Dionysische Mystik entziffert Ruh im „Granum sinapsis". Der Predigtsammlung Eckarts „Paradisus anime intelligentis" und dem „Opus tripartitum" gelten weitere Kapitel. Eckarts Beziehung zu den Beginen wird untersucht, sein Trostbuch „Liber benedictus" besprochen, um schließlich auf Ekkarts „Prozeß" einzugehen.

Ruh leitet informierend die Eckartzitate ein und trägt sie in heutiger Sprache vor, schlicht und ungekünstelt. Seine Interpretation scheut nicht die Probleme, versucht zu klären und behutsam den Sinn zu entbergen, ohne je aufdringlich oder vergewaltigend zu wirken. Unausweichlich ist, daß dem Leser ein gutes Maß an philosophischer Kenntnis zugemutet wird. Ruh versucht, so weit wie möglich dem Leser dabei entgegenzukommen, doch macht sein Bemühen mit Recht dort Halt, wo den Gedanken Eckarts Verfälschung droht. „Er sprach aus der Ewigkeit, und ihr versteht es nach der Zeit." Dieses Wort Taulers über Eckart mit der Doppelsinnigkeit – „verstehen nach unserer Erdenzeit" oder „verstehen im zeitlichen Ver-Zerrt-Sein" – rückt Ruh nicht unbeabsichtigt an den Beginn seiner Exegese.

Ruh hat sich ebenfalls der schwierigen Aufgabe gestellt, Eckarts Worte in unsere Zeit zu übersetzen. Die Seinsethik Erich Fromms, so Ruh, gehe auf Eckart zurück, wenn er sage: „Die Menschen sollen nicht so viel nachdenken, was sie tun sollen, sie sollen vielmehr bedenken, was sie sind" (15). Und zu dem immer aktuellen, wenn auch künstlich geschaffenen scheinbaren Spannungsverhältnis von Gottes- und Nächstenliebe läßt Ruh Eckart die Antwort geben, daß die Nächstenliebe kein Verlassen der Liebe Gottes sei, sondern eine „ausbrechende" Form der Gottesliebe, also in und mit Gott geschehe, ihm, der mehr als alle Form ist, angemessen.

7. *Dieter Kühn* trat bereits mit aufsehenerregenden Werken über Oswald von Wolkenstein und Neidhart von Reuental hervor, diesmal nun als Verfasser eines epochemachenden Buchs zu Person und Werken Wolframs von Eschenbach[9]. Was verbindet diese drei Dichter des Mittelalters? Dazu Kühn: „Was sie verbindet: eine jeweils spezifische Form des Humors. Und: jeder von ihnen hat die literarische Artikulation seiner Zeit entschieden erweitert, hat hier Neues gewagt. Ihr

Oeuvre weist jeweils in eine literarische Zukunft, und das intensiviert ihre Präsenz" (905). Dies zugleich als eine Kostprobe für den Stil Kühns, der es meisterhaft versteht, den Leser teilhaben zu lassen. Er weicht instinktiv vor dem Schlamm zurück, den der Huf des vorbeigaloppierenden Pferdes verspritzt; Hähne krähen aus dem Burghof herauf, Verwundete keuchen, ein Komet faucht vorbei. Das Mittelalter ist hautnah, ja geht unter die Haut, und doch übertölpelt Kühn nie den Verstand. Man lese den Abschnitt über die Latrine und was die Ausgrabungen von Sickergruben über mittelalterliche Ernährung und Krankheiten zu erkennen geben, oder studiere die Ausführungen über die Armbrust: Präzision muß nicht erdrücken. Im zweiten Teil sodann die Werke Wolframs: Lieder, Parzival, das Willehalm-Epos, das Fragment des Titurel. Um den Schluß des „Parzival" auf Kühn anzuwenden: es „hat die Mühe sich gelohnt".

8. Eine befriedigende Antwort auf die eingangs gestellte Frage mag der Leser nicht erhalten haben: Warum Rückkehr zum Mittelalter? Wegen des nicht ausrottbaren Wahrheitsverlangens der Menschen? Um der Anamnese willen? Jedenfalls nicht aus Sehnsucht nach einem „Goldenen Zeitalter". Vielleicht ganz schlicht um unserer Identität willen.

Bleibt noch übrig, einen Blick auf das Bild der Kirche zu werfen, das uns in den Beiträgen zum Mittelalter entgegentritt. Die „Kirche" wird aus Distanz beschrieben.

Man reibt sich nicht mehr an ihr aus persönlichen Gründen, keine Kindheit oder Jugend, die in der Kirche gelebt wurde, klagt nachträglich an. Vielmehr wird mit nüchtern-kühlem Blick die Kirche als Institution seziert. Das Ergebnis? Kirche als Finanzmacht, die die Armut verrät, als ein raffiniertes System von Verboten, von denen sich freizukaufen neue Geldmittel einbringt, so J. Goody[10], ausgestattet mit skrupellosen Inquisitoren, wie der Bernard Gui im Film „Der Name der Rose", mit im Luxus quasenden Prälaten und lustig zeugenden Landpfarrern, wie L. Baier sie abzeichnet. Dieses Bild ist einmal greller, ein andermal dezenter ausstaffiert. Fehlen tut es in keinem Werk. D. Kühn zitiert: „Weint ihr Töchter Zions, weint, denn die großen Kirchenherren folgen heute Jesus Christus nur noch aus der Ferne nach!" und „... wer kein Geld zu geben hat, dessen Antrag lehnt Rom ab" (258). Tuchmann verschweigt nicht, daß viele Priester, nicht alle, sich der Betreuung der Pestkranken verweigerten.

Dieses Bild entspricht der Wirklichkeit, die Quellen sind nicht zu widerlegen, höchstens fehlen ergänzende. Auch darf man daran erinnern, daß das Auffallende und Mißglückte eher festgehalten wird als das, was gelingt. Kein Konzil trat je zusammen, um festzustellen, was an christlichem Verhalten bereits gelebt wurde; es wollte immer Mißbräuche abschaffen und Verhalten korrigieren. Die soziologische Fragestellung „Wie wird etwas gelebt?" stellt das „Was wird gelebt?" zurück und interessiert sich jedenfalls zur Zeit nicht für Themen wie „Kirche als Erzieherin", als geistige Macht, als Hefe im germanisch-römischen Völkergemisch oder als „Transporteurin" antiker Kultur. Und wenn Mönche Bücher abschreiben, wie in Ecos Roman, so sind andere Mönche darauf aus, die Werke zu verbrennen.

Die Kirche steht mit ihrem Lebenszeugnis auf dem Prüfstand. Kein Zweifel, die meisten Autoren ziehen die Bilanz: Trotz nichtwegzudenkender Gegenwärtigkeit der Kirche ist ihr Zeugnis zu leicht und zu schwach. *Norbert Brieskorn SJ*

[1] München 1982; dtv [11]1987.

[2] U. Eco, Nachschrift zum „Namen der Rose" (München 1984; dtv [7]1986) 21.

[3] Ebd. 86.

[4] K. Eckert, U. Schick, Das Geheimnis der Rose – entschlüsselt. Zu Umberto Ecos Weltbestseller „Der Name der Rose" (München [4]1986).

[5] Otto Borst: Alltagsleben im Mittelalter. Mit zeitgenössischen Abbildungen. Frankfurt: Insel 1986. 659 S. Kart. 18,–.

[6] Lothar Baier: Die große Ketzerei. Verfolgung und Ausrottung der Katharer durch Kirche und Wissenschaft. Berlin: Wagenbach 1984. 204 S. Kart. 14,–.

[7] dtv [5]1985.

[8] Kurt Ruh: Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker. München: Beck 1985. 207 S. Lw. 42,–.

[9] Dieter Kühn: Der Parzival des Wolfram von Eschenbach. Frankfurt: Insel 1987. 942 S. Lw. 48,–.

[10] J. Goody, Die Entwicklung von Ehe und Familie in Europa (Berlin 1986).

Ärzte für die Dritte Welt

Immer häufiger drangen in den letzten Jahren über die Bildschirme des Fernsehens, über die Nachrichtenspalten der Tageszeitungen aufrüttelnde, erschütternde Reportagen und Berichte von schrecklichen Dürrekatastrophen, von Krankheitsepidemien in den Entwicklungsländern, vom Hungertod Hunderttausender in unseren Alltag. Bilder vom Flüchtlingselend der Boatpeople, vom Hungersterben in Somalia, in Äthiopien, in der Sahelzone, vom Bürgerkriegsleiden in Uganda wechselten sich ab. Daneben erreichten uns aber auch immer wieder, nicht minder schlimm und erschreckend, Berichte von der steten Dauerarmut in übervölkerten Regionen wie Indien, Bangladesh, Ägypten oder vom Massenelend in den Slums südostasiatischer und lateinamerikanischer Großstädte.

In vielen Menschen wurde dadurch der Wunsch wach, etwas für diese Armen und gegen die Ungerechtigkeit in unserer Welt zu tun. Eine wachsende Zahl dieser Menschen will sich jedoch in ihrer Betroffenheit nicht nur mit Geld gleichsam aus der Mitverantwortung loskaufen, sondern sich angesichts dieses Elends selbst persönlich einsetzen. Doch für die allermeisten stehen ihre familiären und beruflichen Bindungen und Pflichten der Realisierung dieses Wunsches entgegen. Sie können sich nicht, wie es für solch einen Einsatz notwendig scheint, für Jahre frei machen, um dann ihr Engagement, ihre Fachkenntnisse, ihr Spezialwissen zur Veränderung dieser schlimmen Lebenssituationen persönlich einzubringen.

Eine dauerhafte Hilfe für die Armen kann eigentlich nur durch eine tiefgreifende Strukturveränderung erreicht werden, durch langfristige Hilfsmaßnahmen zur Selbsthilfe, durch Langzeitprojekte zur Förderung der sozioökonomischen Entwicklung insgesamt, durch Ausbildungs- und Erziehungsprogramme. Will man wirklich sinnvoll helfen, muß man gemeinsam mit den betroffenen Menschen – eingebettet in ihre Kultur, in ihre religiöse und soziale Situation – Hilfe zur Selbsthilfe anbieten. Alles andere läuft Gefahr, keine Hilfe, sondern besserwisserische Überfremdung oder gar Neokolonialismus zu sein und damit eine wirkliche Entwicklung eher zu hindern. Eine sinnvolle Hilfe zur Selbsthilfe, die wirklich den betroffenen Menschen nützt und nicht bloße Gewissensberuhigung für uns selber ist, scheint daher in Kurzzeiteinsätzen von ein paar Monaten nicht machbar zu sein.

Eine Ausnahme von dieser sonst gültigen Einsicht erlebte ich in den Flüchtlingslagern von Somalia durch den Einsatz der Ärzte des Komitees „Deutsche Notärzte": dann nämlich, wenn Menschen nicht mehr zur Selbsthilfe in der Lage sind, weil sie zu schwach, zu elend, weil sie krank sind, brauchen sie zunächst eine erste Hilfe von außen – wenn sie nicht nur Glieder reformbedürftiger, ungerechter Strukturen sind, sondern kranke, hilflose, einzelne Menschen. Somit scheint wenigstens ein Beruf geeignet, auch in Kurzzeiteinsätzen ohne tiefere Kenntnis der Sprache, der Kultur, des sozialen Umfelds sinnvoll Hilfe zu leisten: der Beruf des Arztes.

Wir sagten uns: Wenn wir dort, wo für die Armen keine oder nur eine unzureichende medizinische Versorgung gegeben ist, ein ärztliches Hilfsangebot in vorhandene örtliche Basisgesundheitsstrukturen einbinden und durch stets nachfolgende Ärzte ständig aufrechterhalten, dann kann eine derartige humanitäre Hilfe nicht nur für diese einzelnen Menschen höchst sinnvoll und nützlich sein, sondern sich im Lauf der Zeit vielleicht sogar als strukturell wertvoll und verändernd erweisen. Außerdem würde sich dabei auch für uns selbst aus dem persönlichen Erleben der Armut und des Elends eine Vertiefung unseres eigenen Bewußtseins und unserer Mitverantwortung für die Ungerechtigkeiten in unserer Welt ergeben – und hier bei uns wirksam werden. Allerdings wären solche medizinischen Hilfseinsätze dann zunächst nicht unmittelbare Entwicklungshilfe, sondern eher als humanitäre Hilfe die Voraussetzung dafür.

Seitdem sind über drei Jahre vergangen. Mehr als 200 Ärzte und Ärztinnen sind in dieser Zeit in solchen Einsätzen unentgeltlich tätig gewesen. Sie haben dafür zumeist ihren Jahresurlaub geopfert und zusätzlich noch mindestens die Hälfte ihrer Flugkosten selbst bezahlt.

Zunächst begannen wir im berüchtigten Howrah-Slum von Kalkutta. Eingebunden ist unser ärztliches Angebot dort in das Sozial- und Ge-

sundheitszentrum des inzwischen durch den Weltbestseller „Stadt der Freude" von Dominique Lapierre berühmt gewordenen französischen Prado-Priesters François Laborde: mitten im Slum. 95 Prozent der Kranken, die in die Ambulanz kommen, hatten zuvor selbst bei den schlimmsten Erkrankungen nie die Möglichkeit gehabt, einen richtigen Arzt aufzusuchen. Für die Schwerstkranken konnten wir in Zusammenarbeit mit einem indischen Arzt ein eigenes, kleines Hospital aufbauen: unseren Shantona Ashram, unser „Heim für trostlos Verlassene".

Meinten wir zunächst noch als die wohlhabenden, als die überlegenen Geber zu kommen, so merkten wir gerade hier in der wohl äußerlich erbärmlichsten Stadt der Welt sehr bald, daß unsere Hilfe keine Einbahnstraße war. Die Ärzte, die mitarbeiten, sind großenteils keine engagierten Christen, mehrere bezeichnen sich als Atheisten. Was sie veranlaßt, ihre Mitarbeit anzubieten, ist wohl „der innere Drang nach Gerechtigkeit", der Wunsch, persönlich etwas für die Armen und Rechtlosen zu tun.

Hier nun in der äußeren Trostlosigkeit des Slums begegnen wir anderen Menschen, Priestern, Schwestern, Health-workern, die oft seit Jahren dort arbeiten, kaum etwas ihr eigen nennen und dabei trotzdem in einer überzeugenden Weise zufrieden, ja glücklich sind. Wir treffen hier unmittelbar auf tiefe, konsequente Gläubigkeit und glaubwürdige Nächstenliebe, die in dieser Form und Deutlichkeit für viele von uns neu ist. Gleichzeitig erleben wir tagtäglich Dankbarkeit ohne jede Berechnung, Freundschaften ohne Hintergedanken, Ehrlichkeit und menschliche Offenheit ohne Angst und Überheblichkeit. Wir erfahren Werte, die bei uns im täglichen Kampf um Wohlstand und Geltung, um Einkommen und Karriere vielfach untergegangen sind. Was Wunder, wenn noch Monate später der Bericht eines Arztes ungläubiges Staunen hervorruft, wenn er noch immer selber beeindruckt erzählt, daß mitten im Pilkhana-Slum ein zerlumptes, völlig verarmtes kleines Mädchen ihm mehrere Gassen weit nachlief, um ihm einen aus der Tasche gefallenen Zwei-Rupien-Schein hinterherzubringen.

„Diese Wochen sind die wichtigsten Wochen meines Lebens geworden", schreibt eine junge Kinderärztin nach ihrem zehnwöchigen Einsatz in diesem Slum. „Diese Tage waren hart für mich, doch ich möchte keinen einzigen missen!" beendet ein anderer Allgemeinmediziner seinen Abschlußbericht.

Fast gleichzeitig mit Kalkutta begannen wir ein zweites Projekt im berüchtigten Millionen-Slum von Manila, in Tondo. Imponierend dort P. Verceles SJ, der alte Hochschulprofessor, der jetzt 79jährig seit 16 Jahren mitten in Tondo wohnt und dort eine Ein-Klassen-Schule, ein Dispensarium und eine Zahnarztpraxis betreibt. In Tondo war es auch, wo uns der inzwischen verstorbene Slum-Bischof Paulino, Pfarrer einer 176000-Menschen-Gemeinde, bat, bei den Einsätzen mit der „rolling clinic" direkt dort hinzufahren, wo verschämt die Allerärmsten der Armen leben: zum Pasig-River, in das North-Harbour-Gebiet, auf den ständig stinkenden, qualmenden Müllberg, den „Smoking Mountain".

Ein Jahr später erweiterten wir unser ärztliches Angebot mit einem weiteren Team auf das ländliche Gebiet zweier Provinzen auf Mindanao. Seither sind ständig vier deutsche Ärzte unseres Komitees „Ärzte für die Dritte Welt" zusammen mit einem deutschen Zahnarzt in diesen Armenvierteln auf den Philippinen tätig.

Waren wir schon in Indien nachhaltig von der tiefen Geistigkeit dieser Menschen beeindruckt und vielfältig für unseren Einsatz entschädigt, so werden unsere Ärzte hier auf den Philippinen noch reicher beschenkt. Die meisten von uns sind fasziniert von den menschlichen Werten, die wir hier so umwerfend fröhlich erfahren dürfen: überall und stets, selbst in den trostlosesten Winkeln – in Betonröhren am Straßenrand, unter Plastikplanen im Hafenviertel – eine fröhliche, ansteckende Hoffnung wider all die Hoffnungslosigkeit, in der doch so viele ihr Leben verbringen müssen. Ins Auge fällt die Kinderliebe, jedem offenkundig in den Hunderten von Kindern jeglichen Alters unmittelbar um unsere eigene Behausung in Tondo herum – und nicht nur mit ihrem Geschrei für uns völlig ungewohnt. Diese Kinderliebe, die Freude und Hoffnung über alle Not hinweg in die ärmste Familie bringt, läßt manch einen Mediziner nachdenklich werden bezüglich unserer bisweilen recht rigorosen europäischen Vorstellungen zur Geburtenregelung.

Am stärksten berührt und beschenkt werden viele durch das Erleben der Kirche in diesen Ländern, die ein ganz neues, für die meisten von uns unbekanntes Gesicht zeigt: Hunderte von Priestern und Schwestern in den ärmlich-erbärmlichen Bergregionen in einem aufopferungsvollen Dienst an den Armen und Kranken. Die wiederholt engagierte, mutige Stellungnahme der Bischöfe zur Not der Armen, zur Ungerechtigkeit im Land und gegen den Machtanspruch des feudalen, im Luxus schwelgenden Marcos-Clan, der engagierte Hirtenbrief gegen seinen verbrecherischen Wahlbetrug. Aber mehr noch hat die überzeugende, tiefe und doch so fröhliche Gläubigkeit der philippinischen Mitarbeiter uns beeindruckt und etlichen unserer Ärzte den wahren Ursprung ihres eigenen Engagements aufgezeigt. „Jeder Schweißtropfen, jeder Peso sind mir hundertfach vergolten worden durch die Freude der Menschen, ihre Dankbarkeit und ihr ansteckendes Lachen. In zehn Wochen habe ich wohl mehr glückliche Stunden erlebt als zuvor in Jahren", schreibt ein junger Facharzt in seinem Abschlußbericht, um dann fortzufahren: „Ich konnte hier eine Kirche erleben, die auf die wahren Sorgen der Menschen eingeht, die deutlich macht, daß das Evangelium eine Frohbotschaft ist. Hatte ich zuhause oft Probleme mit meiner Kirche, kann ich jetzt sagen, ich bin stolz darauf, der katholischen Kirche anzugehören.«

Gleichzeitig mit der Ausweitung der Arbeit auf den Philippinen konnten wir in Kolumbien ein viertes Projekt auch wieder mit einem Team von jeweils zwei Ärzten beginnen. Um die fast explosionsartig anwachsende Industriestadt Cali herum hat sich ein breiter Slumgürtel angesiedelt: nahezu völlig ohne soziale und sonstige Infrastruktur, ohne Strom oder Wasserleitung, ohne medizinische Versorgung. Ein Bereich davon, ein Pfarreigebiet mit über 80000 Menschen, ist inzwischen durch die mühevolle Kleinarbeit des oberfränkischen Jesuitenpaters Alfred Welker mit Wasserleitungen, Abwasserrohren und Stromanschlüssen versorgt worden. Mitten in der berüchtigten „Hölle von Cali" hat er dort vier Kindergärten, eine große Schule und ein Gemeindezentrum aufgebaut. Damit beginnt auch dieser Slum langsam ein wenig menschenwürdiger zu werden. In diesem Bereich, dem Agua-Blanca-Slum, leben und arbeiten nun auch unsere Ärzteteams. Und selbst hier, in den so trostlosen, harten Lebensformen eines oft mitleidlosen Existenzkampfes jeder gegen jeden erleben wir Dankbarkeit, Freundschaft, Menschlichkeit. Es sind nicht nur die drei Bananen, die die alte, fast blinde Frau am Abend nach ihrer Behandlung – der ersten in ihrem Leben – dem deutschen Arzt als Dank noch vorbeibringt. „Meine wichtigste Erfahrung in dieser Zeit war, daß ich zufrieden, ja glücklich war, obwohl ich doch mit fast nichts auskommen mußte", schreibt ein Mitarbeiter, daheim ein Millionär, nach den Einsatzwochen in der 4×5 m großen Ärzte-„Laube" im Slum.

Was sind das für Ärzte, die so etwas mitmachen? Sicher, ein bißchen Lust nach exotischen Erlebnissen, ein bißchen Wohlstandsmüdigkeit, der Wunsch, mal aus den Schleiflack-Kliniken heraus zu kommen, mal „richtige" und keine Apparate-Medizin zu machen, ist wohl auch bisweilen dabei. Doch wesentlich für alle Mitarbeiter ist letztlich die Absicht, Menschen in Not und in Krankheit zu helfen, Menschen beizustehen, die anderweitig keine Hilfe bekommen. Entscheidend für alle ist der Wunsch, etwas Sinnvolles, Bleibendes zu tun. „Wenn wir hier bei uns als Ärzte arbeiten, lebt kein Mensch auch nur eine Minute länger", sagt ein Arztehepaar, „denn auf das, was wir hier nicht tun, darauf warten zehn andere Ärzte. Dort aber werden wir gebraucht, weil für die Hunderttausende der Armen kein anderer Arzt erreichbar ist." Viele Mitarbeiter, ob Christen oder „Atheisten", sind durch ihren Einsatz, durch ihr Leben und Arbeiten im Slum unbewußt und „tastend auf der Suche nach Jesus Christus und erwarten sein Reich der Liebe und der Gerechtigkeit". Sie suchen eine „Gerechtigkeit, die die Rechte und die Würde aller, besonders der Kleinen und Schwachen anerkennt und respektiert und sie wirksam durchsetzt, die bereit ist, sich für jedes Elend zu öffnen" (32. Generalkongregation des Jesuitenordens, Dekr. 4; 70 und 67). Dieser oft unbewußten und zumeist unausgesprochenen Sehnsucht nach Einsatz für Gerechtigkeit, nach der Gerechtigkeit des Evangeliums, versucht unser Komitee Raum zu geben.

Wir sind uns bewußt, daß man mit solchen Kurzzeit-Einsätzen keine tiefgreifende und nachhaltige Veränderung der Gesundheitssituation in

diesen Ländern erreichen kann. Dennoch konnten wir dadurch, daß wir uns in die kontinuierliche Arbeit der einheimischen Schwestern und Helfer einfügten, auch eine Reihe präventiver Maßnahmen durchführen. So liefen mehrere Impfaktionen für Kinder, sowie bislang neun feste Langzeit-Tuberkuloseprogramme. Doch nach wie vor steht der einzelne, der leidende, kranke Mensch im Mittelpunkt unseres Bemühens: der einzelne, der hunderttausendfach sich unter Schmerzen krümmt, der hunderttausendfach „mit Namen und Gesicht unter Armut und Hunger leidet".

Doch gleichzeitig mit diesem Einsatz für den einzelnen versuchen wir durch unsere ärztliche Tätigkeit für andere ein Zeichen der Solidarität und der Hoffnung zu setzen. Kardinal Sin hob diesen Aspekt unserer Arbeit einmal besonders hervor: „Daß so wohlhabende Ärzte aus einer reichen Industrienation zu unseren Slumbewohnern kommen, um ihr Leben zu teilen, um ihnen unentgeltlich zu helfen, läßt diese Armen, die sooft nur herumgestoßen wurden, ihre Würde und ihren Wert als Menschen wieder neu erfahren und erkennen."

Noch ein drittes Ziel ist wichtig. Trotz aller Berichterstattung in den Medien sind wir uns hier noch immer viel zuwenig der weltweiten Ungerechtigkeit und der Notwendigkeit politischer Veränderungen bewußt. Kaum jemand nimmt wirklich zur Kenntnis, daß in unserer Welt alle zwei Sekunden unnötigerweise ein Kind stirbt an irgendeiner, eigentlich harmlosen Infektion, geschwächt durch Unterernährung oder einfach direkt an Hunger, obwohl weltweit genügend Nahrungsmittel vorhanden sind.

Durch die unmittelbare, persönliche Erfahrung von Hunger und Not in diesen Slums versuchen wir, selber sensibler für diese erschreckende Tatsache zu werden. Wir versuchen, diese Erfahrungen weiterzusagen in Zeitungsberichten über unsere Arbeit, in Dia-Vorträgen, in Fachzeitschriften und Massenillustrierten. Das eigene Beispiel und die eigene Betroffenheit macht solche Berichte glaubwürdiger und trägt hoffentlich dazu bei, daß eine immer größere Sensibilität für diese Fragen allmählich das Klima schafft für wirksame politische Veränderungen.

Daß diese Hoffnung nicht ganz vergeblich ist, zeigt die Resonanz in der Bevölkerung. Die gesamte ärztliche Tätigkeit in den Slums, alle Medikamente, die Impf- und Tuberkuloseprogramme, die Ausstattung und der Betrieb unseres kleinen Hospitals in Kalkutta, wird einzig durch Spenden aus der Bevölkerung finanziert. Das Beispiel unserer Mitarbeiter, ihr wenn auch nur zeitweiliges Leben unter den Armen, ihre unentgeltliche Tätigkeit für die Slumbewohner imponiert. So hoffen wir, daß das Engagement unserer Mitarbeiter für die Gerechtigkeit, für die Gerechtigkeit des Evangeliums, Kreise zieht. Es ist ein Engagement, das zunächst schwer fällt, aber hundertfältige Vergeltung schon jetzt bringt: Fast ausnahmslos kehrt in den Abschlußberichten der Ärzte nach den Einsätzen – ganz gleich wo – die Feststellung wieder: „Wir haben weit mehr empfangen als gegeben." *Bernhard Ehlen SJ*

BESPRECHUNGEN

Theologie

SCHOONENBERG, Piet: *Auf Gott hin denken.* Deutschsprachige Schriften zur Theologie. Hrsg. v. W. Zauner. Wien: Herder 1986. 267 S. Kart. 35,–.

Der niederländische Theologe Schoonenberg ist in Fachkreisen für eine ganze Reihe mutiger und engagierter Anregungen bekannt. In diesem Band finden sich jetzt vierzehn Texte von ihm in deutscher Sprache, die seit 1966 entstanden sind und einen Gesamtüberblick über sein theologisches Bemühen erlauben. Einige Beiträge wurden früher schon veröffentlicht, wurden aber alle für diese Ausgabe überarbeitet. Zwei sind eigens für dieses Buch verfaßt, einer wurde dafür ins Deutsche übertragen, andere lagen bislang noch nicht im Druck vor. Der Herausgeber erwähnt, der Autor habe sein 75. Lebensjahr vollendet und solle als liebenswürdiger, bescheidener, origineller und frommer Denker auf diese Weise in Erinnerung gebracht werden. Zudem lasse sich mit dem Band ein Ausgleich für ein anderes Buchprojekt schaffen, dessen Veröffentlichung der Verfasser zurückgestellt habe, und schließlich solle ihm ein Dank für viele persönliche Anregungen abgestattet werden. Um das noch nachdrücklicher zu begründen, ist der Sammlung ein „Biographisches Interview" (13–24) und eine Bibliographie der deutschsprachigen Schriften Schoonenbergs (25–28) vorangestellt. Die Beiträge sind danach in den Gruppen „Der Gott der Menschen" (29–128), „Die Menschen Gottes" (129–202) und „Der Gottmensch" (203–267) systematisch geordnet und jeweils durch eine kurze Einleitung des Herausgebers situiert und erschlossen. Register fehlen leider.

Im Gespräch mit der theologischen Tradition und mit heutigen Schwierigkeiten gegen Glaube und Theologie stellt der Autor in einfacher, ihre Herkunft nicht verwischender Sprache seine Grundgedanken dar. Manches wiederholt oder ergänzt sich auch. In der Regel geht es um Diskussionsbeiträge, denen auch ein interessierter Nichtfachmann manche Anregung und Ermunterung entnehmen kann. Wieweit er den einzelnen Gedanken und Vorschlägen, die oft nur nebenher mehr angedeutet als wirklich ausgeführt sind, folgen will, ist eine eigene Frage. Diskussionswürdig und bedenkenswert sind sie allemal. Der Verfasser ist auf erstaunlich lebendige Weise in der ganzen Tradition der Kirche von der Bibel bis hin in die neuere Theologie verwurzelt, stellt sich aber zugleich den Schwierigkeiten, auf welche diese Überlieferung in unserer Zeit stößt. Gelegentliche sprachliche Unebenheiten und Druckfehler seien übergangen, doch hätte die Verdopplung der letzten Zeile S. 262 und der ersten Zeile S. 263 der Korrektur nicht entgehen dürfen.

Wichtig dürften vor allem die von Schoonenberg sehr betont angewandten Grundsätze theologischen Arbeitens sein, die der Titel „Auf Gott hin denken" ausgezeichnet zusammenfaßt. Nachdrücklich sind so die Grenzen des Menschen im Bemühen um Gott, die damit gegebenen Risiken und überraschenden Möglichkeiten ernst genommen. Gerade diese mehr formalen Hinweise erklären jedem Interessierten ein Stück weit die Vorläufigkeit, unter der jedes menschliche Sich-Einlassen auf den christlichen Glauben steht. Schon dies wieder deutlich zu sehen, ist ein schätzenswerter Gewinn aus der Lektüre dieses anregenden Buchs.

K. H. Neufeld SJ

BOURS, Johannes: *Der Mensch wird des Weges geführt, den er wählt.* Geistliches Lesebuch. Freiburg: Herder 1986. 288 S. Lw. 29,80.

Aus Vorträgen, Rundfunkansprachen und Zeitschriftenaufsätzen ist dieses Buch des langjährigen Spirituals am Priesterseminar in Münster entstanden, das als „Geistliches Lesebuch" beti-

telt ist. Bours will damit andeuten, daß man hier „geistliches Lesen" lernen kann, daß man durch Lesung, wiederholte Lesung, zu einem vertieften geistlichen Leben finden kann. Also doch mehr als ein „Lesebuch"? Ein Lebensbuch. Die Verschiedenheit der Beiträge, die in fünf Kapiteln ein wenig geordnet wird, lebt von geistlicher Erfahrung und aus einer großen Sensibilität für das Wort, für das Wort Gottes in der Hl. Schrift und für das Wort der Dichter und Denker. Gerade die vielen eingestreuten Zitate aus der Literatur ebnen den Weg zur Einsicht und zur Erfahrung oder sie fassen die differenzierenden Ausführungen wie gebündelt in einem Schlaglicht zusammen. Die einzelnen Kapitel – Vom Weg des Menschen; Vom Leben Gottes; Vom Beten; Vom Betrachten der Bibel; Von Leitworten – unterstreichen nur, daß aus der bunten Vielfalt der Texte eine Art geistlicher Lehre für den modernen Menschen, nicht zuletzt für Priester und Ordensleute, entstanden ist. Gewiß kann man das Buch nicht Seite um Seite lesen, um festzustellen, was in ihm steht. Man wird sich auf es einlassen müssen, wenn man seiner geistlichen Weisheit gewahr werden will. Also doch ein Lesebuch für den geistlich-geübten Leser, und vor allem für jenen, der sich erstmals auf einen geistlichen Weg machen will.

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

Johannes Reiter, Professor für Moraltheologie an der Universität Mainz, beschäftigt sich umfassend mit der erworbenen Abwehrschwäche Aids. Er gibt einen Überblick über die Krankheit und macht deutlich, daß sie nur verstanden werden kann, wenn man die ethischen und sozialen Aspekte einbezieht.

Daß der christliche Sonntag vor allem durch das lange Wochenende zur Disposition gestellt ist, wird oft übersehen. Deshalb bringt Roman Bleistein zwei neue Probleme in die Diskussion um den Sonntag ein: die Spiritualität des Alltags und die Herausforderung der Freizeit.

Angesichts der religiösen Vielfalt fragt Hans Waldenfels, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Bonn, vom christlichen Standpunkt aus nach der Wahrheit der Religion. Er nennt die verschiedenen Einstellungen zu den anderen Religionen im Lauf der Geschichte und befaßt sich dann mit dem christlichen Selbstverständnis in der heutigen interreligiösen Dialogsituation.

In der zeitgenössischen Literatur wird Gott in der Regel nicht genannt, und die Autoren entwerfen eine Welt, in der der Homo religiosus nicht vorkommt. Magda Motté, Professorin an der Technischen Hochschule Aachen, macht jedoch deutlich, wieviel versteckte Religiosität und wieviel unausgesprochenes Lob der Schöpfung in den Werken unserer Gegenwart enthalten ist.

Arbeitsplatz Tourismus

Der Tourismus ist die Wachstumsbranche Nummer eins in der Welt. Allein in den Ländern der Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (OECD) wuchsen 1985 die Deviseneinnahmen aus dem Tourismus auf fast 76 Milliarden Dollar. Eine solche Summe signalisiert die ökonomische Bedeutung des Tourismus; sie läßt zugleich Schlüsse auf die große und wachsende Zahl der Mitarbeiter zu. Allein in der Bundesrepublik Deutschland waren 1982 in Hotellerie und Gastronomie, Verkehr und Reisevermittlung, Tagungs- und Bäderwesen über 650000 Menschen beschäftigt. Unter diesen sind für das Gelingen eines Urlaubs von besonderer Wichtigkeit Animateure, Reiseleiter und Freizeithelfer. Auf diese Berufe „im Schatten des Sonnenscheingeschäfts" treffen große Erwartungen; sie leiden unter spezifischen Risiken, und dies aus verschiedenen Gründen.

Ein erster Grund: Der Urlaub macht heute die andere Seite des menschlichen Lebens aus. Alle unerfüllten Wünsche nach Freiheit und Ruhe, Sonne und Geborgenheit, Abenteuer und Erholung werden diesen wenigen Wochen aufgeladen. Urlaub – das ist in vieler Hinsicht eine Extremsituation, vor allem die des Glücks. Ob nun aber ein Urlaub „glückt", hängt von vielen Variablen ab: von Wetter und Unterkunft, Essen und Mitwelt und eben nicht zuletzt von den Berufen im Tourismus; denn diese haben die am Schalter vielleicht gedankenlos verkauften Reisen, lies: Verheißungen einzulösen. Wer eine Reise, einen Urlaub verkauft, verspricht Glück. Je weniger man sich dessen in der Tourismusindustrie (in Werbung, Prospekten, Slogans) bewußt ist, um so undifferenzierter wachsen mit den Erwartungen der einen die Überforderungen der anderen. Das Glück im Urlaub zwingt die genannten Berufe in die Rolle von Glücksbringern, von Wundertätern, von Magiern.

Was sollen sie nicht alles tun: Sie sollen immerfort gelassene Heiterkeit ausstrahlen, in allen zwischenmenschlichen Konflikten und organisatorischen Problemen weiterhelfen, alle kulturell, geographisch, ökonomisch, kulturgeschichtlich bedeutsamen Informationen zur Verfügung haben, Tag und Nacht ansprechbar und einsatzbereit sein. Einen solchen Anspruch hält man für angemessen und gerecht, da – wie es vorwurfsvoll heißt – die Reise teuer gewesen sei. Daß in einem solchen totalen Anspruch zwei Trugschlüsse enthalten sind, wird meist übersehen. Der eine Trugschluß heißt: Glück ist käuflich; der andere: Glück kann ohne personalen Einsatz gelingen. Welcher Tourist aber reflektiert schon zwischen Glückserwartungen und Rechtsansprüchen seine Inkonsequenzen?

Ein zweiter Grund für die Risiken am Arbeitsplatz Tourismus ergibt sich aus der Jugend dieses Arbeitsfelds. Es gibt kaum Berufsbilder – den Reiseverkehrskauf-

mann und ähnliches ausgenommen – und deshalb auch keine durch schulische Abschlüsse gesicherte Qualifikationen. Gerade die drei genannten Berufe leiden unter diesen Mängeln. Das Defizit an beruflichem Profil fördert wiederum die Anspruchsmentalität anderer. Je weniger einer gelernt hat – glaubt man –, um so mehr kann man ihm abverlangen. Die Professionalisierung in der Tourismuswirtschaft geht zu langsam voran, als daß für alle Bereiche bereits Ausbildungsgänge, anerkannte Abschlüsse, tariflich geregelte Vereinbarungen (Sozialleistungen, Urlaub) vorhanden wären. Ein solcher Zustand fördert nicht die Berufszufriedenheit. Er erzeugt eher Unsicherheit, Kompetenzstreit, Prestigebedürfnis, Aggression. Der Schluß, daß genau diese beruflich unklare Situation zu nichts weniger als zum Glücksbringer disponiere, ist nicht von der Hand zu weisen. Der Verunsicherte wird schnell zum Spielball unterschiedlicher Interessen. Am Ende ist er auf jeden Fall eher „glücklos".

Es erhebt sich die Frage, was zwischen Traumberuf und Angsttraum zu raten sei. Einmal wäre zu prüfen, wieweit die Zeit reif ist, bereits heute für Reiseleiter, Animateur und Freizeithelfer staatlich anerkannte Berufsbilder und Ausbildungsgänge zu entwerfen. Ob es dabei sinnvoll ist, den Freizeitpädagogen, als Miniaturausgabe eines Sozialpädagogen, noch einmal auf pure Praxis zu verkleinern, sei heute schon bestritten. Denn es reicht für Berufe, die so hautnah mit Menschen arbeiten, nicht aus, ihnen einige Grundtechniken der Kommunikation und Kreativität und eine alles rechtfertigende Theorie zu vermitteln. Der aufreibende und alltägliche Dienst in der Urlaubswelt bedarf einer hohen Motivation. Wie in jedem sozialen Beruf hilft auch hier nur ein Idealismus weiter, der auf humanistischen und/oder christlichen Gründen ruht.

Die Inhaltlichkeit eines Ausbildungsgangs führt also unmittelbar zum Selbstverständnis eines Reiseleiters, Animateurs oder Freizeithelfers zurück. Wie versteht er sich und seinen Beruf? Eigentlich gibt jeder, der im Urlaub anderen dient, Teil an seinem Wissen und Empfinden, an seiner Kreativität, damit andere in Natur, Kunst, Begegnung, Ausgelassenheit sich finden. Er setzt also frei. Wollte er um seines Arbeitsplatzes willen andere abhängig machen, verhinderte er, was er vorgibt zu geben: Freude aus Freiheit. Dieser Widerspruch zerstörte ein humanes Ethos, wie psychologisch geschult man im Umgang mit anderen auch sein mag.

Aber dieses letzte Problem integriert den Arbeitsplatz Tourismus wiederum in die Forderung, das ganze Leben des Menschen zu humanisieren. Gelänge dies, dann wäre es überflüssig, akzentuiert von einer Humanisierung der Arbeitswelt zu reden. Wäre diese menschenfreundlicher, verlöre der Anspruch auf das große Glück jenseits des alltäglichen Lebens schon an Höhe. Die nötigen und sinnvollen Helfer im Tourismus könnten auf Glanz und Schrecken eines Magiers verzichten.

Roman Bleistein SJ

Kardinal Franz König

Frau und Kirche

Wir sind uns wohl alle darüber einig[1], daß der aktuelle große Fragenkomplex „Frau und Kirche" auf dem Hintergrund der Vergangenheit und Gegenwart zu sehen wäre, aber auch zu sehen ist auf dem westeuropäischen Hintergrund, der nicht ohne weiteres gleichzusetzen ist dem anderer Kontinente, wie etwa Afrika oder Asien. Im Augenblick müssen wir uns wohl darauf beschränken, vor Augen zu haben, daß im deutschen Sprachbereich, in den Industrieländern überhaupt, die Kirchenferne der Frauen zwischen dem zwanzigsten und vierzigsten Lebensjahr, vor allem im städtischen Gebiet, besonders auffällt. Statistische Ausweise zu der viel zitierten Ehekrise in den Industrieländern besagen, daß über ein Drittel der Ehen in Europa etwa geschieden sind. Damit wird die Schwierigkeit des modernen Menschen sichtbar, in partnerschaftlicher Weise die durch die rasante Entwicklung gegebenen Beziehungsprobleme zu meistern.

Nach Art einer persönlichen Vorbemerkung weise ich stichwortartig auf einige Dinge hin, die häufig erörtert werden, denen wir häufig begegnen. Ich meine damit das hohe Ausmaß innerfamiliärer Gewalt. Die Familie als Raum der Liebe wird auch zum Raum für die Gewalt. Mädchen werden von Vätern und Brüdern in ein gängiges Rollenbild eingezwängt, das ihnen das Selbstbewußtsein nimmt, das ihnen Angst macht und sie leicht in die Rolle eines „Sexualobjekts" drängt. Frauen sind Opfer der Gewalt, die sich nicht zuletzt in der Sprache, besonders in der Werbung und in den Medien, niederschlägt und durch letztere noch verstärkt wird. Bis zum Jahr 1930 gab es in europäischen Strafgesetzbüchern eine Regelung betreffend das dem Ehemann zustehende Züchtigungsrecht gegenüber der Frau.

Frauen sind heute rechtlich noch nicht in allen Bereichen ausreichend geschützt und nicht selten Opfer einer aggressiven, nicht integrierten Sexualität. Das sind verschiedentlich erforschte und belegte Tatsachen. In meinen Ausführungen kann die allgemeine Notsituation der Familie und die von der Kirche geforderte Versöhnungsarbeit – die vor allem in der Partnerschaft und in der Familie ansetzen muß – ebenfalls nur Hintergrund sein, weil es um die Situation der Frau in der Kirche gehen soll.

Noch ein persönlicher Hinweis: Es wird heute häufig festgestellt, daß es in der Kirche vor allem Männer sind, die zum Thema „Frau in der Kirche" sprechen, zumindest was die Vorträge betrifft, die von sogenannten Amtspersonen oder Führungskräften gehalten werden. Aus diesem Grund habe ich bei der Vorbereitung meiner Ausführungen auch mit einigen Frauen gesprochen und dadurch

wertvolle Anregungen und Hinweise erhalten. Bei diesen Gesprächen habe ich dann auch eine Entdeckung gemacht, die ich mit den Worten meines verstorbenen Mitbruders, des Erzbischofs Franz Jachym, formulieren möchte: „Nicht die Kirche, sondern die Männer in der Kirche müssen sich ändern." Bei der Beschäftigung mit unserem Thema ist mir auch klargeworden, daß ich als Mann nur dann etwas, das Hoffnung und Zuversicht einschließt, sagen kann, wenn ich zu meiner Rolle als Mann stehe.

So will ich versuchen, meine Gedanken nach drei Gesichtspunkten zu ordnen: Erstens möchte ich etwas sagen zu dem, was bisher erreicht worden ist, zweitens zu dem, was jetzt notwendig wäre oder ist, und in einem dritten Teil will ich kurz auf praktische Folgerungen für die Pfarrgemeinden und die Kirche eingehen.

Was bisher erreicht wurde

Die Gleichberechtigung von Mann und Frau ist noch nicht erreicht und verlangt weiter unser Bemühen, ganz im Sinn des Zweiten Vatikanums (Kirche und Welt, Nr. 9): „Die Frauen verlangen für sich die rechtliche und faktische Gleichstellung mit den Männern, wo sie diese noch nicht erreicht haben." Es ist ein Zeichen der Zeit, daß unsere Gesellschaft den Ruf nach der Gleichberechtigung der Frau erhoben hat. Dazu zählt auch die Suche der Frauen nach einem neuen Selbstbewußtsein, nach wirklicher Selbstbestimmung – gegenüber der Fremdbestimmung durch Männer –, nach einer gerechteren Verteilung der Lebenschancen auf dem Weg in eine Neubestimmung der Frauenrolle. Auch hier hat die Kirche die Chance schon anfanghaft wahrgenommen, von der Welt zu lernen, im Sinn des anderen Passus aus dem Konzil (Kirche und Welt, Nr. 4): „Der Kirche obliegt allezeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten." In diesem Sinn ist ein positiv-kritisches Verhältnis zu den Aufbruchsbewegungen der Frauen in der Kirche erwünscht. Die Kirche wird ihrerseits christliche Frauen ermutigen, in diesem gesellschaftlichen Aufbruch der Frauen sich zu beteiligen und einen kritischen Beitrag aus der Erfahrung und Kenntnis des Evangeliums zu leisten.

Der Ruf nach Gleichberechtigung hat bewirkt, daß verschiedene institutionalisierte Benachteiligungen der Frau bewußt geworden sind. Dabei ist allerdings eine Einschränkung zu machen: Ein Großteil des kirchlichen Volkes hat die theoretisch erfaßte Notsituation noch zuwenig erkannt. Wenn auch schon viel Positives geschehen ist, so müssen doch auch restaurative und gegenläufige Tendenzen festgestellt werden. Das Anliegen der Gleichberechtigung der Frau ist vor allem in intellektuellen Kreisen bewußt geworden. Jetzt ist jedoch unser weiteres Bemühen mit dem Ziel gefordert, daß – wie es Paulus im Galaterbrief verlangt – in Christus alle gleichberechtigt sind: „Es gibt nicht mehr Juden und Christen, nicht mehr

Sklaven und Freie, nicht mehr Mann und Frau; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus" (Gal 3, 28). Mit diesen Worten hat Paulus auch für unsere Zeit eine Richtung gewiesen. Es muß Ziel der kirchlichen Bildungsarbeit, der Katechese, der Verkündigung, des Religionsunterrichts sein, das allen Christen bewußt zu machen, was in kleineren Kreisen aufgebrochen ist. An dieser Stelle darf ich auf die Veröffentlichung des österreichischen Pastoralinstituts hinweisen mit dem Thema: „Frau, Partnerin in der Kirche" – eine Arbeit, die von der Österreichischen Bischofskonferenz zustimmend zur Kenntnis genommen wurde. Hier wird mit Recht darauf hingewiesen, daß die Frauenfrage keine bloße Modeerscheinung ist, und daß es daher wünschenswert sei, daß möglichst viele Frauen und Männer dieses Anliegen im privaten und öffentlichen Leben in Kirche und Gesellschaft aufgreifen.

Ich verweise auf Beispiele: So kann man etwa feststellen, daß beim Gebrauch des Begriffs „Amt" in der Kirche sprachlich eine nicht immer einwandfreie Einschränkung auf das Priester- oder Bischofsamt üblich ist. Damit – so meinen manche – ist eine indirekte Diskriminierung miteingeschlossen. Es ist daher hilfreich, zunächst ganz allgemein nicht vom „Amt", sondern von vielfältigen kirchlichen „Ämtern" zu reden. In den Paulusbriefen finden wir neben den Ansätzen des hierarchischen Amtes im Dienst am Evangelium und der Kirche bereits Hinweise auf Verschiedenheit von Ämtern und Dienstleistungen im pastoralen Sinn (1 Kor 12, 5).

So kann man mit Karl Rahner das Amt des Diakonats ebenso mitbedenken wie auch das Amt eines Pastoralassistenten oder das Amt eines Caritasdirektors, oder eines Lehrers der Theologie, oder auch einer Tischmutter beim Erstkommunionunterricht. Alle diese Aufgaben sind ja dem kirchlichen Amt näher, als wir gemeinhin annehmen. Diese Ausweitung des Amtsbegriffs könnte die Diskussion um Amt und Frau entscheidend entlasten. Zugleich würde diese Ausweitung der Sprachregelung verhindern, daß das Amt von seinem Dienstcharakter getrennt wird. Wenn man zum Beispiel die Aufgaben in der Caritas oder die einer Gemeindereferentin nicht als Amt bezeichnet, werden diese Dienste vom Wortgebrauch her schon von der Verantwortlichkeit und Entscheidungskompetenz als Dienst in der Kirche in Verbindung mit dem hierarchischen Amtsbegriff getrennt. Es wäre daher nützlich, die Monopolisierung der Entscheidungsgewalt beim Amt im herkömmlichen engen Sinn aufzubrechen.

Mit einem veränderten Gebrauch des Amtsbegriffs eröffnet sich eine weitere Chance: Ich meine den Kompetenzausgleich. Nicht zuletzt durch die pastorale Not aufmerksam gemacht und gedrängt, sollten wir in der Kirche die Verantwortung soweit als möglich teilen. Durch solche Zusammenarbeit können wir die Kirche auch erneuern. So könnte man ganz konkret fragen: Wie können Frauen beteiligt werden an Konzilien oder Bischofssynoden – bei der letzten Bischofssynode zum Beispiel haben mit Mutter Teresa eine Reihe anderer Frauen bereits teilgenommen. Wir können weiter fragen, wie Frauen in der Leitung von Gemeinden und Akademien beteiligt werden können; man könnte auch überlegen,

ob es in Zukunft nicht jedem Amtsträger im herkömmlichen Sinn aufgegeben sei, daß er sich die partnerschaftliche Mitarbeit von Frauen sucht, ihren Rat hört und sie damit im Gemeindeleben, ihrer fraulichen Art entsprechend, beteiligt.

In diesem Zusammenhang taucht eine andere praktische Frage auf: die auch in der Kirche wirksamen Herrschaftsstrukturen – das heißt Ausübung von Autorität – am Beispiel von Frauengemeinschaften und Frauenorden. Wie oft sind es doch Männer, die in diesem für die Kirche und ihre Spiritualität so wichtigen Bereich das letzte Wort zu sprechen haben. So wie heute Frauengemeinschaften im Begriff sind, ihre eigenen Psychotherapeutinnen auszubilden oder für geistliche Gespräche vorzubereiten, so ließe sich mit überlegen, wieweit sie die geistliche Führungsaufgabe mitunter einem geeigneten, dafür vorbereiteten und ausgebildeten Mitglied anvertrauen könnten. Ich sehe auch keine Schwierigkeiten zu überlegen, wie bei religiösen Veranstaltungen zwischen Männern und Frauen abgewechselt werden kann, so etwa bei Gebets- und Bibelkreisen, auch dann, wenn Männer an solchen Veranstaltungen teilnehmen. Wichtig erscheint mir auch eine strukturelle Änderung bei jenen zahlreichen Frauenorden, in denen die letzte rechtliche Entscheidungskompetenz noch ausschließlich bei den Männern liegt.

In diesem Zusammenhang möchte ich nicht unerwähnt lassen, daß der Beichtvater bei der Veränderung von solchen Herrschaftstrukturen in unseren Klöstern eine wichtige Rolle spielt. Auf der anderen Seite ist es heute nichts Neues, wenn Priesteramtskandidaten, Männer in der Kirche, bei geeigneten Frauen geistliche Beratung suchen. Solche Frauen bringen oft für ihre Persönlichkeitsentwicklung eine wichtige und entscheidende Ergänzung. Daher lade ich alle Frauengemeinschaften ein, auf die Zeichen der Zeit zu achten und die Geister zu unterscheiden, das heißt, auch solche Aufgaben mitzubedenken trotz aller Belastungen. Wenn sie es wagen, selbständige Frauengemeinschaften zu sein, dann werden sie eine Ausstrahlung und eine Anziehungskraft für junge Frauen haben und ihnen Heimat bieten können. Wie viele junge Frauen suchen das heute in der Kirche.

Was heute notwendig ist

In diesem Zusammenhang ist es mir ein Anliegen, die je eigenen Werte von Mann und Frau zu entdecken und zu schützen und damit gleichzeitig die Gleichmacherei abzuwehren. Es gibt eine Reihe von neuen Fragen, durch die das Erreichte nicht verdrängt, sondern weitergeführt werden soll. Es wird heute immer deutlicher, daß es darum geht, die Werte von Mann und Frau in ihrer sogenannten Rollenverschiedenheit zu sehen und zu entwickeln – vor allem aber zu schützen. Die volle Entfaltung der je eigenen Persönlichkeit von Mann und Frau ist Voraussetzung im sogenannten „Kampf" um die Gleichberechtigung, damit nicht der halbierte Mann und die halbierte Frau das Ergebnis sind.

Ich möchte dabei auf die Schöpfungsordnung hinweisen, wie sie uns gleichsam am Eingang zur Bibel skizziert wird, mit den Sätzen (Gen. 1, 27): „Gott schuf den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn; als Mann und Frau erschuf er sie." Das heißt, der Mensch ist geschlechtsgeprägt, die weiblichen und männlichen Eigenschaften sind aufeinander zugeordnet, sie können zueinander in Spannung sein, aber sie widersprechen sich nicht. Es gehört daher zur menschlichen Seinsweise, daß es eine weibliche und männliche Weise des Erfahrens, des Denkens und Fühlens gibt. Wir kennen das aus unserer heutigen Industriegesellschaft, wo sich die Frau gegen eine allzu männliche und einseitige Vorstellungweise wehrt. So macht uns bereits die Schöpfungsordnung aufmerksam, daß die konkrete gesellschaftliche Ungleichheit der Geschlechter nicht naturgegeben ist und daß ihre Gleichstellung eine Aufgabe ist, die zum Teil noch ansteht, zum Teil aufgegeben ist. Da jeder Mensch, Mann wie Frau, als Abbild Gottes gleichermaßen zum Heil berufen ist, müssen sich Christen die Frage stellen, ob sie in bezug auf den gesellschaftlichen und sozialen Status nicht an einer Sichtweise festhalten, die unter den geänderten gesellschaftlichen Bedingungen von heute als Ungleichbehandlung von Mann und Frau empfunden wird.

In diesem Zusammenhang geht es heute um die Entfaltung der Persönlichkeit von Frau und Mann. Dabei ist zu beachten, daß hier der Mann neben dem „animus" auch die „anima", also frauliche Persönlichkeitsanteile hat, genauso wie jede Frau neben der „anima" einen „animus" hat. Eine Aufteilung der Rollen, die Männern den Beruf in der Öffentlichkeit zuordnet und Frauen ausschließlich der Familie, kann die Persönlichkeit von Frau und Mann bedrohen.

Dies begünstigt auch die verhängnisvolle Aufteilung in öffentliche und private Werte. Das heißt auf der einen Seite für den Mann: geistig tätig sein, aktiv handeln, rational sein, gleichzeitig erfolgreich, gewinnend und beherrschend – solche Werte werden mehr oder weniger mit dem öffentlich-gesellschaftlichen Leben und damit mit dem Mann verbunden. Auf der anderen Seite gelten weibliche Werte: irdisch, erleidend, passiv, einfühlsam, emotional, irrational, hegen und pflegen, leiden und erdulden – solche Werte verknüpft man mit dem privaten und familiären Leben und damit ausschließlich mit der Frau.

Eine solche Halbierung der Rollen ist nicht ohne Folgen. In den letzten Jahren wird verstärkt gesehen, wie sehr auch die Männer in dieser Festlegung der Rollen an Menschlichkeit verlieren. Männer und Frauen werden einseitig, geradezu halbiert einander gegenübergestellt, so daß beide sich nicht in ihrer vollen Menschlichkeit entwickeln können, im Gegensatz zur Schöpfungsordnung. Im Aufbruch der Frauen liegt daher eine Chance für Frauen und Männer, sich als ganze Menschen zu entfalten und zu entwickeln. Dies ist der Schöpfungsplan. Denn der Mensch ist als Mann und Frau geschaffen – ganz im Gegensatz zur Gleichmacherei.

Auch für eine künftige Entwicklung der Menschheit ist die Sicht auf eine

ganzheitliche Entwicklung von Männern und Frauen wesentlich. Es ist ja keine Übertreibung, wenn die heutige Rüstungsspirale zum Beispiel oder die Blindheit der Industrienationen gegenüber dem Umweltschutz mit der einseitigen Gültigkeit von männlichen Werten mitbegründet wird. Es ist so wichtig für die Zukunft, daß die einseitig männlichen Werte des Machens, des Herrschens, des Immer-mehr-haben-Wollens, des Immer-größer-und-stärker-werden-Wollens ergänzt und ausgeglichen werden durch die Annahme der als eher weiblich geltenden Werte wie das Wachsen, Pflegen, Bemühen und Ausgleichen.

Die Halbierung der menschlichen Rolle von Mann und Frau wurde unbewußt auch in die Familie hineinprojiziert und damit die Kleinfamilie überfordert. Eine Lösung besteht darin, die Gemeinde, das heißt hier die kirchliche Gemeinde, als einen Vermittlungsraum zwischen gesellschaftlicher Öffentlichkeit und familiärem Intimraum zu sehen. Das wäre eine politische Konsequenz aus unseren Beobachtungen, um eine wachsende Partnerschaft von Frau und Mann zu erreichen.

Es ist daher vor allem im Bereich der Gemeinde wichtig, den Bereich des Gemüthaften wiederum seiner Bedeutung zuzuführen. Nur wenn das Gemüt auch angesprochen wird, kann der Mensch sich wohl fühlen, kann er sich getragen wissen, neue Erfahrungen machen und etwas von den Worten aufnehmen, die in der Frohen Botschaft, in der Liturgie, in der Gemeinde gegenwärtig sind. Es gibt keine Befreiung, keine Umkehr und Erneuerung, keine Geisterfahrung und keine Christusmystik ohne das Gemüt.

In diesem Zusammenhang, wo es um den Schutz der eigenen Werte von Mann und Frau geht, ist an zweiter Stelle hinzuweisen auf den Bereich des Unbewußten, der durch die Bewußtmachung und Integration der Eigenwerte der Frau in unseren Gemeinden gefördert werden kann. Viele wirkliche Veränderungen, wie sie Gott durch Jesus und seinen Geist bewirken will, geschehen zunächst im vorrationalen Bereich. Alles Reden von einer herrschaftsfreien Gemeinde oder von „Geschwisterlichkeit" bleibt im Kopf und ist das Gegenteil von einer lebendigen Gemeinde, wenn es nicht das Unbewußte mitaufnimmt und im Unbewußten verwurzelt ist. Was uns die Tiefenpsychologie als gesichertes Wissen zugänglich gemacht hat, kann hier nicht im einzelnen entfaltet werden. Jedenfalls scheint mir daraus zu folgen, daß dem Unbewußten – das heißt, dem Gruppenprozeß und dem kommunikativen Verhalten – in unseren Gemeinden genausoviel Aufmerksamkeit zu schenken ist wie dem Gemüthaften.

Dazu noch ein weiterer Hinweis. Es soll der Bereich des Tragens, des Opfers und des Erleidens genannt werden. Neigung zum Aggressiven ist in unserer Welt, wie die politische Situation zeigt, beängstigend hoch. Das Auflösen solcher Spannungen setzt dort ein, wo die Bereitschaft Platz greift, den Nächsten zu lieben wie sich selbst. Das heißt mit anderen Worten, bereit zu sein, ein Mensch zu werden, der Opfer bringt, der dient und Leiden annimmt, um damit anderen Raum zu geben, damit sie sich ihrer Eigenständigkeit und Würde bewußt werden. Der

bereits im alttestamentlichen Buch Leviticus (Lev 19, 18) verlangte soziale Ausgleich in Verbindung mit der Nächstenliebe wurde dort zunächst auf die Stammesgenossen bezogen. Jesus hat das Gebot der Nächstenliebe als Grundlage menschlichen Ausgleichs und als Grundregel für das Leben aller Menschen verkündet. Mit diesem Gebot Gottes müssen wir immer auch um gesellschaftliche Entspannung und Ausgleich ringen.

Die heute verdrängte Tugend des Tragens und des Opferns läßt uns die Bedeutung der Frau in ihrer geschichtlich wie biologisch begründeten Rolle neu sehen. Vielleicht eröffnet sich von hier aus auch ein neuer, tieferer Zugang zu unserer zentralen religiösen Feier, zur Feier der Hingabe Jesu für uns.

Folgerungen für die Gemeinden

Wenn das Gemüthafte in der Gemeinde auf all ihren Ebenen stärker in Erscheinung tritt, so eröffnet sich die Chance, unsere müde abendländische Kirche an ihrer Wurzel zu erneuern, nämlich in der Familie. Das heißt ganz einfach: Wenn die persönliche Atmosphäre der Familie in etwa auch zur Atmosphäre der Gemeinde wird, dann wird die Familie selber stärker die Anliegen der christlichen Gemeinden übernehmen. Diese sind: von Gott reden, beten lernen, Gott zu loben und ihm zu danken, ihn um Verzeihung zu bitten. Dieser Prozeß führt ja an die Grundlage unserer Kirche. Die Rettung der Familie als Hausgemeinde ist eine erste und direkte Aufgabe der Neugestaltung des Gemeindelebens. Diese soll nach Art einer Großfamilie die bedrohten Werte des Gemüts stärker aufnehmen. Ein solcher Appell geht zunächst nicht an die Familien, sondern an die Gemeinden selber. Unsere Gemeinden brauchen die innere Verlebendigung, damit sie der Rettung des Menschen dienen können. Das ist das Ziel Jesu, das Ziel unseres Gottes, zu dem wir berufen und erwählt sind.

Nicht nur am Gemüthaften, sondern auch im Bereich des Unbewußten wird der Erneuerungsprozeß in unseren Gemeinden notwendig sein. Mehr als früher ist dieser Bereich des Unbewußten gefährdet durch sogenannte Herrschaftsstrukturen, das heißt durch Ausübung von Autorität im gemeinschaftlichen Bereich. Es ist uns nicht immer bewußt, aber es vollzieht sich im Bereich des Unbewußten, daß anstelle von Sachautorität und Verantwortung das Bestreben nach gegenseitiger Unterdrückung herrscht. Das sind Vorgänge, die sich mehr im unbewußten als im bewußten Bereich abspielen. So ist es zum Beispiel verständlich, wenn angesichts des zunehmenden Priestermangels die Rolle des einzelnen Priesters stärker betont und gleichzeitig mehr belastet wird.

Auf die Dauer braucht es wohl eine rechtliche Neuverteilung der Machtverhältnisse und der Verantwortung. Wenn unsere Gemeinden dem Anspruch Jesu gerecht werden sollen, herrschaftsfreie Räume zu sein, so sollen das Räume sein, in

denen alle gleichberechtigt sind, um im gegenseitigen Dienst, in gegenseitiger Liebe einander aufzubauen. Darauf weist Paulus zum Beispiel hin (1 Kor 12, 26): „Wenn darum ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit; wenn ein Glied geehrt wird, freuen sich alle anderen mit ihm. Ihr aber seid der Leib Christi, und jeder einzelne ist ein Glied an ihm." Das ist die menschliche Würde, wie sie von Gott stammt. Oder das andere, oft im Unbewußten verwurzelte Verhalten, worauf Matthäus hinweist: „Bei euch soll es nicht so sein (nämlich wie bei den Mächtigen), sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein... Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich bedienen zu lassen" (Mt. 20, 26). Oder wie es Lukas gefaßt hat (9, 36): „Denn wer unter euch allen der Kleinste ist, der ist groß." Dies alles soll in den Aufbau der kirchlichen Gemeinde einfließen. Es ist ein Prozeß, der wieder mehr im Unterbewußten als im Bewußten abläuft.

Das verlangt ein stetes Mühen und Umdenken im Verhältnis von atmosphärischen und bewußt rationalen Kräften. Es sind wichtige Fragen für die Kirche; denn der Mensch, Mann wie Frau, sehnt sich danach, ernstgenommen zu werden, gebraucht zu sein, beteiligt zu sein durch eine Rolle, die seiner Aufgabe entspricht. Nur wenn die Suche und Entdeckung auch der Begabung der einzelnen als ein Ziel gesehen wird, kann eine Gemeinde aufgebaut werden, wie sie etwa Paulus vor Augen hatte. Das müßte schon vor der Pastoralplanung, vor Anweisung und Zuteilung von Aufgaben gesehen werden.

In diesen Zusammenhang gehört auch die Versöhnung zwischen den Völkern, Religionen und Rassen. Versöhnung ist nur durch das Opfer möglich. Versöhnung setzt voraus, daß wir die große Geschichte auch unserer Kirche sehen und verstehen lernen. Versöhnung ist damit auch in dem Sinn zu verstehen, daß ich in der Kraft dieses Wissens um meine gnadenhafte Erwählung und Würde auch die Wunden und die Schuld meiner Geschichte und der Geschichte meiner Kirche sehen und annehmen kann. In den Rollen von Mann und Frau bedeutet also Versöhnung den Ausgleich zwischen einem bloß rationalen Handeln einerseits und der Hingabe und dem Opfer andererseits.

Zum Schluß will ich noch auf zwei wichtige Punkte verweisen, die für mich vor allem Grund zur Hoffnung sind. Das erste sind Frauengemeinschaften. Keine Gruppe in der Kirche ist heute, wie man sagt, so in der Krise wie unsere Frauenorden. Wir wissen das alle. Wir stehen ratlos vor dem Altersproblem unserer Schwestern. Dadurch werden etwa die Krankenpflege und viele soziale Werke heute in Frage gestellt. Und doch ist gerade dieser Einsatz ein leuchtendes und großes Zeichen unserer Kirche, in dem die Liebe und Hingabe unseres Herrn sichtbar und gegenwärtig sind. Aber auch hier gibt es neue Ansätze. In unserer Zeit brauchen gesellschaftsbedingt junge Frauen einen Raum, um zu ihrer Identität und Würde zu finden, das heißt um ein Selbstbewußtsein zu entwickeln, das partnerschaftlich ist und so uns Männern helfen kann, aus einer verarmten Männerrolle herauszukommen; in einer solchen Zeit ist es für uns alle eine Aufgabe, die

Aufmerksamkeit auf das Wachsen solcher Frauengemeinschaften zu richten, die diesem Grundbedürfnis der heutigen jungen Frau, die Christus nachfolgen will, gerecht werden.

Dazu stelle ich die Frage: Wäre es nicht ein gangbarer Weg für geistliche Frauengemeinschaften, jungen Leuten einen Aufenthalt auf Zeit anzubieten, um eine geistliche Gemeinschaft mit einer bestimmten Apostolatsform und Christusnachfolge kennenzulernen? Erste Versuche sind bereits gemacht worden. Es gibt hoffnungsvolle Versuche alter Orden, die aufgrund personeller Überforderung gezwungen sind, ordenseigene Arbeitsgebiete aufzugeben. Dabei schließen sie nicht einfach Häuser, sondern suchen neue Wege karitativen oder sozialen Einsatzes, soweit dies ihren reduzierten Kräften entspricht.

Ein anderer wichtiger Punkt ist das Pfarrhaus. Es ist bekannt, daß immer mehr, besonders jüngere Pfarrer auf Pfarrhaushälterinnen verzichten müssen und andere Lösungen suchen. Eine Familiengemeinschaft aus dem Kreis der eigenen Verwandtschaft ist manchmal ein Ausweg. Das muß aber nicht immer von Vorteil sein. Das Pfarrhaus kann nicht am Rand der Gemeinde existieren, sondern muß eine Art Kern- und Mittelpunkt der Gemeinde sein. In der Wiener Erzdiözese gibt es einige geradezu ideal funktionierende Pfarrhäuser als lebendiger Mittelpunkt der pfarrlichen Gemeinde. Sowohl die kleine Priestergemeinschaft, die sich gelegentlich auf dem Land bildet, aber auch der einzelne Seelsorger brauchen die Frau als Partnerin, sei es als laienapostolischer Einsatz, sei es auf Zeit als Gruppe mit ordensähnlichem Charakter. Diese früher weniger gesehene Aufgabe des Pfarrhauses als Kern- und Mittelpunkt einer pfarrlichen Gemeinde stellt den Bischof mit dem Ordinariat, das Pastoralamt, Frauengemeinschaften, Laienapostolat vor nicht leichte Aufgaben in der Zukunft.

Wenn Marianne Dirks' Arbeit die Auffassung vertritt, daß das Anliegen der Frau in der Kirche „in vieler Hinsicht" heute erst am Anfang einer wirklichen Veränderung der Situation der Frau in der Kirche steht, so meine ich, daß dieses Thema nie als abgeschlossen anzusehen sein wird. Es liegt im Schöpfungsplan selber, daß dies für jede neue Zeitepoche als gemeinsame Aufgabe anzusehen ist: denn „Gott schuf den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn; als Mann und Frau schuf er sie" (Gen 1, 27).

ANMERKUNG

[1] Text eines Vortrags am 17. März 1987 in der Universität Wien. Die Vortragsform wurde für die Veröffentlichung beibehalten.

Paul M. Zulehner

Die Pluralismusangst in der Kirche

Plädoyer für Uniplurität

Österreich 1986/87[1]. Der Rücktritt von Kardinal König, jahrelangem Erzbischof in Wien, war angenommen worden. Rom ernennt nach relativ langer Zeit als seinen Nachfolger einen als konservativ eingeschätzten Ordensmann. In einem Interview in Newsweek bemerkt der Kardinal, er selbst sei von dieser Ernennung überrascht worden. Der Papst habe ihm zwar gesagt, er werde ihn konsultieren, bevor er seinen Nachfolger ernennen werde. Doch habe der Papst offenbar keine Zeit gefunden, ihn zu fragen.

Kurze Zeit später wird für Österreich ein Militärbischof ernannt. Dabei hatte sich die österreichische Bischofskonferenz ausdrücklich gegen einen eigenen Militärbischof ausgesprochen. Die seelsorglichen Aufgaben bei den Soldaten könnten wie bisher ebensogut von einem residierenden Ordinarius verantwortet werden.

Fast zu gleicher Zeit wurden die Vorarlberger vom Gerücht überrascht, daß der Regionalleiter von Opus Dei in Österreich als Bischof für ihre Diözese Feldkirch vorgesehen sei: Die Anfrage Roms habe bereits den Ministerrat passiert. Durch einen einstimmigen Beschluß des Priesterrats und durch eine persönliche Vorsprache des scheidenden Bischofs in Rom konnte bislang offenbar ein Aufschub der Ernennung erreicht werden.

Wiederum dauerte es nicht lange, und Rom ernannte für die Erzdiözese Wien einen in Regensburg lehrenden diözesanfremden Österreicher als Weihbischof mit den Spezialaufgaben eines Bischofsvikars für Kunst, Wissenschaft und Kultur. Dies geschah, obwohl es in Wien zwei erfahrene, aber seit der Amtsübernahme des neuen Erzbischofs faktisch arbeitslose Weihbischöfe gab, die – wie viele andere Personen in höheren kirchlichen Leitungsposten – von der Ernennung aus der Zeitung erfuhren.

Der Wiener Investiturstreit – Römischer Zentralismus – Ökumene

Diese Serie von ungewöhnlichen Bischofsernennungen hat in Österreich eine heftige öffentliche Diskussion ausgelöst. Ungewöhnlich daran war nicht, daß die Ernennung dieser vier Bischöfe durch Rom erfolgt ist: Das Recht Roms, Bischöfe

zu ernennen, wurde von niemandem bestritten. Aufgebracht waren jedoch weite Kreise von Laien und Priestern in Gremien und Organisationen, weil sie an der Suche nach Kandidaten nicht beteiligt worden sind. Die Diskussion kreiste anfangs um die Frage, ob diese Art der Suche nach Kandidaten für das Bischofsamt Rechtens sei oder nicht, ob sie dem Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils entspreche oder nicht. Alte Kirchentexte wurden zitiert, so etwa das Decretum Gratiani aus der Jahrtausendwende, das lapidar fordert, niemand solle „invitus", unerwünscht, Bischof werden[2]. Das neue Kirchenrecht wurde bemüht, nach dem in wichtigen Fragen ein Bischof seinen Priesterrat befragen solle (can. 500 § 3). Die Ernennung eines (erwünschten) Weihbischofs wurde von den Übergangenen als eine solche wichtige Frage angesehen. Der Erzbischof wiederum vertrat bei der Predigt im Weihegottesdienst die Ansicht, es sei alles Rechtens gewesen, und auf die Konstituierung des bereits gewählten Priesterrats habe er nicht warten können, denn die „Zeit dränge", so sagte er orakelhaft. In einer öffentlichen Diskussion im Fernsehen sprach eine Frau weniger verschlüsselt: Sie sagte den widerspenstigen Wienern offen, daß sie diese Person als Weihbischof gar nicht genommen hätten, wären sie gefragt worden.

Warum ich diese Details aus der jüngsten Wiener Kirchengeschichte berichte? Nicht nur, um zu zeigen, wie lebendig die Kirche in Wien erst zwanzig Jahre nach dem Konzil bereits ist, sondern um mit diesen (Kirchen-)Geschichten in unser Thema einzuführen: den Pluralismus[3] in der Kirche und wie heute mit ihm verfahren wird.

Zurück zu den jüngsten Ereignissen, die als Wiener Investiturstreit in die Kirchengeschichte eingehen werden. Zunächst verkam die Diskussion nach und nach zu einer niveaulosen Auseinandersetzung um den kirchlichen Gehorsam. Ein österreichischer Kurienkardinal, der sehr erfahren ist in der Archivierung alter Dokumente, rügte seine österreichischen Landsleute der Rebellion, forderte Unterwerfung und Treue zum Papst, und fügte gleich hinzu, daß es unter Kardinal König pastoral in Österreich zu liberal zugegangen sei und es daher höchste Zeit sei, daß das Land wieder zum katholischen Glauben, zur wahren Lehre und zur reinen Sitte zurückkehre. Die von ihm angegriffenen Katholiken und Bischöfe reagierten prompt. Es sei dies kein Stil, in dem Bischöfe miteinander reden sollten, beklagte sich der Vorsitzende der österreichischen Bischofskonferenz öffentlich über seinen Amtskollegen in der Vatikanischen Bibliothek. Man habe durchaus verantwortlich gehandelt und lasse sich nicht Untreue zum Papst vorwerfen. Außerdem habe der Papst, so der aus dem Amt geschiedene Kardinal König in einem Exklusivinterview, in den letzten Jahren wiederholt die Gelegenheit gehabt, hinter verschlossenen Türen die österreichischen Bischöfe zu mahnen, falls er mit ihrer Amtsführung unzufrieden gewesen sei. Dies sei aber nie geschehen. Also könne man nicht behaupten, daß der Papst mit den Österreichern unzufrieden gewesen sei.

Doch der vatikanische Bibliothekskardinal und der von ihm verteidigte, der Wiener Erzdiözese verordnete neue Weihbischof ließen nicht locker. Die Haltung der österreichischen Kirche zur Enzyklika Humanae vitae sei ebenso unverantwortlich wie die österreichische Pastoral mit wiederverheirateten Geschiedenen. Statt den Katholiken zu sagen, sie hätten ihr Gewissen am Papst auszurichten, wenn sie aus elterlicher Verantwortung eine Schwangerschaft verhindern wollten, hätten die österreichischen Bischöfe den Leuten gesagt, sie müßten in dieser Frage ihrem – wenn auch informierten – Gewissen folgen und könnten sich sehr wohl als gute Katholiken fühlen, wenn sie in ihrer Gewissensentscheidung zu einem anderen Ergebnis kämen als in Humanae vitae vorgesehen. Statt die Geschiedenen, die wieder heiraten, als „öffentliche Sünder" zu brandmarken (und auf diesem Weg auch weitere Scheidungen zu verhindern), habe die österreichische Kirche in einem klugen Handstreich kurz nach der Bischofssynode über die Familie im Jahr 1980 und knapp vor dem Erscheinen des für Dezember 1981 angekündigten Apostolischen Schreibens des Papstes im November 1981 ein Hirtenwort herausgegeben, in dem die Möglichkeit eröffnet wird, daß in einem Gespräch mit einem erfahrenen Seelsorger die schwierige Lage von wiederverheirateten Geschiedenen im Einzelfall bereinigt werden kann: Was nach einem offiziösen Text des Wiener Priesterrats auch die Zulassung zu Beichte und Kommunion einschließt. Die österreichischen Bischöfe hätten diese Position nicht zurückgenommen, als der Papst kurz nach ihnen eine solche Zulassung nur für den Fall eröffnete, daß die Betroffenen auf die ehelichen Akte verzichten, falls sie aus sittlicher Verpflichtung für Kinder die familiäre Lebensgemeinschaft nicht verlassen dürfen.

Hinter dem vordergründigen Thema der Bischofsernennungen ist so nach und nach das Hauptthema sichtbar geworden: der pastorale Pluralismus. Nach Ansicht kleiner, aber gewichtiger Kreise in Österreich und in Rom habe in wichtigen Fragen der Ehe- und Familienpastoral die österreichische Kirche unter Billigung der Bischöfe eine Lösung gewagt, die von der offiziellen Linie Roms, genauer des Papstes, abwich. Die Abweichung bestand in ihrem Kern darin, daß den Kirchenmitgliedern das Recht zugestanden wurde, in wichtigen sittlichen Fragen gewissenhaft anders zu entscheiden, als dies von einer autoritativen Äußerung Roms gewünscht wird – was folgerichtig zu einem lebenspraktischen Pluralismus in der Kirche führt. Dabei ist dies zwar keine Neuigkeit, denn Abweichungen von sittlichen Normen der Kirche gab es schon immer. Neu ist aber, daß nunmehr – geschützt durch die bischöfliche (Lehr-)Autorität einer Ortskirche – dieses Abweichen von einer römischen Weisung nicht als sündig disqualifiziert, sondern als eine durchaus legitime sittliche Variante positiv gewürdigt wird. Der bislang negativ qualifizierte sittliche Pluralismus wird auf diese Weise zu einem legitimen und deshalb tolerierbaren Phänomen. Auf dem Weg ungewöhnlicher Bischofsernennungen aber sollte diese soeben erst anerkannte Pluralität in zwei wichtigen moralischen Fragen wiederum beseitigt werden. Dazu galt es zu verhindern, daß

die Bischofskonferenz oder sonstige für die bisherige pastorale Linie verantwortliche Gremien an der Ernennung neuer Bischöfe mitwirkten. Dies hätte ja lediglich zu einer Fortführung der bisherigen Pastoral geführt. Die unerwünschte pastorale Pluralität (die im Namen der einen von Rom repräsentierten Wahrheit bekämpft wurde) könne nur reduziert werden, wenn die bisher Verantwortlichen bei der Ernennung neuer Bischöfe kein Mitspracherecht haben.

Die theoretischen Positionen derer, die eine Beseitigung lebenspraktischen Pluralismus in der Kirche anstreben, werden erkennbar: Da es nur eine Wahrheit gibt, kann es auch nur eine einzige, dieser einen Wahrheit entsprechende Praxis geben. Insofern für diese eine Wahrheit das zentrale Kirchenamt zuständig ist, zählt es auch zu den Aufgaben Roms, die an dieser einen Wahrheit orientierte Praxis zu formulieren und überall in der Kirche – notfalls mit außergewöhnlichen Mitteln – durchzusetzen. In einem solchen Denkzusammenhang kann Pluralität, kann die Vielfalt pastoraler Handlungsweisen nur als Abweichen von der einen wahren Praxis verstanden werden, das zu unterbinden ist. Von den Kirchenmitgliedern, aber auch den lokalen Kirchenverantwortlichen sind widerspruchsloser Gehorsam und Unterordnung zu fordern. Begriffe wie Wahrheitsfindung, Teilnahme vieler am Prozeß der Wahrheitsfindung, damit auch Partizipation der einfachen Kirchenmitglieder oder der Bischöfe an der Ernennung neuer Amtskollegen sind mit dieser Auffassung von der einen wahren (pastoralen) Praxis ebenso unvereinbar wie der Gedanke, daß beim Entwurf einer verantwortlichen pastoralen Praxis die jeweilige gesellschaftliche und lebensgeschichtliche Situation der Betroffenen zu berücksichtigen ist. Eine solche Rücksichtnahme wird als unbotmäßige Anpassung an den Zeitgeist gebrandmarkt. Athanasius wird zitiert: Wir dienen dem Kyrios, nicht dem Kairos: dem Herrn und nicht der Zeit.

Diese Pluralität-mindernden römischen Aktivitäten waren aber in den letzten Jahren nicht auf kirchliche Krisengebiete wie Holland, die Schweiz, Österreich, oder auch auf einzelne Diözesen (wie die Erzdiözese von Seattle, wo der residierende Erzbischof Hunthausen von Rom einen Weihbischof zugewiesen bekam, dem er vorübergehend seine Zuständigkeit in Moralfragen abtreten mußte) begrenzt. Zur Vorbereitung der außerordentlichen Bischofssynode anläßlich des Zwanzigjahrejubiläums für das Zweite Vatikanische Konzil hat Rom an die Bischofskonferenzen folgende Frage gestellt:

„Wurde die Ekklesiologie des Konzils bezüglich der Universalkirche und der Lokalkirche richtig verstanden, und sind die entsprechenden binnenkirchlichen Beziehungen der Kollegialität und der gegenseitigen Verbundenheit hergestellt worden z. B. im Hinblick auf den Papst und den Hl. Stuhl, und weiter im Verhältnis zu den Bischofskonferenzen, wie auch die Beziehung zwischen den Bischöfen, den Geistlichen, den Ordensangehörigen, den Laien und auch innerhalb der Räte und desgleichen (vgl. Lumen Gentium)?"

Eine Bischofskonferenz in (Nord-)Europa hat dazu formuliert:

„Eine... Schwierigkeit bietet unserer Meinung nach das Verhältnis der Universalkirche und der Lokalkirchen. Die Natur der Lokalkirche wurde bei uns... infolge des Konzils viel besser verstanden

und geschätzt. Jedoch hat man in den letzten Jahren eine Wiederbelebung der Universalkirche zur Kenntnis nehmen müssen, die aber einen zentralistischen Charakter bekommen hat; Papsttum, Kurie, Nuntius/Delegat. So scheint es uns, daß die Lokalkirchen die Freiheit zu einer größeren Pluriformität, und zwar auf allen Gebieten genießen sollten. Wir fragen uns in dieser Hinsicht, ob es eine echte Lehre der Kirche über diese Beziehungen gibt. Denn wir empfinden eine wachsende Spannung zwischen Zentralismus und Universalismus. Ökumenisch gesehen müßte – so meinen wir – dieser Tatbestand von der Synode besser geklärt werden, weil es im Dialog mit den anderen Kirchen durchaus notwendig ist zu wissen, wie weit die Lokalkirchen (oder Regionalkirchen) eigenständige Lösungen im ökumenischen Bereich suchen dürfen."[4]

Diese Stellungnahme einer Bischofskonferenz ist ein weiteres anschauliches Beispiel für unser Thema. Das Konzil, so wird gesagt, hat die Ortskirchen gestärkt und damit den Raum für eigenständige Entwicklungen der Ortskirchen eröffnet. Es habe sich daher zu Pluriformität im Leben der einen katholischen Kirche bekannt. In den Ortskirchen sei dies nach dem Konzil auch gut aufgenommen worden. Die Praxis fing an, sich in wichtigen Fragen (in Österreich oder in Kanada war es beispielsweise die Pastoral mit wiederverheirateten Geschiedenen, in Skandinavien oder in der Schweiz die Ökumene) eigendynamisch zu entwickeln. Regionale Modelle wurden entworfen und praktiziert. Alsbald spürten aber diese Ortskirchen wachsenden Widerstand Roms. Der soeben eröffnete Handlungsspielraum der Ortskirchen wurde rasch wieder eingeengt.

Das von der zitierten Stellungnahme der Bischofskonferenz genannte Handlungsfeld Ökumene ist ein weiteres Beispiel für unser Thema. Die Kernfrage der ökumenischen Diskussion lautet ja: Wie kann angesichts der Vielfalt von verschiedenen Konfessionen und Kirchen mit jeweils eigener Geschichte die Einheit der Kirchen wiederhergestellt werden? Zwei Zielvorstellungen stehen zur Beantwortung dieser Frage zur Verfügung: Das Modell der organischen Einheit und jenes der versöhnten Verschiedenheit[5]. Nach dem einen Modell sollen die verschiedenen Kirchen in den jeweiligen Regionen eine gemeinsame Praxis anstreben, also einheitlich werden, und den konfessionellen Pluralismus aufgeben. Nach dem Modell der versöhnten Verschiedenheit soll die Vielfalt der einzelnen kirchlichen Traditionen bestehen bleiben, sie sollen aber miteinander versöhnt werden. Dies könne dadurch geschehen, daß keine der Kirchen eine Tradition einer anderen Kirche ausdrücklich verurteilt[6]. Welches der beiden Modelle eine Chance hat, ist bei der gegenwärtigen skandalösen ökumenischen Müdigkeit nicht abzusehen. Der Schritt zu einer versöhnten Verschiedenheit scheint leichter zu sein: Er setzt aber voraus, daß die Verschiedenheit eben nicht nur als Übel, sondern als positives Phänomen bewertet wird. So müßte beispielsweise unsere katholische Kirche akzeptieren, daß in anderen christlichen Kirchen Frauen zu kirchlichen Ämtern zugelassen sind – womit sie sich offenkundig schwertut, wie die römische Reaktion auf die entsprechende Entscheidung in der anglikanischen Kirche zeigt. Die weitere ökumenische Entwicklung hat aber auf jeden Fall damit zu tun, ob es eine positive theologische Bewertung von Pluralität zwischen und in den Kirchen gibt.

In mehreren wichtigen Praxisfeldern unserer Kirche sind wir somit auf das Thema Einheit und Pluralität gestoßen, wobei sich in allen Beispielen beobachten läßt, daß es aus verschiedenen Gründen Tendenz zur Pluralitätsminderung gibt.

Gründe für die Reduzierung der Pluralität

1. *(Kirchen-)Politischer Einheitsbedarf*

Ein erster Grund ist politisch. Die Kirche brauche zumal in säkularen, noch mehr aber in totalitären Gesellschaften Geschlossenheit und Einheit. Pluralität schwächt. So kann man beispielsweise in der polnischen Kirche beobachten, daß mit dem Hinweis auf den kommunistischen Gegner jeglicher Pluralismus in der Kirche unterbunden wird. Die Kommunisten scheinen aus ideologischen Gründen an der Auflösung von Religion und Kirche interessiert. Dafür setzen sie nicht nur gesellschaftliche Mittel ein, sondern beuten auch jede innerkirchliche Schwäche aus. Uneinigkeit wird als eine solche Schwäche bezeichnet. Uneinigkeit und dynamische Pluralität werden unreflektiert identifiziert. Alle konkreten Ausformungen der Pluralität werden daher der politisch erforderlichen Einheit geopfert: die Eigenverantwortung von Gremien, die Partizipation der Laien, die innerkirchliche (öffentliche) Kritik, alle Gruppen, die „unberechenbar" sind. Die Kirchenleitung erscheint geschlossen, spricht mit nur einer Stimme.

Ein aktuelles Beispiel für die Ablehnung von Pluralität ist die Auseinandersetzung um die Basisgemeinden des P. Bulanyi in Ungarn[7]. Diese sind nicht nur für den Staat unbequem, weil sie sich für das Recht auf Wehrdienstverweigerung einsetzen. Sie werden auch von der ungarischen Kirchenleitung bekämpft, weil sie deren Kirchenpolitik, vor allem deren Anlehnung an jenen Staat, der die Kirche nach wie vor vernichten will, bekämpfen. Kirchen im Kontext des realen Sozialismus verfolgen denn auch mit großer Skepsis den Pluralismus in der westlichen Theologie und versuchen, die Produkte dieser theologischen Arbeit nicht in ihren geistigen Raum eindringen zu lassen. So wird beispielsweise in Polen die Zeitschrift Concilium nicht übersetzt, während die Internationale Zeitschrift Communio von polnischen Theologen mitproduziert wird: Jene Zeitschrift, die nachweislich den Pluralismus in der Theologie kritisiert.

Zu den politischen Gründen der Pluralitätsminderung gehört, daß auch Teile der Kirche vom neokonservativen Trend erfaßt werden. Im Zug der Bestellung des Wiener Weihbischofs ist dies offenkundig geworden. Der rechte Flügel der Österreichischen Volkspartei hat den Bundesobmann bewegen können, für den umstrittenen Kandidaten Partei zu ergreifen. Die Deutsche National-Zeitung hat sich öffentlich zu ihm bekannt und wörtlich vermerkt: „Der Vatikan wollte mit der Ernennung Krenns offensichtlich ein weiteres Zeichen der Wende setzen. Rotkardinal König, bis vor wenigen Monaten noch Oberhirte der Erzdiözese, hatte sein

oberstes Anliegen, den Konsens mit den Marxisten, nur auf Kosten kirchlicher Substanz verwirklichen können."[8] Auch die als sehr rechts geltende „Junge Europäische Studenteninitiative" (JES) hat sich unter den Befürwortern des neuen Mannes hervorgetan.

Die Wendekreise in Gesellschaft und Kirche bilden somit eine (un)heilige Allianz. Gegenseitige Unterstützung wird gewährt: Die politisch bis dahin pluralistische österreichische Kirche, die nach den Leiden des Bürgerkriegs in den dreißiger Jahren anfing, eine Kirche für alle Bürger zu sein, ist – wenn es nach dem Willen dieser neokonservativen Kreise geht – auf dem Weg, wieder eine Kirche zu werden, die vornehmlich Neokonservative beherbergt und vertritt. Dieser ideenpolitische Zickzackkurs wird der Kirche weiteren Schaden hinzufügen, aber auch die ohnedies schwer angeschlagene ÖVP wird einen Großteil ihrer kritisch-liberalen Mitglieder verlieren. Der Verzicht auf den Pluralismus bedeutet unweigerlich für kirchliche und gesellschaftliche Großgruppen den Verlust bedeutender Mitgliedergruppen. Jene, die jetzt die Kirche verlassen, tun es nicht aus Glaubensgründen, sondern weil sie den Weg ins neokonservative Ghetto nicht mitgehen wollen.

Wie stark aber die Ghettomentalität längst ist, zeigt, daß unter Hinweis auf eine nötige Respiritualisierung die bedeutenden Fragen der heutigen Menschheit aus den kirchlichen Äußerungen der Wiener Kirchenleitung in kurzer Zeit verschwunden sind. Hatte sich Kardinal König noch vor geraumer Zeit zu den Themen Umwelt, Frieden, auch zur Frauenfrage, zu Fragen der Gerechtigkeit und des gesellschaftlichen Lebens geäußert, so gibt es zur Zeit von der Wiener Kirchenleitung in dieser Hinsicht nur eine Leermeldung. Das eine derart vermeintlich unpolitisch-spirituelle Kirchenpraxis hochpolitisch ist, geht aus dem Applaus der Rechten und der wachsenden Besorgnis liberaler und sozialdemokratischer Kreise hervor. Das Fazit dieser religionssoziologischen Zusammenhänge ist, daß gewichtige Teile in Kirche und Gesellschaft dabei sind, den Pluralismus zu zerstören. Der massive Angriff dieser Kreise auf Kardinal König, ein Symbol für gläubige Liberalität, ist nicht zufällig.

2. *Mangelnde Pluralitätstoleranz*

Pluralismusverminderung geschieht in der Kirche auch aus psychologischen Gründen. Von Pastoralpsychologen[9] wird die Vermutung geäußert, daß sich ins kirchliche Amt zunehmend „ideologische Persönlichkeiten" drängen, die ihrerseits von ihnen seelisch verwandten Personen im Kirchenvolk gestützt und getragen werden. Ideologische Persönlichkeiten haben aber eine geringe Ausstattung an Pluralitätstoleranz. Folgt man den Theorien der einschlägigen Wissenschaften, dann hat dies zu tun mit der Angst dieser Personen, von Triebimpulsen überschwemmt zu werden. Personen, deren Ich im Lauf ihrer Lebensgeschichte nicht stark genug geworden ist, um schöpferisch mit den Triebimpulsen umzuge-

hen, schützen sich häufig auf unbewußte Weise vor diesen. Angstabwehr und Schutz eines schwachen Ichs treffen zusammen. Die mächtigen Triebimpulse wie Macht- und Geltungswünsche, sexuelle Impulse, destruktive Aggressionen werden nicht wahrgenommen, sondern verdrängt. Auf diese Weise wird ein wirklichkeitsfremdes Ichbild aufgebaut, dem dann ein ebenso realitätsfernes Weltbild entspricht. Die eigentlich handlungsbestimmenden Interessen bleiben der „ideologischen Persönlichkeit" unbekannt. Die Wirklichkeit, in der sie lebt, ist eine Teilwelt: Einige Bereiche werden ausgeklammert, andere übermäßig aufgebauscht.

Die Denkfiguren solcher Personen erstarren, innovatorisches Handeln ist nicht zu erwarten. Kompromisse zu schließen, eine ganzheitliche Sichtweise zu entwikkeln, sich auf Lernprozesse einzulassen, auf langwierige Entscheidungs- und Reifungsprozessse, gelingt ihnen nur schwer. Weil das eigene Ich schwach und verletzlich ist, wird auch Kritik von ihm in aggressiver Weise ferngehalten. Im schützenden Gegenzug wird diese Kritik auf den Gegner bezogen: er wird schlechtgemacht. Persönliche Nähe wird vermieden, Prinzipien hingegen werden ebenso hochgehalten wie es auch eine Neigung gibt, Andersdenkende zu verurteilen. Ihr hartnäckiges (!) Eintreten für das Überkommene gilt als besondere Treue zur Tradition. Dabei gilt die Treue mehr den (er)starr(t)en Formen denn der lebendigen Überlieferung. Feste gesicherte Positionen, von starken Autoritäten garantiert, damit die Anhänglichkeit an Führer, Stars und Idole, bei denen eine Art Ich-Anleihe gemacht werden kann, haben eine enorme Bedeutung für das Bestehen des Lebens. Wer immer anders lebt, wer einen Sinn für das Unberechenbare, Vielfältige, Besondere hat, wer Verantwortung und Freiheit liebt und auch anderen gewährt, kurz, wer das Leben in seiner Vielfalt liebt und Uniformität als Verarmung empfindet, bedroht diese ideologischen Personen mit ihrem schwachen Ich. Im Umkreis dieser Personen hat Pluralität keinen Platz. Und da sie sich in unserer Kirche ausgebreitet hat, muß sie als Gefahr denunziert und gemindert werden.

3. *Theologische Legitimationen*

Für die Verminderung der Vielfalt gibt es auch theologische Rechtfertigungen. Sie sind in der Lehre von der Kirche zu finden, genauer in der Vielfalt von Ekklesiologien, um die es im Streit um Einheit und Vielfalt immer auch geht.

Die eine Richtung definiert die Gestalt der Kirche und ihre Praxis vorwiegend, ja nahezu ausschließlich von der Christologie her. Diese Kirche ist dann vor allem Kirche des Amtes, wobei dieses wieder hierarchisch streng geordnet ist. In einer Primizpredigt des Jahres 1933 hört sich das so an:

„Meine Lieben! Es ist nicht belanglos für euer Seelenheil, wie ihr euch zu eurem Pfarrer stellt. In seiner Person ist die kirchliche Autorität verkörpert... Die höchste kirchliche Autorität, den Hl. Vater, bekommt ihr wohl nie zu Gesicht in eurem Leben, die nächsthöhere, den Bischof, nur selten; aber den Pfarrer seht ihr oft genug, zum wenigsten an den Sonntagen. Hinter ihm stehen Bischof und Papst, ja der Sohn Gottes selbst; durch ihn spricht die lehrende Kirche zu euch; durch ihn seid ihr mit dem

Bischof und mit dem Papst in Eintracht und Liebe verbunden. Wie er dem Bischof anhängt und der Bischof dem Papst, so müßt ihr ihm anhangen. Vom Papst, dem Statthalter Christi, ... fließt der Strom der Gnade und Wahrheit unverfälscht und unvermindert in eure Seelen. Der Pfarrer ist da nicht zu umgehen; er zweigt gewissermaßen den Strom vom Überlandwerk für die Gemeinde ab und macht ihn für die Abnehmer gebrauchsfähig."[10]

Im Rahmen einer solchen Ekklesiologie gibt es einen Vorrang der Gesamtkirche vor der Ortskirche, des Amtsträgers vor der Gemeinde, der monarchischen vor der kollegialen Amtsstruktur, und in all diesen Variationen einen grundsätzlichen Vorrang der Einheit vor der Vielfalt[11]. Diese Ekklesiologie, die lange in der katholischen Tradition bestimmend war und von den neokonservativen Kreisen heute wieder praktiziert wird, wurde in den letzten Jahren sowohl von der evangelischen Theologie wie der orthodoxen als „christomonistisch" kritisiert[12]. Der theologische Grund dafür, daß es in der katholischen Kirche soviel Zentralismus gebe, habe seinen Grund darin, daß die Lehre vom Heiligen Geist beim Entwurf der Ekklesiologie nicht berücksichtigt wird. Aufgeschlossene katholische Dogmatiker haben denn auch versucht, diese einseitig „christomonistische" Ekklesiologie pneumatologisch zu ergänzen. Es hat dann in der Kirche nicht nur das amtliche Prinzip Geltung, das sich von Christus herleitet, sondern auch das charismatische Prinzip. Wo dieses berücksichtigt wird, bekommen Vielfalt, tieferes Eindringen in die Wahrheit, Voneinanderlernen, die geistliche Berufung aller und nicht nur die geistlichen Berufe im Kirchenalltag Bedeutung. Es verwundert nicht, daß in der immer als ganze Wahrheit ausgegebenen Theologie der Neokonservativen die Lehre vom Heiligen Geist im Vergleich zur Christologie nur eine periphere Rolle spielt.

Aber selbst der wohlgemeinte Versuch aufgeschlossener Dogmatiker, den folgenschweren Christomonismus aufzubrechen, muß insgesamt als noch unbefriedigend beurteilt werden. Es reicht nicht aus, dem christologischen Prinzip das pneumatologische beizufügen. Denn auf diese Weise wird die Spaltung zwischen Amt und Volk, von Einheit und Vielfalt, von Zentralismus und Partizipation nur auf eine andere Ebene verlagert und damit neuerlich festgeschrieben. Was dabei herauskommt, ist die Konzeption eines geistlosen Amtes und amtsfeindlicher Charismen. Im Umkreis solcher Konzepte kann dann auch zu Recht befürchtet werden, daß der gegen das Amt ist, der das Volk fördert.

Die Lösung ist in folgender Richtung zu finden. Es ist eine trinitarische Ekklesiologie zu entwerfen, wo der dreifaltige Gott selbst das Lebensprinzip der einen Kirche ist. Grundamt[13] der Kirche ist es dann, das Gerücht von diesem Gott wachzuhalten[14], davon, daß er mit uns ist (Sach 8, 23; Mt 1, 23). Wer immer zu dieser Kirche gehört, nimmt teil an diesem Grundamt der Kirche, jede und jeder in unvertretbarer und unableitbarer Weise, weil alle Glieder des heiligen Volkes Gottes von Gott selbst dazu geistlich berufen sind. Deshalb besteht unter allen Gläubigen auch eine wahre Gleichheit an Würde und Tätigkeit (CIC can. 208)[15]. Unter diesen Berufungen in der Kirche gibt es dann auch die gleichfalls unableitba-

re Berufung zum kirchlichen Amt. Eine solche Ekklesiologie lebt von der versöhnten Vielfalt: der Vielfalt jener Berufungen und Begabungen, die Gott seiner Kirche verleiht, und die vor allem dadurch eins sind, daß sie eben Gaben des einen dreifaltigen Gottes sind (vgl. 1 Kor 12). Und wenn in der Kirche durch die bunte und wilde Vielfalt der Charismen – wie kurz nach dem Jahr 50 in Korinth – die Einheit bedroht sein sollte, dann kann sie nicht durch Vernichtung der Vielfalt, sondern allein durch die Rückbindung der vielfältigen Gaben an den einen Ursprung gefunden werden.

Handlungskonsequenzen

Wir stehen damit bereits vor der letzten Frage unserer Überlegungen: Wie kann die für das Leben der Kirche unverzichtbare Vielfalt geschützt, ja gefördert werden? Und wie kann sichergestellt werden, daß diese Vielfalt eine versöhnte ist, also die Einheit in der Vielfalt gewahrt bleibt, das Gebet Jesu um die Einheit seiner Kirche also in Erfüllung gehen kann. Wie sieht die Praxis der Uniplurität aus?

1. *Pluralitätsförderung*

Wir gehen davon aus, daß Pluralität in der Kirche ein Ausdruck dafür ist, mit welch vielfältigen Gnadengaben Gott selbst seine Kirche reichlich beschenkt hat. Eine Kirche, die ihre vielfältigen Begabungen nicht fördert, verarmt. Vielleicht ist das die eigentliche Armut unserer Kirchengemeinden, daß es so viele Kirchenmitglieder gibt, die noch nicht die Frage zu stellen gelernt haben, was Gott von ihnen will, damit seine Kirche lebendig ist und heute ihre von Gott gesetzte Aufgabe erfüllen kann. Die Förderung dieser vielfältigen „geistlichen Berufungen“ [16] scheint noch keineswegs ein zentrales Anliegen unserer Kirche zu sein.

Wo aber Kirchenmitglieder ihre Kirchenberufung erkennen und annehmen, muß auch ein geschützter Raum dafür gegeben sein, daß sie die mit der Berufung gegebenen Begabungen einbringen können. Formal heißt dies: Partizipation muß möglich sein, und dies vor dem Zufall geschützt und von der durchaus möglichen Willkür einzelner Amtsträger unabhängig. Dieser für die Kirche notwendige Schutz der Partizipation soll durch die Gremien erreicht werden. Sie allein reichen aber nicht aus. Denn selbst die Gremien bleiben nur lebendig, wenn die Personen, die ihnen angehören, partizipationsbereit sind. Dies hat wiederum damit zu tun, ob sie ihre ekklesiale „geistliche Berufung“ schon erkannt und angenommen haben. Wer aber einmal seine Berufung erkannt hat, wird auch unabhängig von jeweiligen Amtsträgern, Pfarrern, Weihbischöfen und Bischöfen, also auch in guten und bösen Kirchentagen, existentiell nicht anders können, als seine Berufung zu leben. Die Frage ob man in der Kirche noch bleiben soll oder nicht, hat in einer solchen Berufungsspiritualität keinen Platz. Wer diese Berufung erkannt hat,

rechnet damit, daß Gott ihn am Ende seiner Erdentage bei der Lebensbilanz fragen wird: Was hast du mit deiner Kirchenberufung gemacht? Und dann werden manche stammeln: Herr, mein Pfarrer, oder unser Bischof... Aber Gott wird erregt sein und sagen: Diese werde ich auch noch fragen, aber jetzt bist du dran.

Die hier geforderte Partizipation, die ihren Ursprung in der gläubigen Annahme hat, daß Gott selbst dadurch die Kirche schafft, daß er einzelne in sie hinein beruft, enthält weitere praktische Konsequenzen. Wo sie gelebt wird, wächst eine Vielfalt christlichen Lebens, entstehen eigenwillige Traditionen bei einzelnen Menschen, Gruppen, kirchlichen Gemeinschaften. Wo sie ernstgenommen wird, kann es sein, daß manche Kirchenmitgleider im Umkreis des Evangeliums eine Lebensgestalt finden, die nonkonformistisch ist: Da fangen junge Menschen in totalitären Gesellschaften an, von der Gewaltlosigkeit Jesu eingenommen, den Wehrdienst zu verweigern, suchen Geschiedene, die meinten, ein Leben in Frieden nur dann wieder finden zu können, wenn sie wieder heiraten, eine für sie verantwortliche Lebenspraxis und werden dabei von einfühlsamen Seelsorgern unterstützt. Wo Partizipation ernstgenommen wird, kann kein Lebensproblem ohne oder gar gegen die Betroffenen gelöst werden, sondern stets mit ihnen zusammen. Auch das Amt lernt, unbeschadet seiner Verantwortung, Anwalt der unversehrten Tradition zu sein, von Menschen in außergewöhnlichen Lebenslagen. So treffe ich bei vielen Kursen alleinlebende Christen, die sehr betroffen fragen, wie für sie eine verantwortliche Kultur von Eros und Sexualität aussehen könne. Gewiß, die kirchliche Gemeinschaft wird aus den Quellen der Tradition Orientierung geben. Aber das konkrete Leben war noch nie in der Kirchengeschichte deckungsgleich mit den wünschenswerten Normen. Es war vielfältiger, damit auch fragmentarischer.

Ein wichtiges Element einer Kirche, die die Vielfalt der Begabungen schätzt, sie durch Partizipation zum Zug kommen läßt und dabei riskiert, daß es auch Nonkonformisten gibt, ist ihre Liberalität. Vielfalt und Partizipation kann man nicht ohne Liberalität haben. Pluralitätsgegner haben daher auch meist ein gestörtes Verhältnis zur Freiheit. Sie halten Freiheit für eine liberalistische Verirrung, die dem Evangelium bedrohlich sei. Auch die Erklärung des Konzils über die Religionsfreiheit halten sie für ein Unglück. Mit Kardinal Ratzinger wäre es hier gut, zwischen einem evangeliumswidrigen Liberalismus und einer evangeliumsgemäßen Liberalität zu unterscheiden[17]. Liberalität wäre dann die Tugend des Freiheitskünstlers, der aus innerer Reife und Entscheidung sich am Evangelium orientiert und danach lebt, so gut er in seiner lebensgeschichtlichen Lage kann.

Wo diese Liberalität geachtet wird, wächst auch ein gutes Verhältnis zur kritischen Loyalität. Den Wiener Katholiken, die in den letzten Wochen Kritik an der pluralitätsfeindlichen Personal- und Kirchenpolitik geübt haben, wurde unentwegt vorgeredet, sie hätten zu wenig Gehorsam und Treue zur Kirche. Sollte es aber nicht so sein, daß jene der Kirche besser dienen, die ihr kritisch loyal sind, als jene, die ihr blind gehorchen?

2. *Minderung unerwünschten Pluralismus*

So sehr wir uns bisher für die Förderung einer für die Kirche wünschenswerten Pluralität stark gemacht haben, so ist nicht zu übersehen, daß nicht jede Vielfalt erwünscht und daher förderungswürdig ist. Wir zeigen dies am Beispiel der kirchlichen Friedenspraxis.

1. Die Auffassungen über den Einsatz der Kirche(n) in Sachen Frieden gehen ja weit auseinander. Da sind Gruppen von Kirchenmitgliedern, die gegen den Wahnsinn der Hochrüstung sind, diese mit dem Vatikan für eine verbrecherische Veruntreuung halten[18]. Andere wiederum weisen darauf hin, daß die Abschrekkung (ein Moment an der Hochrüstung) bisher den Frieden erfolgreich gesichert habe und daher ein „Segen" für die Menschheit sei.

Nicht wenige sind heute der Ansicht, daß die Christen in den einzelnen Konfessionen und quer durch diese hindurch in der Frage des Friedens, der Umwelt, der Neudefinition der Geschlechterrollen mehr gespalten sind als die Konfessionen auf Grund der alten theologischen Streitfragen. Praktisch heißt dies, daß Mutlangen oder Wackersdorf, aber auch die Rolle der Frau in Kirche und Gesellschaft die Christen mehr spaltet als die Frage nach Amt, Rechtfertigung, Eucharistie.

2. Angesichts solcher Spannungen zwischen Christen werden Entspannungsstrategien vorgeschlagen. Die einen treten für eine totale Entpolitisierung und damit Respiritualisierung der Kirchenpraxis ein (übersehen allerdings, daß unpolitisch sein immer eine hochpolitische Option für den Status quo ist). Andere verweisen darauf, daß das Zweite Vatikanische Konzil unter Christen in wichtigen Fragen eine Vielfalt von Standpunkten für möglich hielt. Sie nehmen diesen Konziltext allerdings nicht selten als Vorwand dafür, selbst keinen Standpunkt beziehen zu müssen. Sie verwechseln die mögliche Vielfalt der Standpunkte mit Standpunktlosigkeit.

Eine dritte Version nenne ich dynamische Vielfalt und unterscheide diese von der soeben charakterisierten undynamischen. Dynamisch ist die Vielfalt, wenn sie ein derart hohes Potential an Spannungen erzeugt, daß sie selbst in Richtung „Einmütigkeit" wirksam wird. Ziel der Vielfalt ist also ihre Selbstverminderung. Die Themen, in denen eine Vielfalt an Standpunkten unter Christen für gut und sinnvoll gehalten wird, grenzen sich in diesem dynamischen Prozeß nach und nach ein. Die gesellschaftliche Handlungsfähigkeit der Christen kann so erhöht werden. So gibt es zunehmend viele Christen, die in Frage stellen, ob die Abschreckung überhaupt noch moralisch vertretbar ist, kann doch nicht mit dem Begehen eines Verbrechens (nämlich einem Atomschlag) gedroht werden. Abschreckung kann dann bestenfalls eine „Gnadenfrist" sein, also ein moralisch unerwünschter Zustand, der dazu zu nützen ist, daß an seine Stelle bald andere, moralischere Formen der Friedenssicherung treten. Kleinere Gruppen von Christen (wie Pax Christi in der Feuersteiner Erklärung) gehen weiter. Weil sie die Produktion, den

Besitz, und nicht erst den Einsatz von Atomwaffen für unsittlich ansehen, sind sie der Meinung, daß nicht mehr die Bürger eine Rechtfertigungspflicht haben, wenn sie den Dienst in einem Heer verweigern, das mit Atomvernichtungsmitteln ausgerüstet ist. Vielmehr habe heute der Staat diese Rechtfertigungspflicht gegenüber dem Bürger.

3. In einer solchen pluralen kirchenlichen Situation steht die Frage auf, wie sich das Amt in der Kirche verhalten soll. Sollen sich Amtsträger heraushalten? Dürfen sie nicht parteiisch sein, um der Einheit willen? Dürfen sie deshalb auch keine politischen Stellungnahmen abgeben oder sich einer politischen Bewegung/Partei anschließen? Dürfen Gruppen von Christen mit ihren hauptamtlichen Verantwortlichen beim Franziskusmarterl in Wackersdorf Gottesdienste abhalten, Pfarrgemeinderäte zu einer gemeinsamen Aktion bei Mutlangen aufrufen? Solche Fragen werden heute in vielen Gemeinden und Verbänden heftig diskutiert. Dabei ist die Tendenz nicht zu übersehen, daß in CDU- und CSU-regierten Ländern eine solche Tätigkeit von „Amtlichen" in der Kirche eher kritisiert wird als in anderen. Aber die Auseinandersetzung spielt sich nicht nur auf der unteren Kirchenebene ab. Sie hat den Bischofsrang erreicht. Der bayerische Ministerpräsident hat beispielsweise dem Salzburger Erzbischof in einem unveröffentlichten Brief Amtsmißbrauch vorgeworfen, als er jungen Müttern seine Stimme lieh, um deren Besorgnis nach Tschernobyl zu Gehör zu bringen. Hat er wirklich sein Amt mißbraucht?

3. *Einheitsförderung*

Je mehr Pluralität, desto mehr sind einheitsstiftende Vorgänge nötig. So sagte beispielsweise Karl Rahner zu Pfarrern, die besorgt waren, daß sie als Amtsträger überflüssig werden, wenn die Leute ihre Charismen entdecken: „Es ist aber natürlich auch noch einmal zu fragen, ob nicht gerade in einer solchen entwickelten Gemeindesituation in einer ganz anderen Weise spezifisch amtspriesterliche Funktionen gefordert werden. Nehmen Sie einmal an, Sie hätten eine Pfarrei oder eine Gemeinde von lauter ‚rabiaten' Charismatikern. Bis Sie diese auf ein Gemeindeleben ‚abgerichtet' haben, müssen Sie vielleicht viel mehr Amtspriestertum einsetzen als in früheren Zeiten."[19] Wie kann aber Einheit erhalten und gefördert werden, wenn nicht durch Vernichtung von Pluralität?

In einer solchen Situation gewinnen symbolische Handlungen eine entscheidende Bedeutung. Zu diesen Symbolhandlungen zählt das Glaubensbekenntnis (eben das „Symbolum"), dazu gehört auch die Liturgie, vor allem die Feier der Eucharistie, in der die Kirche in ihrer tiefen Wahrheit zur Darstellung kommt. Einheitswahrend ist auch der Dialog. Als Paulus von Gruppen in Korinth angerufen wurde, das ausgebrochene Charismenchaos mit amtlicher Autorität zu ordnen, fördert er die Mitglieder der Gemeinde auf, im Dialog eine Lösung zu finden. Zuvor aber betreibt er Evangelisierung: Er deckt den gemeinsamen

Ursprung der vielfältigen Charismen auf. Dies ist die eigentliche Form amtlicher Einheitsstiftung: Die Verwurzelung der vielen in dem einen Gott.

Einheitsförderung ist schließlich eine der Hauptaufgaben des kirchlichen Amtes. Es schafft nicht erst dadurch Einheit, daß es zugunsten der Einheit handelt, sondern daß es überhaupt ist. Von hier aus gewinnen auch die Papstreisen eine praktische Bedeutung. Sie halten das einheitsstiftende Amt der Kirche gegenwärtig, an vielen Orten der Welt, in den Medien. Freilich, dieser Zugewinn an Gefühl der Einheit wird unbesehen um einen hohen Preis erkauft. Ganz unabhängig davon, daß der Papst von vielen nicht als der gesehen wird, der im Dienst der Einheit reist, sondern eher als einer unter den wenigen Führern und Idolen auf der Bühne der Welt mißbraucht wird, bei denen Ichschwache eine Identitätsanleihe machen können, bewirkt die mediale Allgegenwart des reisenden Papstes, daß die katholische Kirche wie noch nie zuvor in ihrer Geschichte als Papstkirche wahrgenommen wird. Die Weltkirche schrumpft auf diese Weise zu einer Weltdiözese, die Ortskirchen verlieren an wahrnehmbarer Bedeutung, Einheit wird um den Preis der Vielfalt. Nicht mehr Uniplurität wächst, sondern Uniformität.

1464 verstarb in Todi der Kardinal Nikolaus von Kues[20]. Berühmt wurde er durch seine philosophischen Schriften, in denen er über die Möglichkeit des Menschen nachdachte, Gott zu erkennen. Seine Einsichten sind für den Pluralismusstreit in unserer Kirche aktuell. Einerseits warnt der Kardinal davor, allzu genau die Wahrheit über Gott zu wissen. Er bekennt sich zu einer „docta ignorantia", zu einer gelehrten Zurückhaltung, was die ganze Wahrheit betrifft, die wir Menschen erst in der Schau des dreieinen Gottes erlangen können. Bis dahin, so Nikolaus, bleibt alles Erkennen „konjektural", oder wie wir in der Theologie sagen, analog. Was uns jetzt daher bleibt, ist eine geduldige und mühsame Suche nach Wahrheit. Wir können daraus lernen, daß es wegen der Begrenztheit unseres menschlichen Erkenntnisvermögens niemanden gibt, der die ganze Wahrheit besitzt, daß es folglich viele Wege zur Wahrheit hin gibt und wir der Wahrheit um so näher kommen, je mehr die Menschen, die auf unterschiedlichen Wegen suchen, miteinander ihre Erkenntnisse austauschen. Wir haben also keine andere Möglichkeit, als miteinander nach der je größeren Wahrheit zu suchen.

Nikolaus von Klues lehrte sodann, daß sich die Fülle Gottes in den verschiedenen Arten und Individuen ausdrückt. Die Vielfalt der Geschöpfe weist somit auf den Reichtum in Gott selbst hin. Vor allem die Unterschiedlichkeit von Mann und Frau ist Ausdruck des inneren Reichtums Gottes. Vielfalt in der Kirche ist Hinweis darauf, daß Gott selbst die Kirche schafft und sich in ihr erkennbar macht: nicht nur in ihren Worten, sondern in ihrer Gestalt und Praxis. Eine vielfältig-reiche Kirche wird so zur Auslegung des unermeßlichen Reichtums Gottes. Wir nennen aber diesen vielfältigen Gott den einen. Er ist ein dreieiner, er ist ein Gott der Uniplurität. Wo daher dieser dreieine Gott Lebensprinzip der Kirche ist, wächst eine Vielfalt, die kein Widerspruch zur Einheit ist, sondern in sich die einigende

Kraft der Einheit in sich trägt: Gottes Geist, der Liebe ist. Angesichts des Charismenchaos in Korinth um das Jahr 53 verweist daher der Amtsträger Paulus die Christen in seiner ekklesialen Mahnrede auf diesen Einheitsgrund: Gottes Geist, und damit auf die Liebe. Alle Gnadengaben, die Kraft, Berge zu versetzen, Wunderheilung: sie alle nützen nichts, wenn sie nicht aus der Kraft des Geistes Gottes sind und daher in ihrer Vielfalt fähig sind, den einen Leib des heiligen Volkes Gottes zu begründen (vgl. 1 Kor 12–14).

ANMERKUNGEN

[1] Zu den Vorgängen in der österreichischen Kirche: P. M. Zulehner, Analyse eines Konflikts, in: actio catholica, 1987.
[2] Decretum Gratiani, D. LXI c. 13.
[3] Wir gehen davon aus, daß die Begriffe Pluralismus, Pluralität, Vielfalt, Pluriformität auf dem gleichen Sprachfeld liegen, obgleich sie sich in ihrer Bedeutung sehr wohl unterscheiden.
[4] P. M. Zulehner, Zur Begrüßung und Einführung, in: Einheit und Vielfalt in der katholischen Kirche. Pastoraltheologische Informationen 2 (1985) 219f.
[5] P. Neuner, Kleines Handbuch der Ökumene (Düsseldorf 1984) 170–177.
[6] H. Fries, K. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit (Freiburg 1983).
[7] P. M. Zulehner, Ungarn: dem Staat genehme Rechtgläubigkeit, in: Orientierung 5 (1986) 245–247.
[8] Deutsche National-Zeitung Nr. 14, 27. 3. 1987, 6. Bildunterschrift und Titel hießen: Lehrt Linkskatholiken Mores. Die Wölfe im Schafsfell erkennen. Konservativer wird Weihbischof von Wien.
[9] H. Stenger, Pluralitätstoleranz – ein psychologischer Aspekt pastoraler Kompetenz, in: PTI 2 (1985) 294–308; ders. u. a., Eignung für kirchliche Berufe, in Vorbereitung.
[10] H. Brosseder, Das Priesterbild in der Predigt. Eine Untersuchung zur kirchlichen Praxisgeschichte am Beispiel der Zeitschrift „Prediger und Katechet" von 1850 bis zur Gegenwart (München 1978) 219.
[11] H. J. Pottmeyer, Der eine Geist als Prinzip der Einheit in der Vielfalt. Auswege aus einer christomonistischen Ekklesiologie, in: PTI 2 (1985) 253–284.
[12] M. Farantos, Die Lehre vom Heiligen Geist im Bekenntnis der Kirche zum Dreieinigen Gott, in: Tutzinger Studien 2 (1981) 65–75; W. Kreck, Grundfragen der Ekklesiologie (München 1981) 82–86.
[13] P. M. Zulehner, Denn Du kommst unserem Tun mit Deiner Gnade zuvor. Zur Theologie der Seelsorge heute. P. M. Zulehner im Gespräch mit K. Rahner (Düsseldorf ^{2}1984) 89ff.
[14] P. M. Zulehner, Das Gottesgerücht. Bausteine für die Kirche der Zukunft (Düsseldorf 1987).
[15] Diesem Canon des Kirchenrechts liegt zugrunde Lumen gentium 30–33.
[16] P. M. Zulehner, J. Fischer, M. Huber, Sie werden mein Volk sein. Grundkurs gemeindlichen Glaubens (Düsseldorf 1986).
[17] J. Kard. Ratzinger, Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanum in den Konzilsreden von Kardinal Frings (Ms. Köln 1986).
[18] Der Vatikan und die Rüstung, hrsg. v. der katholischen Sozialakademie Österreichs (Wien 1978).
[19] Zulehner, Denn Du kommst, 91. [20] LThK VII (Freiburg 1962) 990f.

August Wilhelm von Eiff

Der Mensch – Höhepunkt und Ende der Evolution?

In Ostafrika gibt es eine Schimpansenart, die in der Lage ist, sich mit Hilfe einer differenzierten Gestik und Lautbildung zu verständigen. Demgegenüber bleibt aber die Art und Weise der menschlichen Kommunikation ein einmaliges Phänomen, das wir näher untersuchen wollen, wobei uns zunächst das Hören beschäftigen soll.

Das Hören

Es ist doch erstaunlich, daß der Mensch bei den vielen Geräuschen, die fast pausenlos in seine Ohren dringen, nur jenen Schall wahrnimmt, dem er seine Aufmerksamkeit schenken will, sei es einem gesprochenen Wort, sei es einem Musikstück. Man braucht dabei nur an die junge Mutter zu denken, die durch das Wimmern des Säuglings, nicht aber durch den Straßenlärm erwacht. Aber jeder von uns erlebt dieses gerichtete Hören, wenn im Konzertsaal das Knistern der Kleider und das Flüstern von Besuchern nicht wahrgenommen wird, falls nicht unsere Reizschwelle für Aggressionen in diesem Augenblick herabgesetzt ist. Dabei dringen doch nicht nur die Töne, die von den Musikinstrumenten erzeugt werden, sondern alle Schallwellen im Raum in die beiden Ohren. Was spielt sich denn ab? Die im Trommelfell erzeugten Vibrationen werden auf die Gehörknöchelchen im Mittelohr übertragen. Dieses Mittelohr ist vom Innenohr durch flexible Membranen getrennt. Diese bewirken, daß sich die Wellenbewegungen in der flüssigkeitsgefüllten Schnecke des Innenohrs fortpflanzen, wo sich auch das Hörorgan der Schnecke befindet. Diese Tatsachen sind schon lange bekannt.

Neue Erkenntnisse haben unser Wissen über den weiteren Ablauf bereichert. In der Schnecke wird, analog einem Verfahren in der theoretischen Physik, eine harmonische Analyse der ankommenden Wellen durchgeführt. Diese werden dadurch in einfache Frequenzkomponenten zerlegt. Für die selektive Erfassung der einzelnen Frequenzen hatte man bisher nur die unterschiedlichen mechanischen Eigenschaften des Hörorgans der Schnecke verantwortlich gemacht. Erst in jüngster Zeit stellte man fest, daß dieses Hörorgan in der Schnecke auch eine elektrische Resonanz besitzt. Jede Zelle hat eine ganz spezifische elektrische Spontanaktivität, also eine Oszillation von einer ganz spezifischen Frequenz. Wird nun eine Zelle von einer Schallwelle erreicht, die dieselbe Frequenz hat wie ihre

elektrische Oszillation, wird die spezifische Frequenz verstärkt. Jetzt erst ist die Zelle in der Lage, das mechanische Signal des Schalls in ein elektrisches Signal umzuwandeln. Das elektrische Signal wird dann von Nervenfasern weitergeleitet und gelangt schließlich über den Hörnerv in das Gehirn. Dort empfängt im Hirnstamm ein Empfangsapparat die Reize von den Hörnerven der beiden Ohren. Die Zellen dieses Empfangsapparats sind besonders empfindlich für Zeitunterschiede des Schalls, der zu den beiden Ohren gelangt. Kurz nach diesem Empfangsapparat passiert das elektrische Signal eine Schaltstelle, die Differenzen in der Lautstärke analysiert.

Für den weiteren Ablauf muß man sich vergegenwärtigen, daß das Gehirn aus zwei Hälften besteht, die im wesentlichen symmetrisch sind. Jede Gehirnhälfte empfängt, dank entsprechender Nervenverbindungen, Signale von beiden Ohren. Schließlich gelangt das Signal in ein bestimmtes Gebiet der Großhirnrinde, die sogenannte primäre Hörrinde. Hier erfolgt nach der vorausgegangenen Zeitunterschied- und Lautstärkeanalyse eine weitere Lokalisationsanalyse des von den Ohren aufgenommenen Schalls. Dies geschieht in der Weise, daß die rechte Gehirnhälfte den Schall im linken Umfeld und die linke Gehirnhälfte den Schall im rechten Umfeld wahrnimmt. Die primäre Hörrinde steht nun mit verschiedenen anderen Gebieten des Gehirns in Verbindung, was die Kopplung des Hörens mit anderen Funktionen ermöglicht. Von besonderer Bedeutung ist die Verbindung der Hörrinde mit jenem Gehirngebiet, das die materielle Basis für Gedächtnis und Emotionen liefert. Dieses Gehirngebiet nennt man limbisches System.

Daß solche Verbindungen bestehen, konnte kürzlich erstmals auch am lebenden Gehirn bewiesen werden. In einer Untersuchung von Phelps und Mazziotta wurde die PET, die Positronen-Emissions-Computertomographie benutzt, bei der Struktur und Funktion eines Gewebes mit extrem kleinen Mengen von radioaktiv markierten Substanzen untersucht werden kann. Auf diese Weise können zum Beispiel schichtweise Bilder des Gehirns eines Menschen erzeugt werden, und es läßt sich dann prüfen, wo eine besondere intensive Aktivität, das heißt verstärkter regionaler Glukosestoffwechsel, vorhanden ist. In der erwähnten Untersuchung wurden Bilder des Gehirns von Versuchspersonen angefertigt, die entweder im Ruhezustand waren oder konzentriert einer Detektivgeschichte zuhörten; nur bei letzteren Personen erkannte man deutliche Aktivitätssteigerungen in der Hörrinde und im Ammonshorn des limbischen Systems.

In bestimmten Gedächtnisgebieten des Gehirns, dem Schläfenlappen des Großhirns und eng verbundenen Strukturen des limbischen Systems und des Zwischenhirns, geht kein akustisch oder optisch bewußt oder unbewußt wahrgenommenes Ereignis verloren, insbesondere kein Ereignis, das mit Emotionen verknüpft war und als angenehmer oder als unangenehmer Streß erlebt wurde. So konnte ich bei einer Patientin in einer therapeutischen Tiefenhypnose ein emotionales Ereignis reproduzieren, das acht Jahre zurücklag. Zu diesem Zeitpunkt befand sich das

Mädchen in der mündlichen Prüfung des Abiturs. In der Französischprüfung hatte sie einen Baudelaire-Text vorgelegt bekommen, den sie laut lesen und interpretieren mußte. Nach dem Abitur hatte sie sich niemals mehr mit Französisch beschäftigt und konnte zum Zeitpunkt des Experiments im Wachzustand auch nicht mehr französisch frei sprechen. In Hypnose wurde sie in die Abitursituation versetzt und konnte auswendig jenen Baudelaire-Text sprechen, den sie nur einmal in der Streßsituation der Abiturprüfung vorgelesen hatte.

Die Verbindung der Hörrinde mit anderen Gehirnregionen kann auch zur Verminderung von Streß dienen. So fand unsere Arbeitsgruppe in Untersuchungen über die Auswirkungen des Verkehrslärms auf den menschlichen Organismus, daß die Kreislaufreaktionen eindeutig abgeschwächt waren, wenn die Versuchspersonen die Lärmquelle sehen konnten, wenn also akustisches und optisches System des Gehirns gleichzeitig aktiviert wurden.

Die vielfältigen Verbindungen der Hörbahn, vom Hirnstamm bis zur Großhirnrinde, werden schließlich für das Phänomen der Wahrnehmung nur jenes Schalls verantwortlich gemacht, dem das jeweilige besondere Interesse gilt. Es handelt sich um zeitlich und örtlich fluktuierende Funktionsgruppierungen. Die hierdurch ermöglichte Bereitschaft des Organismus, auf einen Reiz mit einem passenden Verhalten zu reagieren, nennt man, einen römischen Begriff benutzend, der auch für die nächtliche Gebetszeit verwendet wird, Vigilanz. Diese Frage, die der Ausgangspunkt unserer Analyse war, konnte nicht isoliert behandelt werden, da es sich beim Hören, wie wir festgestellt haben, um einen sehr differenzierten Vorgang handelt, dessen Komplexität allerdings nur angedeutet und bisher auch nur teilweise experimentell erfaßt werden konnte.

Die Sprache

Mit dieser Analyse haben wir zwar noch nicht das Spezifikum des Menschen erfaßt; denn manche Phänomene finden sich auch bei wesentlich kleineren Gehirnen von Tieren, die sehr feine Laute lokalisieren und differenzieren können. Aber wir haben einen wesentlichen Bestandteil der menschlichen Kommunikation kennengelernt. Denn die menschliche Sprache, das eigentliche menschliche Spezifikum, wird – vom Gebet abgesehen – nur sinnvoll verwendet, wenn ein hörender Mensch da ist. Die folgende Analyse soll nun nicht auf anatomische und physiologische Phänomene eingeengt werden, sondern stärker einige allgemeine Probleme der Sprache berühren.

Die Brücke vom Hören zur Sprache können Verhaltensstudien bei Vögeln sein, bei denen die Bedeutung des Lernens für Lautäußerungen untersucht wurde: Je nach Wahl der Vogelart differierten die Ergebnisse; Hühnchen zum Beispiel, die isoliert aufgezogen worden waren und niemals die Laute anderer Hühnchen gehört

hatten, geben stets normal klingende Laute von sich. Hingegen wurde bei bestimmten Singvögeln, wie bei Buchfinken, ein bemerkenswertes Verhalten gefunden. Bei diesen Vögeln ist nämlich der Gesang entstellt, wenn sie, wie in den Experimenten an Hühnchen, isoliert aufgezogen werden. Die Verzerrung des Gesangs ist allerdings noch sehr viel ausgeprägter, wenn diese Singvögel bei der Geburt taub gemacht wurden; sie können auch dann noch singen und ihr Gesang ist nicht artfremd, das heißt er erinnert an den normalen Gesang dieser Vögel. Wenn andererseits der nicht taubgemachte Vogel so aufwächst, daß er, anstatt dem Gesang seiner Artgenossen zuzuhören, nur artfremde Gesänge hört, die vom Forscher vorgespielt werden, dann komponiert der junge Vogel ein Gesanggemisch aus arttypischen und artfremden Gesangteilen.

Was läßt sich hieraus folgern? Diese Singvögel müssen ein Instrumentarium besitzen, das wie eine Schablone wirkt. Sie enthält Merkmale des artspezifischen Gesangs. Wenn der Vogel isoliert aufgezogen wird, kann er seinen Gesang nur verbessern, wenn er sich selbst singen hört. Dies ergibt sich aus dem Vergleich mit den Vögeln, die taub gemacht wurden. Die Vögel machen also einen Lernprozeß mit, wobei die Schablone vermittelt, wie der Gesang klingen soll. Das Hören des Gesangs anderer Vögel bei normaler Aufzucht verstärkt noch diesen Lerneffekt und führt zum vollkommenen Gesang; das Hören artfremden Gesangs blockiert diesen Prozeß.

Die Struktur des Apparats für die Lautproduktion bestimmt also die Lautäußerungen. Auch beim Menschen begrenzen, bei aller Verschiedenheit der Sprachen, der Apparat der Aufnahme, Weiterleitung und Verarbeitung von Information einerseits und der muskuläre Sprechapparat andererseits die artspezifische Lautäußerung, die Sprache. Sprachforscher sehen in der strukturellen Beschaffenheit des menschlichen Gehirns darüber hinaus auch die Ursache für gemeinsame grammatikalische Prinzipien, die sich in ganz verschiedenen Sprachen vorfinden.

Wenn uns auch der Gesang der Singvögel besonders nahesteht, können wir Tiermodelle nur sehr begrenzt zum Studium der menschlichen Sprache verwenden. Der Mensch selbst muß daher in Modellsituationen zum Studium herangezogen werden. Dabei ergeben die Kasuistik des 16jährigen Kaspar Hauser, der 1828 in Nürnberg auftauchte und zuerst nur wenige Worte stammeln konnte, und der Fall des kleinen Amerikaners S. J., der vom 9. Lebensmonat an dreieinhalb Jahre wegen eines Immundefekts weitgehend isoliert war und danach, nach einer erfolgreichen Knochenmarkstransplantation, erste wenige Worte sprechen konnte, nur Hinweise. Fruchtbar erwiesen sich Erkenntnisse, die beim Sprechenlernen der Kinder und bei Sprachstörungen neurologisch Erkrankter gewonnen wurden.

Die menschliche Sprache kann durch vier Eigenschaften charakterisiert werden: 1. Sie ist schöpferisch; das heißt, bei jedem neuen Gedanken wird ein Originalsatz gebildet. 2. Sie ist grammatikalisch aufgebaut; das heißt, bestimmte grammatikalische Regeln werden automatisch beachtet, nämlich, daß Laute kombiniert werden,

um Silben und Wörter zu bilden, und Wörter kombiniert werden, um Wortverbindungen und Sätze zu bilden. 3. Sie hat einen Inhalt; das heißt, Wörter und Satzbildungen dienen dazu, eine Meinung oder Absicht mitzuteilen. 4. Sie ermöglicht die wechselseitigen interpersonalen Beziehungen.

Die gemeinsamen Eigenschaften aller Sprachen führen uns zur heute allgemein herrschenden Überzeugung, daß die ersten Menschen in Afrika lebten. Wenn dies so ist, dann kann ursprünglich nur eine Sprache existiert haben. Die Möglichkeiten des menschlichen Gehirns, schöpferisch mit der Sprache umzugehen, hätten dann die Entwicklung verschiedener Sprachen begünstigt, nachdem sich die Menschen über die Erde verteilt hatten und geographisch isoliert waren.

Wie aber sind die Sprachen entstanden – so wie wir Fremdsprachen lernen, also durch Lernprozesse, oder wie bei den Singvögeln durch eine angeborene artspezifische Schablone und nach der Geburt durch das Hören der Sprache der Mitmenschen? Letzteres ist unbestritten. Aber gibt es beim Menschen auch Hinweise für einen angeborenen Anteil der Sprache? Die Frage kann bejaht werden. Ja, es gibt ein schwerwiegendes Indiz für einen angeborenen Mechanismus.

Es handelt sich um eine anatomische Besonderheit, die bereits in der 31. Schwangerschaftswoche nachgewiesen werden kann. Hierbei geht es um das akustische Sprachzentrum. Beim Gehirn des erwachsenen Menschen befindet sich dieses Zentrum im linken Schläfenlappen des Gehirns. Dies gilt uneingeschränkt für Rechtshänder, aber auch für die meisten Linkshänder, bei denen oft noch zusätzliche Sprachfunktionen in der rechten Gehirnhälfte hinzukommen. Man hat nun gefunden, daß, zumindest bei den Rechtshändern, dadurch eine lokalisierte Asymmetrie des Gehirns zustande kommt, daß das Schläfenlappengebiet, in dem das akustische Sprachzentrum liegt, in der linken Gehirnhälfte größer ist. Und dieses Phänomen findet sich also bereits beim Embryo. Würde man dieses anatomische Detail erst beim Menschen nach der Geburt finden, könnte es durch Sprechen erworben sein. Daß Lernprozesse nämlich Gestaltsveränderungen der Nervenzellen im Gehirn hervorrufen können, weiß man durch Tierversuche mit Ausschaltung der Sinnesorgane bei der Geburt und durch pathologisch-anatomische Studien der Gehirne von Greisen oder von Menschen, die an Schwachsinn erkrankt waren.

Die Tatsache, daß ein Sprachzentrum schon vor der Geburt angenommen werden kann, läßt auf einen angeborenen Anteil der Sprache schließen. Hierfür spricht auch, daß Neugeborene ohne weiteres für phonetische Unterschiede empfänglich sind, die zwar für das Verständnis aller Sprachen wichtig sind, für die Muttersprache des Kindes jedoch bedeutungslos sein können. So geht auch ein Teil dieser Sensitivität verloren, sobald die Muttersprache erlernt wird. Manchmal läßt sich dieses Verhalten aber auch noch etwas später beobachten, wie bei den Japanern, bei denen die Fähigkeit, zwischen den Konsonanten r und l zu unterscheiden, meistens nach dem Kleinkindesalter verschwindet.

Schließlich findet man in allen Sprachen eine ähnliche durchschnittliche Sprachentwicklung. Mit einem halben Jahr beginnt ein deutliches Plappern, mit einem Jahr sprechen die Kinder ein Wort, mit zwei Jahren kennen sie schon 50 bis mehrere hundert Wörter, können aber nur Zwei-Wort-Sätze bilden. Mit zweieinhalb Jahren gibt es schon viele Kombinationen von drei und mehr Wörtern; die Kinder machen noch viele grammatikalische Fehler, verstehen aber schon gut die Muttersprache. Mit drei Jahren haben sie einen Wortschatz von ca. 1000 Wörtern und machen nur noch wenige Sprechfehler. Schließlich ist mit vier Jahren die Sprache ausgereift. Eine zeitlich spezifische Sensitivität findet man übrigens auch bei den Singvögeln für das Erlernen des Gesangs.

Wesentliche Einsichten in die Phänomenologie der Sprache gewann man aus der Symptomatologie von krankhaften Sprachstörungen. Denn hier offenbarten sich einzelne Komponenten der Sprache. Für unsere Problematik sind dabei die Störungen der Sprachlautebildung durch Erkrankung des Sprechapparats nicht so wichtig. Interessanter sind die Aphasien, die auf einer Herdschädigung der Großhirnrinde beruhen. Hier zeigte sich, daß die Sprache eine ganze Gruppe von Fähigkeiten umfaßt. Die zwei wichtigsten – Verstehen und Ausdrucksweise – sind an Orte des Großhirns gebunden, die miteinander in Verbindung stehen. Eine Aphasie tritt auf, wenn einer dieser Orte oder deren Verbindung gestört ist.

Darüber hinaus ist aber unser neurobiologisches Verständnis der Sprache noch sehr unvollkommen; sozusagen wurden bisher nur wenige Entsprechungen von Hardware und Software höherer Stufen gefunden. Um klinische Bilder zu ordnen, wurden daher Modelle entwickelt. Da es verschiedene Modelle gibt, ist auch die Klassifikation der Aphasien nicht einheitlich.

Zunächst offenbaren uns die Aphasien kognitive Elemente der Sprache. Bei einer anatomisch lokalisierten Störung besteht ein Defizit im Begreifen der Sprache. Der Patient kann fließend sprechen; sein Sprachrhythmus und seine Sprachmelodie sind normal; er braucht oft falsche Wörter oder Kombinationen von Wörtern. In seinem Redeschwall kann man nur wenig Inhalt erkennen. So antwortet er auf die Frage, wo er lebe, mit: „Ich kam dahin – bevor hierher – und kehrte dorthin zurück". Auch Lesen und Schreiben sind schwer gestört. Das Erschreckende für den Außenstehenden ist die Tatsache, daß sich der Patient seiner Sprachstörung nicht bewußt ist.

Bei einer anderen anatomisch lokalisierten Erkrankung ist das Verständnis der Sprache erhalten geblieben. Die Patienten können auch leise lesen. Sie sind aber nicht fähig, laut zu lesen oder ihre Gedanken schriftlich auszudrücken. Die Sprache ist langsam und durch sehr einfache grammatikalische Konstruktionen geprägt. So wird die Bitte „Meine Damen und Herren, darf ich Sie in das Nebenzimmer bitten" in „Damen, Männer, Raum" verkürzt. Diese Patienten sind sich, im Gegensatz zu den Patienten der zuerst beschriebenen Aphasie, ihrer Sprachstörung voll bewußt.

Ein Patient, der diese Störung erlitt, schilderte, wie ihn am Anfang ein sehr starkes Verlustgefühl überkam, dem die unterschiedlichen Elemente wie Scham, Trotz, Stolz und Wehrlosigkeit beigemischt waren. Es war ihm zumute, als hätte er sein Gesicht verloren. Nur derjenige, der die Sprache verloren hat, kann wohl ermessen, welch kostbares Gut ihr Besitz ist.

Die Sprache enthält aber nicht nur kognitive Komponenten; sie ist auch durch affektive Elemente geprägt. Diese Komponenten sind in der Sprachmelodie und in den emotionalen Gesten, die das Sprechen begleiten, erkennbar. Störungen bestehen im Fehlen dieser Komponenten oder in der Unfähigkeit, sie zu verstehen. Erst kürzlich fand man, daß die Ursache dieser Störung im affektiven Bereich der Sprache, man nennt sie Aprosodie, in Störungen liegt, die Prozesse der rechten Hirnhälfte betreffen. Auf diese Weise wurde deutlich, daß die Sprache nicht ausschließlich an die linke Hirnhälfte gebunden ist, wo die Sprachzentren lokalisiert sind. Die rechte Hirnhälfte steuert der Sprache eine Komponente bei, die für die mitmenschlichen Beziehungen von großer Bedeutung ist. Zu den verschiedenen kognitiven und affektiven Sprachstörungen gesellen sich noch isolierte Störungen des Lesens und Schreibens, die auf andere lokalisierte Störungen des Gehirns zurückgeführt werden können.

So wird durch krankhafte Störungen deutlich, welch ein komplexes Phänomen die gehörte, gelesene, verstandene, gesprochene oder geschriebene Sprache ist. Man kann also davon ausgehen, daß beim Menschen ein angeborenes Sprachmuster vorhanden ist, das als Schablone bei der Sprachentwicklung dient. Dabei weisen bestimmte zeitliche Phasen eine besondere Sensitivität auf. Hierzu gehört auch die dramatische Einschränkung der Sprachentwicklung nach der Pubertät, die man in allen Kulturen vorfindet.

Wie soll man sich nun vorstellen, daß ein Verhalten angeboren ist? Erst bei manchen Tierarten, wie bei der Fruchtfliege Drosophila und bei der Meerschnecke Aplysia, hat man entsprechende Versuche durchführen können und die Mechanismen kennengelernt. Die Vererbung des Verhaltens geschieht hier in der Weise, daß spezifische Gene einzelnen Eiweißen in spezifischen Nervenschaltungen zugeordnet sind. Darüber hinaus haben diese Erbanlagen auch zu den Kontrollelementen dieser Nervenschaltungen eine Beziehung. Hierdurch können sie nicht nur das Verhaltensmuster, sondern auch den Verhaltensablauf regulieren. So kontrolliert der Erbfaktor, der bei Aplysia für die Bildung des spezifischen Hormons für das Eiablegen verantwortlich ist, auch die verschiedenen Verhaltenskomponenten dieses Vorgangs.

Beim Menschen gibt es noch keine solchen Untersuchungen. Bezüglich der Sprachentwicklung hat man bisher noch nicht einmal untersucht, welche Beziehungen zwischen Spracherwerb und Reifung der Gehirngebiete bestehen, die mit der Sprache in Verbindung stehen.

Diese Analyse soll nicht abgeschlossen werden, ohne daß wir bedenken, daß die

vernehmbare Sprache nicht die einzige Form einer Antwort auf das Hören ist. Im „schuldig werden" wird es deutlich, wenn wir einen Anruf hören und doch überhören. Unsere Fähigkeit der Selektion des Hörens kann uns auch sprachlos machen, so daß das erwartete rechte Wort unterbleibt.

Gehirn und Computer

Ist mit der Sprache, dem Spezifikum des Menschen, der Evolutionsprozeß abgeschlossen, oder hat sich etwa mit der Programmiersprache eine neue Stufe der Evolution angebahnt, die vom Lebendigen zur Maschine führt? Mit anderen Worten, übertrifft der Computer das menschliche Gehirn um eine neue Dimension? Die Ansicht, die Lady Lovelace in einer Denkschrift geäußert hatte, ist weit verbreitet. Sie schrieb: „Die analytische Maschine erhebt keinen Anspruch darauf, etwas zu erschaffen; sie kann das tun, was immer wir sie zu befehlen wissen." Ist der Sachverhalt wirklich so einfach? Die Programmiersprache ist nicht mehr dieselbe wie früher; sie hat sich entwickelt. Anfangs gab es eine sehr starre Satzlehre, die peinlich genau eingehalten wurde. Dann wurde, analog der flexiblen Syntax der zwischenmenschlichen Kommunikation, die Programmiersprache weniger starr. Bei der Erforschung der künstlichen oder artifiziellen Intelligenz befaßte man sich mit der Entwicklung von Sprachen höherer Stufen.

Das Schachspiel ist ein Beispiel. Früher hatte man angenommen, daß ein Schachmeister einem Anfänger dadurch überlegen ist, daß er eine größere Zahl von Zügen vorausdenken könne. Psychologische Untersuchungen haben diese Annahme nicht bestätigt; sie zeigen, daß der Schachmeister auf einer höheren Stufe denkt. Dies ist der Grund, warum Computer, selbst wenn sie mit den besten Schachprogrammen ausgestattet sind, gegen sehr gute Schachspieler verlieren. Sie sind nämlich auf der Basis des Vorausdenkens entwickelt. Daher meint Douglas Hofstadter in seinem genialen Buch „Gödel, Escher, Bach", daß wahrscheinlich ein vorausschauloses Schachprogramm, das der intuitiven Schau der Schachmeister entspricht, ein fruchtbares Forschungsvorhaben sein würde. Hier wird eine ganz bestimmte Perspektive aufgezeigt von einer Maschine, die in gewissen Kategorien sicherlich dem Gehirn überlegen ist; man denke nur an die Geschwindigkeit von Rechenoperationen, den enormen Wissensvorrat oder die Technik der Problemreduktion.

Ja, man kann der artifiziellen Intelligenz auch nicht eine gewisse Orginalität absprechen. So „gelang" einem Computer ein sehr origineller Beweis für einen der grundlegenden Sätze der elementaren euklidischen Geometrie, an den der Programmierer selbst nicht gedacht hatte. Da auf diese Weise Elemente vorhanden sind, die man der Intelligenz zuordnet, ist es berechtigt, von einer artifiziellen Intelligenz zu sprechen. Aber selbst der zur Zeit höchstentwickelte Computer im

Massachusetts Institute of Technology mit 16 000 Einzelcomputern hat noch nicht die potentielle Leistungsfähigkeit von 10 Milliarden Nervenzellen. Es ist wahrscheinlich, daß in absehbarer Zeit Computer mit einer analogen Leistung hergestellt werden können.

Verwirklicht sich damit der Traum mancher Wissenschaftler, daß solche Computer auch Emotionen wie ein Mensch haben werden? Dies halte ich für ausgeschlossen. Sicher wird man bei einer bestimmten Kombination auf dem Monitor lesen oder über einen Lautsprecher hören können: „Ich liebe jetzt". Aber ist dies dasselbe, was ein Mensch erlebt, der durch ein völlig unbestimmbares und daher auch nicht programmierbares Erbgut vorgeprägt ist, der eine bewußte, aber auch eine unbewußte, also nicht programmierbare Individualgeschichte hat?

Vielleicht kommt die Prognose einiger Computerexperten über die Möglichkeit von Emotionen bei Computern auch von einem weitverbreiteten Mißverständnis des Phänomens Liebe. Ist sie denn heute noch für uns die nicht mehr zu überbietende Fülle? Aber gerade in unseren Tagen hat ein kirgisischer Schriftsteller, Tschingis Aitmatow, die Fülle menschlicher Liebe beschrieben, als er von Danijar sagte: „Er war ein zutiefst verliebter Mensch. Aber er war nicht einfach in einen anderen Menschen verliebt, sondern es war eine andere, alles umfassende Liebe zum Leben und zur Erde. Diese Liebe erfüllte ihn ganz, sie klang aus seinen Liedern, sie war sein Leben." Der Erzähler stellt sich, hierüber reflektierend, die Frage, ob Liebe nicht eine Inspiration ist wie die Inspiration eines Malers, eines Dichters. Keine vom Menschen geschaffene Maschine kann oder wird diese Fülle haben, die aus der Sehnsucht, auch noch die Selbstbezogenheit von zwei Menschen zu sprengen, entstanden ist.

Der Reichtum der Grundlagen menschlicher Emotionen läßt sich also nicht simulieren, geschweige denn steigern. Die Frage aber, ob Computer so etwas wie denken können, eventuell besser als Menschen, kann nicht beantwortet werden, da wir nicht wissen, was Denken ist, was sich letztlich abspielt, wenn Geistiges bei einer Nerventätigkeit des Gehirns erscheint. Dies ist auch grundsätzlich nicht möglich, da uns keine einzelne Methode zur Verfügung steht und auch nicht zur Verfügung stehen wird, Physisches und Geistig-Psychisches gleichzeitig zu erfassen. Wir haben zum Beispiel den Weg kennengelernt, den der Schall von einem Musikinstrument zum Großhirn zurücklegt; wir wissen aber nicht, wie und warum wir diese Impulse als Musik erleben.

Daher hat es wenig Sinn, über die Überlegenheit von Gehirn und Computer zu streiten. Die für uns entscheidende Frage, ob ein qualitativer evolutiver Fortschritt erfolgt ist, läßt sich aber noch aus einer ganz anderen Überlegung beantworten. Ein Mensch kann sich so verhalten, daß sein Handeln einer Grundhaltung entspricht, die nicht nur auf einer allgemeinen Lebenserfahrung beruht – Analoges kann auch der Computer –, sondern auch auf einem tiefen Verständnis vom Sinn des Lebens, vom Wissen um die grundsätzliche Unsicherheit und um den Tod. Einen solchen

Menschen nennen wir weise. Schon dieses Prädikat des Menschen ist nicht zu steigern, geschweige denn der Gipfel der Weisheit. Diesen Punkt hat Rabanus Maurus, „Praeceptor Germaniae", der Lehrer Deutschlands, mit dem Gipfel der Liebe gleichgesetzt. Denn niemand, so schreibt er, sei vollkommen im Wissen, der nicht vollkommen in der Liebe ist.

Beachten wir dies und unsere vorausgegangene Analyse, dann können wir in Analogie zu einem Satz des Talmuds sagen, daß alle lebendigen Dinge auf evolutive Weiterentwicklung hin geschaffen sind und das Ende dieses Prozesses, der Mensch, auf Liebe hin.

Kann uns aber denn im Zeitalter der artifiziellen Intelligenz der Gedanke an den Schöpfer noch bewegen? Es ist möglich, wenn wir begreifen, daß keine Inkompatibilität zwischen den Wissenschaften vom Menschen und dem Glauben besteht, weil Glauben auch ein Weg zum Menschen ist, zum Menschen, den man nicht wirklich versteht, wenn man ihn nur gegen seine Vorfahren abgrenzt und zeigt, wieviel mehr er ist. Der Naturwissenschaftler kann, solange er fachlich spricht, nur letzteres tun. Der Arzt, der am Anfang und Ende des Lebens seiner Patienten eine Aporie erlebt, wenn er nur als Naturwissenschaftler denkt und handelt, darf, wenn er die Frage „Wer bist du, Mensch?" beantwortet, den Menschen auch als ein Wesen darstellen, dessen Bestimmung noch eine andere Dimension hat.

Literatur: J. F. Brugge, M. M. Merzenich, Responses of neurons in auditory cortex of the macaque monkey to monaural and binaural stimulation, in: J. Neurophysiol. 36 (1973) 1138–1158; A. R. Damasio, N. Geschwind, The Neural basis of language, in: Annu. Rev. Neurosci. 7 (1984) 127–147; Darian-Smith (Hrsg.), Handbook of Physiology. The nervous system, Bd. 3: Sensory Processes (Bethesda 1984); A. W. v. Eiff, Grundumsatz und Psyche (Heidelberg 1957); ders., Mensch und Lärm, in: Mitteilungen der Dt. Forschungsgemeinschaft, Sonderheft Jahresversammlung 1971, 28–49; ders., H. Neus, Verkehrslärm und Hypertonie-Risiko, in: MMW 122 (1980) 894–896; L. R. Gleitmann, H. Gleitmann, Language, in: Psychology, hrsg. v. H. Gleitmann (New York 1981); D. R. Hofstadter, Gödel, Escher, Bach: Ein Endloses Geflochtenes Band (Stuttgart 1985); T. Lanz, W. Wachsmuth, Praktische Anatomie. Übergeordnete Systeme, T. 1, Bd. 1: Kopf, T. A (Berlin 1986); G. A. Miller, Language and speech (San Francisco 1981); M. E. Phelps, J. C. Maggiotta, Persönl. Mitteil., in: J. H. Martin, J. C. M. Brust, Imaging the living brain in principles of Neural Science, hrsg. v. E. R. Kaudel, J. H. Schwartz (New York ^{2}1985); J. K. Stevens, Reverse engineering the brain, in: Byte (1985) 287–299.

Eugen Biser

Welcher Zukunft geht die Theologie entgegen?

Zur Ankündigung eines neuen Aufbruchs

Skeptiker werden die fast unabweisliche Vorfrage stellen: Hat denn die Theologie überhaupt noch eine Zukunft? Hat sie, gerade auch in ihrer jüngsten Entwicklungsphase, die ihr zugemessenen Möglichkeiten nicht vielmehr so sehr verbraucht, daß eher von ihrem Ende als einem Neubeginn gesprochen werden muß? Gilt dies nicht schon innerlich, sofern sie sich im begreiflichen Interesse ihrer wissenschaftlichen Selbstdarstellung eine hermetisch geschlossene Gestalt auferlegte, die sie im selben Maß, wie sie für die Gebildeten unter ihren Verächtern disputfähig wurde, dem Kirchenvolk entfremdete; und äußerlich, sofern sie nicht nur das Vertrauen der Kirchenleitung, sondern, schlimmer noch, die Übereinkunft mit dem religiösen Interesse der Menschen verlor, das sich doch schon seit geraumer Zeit weit mehr auf Glaubenserfahrung und Glaubensimpulse als auf wissenschaftlich ausgearbeitete Glaubensinformation richtet?

Wer aber daraus auf ein dramatisch rasches oder auch nur auf ein allmähliches Absterben der Theologie schließen wollte, hätte die Erneuerungsprozesse verkannt, die gerade auch ihr gegenwärtiges Erscheinungsbild erkennen läßt. Dazu gehört zunächst schon die dreifache Selbstkorrektur, in der die Gegenwartstheologie begriffen ist, um die im Lauf ihrer Vorgeschichte abgestoßenen Bereiche zurückzugewinnen. Denn der von Johann Baptist Metz und Jürgen Moltmann konzipierten „Politischen Theologie" geht es ebenso unverkennbar um die Wiedergewinnung der Sozialdimension wie Hans Urs von Balthasars „Theologischer Ästhetik" um die Wiedergewinnung der Region des Bildhaft-Schönen, und nicht weniger zielen die Ansätze einer therapeutischen Theologie darauf ab, dem theologischen Gedanken die Qualität der Heilsvermittlung zurückzuerstatten. Erst recht aber schlägt in diesem Zusammenhang der auf ganz unterschiedlichen Wegen angestrebte Kategorienwechsel und, als Mittleres von beiden, der auffällige Stilwandel zu Buch, der mit der „anthropologischen Wende" einsetzte und in Karl Rahners spektakulärem, in seiner Bedeutung noch viel zuwenig gewürdigten Systemverzicht einen geradezu signalhaften Ausdruck fand. Das alles deutet auf einen Umbruch hin, der das Gegenteil von einem Auflösungsprozeß erkennen läßt: Tendenzen der Reorganisation, der Konzentration und Revitalisierung, die schwerlich in den Erneuerungsaspekt gerückt werden könnten, wenn nicht die davon geprägte Theologie von einem erstarkten Lebenswillen getragen wäre.

Inzwischen kommt *Hans Küng* all diesen Mutmaßungen dadurch zuvor, daß er nicht nur von einem Umbruch spricht, sondern die Theologie bereits „im Aufbruch" begriffen sieht[1]. Vorantreibende Faktoren sind für ihn nicht zuletzt die nach seinem Urteil noch immer nicht egalisierten Differenzen von Katholizismus und Protestantismus, von Schrift und Tradition und, von Küng aus nachwirkender Betroffenheit registriert, von Glaube und Lehramt. Von diesem dreifachen Spannungspotential werde ein Paradigmenwechsel erzwungen, der aus der noch fortbestehenden Konfrontation in ein neues „postmodernes" Stadium führe. Seiner ganzen Zielsetzung nach aber könne dieses „postmoderne Paradigma" nur ein ökumenisches im Sinn von „evangelischer Katholizität" sein. Darin besteht der von ihm gleicherweise geforderte wie vollzogene „Aufbruch".

Ein eingelöstes Versprechen?

Doch wird hier nicht mehr versprochen als eingehalten? Zu dieser skeptischen Gegenfrage veranlaßt schon die Anzahl der Gewichte, mit denen das postmoderne Flugmodell befrachtet ist: kontroverstheologische Rückblenden auf die Zeit der Reformation und Restauration, auf das Schrift- und Traditionsverständnis des Zweiten Vatikanums, auf den Streit um die Unfehlbarkeit, auf das Verhältnis von Kirche und Bibel, auf die Spannung zwischen Exegese und Dogmatik. Entscheidend sind jedoch drei weitere Faktoren: zunächst schon die unkritische Verwendung der ideologieverdächtigen Etikette „postmodern"; sodann die „Umwidmung" des ekklesiologischen Begriffs „ökumenisch" in eine theologische Leitkategorie; und schließlich das durch die Neuauflage der Promotionsschrift (von 1957) bekräftigte Festhalten am Modell der „Rechtfertigung". Mit dem Unbegriff der „Postmoderne" belastet Küng sein Paradigma mit der Problematik einer noch nicht einmal ansatzweise erreichten Zeitdiagnose. Mit seinem Leitwort führt er den theologischen Gedanken in eine Unbestimmtheit, die durch die Rede von einer „evangelischen Katholizität" nicht geklärt, sondern unterstrichen wird, da mit „ökumenisch" zwar das Prinzip einer Toleranzbeziehung von Menschen, beim gegenwärtigen Reflexionsstand aber noch keineswegs das einer „transsystematischen" Zuordnung von Ideen zugrunde gelegt ist.

Was schließlich das – weniger aus dem Wortlaut des Werks als vielmehr aus der angesprochenen Parallelpublikation zu erschließende – Festhalten an der Rechtfertigungsposition anlangt, so bringt es Küng zwar auf eine gemeinsame Linie mit evangelischen Gesprächspartnern vom Rang Eberhard Jüngels und Wolfhart Pannenbergs, gleichzeitig aber auch in den Windschatten des herrschenden Zeitbewußtseins. Denn dieses bewegt sich auf dem extremen Gegenkurs zu dem, was Günter Rohrmoser als das „Grund- und Daseinsgefühl" des von apokalyptischen Ängsten umgetriebenen Luther bezeichnete und sich in seiner Frage, wie er

zu einem gnädigen Gott kommen könne, artikulierte. Dem fügt Rohrmoser mit deutlichem Blick auf die Gegenwartstheologie die Gegenfrage an:

„Ist aber der Mensch der Gegenwart durch diese Frage Luthers noch erreichbar, wird er von ihr noch betroffen oder entzieht sie sich völlig seinem Begreifen? Was bleibt von dem Kernstück des ganzen Protestantismus, der Rechtfertigungslehre, wenn diese Frage nicht mehr das sie bewegende Zentrum bildet?"[2]

Im Vorwort zur Taschenbuchausgabe (von 1986) seiner Rechtfertigungsschrift zeigt sich auch Küng von Rohrmosers Zweifel angefochten, ob der heutige Mensch vom Rechtfertigungsproblem noch in einer Weise erreicht werde, daß er sich darin mit seiner religiösen Not und Hoffnung wiedererkennt[3]. Und er versucht in der Form einen Brückenschlag, daß er die von Luther angegriffene „Werkgerechtigkeit" in einen Zusammenhang mit den Pressionen der Leistungsgesellschaft bringt und die Erlösungstat Jesu demgemäß als die Befreiung von Erfolgszwang und Leistungsdruck deutet[4].

Indessen ist doch zu fragen, ob mit dieser „soziologischen Variante" die religiöse Not des heutigen Menschen voll getroffen wird. Denn so sicher diese auch durch gesellschaftliche Zwänge zustande kommt, liegt ihr Kern doch offensichtlich nicht in dieser Herkunft. Vielmehr spricht alles dafür, daß sich im menschlichen „Grundverhältnis", das von Kierkegaard bereits in seiner Gegensinnigkeit und dramatischen Variabilität durchsichtig gemacht worden war, ein tiefgreifender Wandel vollzog[5]. Seitdem trat das von Kierkegaard gleichfalls in seinem aktuellen Stellenwert entdeckte Hiob-Problem zunehmend an die Stelle der Sündenproblematik; und das besagt: Mehr als der Konflikt mit dem göttlichen Gesetzgeber belastet den heutigen Menschen – wie Hiob – die Not seines Geschaffenseins. Mehr noch als sein sittliches Versagen ist ihm dadurch die Tatsache seiner Existenz zum Problem geworden, die er zunehmend als drückende Last und kaum noch abzutragende Hypothek empfindet.

Wenn nicht alles täuscht, liegt hier die Wurzel des schwindenden Sündenbewußtseins, gleichzeitig aber auch der Hinweis darauf, daß sich die religiöse Not des heutigen Menschen nicht erledigt, sondern nur verlagert hat, und daß er die von Heinrich Heine lautstark geforderte und von ihm stillschweigend vollzogene „Abschaffung der Sünde" mit der Pein des Selbstzerwürfnisses bezahlte[6]. Wenn es sich aber so verhält, wird eine Theologie nur dann beanspruchen können, im Wandel von der Vergangenheit zur Gegenwart und Zukunft mitgehalten zu haben, wenn sie den Menschen in dieser Notlage anzusprechen versteht und ihm Hilfen zu ihrer Überwindung anbietet. Das aber werden jene Konzepte schwerlich leisten können, die an der Rechtfertigungsposition, und wäre es auch in modifizierter Form, so festhalten, wie es der verengten Perspektive ihres reformatorischen Verständnisses entspricht.

Rahmenbedingungen einer Neubestimmung

Das aber heißt, daß die Frage nach dem Fortgang der Theologie, so richtig sie von Küng mit seinem Aufbruchpostulat gestellt wurde, von anderen Voraussetzungen her aufgerollt und beantwortet werden muß. Gleichzeitig wird man gut daran tun, im Vergleich zu ihm die Zielmarke zurückzustecken. Wer sich nicht die Rolle eines Wissenschaftspropheten zulegen will, wird sich mit der Nennung von Rahmenbedingungen begnügen müssen, innerhalb deren sich, soweit abzusehen ist, die Fortentwicklung der Theologie abspielen dürfte. Wie schon von ihren ersten Anfängen an hängt der dabei zu erzielende Erkenntnisfortschritt entscheidend vom Eintritt strukturierender Innovationen ab, die nur gelegentlich das Werk planmäßiger Denkoperationen, im Regelfall dagegen die Frucht intuitiver Eingebungen sind, auch wenn nur wenige Protagonisten wie Paulus, Anselm, Joachim oder Pascal darüber der Nachwelt Rechenschaft gaben[7]. Doch worin bestehen die heute schon erkennbaren Rahmenbedingungen?

Wenn man davon ausgeht, daß die Theologie, als ganze begriffen, das auf ein wissenschaftliches Reflexionsniveau gebrachte Selbstverständnis der Glaubensgemeinschaft darstellt, wird man als erste dieser Bedingungen die einer zweifachen Übereinkunft nennen müssen: ebenso die ihrer Orientierung an der lehramtlich gesicherten Glaubenswahrheit wie die ihrer Rückkoppelung an den Glaubensvollzug des Kirchenvolks. Denn die ihr vielfach nachgesagte Tendenz, einer selbstgenügsamen Esoterik zu verfallen, hat zwei Seiten. Sie betrifft nicht nur den Verlust der lehramtlichen Direktive, sondern nicht weniger auch der ihrer Fühlung mit dem Gang des gelebten Glaubensbewußtseins. Mit einseitigen Schuldzuweisungen an die Adresse der Theologie ist hier nichts getan. Vielmehr müßte sich im einen Fall auch das Lehramt daran erinnern lassen, daß ihm bei der Wahrnehmung seiner Wächteraufgabe nicht nur das harte Instrument der Disziplinierung, sondern nicht weniger das milde Mittel der Anerkennung und Ermutigung zu Gebote steht.

Im andern Fall, dem drohenden Fühlungsverlust mit der Basis, wäre aber auch das Kirchenvolk gut beraten, wenn es auf theologische Innovationen mit ruhiger Prüfung anstatt, wie es im Regelfall geschieht, mit Panik und Abwehr reagieren würde. Wenn das geschähe, müßte es sich gerade vom Erscheinungsbild der Gegenwartstheologie angesprochen fühlen. Denn für diese ist die vielberedete „anthropologische Wende" längst schon von einer verheißungsvollen Formel zu einem wirksamen Gestaltungsprinzip geworden. In wiederholten Akten einer Selbstkorrektur steht sie im Begriff, sich der Glaubensgemeinschaft zuzuwenden, sich auf die Erhellungskraft der Bilder zu besinnen und das Motiv von Heil und Heilung in ihren Selbstvollzug aufzunehmen. Das aber heißt, daß sie begonnen hat, das abweisende Systemgebäude, in welchem sie sich bisher darstellte, lautlos umzubauen, so daß sich der nach religiöser Orientierung verlangende Mensch in ihr beheimatet und aufgehoben fühlen kann. Damit aber wäre auch schon die

zweifache Übereinkunft erreicht, die von einer zukunftsorientierten Theologie als grundlegende Bedingung gefordert werden muß.

Im Grund ist damit schon die zweite Bedingung genannt; denn eine Theologie von morgen kann sich nicht mehr eigengesetzlich ausgestalten, da spätestens seit der anthropologischen Wende zu ihrem Formgesetz auch die Rücksicht auf die Conditio humana gehört. Das hängt mit der grundsätzlichen Einsicht zusammen, daß eine Glaubensvermittlung heute nur noch vor dem Hintergrund einer umfassenden Zeitsituation möglich ist, die sich in ihrem Kern auf die Klärung der menschlichen Situation beziehen muß. Hinter der überspitzten These Adornos, daß nach Auschwitz kein lyrisches Gedicht mehr möglich sei, steckt die unbestreitbare Erkenntnis, daß der durch die Diktaturen dieses Jahrhunderts vergewaltigte Mensch auf eine so noch nie gegebene Weise auf den Prüfstand gestellt und nach seiner Sinnbestimmung befragt wurde.

Und wer daraus noch nicht die Lehre zog, daß sich dadurch die anthropologische Fragestellung selbst veränderte, wird sich spätestens durch die Atom- und Gentechnik unserer Tage darüber belehrt sehen, daß die von dem französischen Hölderlin-Forscher Pierre Bertaux angesagte „Mutation der Menschheit" tatsächlich eingetreten ist[8]. Inzwischen ist Bertaux' Ansicht, die anfänglich noch nicht einmal als diskutabel erschien, wie er richtig voraussah, zu einer fast allgemein akzeptierten Überzeugung geworden; denn wir begreifen zunehmend, daß wir ebenso die Täter wie die Opfer der von ihm angesagten Mutation sind, und daß darin unsere unabtretbare Verantwortlichkeit besteht:

„Um mit Teilhard de Chardin zu sprechen, steht uns ein großes biologisches ‚Ereignis' bevor, und wir stehen wahrscheinlich, ohne es zu wissen, bereits mitten darin. Wie sieht das ‚Ereignis' aus? Wie kommt es auf uns zu? Wann und in welcher Form?"[9]

Auf diese Fragen kann man bereits mit einer folgenschweren Feststellung antworten: es ist dieselbe Hand, mit welcher der heutige Mensch gleichzeitig nach der Apokalypse und nach seiner eigenen Evolution greift und dadurch beweist, daß er ebensosehr über die Fähigkeit verfügt, seine Evolution in Geschichte zu verwandeln wie dieser Geschichte ein willkürliches Ende zu setzen. Das aber gibt der Rückbesinnung auf die Zeitsituation und die Verfassung des Menschen eine so hohe Dringlichkeit, daß jede Theologie ins Bodenlose gebaut wäre, die sich dieser Aufgabe entziehen wollte. Doch auf welche Tatbestände wird sie dabei besonders achten müssen?

Fürs erste, schon problemgeschichtlich gesehen, auf den Tatbestand der Entfremdung, die freilich immer weniger als die Folge der Produktionsverhältnisse (Marx) oder politischer Repression (Picard), um so mehr jedoch als die der modernen Medienszene (Postman) zu gelten hat. Eine nicht minder sorgfältige Beachtung erheischt die Identitätskrise des heutigen Menschen, der, mit Paul Valéry gesprochen, „rücklings" in seine Zukunft hineingerät, weil er „vergaß", wo es letztlich mit ihm hinauswill und so einem fast schon pathologischen Selbstzer-

würfnis verfiel. Vor allem aber muß eine zukunftsorientierte Theologie der Angst und Einsamkeit des heutigen Menschen Rechnung tragen, da sich beide Notstände unmittelbar auf seine Glaubensbereitschaft auswirken. Die Einsamkeit, weil sie ihn wie aus jeder Sozialbindung so auch aus der Glaubensgemeinschaft herauslöst und dadurch der von dieser ausgehenden Impulse beraupt; erst recht aber die Angst, weil sie ebensosehr auf ein gestörtes Gottesverhältnis zurückgeht wie sie verstörend auf dieses zurückwirkt.

Weil jede Theologie, die den konkret existierenden Menschen erreichen und einen Beitrag zur Vermenschlichung der Zeitverhältnisse leisten will, mit dem gesellschaftlichen Wandel Schritt halten muß, gehört zu den erfragten Rahmenbedingungen auch die der ernsthaft erstrebten Synchronie mit dem Gang der Zeit. Käme es aufgrund eines starren „Verharrens von Kirche und Theologie... zu einer Diastase von allgemein-gesellschaftlichem und religiösem Paradigma", so wäre das, mit Küng gesprochen, für die Sache der Religion geradezu lebensgefährlich, da sie, rückständig geworden, einer „doktrinär-autoritären Erstarrung" verfiele:

„Insofern hat der Nachvollzug sowohl des reformatorischen wie des modernen Paradigmenwechsels, wie er durch das Zweite Vatikanum bewirkt wurde, gerade für die katholischen Länder Südeuropas und Lateinamerikas eine historische Wende und Befreiung bedeutet." [10]

Als Rahmenbedingung für eine Theologie von morgen schlägt aber nicht weniger auch der auffällige Profilwandel zu Buch, der ebenso am Erscheinungsbild des Glaubens wie des Unglaubens zu erkennen ist. Eine zeitbewußte Theologie kann nicht länger an der Tatsache vorbeigehen, daß der polemische und militante Atheismus der Nachkriegszeit einem zusehends verstummenden Unglauben gewichen ist, der auf eine ähnliche Weise in die gesellschaftlichen und geistigen Strukturen zurücktrat, wie dies dem von der Woge des Säkularismus überfluteten Christentum widerfahren war. Denn dadurch erwächst ihr erstmals die Chance, seine Einwände nicht mehr apologetisch, sondern dialogisch aufzuarbeiten. Ungleich wichtiger ist für sie jedoch der am Glauben selbst zu beobachtende Profil- und Strukturwandel. Daß dazu in erster Linie die Betonung des Erfahrungsmoments gehört, wurde ebenso von Küng wie von seinem atheistischen Kritiker Mackie hervorgehoben [11].

Tatsächlich kann vom Glauben der Gegenwart kaum etwas Charakteristischeres gesagt werden, als daß er sich zunehmend im Übergang vom Wissens- zum Erfahrungsglauben befindet [12]. Fast ebenso deutlich ist der Umschichtungsprozeß, der den Glauben vom traditionellen Gehorsamsmodell einer hermeneutischen Konzeption entgegenführt, die ihn als einen Akt des „Gott-Verstehens" erscheinen läßt. Das entspricht nicht nur der biblischen Vorstellung von der im Glauben gewonnenen Gottesfreundschaft, die den Glaubenden (nach Joh 15,15) zum Mitwisser des Offenbarungsgeheimnisses werden läßt, sondern fast mehr noch der dadurch gegebenen Fähigkeit, auch die „Last" des unbegreiflichen Gottes verstehend ertragen zu lernen.

Inzwischen bricht sich zudem die Erkenntnis Bahn, daß diesen Umschichtungen eine dritte entspricht, die den Komplex der Glaubensvermittlung betrifft. Soviel auch heute noch an argumentativer Glaubensbegründung gelegen ist, besteht der ausschlaggebende Beweggrund doch nicht mehr so sehr im Argument als vielmehr in der zum Glauben „bewegenden" Inspiration. An diesen Gegebenheiten ist aber nicht nur die theologische Begründungswissenschaft, sondern die Theologie in ihrem Gesamtaufbau betroffen. Denn im selben Maß, wie die Begründung mystagogischen Charakter annimmt, muß sich der Aufbau im Sinn der Erhebung des Geistes zum Gottesgeheimnis strukturieren. Und das heißt, einfacher noch gesagt, daß er sich als eine denkerisch nachvollzogene Ekstase darstellen müßte.

Bevor diese Linie weiter durchgezogen werden kann, muß zunächst noch von einer letzten Rahmenbedingung die Rede sein, die in den noch offenen Aporien des theologischen Gedankens besteht. Die erste ergab sich – und hier könnte man versucht sein, tatsächlich von einem „Paradigmenwechsel" zu reden – aus der Verdrängung der paulinischen Kreuzestheologie durch die von ihr bis in die Denkstrukturen hinein verschiedene Inkarnationstheologie, für die in der Regel, wenngleich mit zweifelhaftem Recht, die Schrift des frühen Athanasius „De incarnatione" (von 336) verantwortlich gemacht wird[13]. Mit ihr siegte, formal gesprochen, die Analogie über das Paradox, die Metaphysik über die Mystik, das Argument über die Insinuation. Und gleichzeitig verschob sich die Grundperspektive, da nun die Lebens- und Wirkgeschichte Jesu nicht mehr von ihrem Ende in Kreuz und Auferstehung, sondern von ihrem Ausgangspunkt her erzählt und interpretiert wird. Trotz massiver Versuche einer „Gegensteuerung", wie sie vor allem von Luther, Kierkegaard und Barth unternommen wurde, blieb das Inkarnationsmodell bis in die theologische Gegenwart hinein vorherrschend. Und trotz der ungeheuerlichen Herausforderung durch Auschwitz zeichnet sich noch nicht einmal der Ansatz zu einem Brückenschlag ab: ein Defizit, das um so schwerer hinzunehmen ist, als das Theodizeeproblem durch den industrialisierten Völkermord eine Zuspitzung erfuhr, die allein noch das Kreuz als „Lösung" zuläßt.

Als ausgesprochenes Defizit belastet auch die zweite Aporie die Gegenwartsgestalt der Theologie. Genaugenommen ist das aber schon von Anfang an der Fall. Denn schon beim Aufbruch des theologischen Gedankens sieht Paulus diesen vom Gegensatz des „tötenden Buchstabens" und des „lebenspendenden Geistes" beherrscht. Nicht umsonst greift der große Erneuerer des paulinischen Erbes Augustinus in seiner Schrift „De spiritu et littera" (von 412) nachdrücklich auf das Theorem zurück. Mit der Wucht eines Verdikts wird es sodann von Lessings berühmter Flugschrift „Über den Beweis des Geistes und der Kraft" (von 1777) zur Geltung gebracht, die der Christenheit und ihrer theologischen Selbstdarstellung den Vorwurf macht, zu einer Reproduktion ihrer selbst herabgesunken zu sein. Vom Ernst dieses Vorwurfs vermittelt jedoch erst die heutige Medienszene den vollen Begriff, die mit der ihr übergebenen Botschaft zusammen auch den

Rezipienten ihrem mediatisierenden Strukturgesetz zu unterwerfen droht. Insofern ist die von Paulus aufgezeigte Aporie heute von größter Aktualität und Dringlichkeit.

In das Spannungsfeld einer dritten Aporie führt schließlich die theologische Rezeption der Behauptung Nietzsches, daß das Christentum nach Überschreitung seiner dogmatischen Ausgangsphase im Begriff stehe, aus seinem moralischen Stadium in eine Endphase überzugehen, die seiner „Selbstauflösung" gleichkomme. Diesem „destruktiven" Aspekt stellte Rahner mit ungleich besseren Gründen die Hoffnungsperspektive entgegen, derzufolge das von Nietzsche totgesagte Christentum tatsächlich im Übergang zu seinem mystischen Stadium begriffen ist. Die Zurückhaltung, auf die seine Prognose bisher stieß, hat weniger mit mangelnder Akzeptanz als vielmehr mit der gerade vom gegenwärtigen Pontifikat bekräftigten Selbstbehauptung des moralischen Stadiums zu tun. Die damit angesprochene Aporie wird somit aller Voraussicht nach zunehmend an Spannkraft gewinnen. Auch deshalb mußte von ihr an dritter und letzter Stelle die Rede sein.

Eine heuristische Projektion

Aus diesen Rahmenbedingungen läßt sich sowenig eine Prognose über die Zukunftsgestalt der Theologie ableiten, wie von einem Rahmen schon auf das von ihm umfaßte Bild geschlossen werden kann. Doch liegt ein Mittleres von beidem im Bereich des Möglichen. Und das ist eine heuristische Projektion, von der allerdings offenbleibt, ob und in welchem Grad sie der späteren Wirklichkeit entspricht. Doch wächst die Wahrscheinlichkeit einer Annäherung, wenn es gelingt, unter den genannten Kriterien jene ausfindig zu machen, die eine erfolgversprechende Extrapolation erlauben. Darüber dürfte vor allem der Grad ihrer Kompatibilität mit anderen entscheiden. So zeigt sich schon auf den ersten Blick eine Konvergenz zwischen der – zumeist als Angst getarnten – Einsamkeit des heutigen Menschen und einer auf die Glaubensgemeinschaft bezogenen Theologie, und ebenso eine Querverbindung zwischen Glaubensinspiration und einer Theologie, die sich an einem hermeneutischen Glaubensbegriff orientiert und demgemäß auf das im Glauben gewonnene Einverständnis mit dem Gottesgeheimnis abhebt. Kaum weniger gilt das für den Zusammenhang von therapeutischer Theologie und menschlicher Existenz- und Identitätsnot und ebenso für den von Entfremdung und einer Theologie, die sich im Blick auf die Herausforderung durch die moderne Medienszene der Aporie von Geist und Buchstabe stellt.

So ist es, genauer besehen, ein ganzes Kriteriengeflecht, von dem aus der heuristische Schritt in die theologische Zukunft gewagt werden kann. Der dabei unterstellte Erkenntniswert der gefundenen Zusammenhänge ist keine bloße Vermutung; vielmehr entspricht er dem auch sonst von der Theologie anerkannten

Konvergenzprinzip, so etwa in Newmans Idee von der Bündelung der fundamentaltheologischen Argumente oder in der These des Ersten Vatikanums, daß im Hinblick auf den „Konnex" der Glaubensmysterien Einsicht in ihren Sinnzusammenhang gewonnen werden könne. Grund genug, sich auf das Wagnis der heuristischen Projektion einzulassen.

Um bei der zweifellos größten Herausforderung, nämlich der durch die medientechnische Entwicklung, einzusetzen, so muß eine Theologie, die gegen die medienbedingte Entfremdung des Menschen aufkommen will, mit dem Aufgebot ihrer ganzen Energie versuchen, die Enge des „toten" und, schlimmer noch, „tötenden" Buchstabens zu sprengen, um einem „spirituellen" Verständnis Raum zu schaffen. Zur Lebensfrage verschärft sich dieses Postulat für sie angesichts der Tendenz der historisch-kritischen Methode, ihr durch den mit ihr verbundenen Subtraktionseffekt buchstäblich den Boden unter den Füßen wegzuziehen. Auf diesem Feld werden durch die neuerdings gestarteten Versuche, die Ergebnisse dieser Methode durch historisierende Überbeanspruchung der Quellen zu unterlaufen, nur Scheinsiege zu erringen sein.

Um so sicherer wird man dagegen auf dem anstrengenden Weg vorankommen, den Rahner mit dem Hinweis auf die religiöse Evidenzvermittlung durch die Zeugniskraft der neutestamentlichen Schriften gab[14]. Das aber ist der Weg in jenes „Aktionszentrum" der biblischen Texte, in welchem, mit Nietzsche gesprochen, die in dem Text erklingende Musik hörbar, die hinter dieser Musik waltende Leidenschaft fühlbar und die in beidem bezeugte Person des Autors gegenwärtig wird[15]. Keine Frage, daß eine Theologie, die in dieses Zentrum vorzudringen sucht, dabei auch den Schlüssel zur Bewältigung des aktuellen Medienproblems in die Hand bekommt und sich damit zugleich der „Schlüsselrolle" bewußt wird, die ihr bei der Bewältigung dieses Problems zukommt.

Angesichts der Schwierigkeiten, die sich der Erkundung und erst recht der Beschreitung dieses Wegs entgegenstellen, wird man sich unwillkürlich nach einer Alternative umsehen. Und das um so bereitwilliger, wenn sich die gesuchte Alternative als der „Königsweg" zur Problemlösung herausstellen sollte. Das aber ist der Fall, wenn man im Blick auf den skandalösen Tiefstand, den die Verkündigung mit der Einführung der „Lesepredigt" erreichte, die Frage nach dem genuinen Sinn der Predigt aufwirft. Unter dem Eindruck dieser Krise wird man sich noch nicht einmal mit so hochgegriffenen Antworten wie der des Redemptoristen Victor Schurr abfinden können, der in der Predigt die sich im Medium menschlicher Verkündigung vollziehende Selbstmitteilung Gottes erblickt, da in diese Sinnbestimmung die ihr zugrundeliegende Differenz von Gottes- und Menschenwort nicht mit eingeht. Im Blick auf diese wird man vielmehr von der Predigt als einem Akt der „Rückübersetzung" sprechen müssen, der darauf abzielt, das Schriftwort aus seiner textualen Fixierung in die Spontaneität der Mündlichkeit zurückzuführen. Zwar wird dann im Wort des Predigers nicht der ein für allemal verwehte

Stimmklang Jesu hörbar, wohl aber etwas von der bestürzenden „Neuheit" seiner Botschaft (Mk 1, 27), aktualisiert in der Sprache der Gegenwart.

Für die Frage nach der künftigen Gestalt der Theologie ergibt sich daraus eine überraschende Schlußfolgerung. Wenn in der Predigt etwas von der empirie- und evidenzvermittelnden Kraft der ursprünglichen Botschaft hörbar wird, kann sie nicht länger als die Umschlagstelle von theologischer Spekulation in seelsorgerliche Praxis verstanden werden. Sosehr diese Rollenzuweisung nach wie vor zutrifft, beweist sie dann vielmehr zugleich eine binnentheologische Relevanz. Wenn irgendwo, wird die exegetische Forschung an ihr die transtextualen Implikationen ablesen können, die ihr zur Überwindung des auf ihr lastenden Methodenzwangs und insbesondere der Engführung durch die historische Kritik verhelfen. Dann aber verweist das in der Verkündigung erreichte „Ende" zugleich auf den theologischen Ausgangspunkt zurück. Und damit ergibt sich jene zyklische Gestalt der Gotteslehre, von der schon bei Nikolaus von Kues die Rede ist.

Ging der erste Entwurf von der medialen Herausforderung aus, so muß sich der folgende auf deren anthropologische Rückwirkung beziehen. Unter dem Vorwand, ihn über seine Einsamkeit hinwegzutrösten und mit suggestiven Inhalten zu überschütten, treiben die Medien den Menschen nur immer tiefer in das Selbstzerwürfnis hinein, an dem ihn schon Pascal und Kierkegaard leiden sahen. Darin besteht vermutlich die stärkste Nötigung für die Theologie, sich auf ihre therapeutische Aufgabe zurückzubesinnen. Der theologische Gedanke darf nicht nur belehren; er muß, wenn er dem Gesetz, nach dem er angetreten ist, treu bleiben will, auch trösten und heilen. Das aber wird ihm auf den Bahnen, auf die ihn das Inkarnationsmodell mit seinem bis heute nachwirkenden Systemzwang verwies, schwerlich gelingen. Therapeutisch wird die Theologie vielmehr erst dann wieder sein, wenn sie im Anschluß an die paulinische Kreuzestheologie den System- und Analogiezwang durchbricht, um im Spannungsfeld der Paradoxien zur mystischen Fühlung des Gottesgeheimnisses zu gelangen.

Erst das mit Paulus als Offenbarungsereignis begriffene Kreuz gibt Antwort auf die subjektive Sinnfrage, so wie erst das mit Irenäus als Rekapitulationsgeschehen begriffene Kreuzesmysterium Auskunft auf die Frage nach dem Wohin des Daseins insgesamt zu geben vermag. Auf die Suche nach der künftigen Gestalt der Theologie zurückbezogen, führt das zu einem denkbar konträren Ergebnis. Denn die Kreuzestheologie weist von ihrem paulinischen Ursprung her einen Zug ins Aphoristische auf, weil ihr der Widerspruch zu jeder systematischen Geschlossenheit eingeschrieben ist. Um so größer ist ihre Plausibilität für einen Menschen, der sich immer wieder mit dem Scheitern seiner Versuche zur Welt- und Selbstgestaltung abfinden muß. Und überdies entspricht es geradeso dem Facettenreichtum der „buntgestaltigen" Gottesweisheit, die sich nach der tiefsinnigen Deutung Gregor von Nyssas nirgendwo so rein wie im Kreuz Christi den himmlischen Mächten offenbarte:

„Diese buntfarbige Gestalt der Weisheit Gottes aber, die aus den Verschlingungen der Gegensätze entsteht, wurde ihnen jetzt durch die Kirche offenbart: wie Wort Fleisch wird, wie sich Leben dem Tod mischt, wie es durch seine Wundmale unsre Schläge ausheilt, wie es durch die Ohnmacht des Kreuzes die Kraft des Gegners niederringt, wie der Unsichtbare sichtbar wird, wie er die Gefangenen loskauft..., wie er sich dem Tod hingibt, ohne dabei aus dem Leben zu scheiden, wie er sich unter das Sklaventum mischt und im Königtum bleibt."[16]

In eine noch tiefere Übereinkunft mit dem Menschen dieser Zeit gelangt die Theologie, wenn sie den Übergang von der bisher dominierenden moralischen Perspektive in die mystische zu vollziehen sucht. Denn damit kommt sie, wenngleich ganz unwillkürlich, dem durch die radikale Erfahrung seiner Kontingenz der Angst verfallenen Menschen entgegen. Das aber wird ihr um so mehr gelingen, je entschiedener sie sich im Sinn der Küngschen Forderung nach ihrer „christozentrischen" Ausrichtung auf den konzentriert, der nach dem paradigmatischen Bild des Mattäusevangeliums den sinkenden Petrus dem Abgrund entreißt (Mt 14, 22–33) und der sich nach der Darstellung des Johannesevangeliums von der Welt mit der Zusicherung verabschiedet: „In der Welt habt ihr Angst; doch faßt Vertrauen. Ich habe die Welt überwunden" (Joh 16, 33).

Wenn ihr die angstüberwindende Vergegenwärtigung Jesu gelingen soll, wird sie sich jedoch nicht nur an seiner Präsenz im Wort und Sakrament orientieren, sondern nicht weniger auch auf seine verborgene und anonyme Anwesenheit in der heutigen Lebenswelt beziehen müssen. Denn wie wäre es zu der erstaunlichen Solidarisierung mit den Notleidenden der Dritten Welt und der vom Menschen ausgebeuteten Natur gekommen, wenn der Hinweis Jesu auf seine Gegenwart in der Fremdgestalt der „geringsten Brüder" nicht eine unerwartete Aktualität gewonnen hätte? Und wie hätte es zu der spontanen Neuentdeckung Jesu in den Zeugnissen der Philosophie, Literatur und Kunst kommen können, wenn sich das Guardini-Wort vom „jahrhundertelangen Mitvollzug der Christus-Existenz" im abendländischen Kulturraum nicht auf eine ebenso unverhoffte wie staunenswerte Weise bewahrheiten würde?[17]

Guardini nannte als Folge dieses Miterlebens den neuen „Ernst", den das menschliche Dasein dadurch gewonnen habe. Mit nicht geringerem Recht könnte man von der in ihr mystisches Stadium eintretenden Theologie sagen, daß sie dem mit sich überworfenen Menschen dieser Zeit zum Glück der vollen Selbstfindung und damit zu jenem Halt verhilft, der für ihn ebenso Rückhalt wie Inhalt – im Sinn von Lebensinhalt – besagt. Denn es ist höchste Zeit, daß der Schlüsselsatz des Galaterbriefs nicht mehr als die ekstatische Konfession eines exzeptionell Erwählten, sondern als eine an alle ergehende Wegweisung begriffen wird: „Ich lebe; doch nicht mehr ich – Christus lebt in mir. Sofern ich aber noch im Fleisch lebe, lebe ich im Glauben an den Gottessohn, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat" (Gal 2, 19f.).

In diesem Fall verbietet sich die Rückfrage nach Gestalt und Aufbau; denn eine darauf abgestimmte mystische Theologie wäre ganz „Innenraum". Dies freilich so,

daß sich diese Innerlichkeit zugleich als der Ort universaler Mitverantwortung und als der Beweggrund tätiger Bewährung erwiese. Denn von dem durch sie vermittelten Frieden gilt wie von allen höchsten Vergünstigungen des Daseins, daß man ihn entweder mit allen oder überhaupt nicht hat. So wird dieser Friede zum unerbittlichen Geheiß, denen, die ihn noch entbehren, mit Wort und Tat zu seinem Glück zu verhelfen.

Damit aber hat sich der „Innenraum", von dem die Rede war, unmerklich in sein Gegenteil einer allen offenstehenden Beherbergung verwandelt. Das ist keine Wohnung im Sinn des von Kierkegaard ironisierten und von Rahner aufgegebenen Systemgebäudes, wohl aber im Sinn jener „Gotteswohnung im Geist", zu welcher der Epheserbrief die Gemeinschaft der Glaubenden auferbaut sieht (Eph 2, 22). Eine so gestaltete Theologie wäre aber nicht nur die theoretische Spiegelung dessen, was durch Lehre, Verkündigung und Lebenspraxis in der Kirche lebt; sondern umgekehrt auch der spekulative Hinweis auf das, was die Kirche im Interesse des entfremdeten, mit sich überworfenen und geängsteten Menschen dieser Zeit vordringlich zu sein hat: der Raum des Aufatmens, der Anerkenntnis, der Mitverantwortung und gegenseitigen Bestätigung. Doch läge dieser Hinweis nicht weniger im Interesse der Kirche, weil sie durch diese Selbstgestaltung mehr als durch jede Apologetik bewiese, daß sie die Kirche des menschgewordenen Gottes, des Gottes für die Menschen, ist.

ANMERKUNGEN

[1] Hans Küng: Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung. München: Piper 1987. 320 S. Lw. 39,80.
[2] G. Rohrmoser, Geistige Wende – warum (Mainz 1984) 67.
[3] H. Küng, Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung (München 1986) I–XXII.
[4] Darin berührt er sich erstaunlich mit einem Grundgedanken der Christologie Romano Guardinis, der gleichfalls davon spricht, daß der zur Lebensgemeinschaft mit Christus gelangte Mensch vom „Zwang des Leisten-müssens" und dem „Krampf des Leisten-wollens" befreit werde: Jesus Christus. Sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments (Würzburg 1940) 72.
[5] Das geschah bekanntlich in der einleitenden Bestimmmung seiner Schrift „Die Krankheit zum Tode" (von 1842).
[6] Dazu D. Sternberger, Heinrich Heine und die Abschaffung der Sünde (Hamburg 1976).
[7] Näheres dazu in meinem Beitrag: Intuition und Innovation. Zur Bedeutung der religiösen Intuition für den theologischen Erkenntnisfortschritt, in: Münchener Theol. Zschr. 32 (1981) 169–193.
[8] P. Bertaux, Mutation der Menschheit. Diagnosen und Prognosen (Frankfurt 1963).
[9] Ebd. 9f. [10] Küng, a. a. O. 267.
[11] Küng betont das vor allem mit seiner Forderung, daß die von ihm anvisierte „kritisch-ökumenische Theologie" gleichzeitig „theoretisch-wissenschaftlich" und „praktisch-pastoral" sein müsse; J. L. Mackie widmet in seiner Schrift „Das Wunder des Theismus" (von 1982), die sich abschließend ausführlich mit der Küngschen Position befaßt, dem Thema der religiösen Erfahrung ein ganzes Kapitel (Stuttgart 1985, 282–315).
[12] Näheres dazu in meiner Studie: Die glaubensgeschichtliche Wende, 171–208.
[13] Dazu J. Macquarrie, Gott-Rede. Eine Untersuchung der Sprache und Logik der Theologie (Würzburg 1974) 112–132.
[14] K. Rahner, Theos im Neuen Testament, in: Schriften zur Theologie I (Einsiedeln 1954) 108.
[15] F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente (1882), in: Kritische Studienausgabe X (München 1980) 89.
[16] Gregor von Nyssa, Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes (in der Übertragung H. U. v. Balthasars, Salzburg 1939) 103f.
[17] R. Guardini, Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung (Würzburg 1950) 111.

Wolfgang Isenberg

Jugendtourismus

Mit dem Begriff „Jugendtourismus" werden heute – nach einem tiefgreifenden Wandel – alle Formen jugendlichen Reisens belegt. Dabei ist es unerheblich, ob es sich um Reisen mit Jugendgruppen, mit privatwirtschaftlichen oder gemeinnützigen Reiseveranstaltern oder um internationale Jugendbegegnungen handelt. Strittig scheint allenfalls die altersmäßige Einstufung dessen zu sein, was als Jugendtourismus bezeichnet werden kann. Die Tatsache, daß zum Beispiel Hermann Giesecke[1] Jugendtourismus noch deutlich als Gegensatz zur pädagogisch geplanten Jugendreise sieht oder daß das Wort Tourismus in seiner Bedeutung lange negativ besetzt war und als Gegenposition zur „pädagogisch wertvollen" Reise stand, kann als ein Beleg für den nicht unproblematisch verlaufenen Diskussionsprozeß herangezogen werden. Die gegenwärtige weitgehende Harmonisierung des Begriffsinhalts hat jedoch nicht gleichzeitig auch zu einer Problemreduktion des Phänomens Jugendtourismus geführt. Wir haben es mit einem vielschichtigen Handlungsfeld zu tun. Dies ist unter anderem dadurch bedingt, daß hier unterschiedlichen Gesichtspunkten Rechnung getragen werden muß:

– Über den jugendlichen Reisenden, seine Motive und Verhaltensweisen können nur relativ vage Aussagen gemacht werden. Die letzte große Untersuchung zum Thema Jugendtourismus fand 1971/1972 statt. Für eine neue Grundlagenstudie fehlen offensichtlich die finanziellen Mittel. Erkenntnisse zum Reiseverhalten lassen sich allenfalls aus den Ergebnissen der jährlichen Reiseanalyse des Studienkreises für Tourismus gewinnen. Der Jugendtourismus ist kein bevorzugtes Objekt wissenschaftlicher Neugier.

– Auch in der Jugendreiseforschung selbst deutet sich ein Perspektivwandel an: das Interesse an einer „Forschung von unten". Hier geht es jedoch darum, in enger Anlehnung an die Bedürfnisse der Jugendreiseveranstalter Hinweise für eine verbesserte inhaltliche Arbeit zu finden.

– Eine geschlossene theoretische bzw. historische Darstellung des Jugendtourismus nach 1945 liegt nicht vor.

– Der jugendtouristische Markt ist gekennzeichnet durch sehr unterschiedliche Interessen- und Angebotsstrukturen (z. B. kommerzielle, gemeinnützige, konfessionelle Anbieter) und eine relativ hohe Fluktuation der Anbieter.

Dies erschwert einerseits die Erörterung des Phänomens Jugendtourismus und bringt andererseits Sprünge sowie Wechsel der Blickwinkel in der Betrachtung des Themas mit sich. Eine erste Annäherung an das Thema erfolgt über eine grobe

Skizzierung der Diskussion des Jugendtourismus nach 1945. Die Beschreibung gegenwärtiger Entwicklungen schließt sich an.

Die Angebotsformen nach 1945 sind zunächst auf dem Hintergrund der Lebenserfahrungen im Nationalsozialismus zu verstehen. Dementsprechend liegen organisierten Ferienangeboten (z. B. Workcamps, internationale Jugendbegegnungen) eine auf Völkerverständigung und internationalem Gemeinschaftserlebnis beruhende Motivation zugrunde. Aber schon ab 1955[2] wird offenkundig, daß diese Auslandsreisen im Dienst der Völkerverständigung vielfach eher Vorwand und Antrieb für preiswerte und gut organisierte Aufenthalte im Ausland darstellen. Als Gegensatz (bzw. als „ehrliche" Antwort) zu diesen Auslandsreisen unter vorwiegend „erzieherischen" Gesichtspunkten entsteht 1953/54 der Club 28, ein Reiseunternehmen, das in den Vordergrund seiner Programme Spaß, zweckfreies Reisen stellt, welches allein dem Urlaubsbedürfnis dienen soll.

Auszug aus dem Alltag, Ausbruch aus der „pädagogischen Provinz"

In den Blickpunkt des öffentlichen Interesses und der Pädagogen gerät das Thema Jugendtourismus eigentlich erst in den frühen 60er Jahren. Die Vorstellungen von einem jugendgemäßen Reisen sind so sehr durch traditionelle, historisch bedingte Formen des Jugendwanderns und der Gruppenfahrt bestimmt, daß Wandlungen im Reiseverhalten junger Menschen[3] kaum wahrgenommen werden. Nachhaltige Auseinandersetzungen mit der neuen Wirklichkeit des Jugendreisens erfolgen erst aufgrund von Forschungsarbeiten des Studienkreises für Tourismus. Sie ergeben: Jugendliche reisen nicht mehr um der Gemeinschaft willen oder um der Anonymität des Alltags zu entfliehen, sondern um selbst „anonym" und unkontrolliert bleiben zu können.

Die Ergebnisse besonders einer Forschungsarbeit erregen die Gemüter und rufen Pädagogen, Theologen, Vertreter der Jugendpflege auf den Plan. Es handelt sich um den Catania-I-Bericht von Helmut Kentler[4]. Er löst hektische Diskussionen und Tagungen über den Jugendtourismus aus. Kentler hat seine Erkenntnisse mit Hilfe einer teilnehmenden Beobachtung bei der Reise eines kommerziellen Veranstalters gesammelt. Die Öffentlichkeit reagiert besonders auf die Ergebnisse, die die Studie über die sexuelle Freizügigkeit, den leichten Partnerwechsel und die scheinbare totale Liberalität offenbart. Und außerdem: Das Interesse der Jugendlichen an der Urlaubsumwelt ist gering. Erfahrungen, die über das alltägliche Bezugssystem hinausgehen, werden kaum gemacht. Die Jugendlichen „haben eigentlich keine Ahnung von dem, was 1 km weiter im Landesinnern zu sehen ist"[5].

Die Schranken der pädagogischen Provinz waren offensichtlich gefallen, der moderne Jugendtourismus hatte die traditionellen Maßnahmen des „jugendpflege-

rischen Reisens" überrollt. Jugendliche wollten, so Kentler[6], wie Erwachsene Urlaub machen und endlich uneingeschränkt sich die ihnen sonst vorenthaltenen Vorrechte der Erwachsenen aneignen. Die Reaktionen auf diese sozial unerwünschten Verhaltensweisen münden in eine Pädagogik des Jugendreisens, eine Erziehung zur „sinnvollen Freizeitgestaltung" und in die öffentliche Förderung der Reiseleiterausbildung bei gemeinnützigen Jugendreiseorganisationen mit Auslandsreisen.

Die Ansätze einer Pädagogik des Jugendtourismus in den 60er Jahren legitimieren sich vor allem aus den Erfahrungsdefiziten der jugendlichen Reisenden wie fehlende Sicherheit für die Urlauberrolle und im zwischenmenschlichen Umgang, geringes Auswahlvermögen gegenüber den vielfältigen Konsumangeboten im Urlaub. Vor allem sollen diejenigen eine Anleitung zum „sinnvollen Gebrauch von Freizeit und Urlaub" erhalten, die „über die traditionelle Jugendreise" nicht mehr zu erreichen sind[7], und zwar mit dem Ziel, sie auf eine Teilnahme am Tourismus vorzubereiten, das heißt auf den „Ernst des selbständigen Reisens"[8].

Eine deutliche Zäsur in der jugendtouristischen Diskussion signalisieren zwei Aufsätze von Horst W. Opaschowski[9]. Gewissermaßen als Ausdruck der Entpädagogisierung fordert er eine Befreiung des Jugendtourismus und seiner Konzeption vom historischen Ballast und von einem ausgesprochenen Leistungsbewußtsein: „Ein pädagogisch und politisch gestaltetes Programm gilt den Veranstaltern bis heute als staatlich anerkannter Leistungsnachweis für einen erfolgreichen Urlaub." Opaschowski lehnt jede pädagogische Beeinflussung im Rahmen einer sinnvollen Freizeitgestaltung ab. Zweckfreiheit und Individualisierung des Ferienerlebnisses, vervollkommnet durch soziale und kulturelle Dienstleistungen, heißen die Rahmenbedingungen, die auch für privatwirtschaftliche Anbieter gelten.

Urlaubsberater statt Reiseleiter, zweckfreie Ferien statt sinnvoller Freizeitgestaltung, Ferienclique statt geschlossener Reisegruppe, kultivierte Form sozialer Dienstleistung statt pädagogisch begründeter Aufsicht – das sind Stichworte, die die Veränderungen in einem großen Teil des jugendtouristischen Feldes verdeutlichen. Nicht mehr die Erziehung zur Freizeit steht im Vordergrund des Interesses, wie sie Giesecke[10] noch gefordert hat, sondern freie Zeit als Voraussetzung für neue Erfahrungen, die über den Urlaub hinaus noch Geltung haben.

Entwicklungen in den 70er und 80er Jahren

Die Blütezeit des Jugendtourismus mit zahlreichen Tagungen, fachliterarischen Beiträgen und darauf aufbauenden Reiseleiterschulungen liegt in den 60er Jahren. In den folgenden Jahren erlahmt das Interesse, vor allem auch auf seiten der Wissenschaftler. Die Effizienz des öffentlich geförderten Jugendtourismus wird nicht kritisch in Frage gestellt. Ergebnisse einer mit Mitteln des Bundesministe-

riums für Jugend, Familie und Gesundheit finanzierten Studie über internationale Begegnungen werden nicht zur Kenntnis genommen[11]. Ein „Zwischenhoch" stellt eine Tagung dar, die der Studienkreis für Tourismus im Jahr 1978 zusammen mit der Evangelischen Akademie Tutzing durchführt. Auf ihr findet eine der (vorläufig) letzten Kontroversen zwischen gemeinnützigen und kommerziellen Anbietern statt. Ihr Inhalt: die pädagogischen Ansprüche im Jugendtourismus. In den kommenden Jahren ist für eine Pädagogik- und Theoriedebatte offensichtlich kein Platz mehr. Die „Entpädagogisierungswelle" (nicht nur im Jugendtourismus) hat ihre Spuren hinterlassen. Erst im Herbst und Winter 1982 wird der Jugendtourismus für Tagungen in Walberberg, Innsbruck und Bonn wieder attraktiv[12]. Zu einem zentralen Treffpunkt, auf dem neue Angebotsformen, Organisationsstrukturen und inhaltliche Aspekte des Reisens diskutiert werden, hat sich seit 1984 die „Lernbörse Reisen" der Thomas-Morus-Akademie entwickelt[13].

Die Abgrenzungsversuche zwischen kommerziellen und gemeinnützigen Reiseveranstaltern scheinen der Vergangenheit anzugehören. In den 80er Jahren fallen viele „Barrieren" zwischen großen und kleinen, kommerziellen und gemeinnützigen, etablierten und selbstverwalteten Jugendreiseorganisationen, aber auch zwischen der Wissenschaft und der Praxis. Die Gründe für diese Entwicklungen sind unterschiedlich. Ausschlaggebend sind unter anderem:

– Pädagogische Ansprüche und Konturen sind überwiegend dem „Zeitgeist" zum Opfer gefallen; die „jugendbewahrenden" Aspekte im Jugendtourismus haben kaum noch eine Bedeutung.

– Der Markt für Jugendreisen wird aufgrund der Bevölkerungsentwicklung kleiner – dadurch wird innerhalb der Jugendreiseorganisationen eher über Marketing als über Reisegestaltung gesprochen.

– Sowohl kommerzielle als auch gemeinnützige Veranstalter stellen eine zunehmende Konsum- und Anspruchshaltung ihrer Klientel fest.

Die jugendlichen Reisenden

Studien wie reisepädagogische Überlegungen haben in erster Linie den jugendlichen Reisenden im Blick. Zu Unrecht, folgt man den Ergebnissen der jährlichen Reiseanalyse[14], werden aber den jugendlichen Reisenden offenbar Passivität und ein Desinteresse an einer geistigen Auseinandersetzung mit der bereisten Urlaubsregion unterstellt. Das Reiseverhalten zeigt ein hohes Aktivitätsniveau, Reisesicherheit und Reiseerfahrung. Folgende Trends kennzeichnen gegenwärtig das Reiseverhalten junger Menschen in der Bundesrepublik.

Reisen und vor allem Auslandsreisen sind bei den meisten jungen Menschen eine Selbstverständlichkeit. Zu Beginn des Jahres 1986 gaben 82,7 Prozent der Teenager (14–19jährige) und 76,9 Prozent der Twens (20–29jährige) an, im Urlaub zu reisen

(Befragte insgesamt 71,6 Prozent). Deutlicher wird die Selbstverständlichkeit des Reisens auch an dem Anteil der Auslandsreisen. 74,4 Prozent der Teenager, 77,8 Prozent der Twens (Befragte insgesamt 65,9 Prozent) verbringen ihren Urlaub im Ausland, und zwar vorwiegend in Spanien.

Jüngere Altersgruppen gehören auch zu jenen, die die größten Fremdsprachenkenntnisse aufweisen. 84 Prozent der Teenager, 72 Prozent der Twens geben an, sich in Englisch zumindest verständlich machen zu können. In Französisch können sich noch 40 Prozent der 14–19jährigen verständigen. Allerdings geben nur 5 Prozent an, die Sprache fließend zu sprechen. Sprachkenntnisse nehmen mit zunehmendem Alter ab.

Die Reiseanalyse 1985 zeigt einen deutlichen Trend zur Veranstalterreise. 34,3 Prozent der Reisenden buchen ihren Urlaub über einen Reiseveranstalter. Bei den Teenagern sind es 38,1 Prozent und bei den Twens 36,9 Prozent, die auf eine organisierte Reise zurückgreifen. Der Begriff „Reiseveranstalter" bei der Altersgruppe der 14–19jährigen ist jedoch mehrschichtig. Denn unter diesem Stichwort müssen auch Angebote der Jugendverbände und gemeinsame Reisen der Freundesclique subsumiert werden.

In den letzten Jahren ist die Bevölkerung zunehmend empfindlicher geworden gegenüber Zuständen, die die Lebensqualität einschränken. Umweltprobleme in Urlaubsgebieten werden aber laut Reiseanalyse 1985 nur von 27 Prozent der Teenager und Twens (22 Prozent der Durchschnittsreisenden) wahrgenommen. Registrierte Umweltprobleme haben in erster Linie mit Sauberkeit (Abfälle) zu tun. Die „Störung" wirkt jedoch nicht so intensiv, daß man deswegen das Urlaubsziel in Zukunft meidet.

J. Krippendorf kommt in seiner Auswertung von Daten der Reiseanalyse 1984 zu dem Ergebnis[15], daß der „Jugendtourist (vor allem der 14–19jährige) in seiner Motivstruktur offener, interessierter und empfänglicher ist für Neues, für anderes, als der Durchschnitt". Erlebnis- und Lernmotive („neue Eindrücke gewinnen, anderes kennenlernen") und die auf andere Menschen bezogenen Motive („mit anderen Leuten zusammensein, Bekanntschaften machen") haben ein ebenso ausgeprägtes Gewicht wie „regenerative und ich-bezogene Motive". Im tatsächlichen Urlaubsverhalten kommen die Unterschiede zwischen dem jugendlichen Reisenden und dem „Durchschnittstouristen" weniger klar zum Ausdruck. In dieser Diskrepanz zwischen Motivation und Verhalten sehen Krippendorf und andere, besonders die Reisepädagogen, die Chance, generell vorhandenes Interesse am fremden Land mit urlaubsgemäßen Methoden aktivieren zu können.

Ansätze zu einem zeitgemäßen touristischen Ethos

Parallel zu der Tourismuskritik in den Quellgebieten des Reisens und zu dem wachsenden Selbstbewußtsein der Bevölkerung in den bereisten Regionen (Stichwort „Aufstand der Bereisten") lassen sich Konzepte eines „neuen", „sanften", „richtigen", „bewußten", „sinnvollen", „aufgeklärten" Reisens beobachten. Ein Teilbereich praktizierter Tourismuskritik (nämlich Abenteuer- und Rucksackreisen) gerät selbst in den Brennpunkt der Kritik. Der gängigen Tourismuskritik wird nämlich unterstellt, daß sie sich vor allem als Kritik am „Massen- und Pauschaltourismus" verstehe und einem Individualtourismus Vorschub leiste, der nur elitär noch nach unverbrauchten Reisezielen und -möglichkeiten suche. (Exemplifiziert wird dies an den Rucksacktouristen, die, sich als „Nicht-Touristen" verstehend, griechische Inseln „überschwemmen" und dabei in soziokultureller Hinsicht ebenso „Schaden" anrichten wie die organisiert Reisenden.) Intentionen, wie zum Beispiel die der Gruppe Neues Reisen, laufen darauf hinaus, durch „sensibleres Verhalten" ein „humanes und umweltverträgliches" Reisen sowohl für den Reisenden als auch für den Bereisten zu erreichen. Derartige Überlegungen zielen langfristig auf eine Lebensumwelt, die „Tourismus als fluchtartigen Reflex" aufhebt[16].

Einige Topoi, Grundstrukturen des zeitgemäßen touristischen Ethos, die vor allem eine Beschäftigung mit der (räumlichen) Urlaubswelt betonen, seien kurz angedeutet: Als Formen und Methoden der Aneignung der Urlaubswelt gelten visuelle Erschließungstechniken (Beobachten, Sehen, Erkunden), Erfahrungswissen im engsten Sinn und unmittelbare Anschauung im Gegensatz zum Bücherwissen (z. B. Reiseführer und deren Einengung der Wahrnehmungsperspektive durch aufgeführte „Sehenswürdigkeiten"). Nicht die für den Touristen vorbereitete, zurechtgestellte Welt gilt es zu sehen, zu beobachten (denn die „Route der Denkmäler führt an der Alltagswelt vorbei"). Zu den Topoi des „neuen, richtigen" Reisens zählt auch die alte Empfehlung an den Touristen, nicht ohne Vorwissen, ohne spezielle Vor- und Nachbereitung zu reisen. Um die Lernfunktionen des Reisens zu erhöhen, werden auch „Klugheitsregeln" für den modernen Reisenden formuliert (z. B. Ratschläge und Regeln für ein rücksichtsvolles, bewußtes Reisen)[17].

Parallel zu den Entwicklungen im (Jugend-)Tourismus zeigen sich neue Formen der Vermittlung von Geschichte, Umwelt, Technik usw. So entsteht seit Ende der 70er Jahre ein neuer Markt für alternative Reiseführer. Stadtrundfahrten, Stadtbegehungen zeigen nicht mehr „das Typische", sondern vermitteln bewußt ein selektives Bild, eine spezielle „Einsicht". Sie machen sich zum Beispiel zur Aufgabe, die „Geschichte der Ausgeschlossenen, Unterdrückten, Beherrschten" näherzubringen. Selbständiges Lernen und Entdecken erlauben die Lehrpfade zur Stadt-, Technik-, Umwelt-, Sozial-, Agrargeschichte. Gemeinsam ist diesen

„Belehrungshelfern", daß sie sowohl Reisende, am Ort Wohnende, Jugendliche wie auch Erwachsene als Adressaten haben.

Die vielfältigen Konzepte des „neuen" Reisens haben als Grundlage die simple Wahrheit, daß Reisen bildet. Reisen wird nicht mehr vorrangig als Erholungsurlaub gesehen. Die Folge ist eine beginnende Repädagogisierung des Reisens („Reisen und Lernen")[18] und hat den erwachsenen wie den jugendlichen Reisenden gleichermaßen als Adressaten im Blick (mit dem Ergebnis z. B., daß „Reisepädagogik" als Desiderat in der Forschung und Lehre an den Universitäten beklagt wird). Der Wettbewerb „Jugend reist und lernt Europa kennen 1985" steht auch für den Trend, Reisen zum Lernen, zur Auseinandersetzung mit dem fremden Land zu nutzen. Grundlage des Wettbewerbs, vom Studienkreis für Tourismus 1979 konzipiert und als „neue Form politischer und internationaler Bildung"[19] angekündigt, betont (wieder) die Idee von einer völkerverständigenden Funktion des Reisens. Auslandsreisen sollen sowohl „stärker genutzt werden, um das Entdecken von Land und Leuten umzusetzen bei den jungen Reisenden in Verständnis für andere Völker" als auch um „den Europagedanken in der Bevölkerung zu festigen". Ziel des Wettbewerbs ist es, Jugendliche anzuregen, die Reise zu planen und auszuwerten (durch schriftliche Darstellung der Reise) und mehr „Einblicke in die fremde Umgebung zu erhalten, als dies normalerweise bei Urlaubsreisen der Fall ist", und zwar durch zufällige Begegnungen, bewußtes Beobachten und Studium der Umgebung.

Im Jugendtourismus haben wir es mit einem (erneuten) Perspektivwandel zu tun. H. Giesecke[20] hält es für den Jugendtourismus noch als charakteristisch, daß unter der „touristischen Umwelt" nie die Menschen und ihre sozialen Probleme, ihre geschichtlich-gesellschaftlichen Verhältnisse verstanden wurden. Gegenwärtig stehen die „Kulturtechnik" des Reisens, Formen der Beschäftigung mit dem fremden Umfeld, die Reflexion der eigenen Rolle als Urlauber im Vordergrund.

Jugendtourismus wird (euphorisch) als Innovationskraft, als „Wegbereiter für einen humanen Tourismus" (Krippendorf) eingestuft, da hier in der Vergangenheit immer wieder allgemeine gesellschaftliche Trends und Lebensformen vorweggenommen und umgesetzt worden sind. Aus der Tatsache, daß Jugendliche frühzeitig an der Welt der Erwachsenen mit ihren Freiheiten partizipieren können, erhofft man sich einen Freiraum für neue Ideen und Verhaltensweisen.

Seit Anfang der 80er Jahre kommt es zu einer Gründungswelle von kleinen und Kleinst-Reiseveranstaltern. Diese meist regionalen Anbieter bemühen sich in verschiedentlicher Weise um ein neues Verständnis von Reisen. Sie versuchen, nicht nur die Interessen der Reisenden, sondern auch die Bedürfnisse der Bevölkerung in den bereisten Ländern stärker zu berücksichtigen. Außerdem erproben sie auch andere Formen der Reiseorganisation (z. B. kleine Reisegruppen, die Ablauf und Programm der Reise weitgehend selbst bestimmen und organisieren; Vorbereitungstreffen)[21] und andere Formen des Zugangs zu dem bereisten Land.

Diese Entwicklungen müssen in Zusammenhang gebracht werden mit der wachsenden Sensibilität für die (negativen) Auswirkungen des Reisens (die zuerst bei den Dritte-Welt-Reisen in Erscheinung trat), mit der Suche nach neuen Berufsfeldern und Beschäftigungsmöglichkeiten (als Reaktion auf die zunehmende Arbeitslosigkeit) und mit den Interessen einiger Hochschulen, Alternativen zur Lehrerausbildung in der Freizeit- und Reisepädagogik zu suchen.

Einige unabhängige Initiativen und Veranstalter schlossen sich im Jahr 1986 zu einer Bundesarbeitsgemeinschaft zusammen. Das „Reisenetz", so der Name, ist der dritte Jugendtourismus-Dachverband neben den seit langem bestehenden konfessionellen Kooperationsgemeinschaften BAG (Bundesarbeitsgemeinschaft Katholischer Jugendferienwerke) und BEJ (Bundesarbeitsgemeinschaft Evangelischer Jugendferiendienste).

ANMERKUNGEN

[1] H. Giesecke, Jugendtourismus und Pädagogik, in: Jb. f. Jugendreisen und internationalen Jugendaustausch 1965, 131–140, 136.

[2] E.-V. Couchard, Wandlungen der Motive im deutsch-französischen Personenaustausch seit Kriegsende, in: Jb. f. Jugendreisen 1962, 159–164.

[3] A. Grassl, Tourismus – Zeitgeschichtliche Beobachtungen, in: Dt. Jugend 1 (1953) 2, 16–22; D. Danckwortt, Jugend geht auf Reisen, in: Jb. f. Jugendreisen 1962, 75–99; Jugendtourismus, hrsg. v. H. Hahn (München 1965).

[4] H. Kentler, Urlaub auf Sizilien (Starnberg 1963).

[5] H. Kentler, Th. Leithäuser, H. Lessing, Forschungsbericht Jugend im Urlaub (München 1965) 37.

[6] H. Kentler, Urlaubserwartungen und Reiseverhalten junger Leute, in: Jb. f. Jugendreisen 1968.

[7] E. Zilien, Auf Reisen mit jungen Leuten. Ein Ratgeber für Jugendreiseleiter (Düsseldorf 1967) 11.

[8] Giesecke, a. a. O. 135.

[9] H. W. Opaschowski, Überholungsbedürftige Jugenderholung, in: Jb. f. Jugendreisen 1970, 11–28; ders., Pädagogische Konzeptionen im Jugendtourismus, ebd. 1971, 49–60, 54.

[10] Giesecke, a. a. O. 137.

[11] Die „Breitenbach-Studie" (1979) wurde erstmals 1982 in der Thomas-Morus-Akademie öffentlich diskutiert.

[12] Dokumentation der drei Tagungen: Jugendtourismus, hrsg. v. Studienkreis für Tourismus (1984).

[13] W. Isenberg, W. Müller, Drei Jahre „Lernbörse Reisen", in: Animation 8 (1987) 2, 82–84.

[14] Die Reiseanalyse ist eine vom Studienkreis für Tourismus organisierte jährliche Repräsentativerhebung der Bevölkerung ab 14 Jahren in der Bundesrepublik Deutschland und in West-Berlin.

[15] J. Krippendorf, Die reisende Jugend als Wegbereiter eines humaneren Tourismus und einer neuen Reisekultur?, in: Jugendtourismus zwischen Erziehung und Kommerz, hrsg. v. F. Pöggeler (Detmold 1986) 23–42.

[16] H. Hamele, Reisen lernen – für einen lebensweiten Alltag, in: Bensberger Mss. 29 (Bensberg 1985) 92–95; P. Zimmer, Neue Urlaubsarten – neues Reisen, in: Jb. f. Jugendreisen 1984, 15–26.

[17] W. Isenberg, Geographie ohne Geographen. Laienwissenschaftliche Erkundungen, Interpretationen und Analysen der räumlichen Umwelt in: Jugendarbeit, Erwachsenenbildung und Tourismus (Osnabrück 1987).

[18] A. Steinecke, Reisen lernen – Lernen durch Reisen. Anmerkungen zu einer Pädagogik des Reisens, in: Freizeitpädagogik 8 (1986) 3–4, 99–108.

[19] B. Gayler, Wettbewerb Jugend reist und lernt Europa kennen, in: Jb. f. Jugendreisen 1984, 7–12; Auswertungen ebd. 1986.

[20] H. Giesecke, A. Keil, U. Perle, Pädagogik des Jugendreisens (München 1967) 125.

[21] Als Beispiel: T. Korbus, Modelle selbstorganisierten Reisens, in: Jugendtourismus (Starnberg 1984) 35–43.

UMSCHAU

Priester und Nonne in Film und Fernsehen

Leitbild oder Reizbild?

Wer in den letzten Jahren mit einiger Regelmäßigkeit den Programmen der beiden großen Fernsehsysteme der Bundesrepublik und den Regionalprogrammen gefolgt ist, ist immer wieder Priestern und Ordensschwestern begegnet. Ihr Auftreten in Serien oder älteren Spielfilmen hat unterschiedliches Gewicht.

Es gibt eine Kategorie von Filmen, in denen Priester und Nonnen gewissermaßen als reiner Dekor Verwendung finden. Man kennt die grobschlächtig-urwüchsigen Bauernpfarrer des deutschen Heimatfilms, deren Hauptbeschäftigung darin zu bestehen scheint, mit Apothekern und Oberförstern zu schafkopfen, gelegentlich auch einmal einen jungen Erdenbürger zu taufen oder einen alten in geweihte Erde zu senken, in Heimaterde versteht sich! Manchmal trösten diese Urwüchsigen auch ein Bauernmädchen, das seine Liebe zu einem unwürdigen Stadtfrack verraten sieht, und reden ihm in einer Mischung von Gotteswort und Gemeinplätzen den schon beschlossenen Selbstmord aus.

Das weibliche Pendant solcher lebensnahen Filmklischees stellt die apfelbäckige Ortsschwester dar, die ganzen Generationen von Kindergartenbesuchern die Hosen saubergehalten hat. Die „Kontrast-Schwester" dazu – gleichwohl eine ernsthafte Konkurrenz in Film und Fernsehen – ist die bärbeißig-sauertöpfische Erzieherin im geistlich geleiteten Mädchenpensionat.

Solche Priester und Ordensfrauen sind weder Leitbilder noch recht geeignet, für Reizbilder gehalten zu werden. Es gibt aber auch andere Sendungen, in denen Priester und Nonnen tragende Figuren eines Geschehens sind, das ihr Leben und Wirken und Probleme ihres Lebens und Wirkens zum Gegenstand hat. Und es gibt daneben dramatische Stoffe, die die Vertreter geistlicher Berufe wenn nicht in Titelrollen, so doch in ernstzunehmenden Funktionen zeigen.

Das Fernsehen spiegelt in seinen Programmen die unterschiedlichen Interessen einer vielgesichtigen Gesellschaft wider. Der Spiegel hätte einen erheblichen blinden Fleck, wenn er nur die Wirklichkeit von Eheproblemen und Machtkonflikten, die Anfälligkeit des Menschen für das Böse oder die Wirklichkeit von Unterhaltung, Crime und Sex wiedergäbe, nicht aber die Wirklichkeit gläubiger Existenz. Insofern ist es durchaus angebracht, daß der gläubige Mensch in exponierten Vertretern einen Platz auf Bildschirm und Leinwand findet.

Selbstverständlich ist diese Situation keineswegs; denn Problemfilme sind nicht jedermanns Sache, und sie auf religiöse Themen auszuweiten, stellt angesichts des hohen Prozentsatzes religiös uninteressierter Zuschauer ein fragwürdiges Programmrisiko dar. Hätten die Programmverantwortlichen der Gegenwart immer nur die Einschaltzahlen im Blick, und wäre für die Filmproduzenten der Vergangenheit nur das kaufmännische Risiko maßgebend gewesen, dann gäbe es wenig Anlaß, das vorliegende Thema zu behandeln. Allenfalls könnte man fragen: Warum ist die Wirklichkeit des Glaubens für Film und Fernsehen nicht attraktiv? Und der christliche Minderwertigkeitskomplex hätte eine weitere Motivation mehr!

Leicht ist es nicht – das muß man zugestehen –, die inneren Beziehungen eines Menschen zu Gott, vor allem aber das Lebensmotiv einer Ordensschwester oder eines Priesters darzustellen. Das, was sich als unsichtbarer Vorgang einer Visualisierung entzieht, muß auf dem Umweg über darstellbare Lebensäußerungen sichtbar gemacht werden. Solche Umwege schließen selbst bei guter Absicht das Risiko von Abwegen und Holzwegen ein.

Das besondere Problem trifft hier zusammen mit der Schwierigkeit, die die Geschichte des

Theaters seit seinen Anfängen kennt, nämlich, das Positive glaubwürdig und attraktiv darzustellen. Die aufopfernde Alltagsarbeit eines Kaplans ist längst nicht so ergiebig wie die Darstellung seines Ringens um die konsequente Einhaltung des Zölibats inmitten quicklebendiger junger Mädchen. Das Normale lohnt offenbar die Darstellung nicht. Also muß es das Außergewöhnliche sein. Wenn solche Grenzfälle richtig angepackt werden, so können sie freilich wie ein Brennglas die Problematik christlicher Existenz verdichten.

Hinter der Formulierung „richtig anpacken" verbirgt sich dabei die eigentliche Problematik religiöser Kunst. Hier genügt weder missionarischer Eifer noch die dramaturgische Routine. Wenn der Kairos einer fündigen Filmidee christlicher Thematik genutzt werden soll, dann bedarf es des Künstlers, bedarf es der Kunst in dem Sinn, daß Wahrheit geschieht. Das Produkt des guten Willens ist in aller Regel das Gegenteil von „gut"!

Wenn man einen Film- oder Serienproduzenten ohne akuten Anlaß über seine Meinung zur Rentabilität von Nonnen oder Priestern in seinem Metier befragt, so wird er im allgemeinen zugeben, daß solche Gestalten für ihn außerordentlich interessant sind.

Unbelastet von der Frage „Reizbild oder Leitbild" wird er konstatieren, daß katholische Priester und Nonnen zunächst einmal attraktiver sind als die offiziellen Vertreter anderer Konfessionen. Sie waren es früher durch ihre „Uniform" und sind es heute noch durch die selbst gewählten strengen Anforderungen an sich selbst, die für einen Großteil unserer Zeitgenossen geradezu als Abnormitäten gelten. Was sie ferner sowohl für Produzenten wie für Zuschauer interessant macht, ist ihre Gesellungsform innerhalb wie außerhalb von Klostermauern. Der Clan der schwarzen Männer, die Loge der gestrengen Frauen mit schwarzem Schleier sind für viele ein ebenso geheimnisvolles wie verdächtiges Phänomen; um so geheimnisvoller, je weniger man über derartige Lebensverhältnisse tatsächlich weiß.

Die Spekulation mit der Neugierde liegt also nahe. Da kann man gewissermaßen durchs Schlüsselloch Gestalten sehen, die genauso Menschen sind wie jeder andere auch und dennoch in entscheidenden Dingen anders als die Mehrzahl. Freilich, auch ein Verbrecher ist ein Mensch wie wir und dennoch „in entscheidenden Dingen anders". Das Anderssein nach unten aber ist viel näherliegend. Das Anderssein mit dem Limes nach oben wird als Provokation empfunden und deshalb in geradezu leidenschaftlicher Akribie mit seinen eigenen Maßstäben gemessen.

Ein weiterer Gesichtspunkt ist dabei nicht zu vergessen. Wie der wahre Jakob auf dem Jahrmarkt von praktischer Psychologie auf seine Weise mitunter mehr versteht als ein Diplompsychologe, so weiß auch ein erfahrener Produzent mehr von Kulturgeschichte und Tiefenpsychologie, als man sich träumen läßt. Filme sind moderne Märchen, und was Lieschen Müller bei den Gebrüdern Grimm gesucht hat, soll Dr. Elisabeth Müller auch auf dem Bildschirm finden: ein wenig Adel, ein wenig bedauernswerte Armut, ein wenig Reichtum, ein wenig Schönheit, ein wenig Bösewicht, ein wenig Held. Fehlen nur noch der Zauberer und die Hexe! Und justament für diese Lücke bieten sich Priester und Nonne an.

Die Hexe ist ursprünglich nicht unbedingt das alte, scheußliche Weib, das auf Reisigbesen durch die Luft fährt. Die Frau, die in der Welt des Magischen zu Hause ist und mit Dämonen redet, ist das Wesen der Hexe. Das gleiche gilt für Priester- und Medizinmann-Gestalten aller Kulturkreise. Wer daran zweifeln sollte, daß Außenstehende den Priester und die Nonne solchermaßen quasi als archetypische Figuren erleben, braucht sich nur darauf zu besinnen, in welchem Maß das Sinnenhafte – zuweilen noch mit magischem Anflug – in katholischen Frömmigkeitsformen erhalten geblieben ist, auch in den sakramentalen Handlungen der Priester mit dem Anspruch, über diese sichtbare Welt hinauszureichen.

Es kann also sehr wohl Drehbuchautoren und Regisseure reizen, Gestalten zu eigenem Leben zu erwecken, die über den Normalpegel diesseitiger Selbstzufriedenheit in den sogenannten transzendenten Raum ausgreifen.

Die Darstellung eines Liebesverhältnisses, mit der es beispielsweise gelingt, den geistigen Vorgang der Beziehung zweier Menschen zueinander, ihr Heraustreten aus dem Bannkreis egoistischer Triebvorstellungen glaubhaft zu machen, überragt notwendig die platte Darbietung erotischer Szenen. Im gleichen Sinn ist die künstleri-

sche Leistung dessen, der die innere Problematik, den theologisch-geistlichen Gehalt eines Priester- oder Schwesternschicksals zeichnet, ungleich größer als das noch so spannungsreiche, aber vordergründige Produkt eines Schlüssellochgukkers, der nur auf den Augenblick der menschlichen Schwäche wartet.

Gestalten wie Chestertons Pater Brown oder Guareschis Don Camillo bieten ebenfalls eine reizvolle Chance: Der Dunkelmann, der von Beruf Fromme, stellt in der Kombination seiner einschlägigen Berufsfunktion mit einer möglichst standesfremden Betätigung einen völlig neuen Rollentypus dar. Vor allem, wenn er nicht vor seiner eigentlichen Berufung flieht, sondern Priester bleibt und das auf glaubwürdige Weise. Den Produzenten mag an solchen Figuren besonders reizen, die Menschlichkeit eines Priesters herauszustellen, die sich zumindest vor dem Außenstehenden normalerweise verbirgt. Die Problematik dieser Art von Priesterrollen besteht allerdings in der Verführung, aus dem lebenstüchtigen Pfarrer einen „Johannes Dampf in allen Gassen" oder gar weniger zu machen, zumindest aber darin, daß das Bild dieses Priesters vordergründig, oberflächlich bleibt.

Obwohl wir bisher Produzenten und Fernsehzuschauer immer gemeinsam im Blick hatten, muß doch noch in einem besonderen Punkt auf die Erwartungshaltung des Publikums eingegangen werden.

Es dürfte kaum als zweifelhaft gelten, daß ein außerordentlich großer Teil unserer Gesellschaft keiner Nonne und keinem Priester glaubt, daß sie so leben, wie sie zu leben vorgeben. Genauer gesagt, man hält die Jungfräulichkeit für so unerfüllbar, daß man nur noch vor der Wahl steht, die Vertreter dieser Stände für krank und blutleer zu halten oder gespannt auf den heimlichen Bruch zwischen der anmaßenden Behauptung und dem wirklichen Leben zu warten. Die Folge davon ist der angestrengte Blick durchs Schlüsselloch in die Intimsphäre einer als unglaubwürdig oder unglaubhaft empfundenen Lebensweise. Die an Alltagserfahrungen und Illustriertenlektüre geschulte Phantasie ist zumindest auf alle Formen sexueller Ersatzbefriedigungen gefaßt. Eine Abwandlung dieser Einstellung findet man im herzlichen Mitleid mit so „gesunden und sympathischen Menschen", die unverständlicherweise auf die interessantesten Freuden des Lebens verzichten: die junge Schwester, der sportliche junge Pfarrer etc...

Hinter Neugierde wie Mitleid lauert gespannt die Erwartung des moralischen Alibis. Schadenfreude feiert Triumphe, wenn man Priester oder Nonnen erlebt, die mit ihrer Enthaltsamkeit oder auch „nur" mit dem gelobten Gehorsam nicht zurechtkommen. Daß zuweilen solche Passagen ein Stück der Entwicklung eines Menschen schildern, daß der Film am Ende ganz anders ausgeht und kein moralisches Alibi rechtfertigt, wird häufig verdrängt. Die Erinnerung hält sich an das, was die eigene Lebenseinstellung zu rechtfertigen scheint. Kein Mensch wundert sich darüber, daß es Gute und Böse auf dieser Welt gibt, aber in exponierten religiösen Berufen darf es nach landläufiger Meinung nur Heilige geben!

Das erwähnte moralische Alibi wird aber noch auf eine weitere Weise gewonnen: In vielen Filmen erlebt der Zuschauer die Polarität etwa zwischen Pater Brown und seinem gestrengen Bischof, zwischen Bernadette und der kirchlichen Prüfungskommission, zwischen einer sympathischen Novizin und der asketisch harten Priorin, zwischen dem netten Kaplan und dem finsteren Generalvikar. Dann identifiziert man sich als Zuschauer mit der sympathietragenden Figur und bringt voller Genugtuung den Repräsentanten der Autorität entrüstete Abneigung entgegen: „Da sieht man es wieder, typisch!" Es handelt sich hier um ein ähnliches Phänomen wie bei der unkritischen Zustimmung zum Film-Ehebruch einer Frau, deren Mann vorher als unsympathisch geschildert wurde.

Zugestanden – es hat auch einen gewissen Reiz, eine imponierende Lebensform zu sehen, die man sich selbst nicht zutraut. Es gibt so etwas wie den Respekt vor einer erstaunlichen, wenn auch in ihrem Sinn möglicherweise unverstandenen Lebenseinstellung. Es gibt sogar bei aller Skepsis die vorstellbare Hochachtung vor einem, der gefallen ist und damit seine Solidarität mit der menschlichen Schwachheit beweist und dennoch die Kraft zum Aufstehen aufbringt.

Und ein weiteres psychologisches Phänomen darf nicht unterschätzt werden: Die in einem guten Film nacherlebte Frömmigkeit als Erinne-

rung an die verlorene Kindheit. Freilich mag diese Art von Erlebnis oft genug in sentimentaler Erinnerung steckenbleiben; aber niemand weiß, in wie vielen Fällen doch ein Heimweh aufkommt nach der heilen Welt der eigenen Ministrantenzeit, die zwar unwiederbringlich ist, deren tiefere Ursache aber auch dem Erwachsenen zugänglich bleibt.

In solchen Zusammenhängen kommt es selbstverständlich sehr auf die Glaubwürdigkeit der künstlerischen Darstellung an. Deswegen steht es – wie vorher schon angedeutet – außer Zweifel, daß geistliche Berufe, im Film dargestellt, nur dann Leitbildcharakter haben können, wenn sie bis in die letzte Nuance der gedanklichen Aussage und der formalen Gestaltung wahrhaftig sind.

Gelegentlich wird die Frage gestellt, ob denn in ernst zu nehmenden religiösen Filmen Problem-Priester und problematische Nonnen sein müßten, ob durch sie dem Ansehen der Kirche nicht mehr geschadet als genützt würde. Dazu ist zu sagen: Je ehrlicher heute die Problematik einer menschlich-.christlichen Existenz dargestellt wird, desto besser. Die Sympathie für die Kirche ist von dem Augenblick an bei Skeptikern und Gegnern spürbar gestiegen, als Päpste begannen, sich zu den Schwachheiten der „Kirche in ihrer Knechtsgestalt" (Karl Rahner) zu bekennen.

Mit hoheitsvoll distanzierten Gestalten, die – den Blick himmelwärts gewandt – der ewigen Seligkeit zuschreiten, ist niemandem gedient. Leitbilder können nur Menschen sein, die Heiligkeit verwirklichen als Menschen von Fleisch und Blut, als Ringende und Kämpfende, deren Feinde nicht die bösen Heiden sind, denen es das heilige Grab zu entreißen gilt, sondern deren Widerstände vor allem in ihrer eigenen Schwachheit liegen.

Darüber, welche Sendungen sich aus durchsichtigen Gründen mit Reizbildern begnügen, dürfte rasch Übereinstimmung erzielt werden. Als ermutigend bleibt festzuhalten, daß der Prozentsatz guter religiöser Filme in der kleinen Gruppe ausgesprochen guter Filme erfreulich hoch ist. Dabei ist es unerheblich, wie gläubig oder kirchennah Autor, Produzent und Regisseur sind. Die gelegentliche Skepsis gegenüber den „Nicht-Fachleuten in Sachen Glauben", die sich zuweilen an Kleinigkeiten festbeißt, ist von zweifelhaftem Gewicht. Le Corbusier hat sich nicht als Christ bezeichnet und dennoch die Wallfahrtskirche von Ronchamps gebaut! *Ernst Emrich*

Neukonzeption der katholischen Soziallehre?

Herwig Büchele, derzeit Professor der Gesellschaftslehre an der theologischen Fakultät der Universität Innsbruck, war, bevor er den akademischen Lehrstuhl bestieg, viele Jahre lang Leiter der KSÖ (Katholische Sozialakademie Österreichs), einer von der Österreichischen Bischofskonferenz getragenen Einrichtung. Aus den Erfahrungen dieser Jahre weiß er genau und ist daher voll kompetent, zu bekennen und ehrlich einzugestehen, wie unzulänglich die Soziallehre der Kirche wirksam ist, und Anregungen zu geben und Vorschläge zur Abhilfe zu machen. Auch wir alle, die wir uns zur katholischen Soziallehre bekennen und uns daran beteiligen, sie weiter auszubauen, sie zu vertiefen und weltweit zu verkünden, sollten es dankbar begrüßen, wenn einer aus unserer Mitte es unternimmt, die Ursachen dieser unserer Schwächen zu ergründen, und Mittel und Wege zu finden versucht, um diese Ursachen zu beheben und dieser Schwäche abzuhelfen. Genau das unternimmt Herwig Büchele in seinem neuen Buch[1].

Nichtsdestoweniger könnte ein getreuer Anhänger der katholischen Soziallehre mit Bedenken an das Buch herantreten: ob man denn die von ihm gestellte Frage überhaupt aufwerfen dürfe, ob man damit nicht unzulässige Kritik an der Kirche und ihrer Lehre übe und sich selbst über sie erhebe, anstatt sie gebührend zu respektieren und sich ihr zu unterwerfen. Solche Bedenken gegenüber dem Buch und seinem Thema mögen sich aufdrängen; das Buch erweist sie jedoch als unbegründet. Die Fragen, die es stellt, gründen nicht in Kritisiersucht oder Überheblichkeit, sondern in echter Liebe und Treue zur Kirche; der Verfasser wahrt immer die dem kirchlichen Lehramt gebührende Ehrfurcht; worum es ihm geht, ist einzig und allein, der Kirche und ihrem Lehr-

amt beim Ringen mit bisher nicht überwundenen Schwierigkeiten zu helfen; er will die Kirche und ihr Lehramt nicht schulmeistern, sondern ihr aufrichtig und selbstlos dienen, auch auf die Gefahr hin, daß diese seine Absicht verkannt und mißdeutet wird, Widerspruch auslöst und Ablehnung erfährt. Auch ich kann nicht allem, was er ausführt, zustimmen, hätte vielmehr einige Fragen an ihn zu stellen und Einwendungen zu erheben, für die hier jedoch der Raum fehlt.

Die vom Verfasser geforderte „Neukonzeption" der katholischen Soziallehre stößt keine der bisher von ihr verkündeten Wahrheiten um oder stellt sie auch nur in Frage. Der Lehrgehalt der Soziallehre bleibt von der „Neukonzeption" völlig unberührt; „neu konzipiert" werden soll nur die Art und Weise, wie man die Sache anfaßt, wie man den unveränderten Lehrgehalt, anstatt ihn in Wort und Schrift abstrakt vorzutragen, erfolgreicher, wirksamer in concreto vorlebt.

Bisher war die Soziallehre meist die Sache einzelner Gelehrter und ihres Scharfsinns. Worauf es ankommt, ist aber nicht der Scharfsinn einzelner katholischer Fachwissenschaftler, sondern – wie wir in Lateinamerika erlebt haben – das Sturmesbrausen des Hl. Geistes, der die Mehrheit des lateinamerikanischen Episkopats, einen Großteil des Klerus und die sog. Basisgemeinden ergriffen und mit sich fortgerissen und die lateinamerikanische Kirche, ihr politisches, soziales und ökonomisches Denken und Verhalten erneuert und verlebendigt hat[2].

Seinen ganzen Ausführungen legt der Verfasser das von unseren besten katholischen Exegeten erarbeitete Verständnis der Bergpredigt zugrunde, wonach diese sich an die christliche Gemeinde richtet. Darum soll auch die katholische Soziallehre nicht so sehr den einzelnen ansprechen und ihn belehren, wie er sich persönlich zu verhalten habe; sie soll vielmehr die christliche Gemeinde ansprechen und in ihr das mit der Menschwerdung des Sohnes Gottes hier auf Erden bereits anwesende Reich Gottes, das allerdings erst mit der Wiederkunft Christi seine Vollendung finden wird (sog. „eschatologischer Vorbehalt"), verwirklichen, bekräftigen und weiter ausbauen.

Das ist ein ganz und gar theologischer Ansatz, der den herkömmlichen, vorwiegend naturrechtlichen Ansatz zwar nicht ausschließt, ihn vielmehr stillschweigend voraussetzt, ja ihn sogar ausdrücklich einschließt. Allerdings will mir scheinen, der Verfasser werde dem herkömmlichen naturrechtlichen Ansatz nicht ganz gerecht. Er schreibt diesem naturrechtlichen Ansatz einen im pejorativen Sinn des Wortes „herrschaftlichen" Charakter zu. In der Tat findet man auch bei besten scholastischen Autoren die Lex aeterna und die aus ihr erfließende Lex naturalis manchmal so beschrieben, als wäre sie eine Summe von Geboten und Verboten, die Gott als Herr und Gebieter in positivistischer Weise uns auferlegt habe und denen wir als seiner „Herrschaft" Unterworfene Gehorsam zu leisten haben (virtus oboedientiae).

Norm und Gebot/Verbot sind aber nicht gleichzusetzen. Die Tugend des normgerechten Verhaltens (virtus iustitiae legalis) ist eine andere Tugend als der dem Gebot oder Verbot geleistete Gehorsam. Die naturgesetzliche oder naturrechtliche Norm hat ihren Ursprung darin, daß Gott es so, nämlich als gut oder böse, als gerecht oder ungerecht, sieht, es als solches bejaht oder verneint, ihm zustimmt oder es verwirft und darum will, daß auch wir es als gut oder gerecht tun oder es als böse oder ungerecht unterlassen. An dieser seiner Einsicht, seinem Wohlgefallen oder Mißfallen läßt Gott uns, seine mit Vernunft und Selbstbestimmung begabten Geschöpfe, durch das, was wir seine „natürliche Offenbarung" nennen, nämlich seine Schöpfung und die von ihm ihr eingestiftete Schöpfungsordnung, noch mehr aber durch seine Wortoffenbarung teilnehmen und lädt uns ein, nicht aus bloßer Unterwürfigkeit, sondern indem wir diese seine Einsicht uns zu eigen machen und auf Grund dieser unserer mit der seinigen in Einklang stehenden Einsicht unser Tun und Lassen so einrichten, wie es ihm wohlgefällt oder mißfällig ist.

Darum empfiehlt Büchele den lehramtlichen Verkündern der katholischen Soziallehre und deren fachwissenschaftlichen Vertretern, nach bestem Vermögen den Anschein zu vermeiden, als wollten sie diese Lehre den Gläubigen oder gar der Menschheit „herrschaftlich" auferlegen. Vielmehr sollte das Hauptgewicht darauf liegen, das „Gute", oder in heutiger Redeweise die „Werte", aufleuchten zu lassen und das „Böse", die „Unwerte", in ihrer Abscheulichkeit und Verwerf-

lichkeit zu entlarven. Auf diese Weise werde es ihnen besser gelingen, Zustimmung zu finden und die Lehre wirksam durchzusetzen, als durch die schulbuchmäßige Darstellung als aufgedrängte Lehre.

In der Hauptsache sind es zwei Wege zur wirksamen Erneuerung der Gesellschaft, die Büchele vorschlägt; den einen nennt er „Kontrastgesellschaft", den anderen „komponierende Ethik".

Die von ihm gemeinte *„Kontrastgesellschaft"* ist selbstverständlich etwas gänzlich anderes als die sogenannten „Alternativen", die zur Zeit im Getriebe unserer politischen Parteien eine so unerfreuliche Rolle spielen. Noch viel weniger hat sie gemein mit dem, was heute unter der Bezeichnung „Kirche von unten" gegen die hierarchisch strukturierte Kirche aufbegehrt. Am ehesten dürften wohl vom rechten Glauben inspirierte und gut geleitete „Basisgemeinden" das sein oder dem nahekommen, was Büchele sich unter seinen „Kontrastgesellschaften" vorstellt und mit ihrer Hilfe anstrebt. Für die Fehler, in die man dabei fallen kann und die es unbedingt zu vermeiden gilt, legt er eine Reihe von Beispielsfällen vor; nicht ebenso gut gelingt es ihm, zu verdeutlichen, was und wie man es machen kann und soll.

Insgesamt scheint er mir die Intelligenz und die moralische Integrität unserer Politiker und Manager zu überschätzen. Um Politik, namentlich Sozial- und Wirtschaftspolitik, zu betreiben, darf man einen Standard der Intelligenz und namentlich der Moral nicht unterstellen, der bisher niemals erreicht worden ist und den zu erreichen auch nach 2000 Jahren christlicher Verkündigung nicht erhofft werden darf. Die menschliche Irrtumsfähigkeit und nach dem Sündenfall auch unsere trotz der Erlösung fortbestehende Anfälligkeit für die Sünde setzt da eine unübersteigliche Grenze.

Mit seinem zweiten Vorschlag, den er *„komponierende Ethik"* nennt, will Büchele den meines Erachtens von ihm mißverstandenen Weg der „Politik des kleineren Übels" ersetzen. Sehe ich recht, dann bekämpft er einen „Papiertiger", den er zuerst selbst aufbaut. Ist es doch gerade der große Vorzug der christlichen (katholischen) Soziallehre, daß sie keine vollkommen „heile" Welt verspricht, sondern sehr viel bescheidener nur das jeweils „kleinere Übel" anstrebt, sich jederzeit darauf verlegt, das derzeit drückendste Übel abzustellen oder zu lindern. Bereits unsere geschöpfliche Begrenztheit, noch mehr das, was wir die „Folgen der Erbsünde" nennen wie Krankheit und Tod, setzt uns unübersteigliche Grenzen. Das sagt uns unser Glaube, das weiß auch Büchele, scheint es aber in seinem Buch gelegentlich zu vergessen.

Von allem, was Büchele unter seinem Stichwort „komponierende Ethik" anspricht, scheint mir sein Musterbeispiel „Rüstung" ganz besonders wohlgelungen. Glücklicherweise spielt hier der heute so erbittert geführte Auslegungsstreit über die Bergpredigt, ob sie Gewaltanwendung unbedingt verbiete und unbedingte Gewaltlosigkeit gebiete, nicht hinein, sondern genügt der von unseren besten Exegeten festgestellte und von Büchele übernommene Bezug auf die christliche Gemeinde.

Der Rüstungswettlauf, die eskalierende Hoch- und Höchstrüstung hat ihren Grund im wechselseitigen Mißtrauen, und es gibt keinen anderen Weg, um ihn zu beendigen, außer dem Vertrauen, genauer gesprochen dem Vorschuß an Vertrauen, den einer der beiden gegeneinander wettrüstenden Teile dem anderen Teil entgegenbringt, den dieser andere Teil zwar honorieren kann, aber nicht honorieren muß, den er vielmehr auch schmählich mißbrauchen kann. Dieser Vorschuß an Vertrauen ist unentbehrlich, um das Wettrüsten zu beenden. Eben darum ist das in ihm liegende Wagnis nicht nur moralisch zu verantworten, sondern ist, wenn man das Mögliche vorsieht und tut, was geeignet ist, um das Risiko des Fehlschlags zu verringern und die Chance des Erfolgs zu erhöhen, moralisch sogar geboten. Es wäre doch ein Jammer, wenn die sich ihrer Christlichkeit rühmende Seite es zuließe, daß die atheistische Gegenseite ihr mit diesem Vertrauensvorschuß zuvorkäme. Das Sprichwort sagt: „Der Klügere gibt nach". Wie schön wäre es, wenn man hier sagen könnte: „Der Christ (der christlichere Politiker) kommt zuvor!"

Um den Raum nicht zu überschreiten, sei hier darauf verzichtet, Fragen an den Verfasser zu stellen, Bedenken anzumelden oder Einwendungen zu erheben. Darum kurz und bündig: Bücheles Buch überzeugt durch die Ehrlichkeit, mit der es die Unzulänglichkeit unserer Position einge-

steht und anerkennt, und es gewinnt durch die Frömmigkeit, mit der es nicht nur die Bergpredigt, sondern die ganze Lehre Jesu und das Leben Jesu, das, was der Verfasser das „Drama des Lebens Jesu" nennt, durchmeditiert. Das Buch wird Erregung hervorrufen und Widerspruch herausfordern. Gebe Gott, daß es viele aufgeschlossene Leser findet und durchschlagende Wirkung erzielt. *O. v. Nell-Breuning SJ*

[1] Herwig Büchele: Christlicher Glaube und politische Vernunft. Für eine Neukonzeption der katholischen Soziallehre. Wien, Düsseldorf: Europaverlag, Patmos 1987. 254 S. (Soziale Brennpunkte. 12.) Kart. 28,–.

[2] Daß sich dabei theologische Irrtümer eingeschlichen haben, die vom kirchlichen Lehramt gerügt und berichtigt werden mußten, braucht nicht verschwiegen oder beschönigt zu werden. Die notwendige Berichtigung ist erfolgt; der oberste Hirt und Lehrer der Kirche, der Papst, hat die Erneuerung gutgeheißen und belobigt.

Die verzweifelte Hoffnung eines Zeugen

Leben und Werk des Elie Wiesel

Elie Wiesel liebt es, Geschichten zu erzählen. Eine Schlüsselgeschichte für sein Denken steht am Ende seines Romans „Gezeiten des Schweigens". In rätselhafter, verzweifelt klingender Form erklärt sie die metaphysische „Verrücktheit" der Welt:

„Die Legende berichtet, der Mensch habe eines Tages folgendermaßen zu Gott gesprochen: ‚Laß uns die Rollen vertauschen. Sei du Mensch, und ich will Gott sein. Nur eine Sekunde lang.' Gott lächelte sanft und fragte: ‚Hast du keine Angst?' ‚Nein. Und du?' ‚Ich habe Angst', sagte Gott. Trotzdem gab er dem Wunsche des Menschen nach und wurde Mensch. Dieser nahm den Platz Gottes ein und machte unverzüglich von seiner Allmacht Gebrauch: er weigerte sich, an seinen vorigen Platz zurückzukehren. Daher waren weder Gott noch der Mensch mehr das, was sie zu sein schienen. Jahre vergingen, Jahrhunderte, vielleicht auch Ewigkeiten. Und dann plötzlich war das Drama da. Die Vergangenheit war für den einen, die Gegenwart für den anderen eine zu große Last. Da aber die Befreiung des einen an die des anderen geknüpft war, nahmen sie ihre Zwiesprache wieder auf, deren Echo in der Nacht zu uns dringt, voll von Haß und Reue und vor allem von unendlicher Sehnsucht."

In einer verrückten Welt zu leben, das ist die Urerfahrung Elie Wiesels, seit er als 15jähriges Kind, aus seiner frommen chassidischen Umgebung in dem kleinen Karpatenstädtchen Sighet herausgerissen, in einen Viehwaggon, dessen ordnungsgemäße „Verladung" Eichmann persönlich inspiziert hatte, an einem Ort ankam, dessen Namen er noch nie gehört hatte: Auschwitz. Als er in dieser Nacht die Flammen sah, die dort zum Himmel loderten, und Lagerinsassen ihnen zuriefen: „Wißt ihr, daß ihr bald am Ziel seid? Bald werdet ihr in den Flammen sterben", sagte der Junge zu seinem Vater: „Das kann doch nicht sein! Schließlich leben wir in der Mitte des 20. Jahrhunderts! Die Welt wird das nicht zulassen! Sie wird dazu nicht schweigen!" Es war Mitte 1944, und die Welt schwieg. Die Gleichgültigkeit der Welt angesichts eines in seinem Ausmaß und in seiner Begründung ungeheuren und unvergleichlichen Massenmords, vollzogen durch Menschen aller sozialen Schichten, durch Mörder, die als Christen, „sicher als schlechte Christen, aber doch als Christen", aufgewachsen waren: das ist die Urerfahrung dieses Menschen.

Elie Wiesel hat in den frühen 60er Jahren das Wort „Holocaust" in das Vokabular eingeführt, das die Ereignisse der Judenvernichtung im Zweiten Weltkrieg beschreiben sollte. Es bedeutet in der Bibel das Opfer, in dem das Opfertier zur Gänze verbrannt wurde, also die Totalität des Opfers. Bei einer Tagung in Loccum im Sommer 1986 sagte Elie Wiesel: „Jetzt, nachdem dieses Wort so gängig, so billig geworden ist, kann ich es nicht mehr gebrauchen. Ich versuche kein Wort mehr dafür zu gebrauchen und einfach still zu sein, in der Hoffnung, daß dieses Schweigen wiedergeben kann, was ich sagen möchte." Man würde das Werk und die Bedeutung Elie Wiesels nicht nur verkürzen, sondern auch verfälschen, wollte man ihn, wie es häufig geschieht, nur den „Dichter des Holocaust" nennen. „Ein Roman

über Auschwitz ist kein Roman, oder es ist kein Roman über Auschwitz", sagte er auf der gleichen Tagung. Und doch ist dies das zentrale Thema seines Lebens, sein zentrales Zeugnis.

Bereits seit vielen Jahren wurde der Name dieses in New York lebenden und in Boston lehrenden jüdischen Schriftstellers, Religionsphilosophen und historischen Essayisten in der Liste der Kandidaten für den Nobelpreis immer wieder genannt. Die Verleihung des Friedensnobelpreises 1986 an ihn war für Eingeweihte also keine Überraschung. Elie Wiesel ist nicht nur charismatischer Wortführer und einer der einflußreichsten Repräsentanten des zeitgenössischen Judentums in Amerika, Israel, Frankreich (er schreibt französisch). Sein Werk wurde mit zahlreichen Preisen und akademischen Ehrungen ausgezeichnet. 29 Bücher sind von ihm erschienen, Romane, Essays, Dialoge, auch ein Singstück. Humanitäre Aktionen führten ihn nach Rußland; aber auch an vielen Brennpunkten weltpolitischer Konflikte und menschlicher Tragödien hat er geholfen: in Afrika, Südamerika, Kambodscha etc.

In Deutschland tauchte sein Name über die Weltpresse in einer breiteren Öffentlichkeit vor dem Besuch Präsident Reagans auf. Anläßlich der Verleihung der Goldenen Medaille des Kongresses, einer der höchsten Auszeichnungen der Vereinigten Staaten, an ihn als Vorsitzenden des US-Holocaust-Memorial-Council beschwor Elie Wiesel am 9. April 1985 Ronald Reagan, um der symbolischen Bedeutung willen, die dieser Ort inzwischen bekommen hatte, nicht nach Bitburg zu gehen. Man sprach damals von Unfähigkeit zur Versöhnung, das antijudaistische Klischee von alttestamentlicher Aug-um-Aug-, Zahn-um-Zahn-Ethik tauchte auf. Aber so hattte die Rede Elie Wiesels geendet: „Herr Präsident, Sie wollen die Versöhnung – ich will sie auch, und eine wirkliche Versöhnung mit dem deutschen Volk. Ich halte nichts von Kollektivschuld und Kollektivverantwortung. Nur die Mörder waren schuldig, nicht aber ihre Söhne und Töchter. Ich bin der Überzeugung, daß eine Zusammenarbeit mit ihnen möglich ist, mit all denen, die Frieden und Verständigung für eine gequälte Menschheit wollen, in einer Wellt, die der Erlösung immer noch harrt." Elie Wiesel hat, nach dem Besuch Kohls und Reagans in Bitburg, 1985 ein deutsch-amerikanisches Gremium für „Lernen und Erinnerung" ins Leben gerufen (dem von deutscher Seite u. a. Peter Petersen, Klaus Schütz und Eugen Biser angehören). Im Januar 1986 tagte diese Gruppe erstmals in Deutschland.

Im Mai 1986 nahm Wiesel an einer Tagung über sein Werk in der Evangelischen Akademie in Loccum teil. Damals hat er seine Bereitschaft, mit jungen Deutschen zusammenzukommen und Erfahrungen auszutauschen, bekundet. Schon einmal, in den 60er Jahren, hatte er eine Reise nach Deutschland gemacht, die aber nur 24 Stunden dauerte. Nach einer Lesung war ein junger Schriftstellerkollege zu ihm aufs Podium gekommen, um ihm zu sagen, daß er diese Geschichten von den KZs nicht mehr hören könne. In einem Fernsehinterview erzählte Wiesel, was für ihn damals schlimmer war, 20 Jahre nach dem Krieg: „Ich entdeckte, daß ich die Leute auf der Straße ansah und mich erst einmal fragte: Wie alt ist er? Wie alt ist sie? Wo war er seinerzeit? Wo war sie? Was hat er getan? Was hat sie getan? Ich wollte nicht der Richter sein über unbekannte Personen, denen ich auf der Straße über den Weg lief. So bin ich wieder abgereist." Elie Wiesel ist ein Mensch, der nicht hassen kann, für den Haß keine Lösung ist. „Wenn der Haß eine Lösung wäre", sagt er, „hätten die Überlebenden beim Verlassen der Lager die Welt in Brand stecken müssen."

Dies ist auch die Quintessenz seines Romans „Der fünfte Sohn", der sich erstmals mit der Situation der Kinder der Opfer und ihrem Verhältnis zu den deutschen Mördern beschäftigt: Ein Roman, der teilweise in Deutschland spielt. Dahinter steht die humane und religiöse Tradition des Chassidismus, dem Wiesel zahlreiche Arbeiten gewidmet hat, meist in der Form existentieller Essays, die in der Regel auf Vorträge vor größerem Publikum zurückgehen: Was die Tore des Himmels öffnet; Geschichten gegen die Melancholie; Chassidische Feier. Diese Texte sind dem authentischen Chassidismus sicher näher als die chassidischen Geschichten Bubers, der seine Stoffe nicht selten zu verkleideten Fabeln seiner dialogischen Philosophie geformt hat und der nicht die persönliche und intime Nähe Elie Wiesels zu dieser Bewegung haben konnte.

Zur Literatur kam Elie Wiesel, der nach dem Krieg in Paris als Journalist arbeitete, in der

Begegnung mit Mauriac, der ihn ermunterte, seine Erfahrungen in Auschwitz und Birkenau zu Papier zu bringen. (Mit Mauriac stand er übrigens in langem Gedankenaustausch in der Vorbereitung eines gemeinsamen Jesus-Buchs, dessen Manuskript noch nicht veröffentlicht ist.) „Die Nacht" (zunächst in jiddisch im Umfang von ca. 860 Seiten unter dem Titel „Und die Welt schwieg" in Argentinien erschienen) hatte in einer gestrafften Ausgabe einen überwältigenden Erfolg und wurde millionenfach weltweit verkauft. Ein Buch wie ein Polizeiprotokoll: über Gott, die Hölle und den Menschen, der Anteil hat an beidem. Die autobiographische Geschichte ist ein Teil einer Trilogie. „Das Morgengrauen", „Der Tag", beides sind in fiktiver Form Weiterführung der Grundprobleme, die sich aus dieser Biographie ergeben: Fragen der Schuld, der Gewalt, der Gegengewalt, die Frage nach Gott, die Faszination des Todes. Als sein nächstwichtiges Buch bezeichnet Elie Wiesel den Roman „Gezeiten des Schweigens": Die Geschichte von der Folterung eines im KZ entkommenen Juden, der in eine Ostblockdiktatur zurückkehrt und der, verrraten von einem, der damals der Deportation gleichgültig zugesehen hatte, von der Sicherheitspolizei aufgegriffen wird. Mitmenschlichkeit und die Auseinandersetzung mit Gott stehen im Zentrum.

Es folgten Romane wie „Die Pforten des Waldes", „Der Bettler von Jerusalem", „Der Schwur von Kolvillag". In allen tauchen ähnliche Fragen auf: die Fähigkeit des Menschen zum Guten und zum Bösen, Schuldverstrickung, Gleichgültigkeit, Verantwortung des Menschen und Verantwortung Gottes. Die literarischen Wurzeln dieses Autors reichen weit über den Einfluß des französischen Existentialismus zurück zu den chassidischen Erzählern Polens und Rußlands, bis hin zu dem anonymen Autor des Buchs Ijob.

Elie Wiesel ist sicher nicht nur als Botschafter der Menschlichkeit und als Zeuge der Unmenschlichkeit eine moralische Figur, er ist auch einer der wichtigsten religiösen und theologisch relevanten Autoren. Die provozierenden Inspirationen seiner Geschichten und Texte werden vor allem in den Vereinigten Staaten, aber auch hierzulande von Theologen wie Metz, Rendtorff oder Brantschen rezipiert. In Übersetzungen etwa feministischer Theologie wird die Breite seines Einflusses deutlich. Die Essay-Sammlung „Macht Gebete aus meinen Geschichten" zeigt am deutlichsten die Morphologie seiner Religiösität: eines Glaubens, der sich in der Gottesverzweiflung gewandelt hat, dem sich Gottverlassenheit in die eigene mystische Biographie eingebrannt hat, „vor Gottes Angesicht" sozusagen. Daß fromme Juden vor den Massengräbern gebetet haben, ist für Elie Wiesel eine Anklage von nie dagewesener Kühnheit. Zwar keine Antwort im Sinn der klassischen Theodizee, aber ein Geschehen, eine Frage, die nicht unterdrückt werden dürfen. Gerade indem er die Aussagen seiner religiösen Tradition mit der Dunkelheit von Auschwitz konfrontiert, erhält er diese Tradition lebendig. Nicht durch Lösungen, sondern durch das Weiterdenken von Fragen. Was ist das für ein Gott-Vater, der sieht, wie seine Kinder von Mördern hingeschlachtet werden, von Mördern, die aber auch seine Kinder sind? Es ist eine dialogische Theologie: Wie das Opfer das Recht hat, den Richter aller Menschen zu fragen, warum er Auschwitz zugelassen hat, so hat Gott das Recht, uns die Frage zu stellen: Warum habt ihr meine Schöpfung mißbraucht?

Elie Wiesel ist kein expliziter Theologie des jüdisch-christlichen Dialogs. Wohl aber sind seine historischen und theologischen Perspektiven wichtig für diesen Dialog. Eine Wahrheit von verpflichtender Konsequenz ist für ihn: Nicht alle Opfer waren Juden, aber alle Juden waren Opfer. Auf dem Hintergrund der Tradition eines christlichen Antisemitismus umd Antijudaismus bekommt die Dialektik von Täter und Opfer einen neuen Stellenwert. Juden und Christen teilen ein Problem in bezug auf den Holocaust. Elie Wiesel stellt klar: Die Opfer sind das Problem der Juden, die Mörder sind das Problem der Christen. Das grundlegende Problem ist für ihn nicht Jesus, sondern was seine Nachfolger, Menschen, die sich der christlichen Tradition zurechneten, mit ihm getan haben. Für die Frage nach dem Messianismus, nach der Behauptung der Faktizität der Erlösung stellen sich hier für das Gespräch mit dem Judentum diskussionswürdige Fragen.

Was Elie Wiesel sagt, sagt er als Jude. Trotzdem weiß er, daß es nicht nur für die jüdische Gemeinschaft von Bedeutung ist: „Alles, was uns geschieht, kann der ganzen Menschheit geschehen."

Hierin liegt der Grund seines Friedensengagements. Er will Zeuge sein, um seine Erfahrungen in die Zukunft zu vermitteln. Von den anderen verlangt er Erinnerungsarbeit, damit die Gleichgültigkeit, die Apathie, die Indifferenz nicht alles zudeckt. Nichts richten will er, sondern die Möglichkeit zum Dialog eröffnen durch die Erinnerung. Erst die Erinnerung hilft, daß nichts endgültig oder unwiderrruflich ist – auch dies ist theologisch begründet in einem Gott, der ruft und ins Gedächtnis ruft. „Jedes Wort ist eingeschrieben, jede Träne ist gewogen und jedes Opfer hat sein Gewicht." Die Erfahrung der „Muselmanen" in den KZs hat ihn gelehrt: Gleichgültigkeit kann das Ende vor dem Ende andeuten. Der Schrecken eines atomaren Holocaust als Bedrohung für die ganze Menschheit ist für ihn ein Problem, das alle ängstigen muß. Seine Erinnerungsarbeit ist also auf die Zukunft der Menschheit ausgerichtet.

Elie Wiesels Stiel ist suggestiv, beschwörend, von einem präzisen Pathos gezeichnet. Er gehört nicht zu dem romantisierenden Glorifizierern des untergegangenen Ostjudentums. Seine Erfahrung ist nicht ästhetisch aufzulösen. Die Worte haben für ihn ihre Unschuld verloren. Man müßte, so Elie Wiesel, über diese Erinnerungen nicht mit Worten schreiben, sondern gegen die Worte. Seine Lieblingsgeschichte ist von Rabbi Nachman von Bratzlaw. Sie handelt von einem König, der entdeckte, daß alles Getreide der nächsten Ernte verflucht sein und zum Wahnsinn führen würde. Da sagte er zu seinem Berater: „Höre, mein Freund! Wenn die Zeit kommmen wird, daß mein Volk und ich gemeinsam dem Wahnsinn verfallen werden, dann sollst du, und du allein nicht von der verfluchten Ernte essen. Ich werde einen Kornspeicher bauen, in dem alles gespeichert wird, was wir noch von der vorigen, unvergifteten Ernte haben. Und wenn dann mein Volk und ich von der neuen Ernte essen und unseren Verstand verlieren werden, dann wirst du von der guten Ernte essen und bei Sinnen bleiben. Du allein wirst bei Sinnen bleiben, und du sollst eine Aufgabe haben. Wenn wir alle wahnsinnig sein werden, dann sollst du von Stadt zu Stadt gehen, von Straße zu Straße, von Familie zu Familie, von Mensch zu Mensch und sollst rufen, so laut du kannst: ‚Männer und Frauen und Kinder, vergeßt nicht, daß ihr wahnsinnig seid! Männer und Frauen vergeßt es nicht.'"

Martin Walser sagte über die Schriften Elie Wiesels, diese Art von Literatur sei „die einzige, die notwendig ist". Es ist zu hoffen, daß das Wort dieses Autors, sein verzweifeltes Zeugnis, seine Erinnerung, aber auch sein Glaube an das Gute, in Zukunft noch mehr Gewicht haben werden.

Rudolf Walter

BESPRECHUNGEN

Kirche

Zulehner, Paul M.: *Das Gottesgerücht.* Bausteine für eine Kirche der Zukunft. Düsseldorf: Patmos 1987. 106 S., Kart. 14,–.

Paul M. Zulehner, Pastoraltheologe an der Universität Wien, stellt in diesem zu Herzen gehenden Bändchen seine Vision von Kirche vor. Er entwirft sie sowohl aufgrund der Orientierungen der Bibel als auch aufgrund der Ergebnisse der heutigen Religionssoziologie. Diese Vison von Kirche läßt sich auf drei Grundworte zurückführen. 1. Mystik. Es ist die Frage gestellt, ob eine mystische, also eine gottverwurzelte Kirche auf die vom modernen Menschen oft verdrängte Gottessehnsucht antwortet. Oder glaubt sie nicht mehr an die Anwesenheit Gottes in ihr? Gibt es einen „ekklesialen Atheismus"? Um all dem zu wehren, muß die Kirche gleichsam der Kunde von Gott, dem „Gottesgerücht", Beine machen. 2. Geschwisterlichkeit. Kirche muß der Raum einer erfahrbaren Herzlichkeit sein. Darin könnte sie die Sehnsucht der Menschen nach Gemeinschaft aufgreifen. Natürlich müßte eine solche Geschwisterlichkeit auch das „Amt" (und seinen Stil) umgreifen. 3. Politik. In ihr nimmt die Kirche jene Herausforderung auf, in der Menschen sich nach sozialer Gerechtigkeit sehnen. Die Kirche und die Armen – das ist das entscheidende Thema. Nicht Parteipolitik, aber Einsatz für die soziale Gerechtigkeit (= Politik) ist gefragt. Da Gott sich in Jesus Christus an die Seite der Zukurzgekommenen gestellt hat, kann sich die Kirche aus diesen umstrittenen Fragen nicht heraushalten. Es ist eine Realutopie, die Zulehner mit immer neuer Eindringlichkeit entfaltet. Die meditativen Texte von Josef Fischer und die abschließende Meditation von Rolf Zerfaß über die „Diakonie" vertiefen nur das Anliegen der aufrüttelnden Publikation. *R. Bleistein SJ*

Kraus, Georg: *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube?* Natürliche Theologie als ökumenisches Problem. Paderborn: Bonifatius 1987. 554 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien. 50.) Lw. 54,–.

Das sehr breitflächig angelegte Panorama von Meinungen über die „natürliche Theologie" im ökumenischen Miteinander stützt sich nach einer knappen Einleitung (21–32) auf den umfangreich dargestellten „Gegensatz: Vatikanum I und Karl Barth" (34–135), der prononciert als völliger Widerspruch herausgearbeitet ist. Ein zweiter Hauptteil referiert dann über die „Ökumenische Annäherung in Sachfragen der natürlichen Theologie: Neubesinnung in katholischer und evangelischer Theologie" (138–375). Hier liegt offenbar der eigentliche Schwerpunkt dieser Arbeit. Zunächst werden als Vertreter der katholischen Seite R. Guardini, G. Söhngen, K. Rahner und E. Biser vorgestellt, dann für die evangelische Theologie E. Brunner, P. Althaus, P. Tillich und W. Pannenberg. Selbstredend müssen im gegebenen Rahmen diese Übersichten vereinfachen, die ganze Zusammenstellung muß stark schematisieren, kommt aber zugleich nicht an zahlreichen Wiederholungen vorbei. Über die Exemplarität und Repräsentativität der ausgewählten Positionen wird man sicher geteilter Meinung sein können. Der dritte Hauptteil soll schließlich „Perspektiven zur Lösung des Problems der natürlichen Theologie" (378–493) vorlegen. Er versucht, die Universalität der Erkennbarkeit Gottes und die gnadenhafte konstitutive Offenheit des Menschen für Gott exegetisch und systematisch als Punkte heutigen ökumenisch-theologischen Konsenses mit einer Überfülle von Aussagen evangelischer und katholischer Autoren zu belegen. Im Schlußteil über die „Relevanz der Vernunft für den Glauben" wird schließlich der Vorschlag gemacht, statt des Begriffs „natürliche Theologie" künftig von „verifikativer Theologie" zu reden. Ob das folgende, in vier selbständige Verzeichnisse aufgeteilte „Literaturverzeichnis" (495–547) in dieser Art von Nutzen ist, mag dahingestellt bleiben. Ein Personenregister (549–554) beendet den gewichtigen Band.

Die Überfülle an positiven Informationen, die sich hier findet, konfrontiert in der Tat mit einem umfassenden Problem, das gewiß noch manche weitere Überraschung bergen dürfte und entschiedene Vertiefung verlangt. Wieweit der Konsens in der Weise trägt, wie er in den hier gesammelten Äußerungen belegt ist, wird von einer näheren Sinnbestimmung der entscheidenden Grundbegriffe sowie von der weiteren Ausarbeitung abhängen. Die Frage nach einem ersten Glaubenszugang und die Tatsache des Atheismus unserer heutigen Welt wird dabei vor allem Aufmerksamkeit beanspruchen. Der Autor hat auf jeden Fall ein schönes Zeugnis ökumenischen Eifers geboten, das der Verlag in gewohnt solider und erstaunlich erschwinglicher Weise zugänglich macht.

K. H. Neufeld SJ

Politik und Gesellschaft

Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft. Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle". Aus deutscher Sicht kommentiert von Friedhelm Hengsbach. Freiburg: Herder 1987. 318 S. Kart. 19,80.

Ihrem vielbeachteten Hirtenbrief vom November 1986 haben die amerikanischen Bischöfe die schlichte Überschrift gegeben „Economic Justice for All". Der Titel dieses Buchs mit seiner doppelten Verneinung („gegen" und „Un") scheint mir der ganz und gar positiven Einstellung der Bischöfe nicht voll gerecht zu werden; dagegen ist die Kommentierung, die Hengsbach dem vollständig abgedruckten Text des Hirtenbriefs in deutscher Sprache (8–200) beigegeben hat (201–310), ausgezeichnet und wird dem positiven Gehalt des Dokuments vollkommen gerecht. Die jahrelange Vorarbeit, die die Bischöfe ihrem Hirtenbrief vorausgeschickt, die drei Entwurfsfassungen, die sie zur öffentlichen Erörterung gestellt, und die dagegen erhobenen Einwendungen, aus denen sie eine Menge von Anregungen in ihre Endfassung als Verbesserungen eingearbeitet haben, sind gut übersichtlich und leicht verständlich dargestellt; auch ein aus angesehenen katholischen Wirtschaftskreisen vorgelegter sog. „Laienentwurf" ist berücksichtigt. Die öffentliche Meinung in den Vereinigten Staaten hat sich als sehr ansprechbar erwiesen; durch diese Auseinandersetzungen hat der Hirtenbrief sehr gewonnen; auch seine Sprache ist wohltuend kommunikativ.

Die „deutsche Sicht", aus der Hengsbach den Hirtenbrief kommentiert, läßt den großen Vorsprung erkennen, um den die amerikanischen Bischöfe sowohl in ihrer Arbeitsweise wie auch in der Sache selbst uns (d. i. der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland) voraus sind und den einzuholen wir uns befleißigen müssen.

Auch in diesem Hirtenbrief bleibt die schwierige Frage offen, auf die erstmals Papst Paul VI. 1971 in Ziff. 40 von „Octogesima adveniens" aufmerksam gemacht und die Papst Johannes Paul II. noch verschärft hat durch seine Aussagen, es sei nicht Aufgabe der Kirche, Sozial*analyse* zu treiben (wörtlich: „die Auswirkungen... auf das menschliche Zusammenleben zu analysieren"), wohl aber halte die Kirche es für ihre Aufgabe, Sozial*kritik* zu üben (wörtlich: „Verhältnisse anzuprangern" und „den Wandel der Dinge in [bestimmte] Richtung zu lenken"; so in Ziff. 1, Absatz 4 seiner Enzyklika „Laborem exercens"). Wie kann die Kirche Sozialkritik üben und versuchen, die Entwicklung in eine bestimmte Richtung zu lenken, wenn sie aus den ihr eigentümlichen Erkenntnisquellen (d. i. der göttlichen Offenbarung und der von ihr erleuchteten menschlichen Vernunft) keine ausreichende Kenntnis des jeweiligen Standes der Dinge entnehmen und ihre normativen Aussagen darauf beziehen und darauf gründen kann, wenn sie diesbezüglich sich bei den einschlägigen, obendrein weitgehend untereinander streitenden Fachwissenschaften Information einholen und sich von ihnen belehren lassen muß? Kritisieren kann man nur, was man kennt, und Kritik läßt sich sprachlich gar nicht anders zum Ausdruck bringen, ohne daß man es genau bezeichnet und das, was man beanstandet, genau umschreibt. Die amerikanischen Bischöfe haben diese Schwierigkeit klar gesehen und bringen zum Ausdruck, daß sie sich ihrer bewußt sind. Die Grenzen ihrer kirchenlehramtlichen

und hirtenamtlichen Autorität genau zu umschreiben, vermögen zwar auch sie nicht, bemühen sich aber zu unterscheiden, was sie auf Grund dieser ihrer Autorität ihren Gläubigen zu sagen haben, und was sie nur als geachtete und einflußreiche Staatsbürger der Vereinigten Staaten aus staatsbürgerlicher Verantwortung dazu beitragen können, damit die in der Welt führende Wirtschaft ihres Landes nicht nur im Innenbereich, sondern weltweit allen gerecht wird: „Economic justice for *all!*

Dem Buch ist weite Verbreitung zu wünschen; der Hirtenbrief und Hengsbachs Kommentierung sollten gründlich studiert werden.

O. v. Nell-Breuning SJ

Gohl, Dietheim – Niesporel, Heinrich: *Sicher auf neuen Wegen.* Impulse für christlich-demokratische Friedenspolitik. Warrendorf: Gohl 1986. 250 S. Kart.

Was alle Autoren von Franz Alt über Kurt Biedenkopf, Harald Pawlowski, Hermann Kater bis Gustav Fehrenbach verbindet, ist die Mitgliedschaft in der CDU, meist auch in der CDA. Fünfzehn gehören der Gruppe „Christliche Demokraten für Schritte zur Abrüstung" an. Sie verstehen sich als eine Initiative für eine neue Sicherheits- und Friedenspolitik in den Unionsparteien. Damit ist auch gleichzeitig angedeutet: Es möchte dazu beitragen, daß die bisherige Sicherheitspolitik, die auf Abschreckung beruht, verändert wird auf eine Sicherheitspolitik der Entspannung, der Schritte des gegenseitigen Vertrauens (Gradualismus) und der schrittweisen Abrüstung hin.

Angenehm an diesem Sachbuch, das sich mit politischem Engagement und einer deutlichen Zielrichtung zeigt, ist eine kurze Zusammenfassung der jeweiligen Artikel, so daß der Leser sich schnell zurechtfinden kann und in Kürze über die inhaltliche Richtung der jeweils längeren Artikel Bescheid weiß. Dort, wo etwa Knut Neuschäfer in seinem Beitrag „Die Erde bewahren? – Die Union unter dem Vorzeichen des ‚C'" über zu wenig christliche Orientierung von CDU-Politikern spricht, verliert das Buch seinen Wert für Leser, die nicht dieser Partei angehören. Im übrigen sind die einzelnen Artikel unterschiedlich informativ oder grundsätzlicher Natur. Franz Alt möchte die Politiker zu Schritten des Vertrauens motivieren; die neuen Impulse zwischen Moskau und der NATO bzw. Washington durch Gorbatschow könnten solche Akzente des Vertrauens sein, wenn damit nicht in erster Linie die dahinterstehende Mentalität, sondern politisches Handeln gemeint ist. Manche Ideen, etwa Westeuropa als politisch geeinter Bundesstaat (P. Jaeschke, Politische Rahmenbedingungen einer neuen Sicherheitspolitik) oder lebenswichtige Entscheidungen nicht über parlamentarische Strukturen, sondern durch die Entscheidung aller zu finden (H. Pawlowski, Das Restrisiko der Experten) haben eher idealtypischen Charakter, anderes, etwa der Artikel von H. Schlüter, Rüstungsexport in die Dritte Welt, ist eher beschreibender Art.

In allen Beiträgen wird jedoch der Versuch unternommen, positive Akzente zu finden, selbst dort, wo die bisherige Sicherheitspolitik und die politische Lage unserer Erde bei vielen Menschen Zweifel und Skepsis fördern. Das Grundanliegen des Buchs, den Gradualismus in vielen Bereichen der Friedenspolitik zu fördern, wird deutlich. Ob der Sammelband nur in die CDU hineinwirken will, ist fraglich. Wenn eine breitere Öffentlichkeit gewünscht wird, wäre eine politische breitere Streuung der Autoren sicherlich gut gewesen.

J. Dantscher SJ

Berg, Hermann von: *Marxismus-Leninismus.* Das Elend der halb deutschen, halb russischen Ideologie. Köln: Bund-Verlag 1986. 335 S. Lw. 29,80.

Als Professor für Ökonomie und Mitarbeiter des DDR-Ministerpräsidenten Stoph verfügt von Berg über umfassende Kenntnisse des Marxismus-Leninismus und des realen Sozialismus. Im vergangenen Jahr siedelte er in die Bundesrepublik über, weil er es nicht mehr verantworten konnte, jungen Menschen eine Weltanschauung zu vermitteln, die „auf Fälschung und Lüge beruht" (37) und letztlich dem lebensgefährlichen Kampf um die Weltherrschaft dient.

Um seine Auffassung zu begründen, behandelt von Berg im vorliegenen Buch „die politischen sowie ökonomischen Seiten der marxistischen

Ideologie und stellt sie der Praxis des sowjetischen Systems gegenüber" (13). Dabei stützt er sich auf eigene ökonomische und historische Studien und auf persönliche Erfahrungen, die er während seiner langjährigen Tätigkeit im Jugendverband, im zentralen Partei- und Staatsapparat sowie im Bildungswesen der DDR sammeln konnte. Das Ergebnis dieser polemischen Auseinandersetzung ist eine schonungslose Abrechnung mit dem wissenschaftlichen Kommunismus und der Nachweis, „daß Marx weder in der materialistischen Geschichtsauffassung noch in der Nationalökonomie noch in der Politik Neuwert geschaffen hat" (14).

Um diese Behauptung zu rechtfertigen, vergleicht von Berg zentrale Thesen, die Marx im „Kommunistischen Manifest", im ersten Band des „Kapital" und in den „Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei" vertritt, mit den wissenschaftlichen Erkenntnissen führender Nationalökonomen und Arbeiterführer, die vor Marx gelebt haben oder seine Zeitgenossen waren. Dabei beschränkt er sich nicht auf die Exegese der genannten Texte, sondern beleuchtet den geschichtlichen Hintergrund und macht auf die verheerenden Folgen aufmerksam, die der Marxismus-Leninismus für die Sowjetunion und die DDR gehabt hat. Das Ergebnis ist eine vernichtende Kritik des real existierenden Sozialismus. Die Polemik, mit der von Berg seine Darstellung würzt, lädt dazu ein, die Quellen, aus denen Marx und Engels geschöpft haben, deutlicher herauszustellen, den realen Sozialismus nüchtern zu beurteilen und sich für die Wiedervereinigung Deutschlands einzusetzen.

J. Oswald SJ

Geschichte

Segesser, Philipp Anton: *Briefwechsel.* Hrsg. v. Victor Conzemius. Bd. 2: 1849–1860. Bd. 3: 1861–1863. Köln: Benziger 1986. 404, 489 S. Lw. je 120,–.

Mehr noch als Band 1 (s. diese Zschr. 202, 1984, 282f.) sind die beiden folgenden auch eine Quelle zur Geschichte des schweizerischen Katholizismus im 19. Jahrhundert, freilich eingehüllt in einen dichten Wald der allgemeinen politischen Kämpfe in den Kantonen und im Bundesstaat. Wie stark recht private Interessen, individuelle Temperamente und kantonale Rivalitäten auf Positionen auch im Katholizismus einwirkten, dokumentieren diese mustergültig edierten und mit eindrucksvollen Porträtfotos illustrierten Korrespondenzen mit ihren vielen Einzelheiten in bestürzender Deutlichkeit (die Edition ist in ihrer Breite erstaunlich, und man ist gespannt darauf, wieviel Bände für die Zeit bis zum Tod des Nationalrats Segesser 1888 nötig sein werden).

Wie der Konservatismus generell, so hatte er auch in der Schweiz Mühe, seine konkreten Ziele darzustellen. Es war sehr schwierig, reformierte und katholische Konservative zu Aktionen zu einigen (Segesser hatte seinen wohl engsten Freund in dem bewußt evangelischen Gutsherrn E. v. Wattenwyhl und korrespondierte besonders im Zusammenhang mit seiner „Luzernischen Rechtsgeschichte" freundlich mit protestantisch-konservativen Juristen, mit denen er darin einig sein konnte, daß der jeweilige „confessionelle Standpunkt" zu respektieren ist).

Aber auch innerhalb der katholischen Konservativen gab es beträchtliche Spannungen. Segesser kritisierte nicht nur aus politisch-taktischen Gründen die „Luzerner Zeitung" als „Blättchen für andächtige Seelen", sondern konnte seinem Herzen Luft machen mit der Bemerkung, die Geistlichkeit unter patrizischen Verhältnissen sei ihm viel sympathischer gewesen als die politisierenden „Augenverdreher" von heute. Die Gegenposition vertrat besonders der katholische „Schweizerische Studentenverein" und die ihm verbundene „Schweizer Zeitung": Bejahung des Bundesstaats und ultramontane Kirchenpolitik. Segessers späterer Konflikt mit dem Ersten Vatikanum deutet sich auch in der Bemerkung von 1860 an, es sei zwar „unrecht", wenn der Papst den Kirchenstaat verliert, aber „providentiell" (er sah sich dann von der Kritik Döllingers bestätigt, gegen den, wie er meinte, man nicht so werde vorgehen können wie gegen ihn).

Eine peinliche Rolle spielt besonders im Band 3 der Streit um Zeitungen, vor allem um solche, welche die kantonalen Grenzen sprengen wollten. Segesser war ständiger Mitarbeiter bei der von dem Schwyzer Staatsmann Nazar von Reding-Biberegg inaugurierten altkonservativen „Schwyzer Zeitung", gegen welche in der „Schweizer Zeitung" heftig polemisiert wurde. Daß eine Fusion der beiden Zeitungen nicht gelang, ist verständlich; daß aber auch die Frage wichtig war, ob die neue Zeitung in Luzern oder in Schwyz erscheinen solle, ist in Anbetracht der Lage der katholischen Publizistik ein Satyrspiel.

Den nach deutschem Vorbild 1857 gegründeten „Piusverein" beurteilt Reding skeptisch („die vielen Sektiönlein"), Segesser aber nannte dessen Präsidenten, den päpstlichen Grafen (1852) Th. Scherer aus Solothurn, einen „religiösen Hanswurst", Beispiel seiner auch sonst die übliche Grobheit überschreitenden Sprache. Die Bearbeiterin von Bd. 2, Catherine Bosshart-Pfluger, nimmt ihn bei einem Konflikt mit dem Historiker G. Meyer v. Knonau bei der Edition der „Eidgenössischen Abschiede" in Schutz; aber ein angenehmer Mitarbeiter war Segesser sicher nicht. Den Vergleich mit Jacob Burckhardt wird man in Anbetracht des Briefwechsels vielfach moderieren müssen.

Im Band 3 geht die Historikerin Hedi Bossard-Borner (Bearbeiterin schon von Band 1) differenziert auf die Judenfeindschaft im Konservatismus ein, bei Segesser massiv bekundet in seinen Schriften, während er in der Korrespondenz sich mit der – jedoch nicht weniger das historische Verstehen strapazierenden – taktischen Frage begnügt, ob es opportun sei, die „Judenfrage" aufzugreifen.

Im Briefwechsel der 60er Jahre wird immer wieder die Frage erörtert, ob ein Konzil wünschenswert sei. Der dann im Anschluß an das Erste Vatikanum entbrannte Kulturkampf in der Schweiz hat die Formierung des Katholizismus bewirkt, die allerdings dem Geist der katholischen Altkonservativen nicht entsprach. Am 7. Dezember 1863 notiert der Nationalrat Segesser anläßlich einer Versammlung der konservativen Deputierten: „Es kommt mir vor, als ob dieses ganze Wesen in Verknöcherung übergegangen sei; bis in drei Jahren wird es versteinert sein." Was dann kommt, ist freilich nicht die reine Lebendigkeit. Man kann auf die Fortsetzung dieses Briefwechsels gespannt sein. *O. Köhler*

GÄRTNER, Michael: *Die Familienerziehung in der alten Kirche.* Eine Untersuchung über die ersten vier Jahrhunderte des Christentums mit einer Übersetzung und einem Kommentar zu der Schrift des Johannes Chrysostomus über Geltungssucht und Kindererziehung. Köln: Böhlau 1985. VIII, 487 S. Kart. 78,–.

In den Vorbemerkungen zu dieser im Sommer 1984 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bern angenommenen Dissertation macht der Verfasser zu Recht darauf aufmerksam, daß das Familienleben für den Bereich der Alten Kirche bisher kaum erforscht wurde. Dieses soll nunmehr Gegenstand der Untersuchung sein, und hierbei soll der Akzent vor allem auf die Kindererziehung gelegt werden, die „ein wichtiger Faktor bei der Festigung der Gemeinden und der Traditionsbildung" war. Zu Rat gezogen werden hinsichtlich der bewußt vorgenommenen Erziehungsmaßnahmen die recht weit verstreuten Quellen bis zum 4. Jahrhundert, wobei die pädagogischen Briefe des Hieronymus und die einschlägige Schrift des Johannes Chrysostomus „die zeitliche Obergrenze" bilden.

Im Ausgang von den neutestamentlichen Oikos-Formeln und der Stellung der Kinder in der alttestamentlich-jüdischen Tradition behandelt der in acht Kapiteln aufgeschlüsselte erste Teil sowohl die Zeugnisse der frühesten Kirche über die Kindererziehung als auch die zusammenfassenden Ausführungen etwa des Hieronymus, des Gregor von Nyssa und der Didaskalia. Hierin eingewoben werden ausführliche Exkurse über die Haustafeln und den Taufaufschub sowie Überlegungen zur Gefährdung des Christentums durch seine Umwelt und das nicht selten auftretende Motiv, die Aufzucht von Kindern als ein Hindernis zum vollkommenen Leben zu begreifen.

Der zweite Teil enthält neben einer teilweise neu gegliederten Übersetzung eine Einleitung, einen ausführlichen Kommentar und eine systematische Zusammenfassung der Schrift „Über

Geltungssucht und Kindererziehung". Zweifellos ist dieser zweite Teil sehr verdienstvoll, da er das zentrale Werk des Chrysostomus zur Kindererziehung, das zuletzt von J. Glagla im Jahr 1968 übersetzt wurde, neu zugänglich macht sowie umfassend und kenntnisreich kommentiert.

Trotzdem bleibt nach der Lektüre des Gesamtwerks ein nicht geringes Unbehagen. Zum einen macht der erste Teil einen allzu unausgegorenen Eindruck. Zwar wird eine große Menge von Informationen zusammengetragen; doch fehlt es an einem inneren systematischen Duktus, der nur durch das selbständige Inbeziehungsetzen der gelieferten Daten durch den Autor selbst hätte hergestellt werden können. Zudem ist vieles (so etwa die Problematik der Oikos-Formeln, der Haustafeln, des Taufaufschubs, des Verhältnisses des Christentums zum antiken Schulwesen u. a.) schon ausreichend bekannt, während anderes (zum Beispiel die Vorstellung der Aufzucht von Kindern als eines Hemmnisses zum vollkommenen Leben oder die Kindererziehung nach der Didaskalia) aus den Quellen heraus hätte breiter dargelegt werden können. Zum zweiten läßt das Äußere des Buchs sehr zu wünschen übrig. Daß das ohnehin nur im einfachen Dissertations-Fotodruckverfahren und kartoniert hergestellte Buch mit einer Klebebindung versehen wurde, die schon beim ersten Durchblättern einige Bögen aus ihrer Halterung entläßt, ist vor allem in Anbetracht seines hohen Verkaufspreises nicht zu rechtfertigen. *H. Frohnhofen*

ZU DIESEM HEFT

Die Gleichberechtigung von Mann und Frau ist noch nicht erreicht, ja es sind restaurative und gegenläufige Tendenzen festzustellen. Kardinal Franz König, 1956–1985 Erzbischof von Wien, schildert diese Situation und zeigt Wege, wie die Benachteiligung der Frauen in der Kirche überwunden werden kann.

Paul M. Zulehner, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Wien, sieht im „Wiener Investiturstreit" ein neues Beispiel für Bestrebungen, den pastoralen Pluralismus in der Kirche zu beseitigen. Er fragt daher: Wie kann die für die Kirche unerläßliche Vielfalt geschützt, ja gefördert werden, ohne daß die Einheit in Gefahr gerät?

Ist der Mensch Höhepunkt und Ende der Evolution, oder hat sich etwa mit der Programmiersprache eine neue Stufe angebahnt, die vom Lebendigen zur Maschine, vom Gehirn zum Computer führt? August Wilhelm von Eiff, Direktor der Medizinischen Universitätsklinik in Bonn, formuliert die Antworten, die dem Naturwissenschaftler heute möglich sind.

Eugen Biser, Professor für christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Universität München, analysiert die zeitgenössische Theologie im Blick auf die Zukunft, der sie entgegengeht. Er setzt sich dabei vor allem mit Hans Küngs neuem Buch „Theologie im Aufbruch" auseinander.

Junge Menschen sind heute von klein auf reisegewohnt. Deswegen nimmt der Jugendtourismus immer größere Ausmaße an. Wolfgang Isenberg stellt die Geschichte dar, gibt ein Bild des jugendlichen Reisenden und nennt die Chancen des Jugendtourismus.

Wissenschaft und Dogma

Die öfters erklärte Überzeugung des kirchlichen Lehramts, daß sich die Forschungsergebnisse der Wissenschaften und der christliche Glaube – vor allem dort, wo definierte Glaubensinhalte betroffen sind – gegenseitig nicht widersprechen können, da es eben nur eine Wahrheit gibt, ist zwar grundsätzlich richtig, kann aber in Einzelfällen doch zu Schwierigkeiten führen. Es kann eine Zeit dauern, bis entweder die „Wissenschaften" ihre heute meist als grundsätzlich hypothetisch eingeschätzten Ergebnisse korrigieren oder aber eine bestimmte Glaubensaussage neu interpretiert und mit dem Stand wissenschaftlicher Erkenntnis in Einklang gebracht ist. Das selten freimütige Bekenntnis der Deutschen Bischofskonferenz aus dem Jahr 1967, „daß der kirchlichen Lehrautorität bei der Ausübung ihres Amtes Irrtümer unterlaufen können und unterlaufen sind", „bezieht sich nicht auf solche Lehrsätze, die durch eine feierliche Definition des Papstes oder des Allgemeinen Konzils oder durch das ordentliche Lehramt als mit absoluter Glaubenszustimmung zu umfassen verkündigt werden". Ergänzend dazu heißt es jedoch auch: „Damit wird natürlich nicht bestritten, daß auch bei einem Dogma unter Aufrechterhaltung seines ursprünglichen Sinnes ein Wachstum seines Verständnisses unter Abgrenzung gegenüber vorher vielleicht mitlaufenden Mißverständnissen immer möglich und immer notwendig ist." In welcher Weise können verschiedene Wissenschaftszweige zur Beseitigung „mitlaufender Mißverständnisse" bei dogmatischen Glaubensaussagen Bedeutung erhalten?

Während sich Papst Pius XII. noch nicht vorzustellen vermochte, wie unter Bestreitung der Abstammung aller Menschen von einem einzigen Elternpaar, also der Bestreitung des Monogenismus, die Lehre von der Erbsünde aufrechterhalten werden kann, ist in der Zwischenzeit eine Erbsündenlehre entwickelt und weithin akzeptiert, die, von der Evolutionslehre unabhängig, der „Aufrechterhaltung des Sinnes" des Erbsündendogmas dennoch gerecht wird. Hier also ist ein eindeutiger Fall dessen gegeben, wie eine naturwissenschaftliche Erkenntnis eine in einem Dogma wie selbstverständlich vorher mitgedachte, aber dennoch falsche Vorstellung revidierte. Zwar wird eine solche notwendige Revision „mitlaufender Mißverständnisse" hinsichtlich neuer naturwissenschaftlicher Erkenntnisse eher die Ausnahme als die Regel sein. Da jedoch der christliche Glaube ein auch geschichtlicher Glaube ist, muß grundsätzlich damit gerechnet werden, daß sich der so (mindestens) einmal gegebene Fall wiederholen kann.

Wichtiger freilich könnte für die christliche Glaubenslehre zum einen die Einsicht sein, daß – hier wiederum nur auf das Erbsündendogma bezogen – die Erbsündenlehre sich nicht von der durch die Naturwissenschaften (Genetik!) zu

entscheidenden Frage abhängig machen darf, ob nun der Monogenismus oder der Polygenismus die größere wissenschaftliche Wahrscheinlichkeit besitzt. Zum anderen sind aber dennoch weiterhin Fragen offen, die, wenn auch noch kaum ernsthaft innerhalb der Dogmatik in Angriff genommen oder gar gelöst, eine Antwort verlangen, nämlich die der „Folgen der Erbsünde". Wie lassen sich im Rahmen des Evolutionsgeschehens physisches Leid und der Tod als Folge menschlicher Sünde verstehen?

Diese Frage hat auch schon mit Exegese zu tun. Der Exeget unserer Zeit versteht sich natürlich dem christlichen Dogma verpflichtet, muß aber in seiner Forschung in wissenschaftlicher Distanz allein die Wahrheit suchen, „die Gott um unseres Heils willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte", wie das Zweite Vatikanische Konzil in der Konstitution über die Offenbarung formuliert. In seiner Erläuterung zu diesem Text urteilt Joseph Ratzinger: „Daß die Frage nach dem Verhältnis von kritischer und kirchlicher Exegese, von historischer Forschung und dogmatischer Tradition geklärt wäre, wird man auch nach dem Konzil nicht behaupten können." Wahrlich nicht! Auch die exegetische Forschung kann zu Ergebnissen kommen, die bis heute mitlaufende Mißverständnisse aufdecken und damit eine entsprechende Interpretation eines Dogmas bei Wahrung dessen ursprünglichen Sinnes fordern.

Auch wenn es naheläge, augenblicklich aktuelle Fragen zu nennen, wichtiger ist es, zwei grundlegende Aufgaben heutiger und künftiger Theologie zu sehen. Die dogmatische Theologie wird sich fragen müssen, ob im traditionellen Schriftverständnis nicht mitlaufende Mißverständnisse enthalten sind, die zu „dogmatischen" Aussagen führten, jedoch durch neue exegetische Forschungen in Frage gestellt sind und dann ohne Aufhebung des Sinnes eines Dogmas neu interpretiert werden können bzw. müssen. Noch grundsätzlicher (und ungelöster) ist die auch auf dem Zweiten Vatikanum umstrittene Frage, ob es eine Weiterentwicklung des Glaubens dergestalt gibt oder geben kann, daß dessen Inhalte keine, jedenfalls keine ausdrückliche Schriftgrundlage besitzen.

Aus der Wissenschaft der Dogmengeschichte sei abschließend auf die Problematik der gegenwärtigen Beicht- und Bußpraxis hingewiesen. Das Bekenntnis jeder einzelnen schweren Sünde als Voraussetzung sakramentaler Sündenvergebung wie als Grund der Ablehnung des sakramentalen Charakters der Bußandacht wird vom Konzil von Trient durch den richterlichen Charakter des „Bindens und Lösens" begründet. Hat, so ließe sich zumindest fragen, das Konzil von Trient jedoch dieses richterliche „Binden und Lösen" richtig interpretiert? Und übt ein Beichtvater heute tatsächlich noch richterliche Gewalt aus, wenn er doch in Wirklichkeit höchstens feststellt, ob der Beichtende die nötige Disposition mitbringt? An Fragen bezüglich des Verhältnisses von Wissenschaft und Dogma fehlt es nicht.

Karl-Heinz Weger SJ

Walter Kasper

Berufung und Sendung des Laien in Kirche und Welt

Geschichtliche und systematische Perspektiven

Es gehört nicht viel Phantasie zu der These, wonach heute die Stunde des Laien in der Kirche gekommen ist. Selbstverständlich gab es die Sendung des Laien, von Männern und Frauen in der Kirche, auch in früheren Zeiten. Sie gehört zum Wesen der Kirche. Sie ist heute jedoch in einer neuen und besonderen Weise aktuell geworden. Die Begründung für diese These liegt nicht in erster Linie im Phänomen des Priestermangels, in der zunehmenden Bedeutung der Idee und der Praxis der Mitverantwortung und der Mitwirkung in der Welt von heute oder gar im Postulat einer Demokratisierung der Kirche. Das sind mehr oder weniger äußere Faktoren. Die innere Begründung liegt in einem deutlicheren und tieferen Bewußtwerden der Kirche von sich selbst und von ihrer Sendung in der Welt von heute. Diesen Prozeß dürfen wir mit dem letzten Konzil als Zeichen der Wirksamkeit des Geistes Gottes in unserer Zeit begreifen[1].

Fragen müssen wir freilich, ob wir die Signale des Heiligen Geistes auch wirklich verstanden haben. Sind wir ihnen gerecht geworden in der Praxis der Kirche? Das wird man kaum sagen können. Anders wäre der Unmut und die Kritik, besonders von seiten der Frauen, unverständlich, anders bräuchte es auch keine eigene Bischofssynode zu diesem Thema. Zwar sind die Zeiten vorbei, in denen es in einem repräsentativen theologischen Lexikon unter dem Stichwort „Laie" lapidar heißen konnte: „Laien, siehe Clerus"[2]. Vieles ist seither in Bewegung geraten. Das verstärkte Engagement der Laien gehört sogar zu den erfreulichsten Zeichen der nachkonziliaren Kirche. Aber das genaue Verhältnis von Klerikern und Laien ist trotz des Zweiten Vatikanums und trotz der Fortschritte im neuen kirchlichen Recht weder theoretisch noch praktisch befriedigend gelöst. Auch in dieser Frage stehen wir mit der Rezeption des Konzils erst am Anfang.

I. Die gemeinsame Sendung aller Getauften

Das Problem beginnt schon mit der Frage: Was ist ein Laie, und wer ist ein Laie? Im durchschnittlichen Sprachgebrauch versteht man unter einem Laien einen, welcher von einer Sache nichts versteht, einen Nichtfachmann, einen, der kein „Profi" ist. In diesem negativen und abwertenden Sinn kam das Wort schon sehr

früh auch in den christlichen Sprachgebrauch. Schon beim ersten Auftreten dieses Worts, bei Klemens von Rom um 90 n. Chr., meint „laikós" denjenigen, der nicht durch Weihe ausgesondert ist, der also nicht zum Klerus als einem auserwählten Stand gehört[3]. Im Hintergrund steht der antike Sprachgebrauch, wo „Laós" das gewöhnliche Volk, die einfachen Leute im Unterschied zu den leitenden, maßgebenden und gebildeten Kreisen meint[4].

Im späteren christlichen Sprachgebrauch wurden die Laien meist rein negativ als Nichtkleriker und als Nichtmönche bzw. Nichtordensleute bestimmt. Nur die letzteren zählte man zum Stand der Vollkommenheit. In ähnlicher Weise wurde und wird teilweise noch heute die Kirche einseitig mit den Klerikern und mit der Hierarchie gleichgesetzt. Die Laien dagegen gelten als mehr oder weniger passive Mitglieder, als „Gegenstand" pastoraler Betreuung, nicht aber als verantwortliche Subjekte in der Kirche. Etwas spöttisch hat man deshalb die Stellung der Laien auch schon mit den Lämmern in den Abteikirchen am Gründonnerstag verglichen: Sie werden gesegnet und geschoren. Nicht umsonst hat man deshalb schon vorgeschlagen, den mißverständlichen Begriff Laie ganz aufzugeben und aus dem kirchlichen Sprachgebrauch zu streichen[5].

Will man den Begriff „Laie" dennoch mit christlichem Sinn und mit theologisch verantwortlichem Inhalt füllen, dann gibt es keinen anderen Weg, als die christliche Deutung des Wortes Laie im Unterschied zu dessen profaner Verwendung herauszuarbeiten. Das ist durch eine Besinnung auf den ursprünglich biblischen Sinnn von „laós" (Volk) möglich. Denn „laós" meint besonders im Alten Testament nicht wie im Profangriechischen das gewöhnliche Volk, sondern das auserwählte Volk Gottes im Unterschied zu den „ethnē", den Heidenvölkern[6]. Geht man von diesem Verständnis aus, dann ist der „laikós" derjenige, der aufgrund einer besonderen Berufung und Auserwählung zum Volk Gottes gehört. Laie ist also eine Ehren- und Würdebezeichnung für diejenigen, welche durch die Taufe „ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk sind, das Gottes besonderes Eigentum ist" (1 Petr 2,9). Der Begriff Laie in diesem allgemeinen Sinn ist gleichbedeutend mit den biblischen Begriffen Jünger, Bruder, Heiliger, Christ bzw. Christgläubiger (christifidelis).

Angesichts der gemeinsamen Auserwählung aller getauften Chrsiten zum einen Volk Gottes läuft die Scheidelinie nicht zwischen den verschiedenen Ständen unter den Christen, nicht zwischen Klerikern und Laien, Ordenschristen und Weltchristen, sondern zwischen Christen und Nichtchristen. Die fundamentale Gleichheit aller Gläubigen und Getauften geht allen noch so wichtigen späteren Unterscheidungen voran und hält sich in ihnen durch.

Es war die große Tat des Zweiten Vatikanischen Konzils, daß es dieses alle Christen verbindende Gemeinsame wieder herausgestellt hat. Dies geschah dadurch, daß das Konzil in der Kirchenkonstitution „Lumen gentium" (LG) dem Kapitel über die Hierarchie und dem Kapitel über die Laien im engeren Sinn ein

eigenes Kapitel über das Volk Gottes insgesamt voranstellte, in dem die gemeinsame Berufung und Sendung aller Christen, ihre gemeinsame Teilhabe am gemeinsamen Priestertum aller Getauften, also ihre gemeinsame Teilhabe am prophetischen, priesterlichen und königlichen Amt Jesu Christi behandelt wird. In ähnlicher Weise wird vor dem Kapitel über die Ordensleute in einem eigenen Kapitel die allgemeine Berufung aller Christen zur Heiligkeit dargestellt.

Damit ist deutlich: Jeder Christ ist ein aktives, verantwortliches Glied der Kirche. Alle sind Geistliche. Kirche, das sind wir alle. Alle getauften Christen nehmen deshalb an der einen Heilssendung der Kirche teil, Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug des Heils der Welt zu sein. Die Aufgabe der Laien betrifft darum beides: Sie sollen sowohl am Aufbau der Kirche wie an deren Sendung in der Welt mitwirken, wobei beides unlösbar miteinander verknüpft und ineinander verschränkt ist[7].

II. Die Unterscheidung von Laien und Priestern

Mit dieser ersten Aussage ist es freilich noch nicht getan. Sie ist die Grundlage, auf welcher es nunmehr zu unterscheiden gilt zwischen Klerikern und Laien, Ordenschristen und Weltchristen. Die Kirche war nämlich von allem Anfang an keine amorphe Größe, sondern ein gegliedertes und strukturiertes Ganzes, das aus einer großen Vielfalt und einem großen Reichtum von Charismen, Ämtern und Diensten besteht. Die Kirche und ihre Gemeinden verstanden sich von Anfang an als einen einzigen Leib, in dem jedes Organ seinen spezifischen Dienst am Ganzen besitzt (vgl. 1 Kor 12, 4–31). Hier kann weder jeder alles, noch können alle alles sein. Alles können nur alle sein, und die Einheit aller ist ein Ganzes. Das ist nach einem berühmten Wort von Johann Adam Möhler die Idee der katholischen Kirche[8]. Sie ist weder klerikale Kirche „von oben" noch laikale Kirche „von unten". Sie ist ein gegliedertes und differenziertes Ganzes, eine lebendige Communio-Wirklichkeit[9].

Die biblische Lehre vom gemeinsamen Priestertum und von der gemeinsamen Verantwortung aller Getauften wird besonders im 1. Petrusbrief (2, 5.9–10) und in der Offenbarung des Johannes (1, 6; 5, 10) artikuliert[10]. Sie findet in der Väterzeit bis weit hinauf in die Hochscholastik ein überwältigendes Echo. Nach Irenäus von Lyon haben alle Gerechten priesterlichen Rang[11]. Das drückt sich vor allem in der Liturgie aus, wo die gesamte Gemeinde als „plebs sancta"[12] und bei Chrysostomus als priesterliche Fülle des Bischofs bezeichnet wird[13]. Nach den Vätern, der Hochscholastik[14] und noch nach dem Trienter Konzil[15] sind es die Gläubigen insgesamt, die opfern und die durch den Dienst des Priester konsekrieren. Bei der Auslegung der Primatstelle Mt 16,19 konnte Augustinus schreiben, die gesamte Kirche habe die Schlüssel des Himmelreichs, das heißt die Vollmacht, zu binden

und zu lösen, erhalten[16]. Nach Cyprian von Karthago soll in der Kirche nichts geschehen ohne die Zustimmung des gesamten Volkes[17]. Diese Mitverantwortung der Laien wird in der alten Kirche vor allem bei der Wahl der Amtsträger und bei der Rolle, welche Laien auf Konzilien spielen, deutlich[18]. Die theologische Grundlage dafür war die Salbung durch den Heiligen Geist, welche alle empfangen haben, und die Lehre vom Glaubenssinn aller Gläubigen[19]. Bekanntlich hat Kardinal John Henry Newman in seiner berühmten Abhandlung von 1859 „Über die Befragung der Gläubigen in Sachen des Glaubens“[20] aufgezeigt, daß es in der arianischen Krise des 4. Jahrhunderts nicht die Bischöfe waren, sondern das gläubige Volk, welches den wahren Glauben durchgetragen hat.

Im Lauf der weiteren Kirchen- und Theologiegeschichte wurden die Communio-Struktur der Kirche und das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen jedoch nicht nur entfaltet, sondern sehr oft auch verkannt und sogar vergessen. Dabei spielten vielerlei geschichtliche Faktoren eine Rolle. Am wichtigsten ist wohl die sogenannte konstantinische Wende im 4. Jahrhundert, wodurch das Christentum zunächst zur reichskirchlich erlaubten Religion und später sogar zur Staatsreligion wurde. Die Folge war, daß nun die Massen in die Kirche einströmten und das Christentum seinen ursprünglichen Elan verlor. Die Bischöfe wurden den hohen Beamten des Reichs gleichgestellt und nahmen an deren Privilegien teil. Aus der innerkirchlichen theologischen Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien wurde nun eine soziologische Unterscheidung; die höheren Kleriker wurden zu einem angesehenen und mächtigen Stand, der Großteil der Laien aber zum „einfachen“ Volk. Dazu kam im frühen Mittelalter das Bildungsprivileg der Kleriker. Auf diese Weise vermischten sich Charisma und Macht auf oft verhängnisvolle Weise.

Gegen diese „Verweltlichung“ und „Verbürgerlichung“ der Kirche wandte sich schon sehr früh der Protest der Mönche. Sie suchten das ursprüngliche christliche Hochideal hochzuhalten und es in radikaler Weise zu leben. Alle bekannten Bischöfe der alten Kirche, alle Kirchenväter des Ostens und des Westens gingen aus dem Mönchtum hervor, das so einen großen Einfluß in der Kirche ausübte. Freilich wurde das Mönchtum vor allem im Mittelalter selbst zu einer auch politisch und wirtschaftlich mächtigen und einflußreichen Institution, das immer wieder in der Gefahr der Verweltlichung stand.

Vor allem seit der gregorianischen Reform und dem Investiturstreit im 11. Jahrhundert suchte man wieder deutlicher zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Bereich zu unterscheiden. Aber die ursprüngliche Unterscheidung zwischen Christen und Nichtchristen, zwischen Kirche und Welt wurde nunmehr in die Christenheit selbst hinein verlegt. Man behielt den geistlichen Bereich den Klerikern vor und wies den Laien den weltlichen Bereich zu. Das ging bis zu der fatalen Aussage im Gratianischen Dekret: Es gibt zwei Gattungen von Christen, geistliche und fleischliche (weltliche)[21]. Im Neuen Testament wäre eine solche

Aussage schlechterdings unvorstellbar gewesen. Papst Bonifaz VIII. stellte in der Bulle „Clericis laicos" (1296) sogar feierlich fest, daß die Laien den Klerikern schon immer feindlich gesinnt gewesen seien[22]. Diese Aussage war unmittelbar auf die politischen Auseinandersetzungen zwischen dem Papst und dem Kaiser bzw. dem französischen König gemünzt, zeigt aber dennoch eine gefährliche Tendenz. Ähnliche Konflikte wiederholten sich in vielen Bischofsstädten, wo die Fürstbischöfe nicht selten Kriege gegen die christlichen Bürger führten.

Auf diesem Hintergrund versteht man, wie es schon im frühen Mittelalter und verstärkt in der Neuzeit zu antiklerikalen laikalen Bewegungen kommen konnte. Klerikalismus und Laizismus sind stets zwei Seiten einer Medaille. Das Fatale daran war, daß die politische und die theologische Dimension dabei heillos miteinander verknüpft waren. Weil der klerikale Anspruch nicht nur ein theologischer, sondern auch ein politischer und wirtschaftlicher war, bestritten die laikalen Bewegungen nicht nur die politischen, sondern auch die theologischen Ansprüche. Das wiederum führte dazu, daß die Theologie seit dem IV. Laterankonzil (1215)[23] und vollends auf dem Trienter Konzil[24] gegen die Reformatoren einseitig die Stellung des Amtes in der Kirche herausstellte, wobei solche theologischen Feststellungen in der Praxis nicht selten als ideologische Absicherungen von weltlichen Machtpositionen mißverstanden und mißbraucht wurden. Die Ekklesiologie wurde unter diesen Bedingungen immer mehr zu Hierarchologie. Das Leitbild der Kirche war das einer Herde unter ihrem Hirten, des Offiziers im Verhältnis zu seinen Soldaten. Es war eine pyramidale Sicht der Kirche, nicht mehr die Communio-Ekklesiologie der Heiligen Schrift und der alten Kirche.

Natürlich gibt es auch leuchtende Gegenbeispiele von Bischöfen und Priestern, welche gute Hirten der ihnen anvertrauten Gläubigen waren. Außerdem bildete sich bereits in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit, in der Devotio moderna – besonders bekannt ist die Imitatio Christi des Thomas a Kempis – eine ausgesprochene Laienfrömmigkeit heraus. Erasmus von Rotterdam und Thomas Morus verkörperten eine solche Laienspiritualität später auf einer anderen Ebene.

Zum Durchbruch kam die positive Sicht der Laien freilich erst wieder in der späten Neuzeit, als nach der Französischen Revolution in der Säkularisation zu Beginn des 19. Jahrhunderts und endgültig im Ersten Weltkrieg die alteuropäische Kultur mit ihrer reichskirchlichen Ordnung zerbrach. Jetzt schlug die Stunde der Laien. Die christliche Durchdringung der Welt war nunmehr nicht mehr länger durch den Klerus möglich; diese wurde vielmehr in vielen Ländern in seiner Wirksamkeit schwer behindert: Man denke an die Kölner Wirren, den Kulturkampf im 19. Jahrhundert, den Kirchenkampf im Dritten Reich. So entdeckten Theologen vom Rang eines Johann Adam Möhler und John Henry Newman, engagierte katholische Laien wie Johann Joseph Görres, pastoral aufgeschlossene Praktiker wie Vinzenz Pallotti und Adolf Kolping neu die Bedeutung der Laien für die Durchführung des Weltauftrags der Kirche. Unter den Päpsten war es in

unserem Jahrhundert vor allem Pius XI., welcher die Entflechtung von Kirche und Staat betrieb und welcher die Kleriker aus der Politik zurückzog und statt dessen bereits in seiner Antrittsenzyklika „Ubi arcano" (1922) das Laienapostolat ins Leben rief. Das Konzept des Papstes war zwar in vielem von den italienischen Verhältnissen bestimmt; es ließ sich etwa auf die ganz andersartigen deutschen Verhältnisse nicht unmittelbar anwenden. Seine Leitidee: „Teilhabe der Laien am hierarchischen Apostolat" stand überdies in der Gefahr, die Laien lediglich als verlängerten Arm des Klerus zu verstehen und ihre relativ eigenständige Sendung zu verkennen. Immerhin, es war ein wichtiger neuer Anfang gemacht[25].

Zwischen den beiden Weltkriegen bildete sich dann die Theologie des Laientums. Wichtig waren vor allem Yves Congar, Karl Rahner, Gérard Philips, Franz Xaver Arnold, Hans Urs von Balthasar, Edward Schilleebeck und andere[26]. Es waren besonders zwei Einsichten, die herausgestellt werden konnten. Einmal: Die Sendung des Laien beruht nicht primär auf einer außerordentlichen Teilhabe am hierarchischen Apostolat; sie hat ihre eigene Wurzel in Taufe und Firmung, im Bereich der Familie außerdem im Sakrament der Ehe. Zweitens: Die weltlichen Sachbereiche (Arbeit, Beruf, Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Kultur, Sport, Medien u. a.) haben aufgrund der Schöpfungsordnung ihre eigene Gesetzlichkeit, welche man kennen und respektieren muß, wenn man sie christlich durchdringen will. Hier sind die Laien die Fachleute, die Kleriker dagegen normalerweise Laien. Diese Einsicht macht Schluß mit dem alten integralistischen Standpunkt, welcher meint, unmittelbar aus dem Glauben konkrete Imperative für das weltliche Handeln ableiten zu können. Gegen einen solchen theologischen Integralismus bzw. Totalitarismus stellte man die Eigenzuständigkeit und die Eigenverantwortung der Laien in den weltlichen Dingen heraus. Man nahm sie wieder in ihrer Subjektstellung ernst und betrachtete sie nicht länger als bloße Objekte seelsorgerlicher Betreuung oder als rein ausführende Organe der Hierarchie.

Das alles macht deutlich, daß die neuzeitliche Säkularisation, so schmerzlich sie in vielem war, auch eine eminent positive Bedeutung für die Kirche hatte. Die Kirche wurde, wenngleich wider Willen, wieder frei von historischem Ballast und von weltlichen Verstrickungen; sie wurde wieder frei für ihre eigentliche geistliche Sendung in der Welt und für die Welt. Die Neuentdeckung der theologischen Sendung der Laien ist ein wichtiger Teil dieser Neugeburt der Kirche, welche nach der Krise ihrer Jahrhunderte dauernden reichskirchlichen Gestalt im letzten Jahrhundert einsetzte und sich in unserem Jahrhundert endgültig durchsetzte.

In dieser großen Perspektive gilt es das Zweite Vatikanische Konzil und seine Aussagen über die Sendung der Laien, aber auch über die Religionsfreiheit u. a. zu verstehen. Dieses Konzil bedeutet das nun auch amtlich vollzogene Ende der konstantinischen Epoche der Kirchengeschichte. Daß ein solcher Einschnitt nicht ohne Schmerzen und Geburtswehen möglich ist, ist klar; manche innerkirchlichen Krisen der Nachkonzilszeit werden damit verständlich. Es wird aber auch

deutlich, daß wir die gegenwärtige Situation nicht als katastrophal betrachten sollten, sondern als hoffnungsvolle Neugeburt einer neuen Gestalt der Kirche.

Als Leitidee für die neue geschichtliche Gestalt hat das Konzil die biblische und altkirchliche Communio-Ekklesiologie herausgestellt, die Einheit in der Vielfalt der Charismen, Ämter und Dienste. In diesem Rahmen hat es die Laien als Christgläubige bestimmt, die zum Volk Gottes gehören und an der Sendung des ganzen Volkes Gottes teilhaftig sind[27]. Die Laien haben folglich aktiven Anteil an den drei Grunddiensten der Kirche[28]: an der Martyria, dem Zeugnis des Glaubens und dem übernatürlichen Glaubenssinn[29], an der Leiturgia, der Feier der Liturgie, an der sie sich durch aktive Teilnahme (actuosa participatio) beteiligen sollen[30], und am königlichen Amt Jesu Christi, besonders an der Diakonia, dem christlichen Dienst an den Schwestern und Brüdern und an allen Menschen. Die gemeinsame Verantwortung aller Glieder der Kirche soll nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in den Räten der gemeinsamen Verantwortung (Pfarrgemeinde-, Diözesan- und Laienräte)[31] und nach dem neuen Kirchenrecht außerdem in Synoden unter Beteiligung von Laien zum Ausdruck kommen[32].

Zur Communio-Ekklesiologie gehört freilich auch, daß das Konzil die biblisch begründeten Unterschiede zwischen Klerikern und Laien keineswegs nivelliert, sondern innerhalb der gemeinsamen Verantwortung aller sogar neu profiliert hat. Es hat die wesentliche und nicht nur graduelle Unterscheidung zwischen dem gemeinsamen Priestertum aller Getauften und dem besonderen Priestertum des Dienstes festgehalten[33]. Diese Formulierung ist wegen ihrer scholastischen Begrifflichkeit für viele unverständlich und mißverständlich. Der Sache nach ist gemeint: Das besondere Priestertum ist keine Steigerung oder Intensivierung des gemeinsamen Priestertums. Wäre es so, dann wären die Kleriker von vornherein bessere und vollkommenere Christen, was offenkundig nicht der Fall ist. Gemeinsames und besonderes Priestertum unterscheiden sich nicht auf der Ebene des Christseins, sie entsprechen vielmehr innerhalb der Communio aller Christen unterschiedlichen Berufungen und Sendungen.

Das Konzil hat bewußt keine theologische Definiton des Laien gegeben, sondern sich mit einer typologischen Beschreibung begnügt[34]. Es stellte heraus, daß die Laien diejenigen Glieder des Gottesvolks sind, die nicht dem Weihestand oder dem Ordensstand angehören. Doch diese negative Umschreibung hat jetzt eine positive Zielrichtung: Den Laien ist der Weltcharakter in besonderer Weise zu eigen; sie üben ihre christliche Sendung mitten in der Welt, in den normalen Bedingungen der Familien und des Gesellschaftslebens aus[35]. Sie sind Weltchristen, Weltlaien. Selbstverständlich leben auch die Kleriker und die Ordensleute in der Welt. Doch ihre christliche Sendung betrifft nicht unmittelbar die Gestaltung der weltlichen Verhältnisse; sie müssen sich um ihrer spezifischen Aufgabe willen in den weltlichen Fragen sogar zurückhalten. Für die Laien dagegen ist nach dem Konzil im Unterschied zu vielen mittelalterlichen Aussagen die weltliche Existenz kein

Zugeständnis an die Schwachheit der Menschen, sondern sie entspringt einer speziellen Berufung. Sache der Laien ist es deshalb, in der Verwaltung und gottgemäßen Regelung der zeitlichen Dinge das Reich Gottes zu suchen, um, vom Geist des Evangeliums geleitet, wie ein Sauerteig zur Heiligung der Welt gewissermaßen von innen her beizutragen[36]. Für diesen Weltdienst sollen die Hirten den Laien „Licht und Kraft" vermitteln[37], sie sollen sie aber nicht bevormunden, sondern ihre christliche Freiheit achten und auf sie hören. Hier kommt den Laien eine von den Hirten zu respektierende eigene Zuständigkeit zu.

Es gibt also innerhalb der gemeinsamen Anteilhabe aller Christgläubigen an allen drei Ämtern Christi unterschiedliche Berufungen und Sendungen. Darin ist die Differentia specifica des Laien begründet. In ihrer spezifischen Berufung und Sendung ist ihnen das Amt nicht übergeordnet, sondern dienend zugeordnet. Anders ausgedrückt: Das Konzil hat zu einer partnerschaftlichen Verhältnisbestimmung zwischen Priestern und Laien gefunden. Deshalb hat es ausdrücklich von einem brüderlichen Verhältnis der Hirten zu den ihnen anvertrauten Gläubigen gesprochen und die Hirten ermahnt, auf die berechtigten Anliegen der Laien zu hören. Das ist ein Leitbild von Communio-Ekklesiologie und Mitverantwortung, das noch längst nicht überall der Wirklichkeit entspricht.

III. Drei aktuelle Probleme

Die Diskussion über die Stellung der Laien in der Kirche und in der Welt ist selbstverständlich seit dem letzten Konzil nicht stehengeblieben. Die gesellschaftliche und kulturelle wie die theologische Entwicklung ist in den letzten 20 Jahren vielmehr sehr rasch vorangeschritten[38].

Am Ende der 60er und zu Beginn der 70er Jahre kam es in den westlichen Gesellschaften zu einem neuen Schub der Säkularisierung und der Emanzipation, verbunden mit dem Postulat der Demokratisierung aller Lebensbereiche. Die u. a. dadurch ausgelöste Krise im kirchlichen Amtsverständnis führte einerseits zu einer gewissen Nivellierung von Priestern und Laien und andererseits in der Reaktion zu einer neuen überscharfen Herausstellung der Unterschiede unter Außerachtlassung des Gemeinsamen und Verbindenden. So wurde den Laien oft einseitig der Weltdienst, den Priestern einseitig der Heilsdienst zugesprochen. Die Beteiligung der Laien am spezifischen Heilsdienst der Kirche konnte man sich unter diesen Voraussetzungen nur noch in Form von neuen kirchlichen Ämtern der Laien vorstellen. So entsprach einer Tendenz zur Laisierung der Kleriker paradoxerweise eine gewisse Klerikalisierung der Laien.

Manche Theologen meinten auch aus innertheologischen Gründen die Probleme nur lösen zu können, indem sie den Bezugsrahmen der konziliaren Ausssagen hinter sich lassen und die Unterscheidung von Klerikern und Laien zugunsten einer

Vielfalt von Charismen und Ämtern überwinden. Demgegenüber soll im folgenden der Versuch gemacht werden, die neuen Probleme durch eine vertiefte Rezeption der Ausssagen des Konzils einer Lösung entgegenzuführen.

Fragen wir zunächst nach dem Verhältnis von *Heilsdienst und Weltdienst.* Im Hintergrund dieser Fragen steht die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Welt, genauerhin: von Kirche und moderner Welt. Hier liegt einer der schwierigsten Konflikt- und Krisenpunkte in der gegenwärtigen Kirche.

Bereits vor dem Konzil hatte die Theologie die neuscholastische dualistische, rein äußerliche (extrinsezistische) Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt, von Natur und Gnade überwunden. Das Konzil hat diese theologischen Einsichten im Dekret über das Apostolat der Laien aufgegriffen und davon gesprochen, daß es nur einen einzigen Plan Gottes gibt, welcher Schöpfung und Erlösung umgreift[39]. Die Welt ist also auf die Gnade hingeordnet, die Botschaft von der Erlösung und von der Gnade ist ihr nicht etwas Äußerliches, gleichsam ein zweites, nur äußerlich aufgesetztes Stockwerk; sie ist deren innerste Finalität. Entsprechend ist die Kirche zutiefst mit der Geschichte der Menschheit verflochten; sie ist Kirche in der Welt und für die Welt. „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Jesu Christi."[40]

Aus diesen Andeutungen folgt für unsere Frage: Der Dienst des Laien in der Welt ist kein rein weltlicher Dienst, er ist Heilsdienst, der zugleich ein kirchlicher Dienst ist. Denn da die Kirche ihrem Wesen nach Kirche in der Welt und für die Welt ist, hat der Weltdienst der Laien zugleich eine kirchliche Dimension. Durch diesen ihren Dienst tragen die Laien dazu bei, daß die Fragen und Nöte, aber auch die Erfahrungen, Einsichten, geistigen und kulturellen Reichtümer der Welt in der Kirche präsent und für die Kirche fruchtbar werden. Die Laien sorgen sozusagen für Frischluftzufuhr in der Kirche. Umgekehrt sollen sie die Botschaft und die Heilswirklichkeit des Christentums in der Welt präsent und wirksam machen. Durch sie soll es zur Durchdringung von Christentum und Kultur, gleichsam zu einer Art Inkarnation des Christentums in unserer heutigen Welt kommen. Der Weltdienst der Laien hat also Anteil am sakramental-zeichenhaften Charakter der Kirche, die als ganze universales Sakrament des Heils, messianisches Volk ist.

Aus dieser grundsätzlichen Ortsbestimmung des Laien innerhalb des Verhältnisses von Kirche und Welt ergibt sich an zweiter Stelle die Antwort auf die mehr innerkirchliche Frage bezüglich der *neuen Ämter des Laien* in der Kirche. Die wichtigste Konsequenz aus dem Gesagten besteht darin, daß man die Frage der Sendung der Laien nicht auf die Frage der neuen Ämter der Laien bzw. auf die hauptamtlich in der Kirche tätigen Laien reduzieren darf. Diese sind heutzutage wichtig für die Erfüllung des pastoralen Auftrags der Kirche; sie dürfen aber nicht den Blick für die primäre Aufgabe des Laien verstellen im Bereich von Ehe und Familie, von Arbeit und Beruf, Wissenschaft und Wirtschaft, Kultur und Politik.

Es gibt gegenwärtig eine neue Form von Weltflucht, nämlich die Versuchung, die Aufgabe der Laien vornehmlich im innerkirchlichen Bereich anzusiedeln.

Dem Geist Gottes ist jedoch jede simple Schematisierung zuwider. So gehört es zu den erfreulichen Zeichen in der gegenwärtige Kirche, daß heute wie schon in den Ursprungszeiten der Kirche so viele Laien bereit sind, aktiv im engeren Bereich der Kirche mitzuarbeiten und aufgrund einer besonderen Beauftragung (mandatum) bestimmte, den Laien mögliche pastorale Dienste zu übernehmen[41]. Die Kirche hat dieser neuen Entwicklung Rechnung getragen und aufgrund einer entsprechenden Anordnung des Konzils[42] im neuen Kirchenrecht einen Amtsbegriff konzipiert, der sowohl die durch sakramentale Weihe übertragenen Ämter des Diakons, Presbyters und Bischofs wie neuartige pastorale Ämter von Laien umfaßt[43].

Dazu gehören liturgische Dienste wie Akolyten und Lektoren, Kommunionhelfer[44], Vorbeter und Vorsänger (Cantor). Unter den mit der Wortverkündigung beauftragten Diensten sind in den Missionskirchen die Katechisten von vitaler Bedeutung, bei uns sind die Katecheten und Religionslehrer zu nennen. In den deutschsprachigen Ländern sind außerdem die Gemeinde- und Pastoralassistenten sowie die Verantwortlichen im karitativ-diakonischen Dienst zu nennen. In anderen Ortskirchen gibt es das Amt des Leiters kleiner Gemeinschaften, des Beauftragten für Wortgottesdienste bzw. für Sonntagsgottesdienste ohne Priester sowie des Verantwortlichen für Gemeinden ohne Priester; zum letzteren gibt es in Zaire das Experiment der Mokambi. Schließlich gibt es die Verantwortlichen für die apostolischen und für die neuen geistlichen Bewegungen. Die Entwicklung dieser neuen Ämter ist noch sehr im Fluß, und sie verläuft in den einzelnen Ortskirchen je nach den örtlichen Gegebenheiten in unterschiedlicher Weise.

Von grundsätzlicher Bedeutung ist, daß es sich bei diesen neuen Ämtern um Ämter von Laien handelt, welche ihre sakramentale Grundlage in Taufe und Firmung haben und welche darum nicht als Ausgliederung aus dem Sakrament des Ordo verstanden werden dürfen[45]. Die neuen Ämter der Laien sind weder ein Ersatz noch eine Konkurrenz für die Priester. Sie sind darum auch kein notwendiges Übel wegen der zu geringen Zahl von Priestern. Sie sind ein positiver Beitrag und Zuwachs für das kirchliche Amt und ein Zeichen dafür, daß Weltdienst und Heilsdienst nicht zwei hermetisch voneinander geschiedene Bereiche sind. Durch die neuen Ämter der Laien soll die pastorale Tätigkeit der Kirche „welthaltiger" werden. Die Kirche braucht gerade in der differenzierter gewordenen Welt von heute in ihrem pastoralen Bereich die weltliche Erfahrung der Laien, um auf diese Weise die Evangelisation in zeitgemäßer und wirksamer Weise ausüben zu können. Umgekehrt sind die Laien ihrerseits auf Priester angewiesen, denen das Leben der Welt nicht fremd ist, sondern die daran persönlich engagiert sind.

Diese wechselseitige Durchdringung im Dienst an einer wirksameren Bezeugung des Evangeliums zeigt sich auch noch an einem anderen neuartigen Phänomen in der gegenwärtigen Kirche: den Säkularinstituten. Ihre Mitglieder leben wie die

Ordensleute nach den evangelischen Räten, sie tun dies aber mitten in der Welt und in Ausübung eines weltlichen Berufs. Ordensleben und Leben in der Welt werden hier zu einer neuen Synthese gebracht, ohne daß dadurch die Unterscheidung zwischen dem Rätestand und dem Laienstand aufgehoben würde[46]. In anderer Weise wird eine solche Brücke bei den genannten, vom neuen Kirchenrecht vorgesehenen neuen Ämtern geschlagen. Durch sie geschieht eine besonders innige Kooperation zwischen Klerikern und Laien, ohne daß die Inhaber dieser neuen Ämter dadurch zu Klerikern würden. Eine solche Klerikalisierung der neuen Ämter würde diesen im übrigen auch gar nichts nützen, sondern ihre relative Eigenständigkeit und ihr spezifisches Eigenprofil nehmen. Man würde um kurzfristiger Vorteile willen längerfristige Entwicklungen blockieren; man würde neuen Wein in alte Schläuche füllen. Es gilt deshalb, in Klugheit und Geduld die neuen Entwicklungen wachsen zu lassen.

Noch von einem dritten Problemkreis, der sich im Anschluß an das letzte Konzil ergibt, muß die Rede sein: *Die Stellung der Frauen in der Kirche*. Selbstverständlich waren die Frauen schon bei den bisherigen Ausführungen mitgemeint, wenn von Christen, Getauften, Laien die Rede war. Daß dennoch auch ausdrücklich von den Frauen und ihrer Aufgabe die Rede sein muß, zeigt, daß dies leider nicht selbstverständlich ist. Schon Papst Johannes XXIII. rechnete in der Enzyklika „Pacem in terris" (1963) die Teilnahme der Frauen am öffentlichen Leben zu den Zeichen der Zeit[47]. Dieses gewandelte gesellschaftliche Bewußtsein hat selbstverständlich Konsequenzen für die Kirche von heute. Das Problem wurde vom Konzil nur angedeutet[48], es ist erst seither in seiner ganzen Brisanz deutlich geworden, und es stellt gegenwärtig eines der brennendsten pastoralen Probleme dar; man muß geradezu von einem Krisensymptom sprechen[49].

Wir können diese Frage hier nur insoweit behandeln, als sie die Stellung der Frau als Laie betrifft; wir müssen also die außerhalb des Rahmens unseres Themas fallende Frage der Zulassung der Frauen zum Priestertum oder Diakonenamt ausklammern. Das Problem ist ohnedies viel umfassender. Es geht in erster Linie darum, daß die Frauen in der Kirche im Bereich der Laien den Männern nicht nur rechtlich gleichgestellt sind (was sie heute insgesamt sind)[50], sondern auch praktisch als gleichwertig anerkannt werden. Das hat nichts mit Gleichmacherei zu tun. Männer und Frauen sind nicht gleich, aber sie sind gleichwertig und ebenbürtig; eben diese Verschiedenheit des Gleichwertigen begründet die Anziehungskraft und Spannung zwischen den Geschlechtern. Das muß zu einer partnerschaftlichen Verhältnisbestimmung zwischen Frauen und Männern führen.

Das gilt gewiß zuerst in Ehe und Familie, aber ebenso im Berufsleben und nicht zuletzt auch im Leben der Kirche. Es gibt nicht die geringsten theologischen oder kanonistischen Gründe, warum Frauen als Laien nicht auch in leitenden Positionen der kirchlichen Erwachsenenbildung, der Theologie, der kirchlichen Verwaltung oder der Caritasarbeit repräsentativ vertreten sein sollten. Warum sollte eine Frau

nicht etwa Ordinariatsrätin, Caritasdirektorin ebenso wie Theologieprofessorin sein? Eigentlich müßten die Männer selbst darüber beschämt sein, daß es dies bisher nicht oder noch kaum gibt! Ist das mangelndes Gerechtigkeitsempfinden, mangelnde Liebe oder auch nur mangelnde Phantasie? Die unbefriedigende Situation schadet der Kirche selbst am meisten. Denn die Frauen hätten aufgrund ihrer spezifischen Erfahrungen und ihrer spezifischen Gaben etwas Eigenes in die Kirche einzubringen, was das kirchliche Leben bereichern könnte, und ohne das die Kirche verarmt. Ja noch mehr: Die Zukunft der Kirche wird, wie übrigens schon in der bisherigen Geschichte, entscheidend von der Bereitschaft der Frauen zur Mitarbeit abhängen, aber auch von der Bereitschaft der Kirche, die Frauen zum Zug kommen zu lassen. Man darf hoffen, daß die kommende Synode dazu ein ermutigendes Wort sagen wird.

IV. Spiritualität der Laien

Nachdem von drei gegenwärtigen Problemfeldern die Rede war, muß jetzt noch von mehr praktischen Erfordernissen des Laienapostolats die Rede sein. Ich beschränke mich auf die mehr theologischen Fragen, gehe also nicht auf die Fragen der Organisation des Laienapostolats in Vereinen, Verbänden, Bewegungen, in der Katholischen Aktion u. a. ein. Dieses organisierte Laienapostolat ist von Land zu Land verschieden geordnet, und es besteht kein Anlaß, in diesem Bereich alles gewaltsam und künstlich zu vereinheitlichen. Wichtiger als diese organisatorischen Fragen sind die Fragen der Spiritualität und der Bildung der Laien. Beides gehört als innere Motivationskraft des Laienapostolats engestens zusammen.

Wenn die Kirchenväter vom priesterlichen Dienst aller Gläubigen sprechen, dann meinen sie den Kult des christlichen Lebens, das in der Hinwendung zu Gott und zum Nächsten besteht[51]. Dieses Selbstopfer kommt zur Vollendung im Lebensopfer, im Martyrium[52]. In vielen Teilen der Welt und in vielen Ortskirchen ist dies heute wieder eine höchst aktuelle Perspektive. Thomas von Aquin faßt die patristische Tradition zusammen. Er versteht den bei der Taufe und bei der Firmung eingeprägten sakramentalen Charakter als Teilhabe am Priestertum Jesu Christi und als „deputatio ad cultum", als Ausrichtung auf den Kult; unter Kult versteht er dabei den „cultus secundum ritum christianae vitae"[53]. Es geht ihm also nicht um einen äußeren Ritus, wir könnten hinzufügen: nicht um äußere Organisation, sondern um den Ritus des christlichen Lebens. Denn wie die Kirche insgesamt, so wirken auch die Laien nicht in erster Linie durch das, was sie sagen und tun, sondern durch das, was sie sind und leben.

Wie sieht eine solche Laienspiritualität konkret aus? Hier nur ein paar unvollständige, fragmentarische Hinweise. Selbstverständlich gilt für die Laienspiritualität, was für jede christliche Spiritualität gilt: persönliches Gebet, täglich erneuerte

persönliche Umkehr, Mitfeier der Eucharistie. In besonderer Weise wird sie eine weltoffene, was nicht heißt: eine weltförmige, Spiritualität sein. Ihre Devise lautet: Gott finden in allen Dingen[54], das heißt, sich der herrlichen Gaben Gottes zu freuen und dafür zu danken, das heißt aber auch, mitzuleiden mit der bedrängten Kreatur, besonders mit den Armen, Leidenden, Kranken, Verfolgten, in denen uns Jesus Christus in besonderer Weise begegnet (vgl. Mt 25, 31–46). Die Solidarität mit den Armen und Verfolgten ist gerade heute eine wichtige Signatur einer christlichen Weltspiritualität.

Ein Zweites kommt hinzu: der Geist der christlichen Freiheit. Der Laienchrist lebt ja am kritischen Schnittpunkt zwischen Heils- und Weltwirklichkeit mit all den Spannungen und Konflikten, die hier gerade heute bestehen. Eine christliche Existenz ist hier gefordert in der Spannungseinheit von Dialog und Martyrium, von Weltzuwendung und Gegenzeugnis im Zeichen des Kreuzes[55]. Die rechte Unterscheidung der Geister ist nicht immer leicht. Nicht selten wird sich der Christ dabei zwischen alle bequemen Stühle setzen müssen. Niemand kann ihm seine persönliche Entscheidung abnehmen; im Gegenteil, es muß in der Kirche weit mehr als bisher einen Raum der Toleranz, des Respekts, ja der Ermutigung für solche Entscheidungen geben. Die beste Hilfe, welche die Kirche für christlich verantwortete Entscheidungen geben kann, ist das Angebot einer qualifizierten Glaubens- und Gewissensbildung. Nicht wenige Verwirrungen, auch bezüglich der Stellung des Laien, rühren von mangelnder Information in Sachen des Glaubens her. Die Erneuerung des Erwachsenenkatechumenats ist eine der wichtigsten Voraussetzungen für die Erneuerung des Laienapostolats.

Schließlich noch ein Drittes: Tertullian hat einmal gesagt: „Ein Christ ist kein Christ". Christ ist man immer mit anderen zusammen innerhalb der großen Communio sanctorum. Die Communio ist auf Communicatio angewiesen. Dies ist auf verschiedene Weise in Gruppen, Familien-, Freundes- und Gesprächskreisen, Vereinen und Verbänden möglich. Die wichtigste Zelle ist nach wie vor die christliche Familie. In der gegenwärtigen Kirche spielen vor allem die geistlichen Bewegungen und die sogenannten Basisgemeinden eine wichtige Rolle. Beide stellen eine Hoffnung für die Kirche dar. Sosehr ihre konkrete Gestalt noch Probleme aufgibt, stellen sie doch wichtige Signale des Geistes Gottes dar; sie sind Zeichen für die konkrete Gestalt, welche das Apostolat der Laien heute anzunehmen beginnt[56].

Was Basisgemeinden konkret bedeuten, ist mir zuerst in den riesigen Slums rings um Lima (Peru) und dann bei einer Reise durch sechs afrikanische Länder aufgegangen. Man würde die meisten dieser Basisgemeinden völlig mißverstehen, würde man in ihnen revolutionäre Zellen sehen. Hier kommen Christen meist ohne Priester zusammen, um gemeinsam das Wort Gottes in der Heiligen Schrift zu lesen und für sich auszulegen, um gemeinsam zu beten und zu singen, um Gottesdienste vorzubereiten, über die anstehenden konkreten Fragen kirchlichen

Lebens zu beraten und zu entscheiden und um die sozialen und sonstigen menschlichen Probleme ihres Bereichs zu besprechen und anzupacken. Hier geschieht Laienaktivität und -verantwortung in einer Intensität, die höchst eindrucksvoll ist. Hier wird Kirche als Communio neu lebendig.

Es wäre naiv, würden wir meinen, wir könnten diese Formen bei uns in Europa einfach kopieren. Europa muß, angeregt von den jungen Kirchen, zu sich selber finden. Dies ist nur möglich, indem es seine christlichen Wurzeln wieder entdeckt und reaktiviert. Europa ist ja groß geworden durch eine Synthese des christlichen Glaubens mit der griechischen, römischen, germanischen und slawischen Kultur. Diese Synthese ist in den Säkularisierungs- und Emanzipationsprozessen der Neuzeit weithin zerbröckelt. Ohne Neuevangelisierung und Neubekehrung wird eine Erneuerung nicht möglich sein. Diese Durchdringung unserer neuen Zivilisation mit christlichem Geist ist in erster Linie Sache der Laien. Ihnen fällt die Verantwortung für die Zukunft der Kirche in unserem Teil der Welt weithin zu. Deshalb ist heute in besonderer Weise die Stunde der Laien gekommen. Es ist eine Stunde großer neuer Hoffnungen.

ANMERKUNGEN

[1] So das Zweite Vatikanische Konzil im Dekret über das Laienapostolat „Apostolicam actuositatem" (AA), 1. Wichtig der Kommentar von F. Klostermann, in: LThK Vat II, Bd. 2, 587–701.

[2] So im Kirchenlexikon, 2. Aufl., Bd. 7 (1891) 1323. Im Art. Clerus wird die Idee eines Laienpriestertums als „Zeichen großer Geschmacklosigkeit und exegetischer Verirrung" bezeichnet; es sei klar, daß in 1 Petr 2, 5.9 „nur von einem uneigentlichen, höchstens sekundären Priestertum der Gläubigen die Rede ist" (Bd. 3, 546).

[3] 1 Clem 40,5.

[4] I. de la Potterie, L'origine et le sens primitif du mot „laic", in: NRTh 90 (1958) 840–853; J. B. Bauer. Die Wortgeschichte von „laicus", in: ZKTh 81 (1959) 224–228.

[5] F. Klostermann, a. a. O. 611. [6] H. Strathmann, Art. laós, in: ThWNT, 32–39; 49–57.

[7] Dies ist die eindeutige Aussage des letzten Konzils, vgl. LG 30f.; 33; AA 5; 9f. u. a. Mit Recht hat die Stellungnahme der Dt. Bischofskonferenz zu den Lineamenta für die Bischofssynode 1987 diesen Aspekt deutlich hervorgehoben.

[8] J. A. Möhler, Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus (1825), hrsg. v. J. R. Geiselmann (Darmstadt 1957) 237.

[9] Vgl. W. Kasper, Kirche als communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: ders., Theologie und Kirche (Mainz 1987) 272–289.

[10] Vgl. die Kommentare von K. H. Schelkle, Die Petrusbriefe (Freiburg 1961) 58f., 64–67; N. Brox, Der erste Petrusbrief (Neukirchen 1979) 94–110 (mit Lit. auch zur Wirkungsgeschichte); E. Schüssler-Fiorenza, Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse (Münster 1972); Ch. Wolff, Die Gemeinde des Christus in der Apokalypse des Johannes, in: NTS 27 (1981) 186–197.

[11] Adv. haer. IV, 8, 3; vgl. Augustinus, De civ. Dei 20, 10.

[12] Die Hochgebete im alten wie im neuen Missale Romanum. [13] Ad Phil 3,4; PG 62, 204.

[14] Y. Congar, Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums (Stuttgart 1957) 327ff.

[15] DS 1740f. [16] In ev. Joh. 124, 5.7. [17] Ep. 14, 1.4; 34,4.

[18] Y. Congar, a. a. O. 387ff., 393ff. [19] Ebd. 210ff., 530ff.

[20] Ausgew. Werke, Bd. 4 (Mainz 1959) 253–292.

[21] Decr. Gratiani, II, c. XII, q. 1, c. 7, in: Corpus Iuris Can., hrsg. v. A. Friedberg, t. 1 (Leipzig 1879) 678.

[22] Ebd., T. 2 (Leipzig 1881) 1062f. [23] DS 802. [24] DS 1763–1778.

[25] E. Gatz, Art. Katholische Aktion, in: StL III (1987) (im Druck).

[26] F. X. Arnold, Kirche und Laientum, in: ders., Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft (Düsseldorf

1955) 106–140; G. Philips, Der Laie in der Kirche (Salzburg 1955); K. Rahner, Über das Laienapostolat, in: ders., Schr. z. Theol., Bd. 2 (Einsiedeln 1955) 339–373; Y. Congar, Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums (Stuttgart 1957); A. Auer, Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit (Düsseldorf 1960); H. U. v. Balthasar, Der Laie und die Kirche, in: ders., Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II (Einsiedeln 1961), 332–348. Zu E. Schillebeeckx vgl. Anm. 34.

[27] LG 31. [28] LG 34–36; AA 3. [29] LG 12.

[30] Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium", 14; 30; 48; 50; 114.

[31] Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe „Christus Dominus", 27; AA 26; CIC can. 511–514; 536.

[32] CIC can. 443 § 4f.; 463 § 1 nr. 5. [33] LG 10.

[34] Vgl. die für die Interpretation der einschlägigen Aussagen des Zweiten Vatikanums grundlegende Untersuchung von E. Schillebeeckx, Die typologische Definition des christlichen Laien nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: ders., Gott – Kirche – Welt. Ges. Schr., Bd. 2 (Mainz 1970) 140–161.

[35] Zum „Weltcharakter" der Laien vgl. LG 31; AA 2; 4f.; 7; Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" (GS) 43 u. a.; Paul VI., Evangelii nuntiandi, 70–72. In dieselbe Richtung gehen viele Aussagen von Papst Johannes Paul II. zur Vorbereitung auf die kommende Bischofssynode. Zur Begriffsklärung neuerdings nochmals G. Thils, Les fidèles laics: leur sécularité, leur ecclesialité, in: NRTh 109 (1987) 182–207.

[36] LG 31; 36; AA 2; 5; 7. [37] GS 42f.

[38] Wichtig wurde vor allem der Weg, den Y. Congar selbst ging. Vgl. Y. Congar, Mon cheminement dans la théologie du laicat et des ministères, in: ders., Ministères et communion ecclésiale (Paris 1971) 9–30. In dieser Richtung B. Forte, Laicato e laicità. Saggi ecclesiologici (Genua 1986); G. Colombo, La „theologia del laicato": Bilancio di una vicenda storica, in: G. Angelini u. a., I laici nella Chiesa (Turin 1986) 9–27. Einen ausführlichen Überblick über die ältere und neuere Diskussion gibt: R. Goldie, Laici, laicato, laicità. Bilancio di trent'anni di bibliografia (Rom 1986).

[39] AA 2–4; 7f. [40] GS 1.

[41] LG 33; AA 20; Evangelii nuntiandi 73; CIC can. 228. In AA 17 heißt es sogar, in schwierigen Situationen, in denen die Freiheit der Kirche schwer behindert ist, „treten die Laien, soweit es ihnen möglich ist, an die Stelle der Priester."

[42] Dekret über Dienst und Leben der Priester „Presbyterorum ordinis", 20 (letzter Satz).

[43] CIC can. 145.

[44] Vgl. dazu das Motuproprio Pauls VI. „Ministeria quaedam" vom 15. 8. 1972.

[45] Die Position von K. Rahner (Über das Laienapostolat, in: ders., Schr. z. Theol. Bd. 2, Einsiedeln 1954, 339–373), wonach Laien im hauptamtlichen kirchl. Dienst nicht mehr als Laien, sondern als Kleriker einzuordnen sind, hat sich im Konzil und in der nachkonziliaren Entwicklung nicht durchgesetzt.

[46] Dazu die zusammenfassende Darstellung von G. Pollak, Der Aufbruch der Säkularinstitute und ihr theologischer Ort (Vallendar 1986).

[47] Pacem in terris, 41. [48] AA 9.

[49] Vgl. die aufgeschlossene Erklärung der Dt. Bischofskonferenz „Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft" vom 21. 9. 1981 sowie die diesbezüglichen Aussagen in der Anm. 7. der genannten Stellungnahme.

[50] Die einzige Ausnahme, welche im neuen Kirchenrecht bestehen blieb, ist die Bestimmung von Can. 230 § 1, wonach nur männliche Laien zu den Diensten des Lektors und Akolyten auf Dauer bestellt werden können. Diese Einschränkung wird in „Ministeria quaedam" (Art. 7) mit der ehrwürdigen Tradition der Kirche begründet. Diese bezog sich aber auf die niederen Weihen, d. h. darauf, daß diese Dienste nur Klerikern als Vorbereitung auf das Priestertum übertragen wurden. Nachdem diese Dienste heute jedoch als Laiendienste verstanden werden, wird diese Einschränkung von vielen Frauen als diffamierend empfunden. Sie ist im Rahmen der Neukonzeption dieser Dienste auch rechtssystematisch inkonsequent. Sie sollte revidiert werden.

[51] Augustinus, De civ. Dei 10,5.6; Leo, Sermo 4,1; vgl. Y. Congar, a. a. O. 193f.; 204f.

[52] Y. Congar, a. a. O. 208f. [53] Summa theol. III q. 63a. 1–6.

[54] E. Iserloh, „Gott finden in allen Dingen". Die Botschaft des heiligen Ignatius von Loyola an unsere Zeit, in: TThZ 66 (1957) 65–79. Zur Laienspiritualität allgemein: A. Auer, a. a. O.

[55] Vgl. die Anm. 7 genannte Stellungnahme der Dt. Bischofskonferenz.

[56] In den romanischen Ländern wird gegenwärtig oft die Frage nach dem Verhältnis der neuen geistlichen Bewegungen zur Universalkirche einerseits und zur Orts- bzw. Partikularkirche andererseits kontrovers diskutiert. Da die Frage im deutschen Sprachraum nicht aktuell ist, mag es genügen, darauf hinzuweisen, daß die Lösung wohl in Analogie zum Ordensrecht gefunden werden kann. Das Verhältnis dürfte ähnlich sein wie bei den meisten Orden, welche den Bereich einer Diözese überschreiten; sie sind päpstlichen Rechts und müssen doch pastoral mit dem jeweiligen Ortsbischof zusammenarbeiten und sich der Ordnung einer Diözese einfügen.

Michael J. Schultheis SJ

Flüchtlinge

Die Herausforderung durch ein weltweites Problem der Gerechtigkeit

> „Ein Flüchtling hat nicht nur kein Land, er hat keine Rechte. Er ist ein Vertriebener. Manchmal fühlt er sich wie ein Paket, das auf die Post gegeben wurde und nun von Ort zu Ort weitergeschickt wird."[1] „Jeder Mensch auf der Flucht hat seine eigene und ganz persönliche Tragödie. Die Flüchtlinge in ihrer Gesamtheit bedeuten eine gewaltige menschliche Krise. Eine Krise, die nicht nur eine Provinz, ein Land oder eine Region betrifft, sondern die ganze Welt."[2]

Das zwanzigste Jahrhundert ist „Jahrhundert der Flüchtlinge" genannt worden. Die Vertreibung von Bevölkerungsgruppen und die Migration von Menschen, unvermeidliche Begleiterscheinungen von Krieg, internem Konflikt und fortdauernder wirtschaftlicher Ausbeutung, sind keineswegs einzigartig für unser Jahrhundert. Seit dem Zweiten Weltkrieg jedoch hat sich die Natur dieser Bevölkerungsbewegungen verändert. Das Schwergewicht zwangsweisen Verlassens der Heimat, Merkmal eines Flüchtlings, hat sich weitgehend von Europa in die Entwicklungsländer verlagert, nämlich nach Afrika, Asien und Lateinamerika.

Flüchtlinge sind heute das Ergebnis wirtschaftlicher und politischer Kräfte, die sich gegenseitig verstärken und bedrückende und entmenschlichende Zustände hervorrufen. Es wird in wachsendem Maß anerkannt, daß die Hauptflüchtlingsströme in der heutigen Welt direkt oder indirekt durch Kräfte ausgelöst werden, die außerhalb der Herkunftsländer der Flüchtlinge liegen. Sie sind eine Ausweitung des globalen Konflikts zwischen der Sowjetunion und den Vereinigten Staaten und deren Bemühen, ihre Einflußbereiche zu schützen oder auszudehnen.

Dieser Artikel gibt einen Überblick über die gegenwärtigen Flüchtlingsströme und untersucht die mit der Definition eines „Flüchtlings" verbundenen geopolitischen Aspekte. Er versucht zu zeigen, daß die Flüchtlingsströme wahrscheinlich so lange kein Ende haben werden, als die Supermächte ihre Politik der Konfrontation und der Militarisierung nationaler und globaler Institutionen fortsetzen. Flüchtlinge sind so gesehen das sichtbarste Zeichen einer tiefgreifenden Unordnung in einer Weltgemeinschaft, die sich mitten im Prozeß des Ringens um ihr Entstehen befindet.

Es gibt verschiedene Schätzungen, wobei gegenwärtig etwa zehn bis fünfzehn Millionen Menschen als „Flüchtlinge" eingestuft werden. Das Problem der Zählung ist nur eine der Ursachen für den weiten Spielraum der Schätzungen. Ein

weiterer Grund sind die Vorteile, die sich Regierungen von hohen beziehungsweise niedrigen Schätzungen versprechen. Eine dritte und damit verbundene Ursache liegt darin, daß Regierungen Flüchtlinge oft als politische Faustpfänder behandeln. So kann selbst die Definition eines „Flüchtlings" politische und ideologische Nebentöne annehmen. Wenn Regierungen schon nicht willens oder unfähig sind, sich darüber zu einigen, *was* einen Flüchtling ausmacht, werden sie sich noch viel weniger darüber verständigen, *wer* zu den „Flüchtlingen" zu rechnen ist.

Flüchtlinge als gegenwärtiges Weltproblem

Die augenblickliche Zahl von Flüchtlingen auf der Welt ist größer als die Bevölkerungszahl vieler Nationen. Sie beträgt beinahe ein Drittel der Zahl an Einwanderern, die im neunzehnten Jahrhundert in den Jahren, als die Immigration aus Europa ihren Höhepunkt erreichte, in die Vereinigten Staaten kamen. Solche Zahlen zerstören die übliche Vorstellung von einem Flüchtling, wie sie sich nach dem Ersten und Zweiten Weltkrieg herausgebildet hat. Damals lenkte die westliche Welt ihre Aufmerksamkeit auf die entwurzelten Bevölkerungsgruppen, hauptsächlich aus Europa, die unter den Nachkriegsumständen eine neue Lebensexistenz aufzubauen versuchten. Viele private Hilfswerke auf freiwilliger Basis wie auch Regierungsstellen machten die Flüchtlingshilfe zu ihrem Hauptanliegen. Sie ermutigten die Regierungen, Richtlinien zum Status und Schutz von Flüchtlingen zu formulieren.

Im Lauf dieses Prozesses kam es zu einer Gleichsetzung von „Flüchtlingssituation" mit „individuellem" und persönlichem Schicksal. Wenn nicht in der Theorie, so war doch in der Praxis jede Situation einmalig und auf einen bestimmten Ort sowie Zeitpunkt beschränkt. Ein spezifisches Ereignis konnte als Ursache ausgemacht werden. Der daraus entspringende Strom von Menschen war zugleich Tragödie und Krise, denen man mit humanitärem Interesse und Nothilfe begegnen mußte. Dabei herrschte jedoch die Erwartung, daß diese einzelnen „Ereignisse" mit solcher Unterstützung bewältigt würden und das System wie auch das Leben der jeweiligen Flüchtlinge und Familien zur Normalität zurückkehren könnten.

Normal jedoch ist genau das, was die Flüchtlingssituation geworden zu sein scheint. Seit Anfang der fünfziger Jahre leben Millionen von Menschen in einem heimatlosen Zwischenzustand. Die Standorte haben sich mehrmals verschoben, von Europa nach Asien, dann nach Südostasien, weiter zum Horn von Afrika und nach Zentralamerika, in jüngster Zeit schließlich nach dem südlichen Afrika. Einzelpersonen und sogar Gruppen haben sich wieder angesiedelt, aber die Flüchtlingsströme nehmen kein Ende. Sie scheinen bis heute keine Ausnahme, sondern vielmehr ein bleibendes Merkmal unserer gegenwärtigen Welt darzustellen. Millionen von Menschen werden jedes Jahr entwurzelt und so gezwungen,

ihre Heimat, ihre angestammte Umgebung und ihre gewohnte Lebensweise zurückzulassen.

Diese unmittelbaren menschlichen Tragödien sind schon für sich genommen mehr als genug, um all unsere Energie und Aufmerksamkeit in Anspruch zu nehmen. Worte wie „Mitleid" sind Teil unseres Wortschatzes. Ein kurzer Blick auf die Statistiken kann, bei allen Vorbehalten hinsichtlich der Zuverlässigkeit der Schätzungen, erschlagend sein. Sowohl das Hochkommissariat für Flüchtlinge der Vereinten Nationen (UNHCR) wie auch das Flüchtlingskomitee der Vereinigten Staaten schätzen die Weltflüchtlingszahl auf etwa 10 Millionen[3]. Viele Quellen kommen zu wesentlich höheren Schätzungen.

Beispiellos an den gegenwärtigen Flüchtlingsströmen ist, daß sie sich weniger in Europa als vielmehr hauptsächlich in den Entwicklungsländern abspielen. Die Menschen fliehen vor allem als ganze Bevölkerungsgruppen und weniger als Individuen. Dabei handelt es sich vorwiegend um Frauen und Kinder. In Afrika und Mittelamerika fliehen sie zu Fuß, in Südostasien zu Fuß wie auch auf Booten, auf der Suche nach einer Zuflucht in Nachbarländern, bis sie einmal in ihre Heimat zurückkehren oder irgendwo ein bleibendes Asyl finden können. Bis zu diesem Zeitpunkt bleiben die meisten von ihnen entwurzelt, vertrieben und heimatlos.

Die bei weitem größte Konzentration von Flüchtlingen findet sich heute in Pakistan, wohin mehr als 2,7 Millionen Afghanen vor dem von der Sowjetunion unterstützten Bürgerkrieg in ihrem Land geflohen sind. Beinahe 800 000 haben die Grenze in den Iran überschritten. Der Iran hat auch seine eigenen Flüchtlinge und der anhaltende Krieg zwischen Iran und Irak verursacht weiterhin Tausende von Flüchtlingen und Vertriebenen.

Fast die Hälfte der Flüchtlinge weltweit findet man in Afrika. Das UNHCR schätzt die Flüchtlingszahl in Afrika auf etwa 3,5 Millionen. Rechnet man die intern Vertriebenen und Hungerflüchtlinge hinzu, so kommt man auf vielleicht 15 Millionen oder mehr Afrikaner, die fern ihrer Heimat entwurzelt leben.

Die größte Zusammenballung findet sich im Nordosten, dem als „Horn von Afrika" bekannten Gebiet, wo die USA und die UdSSR seit den fünfziger Jahren in einen mehr oder weniger offenen Konflikt verwickelt sind. Dieser Konflikt ist zum Teil verantwortlich für die augenblickliche ideologische und militärische Auseinandersetzung in Äthiopien, für den andauernden Krieg zwischen Äthiopien und Somalia um die umstrittenen Grenzgebiete der Wüste von Ogaden und für die Hungersnöte in der ganzen Region. Schätzungsweise eine halbe Million Äthiopier ist in das benachbarte Somalia geflohen und 700 000 haben die Grenze in den Sudan überschritten[4]. Der Sudan, eines der ärmsten Länder der Welt und selbst von einem Bürgerkrieg betroffen, hat außerdem vielleicht 100 000 Flüchtlinge aus dem Tschad und 250 000 aus Uganda aufgenommen. In seinen westlichen Regionen brauchen vier bis fünf Millionen Sudanesen zusätzliche Nahrungsmittelhilfe, um überleben zu können.

Bedeutende Flüchtlingsströme gibt es auch in anderen Teilen Afrikas. Manche sind zufälliger, wenn nicht sogar unvorhersehbarer Natur. So hat zum Beispiel Nigeria 1982 zigtausende Ghanaer, von denen viele jahrelang in Nigeria gelebt und gearbeitet hatten, zwangsweise nach Hause geschickt. Für andere Flüchtlingsströme zeichnet sich kein Ende ab.

Im südlichen Afrika fährt Südafrika fort, neue Flüchtlinge zu schaffen und seine eigenen schwarzen Bürger gewaltsam zu vertreiben und umzusiedeln. Mit seiner Bantustan- beziehungsweise „Homeland"-Politik hat es vielleicht 3 Millionen „interne" Flüchtlinge geschaffen. Es destabilisiert in aggressiver Weise die Regierungen benachbarter Länder, besonders jene von Angola und Mosambik, wo mehrere hunderttausend Menschen aus ihrer Heimat geflohen sind. Beinahe 300 000 Angolaner haben in Zaire Zuflucht gefunden, weitere 100 000 in Sambia. In Mosambik spielt sich eine Tragödie unvorstellbaren Ausmaßes ab, vergleichbar jener in Äthiopien in den vergangenen Jahren. Eine halbe Million Mosambikaner lebt in der „Diaspora". Mindestens ebenso viele sind interne Flüchtlinge. Weitere zwei bis drei Millionen Menschen sind von Hunger und Hungersnot bedroht.

Wie auch anderswo fluktuiert die Zahl der Flüchtlinge in Afrika mit den politischen und wirtschaftlichen Bedingungen. So hatte zum Beispiel Simbabwe 1980, als es unabhängig wurde, 750 000 Flüchtlinge und intern Vertriebene bei einer Gesamtbevölkerung von weniger als 6 Millionen Menschen. Innerhalb eines Jahres waren die meisten von ihnen in ihre Heimatgebiete zurückgekehrt und die Wiederaufbauarbeit kam gut voran. Ähnliches dürfte man am Horn von Afrika und im ganzen südlichen Afrika erwarten, würden Frieden und Stabilität wieder in diese Regionen Einzug halten. In Uganda setzte eine Rückkehr der Flüchtlinge aus Zaire und Sudan ein, als Anfang 1986 eine neue Regierung an die Macht kam. Die Aussicht auf Sicherheit ist jedoch ungewiß, und nach dem Wiederaufleben des bewaffneten Konflikts im weiteren Verlauf des Jahres schieben viele Flüchtlinge ihre Rückkehr solange hinaus, bis sich die Situation stabilisiert.

In Lateinamerika sind in jüngster Zeit in mehreren Ländern demokratisch gewählte Regierungen an die Macht zurückgekehrt. Militärregime und Staaten nationaler Sicherheit verfolgen jedoch weiterhin Einzelpersonen und Gruppen, die der Unterstützung regierungsfeindlicher und populistischer Bewegungen verdächtig sind. In El Salvador und Guatemala haben Sicherheitskräfte ganze bäuerliche Bevölkerungen „umgesiedelt" und entwurzelt. Bürgerkrieg und militärische Aktionen der Regierung in den ländlichen Gebieten haben in El Salvador fast eine Million einer Bevölkerung von 5 Millionen vertrieben. Diese Menschen, Faustpfänder im Kampf um die Macht, erwecken die Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit weniger wegen ihrer Zahl als auf Grund der Brutalität, mit der sie durch die Regierungstruppen behandelt werden.

Im Mittleren Osten sind die Palästinenser die größte Flüchtlingsgruppe. Etwa 2 Millionen leben seit zwei oder drei Generationen in Flüchtlingslagern. Israelische

und libanesische Truppen und militärische Splitterparteien greifen in regelmäßigen Abständen die Flüchtlingslager an, wobei sie Tausende wehrloser Menschen, meist Frauen und Kinder, umbringen und zu Invaliden machen.

In Südostasien hat seit Ende des Kriegs 1975 fast eine Million Menschen Vietnam verlassen. Obwohl das Drama der vietnamesischen „boatpeople" seit seinem Höhepunkt 1979 an Gewicht verloren hat, ist die Flüchlingskrise alles andere als gelöst. Thailand ist Zufluchtsstätte für ungefähr 250000 Kambodschaner entlang der Grenze zu Kambodscha sowie für nahezu 100000 Laoten. In Sri Lanka haben ein ethnischer Konflikt und Bürgerkrieg die Rückkehr von einer dreiviertel Million Tamilen nach Indien beschleunigt und Tausende von Menschen der tamilischen Volksgruppe, die jedoch Staatsbürger von Sri Lanka sind, zur Flucht aus dem Land gezwungen. Viele von ihnen haben im vergangenen Jahr in Westeuropa und Nordamerika um Asyl nachgesucht.

Diese Gruppen stellen einige der größten und am längsten bestehenden Zusammenballungen von Flüchtlingen dar. Dennoch sind sie nur ein Teil der Gesamtzahl an Flüchtlingen und der noch viel größeren Zahl von Vertriebenen und Heimatlosen. Sie brauchen Nothilfe, Asyl und Aufnahmebereitschaft, und viele von ihnen erhalten wenigstens ein Mindestmaß an Beistand. Joan Baez, Präsidentin von Humanitas International, hat das so ausgedrückt: „Millionen von Flüchtlingen verdanken ihr Leben der humanitären Hilfe von Regierungen, internationalen Organisationen, privaten Hilfswerken und Einzelpersonen. Aber für all diese Opfer ist die Hilfe zu spät gekommen. Sie und ihre Familien haben bereits ihre Heimat zurückgelassen; sie haben bereits den schrecklichen Schmerz des Exils erlitten."[5]

Diese Worte rufen uns in Erinnerung, daß die Flüchtlinge rund um die Erde nicht nur Nothilfe brauchen, sondern auch unser Bewußtsein dafür, daß sie Opfer und nicht Anomalien darstellen, und daß sie Teil und Produkt umfassenderer politischer und wirtschaftlicher Probleme sind. Eine Beurteilung der Situation der Flüchtlinge sowie möglicher Strategien muß dies berücksichtigen, damit es nicht für ihre Kinder und die Nachbarstaaten noch einmal „zu spät" sein wird.

Die Politik der Definition eines „Flüchtlings"

1. *Internationale Dokumente*

Eine Beurteilung der globalen Flüchtlingssituation muß sich zunächst damit beschäftigen, wie Regierungen Flüchtlinge definieren. Die Verleihung des „Status" eines Flüchtlings bedeutet einen Rechtsakt, der für diese Person bestimmte Rechte und für Regierungen bestimmte Verpflichtungen festlegt. Keineswegs überraschend versuchen Regierungen diese Rechte und Verpflichtungen zu begrenzen. Unglücklicherweise messen sie bei der Bestimmung des Flüchtlingsstatus ideologi-

schen Erwägungen und innenpolitischem Druck oft mehr Gewicht bei als der drängenden Not der Flüchtlinge.

Eine historische Anmerkung ist aufschlußreich. Die Regierungen von Westeuropa und Nordamerika haben im Hinblick auf die Flüchtlingsnot in Europa nach den beiden Weltkriegen die entsprechenden internationalen Institutionen entwikkelt. Nach dem Ersten Weltkrieg entsprach der Völkerbund dem Drängen privater Hilfswerke, die sich um die Vertriebenen in Europa kümmerten, und ernannte den ersten Hochkommissar für Flüchtlinge. Im Anschluß an den Zweiten Weltkrieg schuf die Vollversammlung der Vereinten Nationen 1951 auf zeitlich begrenzter Basis das Hochkommissariat für Flüchtlinge der Vereinten Nationen (UNHCR). Das UNHCR hatte zwei grundlegende Funktionen: für den Schutz der Flüchtlinge zu sorgen sowie internationale Mindeststandards für ihre Anerkennung und Behandlung zu schaffen, und ihre Rückführung in ihre Heimatländer beziehungsweise ihre Umsiedlung und Eingliederung in die Asylländer zu fördern und zu unterstützen.

Die wichtigsten Dokumente des UNHCR zur Erreichung dieser Ziele waren die Genfer Flüchtlingskonvention von 1951 und das Zusatzprotokoll von 1967 (letzteres hob jene einschränkende Klausel der Konvention von 1951 auf, die nur Flüchtlinge „infolge von Ereignissen vor 1951" einschloß). 96 Staaten haben sowohl die Konvention als auch das Protokoll unterzeichnet; drei Staaten haben nur die Konvention von 1951 unterzeichnet und weitere drei, einschließlich der Vereinigten Staaten, beteiligen sich nur am Protokoll von 1967.

Diese Dokumente des UNHCR bieten noch immer die am meisten benutzte Definition eines Flüchtlings, nämlich jeder Person, „die aus der wohlbegründeten Furcht vor Verfolgung wegen ihrer Rasse, Religion, Nationalität, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder wegen ihrer politischen Überzeugung sich außerhalb des Landes befindet, dessen Staatsangehörigkeit sie besitzt, und den Schutz dieses Landes nicht in Anspruch nehmen kann, oder wegen dieser Befürchtungen nicht in Anspruch nehmen will"[6]. Weitere Artikel und Dokumente legen im einzelnen die Pflichten von Regierungen gegenüber jenen fest, denen sie den Rechtsstatus eines Flüchtlings gewährt haben.

1969 beschäftigte sich die Organisation für afrikanische Einheit (OAU) mit den Sonderproblemen in Afrika und dehnte die Definition aus auf „jede Person, die infolge von äußerer Aggression, Okkupation, Fremdherrschaft oder Ereignissen, welche die öffentliche Ordnung in einem Teil oder im Ganzen des Landes ihrer Herkunft beziehungsweise Staatsangehörigkeit ernsthaft stören, zum Verlassen ihres festen Wohnsitzes gezwungen ist, um an einem anderen Ort außerhalb ihres Herkunfts- beziehungsweise Heimatlandes Zuflucht zu suchen"[7]. Wenn ein Land dieser Konvention der OAU beitritt, ist es damit einverstanden, niemandem Asyl zu verwehren und keine Person zu repatriieren, deren Wohlergehen durch Rückkehr in ihr Herkunftsland bedroht wäre. Die Konvention bestimmt außer-

dem, daß die Gewährung von Asyl von keinem anderen Staat als ein unfreundlicher Akt ausgelegt werden sollte. Obwohl nicht alle afrikanischen Staaten diese Konvention unterzeichnet haben, hat sie doch die Rechte der Flüchtlinge auf dem ganzen Kontinent gestärkt.

2. *Grenzen der Definitionen*

Obwohl die Grenzen der offiziellen Definition des UNHCR wohlbekannt sind, bleiben sie bestehen, da sie den Staaten gelegen kommen, um sie für ihre eigenen Zwecke zu nutzen. Einige dieser Beschränkungen sind im Handbuch des UNHCR aufgeführt, das zusammengestellt wurde, um die Interpretation der „Verfahrensweisen und Kriterien zur Festlegung des Flüchtlingsstatus“ [8] zu erleichtern. Die erste Beschränkung bezieht sich auf die Formulierung „wohlbegründete Furcht vor Verfolgung“ als entscheidendes Merkmal der Fluchtmotivation. Um einige Richtlinien für die Bestimmung „subjektiver“ Elemente von Furcht bereitzustellen, verweist das Handbuch auf „eine Einschätzung der Persönlichkeit des Antragstellers“ und eine Berücksichtigung „all dessen, was als Hinweis darauf dienen kann, daß das vorherrschende Motiv für diesen Antrag Furcht ist“ [9]. Diese Richtlinien weisen auf eine Schwierigkeit hin: Wenn Furcht subjektiv ist, auf Grund welcher Kriterien läßt sich dann „wohlbegründete Furcht“ objektiv bestimmen? Vermutlich ist es die Absicht dieser Erklärung, sicherzustellen, daß die jeweils zugrundeliegende Situation eine Reaktion der Furcht rechtfertigt. Der Sachbearbeiter muß also mit den besonderen Bedingungen im Herkunftsland des Antragstellers vertraut sein. Eine derartige Kenntnis, merkt das Handbuch an, „ist ein wichtiges Element bei der Beurteilung der Glaubwürdigkeit des Antragstellers“ [10].

Eine weitere Einschränkung bezieht sich auf das erforderliche Fluchtmotiv des Flüchtlings, nämlich „Verfolgung“. Obwohl das Handbuch anerkennt, daß es andere zwingende und verständliche Fluchtmotive gibt, qualifiziert allein Verfolgung eine Person für den Flüchtlingsstatus. Dieses Motiv allein „macht automatisch alle anderen Fluchtgründe irrelevant für die Definition“ [11]. Das Handbuch räumt ein, daß „es keine allgemein akzeptierte Definition von Verfolgung gibt, und verschiedene Versuche, eine solche Definition zu formulieren, wenig Erfolg gezeigt haben“ [12]. Ein anderer Abschnitt bestätigt, daß die „Begriffe ‚Furcht vor Verfolgung‘ oder auch nur ‚Verfolgung‘ normalerweise dem Wortschatz des Flüchtlings fremd sind“ [13], aber es erwähnt nicht die Furcht, die durch Krieg oder Bürgerkrieg verursacht ist.

Eine dritte Einschränkung der Flüchtlingsdefinition besteht in der Formulierung, daß ein Flüchtling sich „außerhalb des Landes seiner Staatsangehörigkeit“ befinden muß. Zu dieser Bedingung merkt das Handbuch nur an: „Es gibt keine Ausnahmen von dieser Regel. Internationale Schutzmaßnahmen können nicht gewährt werden, solange sich eine Person innerhalb der internationalen Rechtszuständigkeit ihres Heimatlandes aufhält.“ [14]

Das Handbuch zeichnet in Umrissen einen Flüchtlingsanerkennungsprozeß, der eine sorgfältige Abwägung sowohl subjektiver wie objektiver Elemente zu verbinden scheint. Er verlangt eine genaue und gründliche Berücksichtigung der Persönlichkeit, Familie, sozialen Identität und Erfahrung des Antragstellers wie auch eine echte Kenntnis der Situation im Herkunftsland. Ein solches Verfahren setzt zwei Bedingungen voraus: jeder einzelne Flüchtling hat ein Dossier bei sich, das seine Vergangenheit und die Umstände seiner Flucht dokumentiert, und die prüfenden Beamten verfügen über die Zeit und die Fähigkeit, diese Informationen auf dem Hintergrund der im Herkunftsland vorherrschenden Zustände auszuwerten. Wenn man die Zahl der Flüchtlinge in Betracht zieht, die in die Aufnahmestellen strömen, die überstürzten und traumatischen Umstände ihrer Flucht, die begrenzte Vorbereitung manchmal feindselig gesinnter Beamter und die Komplexität der meisten Ausgangslagen, dann sind die Empfehlungen des Handbuchs für ein derart ordentliches Anerkennungsverfahren alles andere als realistisch.

Die Grenzen der Dokumente des UNHCR und des vorgeschlagenen Anerkennungsverfahrens sind auf die Tatsache zurückzuführen, daß beide auf einem Flüchtlingskonzept basieren, das seinen Ursprung im Europa der Nachkriegszeit hat, als die Flüchtlingsbevölkerung verhältnismäßig stabil und unterscheidbar war. Veränderungen im Charakter und in der Komplexität der vertriebenen Bevölkerungen und Flüchtlingsströme seit damals machen die frühere Flüchtlingsdefinion unhaltbar und das Anerkennungsverfahren ungeeignet. Ein namhafter Autor bemerkt dazu: „Die Art und Weise der Definition eines Flüchtlings impliziert ein bestimmtes Verständnis der entscheidenden Faktoren internationaler Migration im allgemeinen sowie der besonderen Merkmale, welche Flüchtlinge von anderen Migranten unterscheiden."[15] Willkürliche Unterscheidungen zwischen Wirtschafts- und politischen Migranten, politischen Verbannten und Flüchtlingen haben eine Politik zum Ergebnis, die oft destruktiv und unmenschlich ist.

Vielleicht besteht die grundlegende Stärke wie auch Schwäche der Dokumente des UNHCR darin, daß sie internationale Dokumente sind. Als solche haben sie einen weitreichenden und überzeugenden Einfluß. Unabhängig davon, ob Staaten sie unterzeichnet haben oder nicht, bedeuten sie einen internationalen Konsens über zulässiges Verhalten gegenüber Flüchtlingen. Obwohl die Dokumente nicht bindend sind und Staaten, die sich nicht an sie halten, keine unmittelbaren Sanktionen der Vereinten Nationen auf sich ziehen, kann ein solches Versäumnis internationale Kritik hervorrufen, die sich auf die Maßstäbe des UNHCR berufen und dessen Sprache verwenden kann. Aber gerade weil „sie das Ergebnis multinationaler Konferenzen sind und somit international ausgehandelte Kompromisse darstellen"[16], sind diese Dokumente genügend allgemein, um manchmal unwirksam zu sein. Dies ist offensichtlich, wenn man jene Gruppen betrachtet, deren Anerkennung als Flüchtling sowohl diese Dokumente als auch die internationale Gemeinschaft ablehnen.

Die „ausgeschlossenen" Flüchtlinge

1. *Intern vertriebene Personen*

Zusätzlich zu den oben genannten Grenzen weisen die Dokumente des UNHCR einige weitere Mängel auf. An erster Stelle zu nennen ist, daß sie im eigenen Land vertriebenen Personen den Flüchtlingsstatus verweigern. Definitionsgemäß muß ein Flüchtling nämlich „sich außerhalb des Landes seiner Staatsangehörigkeit aufhalten". Das Handbuch des UNHCR bekräftigt dies mit der Feststellung: „Es gibt keine Ausnahmen von dieser Regel." Dabei geht es offensichtlich nicht um die Sicherheit der Flüchtlinge, sondern um die „souveränen" Rechte der Staaten. Um dem politischen Dilemma von Vorwürfen der Einmischung aus dem Weg zu gehen und um die Souveränitätsrechte jedes Staates sicherzustellen, kann sich der internationale Schutz nur auf jene Personen erstrekken, die eine internationale Grenze überschritten haben. Diese Grenzklausel mag aus der Sicht einer Regierung sinnvoll sein; sie schützt aber nicht Personen und Gruppen, die durch ihre Regierung oder durch Bürgerkrieg bedroht sind.

Diese Bedingung ist besonders in Afrika fehl am Platz, wo Grenzen, die vor einem Jahrhundert willkürlich von europäischen Kolonialmächten gezogen worden sind, häufig Ursache von Flüchtlingssituationen sind. Aber selbst wenn Grenzen andere Gründe der Legitimation haben, werden sie normalerweise durch jene Formen von Umbrüchen, welche Flüchtlinge verursachen, verletzt. Während solcher Perioden kann es unmöglich sein, eine internationale Grenze zu definieren, geschweige denn zu überqueren.

Die Bedingung „Grenzüberschreitung" ist auch ungeeignet und fehl am Platz, wenn es um die Definition von Flüchtling in Situationen geht, in denen die Regierung selbst Ausgangspunkt von „Verfolgung" ist und Leben und Sicherheit ihrer Bürger bedroht. Unter solchen Umständen wie auch dann, wenn die Regierung gleichzeitig Ausreise oder Flucht versperrt, werden mögliche Flüchtlinge und Vertriebene zu Gefangenen und Opfern des Staates. Die meisten westlichen Länder erkennen dies im Hinblick auf Osteuropa und die Lage unter kommunistischer Herrschaft an. Die Vereinigten Staaten, führend unter den westlichen Nationen, sind weniger gewillt anzuerkennen, daß eine solche Lage auch unter anderen repressiven Regimen gegeben ist, besonders wenn sie mit diesen „Sicherheits"-Beziehungen unterhalten, wie zum Beispiel im Fall von El Salvador und Südafrika. So wurden etwa in El Salvador vertriebene Zivilisten eingesperrt und viele wurden beim Fluchtversuch an Grenzübergängen niedergemetzelt. In solchen Situationen brauchen Vertriebene nicht weniger Schutz als jene, denen es gelingt, aus dem Land zu fliehen.

2. *Opfer militärischer Operationen*

Die Dokumente des UNHCR schließen eine zweite Kategorie von Vertriebenen aus beziehungsweise berücksichtigen sie nicht, nämlich die Opfer militärischer Unternehmungen. Die Genfer Konventionen zum Schutz von Kriegsopfern 1949 beziehen sich auf Opfer internationaler bewaffneter Konflikte. Heute sind innere militärische Konflikte, oft zwischen Gruppen, die von ausländischen Mächten unterstützt und ermutigt werden, eine Hauptursache von Flüchtlingen und Vertriebenen. Dies ist der Fall in Angola, wo die Regierung die UdSSR und Kuba um militärische Unterstützung ersucht hat, um den regierungsfeindlichen Verbänden der UNITA zu begegnen, die von Südafrika mobilisiert und von den Vereinigten Staaten aktiv unterstützt werden. Quer durch Mosambik sind regierungsfeindliche Truppen, die durch südafrikanische Sicherheitskräfte und rechte Gruppen in Portugal gelenkt und unterstützt werden, für Hunderttausende von Vertriebenen und Hungersnöte im ganzen Land verantwortlich.

In früheren Zeiten, als Kriege zwischen Nationen geführt wurden, war die Kontrolle über eine Bevölkerung eher Ziel als Mittel der Kriegsführung. Heute hingegen ist in vielen Situationen die Kontrolle über eine Bevölkerung zum Mittel der Bekämpfung des „Feindes" geworden, der oft nicht eine fremde Armee ist, sondern regierungsfeindliche Elemente der eigenen Bevölkerung. Diese regierungsfeindlichen Verbände beziehungsweise Guerillas mögen als „Freiheitskämpfer" oder „Terroristen" bezeichnet werden, je nachdem, welche geopolitischen Prioritäten man hat und wie man die Situation interpretiert.

Dieser neue Typ von Kriegsführung zwischen Regierungstruppen und „Guerillas" führt vielleicht selten zum offenen Kampf. Häufiger spielt sich die Auseinandersetzung mitten unter und im Umfeld einer leidtragenden Bevölkerung ab. Guerillas greifen an und Regierungstruppen antworten darauf, indem sie die lokale Zivilbevölkerung, welche die Guerillas unterstützen mag oder auch nicht, „aus dem Weg räumen". Die manchmal „basisentziehende Operation" genannte Strategie versucht gewaltsam, die Guerillas von ihrer unterstützenden Basis unter der lokalen Bevölkerung abzuschneiden, indem sie ganze Gemeinden umsiedelt oder einfach dem Erdboden gleichmacht. Dies führt dazu, daß Militärverbände weit häufiger wehrlose Zivilbevölkerungen angreifen als auf schwer zu fassende Guerillakämpfer treffen.

3. *Wirtschaftsflüchtlinge*

Die Dokumente des UNHCR schließen weiter besonders jene Personen und Gruppen vom Flüchtlingsstatus aus, die vor bedrückenden wirtschaftlichen Lagen (beziehungsweise wirtschaftlicher „Verfolgung") fliehen. Das Handbuch des UNHCR erklärt, daß eine Person, die „ausschließlich von ökonomischen Motiven geleitet ist, immer ein Wirtschaftsmigrant und kein Flüchtling ist"[17]. Das Handbuch räumt ein, daß „die Unterscheidung zwischen einem Wirtschaftsmigranten

und einem Flüchtling manchmal freilich verschwommen ist... (so daß) Ausreisemotive, die auf den ersten Blick hauptsächlich wirtschaftlicher Natur zu sein scheinen, in Wirklichkeit auch ein politisches Element enthalten können"[18]. Das Handbuch bietet gleichwohl keine Richtlinien für offizielle Immigrationsbeamte, die für die Unterscheidung zwischen „Wirtschaftsmigranten" und „Flüchlingen" verantwortlich sind.

Diese Unterscheidung ist alles andere als nur akademischer Natur für Hunderttausende von Menschen aus El Salvador und Guatemala, die dem Konflikt in ihren Heimatländern entflohen sind, um in den Vereinigten Staaten und Kanada Zuflucht zu suchen. Die Beamten der Einwanderungs- und Einbürgerungsbehörde der Vereinigten Staaten (INS) verweigern ihnen allen, eine Handvoll ausgenommen, Asyl mit der Begründung, sie seien „Wirtschaftsflüchtlinge"[19]. Die „Sanctuary-Bewegung" in den Vereinigten Staaten geht gegen diese Position des INS gerichtlich vor, indem sie geltend macht, daß diese Asylsuchenden tatsächlich als Flüchtlinge im Sinn der UNHCR-Dokumente zu qualifizieren sind[20].

Wie das Handbuch des UNHCR jedoch feststellt, sind „Wirtschaftsflüchtlinge" oft „politische Flüchtlinge", so daß eine scharfe Unterscheidung zwischen beiden wohl wenig Sinn hat. Dies nicht anzuerkennen bedeutet, die Strukturen der Unterdrückung in modernen Gesellschaften zu ignorieren. Andererseits gibt die Erkenntnis, daß wirtschaftliche Tatbestände auf politischen Entscheidungen beruhen, noch keine ausreichende Antwort auf das Problem der „Wirtschaftsflüchtlinge". Nach Meinung derer, die ihnen Asyl verweigern, fliehen solche Leute vor Notlagen, sind aber keine Opfer von Verfolgung. Folgerichtig können sie nicht als „Flüchtlinge" gelten und haben keinen Anspruch auf die mit dem Flüchtlingsstatus verbundenen Rechte. Eine sorgfältigere Betrachtung müßte die Beziehung zwischen wirtschaftlicher Entbehrung, ungerechten ökonomischen Strukturen und politischer Unterdrückung untersuchen.

Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß die Voraussetzungen eines „Flüchtlings" auf viel mehr Menschen zutreffen als nur jene, welche die Konvention und das Protokoll des UNHCR in ihrer engen Definition erfassen. Sie lassen sich in drei allgemeine Gruppen einteilen: 1. die intern Vertriebenen, die in ihrem eigenen Land verfolgt werden und schutzlos sind, 2. die Opfer von internen militärischen Operationen und Bürgerkriegen, und 3. Personen und Gruppen, die systematisch von den wirtschaftlichen Reichtümern und politischen Rechten in ihrem Land ausgeschlossen sind. Eine offizielle Anerkennung als „Flüchtling" ist wünschenswert, nicht nur in dem Sinn, daß Einzelpersonen und Bevölkerungsgruppen automatisch Anspruch auf internationales Asyl und gesetzlich verankerte Rechte haben, sondern auch in dem Sinn, daß die Weltgemeinschaft den wirtschaftlichen und politischen Systemen, welche Flüchtlinge verursachen, Beachtung schenkt. Ein entscheidender Schritt in diese Richtung wäre es, sich mit den zugrundeliegenden Ursachen zu beschäftigen.

Auseinandersetzung mit den Ursachen

Warum ist die Weltgemeinschaft unfähig, sich mit den tieferen Ursachen der Flüchtlingsproblematik auseinanderzusetzen? Die Antwort findet man vielleicht in der Tendenz, die vorherrschenden Sozialsysteme zu rechtfertigen und Anfragen im Hinblick auf ihre Voraussetzungen von sich zu weisen. So äußern die maßgeblichen Gruppen in den dominanten Weltmächten weiterhin eine Weltsicht, die in der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg vorherrschte. Sie neigen dazu, viele bedeutsame Verschiebungen in den weltweiten wirtschaftlichen und politischen Systemen sowie die wachsenden wechselseitigen Abhängigkeiten zwischen den größeren und kleineren Akteuren nicht zur Kenntnis zu nehmen. Das hat zur Folge, daß die Antworten sowohl der Vereinigten Staaten als auch der Sowjetunion auf die zunehmende Interdependenz und Verbundenheit der ökonomischen und politischen Systeme auf der Welt weitgehend auf ideologische und sicherheitspolitische Erwägungen beschränkt sind. Sie widersetzen sich darum den meisten neuen institutionellen Initiativen und Formen der Kooperation, welche diese Interdependenzen betreffen und ihre dominanten Positionen in Frage stellen.

Drei weitere Faktoren tragen zu dieser verfahrenen Situation bei und machen kreative Schritte in Richtung eines Wandels sogar noch schwieriger. Der erste Faktor ist die gegenwärtige Krise in der Weltwirschaft. Sie ist struktureller Natur und hat grundlegende Veränderungen in den Produktions- wie Nachfragemustern zur Folge. Dabei haben die Industrieländer die Last der Anpassung weitgehend auf die ärmeren Teile ihrer eigenen Bevölkerung und auf die Armen in den Entwicklungsländern abgewälzt. Dies zeigt sich nirgends deutlicher als in der ungeheuren Verschuldung, welche die ärmeren Länder fesselt und handlungsunfähig macht. Diese weltweite Wirtschaftskrise läßt sich nur durch gemeinsames Handeln der Industrienationen in engem Zusammenwirken mit den Entwicklungsländern bewältigen. Indem sich diese Krise verschlimmert, wird die Notlage der Armen immer schwieriger.

Der zweite Faktor, eine Begleiterscheinung des ersten, ist die Ausbreitung von Staaten nationaler Sicherheit. Sowohl die Vereinigten Staaten als auch die Sowjetunion fahren fort, die internationale Politik zu militarisieren und Staaten nationaler Sicherheit überall in der Dritten Welt zu schaffen. Sie werden darin durch Waffenproduzenten in jedem größerem Industrieland bestärkt. Die Kommerzialisierung des Waffenhandels geht Hand in Hand mit der Entstehung von Flüchtlingen.

Der dritte Faktor ist die logische, wenn auch irrige Konsequenz der ersten beiden. Im Zusammenhang mit der Verschärfung des Ost-West-Konflikts haben die Supermächte keineswegs ihre Mitwirkung an internationalen und regionalen Institutionen der Zusammenarbeit eingestellt. Seit den frühen achtziger Jahren sind die meisten Ansätze zu weltweiter Zusammenarbeit blockiert worden, ausgenom-

men militärische Bündnisse. Schuld daran sind am sichtbarsten die Vereinigten Staaten. Die Regierung Reagan hat konsequent auf eine Schwächung der Vereinten Nationen hingearbeitet. Oft im Alleingang hat sie sich geweigert, an globalen Verhandlungen über Weltwirtschaftsfragen im Rahmen der Vereinten Nationen teilzunehmen. Anfang 1983 hat sie es abgelehnt, die Konvention der Seerechtskonferenz zu unterzeichnen, an deren Verhandlungen sich vorhergehende Regierungen fast zehn Jahre lang aktiv beteiligt hatten. Es muß ebenso festgestellt werden, daß sich die Sowjetunion niemals für eine funktionierende weltweite Einrichtung zum Wohl der Völkergemeinschaft eingesetzt hat.

Aus dieser Analyse ist die Schlußfolgerung zu ziehen, daß der Ost-West-Konflikt die Nationen der Welt in einem Maß polarisiert hat, daß ideologische und sicherheitspolitische Interessen einen institutionellen Wandel hin zu mehr Zusammenarbeit in den vorherrschenden Weltsystemen gegenwärtig außerordentlich schwierig machen. Die hauptsächlichen Flüchtlingsströme sind die direkte Folge dieses Konflikts und dieser verfahrenen Lage.

Flüchtlinge sind unter verschiedener Rücksicht eine Herausforderung für die Religionen und die Weltgemeinschaft. Sie fordern uns auf zu verstehen, daß Flüchtlinge keine isolierten Einzelpersonen sind, sondern Opfer von Kräften, die in den allermeisten Fällen weit jenseits der Grenzen ihrer eigenen Länder liegen. Sie verlangen von uns, niemals die Notlage der Opfer aus dem Blick zu verlieren. Flüchtlinge sind Menschen, Familien und Gruppen, die Hilfe brauchen, um ihre unmittelbaren Bedürfnisse zu befriedigen und ein neues Leben zu beginnen, entweder in ihrem eigenen Land oder in einem Asylland. Schließlich fordern sie uns auf, uns für dauerhafte Lösungen der zugrundeliegenden Probleme und ihrer Ursachen einzusetzen.

„Aber welche Lösungen?"

Zahlenmäßig gesehen ist das weltweite Flüchtlingsproblem heute vielleicht nicht größer als zu verschiedenen früheren Zeiten. So wurden zum Beispiel ebensoviele oder noch mehr Menschen während der Teilung Indiens Ende der vierziger Jahre vertrieben. Doch hat das „Problem" der Flüchtlinge, wenn wir diesen Ausdruck einmal verwenden, heute ein zunehmend kritisches Stadium erreicht. Die Industrienationen, die vor eigenen Problemen der Arbeitslosigkeit und militärischer Prioritäten stehen, beginnen die Flüchtlinge als ein Problem der Dritten Welt zu betrachten. Sie sehen in ihnen ein weiteres Anzeichen dafür, daß die Entwicklungsländer unfähig sind, mit ihren internen Schwierigkeiten auf „zivilisierte" Weise umzugehen.

Diese Haltung ist jedoch nichts anderes als eine Form der Schuldzuweisung an die Opfer. Unglücklicherweise hat diese Sichtweise, die auf wachsende Zustim-

mung stößt, zur Folge, daß es immer weniger Sympathie und Geldmittel für die Vertriebenen und Heimatlosen in unseren eigenen Ländern und für die Flüchtlinge in anderen Teilen der Welt gibt. Hinzu kommt, daß diese Einstellung einen Rückzug aus Wirklichkeit und Verantwortung bedeutet. Wenn es an der Einsicht fehlt, daß die hauptsächlichen Flüchtlingsgruppen in der heutigen Welt direkte oder indirekte Folge von Entscheidungen sind, die großenteils außerhalb der Herkunftsländer der Flüchtlinge gefällt werden, so verschärft dies nur den kritischen Zustand der gegenwärtigen Flüchtlingssituation.

Die heutige Flüchtlingslage unterscheidet sich grundlegend von den Zuständen, die nach dem Ersten Weltkrieg in der westlichen Welt bestanden. Dies gilt unbestreitbar für die zahlenmäßigen und geographischen Ausmaße der Krise. Die heutige Lage stellt aber in einem noch viel tieferen strukturellen Sinn neue Aufgaben für jene, die der Notlage der Flüchtlinge wirksam begegnen wollen.

Auf einer ersten Ebene sind die Flüchtlinge eine Aufforderung an uns, die internationalen Konventionen und Dokumente hinsichtlich ihrer Definition von Flüchtling zu überarbeiten und neu zu formulieren, so daß sie die heutigen Umstände auf angemessenere Weise widerspiegeln und ihnen besser gerecht werden. Obwohl derartige Schriftstücke bestenfalls nur eine den Regierungen genehme Version von Flüchtlingsdefinition bieten können, bedeutet doch ein besseres Verständnis ihrer Grenzen und Anwendung einen ersten Schritt zu ihrer Verbesserung.

Auf einer zweiten Ebene stellen die Flüchtlinge uns vor die Aufgabe, uns mit den tieferen Ursachen und Hintergründen ihrer Lage zu beschäftigen. Die Analyse in diesem Artikel legt nahe, daß diese Gründe in der Dynamik der geopolitischen und wirtschaftlichen Strukturen und Institutionen der heutigen Welt liegen. Das Weltsystem in seiner wachsenden Interdependenz und Integration ist entlang den Linien des Ost-West-Konflikts polarisiert. Die Vereinigten Staaten und die Sowjetunion, durch ideologische Gegensätze getrennt und durch nationale Sicherheitsinteressen in Anspruch genommen, verhindern gemeinsam das Entstehen neuer Institutionen und neuer Ansätze der Zusammenarbeit, welche den weltweiten wirtschaftlichen und politischen Problemen entsprechen würden. Es gibt keine festen Pläne für solche Einrichtungen, aber sie sind der Schlüssel zur Umformung des gegenwärtigen Systems.

Auf einer letzten Ebene stellen uns die Flüchtlinge vor eine weitere Herausforderung, und zwar eine Herausforderung, die alle Maßnahmen zur Umformung des heutigen Weltsystems durchdringen und leiten müssen. Diese Herausforderung hat ihren Ursprung in den Stimmen der Flüchtlinge selbst. Sie ist gut ausgedrückt in diesen Worten: „Ein Flüchtling lebt in einem Niemandsland, wo sich das Zwielicht vergangener Träume allmählich in Schatten verwandelt und Erwartungen verblassen. Einem Flüchtling ist gewöhnlich wenig geblieben außer einer Unmenge an Zeit, um auf eine unbestimmte Zukunft zu warten. Es ist diese Ungewißheit,

welche unerträglich wird, entmenschlichend wirkt und nach Lösungen schreit. Aber welche Lösungen?“[21]

Dies ist die eigentliche Frage: „Aber welche Lösungen?“ Die Stimmen der Flüchtlinge rufen uns zu aus jenem Niemandsland, „wo sich das Zwielicht vergangener Träume allmählich in Schatten verwandelt und Erwartungen verblassen“. In der Not ihrer Flucht schreien sie nach Nahrung, Unterkunft und Zuflucht. Sobald ein neuer Morgen möglich erscheint, sehnen sie sich danach, ihr Leben noch einmal aufzubauen, indem sie entweder in ihre Heimatländer zurückkehren oder aber irgendwo anders sich eine neue Lebensexistenz schaffen. Letztlich jedoch fordern sie uns zu mehr als nur diesem auf. Sie fordern uns auf, uns für eine Umgestaltung der wirtschaftlichen und politischen Systeme einzusetzen, welche sie auch weiterhin zu fliehen zwingen.

ANMERKUNGEN

[1] Tagebuch der Anne Frank.
[2] Charles B. Keely, Global Refugee Policy: The Case for a Development-Oriented Strategy (New York 1981) 57.
[3] Vgl. Refugees (November 1986) No. 35, 24–25; (Dezember 1986) Nr. 36 (Genf: UNHCR); United States Committee for Refugees, World Refugee Survey: 1985 in Review (New York 1986) 36–40.
[4] Ebd. 38f.
[5] United States Committee for Refugees, 1981 World Refugee Survey (New York 1981) 4.
[6] UNHCR, Collection of International Instruments Concerning Refugees (Handbook) (Genf ^{2}1979) 6, 11, 40, im folgenden zitiert als Handbuch.
[7] Ebd. 194. [8] Ebd. 6. [9] Ebd. 40–41. [10] Ebd. 42. [11] Ebd. 39. [12] Ebd. 51.
[13] Ebd. 46. [14] Ebd. 88.
[15] Ch. B. Keely, a. a. O. 13.
[16] United States Congress: Congressional Research Service, World Refugee Crisis. The International Community's Response (96th Congress, 2nd Session, September 19, 1980) XVII.
[17] Handbuch 62. [18] Ebd. 63.
[19] Vgl. Gary MacEoin, Navita Riley, No Promised Land: American Refugee Policies and the Rule of Law (Boston 1982) 37–41.
[20] Vgl. Ignatius Blau, This Ground is Holy: Church Sanctuary and Central American Refugees (New York 1985), bes. 39–74.
[21] Pro Mundi Vita, „Living in the Shadow of Death“: The Plight of the African Refugee, Africa Dossier 16 (Brüssel 1981) 13.

Dieser Artikel wurde von Huberta von La Chevallerie und Johannes Müller SJ aus dem Englischen übersetzt.

Roman Bleistein SJ

Alfred Delp als zeitkritischer Autor

Editionspläne 1940/1941 zwischen Reichsschrifttumskammer und Widerstand

Alfred Delp wurde bald nach dem Krieg von den deutschen Katholiken als Mann des Widerstands und als geistlicher Schriftsteller entdeckt und geschätzt. Die Edition der „Gesammelten Schriften" (1982–1984) brachte neue Seiten Delps zum Vorschein, etwa seine Bedeutung als philosophischer Denker, seine Predigtkunst, sein sozialpolitisches Engagement, seinen vielfältigen Einsatz im Dritten Reich. Daß Delp auch Zeit- und vor allem Kirchenkritik übte, ging in einer solchen Gesamtschau nicht unter. Neu aufgefundene Texte im Document Center in Berlin[1], das vor allem Dokumente aus den NS-Institutionen aufbewahrt, eröffnen nun einen neuen Zugang zu bislang bekannten Tatsachen und geben den Blick auf Zusammenhänge frei, die in diesem Ausmaß nicht geahnt wurden. Die Rekonstruktion der Vergangenheit zeigt Alfred Delp in seiner zuerst schriftstellerischen, dann aber wohl auch systemkritischen Arbeit erneut, bzw. für die Jahre 1940/1941 erstmals. Es handelt sich um folgende Vorgänge:

Wohl in Fortführung seiner philosophischen Auseinandersetzung mit Martin Heidegger[2] verfaßte Delp im Lauf des Jahres 1940 zwei neue Publikationen. Beleg dafür ist ein Brief vom 12. Dezember 1940 an die Reichsschrifttumskammer, in dem er um Aufnahme bat, „da er fortlaufend Schriften philosophischen und theologischen Inhaltes veröffentlichen möchte". Er bat „um eine beschleunigte Zustellung eines Vorbescheids bzw. eines Befreiungsscheines, da die Manuskripte zweier Veröffentlichungen fertiggestellt sind". Er nannte als Titel: „Der Mensch vor sich selbst bzw. Der Mensch in der Geschichte". Den Umfang der Schriften veranschlagte er auf je 102 bis 150 Seiten. „Inhaltlich handelt es sich um eine philosophische Selbstinterpretation des Menschen."

Verhandlungen mit der Reichskulturkammer

In dieser Planung sind zwei Dinge von Wichtigkeit: einmal die Auseinandersetzung Delps mit den NS-Behörden, dann die Publikationsweise der beiden genannten Schriften.

Bereits am 1. November 1933 war das Reichskulturkammergesetz[3] verabschiedet worden, dessen totalitärer Anspruch nicht zu überhören war; denn fortan war

eine geistige und kulturelle Betätigung innerhalb der Grenzen Deutschlands nur dem erlaubt, der Mitglied der nationalsozialistischen Kulturkammer bzw. einer Untergliederung, etwa der Schrifttumskammer, war. § 10 dieses Gesetzes ließ an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig: „Die Aufnahme in eine Einzelkammer kann abgelehnt oder ein Mitglied ausgeschlossen werden, wenn Tatsachen vorliegen, aus denen sich ergibt, daß die in Frage kommende Person die für die Ausübung ihrer Tätigkeit erforderliche Zuverlässigkeit und Eignung nicht besitzt."[4] Auf einem solchen gesetzlichen Hintergrund hatte A. Delp am 12. Dezember 1940 das Ersuchen um Aufnahme an die Reichskulturkammer gerichtet. Ob er damit nur spielerisch die Toleranz der nationalsozialistischen Behörden erproben wollte, ob er sich noch über die Zielstrebigkeit der Kulturpolitik der Nationalsozialisten täuschte oder ob er ohne ein größeres Bedenken seiner Gesamtsituation – vor knapp einem Jahr erst war ihm von den NS-Behörden die Immatrikulation an der Universität München verweigert worden[5] – stürmisch auf sein Ziel, publizieren zu können, zustrebte, ist ungewiß. Er hatte sich, wie ihm im Lauf der bürokratischen Prozedur gewiß spürbar wurde, auf etwas Unberechenbares eingelassen.

Bereits am 11. Februar 1941 konnte Delp auf eine präzisere Anfrage der Reichsschrifttumskammer hin einen ausgefüllten Antrag-Fragebogen um Aufnahme, einen Ariernachweis und einen Lebenslauf zurücksenden. Dies alles war so abgefaßt, daß es reichlich unverfänglich aussah und eine Aufnahme in die Reichsschrifttumskammer möglich war. Delp hatte am Ende des Fragebogens vermerkt: „Ich habe mich bisher durch Privatstudium auf meine schriftstellerische Tätigkeit vorbereitet, so daß nun in schneller Reihenfolge einige Veröffentlichungen erscheinen sollen." Dies war gewiß ein Paukenschlag – und wen verwundert es: Die nationalsozialistische Bürokratie setzte sich in Bewegung. Man wollte zu einem eigenen Urteil über Delp und seine etwaige Aufnahme kommen.

Am 8. März 1941 ging wohl auf Veranlassung der Berliner Stelle ein Schreiben der NSDAP-Gauleitung München–Oberbayern an die Ortsgruppe der NSDAP München-Ludwigstrasse. Es wurde Delp betreffend Auskunft darüber erbeten, „ob gegen die politische Zuverlässigkeit des Vorgenannten Bedenken bestehen, gegebenenfalls auf welche Tatsachen sich diese gründen". Als ausführliches Gesamturteil schrieb am 19. März 1941 die Ortsgruppe zurück: „Alfred Delp ist Ordenspriester und wohnt im Haus der Jesuiten. Er ist ein netter, zuvorkommender Herr, aber über seine politische Gesinnung ist nichts zu erfahren." Die auf dieser Information fußende Meldung der Gauleitung der NSDAP München-Oberbayern vom 1. April 1941 an den Präsidenten der Reichsschrifttumskammer klang damit verglichen wesentlich negativer. Sie lautete: „D. ist Ordenspriester der Jesuiten. Eine politische Beurteilung erübrigt sich daher." Der Gaustellenleiter hatte also die Antwort der Ortsgruppe München–Ludwigstraße beiseite gewischt, und eher sein eigenes Urteil eingetragen. Vielleicht hatte er auch das „Leitheft" der

Gestapo von 1937 über den Jesuitenorden[6] zur Hand, aus dem so mancherlei über Geschichte, Aufgabe und Bedeutung der Jesuiten zu entnehmen war.

Inzwischen war auch der Reichsminister für kirchliche Angelegenheiten am 25. Februar 1941 angeschrieben worden. Er antwortete am 11. Juni 1941 recht positiv: „Gegen den Antrag Delp's bestehen keine Bedenken." Diese Nachricht wurde – laut Stempelvermerk – am 13. Juni 1941 auch vom Reichsminister für Volksaufklärung und Propaganda „gesehen". Endlich mischte sich auch der Chef der Sicherheitspolizei und des Sicherheitsdienstes (SD) ein. Er beantwortete am 6. November 1941 das Schreiben der Reichsschrifttumskammer vom 25. Februar 1941 mit einem ausführlichen Schriftsatz: „Auf die dortige Anfrage wird mitgeteilt, daß die politische und weltanschauliche Haltung Delps durch seine Zugehörigkeit zu den Jesuiten gekennzeichnet ist. Eine offene gegnerische Haltung dem Nationalsozialismus gegenüber konnte bisher nicht festgestellt werden. In charakterlicher Hinsicht wird Delp als besonders leutselig geschildert. Ein positiver Einsatz Delps für den Nationalsozialismus kann nie erwartet werden. Es wird um Mitteilung der dortigen Entscheidung gebeten."

Als diese Information beim Präsidenten der Reichsschrifttumskammer eintraf, war dessen Entscheidung längst gefallen. Am 13. Juni 1941 war Delp in einem hektographierten Schreiben mitgeteilt worden: „Auf ihren Antrag vom 12. 12. 40 um Aufnahme als Mitglied der Reichsschrifttumskammer – Gruppe Schriftsteller – bzw. auf Befreiung von der Mitgliedschaft teile ich Ihnen folgendes mit: Die Lage auf dem Papiermarkt macht augenblicklich die Herstellung von Verlagswerken auch in kleinstem Umfange unmöglich. Deshalb ist ihr Antrag zur Zeit als gegenstandslos anzusehen. Ich stelle anheim, den Antrag nach Beendigung des Krieges zu wiederholen. Der Ordnung halber weise ich darauf hin, daß Sie jetzt zu schriftstellerischer Tätigkeit nicht zugelassen sind." Damit hat der Präsident nur auf jene bewährte Erklärung zurückgegegriffen, die seit dem 25. April 1941 bereits zur Einstellung der Katholischen Presse hatte herhalten müssen, also kriegswirtschaftliche Gründe[7]. Anscheinend wollte man um des sogenannten Burgfriedens willen mit den Kirchen in keine größere Auseinandersetzung mehr eintreten. Es kann nur von der oligarchischen Machtstruktur des Dritten Reichs her verständlich werden, wenn im gleichen Jahr 1941 auf Betreiben von Martin Bormann einige hundert Klöster und Ordenshäuser in Deutschland enteignet bzw. beschlagnahmt wurden.

Aufgrund dieses Vorgangs erhielt der Chef der Sicherheitspolizei und des SD am 18. März 1942 (auf seine Anfrage vom 16. März 1942) die Antwort der Reichsschrifttumskammer: „Der Antrag des Obengenannten auf Ausstellung eines Befreiungsscheines wurde mit Entscheid vom 13. 6. 1941 unter Berücksichtigung der Lage auf dem Papiermarkt abgewiesen." Damit war Delp als Schriftsteller abgelehnt worden. Er konnte – zumindest nach dem Buchstaben der Entscheidung – im Großdeutschen Reich nichts veröffentlichen.

Kooperation mit dem Alsatia-Verlag

Hier schließt sich unmittelbar die zweite Frage an: Wie konnten dann trotz dieses Verbots die Schriften Delps erscheinen? Auch die Antwort auf diese Frage hat eine lange Geschichte. Kam im Fall der Ablehnung des Delpschen Antrags die Verquickung von Staat und Partei zu einem Erfolg, so wirkte sich in der Drucklegung Delpscher Werke ein Netz von widerstandsähnlichen Beziehungen aus, das sich gleichsam unterirdisch durch ganz Deutschland hinzog. Das Stichwort heißt: Alsatia-Verlag in Colmar. Dieser Verlag wurde seit 1940 von Generaldirektor Joseph Rossé geführt. Als die deutschen Truppen im Elsaß einmarschierten, befreiten sie Rossé aus dem Internierungslager, in dem die Franzosen ihn seiner „Deutschfreundlichkeit" wegen untergebracht hatten. Er wurde von den Deutschen deshalb für einen Vorkämpfer des großdeutschen Gedankens gehalten. Dieses Mißverständnis brachte ihm fortan eine große Bewegungsfreiheit in seinen verlegerischen Plänen. Er konnte alle Versuche abwehren, aus dem Alsatia-Verlag einen braunen Gau-Verlag zu machen. Er erreichte darüber hinaus die Erlaubnis, alle in Arbeit befindlichen Bücher und schließlich alle Bücher, über die ein Vertrag mit Autoren bereits vorlag, herausgeben zu dürfen. Diese Chancen nutzte Rossé bedenkenlos aus: Es erschienen viele Bücher ohne Jahresangabe. Dies alles konnte im letzten nur deshalb gut ausgehen, weil die Mitarbeiter in Verlag und Druckerei voll hinter Rossé standen und bei unerwarteten Besuchen aus Berlin in kürzester Zeit alles Verräterische verschwinden ließen. Der Alsatia-Verlag brachte infolgedessen zwischen 1941 und 1944 über zwei Millionen Bücher und Kleinschriften heraus; er setzte also pro Tag etwa 1600 Exemplare ab und davon war nur ein Bruchteil amtlich genehmigt.

Neben dem Umgehen der Zensur und der Kontrolle durch die Gestapo darf nicht unterschätzt werden, daß Rossé nach dem April 1941, jenem Monat einschneidender nationalsozialistischer pressepolitischer Bestimmungen aufgrund der wirtschaftlichen Lage, immer wieder das nötige Papier zusammenbrachte. Was wie ein Wunder schien, hatte folgende Bewandtnis. Der Alsatia-Verlag hatte 1941 von Reinhold Schneider die Broschüre „Das Vaterunser" herausgebracht und davon im Lauf der Zeit 250000 Exemplare abgesetzt. Eines Tages erhielt Rossé einen Brief aus Berlin. Der Absender war ein ihm bislang unbekannter Heinrich von Schweinichen. Dieser schrieb, um seine dankbare Freude über diese schöne Schrift Schneiders zum Ausdruck zu bringen, folgendes: „Wenn Sie solche Sachen drucken, können Sie von mir alles haben..." Erst dachte man an eine Finte der Gestapo; man witterte eine Falle. Als sich aber herausstellte, daß von Schweinichen Papiergroßhändler und zudem ein Freund Reinhold Schneiders[9] war, lösten sich alle Bedenken im Hinblick auf eine Kooperation auf. Von Schweinichen vermittelte auch durch ihm nahestehende Offiziere Buchaufträge der Wehrmacht, die „Tornisterschriften". Meist waren alte Erzählungen zu drucken: Theodor Storm

oder Wilhelm Busch. „Das Papier lieferte Herr von Schweinichen und bei den Lieferungen war dann ein Waggon Papier mehr – zum Druck der anderen Werke."[10]

Auf solchen Wegen wurden gerade die aus der Reichsschrifttumskammer ausgestoßenen Schriftsteller in die Lage versetzt, ihre Schriften zu publizieren. Delp, der zuerst die Herausgabe seiner beiden Publikationen beim Verlag Herder in Freiburg geplant hatte, kam wohl durch die Vermittlung von P. Heinrich Jansen-Cron[11] zum Alsatia-Verlag. Im Verlag ist aus einem Verzeichnis der publizierten Schriften der Jahre 1940–1945 zu entnehmen, daß „Der Mensch in der Geschichte" am 14. Dezember 1943 aufgelegt wurde und daß 1944 dann „Das Bild des Menschen im Ringen der Zeit" mit einer Startauflage von 5500 Exemplaren erscheinen sollte. „Der Mensch und die Geschichte" erschien also Ende 1943, nachdem der Verlagsvertrag mit dem Alsatia-Verlag von Delp bereits am 15. März 1941 unterzeichnet worden war. Vorarbeiten zu diesem Buch leistete Delp in einem Gesprächskreis in München-Bogenhausen. Ein erster Niederschlag seiner geschichtsphilosophischen Ideen ist im Beitrag in dieser Zeitschrift „Weltgeschichte und Heilsgeschichte" (138, 1940/41, 245–251) zu entdecken.

Im Gegensatz zu diesem eigentlich geraden Weg einer Veröffentlichung verlief die Edition von „Der Mensch vor sich selbst" eher verzwickt. Laut Schreiben des Alsatia-Verlags vom 5. Mai 1955 stand diese Arbeit Delps bereits am 30. April 1943 in Colmar im Satz. Aber „wie Sie wissen", so hieß es in diesem Schreiben, „war ‚Der Mensch vor sich selbst' wohl gesetzt und zum Umbruch bereit, konnte aber dann begreiflicherweise nicht mehr erscheinen". Erst nach dem Ende des Kriegs und nach dem Zusammenbruch des Dritten Reichs wurde diese philosophische Anthropologie Delps posthum 1955 bei Alsatia aufgelegt.

Habent sua fata libelli. Denn zu diesem Zeitpunkt waren die beiden Hauptakteure dieses Dramas bereits tot. Delp war nach dem Todesurteil durch den Volksgerichtshof am 2. Februar 1945 in Berlin-Plötzensee gehängt worden. Joseph Rossé war 1947 von einem französischen Gericht wegen Kollaboration mit den Nazi-Deutschen zu 15 Jahren Zuchthaus verurteilt worden und war am 20. Oktober 1951 in Eyssens in Südfrankreich im Zuchthaus gestorben[12].

Delps Entwurf einer philosophisch-theologischen Buchreihe

Alfred Delp wollte mit dem Text „Der Mensch vor sich selbst"[13] ein skizzenhaftes Programm vorlegen, das er dann in einzelnen Bändchen auszuführen hoffte. Deshalb warnte er im Vorwort den Leser vor zu großen Erwartungen: vieles könne nur Andeutung und Hinweis bleiben. Doch auch diese fragmentarischen Überlegungen hätten ihre Bedeutung. Sie würden entworfen „unter starker Berücksichtigung einer gegenwärtigen Verfassung des menschlichen Selbstbewußtseins und

Selbstverständnisses, die es notwendig macht, den Menschen in eine ehrliche Selbstbegegnung zurückzurufen" (476). Gerade die knapp ausgeführten Umrisse seien „dann ebensoviele Anrufe und Fragen, um deren Antwort der Mensch sich selbst mühen soll und deren Beantwortung ihn vor sich selbst und vor das Wirkliche überhaupt zurückbringen kann" (476).

Entsprechend den einzelnen Kapiteln von „Der Mensch vor sich selbst" hatte Delp zehn selbständige Bändchen „gleichen Umfanges und ähnlicher Art" (475) geplant. Wo setzte er in diesem anthropologischen Entwurf die Akzente? Diese sollen kurz skizziert werden.

1. *Das Selbsterleben des Menschen.* Delp setzt in seinem ersten Bändchen beim Menschen an, der sich selbst zum Erlebnis wird, der wie im Wirbel sich erfährt, der als „man" (M. Heidegger) existiert, also im Uneigentlichen verweilt. Dieser Mensch erhebt sich erst dort und nur dort über die „Sache Mensch", wo er sein „Ich" entdeckt. Delp schreibt: „So geht es dem Menschen auf, daß das Erste und Eigenste, das er besitzt, er selbst ist. Und auch das Letzte, das ihm bleibt, durch alle Höllenfahrten und Abstürze hindurch, ist wieder er selbst. Ob ein Leben gelingt, hängt zum größten Teil von diesen zwei Tatsachen ab: ob es dem Menschen gelingt, dem Erlebnis seines Lebens sich unbefangen zu stellen, die ganze Wirklichkeit zu Wort kommen zu lassen. Und ob es ihm gelingt, mit dem Erlebnis seiner selbst fertig zu werden, ihm den richtigen Sinn abzugewinnen und es in die rechten Zusammenhänge und Gesamtordnungen einzufügen" (484). Delp geht es also um unbegrenzte Wahrnehmung und richtige Einordnung. Gerade dann erfährt der Mensch sein Dasein als Rätsel, Geheimnis und Frage. Dabei gilt: „Es ist viel gewonnen, wenn der Mensch aus dem Erlebnis seiner selbst die echte Frage mitbringt" (486).

2. *Die Frage.* Die Frage nun – so fährt Delp fort – bringt dem Menschen die Gewißheit: Er ist fragwürdig. „Der Mensch, der in diesem Sinn die Frag-Würdigkeit seiner selbst entdeckt, hat einen ersten Schimmer der Würdigkeit des Menschen geahnt; und er wird durch alle Verschüttung hindurch und über alles Vergessen hinaus ein altes Menschenbild endgültiger Prägung und Gültigkeit wiederfinden" (488). Aber nur dem Wagenden und Ringenden eröffnet sich eine solche Wirklichkeit. Wer die Frage wegschiebt, beraubt das Leben der Echtheit und des Ernstes. „Keine Wirklichkeit ist dem Menschen näher als er selbst. Daß er sich trotzdem nicht besitzt und sich nicht dauernd durchschaut..., daß er eben nach sich selbst fragen muß, das eben beweist seine Fragwürdigkeit, das kündet eine letzte außermenschliche Bedingtheit an und verweist den Menschen an endgültige Grenzen" (491). Deshalb kann der Mensch auch auf vieles verzichten, nur nicht auf die Frage nach sich selbst, mit Ernst, aber auch mit aller Aussicht, wirklich einmal endgültig zu sich selbst zu kommen.

3. *In der Welt.* Der fragende Mensch bleibt nicht bei sich, er geht in die Welt hinaus. Bevor er um sich weiß, weiß er um die Dinge. Zuerst findet er sich als

„Ding unter Dingen". Der Mensch gehört zur Welt, zum Stoff, und das bringt Bindungen und Ordnungen in Raum und Zeit. Zeitlichkeit enthüllt ihm die Geschöpflichkeit und darin werden ihm zwei Grundformen des menschlichen Lebens deutlich: Dialog und Tradition. Räumlichkeit bestimmt ebenso das menschliche Leben. Damit kommen Sprache und Blut ins Spiel. „Dreifach ist so die Erde in die Wirklichkeit des Menschen eingefügt: als tragender Grund, als bindendes Gesetz und als fordernde Aufgabe" (498). Der Mensch, so eingefordert, muß Zeit und Raum haben. Die Bedrohung des Lebens in diesem Bereich ist dreifach: die Gesetze des Stoffs sind brutal, sind dem Verfall und dem Vergehen unterworfen. Ihnen unterliegt auch der Mensch, d. h. Zerstörung, Leid und Tod. Hinter all dem bricht eine neue Dimension des Menschen auf: der schöpferische Geist.

4.*Der schöpferische Geist.* Die Überlegenheit des Menschen über den Stoff kommt dem Menschen zu Bewußtsein in der subtilen und gezielten Berechnung seines Tuns ebenso wie in der Unersättlichkeit seiner Gier. Der Mensch, der sich ernst nimmt, weiß um seine Geistigkeit. „Über das Schauen und Finden des Neuen hinaus ist der Geist das Prinzip der formenden Kraft, des explosiven Strebens und Wollens, der drängenden Verwirklichung" (504). Die Gesetze des Geistes aber sind „die Ideen, das Allgemeine, das Ewige und Unendliche, die Freiheit und die ursprüngliche Schöpferischkeit" (50). Geist steht dialektisch zum Stoff. Der Mensch ist in den Kampf um sich gerufen, um seine Würde und Größe. Zwar ist durch den Geist das Leben des Menschen härter geworden, aber auch reicher, bewußter, größer. So dringt vom Geist her die Idee und auch die bildende Macht der Sittlichkeit in die Welt. Es rührt den Menschen das Absolute an. Zugleich leidet er unter der Ohnmacht, unter der Spannung zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit, Sein und Können, Vollendung und Absturz. „Der Geist sagt dem Menschen, daß er sich nicht genügt, um wirklich und unverkürzt er selbst sein zu können" (512).

5. *Persönlichkeit und Gewissen.* Der Mensch ist bedroht durch das Gesetz der Materie, vor allem auch durch den durchdachten Zwang des Stoffs. Beides führt zur Entleerung und Entwürdigung. Diese beiden Bedrohungen des Menschen von der Sache her haben die Gefahr vom Menschen her im Gefolge: die Vermassung in ihrer vielfältigen Ursächlichkeit. Was tun? „Der Mensch..., der aus der Masse und aus der Materie zurück zu sich selbst kommen will, muß zunächst und zuerst seinen Geist und seine Geistigkeit wieder entdecken" (518). Dem dadurch erst „existenten Menschen" werden zwei Sachverhalte aufgehen: die Hierarchie der Werte und Güter und die Konsequenz daraus: Unterscheiden und Entscheiden. „Der Mensch ist erst im Gewissen ganz bei sich selbst, und er ist letzlich allein und verantwortlich auf sein Gewissen gestellt" (520).

6. *Über den Menschen hinaus.* „Der Mensch muß über sich hinaus, wenn er er selbst sein und bleiben und nicht unter sich hinabsinken und zersplittern will"

(523). Mit dieser lapidaren Aussage benennt Delp in seinem Entwurf die Transzendenz, „das Ganze", eben das, worum er über das einzelne hinaus weiß und über das einzelne hinaus, strebt: Er ist über sich hinaus, „weil er an eine überragende und umfassende Ordnung gebunden ist" (524). Dieses Ganze ist aber nicht das Letzte. Im Ernstnehmen seiner ganzen Wirklichkeit steht er vor Gott. „Mit der Entdekkung, daß Gott eine natürliche Tatsache des Lebens ist, daß er also schlicht und einfach zum Menschenleben dazugehört, wird das Dasein des Menschen einmal wirklich ins Unendliche ausgeweitet, andererseits aber zugleich in Zucht und Bindung genommen" (525). Durch diese Entdeckung des Jenseitigen gewinnt die Welt Weite und Würde, sie wird aber zugleich in ihrer Eigentlichkeit entzaubert, „sie hat ein letzte Zuständigkeit verloren" (526).

7. *Mensch unter Menschen.* Der Mensch ist zugleich immer an ein „Du" gebunden. „Erst am Du wird das Ich ganz wach und wirklich. Erst in der Du-Begegnung werden die letzten Quellen entsiegelt und die letzten Stürme entbunden. Das ist die lebendigste Offenbarung der Grenze und Verweisung des Menschen an eine allgemeine Ordnung, die ihn transzendiert, daß er das Du braucht, um ganz Ich zu werden" (527). Der Mensch braucht einen Menschen, er muß zum Menschen. Aber diese Erfüllung steht wiederum unter dem Gesetz der Grenze. Und diese heißt die persönliche Intimsphäre, in der „der Mensch die Sterne überragt und das Ewige berührt, die Freiheit des Gewissens" (529). Da Gott ihm dies alles gibt, wird er von ihm ins Leben entlassen. Nur wo der Mensch sich vor sich selbst ruft, ist er der Entartung entzogen. Nur wo der Mensch ein letztes Geheimnis für sich behält, wird die innerste Grenze beachtet werden können. Aus der Einsicht in diese ganze Wirklichkeit wird der Mensch einmal zu unterscheiden lernen und zum anderen den Gott des Bundes in jeder Gemeinschaft mit umgreifen.

8. *Durch die Welt.* Ein rascher Zugriff des Geistes scheitert an der Welt. Der Mensch wird die Welt nicht los. Gesetze und Ordnungen der Welt sind solche des Menschen. „Der Mensch ist weltlich" (535). Diese Einsicht bringt erneut die Themen Zeit und Raum mit. Weltleben zwar, aber als Durchgang durch die Welt. „Die Welt ist nicht ein Kerker..., sondern ein Transparent des Überirdischen gerade in und durch ihre echte Irdischkeit" (540).

9. *Der dunkle Weg.* Der Mensch findet den Sinn zwar in sich selbst, aber als ihm gegebenen, immer neu in Frage gestellten: die Tragik, das Geheimnis. Der Sinn aus dem absoluten Grund ist verhüllt, die Ordnung des Daseins wird in der Spannung von Immanenz und Transzendenz gehalten. Im Tod wird greifbar das Dasein zum Ende, „aber zum Ende des Vorläufigen, zum Anfang der Teilhabe und der direkten Begegnung mit dem Ganzen, dem persönlichen Gott" (543). Das Erlebnis der Endlichkeit in Irrtum, Schuld, Gebrechlichkeit kommt ins Gedächtnis. Das Dasein des Menschen ist hart. In der Annahme dieser Härte des Lebens wird der Mensch das Leben meistern und darin Glück finden.

10. *Der Mensch vor sich selbst.* Die alte Frage bleibt: Was ist der Mensch? Rätsel? Experiment? „In den Begriff des Menschen gehört nicht nur der Mensch, zu ihm gehört die Welt und das Sein als solches und das Ganze und Gott, die Heimat alles Wirklichen. Weil der Mensch in die letzten Hintergründe des Wirklichen hineinreicht und an den letzten Unbegreiflichkeiten teilhat, soll man seine Verschlossenheit und Undurchsichtigkeit Mysterium nennen, Geheimnis. Er stammt aus dem Geheimnis und wird dorthin zurückkehren" (549). Aus solchem Selbstverständnis wird er sich der Wirklichkeit in Ehrfurcht, Ernst und sachwilliger Offenheit stellen. Die Gegenwart des Menschen zu sich selbst soll ihn vor das Sein als unverkürzte Wirklichkeit zurückrufen. Es geht um eine sachwillige und sachgerechte Einkehr. Eine dreifache Stufung wird dabei erkennbar: die Sicht des Ganzen, die Entscheidung als Möglichkeit und Pflicht, die Verheißung einer großen und überlegenen Lebenssicherheit. „Immer also ist der Mensch verlangt, der ein fähiger Partner des Gesprächs, des Dialogs sein kann, als der das Leben und die Geschichte sich ereignen: Dialog des Menschen mit dem Menschen, des Menschen mit den Dingen, des Menschen mit Gott; Dialog als stille Partnerschaft und Treue, Dialog als Beitrag und Förderung, Dialog auch als harter Kampf und Einsatz. Aber dies alles setzt den Menschen voraus, der sich selbst besitzt" (555).

Diese Skizzen bilden den Gesamtentwurf einer Buchreihe von zehn Bändchen einer philosophisch-theologischen Anthropologie. In ihm entdeckt man philosophische Splitter aus den Werken von Martin Heidegger und Ferdinand Ebner. Insgesamt bringt Delp – ohne in eine eigentlich begrifflich-philosophische Arbeit einzutreten – eine personalistisch-existentielle Betrachtung des Menschen, wie sie damals jenseits einer neuscholastischen Verengung bei Theodor Haecker, Max Picard, Alois Dempf und anderen zu finden war. Boten diese Bändchen nun eine zeitenthobene Philosophie? Oder war in ihnen auch Kritik an Zeit, Zeitgeist und Zeitgenossen enthalten?

Kritik am NS-System – Widerstand

Delp hat wiederkehrende Themen in diesen Bändchen, die zugleich Kritik an der NS-Zeit sind bzw. als solche gelesen werden müssen. Unübersehbar ist sein Affront gegen die Masse, wo er von der „Despotie des überspannten Wir" (487) oder von der „Entartung im Kollektiv" (530) redet. Er spricht davon, daß Menschenleben heute billig seien (488). Zu den großen und im Nationalsozialismus zentralen Themen Blut und Boden (Raum)[14] gibt er seinen Kommentar ab, indem er Blut mit dem Geist kontrastiert (498) und den Boden in Bezug zum Lebensganzen des Menschen setzt (499). Was dabei an subtiler Kritik eingebracht wurde, war durch eine aufs Ganze gehende philosophische Reflexion verhüllt; denn der „Mensch vor sich selbst" ist gewiß der Gegentyp des nationalsozialistischen

Funktionärs oder des anpassungswilligen Mitläufers. Delp drückt diese Konfrontation überdeutlich aus, wenn er schreibt: „All die Proklamationen der Menschheitsbeglücker von einem Paradies auf Erden sind müßiges und törichtes Gerede. Aus den Bedingungen und Möglichkeiten und Grenzen des Seins in der Welt holt den Menschen niemand heraus; nur der letzte Gang befreit ihn, und der ist zugleich Zerbrechen und Abschied der Innerweltlichkeit" (546).

Die Kritik am System des Nationalsozialismus war nicht zu überlesen – und es ist verständlich, daß solche Texte niemals den Segen der Reichsschrifttumskammer hätten erhalten können. Zugleich wird das Risiko des Alsatia-Verlags sichtbar, der gewiß nicht ohne Grund zuerst das Buch „Der Mensch und die Geschichte" [15] noch 1943 herausbrachte. Schien dem Verleger Rossé dieses geschichtsphilosophische Thema sachlicher, unverfänglicher, ungefährdender?

Festzuhalten bleibt, daß das Eröffnungsbändchen der von Delp geplanten Reihe anthropologischer Texte erst 1955 erschien und daß ein Bändchen aus dieser Reihe (vielleicht als Nr. 9), das zuerst „Der Mensch in der Geschichte" heißen sollte, bereits 1943 herauskam. Es würde zu weit führen, Delps Aussagen in „Der Mensch und die Geschichte" [16] hier zu entfalten. Wichtig sind als Deutungen seines darin aufgehobenen Anliegens – denn er schreibt gewiß keine an der Zeitgeschichte uninteressierte Philosophie – die Widmungen, die er 1943 oder 1944 Freunden auf die erste Seite schrieb. Zwei davon lauten: „Man muß es immer wieder wagen, weil die Geschichte nur dem, der sie vollzieht, ihren Auftrag enthüllt und ihren Sinn gibt" (an Georg Graf von Soden-Fraunhofen). „Wer nicht den Mut hat, Geschichte zu machen, wird ihr armes Objekt. Laßt uns tun" (an Dr. Hans Hutter).

Als Delp diese Widmungen schrieb, war er schon seit zwei Jahren dabei, „Geschichte zu machen": Er war Mitglied der Widerstandsgruppe „Kreisauer Kreis". In ihm war er wiederum verbunden mit jenen Männern, die bei der Edition seiner Schriften eine entscheidende Rolle spielten: Joseph Rossé, Heinrich von Schweinichen, Reinhold Schneider[17]. Es ist nicht unwesentlich in diesem Kontext, daß Joseph Rossé noch im Februar 1944 bei seinem letzten Besuch in München P. Delp bat, Carl Fr. Goerdeler „einen Maulkorb" umzubinden[18]. Anscheinend hatte Goerdeler bei einem Besuch in Freiburg zuviel und zu offen über die verschiedenen Kreise der Konspiration in Großdeutschland gesprochen. Eine solche Ermutigung konnte nur Delps Skepsis Goerdeler gegenüber fördern, dessentwegen es bereits 1942 zu einem großen (der Gestapo am Ende bekannten) Konflikt zwischen Delp und Jakob Kaiser[19] gekommen war.

Die Planungen Delps um die Jahreswende 1940/1941 ließen sich nicht voll verwirklichen. Die Rekonstruktion ihrer Teilverwirklichung machte zweierlei deutlich: die bekannte bürokratische Besetzung des deutschen Staats durch die NSDAP und auch das Netz von Verschwörern, deren weitverzweigtes und effizientes Engagement wieder neu aus dem dunklen Boden des geschichtlichen Vergessens gehoben werden konnte. Jede Rekonstruktion der Vergangenheit wird

um so glaubwürdiger und wirklichkeitsgerechter werden, je mehr sie – jenseits apriorischer Festlegungen – die Tatsachen wahrnimmt und deren Verbundenheit untereinander – zumal als prozeßhaftes, interaktives Geschehen – in den Blick zu bringen versucht.

ANMERKUNGEN

[1] Document Center, Berlin, Akten Reichschrifttumskammer.
[2] Vgl. A. Delp, Tragische Existenz (1935), in: A. Delp, Gesammelte Schriften (GS) II, 39–148.
[3] Ploetz, Das Dritte Reich, hrsg. v. M. Broszat u. N. Frei (Würzburg 1983) 102ff.
[4] K. A. Altmeyer, Katholische Presse unter NS-Diktatur (Berlin 1962) 32.
[5] Schreiben der Universität München, Ende Juli 1939.
[6] Leitheft über den Jesuitenorden, August 1937, hrsg. v. Reichsführer SS und Chef des Sicherheitshauptamts; vgl. Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen und Kirchenvolk in Deutschland 1934–1944, bearb. von H. Boberach (Mainz 1971) 242–273.
[7] K. A. Altmeyer, a. a. O. 176.
[8] R. Gießler, J. Zemb, Zeuge in dunkler Zeit. Joseph Rossé und der katholische Alsatia-Verlag 1940–1944, in: Christ in der Gegenwart 43 (1979) 361–362; G. Smolka, Wofür starb Joseph Rossé?, in: Dokumente 1951, 537–539; J.-J. Ritter, L. Sittler, Ein Elsässer Verleger im Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Joseph Rossé und der Alsatia-Verlag, in: Buchhandelsgeschichte, Beilage des Börsenblatts für den dt. Buchhandel, 55, 2. 7. 1982, B 57–66.
[9] R. Schneider, Leben und Werk in Dokumenten, hrsg. v. Fr. A. Schmitt (Olten 1969) 139, 140, 142, 144.
[10] R. Gießler, J. Zemb. a. a. O. 362.
[11] Hinweis auf P. Heinrich Jansen-Cron SJ (1891–1956) von A. Pereira SJ (Brief vom 17. 1. 1979 an Verf.).
[12] Vgl. R. Schneider, Verhüllter Tag (Köln 1954) 216; 163, 207.
[13] A. Delp, GS II, 475–556.
[14] J. Jäckel, Hitlers Weltanschauung (Stuttgart 1981) 29ff., 55ff.
[15] A. Delp, GS II, 349–439.
[16] Vgl. K. H. Neufeld SJ, Geschichte und Mensch. A. Delps Idee der Geschichte (Rom 1983).
[17] G. Smolka, a. a. O. 537.
[18] G. van Roon, Neuordnung im Widerstand (München 1967) 252.
[19] A. Delp, GS IV, 51, 59, 133, 345; G. Ritter, Carl Goerdeler und die dt. Widerstandsbewegung (Stuttgart 1954) 298, 508, 525.

Stefan Knobloch

Für eine nachkonziliare Form der Volksmission

Wer heute das Wort „Volksmission" in die Diskussion einführt, kann nicht mehr sicher sein, daß er von allen sogleich verstanden wird[1]. Nicht, daß sie im unklaren darüber gelassen wären, ob sie an eine Einzelmission in einer Territorialpfarrei, an eine Mission in einem Pfarrverband, an eine Simultanmission in mehreren zusammenhängenden Gemeinden oder an eine sogenannte Gebietsmission zu denken hätten, macht das Problem aus. Eher dürfte es darin zu sehen sein, daß von derlei pastoralen Vorgängen heute wenig bekannt ist, obgleich es sie landauf, landab – allerdings nicht „landläufig", sondern vereinzelt – gibt[2]. Daß sie also kaum wahrgenommen werden, mag bereits ein Hinweis darauf sein, daß sich in ihnen heute pastoral wenig abspielt. Damit könnte zusammenhängen, warum der neue Codex in Can. 770 in Anlehnung an Can. 1349 des alten Codex die (Volks-) Mission als ein Instrument der Seelsorge in Erinnerung ruft, gleichzeitig aber dazu auffordert, „andere, den Erfordernissen entsprechende Formen" der missionarischen Pastoral zu entwickeln.

Die konkreten Erfahrungen mit der Praxis der Mission der letzten 25 Jahre in der Diözese Passau unterstreichen das Erfordernis, der bisherigen Missionspraxis andere Weisen missionarischer Arbeit an die Seite zu stellen. Man muß aus pastoraler Verantwortung sagen, daß die bisherige Missionspraxis den heutigen pastoralen Erfordernissen nur mehr begrenzt gerecht werden kann. Das ist der Grund, weshalb über ergänzende Weisen missionarischer Arbeit nachzudenken und nach Leitorientierungen zu fragen ist, nach denen heute missionarisch zu arbeiten wäre.

Kriterien einer neuen missionarischen Praxis

Es entspricht praktisch-theologischer Methodik, auf der Suche nach Kriterien für eine neue missionarische Praxis gegenwärtige pastorale Entwicklungen anzuschauen und auf ihre Theorien zu befragen, und dies zumal dann, wenn solche Entwicklungen in eben der Diözese zu beobachten sind, für die die Erfahrungen der Missionspraxis der letzten Jahrzehnte konkret vorliegen[3]. Darüber hinaus sind selbstverständlich auch pastorale Entwicklungen anderswo, wie zum Beispiel in Lateinamerika, in unsere Tour d'horizon einzubeziehen. Erst dann kommen auch theoretische Entwürfe in Frage, zumal solche, die in ihrer Generallinie mit den

tatsächlich in Gang befindlichen pastoralen Entwicklungen übereinstimmen, nämlich darin, die pastorale Arbeit an der Perspektive der individuellen und kollektiven Subjektwerdung unter den Augen Gottes auszurichten. Aus einer solchen Zusammenschau, die hier nicht zu leisten ist[4], ergeben sich Kriterien, die als Leitorientierungen einer neuen missionarischen Praxis gelten können.

1. *Vom Institutionellen zum Personellen*

Alle in der Studie „Missionarische Gemeindebildung" genannten Vorgänge bzw. Entwürfe deuten eine Verlagerung vom Institutionellen zum Personellen an, von der Gemeindeorganisation zur „Ekklesiogenese". In der heutigen, am Konzil und seinen Konstitutionen Lumen gentium und Gaudium et spes ausgerichteten Pastoral geht es, wie Johann Baptist Metz sagt, um „die solidarische Subjektwerdung des Menschen vor den Augen Gottes"[5], also um das Werden von Kirche, eine „Kirchengeburt", in der das gesamte Gottesvolk zum Subjekt der Grundvollzüge der Kirche, der „Communio wie Missio"[6], wird.

Die Wiederentdeckung der Kirche als Volk Gottes bildete die theologische Basiskategorie des Zweiten Vatikanischen Konzils, weshalb der Schlußbericht der außerordentlichen Bischofssynode vom November 1985 mit Recht darauf insistiert, daß in der „Communio-Ekklesiologie" „die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente" zu sehen sei[7]. Man muß freilich feststellen, daß dies eher nur für die „Dokumente", nicht aber im gleichen Maß für das kirchliche Bewußtsein gilt[8]. Das vorkonziliare Kirchenverständnis droht mittlerweile die Konzilsdokumente zu überlagern und in ihrer Aussagewirksamkeit zu beeinträchtigen. Von daher tat die Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zu den „Lineamenta" für die ordentliche Bischofssynode von 1987 gut daran, darauf hinzuweisen, „Kirche nicht als zusammengesetzt aus in sich stehenden Blöcken – hierarchische Amtsträger und Laien, Weltchristen und Ordenschristen – zu sehen, sondern die Unterscheidungen auf das Gemeinsame zurückzubeziehen und vom Gemeinsamen her zu lesen".

Eine von der Hierarchie besorgte Gemeindeorganisation reicht heute in der Seelsorge längst nicht mehr aus. Sie hat sich statt dessen mehr auf die Subjektwerdung des einzelnen zu besinnen. Dies um so mehr, als in unseren Gemeinden häufig eine Mittelschicht tonangebend ist, die sich zwar am Leitbild des „bürgerlichen" Subjekts, aber weniger an dem des „solidarischen" Subjekts nach Maßgabe des Evangeliums zu orientieren bereit ist.

2. *Von der Rekrutierung (Integration) zur Partizipation*

Dieses zweite Kriterium pastoralen Handelns weist heute den Weg von einer schematischen, vordergründigen, den Menschen nicht ernstnehmenden Rekrutierung in Gemeinde/in Kirche (im Sinne formaler Integration) zu einer ihn ins Spiel bringenden Partizipation, über die wirkliche Integration erst möglich wird. In

Partizipationen soll es zur realen, die Menschen verändernden Vermittlung der „Sache Jesu" mit ihrer Sache kommen. Dieses Kriterium impliziert ein bestimmtes Verständnis von Gemeinden. Sie sind nicht unverrückbar vorgegebene „Einrichtungen" (Institutionen); sie als solche erhalten zu wollen, müßte zum Verlust ihrer christlichen Identität, wenn auch nicht sofort ihrer Existenz führen. Sie gewinnen ihre am Evangelium ausgerichtete Identität erst aus der fälligen Aneignung durch Subjekte, eine Identität, die dabei immer nur eine asymptotische bleibt.

3. *Von der strukturorientierten zur prozeßorientierten Gemeinde*

Dieses dem zweiten ähnliche Prinzip artikuliert sein Anliegen im Spannungsfeld der Begriffe Struktur und Prozeß. In strukturorientierten Verhältnissen deutet sich eine Gemeinde von ihren statischen Strukturen her, die sie vorfindet, von denen sie sich in ihren Aufgaben verläßlich getragen weiß. Und in der Tat sind Strukturen zunächst die natürliche Folge erfolgreicher Sozialprozesse, die durch sie dauerhaft gemacht werden. Insofern Strukturen aber als Mechanismen der Reduktion von Komplexität von Prozessen fungieren, wirken sie prozeßselektierend bis prozeßfeindlich. Eine prozeßorientierte Gemeinde (den Begriff im Sinn eines pastoralen Suchbilds genommen) verlagert deshalb ihre Aufmerksamkeit von der strukturellen Absicherung – die für sie nie ganz entbehrlich wird und für die Ermöglichung von Prozessen bleibende Bedeutung hat – auf Prozesse, in denen Jesu Botschaft sich dem reflektierenden Leben erschließt.

4. *Von der klerikalen Glaubensvermittlung zur Glaubensvermittlung der Christengemeinde*

Subjekt der Seelsorge einer Gemeinde ist die Christengemeinde als ganze. Die darin erhobene Forderung nach einer Ergänzung der klerikalen Glaubensvermittlung durch das ganze Volk Gottes macht darauf aufmerksam, daß wir in der heutigen pastoralen Situation eher zu wenig Volk, nicht zu wenig Priester haben. Solange sich das Volk als Objekt und die Priester als Subjekt der Seelsorge verstehen bzw. von der jeweils anderen Seite so gesehen werden, solange hat Kirche, hat Gemeinde die Möglichkeiten des Kircheseins noch nicht realisiert.

Bei diesen Überlegungen haben wir uns zu vergegenwärtigen, von wem wir hier sprechen: vom Getauften, von denen, die Gott berufen hat, am Mysterium des Gottesvolkes Anteil zu haben. Mit ihnen schreibt er seine Geschichte. Sie bilden das Volk Gottes, von dem die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Lumen gentium" in Nr. 32 sagt: „Eines ist also das auserwählte Volk Gottes: ein Herr, ein Glaube, eine Taufe (Eph 4, 5); gemeinsam die Würde der Glieder aus der Wiedergeburt in Christus, gemeinsam die Gnade der Kindschaft, gemeinsam die Berufung zur Vollkommenheit, eines ist das Heil, eine die Hoffnung und ungeteilt die Liebe. Es gibt also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder

Geschlecht; denn ‚es gilt nicht mehr Jude und Grieche, nicht Sklave und Freier, nicht Mann und Frau; denn alle seid ihr einer in Christus' (Gal 3, 38; vgl. Kol 3, 11)." Diese Sätze dokumentieren, daß Gott mit den Getauften seine Geschichte schreibt, an der in gemeindlichen Prozessen zu arbeiten ist. Hierbei gewinnt dann die Kategorie der „Erzählung" Bedeutung[9].

5. *Vom betreuenden Glaubensimport zur Mystagogie*

Die Kirche hat davon auszugehen, daß sie nicht erstmals das von ihr „verwaltete" („allein von ihr auszuteilende") Heil in eine bis dahin gänzlich heillose Situation „importiert". Sie macht vielmehr reflex gegenwärtig, daß Gott seine Heilsgeschichte mit dem Menschen vorantreibt. Durch die Begegnung mit Kirche soll allen aufgehen, daß nicht sie das Heil produziert, sondern Gott selbst es ist, „der sich frei liebend dem Menschen übereignet; sie führt vielmehr den Menschen in jenes Geheimnis ein, welches sein Leben immer schon ist"[10]. Zumal im Hinblick auf das heutige, vom Säkularismus geprägte Lebensgefühl darf Kirche dieses Lebensgefühl nicht noch einmal dadurch bestärken und verifizieren, daß sie ihr eigenes pastorales Tun als ein „Erst-Dazubringen Gottes" in eine in sich gänzlich heillose Situation wertet. Sie hat ihn vielmehr in einem mystagogischen Vorgang als immer schon anwesend aufzuweisen.

6. *Von der Vergewisserung des Glaubens zur Glaubenserstbegründung*

Dieses Prinzip verlagert das Interesse des pastoralen Handelns von der Betreuung vorhandenen Glaubens auf die existentielle Glaubenserstbegründung. Diese ist dabei im Rahmen eines mystagogischen Prozesses zu denken, das heißt als „Her-Stellung" (im Sinn mystagogischer Wirklichkeitserschließung) von Wirklichkeit, nicht aber als deren „Herstellung" (im Sinn technischer Produktion). Solcher mystagogischer „Her-Stellung" nicht oder unzureichend wahrgenommener Wirklichkeit liegt weniger an der „materialen Vollständigkeit" aller Glaubensinhalte als daran, die Angesprochenen vor die Frage zu bringen, was Gott mit ihnen in Kirche vorhat.

7. *Von der diözesan-zentralen Steuerung zur subsidiären Rolle der Ämter*

Für das gesamte pastorale Handeln schließlich entscheidet sich viel an der Ausgewogenheit der Beziehungen von Gemeinde- und diözesaner Zuständigkeit. Im Interesse der Ausgewogenheit ist zu verlangen, die Planungen der Diözesanverwaltungen auf die Gemeinden und auf die Gruppen in ihnen zu verlagern, das heißt, das Subsidiaritätsprinzip im pastoralen Alltag zur Geltung zu bringen. Diözesane Gremien dürfen nicht den Gemeinden Aufgaben wegnehmen, die in erster Linie deren Aufgaben sind. Im selben Augenblick, in dem sich diözesane Gremien Zurückhaltung auferlegen, können sich „Gemeindecharismen" entwikkeln, die unter diözesan verordneter Aussperrung kaum gedeihen.

Die bisherige Mission im Licht heutiger pastoraler Kriterien

Im Licht der summarisch genannten heute leitenden pastoralen Kriterien soll nun die herkömmliche Gestalt der Mission angeschaut und kurz diskutiert werden. Hierbei läßt sich sowohl an die Einzelvolks- bzw. Einzelgemeindemission wie an die aus der französischen Mission générale abgeleitete Gebietsmission denken, die sich an ganze geographische Regionen wandte, um sie „auf Dauer in die Kirche zurückzuführen". Bleiben wir zuerst bei der Einzelvolks- bzw. Einzelgemeindemission; daß man im übrigen vom Begriff der „Volks"-Mission abrückte und dafür allmählich den der Gemeindemission bevorzugte, spiegelt die Tatsache wider, daß der globale Anspruch auf das Volk im Sinn der quantitativen Ganzheit einer Pfarrei längst nicht mehr aufrechtzuerhalten war.

Im Licht der heutigen Kriterien wird deutlich, daß eine einzelne Volks- bzw. Gemeindemission bei allem Guten, zu dem sie führen konnte, das heute für entscheidend Angesehene nicht leisten konnte: daß sich die Gemeindemitglieder als Subjekte ihres Gemeindeseins verstehen. Ihr Organisationskonzept, ihr Charakter der formalisierten Intervention von außen, die Dominanz der exponierten Missionare behinderten eher die Möglichkeit, daß sich die Gemeinden als Subjekt ihres Gemeindeseins fanden. Als bedenklich erscheint auch, daß dieses System auf die Bekehrung der einzelnen drängte, daran arbeitete, sie im Interesse ihres Lebens an den Gnadenstrom der kirchlichen Sakramente anzuschließen, daß dabei aber die Kirche am Ort als der in sich ruhende Hort des Heils erschien, der an sich kaum Strukturen des Unheils, der Verweigerung, der Macht und lebensfeindlicher Traditionen erkennen zu müssen glaubte. Damit hängt wohl zusammen, daß die Missionstheorie anders herum blind war für die gelingenden Lebensfragmente der Leute, für deren Erfahrungen von Nähe, Liebe, Treue im Leben, was alles wenig bedeutete, solange sie nicht sichtbar in den Schoß der Kirche zurückgekehrt waren. Speziell die Gebietsmission, die sich in den sechziger Jahren in vielen Diözesen der Bundesrepublik einer hohen Beliebtheit erfreute, offenbart vor dem Maßstab der heutigen Kriterien in drei Belangen ihre Schwächen: in ihrem Organisationskonzept, in ihrer Zielvorgabe der Integration und in ihrer Zielvorgabe der Gemeinschaftsseelsorge.

1. *Organisationskonzept der Gebietsmission*

Die Mission wurde (in der Diözese Passau und weniger lang auch in anderen Diözesen wie München und Freising, Regensburg und Speyer) von den Diözesanverwaltungen aus organisiert. Diese schrieben die Maßnahmen vor Ort vor. Die Missionare fühlten sich dadurch sowohl ein wenig an die Kandare genommen wie vor allem geschmeichelt, da das diözesane Interesse ihr missionarisches Ansehen hob. Letzteres erklärt auch die bei manchen damaligen Missionaren anzutreffende Neigung zum „Fundamentalismus", das heißt zu einer auf Konfrontation gehen-

den Verkündigung, die nicht mit sich reden ließ. Der klerikale Charakter der Verkündigung trat wohl nirgends so deutlich hervor wie bei der Mission.

2. *Die Zielvorgabe der Integration*

Die Zielvorgabe der Integration bezog sich sowohl auf den einzelnen wie auf die sogenannten Milieus. In Frankreich sprach man davon, durch die missionarischen Bemühungen „ganze Gebiete auf Dauer wieder in die Kirche zurückzuführen". Wenn dies als „Bekehrung" bezeichnet wurde, verdeckt das nur mühsam, daß Bekehrung hier eher kirchensoziologischen als theologischen Charakter hatte. Das heißt, man versuchte die Leute zwar an die Kirche zu binden, aber man dachte zu wenig daran, ihr Leben wirklich vor den Horizont Gottes zu bringen. Statt der Subjektwerdung vor den Augen Gottes ging es um die erträumte (und nirgends realisierte) massenhafte Rückführung in den Schoß der Kirche. Die pessimistischen kirchlichen Angaben über das bedrohliche Niveau der Lebensmilieus verleitete zu einer globalen pastoralen Perspektive. Mission stand im Dienst eines Rituals der Integration in eine religiöse Versorgungsorganisation.

3. *Die Zielvorgabe der Gemeinschaftsseelsorge*

Die Zielvorgabe der Gemeinschaftsseelsorge, das heißt des gemeinschaftlichen Zusammenwirkens aller Priester, Ordensleute, Angehörigen der Katholischen Aktion und ehrenamtlichen Laien eines Gebiets, bedeutete zwar einen deutlichen Schritt über die bis dahin herrschenden pastoralen Verhältnisse hinaus. Es kann aber nicht verborgen bleiben, daß dabei nach wie vor das priesterlich-hierarchische Kirchenbild über den Communio-Charakter des ganzen Gottesvolks dominierte. Als Subjekt der Gemeinschaftsseelsorge galt nach wie vor die hierarchische Kirche, die für ihre Aufgaben in den Laien willkommene Hilfstruppen sah.

Unserem Vergleich der heutigen pastoralen Leitorientierungen mit der bisherigen Mission geht es nicht darum, das Kind mit dem Bad auszuschütten und zu sagen, so etwas wie Mission solle es nicht mehr geben. Vielmehr dürfte bisher schon deutlich geworden sein, daß es um einen missionarischen Neuentwurf geht.

Konkretisierungen einer ergänzenden missionarischen Arbeit

Unsere an heutige pastorale Leitorientierungen angelehnten Konkretisierungen beziehen sich vor allem auf den Begriff des Missionarischen und auf einen neuen Typ des Missionars. Uns liegt daran, neue Vorgänge und Merkmale als „missionarisch" aufzuzeigen. Die erstaunliche Resistenz des Begriffs Mission lädt zu einer Wiederverlebendigung ihres Symbolcharakters in einer den heutigen Erfordernissen angemessenen Weise ein. Für solche Verlebendigung schlagen wir den Terminus der „missionarischen Gemeindebildung" vor. In ihr soll es darum gehen,

dem Bedürfnis der Leute nach Erneuerung und Intensivierung des Glaubens im Kontext heutiger Lebens- und Glaubenserfahrungen einen Ausdruck zu verschaffen, der seinerseits symbolkonstituierend wirkt. Damit solche Symbolkonstitution zustande kommt, ist an einen neuen Inhalt des Missionarischen und in der Konsequenz dessen an einen neuen Typ des Missionars zu denken.

1. *Missionarisch bedeutet prozeßhaft*

In der Option für eine „prozeßhafte Mission" ist an Vorgänge gedacht, in denen Leute in Gruppen und Gemeinschaften in von ihnen selbst getragenen Prozessen als bisher im Glauben eher Sprachlose die Sprache ihres Glaubens erlernen. Da heute das persönliche Erleben in Gruppen und Gemeinschaften einen entscheidenden Ort der Glaubenserfahrung und Glaubensvergewisserung darstellt[11], sollte die Mission einen Paradigmenwechsel vollziehen, bei dem die Leute beginnen, ihre Lebens- und Glaubenserfahrungen untereinander auszutauschen. Der gemeinte Paradigmenwechsel wird ansichtig in den Erfahrungen des Katechetischen Kongresses von Freiburg 1983[12], in den Basiserfahrungen der lateinameriksanischen Befreiungstheologie[13], in ersten Praxisschritten im Passauer Raum[14] sowie in neueren Publikationen[15]. Ohne subjektbezogene, von den Subjekten getragene, die Lebensgeschichte einbeziehende Auseinandersetzung mit dem Glauben und ohne strukturelle Voraussetzungen dafür werden die Leute ihren Glauben nur in sehr unvollkommener Weise leben. Dem Suchbild der missionarischen Gemeindebildung liegt daran, daß die Leute in Gruppenprozessen ihre „Religiosität" in Richtung eines christlichen Glaubens authentifizieren lernen, indem sie immer mehr ihr Leben an Jesus und seiner Botschaft orientieren.

Damit ist an andere Gruppen und Gruppenprozesse gedacht als die, die die Mission bisher schon kennt. Sie operierte erst mit den „Ständen", dann mit den „Zielgruppen" (wie Alten, Alleinstehenden, jungen Ehen, Geschiedenen, Wiederverheirateten). Im Gegensatz dazu ist hier an einen Gruppenstrukturtyp gedacht, der die Gruppe autonom und eigenverantwortlich sein und handeln läßt.

Damit denkt missionarische Gemeindebildung an personenintensive und nicht an massenintensive Szenarios. Sie will Subjekte zu Subjekten ihres Glaubenslebens machen, indem sie Leute zum Erzählen ihrer Lebensgeschichten und zur Begegnung mit der Heiligen Schrift zusammenführt, damit sie auf diese Weise ihren Platz und ihre Aufgaben in der Kirche neu sehen und neu einnehmen lernen. Nach Meinung maßgeblicher Pastoraltheologen stellt heute eine solchermaßen betriebene Basisevangelisierung (einiger weniger) – im Sinn einer sehr persönlichen, intensiven Vermittlung von Leben und Evangelium, nicht im Sinn einer dogmatisch orientierten Indoktrination – die entscheidende Voraussetzung dafür dar, daß die Gemeinden auch in Zukunft existieren werden. Wenn das zutrifft, sollte die Volksmission daraus die Konsequenz ziehen, basisgemeindliche Elemente in ihr Konzept aufzunehmen.

2. *Missionarisch bedeutet mystagogisch*

Der Begriff und die Sache der Mystagogie erleben in jüngster Zeit eine deutliche Renaissance[16]. Mit dem Stichwort der Mystagogie verbindet sich das pastorale Programm, in den Leuten die Überzeugung zu wecken, daß sie aufgrund der Liebesgeschichte Gottes mit ihnen immer schon, allem menschheitsgeschichtlich wie individualgeschichtlich verursachtem Unheil voraus, in einer Heilssituation leben. „Gott ist in der Geschichte eines jeden Menschen gegenwärtig, und dies schon lange, bevor die Kirche tätig wird." [17] Missionarische Prozesse sind demnach anzusiedeln im Rahmen einer mystagogischen Pastoral. Ihnen darf nicht die Annahme zugrunde liegen, der Mensch befinde sich vor Gott immer eher im Unheil als im Heil. Gerade umgekehrt sollen Menschen die Erfahrung der verbindlichen Nähe Gottes machen können, für die die Kirche ein sichtbares Zeichen ist. Das Mystagogische sollte also ein innerer Aspekt dieser Prozesse sein.

Konkret bedeutet das, die Leute dazu zu bringen, daß sie im Innewerden und Erzählen ihrer Glaubens- und Unglaubensgeschichten sowie in der Begegnung ihres Lebens mit biblischen Geschichten ihr eigenes Leben als Geschichte Gottes mit ihnen sehen lernen. Das ist nicht zu verwirklichen in kurzen, zeitlich knapp befristeten Prozessen, woran man bisher die Mission erkennt.

3. *Ein neuer Typ von „Missionaren"*

Die hier skizzierte neue Weise missionarischer Arbeit weicht relativ weit von der bisherigen Mission ab und versteht sich gerade darin als ein ergänzendes Moment. Die Abweichung macht nun einen neuen Typ von „Missionar" erforderlich. Im Rahmen der bisherigen Mission steht der Missionar im Dienst einer möglichst raschen, möglichst viele erreichenden Integration in das Leben der Gemeinde, wobei die Fragen, wie ihr Leben innerlich aussieht, welche Gründe an der Distanzierung der Leute schuld sind, kaum eine Rolle spielen. Hier ist noch einmal an die geäußerte Kritik einer eher kirchensoziologischen als „theologischen" Bekehrung zu erinnern. Die zeitliche Hintereinanderbeanspruchung der Missionare zwingt sie dazu, die Missionen in festen, formalisierten Gebärden anzubieten. Das verleitet dazu, daß sie sich bei allem Engagement, das ihnen nicht abzusprechen ist, mit ihrer Person, mit ihrer persönlichen Glaubensgeschichte heraushalten, ja, daß sie meinen können, gerade Persönliches verhalte sich sperrig zu ihrem Verkündigungsauftrag. Damit kommt die entscheidende Seite des Glaubenslebens, die persönliche Betroffenheit und ihre Artikulation, zu kurz.

Demgegenüber sollte der neue Typ von Missionar darin kompetent sein (und kompetent gemacht werden), Gruppenprozesse anzuregen und zu begleiten, das Erzählen der Leute auszulösen und die Begegnung mit den Geschichten der Heiligen Schrift herbeizuführen. Sie müßten Leute sein, die in den Erzählstrom der anderen eingehen und ihre Nähe und ihre vermeintlich banalen Dinge des Lebens, von denen sie reden, aushalten. Gesucht sind also Missionare, die zuerst sich selbst

und ihre Glaubens- und Lebensgeschichte reflektiert haben. Gesucht sind Leute, die eine hohe Identität mit sich selbst gewonnen haben. 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.

An welche Personen ist also bei diesem neuen Typ von Missionaren gedacht? Zuerst an die hauptamtlichen Seelsorgerinnen und Seelsorger der Gemeinden, sodann an Frauen und Männer, die unter Berücksichtigung ihrer beruflichen wie familiären Situation und unter Ausnutzung ihrer beruflich-fachlichen Kompetenzen zu Förderern dieser missionarischen Prozesse unter Gruppen und Gemeinschaften werden. Denn nach unserer Meinung soll das Missionarische nicht weiterhin das Außerordentliche sein, das ex definitione nicht zum gewöhnlichen Lebensvollzug der Gemeinden gehört. Das Missionarische ist ihnen vielmehr so sehr eigen, zuzueignen, daß es nicht nur „alle heiligen Zeiten" durch andere aktiviert werden darf.

Die Optionen für eine Reform der Mission haben noch nicht, wie jedermann merkt, den Charakter einer Reflexion einer bereits stattfindenden Praxis. In ihnen spricht sich bisher (nur) die prospektive pastorale Phantasie aus, die sich vor dem Hintergrund heute rezipierter pastoraler Prinzipien an der bisherigen Missionspraxis entzündet. Solche pastoralen Träume zu träumen und an ihrer Realisierung zu arbeiten, stellt aber einen wichtigen Teil pastoraltheologischer Reflexion dar.

ANMERKUNGEN

[1] Nur gelegentlich findet man dazu Beiträge, z. B. J. Hütter, Die Glaubensmission als Form außerordentlicher Seelsorge bei Alfons von Ligouri und heute, in: ThPQ 131 (1983) 35–45.

[2] Die Regionalvorstände der österreich., schweiz., süddt. und norddt. Arbeitsgemeinschaft für missionarische Dienste der Orden (AMDO) fassen jährlich in einer statistischen Übersicht die gehaltenen Missionen zusammen.

[3] S. Knobloch, Missionarische Gemeindebildung. Zu Geschichte und Zukunft der Volksmission (Passau 1986) 117–144. [4] Ebd. 145–185.

[5] J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie (Mainz 1977) 44–74. [6] Stellungnahme der Dt. Bischofskonferenz zu den „Lineamenta" für die Bischofssynode 1987.

[7] Damit schloß sich die Bischofssynode nicht der bei Kard. Ratzinger (Zur Lage des Glaubens, München 1985, 47) deutlichen Tendenz an, den Begriff des „Volkes Gottes" zugunsten des Begriffs „Leib Christi" abzuschwächen.

[8] E. Klinger, Der Laienkatholizismus – Die Kirche der Laien. Das Problem der Rezeption des Konzils, in: Pastoraltheol. Informationen 1/1986, 13–24.

[9] P. Düsterfeld, Ende oder Neuanfang der Predigt?, in: Neue Wege der Verkündigung, hrsg. v. dems. (Düsseldorf 1983) 84–98. [10] P. M. Zulehner. Von der Versorgung zur Mystagogie, in: Leb. Seelsorge 33 (1982) 177–182.

[11] P. Wehrle, Kriterien für die pastorale Praxis. Ein dem Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen vorgelegtes Thesenpapier (1984) 2.

[12] Erzähl mir deine Geschichte, hrsg. v. Dt. Katecheten-Verein (Freiburg 1983).

[13] Theologie der Befreiung im Gespräch, hrsg. v. P. Eicher (München 1985). [14] P. M. Zulehner, J. Fischer, M. Huber. Sie werden mein Volk sein. Grundkurs gemeindlichen Glaubens (Düsseldorf 1985).

[15] Mein Glaubensweg. Christen im Dienst der Kirche erzählen, hrsg. v. K. H. Schmitt (München 1985).

[16] P. M. Zulehner, Von der Versorgung zur Mystagogie, 177–182; U. Ruh, Ein Lehrstück für die dt. Kirche. Der Dt. Katech. Kongreß in Freiburg, in: HK 37 (1983) 298–301; Erzähl mir deine Geschichte, a. a. O.; P. M. Zulehner, Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor. Zur Theologie der Seelsorge heute. P. M. Zulehner im Gespräch mit Karl Rahner (Düsseldorf 1984); ders., J. Fischer, M. Huber. Sie werden mein Volk sein, a. a. O.

[17] P. M. Zulehner. Von der Versorgung zur Mystagogie, 180.

Victor Conzemius

Nikolaus von Flüe

Mystiker zwischen Politik und Familie

Eigentlich paßt er nicht so recht in die Kategorien schweizerischer Ausgewogenheit und helvetischen Erwerbsgeistes, der Obwaldner Bauer Nikolaus von Flüe, dessen 500. Todestag die Eidgenossenschaft in diesem Jahr begeht. Auch der Kirche, die sich 200 Jahre Zeit ließ, um ihn seligzusprechen (1669), und weitere 200 Jahre, um ihn in die Schar der Heiligen (1947) aufzunehmen[1], gibt dieser Mann manches Rätsel auf. Verantwortungsbewußte stoßen sich daran, daß der 50jährige Frau und Kinder verließ, um einen guten Steinwurf vom Dorf entfernt in einer wilden Schlucht eine Einsiedlerexistenz zu führen. Dennoch sind Kapelle und Hütte, in der er lebte, eine Art schweizerisches Nationalheiligtum in freier Natur geworden, zu dem Schweizer beider Konfessionen hinpilgern. In Nikolaus von Flüe finden alle ein Stück von sich selber: Reformierte und Katholiken die Zeit konfessioneller Eintracht, das Militär den verdienten Hauptmann, die Pazifisten einen mächtigen Verbündeten, die Tiefenpsychologen den Mann ursprünglicher Visionen und starker Träume, und schließlich die Beter, die sich an seine Gotteserfahrung klammern[2].

Kosmischer Hintergrund und Christusfrömmigkeit

Ganz vereinnahmen läßt er sich von niemand und für niemand. Er bleibt ein Rätsel. Zwar ist er keine reglos versteinerte Sphinx, aber doch ein Mensch, der sich rationalen Deutungsmustern entzieht. Wie die großen Weisen Sokrates, Jesus von Nazareth, Franz von Assisi hat er nichts Schriftliches hinterlassen. Er war und blieb Laie und Analphabet, ganz auf das Hören und Sehen und auf die innere Schau ausgerichtet. Von seiner Zeit gilt, was Robert Durrer schrieb, der alle verfügbaren Zeugnisse über ihn gesammelt hat:

„Dem Menschen des 15. Jahrhunderts war ja das Firmament noch ein System von Kristallgewölben, die sich ineinander drehten und worin, wie Lampen, die Gestirne hingen. In fast greifbarer Nähe darüber dachte man sich die Wohnung der Seligen, so daß die Engel Maria Magdalena siebenmal des Tages körperlich in Höhen emportragen konnten, wo sie den Wechselgesang des himmlischen Chordienstes hören konnte. Unmittelbar unter den Füßen glaubte man im Erdinnern die Hölle, der die Teufel in sichtbarer Gestalt beständig entstiegen, um die Frommen zu erschrecken und zu verführen. Auf den ungangbaren Gletschern sah man die büßenden Seelen wandern oder im Ried des Nachts als

Irrlichter tanzen. Die Stellung der Planeten griff tief ins Menschenschicksal ein... Jedes außergewöhnliche Naturereignis galt als Werk von Zauberei oder als direktes göttliches Strafgericht. So fühlte sich der mittelalterlich naive Mensch, je kleiner ihm das Weltall und je primitiver ihm die Weltordnung erschien, dem Überirdischen räumlich umso näher."[3]

Aber auch diese klugen Sätze geben nicht mehr als eine Kulisse für das Leben des Obwaldner Bauern her. Nicht das Magisch-Kosmische, sondern Jesus Christus ist der eigentliche Mittelpunkt der Frömmigkeit von Bruder Klaus, wie er zu Lebzeiten und später, brüderlich den Menschen nah, genannt wurde. Sein Leben steht nicht mehr im Bannkreis der Legende: Der erste Schweizer, dessen Individualpersönlichkeit an der Schwelle zur Neuzeit geschichtlich nachprüfbare und inhaltlich aussagestarke Konturen hat und über den sich Bestimmtes aussagen läßt, ist ein Laie. Nikolaus von Flüe wurde am 21. März 1417 in einer wohlhabenden, politisch regsamen Bauernfamilie auf dem Sachslerberg im Kanton Obwalden geboren. Durch seine Eltern vereinigte er die Eigenschaften beider Täler ob und nid dem Wald: das Lebhafte, Reizbare, stimmungsgeladene der Nidwaldner mit dem kühleren, zu Askese und Pfiffigkeit Neigenden der Obwaldner. Sein Geburtshaus steht heute noch, ebenso das Haus, das er bei seiner Heirat bezog. Erni Rohrer, ein Jugendfreund, gab nach seinem Ableben zu Protokoll:

„Damals als er noch ein ganz junger Knabe war, fing er an und fastete lange Zeit alle Freitage, hernach alle Wochen vier Tage und die ganze Fasten hindurch, so daß er nichts aß, als täglich ein kleines Stücklein Brot oder ein wenig dürre Birnen. Und das tat er heimlich, um nicht damit zu prahlen. Und wenn er deshalb befragt oder von etlichen, die glaubten, er möchte es nicht erleiden, getadelt wurde, so sprach er immer, Gott wolle es so haben. Und nach Möglichkeit zog er sich von der Welt zurück und verachtete alle zeitliche Ehre."[4]

Wir haben keinen Grund, den Kern dieses Dokuments und anderer Zeugnisse anzuzweifeln. Doch ist das Bemühen der Zeugen, die leuchtende Spur des Ungewöhnlichen in die früheste Jugend des Altersgenossen hineinzuprojizieren, leicht zu spüren. Die Vorverlegung gibt jedoch ein falsches Bild vom Menschen und verführt zu einer Schablone, die wir aus anderen Heiligenleben kennen. Die Wirklichkeit war anders, absichtsloser und keineswegs auf ein Eremitenleben nach klassischem Muster hin angelegt. Klaus von Flüe war Bauer, dem Boden verhaftet; er brauchte lange Zeit, bis er sich von dessen Eigen- und Schwergewicht gelöst hatte. Er ist eine andere Natur als Franz von Assisi, der sozusagen in jugendlichem Übermut sich seines Erbteils entledigt und sich Frau Armut in die Arme wirft. Klaus hat das väterliche Erbteil gehütet und an seine Nachkommen weitergegeben; seine Wohltätigkeit rührte nicht an die Substanz dessen, was ihm von den Altvordern anvertraut war. Er schloß auch keinen mystischen Liebesbund, sondern schloß um 1444 als nahezu Dreißigjähriger den Bund der Ehe mit der vielleicht fünfzehnjährigen Dorothee Wyß vom Sarner See. Die Ehe war mit zehn Kindern gesegnet, fünf Buben und fünf Mädchen, die ihrerseits das Leben weiterschenkten. Ganze Geschlechter inner- und außerhalb des Obwaldnerlands können sich auf Klaus von Flüe als Ahnherrn berufen; seine Heiligkeit vererbte

sich jedoch nicht. Sein Sohn Hans, 1483 Landammann von Owalden, zog sich den Ruf eines skrupellosen Abenteurers zu.

Das Leben Niklaus von Flües war dasjenige eines begüterten und freien Bauern seiner Zeit: Der Betrieb verlangte ganzen Einsatz auf dem Feld, in den Obstbergen und in den Ställen. Früh war die Einübung ins Mittragen politischer Entscheidungen. So nahm er als Sechzehnjähriger mit dem Vater im Ring an der Landsgemeinde teil, wurde als Neunzehnjähriger Ratsherr, später Richter und Träger hoher politischer Ämter in seinem Kanton. Einmal vertrat er den Kanton Obwalden an einer gesamteidgenössischen Beratung, Tagsatzung genannt.

Auch als Soldat stand er seinen Mann und tat seinen Dienst als Fähnrich und Rottmeister. Es ist wahrscheinlich, daß Nikolaus als Soldat an Kriegen im Sommer 1443, im September 1444, im Juli 1445 und an der Schlacht bei Ragaz am 6. März 1446 teilgenommen hat. 1460 war er als Hauptmann an der unrechtmäßigen Eroberung des Thurgaus durch die Eidgenossen beteiligt. Einige Unternehmungen verliefen friedlich; bei anderen kam es zu Morden und Sengen. Klaus hatte daran kein großes Gefallen; es ist überliefert, daß er zu Schonung und Mäßigung aufrief und schon gar nicht auf eigene Faust Straf- und Raubzüge unternahm, wie einige Miteidgenossen es sich in diesen Flegeljahren der Eidgenossenschaft angewöhnt hatten. Vielmehr spiegelt sich in seinem soldatischen Verhalten das, was Zeitgenossen wie Erni an der Halden bezeugten, er „habe stets die Billigkeit liebgehabt, das Unrecht gestraft und in Kriegen seine Feinde wenig beschädigt, sondern sie nach seinem Vermögen beschirmt". Wölflins Lebensbeschreibung hält fest, daß Nikolaus ohne obrigkeitlichen Befehl an Kriegen nicht teilnahm. „Er war der größte Freund des Friedens, doch wo es fürs Vaterland zu streiten galt, wollte er nicht, daß die Feinde wegen seiner Untätigkeit unverschämt großtun könnten; sobald deren Kräfte aber zusammengebrochen und überwunden waren, mahnte er nachdrücklich zur Schonung."[5]

Auch die kirchliche Situation seiner Zeit war alles andere als eine Idylle. Die innerkirchlichen Streitigkeiten als Nachwirkungen des großen abendländischen Schismas mit seinen drei Päpsten, die gegenseitigen Bannflüche von Päpsten und Bischöfen wirkten unmittelbar auf das Leben von Klaus von Flüe ein. Weil die Pfarrkirche seiner Heimatpfarrei Sachseln unter Interdikt stand, konnte Klaus nicht hier, sondern mußte im Nachbarort Kerns getauft werden. Wiederholt wurde er in die Zwistigkeiten prozessierender Geistlicher hineingezogen. 1457 prozessierte er an der Spitze seiner Gemeindegenossen mit dem Kirchherrn von Sachseln, einem notorischen Pfründenjäger, um den nassen Zehnten, das heißt den Zehnten von Birn- und Apfelbäumen.

Seine Beziehungen zu Klerikern sind eher gedämpft. Klar unterschied er zwischen dem Amt und seinem Träger. Eigentlich waren nur zwei Priester, der Pfarrer von Kriens, später von Stans, Heimo Amgrund, und der Pfarrer Oswald Isner von Kerns seine Vertrauten. Heimo Amgrund lehrte ihn die siebenstufige,

den Horen des kirchlichen Stundengebets angepaßte Meditation des Leidens Christi. Sie gewann in der Frömmigkeit von Bruder Klaus eine zentrale Bedeutung. Gemessene Distanz zu Klerikern, verbunden mit tiefer Ehrfurcht vor ihrem Amt und vor dem ihnen anvertrauten Auftrag, kennzeichnet ihn. Er spielt seine eigene Gottesnähe und Religiosität nicht gegen die Institution Kirche aus, aber er hält ihr durch die Unbedingtheit seiner Hingabe den Spiegel vor.

Midlife Crisis – einmal anders

Im Rhythmus dieses geordneten Lebens mit seinem verborgenen Hang zur Radikalität in Gebetshaltung und Lebenspraxis kam es nun zur Krise. Äußerer Anlaß war eine Enttäuschung über seine Richterkollegen, die sich in einem Prozeß gegen einen armen Bauern von einem Adeligen bestechen ließen. Aus Protest legte er sein Richteramt nieder. Weltlicher Geschäfte wurde er überdrüssig; Depressionen fielen ihn an. Die Familie merkte, daß der Vater sich mehr als früher abseits hielt. Seine Frau versuchte, ihn zu verstehen; mit allen Argumenten, und es gab nicht wenige, stellte sie sich dem entgegen, was sie zunächst als spleenige Idee eines Gemütskranken empfand: sie und die Kinder zu verlassen und als Eremit in der Abgeschiedenheit für Gott allein zu leben. Fast zwei Jahre rang sie mit Klaus, um ihn von dieser fixen Idee abzubringen; dann gab sie ihren Widerstand auf und fügte sich, wenn auch widerwillig, dem Willen des Mannes.

Der Weggang von Frau und Kindern am 16. Oktober 1467 ist für Dorothee Wyß schwer zu begreifen gewesen. Gewiß kam es vor, daß ein Ehepartner nach dem Tod des andern in ein Kloster eintrat oder – seltener – daß beide Eheleute in der zweiten Hälfte ihres Lebens sich einer klösterlichen Gemeinschaft anschlossen. Es ist auch zu sagen, daß Klaus die Vermögensverhältnisse bis ins Detail geregelt und seine Familie im Rahmen der Zeit wirtschaftlich abgesichert hatte. Dennoch: Dorothee war kurz zuvor aus dem Kindbett aufgestanden, das jüngste ihrer Kinder einige Wochen alt, als ihr Mann sie im Pilgergewand und mit etwas Proviant verließ. Er wollte „in das ellend gan", wie es in zeitgenössischen Texten hieß, in die Fremde, vielleicht zu den Gottesfreunden ins Elsaß, von denen er gehört hatte.

Nun aber geschah etwas völlig Unprogrammgemäßes. Als er sich auf seiner Wanderung Liestal bei Basel näherte, sah er den Ort in rote Glut getaucht. Er erschrak darüber. Ein Bauer, mit dem er sein Vorhaben besprach, riet ihm heimzukehren, um fremden Menschen nicht zur Last zu fallen. Die Eidgenossen seien im Elsaß nicht besonders beliebt. Wenn es schon sein müsse, so solle er lieber bei seinen Freunden und Bekannten Gott als Einsiedler dienen. Klaus hörte sich den Rat an und verbrachte die Nacht unter einem Gebüsch. Am Morgen erwachte er, geweckt durch ein helles, stechendes Licht, so daß ihm schien, sein Bauch werde von unten bis oben aufgeschlitzt.

Die schmerzliche Erfahrung jenes Morgens deutete er als Gesicht und Weisung: als Erfahrung einer großen Reifung. So absonderlich dieses denjenigen vorkommen kann, die nie so etwas erlebt haben, es gibt innerhalb und auch außerhalb des Christentums genügend Parallelen, die diese Todeserfahrung als große Erleuchtung und als Einstieg in die höchsten Sphären der Meditation ausweisen. Der Schweizer Tiefenpsychologe Carl Gustav Jung, der mit seinen Schülern diese und spätere Träume von Bruder Klaus sorgfältig gedeutet hat, gab den Rat, solche Vorgänge nicht von vorneherein als unmöglich abzutun[6].

Wir wissen nicht, auf welchen Wegen Klaus in seine Dorfgemeinschaft zurückkehrte. Die Quellen berichten, daß er nachts zuhause eintraf, im Kuhstall nächtigte und sich am Morgen davonschlich, noch bevor die Söhne zum Melken eintraten. Reinhold Schneider hat diese Begebenheit kommentiert:

„So war er umgekehrt, ohne heimzukehren. Vielleicht ist kein zweiter, so ergreifender Augenblick in diesem Leben wie die Nacht, die der einstige Herr des Hofes wie ein versteckter Bettler im Stall verbringt. War er nicht am ersten Tag schon geschlagen, zurückgeworfen worden? Aber der Aufbruch der Heiligen führt nicht in weltliche Ferne, er führt in das Innere und Innerste, ein weit größer geartetes, aber furchtbares Land."[7]

Einige Tage nach der Nacht im Kuhstall fand man ihn unter Dornen und im Gestrüpp sitzend. Sein Wunsch, ins Elend zu gehen, war buchstäblich in Erfüllung gegangen. Unweit des heimischen Hofes, nicht mehr als tausend Meter von den Seinen entfernt, fand er nun seine Bleibe. Zunächst war es nur ein notdürftiger Verschlag, der ihn vor Schnee schützte. Dann ließ die Gemeinde ihm eine kleine Kapelle mit einem Holzhäuschen bauen. Seine Familie erhob Einspruch; sie meinte, es wäre noch zu früh, diese Auslagen zu machen, insgeheim hoffend, sie könne den Vater wieder für die Normalität zurückgewinnen.

Doch diese Hoffnung erfüllte sich nicht. Wohl suchten seine Frau und die Kinder ihn zuweilen auf; ins Haus ist er nicht mehr zurückgekehrt. Sein Leben vollzog sich in dieser Zelle, einem kahlen Raum, der in seiner Grundstruktur heute noch erhalten ist. Bisweilen verließ er sie, um am Sonntag in Kerns den Gottesdienst zu besuchen oder, was seltener vorkam, nächtlich und unerkannt zum Wallfahrtsort der Muttergottes vom Finsteren Wald nach Einsiedeln zu pilgern.

Er suchte die Menschen nicht auf, sie kamen zu ihm. Nicht so zahlreich wie heute die Touristen, aber doch aus allen Ecken der Eidgenossenschaft und des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation; Humanisten, Bürgersöhne und Adelige, kirchliche Würdenträger, Gesandte von Städten und Fürsten und Ratsuchende bäuerlichen Standes, auch Theologen, die ihn auf die Probe stellen, der Inquisition überliefern wollten. Die Obwaldner Regierung sah sich 1482 sogar veranlaßt, bei der Regierung in Luzern eine Art Paßkontrolle zu beantragen. Nur wer eine solche Empfehlung besaß, sollte zu Bruder Klaus gelangen können. Viele trieb schlichter Vorwitz; die Nachricht, daß Klaus sich ein ununterbrochenes strenges Fasten auferlege, reizte zu Spekulationen. Seine Landsleute, die der Sache auf den Grund gehen wollten, ließen die Ranftschlucht mit Wächtern umstellen.

Doch konnten sie nichts aufspüren, was Klaus religiöser Heuchelei oder Prahlerei überführt hätte. Ein Waldbruder, Ulrich im Mösli, der sich in späteren Jahren – bezeugt seit 1469 – auf der anderen Seite der Schlucht niederließ, mußte den Versuch der Nahrungslosigkeit nach wenigen Tagen aufgeben.

Die gelehrten Besucher von Rang und Namen, die ihn im Ranft aufsuchten, haben schriftlich niedergelegt, welchen Eindruck seine äußere Erscheinung machte. Ihre Schilderungen sind nicht unter einen Hut zu bringen; so verschieden hat er auf die Menschen gewirkt. Hans von Waldheim berichtet, er sei ein schlanker Mann gewesen, mit einem wohlgebildeten Antlitz. Andere erschraken bei seinem Anblick; ihnen standen die Haare zu Berge, die Stimme versagte, als sie ihn sahen[8].

Fasten und Beten: eine reichlich monotone, allem Diesseitigen entrückte, fast schon ins Jenseitige versetzte Existenz. Daß dieses Leben gar nicht so schemenhaft blaß war, zeigt ein Blick auf das Meditationsbild, das Bruder Klaus in seiner Zelle hatte. Es bildet die feste Struktur seiner nach innen gekehrten, im Geheimnis Gottes ruhenden Frömmigkeit, die sich vom Beispiel Jesu her den Menschen in Werken der Barmherzigkeit zuwendet. Als Fasten- oder Hungertuch ist dieses Meditationsbild, auch in unserer Zeit, berühmt geworden. Wie die mittelalterlichen Kirchenfenster keineswegs geschaffen wurden, um die Spekulier- und Hypothesenlust von Kunsthistorikern zu befriedigen, sondern um dem religiösen Anschauungsunterricht des Volkes zu dienen, so bietet sich auch dieses Bild als Kurzformel des Glaubens an. Der Grundriß ist einfach: Um einen Innenkreis gruppieren sich sechs Außenkreise, sogenannte Medaillons. Von diesen Medaillons führen drei Strahlen zum Mittelpunkt, drei vom Mittelpunkt nach außen, so daß die Grundform eines Rades mit sechs Speichen entsteht. In den Ecken des Bildes befinden sich die Symbole der vier Evangelisten. Alles in diesem Bild ist lebendig, auf Kommunikation hin angelegt. In der Mitte ein gekröntes Haupt – Jesus Christus als Erlöser, König und Richter, in unmittelbarer Verbindung mit dem trinitarischen Leben, aber in seinem Heilswirken den Menschen verbunden und hierdurch den Menschen letzte und gültige Maßstäbe für sittliches Handeln setzend. Eine ganze Theologie, eingefangen in einem einzigen Bild!

Es gibt kaum eine konzentriertere und eingängigere Darstellung dessen, was christlicher Glaube ist und bewirken kann. Bei allem mystischen Sich-Hineinversenken in Gottes Größe und Kleinheit ist der Gottesbegriff von Bruder Klaus ungeheuer konkret und weit entfernt von spekulativ-dogmatischer Verflüchtigung. Grundbegriffe seines Vokabulars sind „Gehorsam", „Friede", „Dankbarsein", „Sich freuen" und „Gewissen". Gehorsam ist hier nicht als unterwürfiges Duckmäusertum zu sehen, sondern als Einladung zur Bündnistreue, zum Einhalten gegebener Versprechen.

Von einem Priester, der ihn testen wollte, befragt, was für einen einfachen Gläubigen am nützlichsten sei: das Leiden Christi, der Tod oder das Jüngste Gericht, antwortete der Bauer: „Das Leiden Christi, den Tod und das Jüngste

Gericht zu betrachten, ist notwendig, aber noch notwendiger ist, daß der Mensch ein reines Gewissen habe."[9]

Die Gottesrede dieses Mannes ist weit weg von jenen Extravaganzen, der Nahrungslosigkeit etwa und der Kontemplation, mit denen er die Menschen aufgescheucht hat. So blieb er selber bei allem zweifelnden Raunen über seine harte Askese kreditwürdig und konnte, ohne den Ranft zu verlassen, seine Autorität in die Waagschale werfen, als der Bund der Eidgenossen in seine schwerste Krise geriet und auseinanderzufallen drohte.

Friedensstifter aus der Ferne

So geschah es 1481, im Schicksalsjahr der alten Eidgenossenschaft. In diesem Jahr sollte sich entscheiden, ob der Bund der Eidgenossen zusammenhielt oder ob die Spannungen zwischen Stadt- und Landkantonen ihn auseinandersprengen würden. Wie war es so weit gekommen? In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts war der Bund der Eidgenossen zu größerer Macht und zu größerem Ansehen gekommen als je zuvor. Dreimal hatten die Verbündeten den Burgunderkönig Karl den Kühnen besiegt und reiche Beute gemacht. Ihr Ruf als militärische Elite war gefestigt. Fürsten und Machthaber, Mailand, Savoyen, der Papst, die Habsburger und Frankreich wollten diese Haudegen haben, sie als Söldner kämpfen lassen. Solcherart umworben, verloren manche die Maßstäbe. Sie dachten in Großraumplänen, andere berauschten sich an Gold und Sold. Untereinander aber schwelte das Mißtrauen: Die Urschweizer Kantone, die die ersten Bündnisse geschlossen hatten, argwöhnten, daß die reichen und mächtigen Stadtkantone das Übergewicht im Bund bekommen könnten. Sie weigerten sich, Stadtkantone wie Freiburg und Solothurn, die sich um die Mitgliedschaft bewarben, neu aufzunehmen[10].

Eine Beratung wurde im Dezember 1481 in Stans, dem Hauptort des Kantons Unterwalden, angesetzt. Die Differenzen lohten so grell auf, daß das Ende der Bünde gekommen schien.

In dieser Stunde erkannte der Pfarrer von Stans – es war Heimo Amgrund, der Freund des Niklaus von Flüe –, daß es eines besonderen Mittlers bedurfte, um das drohende Verhängnis abzuwenden. Noch in der Nacht des 21. Dezember machte er sich auf in die Melchaaschlucht und legte dem Einsiedler die Situation dar. Als er am Morgen des 22. Dezember nach Stans zurückkehrte, fand er die Vertreter der Kantone mit Vorbereitungen zur Abreise beschäftigt. Er lief in die Quartiere und trommelte die Abgesandten noch einmal zusammen. Er beschwor sie, die Verhandlungen wieder aufzunehmen, und richtete ihnen eine Botschaft von Bruder Klaus aus. Am Abend war das Versöhnungswerk von allen Seiten akzeptiert. Es war ein Kompromiß, bei dem die Urkantone ihren Widerstand gegen die Aufnahme neuer Bundesglieder aufgaben. Dafür wurde die absolute Gleichheit der

Kantone – ob groß oder klein – zum Prinzip erhoben. Diese Übereinkunft hat bis zum Einfall der Franzosen im Jahre 1798 den Zusammenhalt der alten Eidgenossenschaft gesichert.

Der Text der Botschaft von Bruder Klaus ist nicht überliefert. Nur das Ergebnis steht fest. Die Friedensstiftung kam aus der Ferne zustande, ohne daß die persönliche Gegenwart des Eremiten vonnöten gewesen wäre. Sein Ansehen war zu jener Zeit schon groß; es wuchs in den letzten Lebensjahren weit über den Bund der Eidgenossen hinaus bis zum Kaiserhof und zu italienischen Fürstenhöfen. Seine politische Theologie läßt sich näher bestimmen aus den Briefen, mit denen er die Dankesbezeugungen der betroffenen Kantone beantwortete. So heißt es im Brief, den er am 4. Dezember 1482 an die Berner diktierte, einem der schönsten und tiefsten von ihm überlieferten Texte:

„... aus Liebe schreibe ich Euch noch mehr, Gehorsam ist die größte Ehre, die es im Himmel und auf Erden gibt, weshalb Ihr trachten müßt, einander gehorsam zu sein, und Weisheit ist die allerliebste, denn sie fängt alle Dinge am besten an.

Friede ist allweg in Gott,

denn Gott ist der Friede, und

Friede mag nicht zerstört werden, Unfriede aber wird zerstört.

Darum sollt Ihr schauen, daß Ihr auf Frieden stellt, Witwen und Waisen beschirmt,

wie Ihr es bisher getan habt.

Und wessen Glück sich hinieden mehret, der soll Gott dafür dankbar sein, so wird es sich auch im Himmel mehren.

Den offenen Sünden soll man wehren und der Gerechtigkeit allwegs beistehen.

Ihr sollt auch das Leiden Gottes in Euren Herzen tragen, denn es ist des Menschen größter Trost in seinem letzten Ende."[11]

Es sind politische Maximen und Verhaltensregeln, die hier aufgestellt werden. Sie halten kritischen Überlegungen stand. „Das Religiöse wird nicht zu politischen Zwecken umfunktioniert und das Politische nicht mit sakralen Kategorien ausgestattet."[12] Verzicht auf Gewalt, die neue Gewalt gebiert, ist der zentrale Punkt seiner Friedensstrategie, Eintreten für Schwächere und Benachteiligte eine der vornehmsten Aufgaben des Staates. Nikolaus von Flüe steht hier in einer Parallele mit erfolgreichen politischen Friedensaktionen von Eremiten und Mönchsgestalten auf dem Boden der mittelalterlichen italienischen Kommunen. Zu verweisen ist auf die Rolle von Franz von Assisi gegenüber den Fraktionen seiner Vaterstadt, die Versöhnung der in Erbfehde lebenden Geschlechter Sienas durch Katharina Benincasa und die Friedensaktionen des Bernardino von Siena in den Auseinandersetzungen zwischen Guelfen und Ghibellinen.

Die grundsätzliche Ablehnung jeglicher Expansionspolitik und die wiederholten Einladungen an seine Landsleute zum Maßhalten eilen nicht nur seiner Zeit weit voraus, sondern besitzen bleibende und grundsätzliche Bedeutung.

Daß jemand diese Prinzipien formulierte, der selber als Ratsherr und Soldat im politischen Leben gestanden war, gibt seinen Worten ein besonderes Gewicht. Ebenso deutlich wird auch, daß er kein Aussteiger von der gewöhnlichen Art war,

kein Drückeberger und verträumter Individualist, sondern ein Einsteiger ins undurchdringliche Geheimnis Gottes. Die Trennung von seiner Familie ist nicht mit kasuistischen Argumenten zu rechtfertigen, nicht mit den Kategorien bürgerlicher Frömmigkeit zu erfassen. Dem klar erkannten und erlittenen Anruf Gottes zu folgen, ist immer ein gefährliches Abenteuer. „Heiligkeit", sagt Karl Rahner, „ist ein Geheimnis, das tödlich schreckt und lockend ruft zumal."[13]

Oder in Umwandlung eines Wortes von Heinrich Federer, des Schweizer Schriftstellers: Bis an den Ranft sind die meisten gewillt, Bruder Klaus zu folgen. Ob sie es wagen, mit ihm in den Ranft, in die Schlucht, hinabzusteigen, ist eine andere Frage. Vielleicht könnte jenes Gebet etwas Wagemut machen, dessen Wortlaut er wohl nicht selber formuliert, jedoch unablässig in seine Zwiesprache mit Gott hineingenommen hat und das mit seinem Namen verbunden ist[14]:

„Mein Herr und mein Gott, nimm alles von mir, was mich hindert zu Dir.
Mein Herr und mein Gott, gibt alles mir, was mich fördert zu Dir.
Mein Herr und mein Gott, nimm mich mir und gib mich ganz zu eigen Dir."

ANMERKUNGEN

[1] Die Kanonisation gab zu scharfen Protesten auf schweizerisch-reformierter Seite Anlaß.

[2] Grundlegendes Quellenwerk: R. Durrer, Die ältesten Quellen über den seligen Nikolaus von Flüe, sein Leben und seinen Einfluß (Sarnen 1917–1921, Neuaufl. 1981). Ein Ergänzungsband von R. Amschwand OSB ist für 1987 vorgesehen. Von neueren Biographien seien erwähnt: Ch. Journet, Saint Nicolas de Flue (Neuchâtel-Paris 1942, 4. Aufl. Fribourg-Paris 1980); W. Nigg, Große Heilige (Zürich 1946) 135–173; ders. Nikolaus v. Flüe. Berichte der Zeitgenossen (Düsseldorf 1962). Unvollendet blieb die literarisch bedeutsame Biographie von H. Federer, Niklaus von Flüe. Mit einem Nachwort von H. Maync (Frauenfeld 1928, Neuaufl. Luzern 1986). Die historisch fundierteste Biographie schrieb der Zürcher Historiker und Gymnasiallehrer A. Mojonnier, Bruder Klaus. Niklaus von Flües Leben. Diesseits-Abseits-Jenseits (Zürich 1942). H. Stirnimann hat drei eingehende Studien zur Spiritualität des Obwaldner Eremiten veröffentlicht im Band: Der Gottesgelehrte Niklaus von Flüe (Freiburg/Schw. 1981). Das Werk stellt wohl die beste Synthese der neueren Forschung dar. [3] Durrer, I, S. XXIII.

[4] Ebd. 462; alle in diesem Aufsatz zitierten Texte sind in neuhochdeutscher Sprache wiedergegeben.

[5] Ebd. 464 bzw. 533.

[6] C. G. Jung, Bruder Klaus, in: Neue Schweizer Rundschau N. F. 1 (1933) 223–229; auch in: Ges. Werke (Olten 1971/72), Bd. 11, 345–352; vgl. auch das Werk der Jung-Schülerin M. L. v. Franz, Die Visionen des Nikolaus von Flüe (Zürich 1959, Neudruck 1980); aus anthroposophischer Sicht vgl. J. Hemleben, Niklaus von Flüe. Der Heilige der Schweiz (Frauenfeld-Stuttgart 1977).

[7] R. Schneider, Nikolaus von Flüe, in: Herrscher und Heilige (Köln 1953) 217–232.

[8] Zur Ikonographie von Bruder Klaus vgl. P. Hilber, A. Schmid, Niklaus von Flüe. Im Bilde der Jahrhunderte (Zürich 1943); U. Altermatt, F. de Capitani, Niklaus von Flüe. Nationalheld und Heiliger, in: Civitas 36 (1981) 675–686; H. Stirnimann, Niklaus von Flüe. Identifikation und Inspiration, in: Unsere Kunstdenkmäler. Mitteilungsbl. für die Mitgl. der Ges. f. Schweiz. Kunstgesch. 35 (1984) 79–88. [9] Stirnimann (Anm. 2) 46ff.

[10] Die wichtigste ältere Untersuchung ist von Ph. A. v. Segesser, Beiträge zur Geschichte des Stanser Verkommnisses, in: Sammlung kleiner Schr., Bd. 2 (Bern 1879) 1–130. Eine Zusammenfassung der neueren Forschung: 500 Jahre Stanser Verkommnis. Beiträge zu einem Zeitbild (Stans 1981). Eine eingehende Untersuchung zu diesem Friedenswerk ist von H. Walder, Bern, zu erwarten. [11] Durrer I, 209. [12] Stirnimann, 21.

[13] K. Rahner, in: Die Heiligen in ihrer Zeit, hrsg. v. P. Manns, Bd. 1 (1966) 9.

[14] Vgl. die eindringliche Analyse dieses Gebets von H. Stirnimann, Klausens gewohnlich bet, a. a. O. 71–140.

UMSCHAU

Universitäten zwischen Jubiläen und Problemen

L'Université en question – Die Universität in Frage gestellt. Unter diesem Titel fand im Juli 1987 aus Anlaß der 450-Jahrfeier der Universität in Lausanne ein Colloquium statt. Ähnliche Foren über Zukunft und aktuelle Situation der Hochschulen finden sich zahlreich. Jubiläen bieten zu solcher Besinnung ganz natürliche Anlässe: Im Herbst vorigen Jahres die Erinnerung an die 600 Jahre des Bestehens der Universität Heidelberg mit der weithin beachteten und diskutierten Ausstellung von Pretiosen aus der alten, seit dem 30jährigen Krieg in Rom aufbewahrten Bibliotheca Palatina. Im Herbst dieses Jahres das Gedenken an die feierliche Eröffnung der Universität Göttingen vor einem Vierteljahrtausend, dessen für den Sommer geplante Feiern Opfer politischer Unruhen wurden. Weitere Gründungsgedenken stehen bevor: Köln entstand 1388, Erfurt 1391, und die Hohen Schulen der Reformationszeit, zu denen Lausanne zählt, konnten schon vor einigen Jahren mit Marburg (gegr. 1527) und Helmstedt (gegr. 1576) an die besonderen Umstände ihres Entstehens erinnern. Ähnlich wird von katholischer Seite bald auf den Typ des dann vornehmlich von Jesuiten getragenen Kollegs hinzuweisen sein: Coimbra (1542), Gandia (1546), Messina (1548) und Rom (1551). Und auch Göttingen steht nicht allein, insofern ihm Halle (1694) voraufging und Erlangen (1742/43) folgte.

Die wenigen Hinweise lassen unschwer drei recht unterschiedliche Typen von Universitäten erkennen: die genossenschaftlich verfaßte und in sich stehende Universität des Mittelalters, die eng mit religionspolitischen Absichten und Zwecken verbundene Hohe Schule der Reformation und Gegenreformation, die aufgeklärten Hochschulen in absolutistischen Gebieten. Gemeinsam war ihnen dann nicht nur Name und Anspruch der Universität – unter dieser Rücksicht besteht ursprünglich gar keine besondere Einheit –, sondern vor allem die Tatsache, daß sie Voraussetzung einer Elite waren, einer kleinen Gruppe, die bestimmt war, führende Posten in der Gesellschaft zu bekleiden. Nicht zuletzt aus dieser Tatsache lebte das Selbstverständnis dieser Einrichtungen und ihre Arbeitsweise. Wer solch eine Ausbildung erhalten hatte, der war anerkanntermaßen etwas Besonderes, auf den richtete sich eine bestimmte Erwartung, die deshalb lebendig blieb, weil sie in der Regel nicht enttäuscht wurde.

Grund dafür war die intellektuelle Leistung, die den Akademiker ausmachte. Wissenschaft – das hieß nicht nur größeres Wissen, ein Mehr an Kenntnis und Information, sondern es bedeutete auch rationale Durchsicht durch Wirklichkeit, Verstehen von Zusammenhängen und damit die Fähigkeit, Dinge entsprechend zu berücksichtigen, einzusetzen und schließlich technisch zu beherrschen. Die Wege dazu in der mittelalterlichen Universität unterschieden sich von denen in den Hohen Schulen der Reformationszeit oder gar vom Vorgehen der Universitäten des 18. Jahrhunderts, die der allgemeinen Aufklärung dienen wollten. Die Reputation der Wissenschaft indes blieb gleich dank einer gewisssen Bewährung, die Anerkennung fand.

Der Ruf nach der Wissenschaft, wenn Schwierigkeiten auftauchten, ließ sich immer häufiger hören. Die Disziplinen vermehrten sich. Auch die Zahl der Hochschulen wuchs; ihre Organisation wurde straffer und einheitlicher; die Zahl der Absolventen nahm zu. Dennoch wurde das grundsätzliche Verhältnis zur Gesamtbevölkerung kaum verändert. Universitätsstudium blieb Elitebildung.

Das wurde erst anders, als nach dem letzten Weltkrieg in verschiedenen Ländern die Tore der Universitäten weiter geöffnet wurden, als dann unter Stichworten wie „Bildungsreform", „Chancengleichheit", „Akademikermangel" die Universität zum Massenunternehmen wurde. Begabungsreserven sollten mobilisiert werden, um den neuen Herausforderungen besser gerecht

werden zu können. Bedeutung und Gewicht von Nationen sollte sich am Stand der Bildung messen, die Zukunft von Völkern und Kontinenten an einer möglichst zahlreichen akademisch gebildeten Schicht hängen: Vorherrschaft per Wissenschaft und auf ihr aufruhender Innovation. Universität als Politikum. Neue Hochschulen schossen aus dem Boden und es wurden Reformprojekte umgesetzt, die jedoch den Charakter der Universität als solcher nicht ändern sollten. Indes verlagerte sich mindestens ein Teil der Forschung aus den universitären Ausbildungsstätten hinaus in spezielle Forschungsinstitute oder in Abteilungen der Universitäten, die besonderen Regeln gehorchten.

Solange diese Entwicklung von öffentlicher oder staatlicher Bildungsverwaltung abhing, ließ sie sich einigermaßen lenken. Als die Absolventen dann jedoch in immer größeren Scharen auf den Arbeitsmarkt drängten, war die Aufnahmefähigkeit rasch erschöpft, schrumpften die Chancen entschieden, einen entsprechenden Platz zum Einsatz zu erhalten. Ein Teil der Studentenunruhen vor 20 Jahren wurde von solcher Aussichtslosigkeit stimuliert. Nur oberflächlich wurde man des Problems Herr. Eine durchgreifende tiefere Besinnung auf die Universität heute und ihre mögliche Rolle blieb weitgehend aus.

Dabei hätte es dazu manches Motiv auch aus der inneren Tendenz der Wissenschaften gegeben. Die Humboldtsche Reform zu Beginn des 19. Jahrhunderts hatte als Ziel der Universitätsausbildung den Umgang mit Quellen oder Grunddaten aufgestellt, die überprüfbare und nachvollziehbare Arbeit nach allgemeinen Prinzipien und anerkannten Methoden, die jedem Akademiker in seinem Bereich vertraut sein sollten. Aber schon die moderne Information läßt dieses Ideal in immer unerreichbarere Fernen entrücken. Allein die Masse an Daten, die Vielfalt möglicher Methoden nimmt dem einzelnen die Möglichkeit zu einer begründeten Wahl und zu einem verantwortlichen Urteil in jener Eigenständigkeit, die dem vergangenen Jahrhundert als selbstverständliche Voraussetzung akademischen Arbeitens unerläßlich schien.

Der mit dieser Vorstellung verbundene Anspruch sollte ja auch nicht in Frage gestellt werden, das um so weniger, als zunächst Fortschrittsidee und Fortschrittserwartung mit Wissenschaft noch so eng verknüpft blieb, daß erst nach und nach die Erfahrungen von Grenzen und Gefahren auch auf sie zurückfielen. Ein Mißtrauen gegen bestimmte Wissenschaften wurde geweckt, nachdem man zuvor nur gegen überaltert scheinende Formen des klassischen Wissenschaftsbetriebs aufbegehrt hatte.

Da jedoch fast gleichzeitig der Unterhaltungswert von Wissenschaften in modernen Medien herausgestellt wurde und immer breitere Schichten in seinen Bann zog, wuchs auf der anderen Seite eine gewisse Bewunderung vor den Möglichkeiten wissenschaftlicher Beobachtung und Forschung. Beeindruckende und geschickte Darstellung vermochte komplizierte Zusammenhänge anschaulich zu vermitteln, so daß sich für viele das Verhältnis zur Wissenschaft und damit diese selbst wandelte. Vielleicht ging aber nur wenigen auf, daß es in der Regel sehr kleine Ausschnitte, interessante Einzelaspekte und spezielle Bereiche waren, die so Interesse auf sich zogen. Der Gesamtzusammenhang, die „universitas" des Wirklichen blieb dabei mehr und mehr zurück. Das Ergebnis mußte zwiespältig ausfallen: hier der Eindruck wissenschaftlicher und technischer Beherrschung, dort die mindestens unterschwellige Frage menschlicher Unsicherheit, ja Unfähigkeit, sich in dieser unüberschaubaren Fülle zu orientieren.

So warf der moderne Universitäts- und Wissenschaftsbetrieb in verschärfter Form die Frage nach dem Menschen heute auf. Die Jubiläen taten ein Übriges, die humanistische Tradition der mittelalterlichen Gründungen, der von Renaissance und Humanismus geprägten Schulen der Reformationszeit, der Aufklärungsideale des 18. Jahrhunderts in Erinnerung zu rufen, ohne doch die jetzt gestellte Frage schlüssig beantworten zu können. Und mit Formeln dürfte es auch in einer Situation nicht getan sein, in der die Existenz des künftigen Akademikers unter schwere Vorbehalte gestellt erscheint. In den Festreden werden zwar immer wieder die klassischen Vorstellungen beschworen: die Notwendigkeit des gebildeten Menschen, namentlich die Unerläßlichkeit ethischer Normen, die in freier Verantwortung übernommen eine vernünftige Regelung von Möglichkeiten garantieren könnten, Möglichkeiten, die

immer apokalyptischer und bedrohlicher in Eigendynamik vorantreiben; der Sinn einer umfassenden und ganzheitlichen Bildung, die den sinnvollen Gebrauch der immer größeren und vielfältigeren Fähigkeiten erlaubt, die Ordnung und Einsatz von Einzelwissen im Rahmen eines größeren Zusammenhangs und entsprechend dem Stellenwert der Elemente zum Nutzen des Menschen ermöglicht. Über den sichtbaren Nachweis von Effektivität hinaus geht es um die Orientierung des Menschen und seines Wegs.

Gerade unter dieser Rücksicht aber hört man die Klage vom Hochverrat des Geistes gegen den Geist, den Vorwurf gegen Universitäten, wo die einen die Autorität des Geistes wieder an die starken Männer der Politik und ihre autoritären Entscheidungen binden möchten, um so die „Freiheit der Wissenschaft" zu retten, wo andere einem Anarchismus tatenlos zusehen und ohnmächtig einfach der Gewalt nachgeben. Jürgen Moltmann spricht von der „Verachtung der Universität als ‚Elfenbeinturm', der von ‚Fachidioten' bewohnt wird", oder von der „‚Spielwiese' unverbindlicher Meinungen und ihrer Diskussionen", vom Geschwätz, das zwar die politische Verantwortung der Wissenschaften einschärfen, viel leichter aber in die Herrschaft der Manager und Kommissare umschlagen könne. „Wenn es einen ‚Hochverrat des Geistes' gibt, so liegt er in der Unterwerfung von Lehre und Forschung unter die geistlose Macht." Diese Gefahr kann unterschiedliche Gesichter haben; sie zu entdekken, verlangt einen wachen Geist, sie zu bannen, die Gabe der Unterscheidung, sie zu überwinden, den Mut, das eigene Urteil, die eigene Einsicht umzusetzen.

Christentum und eine bestimmte Art von Theologie standen im Mittelalter Pate bei der Entwicklung der abendländischen Universität. Die reformatorischen und gegenreformatorischen Gründungen gehen nicht weniger auf die neu empfundene intellektuelle Verantwortung der Christen zurück. Die Universität der Aufklärung schließlich war gerade auch in ihrem Kampf gegen Obskurantismus und Aberglaube Christentum und Kirche weit mehr verpflichtet, als es zunächst scheinen mag. Von daher sollte man erwarten, daß es einen christlichen Beitrag nicht nur in Erinnerung an historische Vergangenheiten, sondern auch zur heutigen Klärung der Universität und ihrer Möglichkeiten gäbe.

Viel zu sehen ist indes nicht. Denn daß einzelne auch aus persönlich christlicher Überzeugung ihr Wort sagen, dürfte der genannten Erwartung nicht gerecht werden. Auf sie kann es einen Anstoß nur geben, wenn das christliche Menschenbild in seiner Größe und in seinen eigentümlichen Grenzen deutlicher und überzeugender ins Gespräch um die Universität eingebracht wird. Das kann nicht in einer weiteren Auflage alter Aussagen allein geschehen, ohne daß man auf das Selbstbewußtsein des Zeitgenossen ernsthaft einginge, ohne daß man die Schwierigkeiten und Ausweglosigkeiten der Welt dieser Zeit berücksichtigte. Darüber hinaus aber wird das praktische Beispiel von Hochschulen, die ihrem Anspruch nach aus christlichem Geist existieren, dem theoretischen Beitrag, Vorschlägen und Forderungen Glaubwürdigkeit geben müssen. Wie manche „christliche" Hochschule ist nur Abklatsch staatlicher Hochschulen oder Fakultäten?

Gewiß, vor hohlen Phrasen und leeren Ansprüchen wird man sich zu hüten haben; davon gibt es übergenug. Deshalb wird es neben dem Entwurf eines christlichen Menschenbilds in dieser Zeit genauso wichtig sein, konkrete Wege und Methoden aufzuzeigen, wie dieses Menschenbild namentlich in der Bildung wirksam werden kann. Welche Strukturen sind dazu nötig? Welches Miteinander von Lehrenden und Lernenden könnte dieses Menschenbild bis zu einem gewissen Grad greifbar darstellen und einzuüben erlauben? Nicht nur für eine Gesellschaft geht es um tragende Grundwerte, über die Konsens besteht und erreichbar ist, auch die Welt der Universität hängt von Grundwerten ab, über die man sich einig ist. Solch eine Übereinstimmung zu erreichen, wird Voraussetzung für die Zukunft der Universität, für die Zukunft ihres Auftrags sein. Daß in diesem Sinn von christlicher Seite ein Impuls erwartet werden darf, das legen die Erinnerungen der Jubiläen ebenso nahe wie die Probleme, vor denen sich die Universität sieht; denn im letzten sind es Schwierigkeiten mit einer lebbaren Orientierung des Menschen in der Welt.

Karl H. Neufeld SJ

BESPRECHUNGEN

Erziehung und Bildung

Handbuch religiöser Erziehung. Bd. 1: Lernbedingungen und Lerndimensionen. Bd. 2: Handlungsfelder und Problemfelder. Hrsg. v. Werner Böcker, Hans-Günter Heimbrock und Engelbert Kerkhoff. Düsseldorf: Schwann 1987. VIII, 320 S.; VIII, 322–700 S. Lw. je 68,–.

Nur zeitlich ein wenig verschoben erschien nach dem „Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe" (München 1986, vgl. diese Zschr. 205, 1987, 213 f.) das „Handbuch religiöser Erziehung". Es liegt nahe, die Unterschiede zwischen beiden Handbüchern zu beleuchten. Das Handbuch religiöser Erziehung ist in vier Kapitel gegliedert: 1. Lernbedingungen (Gesellschaft, Bezugspersonen, Biographie), 2. Lerndimensionen (Mündigkeit, Begegnungen, Möglichkeiten), 3. Handlungsfelder (Bildung, Lebensbegleitung), 4. Problemfelder (Denkwege, Dialoge, Krisen, Herausforderungen). Auf diese großen Kapitel sind die 54 Stichwörter verteilt, die – laut einleitendem Kapitel der Herausgeber – den erreichten Stand der Erkenntnis des jungen Fachs Religionspädagogik dokumentieren, gleichzeitig künftige Aufgaben in Theorie und Praxis reflektieren und – wo nötig – neue Perspektiven aufreißen sollen.

Durchgängig soll in den Beiträgen sowohl der Rahmen der Schule wie eine enge Konfessionalität überschritten werden, es soll eine Offenheit für ungewohnte Themen und eine Erfahrungsorientierung spürbar sein. Die Lesbarkeit der einzelnen Artikel wird durch eine vorausgesetzte Binnengliederung, durch Praxisbezug und typographische Eigenheiten erhöht. Der Durchblick durch beide Bände wird durch ein Personen- und Sachregister eröffnet. Gerade durch letzteres wird deutlich, daß der Alltagsproblematik, der Bildung und Erziehung, dem Lernen und der Sozialisation verständlicherweise eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Vergeblich sucht man allerdings Stichwörter wie „Mystagogie", „Kurzformel des Glaubens" oder „Initiation". Was zum Thema „Freizeit" (oder gar „Muße") gesagt wird, ist eher dürftig, zumal wenn man auf das breit entfaltete Thema Arbeit schaut. Zur Charakterisierung seien noch die Themen der „Herausforderungen" genannt: Arbeitslosigkeit, Ökologie, Theologie der Befreiung, Technik, Frau und Mann, Friede. Diese Themen signalisieren die Aktualität des Lexikons. Esoterik findet sich unter den Herausforderungen leider (noch) nicht. Typisch für das Lexikon ist der größere Anteil evangelischer Autoren und die Mitarbeit von Theologen aus den Niederlanden. Die Systematik führt dazu, daß praktische Anregungen am „systematischen" Ort zu finden sind und „Grundmuster des Christlichen" (wie staunen, nachfolgen, beten, feiern, klagen, vgl. Handbuch religionspäd. Grundbegriffe) nicht eigens zu entfalten sind. Trotz der genannten Grenzen ein brauchbares Nachschlagewerk. *R. Bleistein SJ*

Tradierungskrisen des Glaubens. Hrsg. v. Erich Feifel und Walter Kasper. München: Kösel 1987. 222 S. Kart. 19,80.

Im Juni 1986 fand auf Einladung der Kommission für Erziehung und Schule der deutschen Bischofskonferenz eine Tagung statt, die sich mit der Tradierungskrise des Glaubens beschäftigte. Die Publikation enthält die Referate der Tagung, bei der man von unterschiedlichen Ansatzpunkten und wissenschaftlichen Disziplinen her das Phänomen in den Blick zu bringen und Imperative für Wege aus der Krise zu geben suchte. Wie nicht anders zu erwarten, standen bereits in der Beschreibung der Situation Meinungen gegeneinander: Handelt es sich in der Tat um eine schwere Tradierungskrise des Glaubens, oder ist es ein Zeugnis für eine neokonservative Optik, aus dem Gesamtprozeß der Tradierung (in Kontinuität und Wandel) den Wandel auszublenden? Reicht es, sich auf eine satzhafte Wahrheit zu berufen,

oder läßt sich nur jene Wahrheit glaubwürdig vermitteln, die in das Leben inkarniert ist? Trägt der Funktionswandel der Familie zum Verlust jeder Tradierungskompetenz bei oder rückt dieser gerade die christliche, engagierte Gemeinde als neues Einübungsfeld des Glaubens – zumal der christlichen Weltverantwortung – in den Vordergrund? Trotz solcher unterschiedlicher Aussagen zur Sache bestand Übereinkunft darin, daß Glaubensvermittlung im gesellschaftlichen Kontext geschieht, daß es sich nicht nur um eine Tradierungskrise des Glaubens, sondern vielmehr um eine Krise des Glaubens handelt, daß die Weitergabe des Glaubens neu zu bedenken ist.

Für eine nötige und weitergehende Reflexion geben die präzisen Beiträge von Erzbischof J. J. Degenhardt, W. Kasper, E. Feifel, D. Mieth, N. Mette, R. Köcher u. a. bedenkenswerte Impulse. Bedauerlich ist, daß alle Felder einer Weitergabe des Glaubens – wie Familie, Religionsunterricht in der Schule, Gemeindekatechese, Erwachsenenbildung – zu Wort kommen, nur die kirchliche Jugendarbeit nicht. Hat man sie in ihrer „katechetischen Dimension" bereits abgeschrieben? Traut man ihr eine Weitergabe des Glaubens nicht mehr zu? Das Buch ist eine notwendige Lektüre für alle, die – vor allem praktisch – mit der Weitergabe des Glaubens befaßt sind. *R. Bleistein SJ*

Reineke, Augustinus: *Jugend zwischen Kreuz und Hakenkreuz.* Erinnerungen und Erlebnisse, Ereignisse und Dokumente. Paderborn: Bonifatius 1987. 356 S., Abb. Kart. 29,80.

Trotz der dezidierten Urteile vieler über die Kirche während des Dritten Reichs trifft die Feststellung zu, daß viele Vorgänge noch nicht wissenschaftlich erarbeitet sind, daß auch eine Geschichte der katholischen Jugendarbeit zwischen 1933 und 1945 erst noch geschrieben werden muß. Es existieren nur Studien über die kirchliche Jugendarbeit in der Rheinprovinz (B. Schellenberger), über den Jugendbund Neudeutschland (R. Eilers), über allgemeinere Tendenzen (A. Klönne). Kleinere Publikationen von einzelnen bischöflichen Jugendämtern ergänzen diese Studien und warnen vor allzu schnellen Verallgemeinerungen. Im vorliegenden Band berichtet der ehemalige Jugendseelsorger der Erzdiözese Paderborn, was zwischen 1933 und 1947 im Bereich seiner Erzdiözese und auch in ganz Deutschland geschah, wie sich die Jugend mit dem Nationalsozialismus auseinandersetzte. Gerade die Unmittelbarkeit der Berichte bietet einen guten Einblick in die objektive Lage und in die subjektive Antwort auf die Herausforderung der nationalsozialistischen Unterdrückung. Dokumente aus der Zeit des Dritten Reichs (249ff.) erhärten die vorgetragenen Ansichten, ein Bildteil bringt die Vergangenheit anschaulich zur Darstellung.

Die drei großen Kapitel des Buchs gelten im ersten Teil den Jahren 1932–1938 (Gründung der Jugendverbände), im zweiten Teil den Jahren 1939 bis 1944 (Widerstand gegen den Nationalsozialismus), im dritten Teil den Jahren 1945 bis 1947 (Aufbruch aus den Trümmern, Gründung des BDKJ in Hardehausen). Die insgesamt ansprechende Darstellung wird leider dort etwas unscharf, wo die gesamtkirchliche Situation unter zeitgeschichtlicher Perspektive vorgeführt werden soll. Etliche Druckfehler in den Verzeichnissen (Wallach statt Wollasch, Bentler statt Beutler, Johannes Delp statt Alfred Delp usw.) stören den Gesamteindruck. Trotzdem: Für die heutige Jugendgeneration verdeutlicht dieser weithin aufregende Bericht, wie die kirchliche Jugendarbeit früher die (auch thematischen) Herausforderungen der Zeit bestand und wo deshalb für die ältere Generation heute die Probleme und Irritationen liegen, wenn sie die kirchliche Jugendarbeit von 1987 betrachtet. Demnach ein Buch, das zur Verständigung zwischen den Generationen innerhalb der kirchlichen Jugendarbeit führen kann; denn es beschreibt unübersehbar für die fragliche Zeit Kontinuität und Wandel. *R. Bleistein SJ*

Bildungsgeschichte als Sozialgeschichte. Festschrift zum 60. Geburtstag von Franz Pöggeler. Hrsg. v. Heinrich Kanz, Frankfurt: Lang 1986. XXI, 383 S. (Erziehungsphilosophie. 8.) Kart. 98,60.

Auch die zweite Festschrift zum 60. Geburtstag von Professor Dr. Franz Pöggeler, einem der großen Pioniere der Erwachsenenbildung in der Bundesrepublik Deutschland, verdient besondere Beachtung. Seine erste Festschrift, die den Pro-

blemen der Erwachsenenbildung gewidmet ist, wurde schon in dieser Zeitschrift besprochen (205, 1987, 214f.). Diese zweite nun konzentriert sich auf die soziale Dimension der Bildung. Dem Herausgeber Heinrich Kanz ist es gelungen, anhand der wissenschaftlichen Beiträge von 22 namhaften Autoren die verantwortungsbewußte Solidarität als Leitidee der Bildung darzustellen. Die Kultivierung des Mitmenschlichen wird in den geschichtlichen Einzeluntersuchungen exemplarisch aufgezeigt. Eduard J. Birkenbeil z. B. aktualisiert die „Orientierungslinien aus dem Bildungsdenken Martin Bubers" (3–18) für unsere Gegenwart und Zukunft. Theo Dietrich prüft kritisch die „Jena-Plan-Pädagogik unter gesellschaftsideologischem Aspekt" (19–35). Philipp Eggers zeigt die Zukunftsaufgabe der „Erziehung zu Gerechtigkeit und Recht" (37–35). Margret Fell charakterisiert in ihrem Beitrag „Auf dem Weg zur elternlosen Gesellschaft?" (51–60) die Schwierigkeiten im familiären Zusammenleben heute und zeigt neue Perspektiven zur Humanisierung, zur Persönlichkeitsbildung und zum sozialen Lernen in der Familie.

Der besondere Wert dieses Sammelbands liegt vor allem darin, daß er historiographisch einige Perspektiven der zentralen Zukunftsaufgabe der Pädagogik aufzeigt: das sozial engagierte, friedliche Zusammenleben mündiger Menschen in Gerechtigkeit und Freiheit. Die einseitige berufliche Ausbildung und die reine Wissensvermittlung als Zielvorstellungen der Pädagogik führten zum Schreckbild des „Computers auf Beinen", der dem maschinellen Computer der Zukunft hoffnungslos unterlegen ist. Möglichst viele Informationen speichern, „logisch verarbeiten" und programmgemäß produzieren können die Maschinen der Zukunft viel besser und präziser als der Mensch. Die primäre Zukunftsaufgabe der Bildung und speziell der Erwachsenenbildung liegt also in der Entfaltung des spezifisch Menschlichen – in der personalen Entfaltung des Menschen im humanen Zusammenleben. Im Zentrum der zukünftigen Bildungsaufgaben steht daher die Kultivierung der verantwortungsbewußten Solidarität, die als Gewissensbildung im Dialog gefördert wird. Der Reiz dieser Festschrift besteht gerade darin, daß diese neuen – und zugleich uralten, nur vorübergehend vergessenen – Perspektiven im Bildungsverständnis geschichtlich veranschaulicht und durch solide Einzelstudien illustriert werden.

Im „bio-bibliographischen Anhang" schließlich wird die sozial engagierte Tätigkeit des Geehrten in Parlaments- und Regierungskommissionen, Gremien und Verbänden dargelegt (341–58). Dann folgt seine „Wissenschaftsbiographie" und die chronologisch angeordnete „Bibliographie zur Erziehungs- und Bildungsgeschichte" (359–68). Franz Pöggeler ist nicht nur einer der ersten Initiatoren der Andragogik – der Wissenschaft von der Erwachsenenbildung – in der Bundesrepublik Deutschland, sondern er hat sich auch schon vier Jahrzehnte lang außerordentlich erfolgreich in der Praxis der Sozialpädagogik und -andragogik verdient gemacht. *B. Hipler SJ*

Lyrik

Enzensberger, Hans Magnus: *Gedichte 1950–1985*. Frankfurt: Suhrkamp 1986. 154 S. (suhrkamp taschenbuch. 1360.) Kart. 10,–.

Eine lyrische Summe, wie sie Hans Magnus Enzensberger nach 35 Jahren dichterischen Schaffens mit diesem Band von insgesamt 87 Gedichten aus seinen acht Lyrikbänden vorlegt, macht neugierig auf die Selbstwertung der Gedichte durch den Autor und auf die eventuell vollzogenen Wandlungen in Leben und Werk des Lyrikers. Schließlich war er es doch selbst, der vom Gedicht sagte, es sei: „Gebrechlich, von äußerster Hinfälligkeit, entweder überraschend oder aber nicht nennenswert: nichts, was sterblicher wäre." Vielleicht ist es weniger das Verdienst des Lyrikers Enzensberger als vielmehr die Schuld der gesellschaftlichen Entwicklung in unserem Land wie auch in der Welt, daß seine Gedichte – auch nach dreißig Jahren – noch immer überraschend und nennenswert sind, zugleich „das große politische Gedicht" repräsentieren, das es in Deutschland seit Brecht nicht mehr gegeben habe, wie es ihm

Alfred Andersch 1960 nach Erscheinen des Bandes „Landessprache" attestiert.

Auch der jüngste Gedichtband zeigt, daß Enzensberger an seiner lyrischen Kritik der Heilsbotschaften aller Art unentwegt festhält, weiterhin Situationsbewußtsein und Veränderungswillen, Geschichtspessimismus und Utopie ungebrochen zu vermitteln sucht: das bewährte Programm der Provokation, das „durch ironische Zustimmung, durch krasse Über- und Untertreibungen, paradoxe Zusammenstellungen des Gewöhnlichen verwirklicht" (D. Schlenstedt) wird. Noch immer gilt für ihn das frühe poetologische Diktum: „Poesie ist: Widerspruch, nicht Zustimmung zum Bestehenden." Dies ist das eine. Aber auch das andere gilt: „Poesie tradiert Zukunft." Kritik des schlechten Bestehenden und Antizipation des besseren Zukünftigen, zumindest als Möglichkeit, sind die poetologischen Axiome auch dieser späten Gedichte wie einst jener frühen. Deshalb wohl auch gehören seine Gedichte noch immer „zu den härtesten Attacken und zu den schärfsten Protesten, die die Dichtung gegen die Lebensformen des Wirtschaftswunderlandes richten konnte" (D. Schlenstedt). Mit dem Einbezug von acht „Balladen aus der Geschichte des Fortschritts" wird jedoch der nationale Aspekt gleichsam global ausgeweitet und für die gesamte Menschheit verallgemeinerungsfähig, wird zur „Furie des Verschwindens", wie die letzte Gedichtzeile des Bandes lautet.

Solche Erzählgedichte von globaler Bedeutung veranschaulichen den Wandel des lyrischen Stils bei Enzensberger, ohne jedoch die Treue zum suchenden Parlando aufzugeben: „einem Rhythmus, der sich stoßweise staut und löst zwischen der Anspannung des Suchens und der Befreiung des Findens, die alsbald in ein neues Suchen umschlägt" (H. M. Enzensberger). Wie seine frühen Gedichte leben auch die späten aus der Spannung „zwischen dem Einfachen und dem Speziellen, dem ganz Allgemeinen und dem höchst Besonderen, dem Elementaren und dem Technologischen" (H. M. Enzensberger), sind getragen von Alliteration und Assonanzen sowie von metaphorischen Elementen, die gegen die Bewegtheit des parlierenden Rhythmus den sprachlichen Gebildecharakter der Gedichte zu behaupten suchen.

Vor dem Hintergrund der skizzierten Treue zu seinen poetologischen Grundsätzen muß um so auffälliger wirken, wenn Enzensberger in seinem jüngst erschienenen Gedichtband die früher radikal geübte Kleinschreibung der Erstausgaben aufgibt zugunsten einer Duden-gerechten Groß- und Kleinschreibung. Als Vergleich bietet sich das auch in dieser Auswahl enthaltene Gedicht „An die Fernsprechteilnehmer" an, an dem Enzensberger einst das Paradigma der Entstehung eines Gedichts sowie dessen Makro-Poetik demonstriert hat. Solche Wende in orthographischer Sicht ist um so auffälliger, als seit den Wiesbadener Empfehlungen von 1958 und dem Kongreß „vernünftiger schreiben" vom Oktober 1973, der auch vom VS und P. E. N. mitgestaltet wurde, die Rechtschreibreformprogramme in immer kürzeren Abständen und qualitativ verbessert vorgelegt werden. Offensichtlich zählt Enzensberger zu jener Gruppe von Schriftstellern, die als sogenanntes „Bildungsbürgertum" in der Beherrschung der Orthographie ein Privileg erblickt. Enzensbergers Wende in orthographischer Sicht ließe sich jedoch auch als Lesehilfe deuten und somit als Beitrag zur Verringerung oder gar Abschaffung des Analphabetentums, dessen Lob er 1985 bei der Entgegennahme des Heinrich-Böll-Preises der Stadt Köln in dialektischer Manier verkündet hat. Es könnte aber auch sein, daß Enzensberger sich die Ansichten von Hans-Georg Gadamer zu eigen gemacht hat, der meint, Orthographie und Interpunktion als Konventionen der Schriftlichkeit gehörten nicht primär zur Rede und deren Sinn, sondern stellten lediglich sekundäre Hilfsmittel für die Sinnartikulation der poetischen Rede dar.

Wie immer man zu den Problemen der Rechtschreibreform stehen mag, auf jeden Fall wird man als aufmerksamer Leser von Enzensbergers jüngstem Gedichtband feststellen können, daß er noch immer „eine originale Widersetzlichkeit gegen Zeremonie und Lüge" in seiner Lyrik übt, „ein Moralist auf der Schwelle" (W. Weber) ist und es hoffentlich auch weiterhin bleiben wird zu unser aller Nutzen. *E. J. Krzywon*

HARTUNG, Harald: *Deutsche Lyrik seit 1965.* Tendenzen – Beispiele – Porträts. München: Piper 1985. 251 S. (Serie Piper. 447.) Kart. 15,80.

Eine Bilanz der lyrischen Bemühungen im geteilten Deutschland diesseits und jenseits der Mauer zwischen 1965 und 1985 zu ziehen ist ein ebenso waghalsiges wie vorläufiges Unternehmen. Um so dankbarer ist der an Gedichten interessierte Leser, wenn ein Literaturwissenschaftler wie Harald Hartung, der selbst ein ausgezeichneter Lyriker ist, sich einer solchen Aufgabe stellt und sie bravourös löst.

Der einleitende Essay „Das entlastete Gedicht" – die einzige Erstveröffentlichung im Buch – skizziert in Fünf-Jahres-Sprüngen die Lyrikentwicklung und markiert sie mit zentralen Leitkategorien: 1965 – Spätphase des hermetischen Gedichts, Forderung des langen, offenen und materialreichen Gedichts sowie Adaptation der experimentellen und konkreten Poesie; 1970 – Instrumentalisierung des Gedichts als Nachweis seiner Nützlichkeit; 1975 – „Tendenzwende" als Rückkehr zur Poesie und zur neuen Subjektivität; 1980 – neue Attraktivität der Artistik und Rehabilitierung der Form, inzwischen aber auch Bedenken dagegen.

Dieser Grobskizze folgen bereits andernorts publizierte und hier überarbeitet vorgelegte Beiträge, die ein ebenso sinnvolles wie überzeugendes Triptychon aus Tendenzen, Beispielen und Porträts darstellen. Der Teil „Tendenzen" entfaltet und vertieft, worauf der einleitende Essay bereits hingewiesen hat. Für Harald Hartung sind die Werke von Rolf Dieter Brinkmann, Günter Herburger, Jürgen Becker und Nicolas Born die typischen Beispiele für eine Ästhetik der Oberfläche, die nach 1965 lyrisch wirksam wird: „Die Irritation des Bewußtseins durch eine Welt ohne Bedeutung wird selbst Gegenstand der Reproduktion" (27). Die Folge solch neuer Lust an der Theorielosigkeit sei die eindimensionale Poesie der neuen Subjektivität, repräsentiert vor allem durch die neusensiblen Lyriker Jürgen Theobaldy, Christoph Derschau, Godehard Schramm, F. C. Delius und Ludwig Fels. Charakteristisch für diese arme Kunst seien ein ichloses Ich, eine utopische Utopie und eine formlose Form, insgesamt eine stilistisch und formal weitgehend austauschbare Lyrik, „die sich auf trivialste Weise als Ausgießung von Inhalt versteht" (64). Vor solchem trüben Hintergrund höben sich positiv zwei Tendenzen ab: das wachsende Interesse am Groß- bzw. Langgedicht, exemplifiziert an Werken von Piérre Imhasly, Paul Wühr, Ursula Krechel und Hans Magnus Enzensberger, sowie an der Wiederkehr der Formen, wie sie vor allem von Ludwig Greve, Dieter Leisegang und Hermann Burger praktiziert würde, allesamt Lyriker, die sich den Zwängen der eindimensionalen Poesie entzogen hätten.

Für Harald Hartung ist – unter Berufung auf den Allegoriebegriff von Lars Gustaffson das lange Gedicht denkbar und machbar, und zwar sowohl aus dem Geist der Musik als auch aus dem der Sprache und des Films: „Lange Gedichte als Suchgedichte – das könnte ein Impuls der nächsten Jahre sein" (82). Wenn Harald Hartung nach der neuen Sensibilität eine Wiederkehr der Formen im Sinn einer Rückgewinnung von Komplexität konstatiert, so versteht er unter Form und Formen „etwas durchaus Partielles, Eingeschränktes – Form als metrische Struktur und strophische Konvention, aber auch als einmalige individuelle Strukturfindung" (84), als Norm bzw. Regel und als Bedürfnis, „seine Emotion nicht bloß auszudrücken, sondern auch zu korrigieren und zu transformieren" (87). Die Form wird begriffen als Entsprechung und Beglaubigung des Widerstands oder auch des Scheiterns gegenüber der Faktizität: „Durch die Form wird Negativität zur Melancholie gebrochen und damit noch einmal zu ertragen" (94). Denn: „Was in allen Gedichten Platz hat, ist die Melancholie" (97).

So darf Harald Hartung seinen Gang durch die „Tendenzen" der westdeutschen Lyrik seit 1965 resümieren mit der Einsicht, „daß in unserer Lyrik ein neuer Zusammenhang von Artistik und Reflexion, Formkunst und Melancholie denkbar geworden ist, eine neue Gedankenlyrik, freilich nicht abstrakt und vorgefaßt, sondern konkret und persönlich" (97). Damit ist jenes Zentrum angesprochen und erreicht, „auf das sich alles Diverse bezieht" (14), was Harald Hartung in seinem wichtigen Buch, dem man viele, vor allem junge Leser wünscht, als lyrische Bestandsaufnahme an Tendenzen präsentiert, an Beispielen einfühlsam interpretiert und an Porträts trefflich

charakterisiert. Denn sowohl die Auwahl der beispielhaften Gedichte im zweiten Teil des Buchs als auch der repräsentativen Lyriker im dritten Teil hat in diesem Zentrum ihr Richt- und Wertmaß. Diesem bleibt auch für den Lyriker Harald Hartung selbst in Geltung, wie er im Anhang seines Buchs am Beispiel des eigenen Gedichts „Augustastraße" überzeugend demonstriert. Artistik und Reflexion, Formkunst und Melancholie haben sehr wohl Platz in diesem Gedicht, das genau den Punkt veranschaulicht, „an dem Prosa in Poesie übergeht" (230).

E. J. Krzywon

Die Pause zwischen den Worten. Dichter über ihre Gedichte. Hrsg. v. Rudolf RIEDLER. München: Piper 1986. 130 S. (Serie Piper. 638.) Kart. 12,80.

Das Buch präsentiert eine Auswahl von Texten aus der Rundfunkreihe „Zehn Minuten Lyrik" im Bayerischen Rundfunk. Insgesamt sind es 27 Gedichte mit Eigeninterpretationen mehr oder minder bekannter Lyriker von Ulrich Johannes Beil bis Annemarie Zornack: „Einblicke in die Innenwelt des Dichters, Protokolle der Entstehungsgeschichte eines Gedichts, Zeugnisse von Arbeitsweisen, Dokumentationen, Werkstattberichte" (8). Das macht neugierig, verlockt zu Vergleichen, zum Aufspüren, in inhaltlichen wie formalen Verwandtschaften oder auch Unterschieden und Gegensätzen. Für die herausragenden Autointerpretationen der Gedichte „Abel steh auf" von Hilde Domin und „Das Falsche" von Hans Magnus Enzensberger zum Beispiel bietet sich als Klammer die Enzensbergersche Formel „Fehlerlinguistik" an, denn beide Gedichte und ihre Deutungen thematisieren für die Zukunft der ganzen Menschheit entscheidende Lernprozesse, ausgelöst von gravierenden Fehlern unserer und früherer Generationen. Doch leider, schließt Enzensberger seinen Beitrag: „Es gibt Leute, und ihre Zahl scheint von Tag zu Tag zuzunehmen, die zwar entschlossen sind, Fehler zu machen, die aber nicht im Traum daran denken, aus ihren Fehlern etwas zu lernen. Solchen Leuten ist natürlich mit keiner Fehlerlinguistik zu helfen, geschweige denn mit einem Gedicht" (33). In die gleiche Sinnrichtung zeigen die Beiträge „Die Zigeuner sind wieder da" von Walter Helmut Fritz, „Wegkreuz" von Harald Grill, „Von meinen Bleisoldaten" von Michael Groißmeier oder „Reminiszenz" von Günter Kunert und „Südafrika" von Eva Zeller.

Eine andere und wohl am zahlreichsten vertretene Gruppe von Beiträgen gibt Auskunft über das Verhältnis des Dichters zu seinem Gedicht in überaus einfühlsamen wie scharfsinnigen Eigeninterpretationen, am erhellendsten und freimütigsten wohl Richard Exner mit „Porträt eines Kindes" und Christoph Meckel mit „Unglück läßt grüßen".

Aus dem Rahmen des Gewohnten und Erwarteten fallen, positiv gemeint, die Beiträge „Wiedersehen" von Dietrich Krusche und „Ich, Anton Pawlowitsch" von Heinz Piontek. Während die anderen Lyriker ihren Beitrag mit einem Gedicht eröffnen, münden – oder besser: gipfeln – ihre Werkstattberichte im Gedicht, das sich bei Dieter Krusche gleichsam als inhaltliche wie formale Kontrafaktur zum vorausgehenden Prosatext lesen läßt, bei Heinz Piontek als Rollengedicht des eigenen poetischen wie empirischen Ich. Originell ist der Beitrag von Hermann Lenz, der seinem Gedicht „In der schlechten Zeit" statt einer Eigeninterpretation die Prosageschichte über den Schäfer Johann Präg folgen läßt und so dieselbe Figur sich in zwei verschiedenen Gattungen spiegeln läßt. Rainer Malkowski gar wählt zum Gegenstand seines Beitrags ein eigenes, als schlecht deklariertes Gedicht, um daran zu zeigen, was ihm nach vier Jahren an der Erstfassung des Gedichts „Einer muß der Letzte sein" nicht mehr gefällt und diese durch eine kürzere Zweitfassung abschließend ersetzt.

Auch der Herausgeber Rudolf Riedler beteiligt sich – neben seinem „Anstelle eines Vorworts" – mit einem Beitrag, der die Eigeninterpretation des Gedichts „Sklavenhaus bei Dakar" darstellt. Es ist ein ästhetisch schönes Gedicht, vielleicht mit dem einzigen Makel behaftet, daß es um die letzten vier Verszeilen zu lang geraten ist. Die Erklärung hierzu hat unbeabsichtigt wenige Seiten weiter Wolfdietrich Schnurre formuliert: „Weil ein Gedicht nicht nur vom Hingeschriebenen, sondern oft mehr noch vom Weggelassenen zehrt" (101), insbesondere dann, wenn es ein Weggelassenes

ist, an dessen Folgelasten wir alle, auch wenn es lange her ist, noch immer leiden. So kann der einfühlsame wie verständige Leser von Rudolf Riedlers Gedicht kraft seines Gedächtnisses wie seiner Phantasie unschwer erahnen und erfühlen, auf welche bitter Moral die Sinnrichtung seines Gedichts zielt.

„Was hat sich der Dichter dabei gedacht?" – diese einleitend gestellte Frage des Herausgebers erweist sich nach der Lektüre dieses überaus empfehlenswerten Buchs gar nicht mehr als „dumme Frage" (8), denn auch das Gedicht als Spielmaterial für den Leser hat – bei all seiner intendierten wie aktualisierten Vieldeutigkeit – seine Grenzen aufgrund der getroffenen Vereinbarung zwischen Dichter und Gedicht, die man gewöhnlich Form nennt in Unterscheidung von Formlosigkeit und Beliebigkeit. Erst die Kenntnis und Respektierung solcher Vereinbarung durch den Leser macht den Umgang mit Lyrik zum ästhetischen Genuß, der Welt- und Selbsterkenntnis keinesfalls ausschließt. *E. Krzywon*

Kolleritsch, Alfred: *Augenlust.* Salzburg: Residenz 1986. 112 S. Kart. 22,–.

Der Lyriker Alfred Kolleritsch, 1931 in Brunnsee (Steiermark) geboren und seines Zeichens Gymnasialprofessor in Graz, wo er als Präsident des Forum Stadtpark und als Herausgeber der Literaturzeitschrift „manuskripte" fungiert, gilt im Urteil vieler Literaturkritiker als philosophischer Dichter. Seine Lyrik, bereits 1978 mit dem Petrarca-Preis ausgezeichnet, sei ohne Atemraum und ohne das kommunikative Element, gezeichnet von quälender Reflexion und von intellektuellem Räsonieren, von radikalem Zweifel an der Erkennbarkeit und Sagbarkeit der Welt. Die irritierende Dunkelheit seiner Verse, die sich beharrlich der Evidenz entzögen, und deren alltagsferne Rede lasse auch wiederholte Lektüreversuche scheitern. Was also macht mit solchen Gedichten ein Leser, der nicht – wie der Lyriker – über Heidegger promoviert und Edmund Husserl gelesen hat? Erfahrene Literaturkritiker, von denen manche zugleich anerkannte Lyriker sind, empfehlen, sich der inneren Logik der Bilder anzuvertrauen, die keineswegs den strengen Gesetzen philosophischer Reflexion folge, um so als Leser der Gedichte sich selbst als Philosophen wiederzuentdecken, der über das Leiden des sich selbst entfremdeten und sich dessen bewußt gewordenen Menschen reflektiert. Eine andere empfohlene Leseweise sei das Lauschen auf die Vers- und Gedichtmelodie, die dem Leser gewissermaßen vorsingt, wie er zu lesen habe – also eine Melodie und Bild gewordene Philosophie, wie Michael Krüger meint: Die melancholische Schönheit der Gedichte Alfred Kolleritschs sei nur zu ergründen und zu genießen durch den Nachvollzug ihrer sprachlichen Bewegung, die sie erst ganz erschließt.

Alfred Kolleritschs jüngster Gedichtband „Augenlust" – nach Einübung in das Vermeidbare" (1978), „Im Vorfeld der Augen" (1982) und „Absturz ins Glück" (1983) – scheint die zuletzt genannte Leseweise ausdrücklich zu empfehlen, wenn er das Gedicht „Auch ihr? so wahr diese Erde" mit den kursivgesetzten Verszeilen enden läßt: „Dem dunklen: die Bilder, / die Sätze dem Klang." Bilder also erhellen durch Allegorie und Embleme das Dunkle seiner Verse, der Klang die – oft elliptischen – Sätze seiner Gedichte, die so zu Vermittlern der Augenlust werden. Von solchem Schlüsselvers ausgehend, erweisen sich die Gedichte des Bandes als vielgestaltige Variationen desselben Themas: „dein Sehen üben und das Sehen lassen, / daß sich die Kinderlieder wiederholen?" Im Sprachgestus der Frage, der viele Gedichte auszeichnet und gleichsam kulminiert im Sieben-Fragen-Zyklus, der bezeichnenderweise dem Maler Hannes Schwarz gewidmet ist, setzt sich die Themavariation lyrisch fort: „Gibt es einen Klang in diesen Zeichen? / Ein Bild zu hören, Bildertöne, Schreie?" – „Erscheint davon die Schrift, der Klang, / was Bild und Schrift und Klang / an Werke bindet, ein lichter Ort, / dem die Welt sein darf?" Bild und Klang, als wesentliche und konstitutive Elemente von Alfred Kolleritschs Lyrik, werden hier und öfters umgeschmolzen in eine antinomisch und paradox gefügte Synästhesie, die charakteristisch ist für die seinen Gedichten eingeschriebene Poetik: „Im Selbstverzehr der Widersprüche, / den einen Schleier vor die anderen schiebend." Dieser Vers ist zu lesen im letzten Gedicht des Bandes, das bezeichnenderweise „Rettung" heißt und schließt: „im Gleichen redet alles weiter, die

Reden / reden gegeneinander, wovon einmal die Rede / war, ist aus der Rede fort, / sie summt sich selbst, die Welt ist nackt, / verdammt, getrennt. / Die Namen fehlen ihr, zu sein, was sie nicht ist." Als rettender Ausweg bleibt so der unaufhörlich innovative Rekurs auf Bilder – „Bild an Bild versucht / sich zu decken, das Nachbild: schäbige Wahrheit" – und auf Klang, um den melancholisch gestimmten Gesang über Zeit und Existenz fortzusetzen und so die eigene Identität in der lyrischen Balance zu halten: „Sich zuwendet das Bild und das Land, / die Sätze und du". Denn nur „die Augenlust überstrahlt ihn", den Wanderer: „das Licht reißt die Augen an sich – glückseliger Raub." Solcher Raub scheint „Höchste Einheit" – so der Titel eines der wichtigsten Gedichte des Bandes – von Kunst und Leben zu gewährleisten: „Er ist das Vertrauen, der Schleier, die Augenlust. / Die Lust und die Zeit, sie überlisten das Hiersein."

Im Chor der zeitgenössischen Lyriker des deutschen Sprachraums darf Alfred Kolleritsch als überaus interessante und selbständige Gestalt angesehen werden, weil seine widerständige Lyrik auf die gängigen Techniken erschwerenden Lesens, wie z. B. Wegfall von Satzzeichen und gemäßigte Kleinschreibung, verzichtet und die experimentierende Suche nach neuen Seh- und Sageweisen des Unsagbaren in die lyrische Philosophie seiner Bilder und Klänge hineinverlegt und zur Diskussion stellt: ein ästhetisches Stimulans zu neuer Wahrnehmung und Nachdenklichkeit. Darf man von Lyrik mehr erwarten?

E. J. Krzywon

ZU DIESEM HEFT

Das Verhältnis von Klerikern und Laien, mit dem sich auch die am 1. Oktober beginnende Bischofssynode befaßt, ist trotz des Konzils und der Fortschritte im neuen Kirchenrecht noch nicht befriedigend gelöst. Walter Kasper, Professor für Dogmatik an der Universität Tübingen, sucht Lösungen für die neuen Probleme durch eine vertiefte Rezeption des Konzils und seines Leitbilds der Kirche als Communio.

Michael J. Schultheis, stellvertretender Leiter des Flüchtlingsdienstes des Jesuitenordens in Rom, gibt einen Überblick über das Flüchtlingsproblem in der heutigen Welt. Er analysiert die Ursachen und macht deutlich, daß die Flüchtlinge das sichtbarste Zeichen einer tiefgreifenden Unordnung in der Weltgemeinschaft sind.

Wie neu aufgefundene Dokumente beweisen, plante Alfred Delp, der am 15. September 1987 80 Jahre alt geworden wäre, in den Jahren 1940 und 1941 eine philosophisch-theologische Buchreihe. Roman Bleistein erhellt die Hintergründe und macht auf die zeitkritische Bedeutung dieses Vorhabens aufmerksam.

Stefan Knobloch, Mitarbeiter des Seelsorgeamtes Passau, fragt nach Sinn und Zukunft der Volksmission. Er hält es für notwendig, über andere Formen missionarischer Arbeit nachzudenken, und entwirft dafür Leitorientierungen.

Der Schweizer Heilige Nikolaus von Flüe ist vor 500 Jahren gestorben. Aus diesem Anlaß würdigt Victor Conzemius, Professor für Kirchengeschichte in Luzern, sein Leben und seine Bedeutung.

Was ist ein Laie?

Das Neue Testament kennt den Begriff „Laie" nicht. Er taucht erst nachher auf, zunächst eher sporadisch, dann, vom dritten Jahrhundert an, immer häufiger. Die Meinung, das Wort „Laie", „laikos", bezeichne die Mitglieder des „laos", des heiligen Volkes Gottes, und sei dabei ein Ehrentitel, entspricht nicht dem historischen Befund. Das Wort hatte im hellenistischen Raum die Bedeutung „nichtunterrichtete Masse", im Judentum „weder Priester noch Levit". Es ist also von Anfang an negativ bestimmt, gleichsam ein Subtraktionsbegriff: Die Laien sind die Christen, denen das Besondere von Amt und Ordensstand fehlt, Nichtamtsträger, Nichtkleriker. Spätestens seit dem frühen Mittelalter wurden sie auch als Objekt des klerikalen Handelns verstanden: Sie sind dem Klerus untergeordnet und ihm zu Gehorsam verpflichtet.

Das Zweite Vatikanische Konzil unternahm einen grundlegenden Neuansatz. Es geht nicht mehr von dem Unterschied zwischen Klerus und Laien aus, sondern betont die Sendung der einen Kirche, Zeichen und Werkzeug des göttlichen Heils für die Menschheit zu sein. Die Laien sind nicht die Hilfstruppen einer allein verantwortlichen Hierarchie. In der Kirche herrscht vielmehr „eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi". Jede Differenzierung in Ämter, Charismen, Dienste ist dieser grundlegenden Gleichheit nachgeordnet. Das Amt in der Kirche ist nicht Herrschaft, sondern Dienst.

Gleichzeitig bemühte sich das Konzil, die Stellung und die Aufgaben der Laien positiv zu umschreiben. Fast alles, was in den Konzilsdokumenten über die Laien gesagt wird, gilt für alle Gläubigen unabhängig von ihrer Stellung in der Kirche. Ein unterscheidendes Element sieht das Konzil lediglich im „Weltcharakter", der den Laien „in besonderer Weise eigen" sei. Die „gerade ihnen zukommende Aufgabe" ist der „Aufbau der zeitlichen Ordnung". Dabei haben die „Hirten" die „Grundsätze" zu verkünden, die Laien diese in die Praxis umzusetzen. Daß diese Aufgabenteilung der Wirklichkeit nicht gerecht wird, macht schon der Hinweis des Konzils deutlich, daß auch „die Glieder des geweihten Standes... bisweilen mit weltlichen Dingen zu tun haben, sogar in Ausübung eines weltlichen Berufes". Ferner sind für die Formulierung der „Grundsätze" Sachkenntnisse der „irdischen Wirklichkeiten" notwendig, wofür nach dem Konzil die Laien zuständig sind.

Das Bemühen des Konzils, einen den Laien eigenen Tätigkeitsbereich positiv zu beschreiben, ist also nicht überzeugend gelungen. Der Versuch mancher nachkonziliarer Texte und Überlegungen, den Klerikern den innerkirchlichen Bereich und die Verkündigung, den Laien die Welt und das christliche Zeugnis im Leben

zuzuweisen, wird vom Konzil selbst abgelehnt: Die Laien, so heißt es im Dekret über das Laienapostolat, „üben ihr Apostolat in der Kirche wie in der Welt aus"; am „Dienst des Wortes und der Sakramente" haben „auch Laien ihren bedeutsamen Anteil zu erfüllen", und zwar als „gültige Verkünder des Glaubens".

Die Leitidee von der grundlegenden Gleichheit aller wird freilich schon im Konzil nicht konsequent durchgehalten. An nicht wenigen Stellen zeigt sich nach wie vor das Bild der Kirche als eines hierarchischen Herrschaftsverbands, in dem die „Hirten" die „Laien" „bilden", „leiten" oder „weiden". Diese Aussagen erhielten in der Zeit nach dem Konzil wieder stärkeres Gewicht. Während für das Konzil – trotz aller Inkonsequenzen – die Gemeinsamkeit in der Berufung jeder Unterscheidung von Ämtern und Funktionen vorausgeht, macht sich seit einigen Jahren ein fast ängstliches Bemühen bemerkbar, „die Zuständigkeit des Amtes zu wahren und auf dem Weg über die Zweiteilung den Laien in seinen Bereich des Weltdienstes zu verweisen" (Zentralkomitee der deutschen Katholiken).

Die in Rom erarbeitete Diskussionsgrundlage für die am 1. Oktober beginnende Bischofssynode über „Berufung und Sendung der Laien" enthält sogar noch Stellen, in denen die Kirche mit der Hierarchie gleichgesetzt und den Laien gegenübergestellt wird, so etwa wo es heißt, „die Kirche" setze „ihre ganz besondere Hoffnung auf die Laien" oder sie wende „den Laien" ihre „besondere pastorale Aufmerksamkeit zu" – als ob die Laien gar nicht zur Kirche gehörten. Daß auf der Synode nur Vertreter der Hierarchie über die Laien reden und nicht mit ihnen, ist ebenfalls Zeichen eines Trennungs- und Herrschaftsdenkens.

Trotzdem bietet sich der Synode die Chance, die Probleme aufzuarbeiten, die das Konzil hinterlassen hat. Sie dürfte jedoch kaum zu einem Erfolg kommen, wenn sie sich nur darum bemüht, die Besonderheiten von Berufung und Sendung der Laien im Unterschied zu den Amtsträgern herauszuarbeiten. Jeder Versuch, eine „Theologie des Laientums" zu entwerfen, was im Blick auf die Synode vielfach erwartet wird, steht vor denselben Schwierigkeiten wie schon das Konzil. Diese Probleme haben darin ihren Grund, daß die Unterscheidung zwischen Klerus und Laien im Sinn zweier unterschiedlicher Stände weder ursprünglich noch sachbedingt ist, sondern Ausdruck ganz bestimmter geschichtlicher Konstellationen, die heute nicht mehr gegeben sind.

Deswegen stellt sich der Synode als eigentliche Aufgabe, dieses zeitbedingte Trennungsschema zu überwinden und die Kirche im Sinn des Konzils als „communio", als Gemeinschaft zu begreifen, in der es eine Vielfalt von Charismen gibt, von Ämtern, Diensten, Aufgaben und Funktionen, die „alle in ihrer Weise zum gemeinsamen Werk zusammenarbeiten". Der Begriff „Laie" ist so eng mit dem jahrhundertelang herrschenden ständischen Dualismus verbunden und in seiner Bedeutung so negativ besetzt, daß eine Lösung der Probleme wohl nur möglich ist, wenn man dieses mißverständliche Wort fallenläßt und, wie es viele vorschlagen, aus dem kirchlichen Sprachgebrauch streicht. *Wolfgang Seibel SJ*

Walter Kerber SJ

Führungsethik in einer säkularisierten Industriegesellschaft

Fragen der Wirtschaftsethik finden in jüngster Zeit zunehmende Aufmerksamkeit. Offenbar weil sich herausgestellt hat, daß sich eine vernünftige und verwirklichbare Alternative zu unserem Wirtschaftssystem so leicht nicht finden läßt, man also nicht aufgeregt das Bestehende um jeden Preis verteidigen muß gegen „Systemveränderer" und „Revolutionäre", können leisere Zweifel sich wieder zu Wort melden, ob in unserem wirtschaftlichen Alltag alles richtig läuft, ob er von den Betroffenen als sinnvoll erfahren werden kann.

Dabei ist aber der Begriff der „Wirtschaftsethik" alles andere als eindeutig. Wenn etwa ein Großunternehmen das Top-Management zu eigenen Seminaren über „Ethik" zusammenruft, ähnlich wie man früher „Rhetorik"-Seminare veranstaltete, so kann das schlicht bedeuten, daß man nun stärkeren Wert auf die Inhalte legt, die im Betriebsinteressse den Mitarbeitern „verkauft" werden sollen, während vordem die Technik und Methode der Überredung und Überzeugung im Vordergrund stand. „Unternehmensethik" tritt dann an die Stelle dessen, was man schon vor Jahren unter dem Stichwort „Unternehmensphilosophie", später „Unternehmenskultur", im modernen amerikanisierten Slang der Betriebswirtschaftslehre „Corporate Identity" vertreten hat. Indem man an das berechtigte Bedürfnis der Mitarbeiter anknüpft, das eigene Tun im Betrieb als sinnvoll zu erfahren, kann sich ein Hinweis auf die im Unternehmen geschaffenen Werte und angestrebten Ziele als motivierend und damit auch für das Unternehmen förderlich erweisen. Doch selbst wenn dabei betont wird, daß über den unmittelbaren Unternehmensgewinn hinaus auch noch andere, höhere Werte im Zielkatalog des Unternehmens auftauchen, hat all das mit „Ethik" im eigentlichen Sinn wenig zu tun. Es bleibt – im Gegenstaz zum eigentlich sittlichen Wert, der kategorisch, das heißt unbedingt, den Menschen verpflichtet – letztlich auf das Interesse, den Fortbestand, den wirtschaftlichen Gewinn des Unternehmens bezogen.

Nur im Vorübergehen sei erwähnt, daß gelegentlich das Wort „Ethik" auch als wohlklingende Tarnvokabel dazu mißbraucht wird, um anstelle gesetzlicher Normen etwa zum Umweltschutz oder zur Gentechnologie die Freiheit der sittlichen Entscheidung zu fordern, also den „Regelungsmodus staatlicher Anordnung" zugunsten „personaler Selbstregelung" zurückzudrängen[1]. So erfreulich es wäre, wenn wir uns auf „klare Wertorientierungen für das individuelle Handeln" verlassen könnten (und so berechtigt die verbreitete Klage über ein Zuviel an

staatlichen Einzelregelungen auf manchen Gebieten auch sein mag), so erscheint doch die Chance als außerordentlich gering, daß dort, wo selbst die verbindlichen Normen des geltenden staatlichen Rechts durchbrochen oder umgangen werden, nun die individuelle Selbstbindung der Ethik ein gemeinwohlverträglicheres Handeln herbeiführen könnte.

Aber auch wenn von „Wirtschaftsethik" im eigentlichen Sinn die Rede ist, bleibt dieser Begriff noch mehrdeutig. Häufig wird unter „Wirtschaftsethik" einfach die Anwendung der überkommenen ethischen Prinzipien auf die Entscheidungen im Bereich der Wirtschaft verstanden. Ohne Zweifel gelten die allgemeinen sittlichen Verpflichtungen, wie sie etwa in den biblischen Zehn Geboten grundgelegt und in der abendländischen Geistesgeschichte weiter entfaltet worden sind, uneingeschränkt auch für die in der Wirtschaft tätigen Menschen. Wie sie aber auf den Einzelfall unter den modernen Verhältnissen angewandt werden sollen, läßt sich nicht immer leicht entscheiden und bedarf gediegener Sachkenntnis auf den Gebieten sowohl der Ethik wie der Wirtschaft. Mit dem Verkünden erhabener sittlicher Grundsätze ist es nämlich nicht getan, wenn nicht zugleich auch gezeigt wird, wie diese in der gegebenen Siuation mit all ihren zu berücksichtigenden Umständen verwirklicht werden können.

Beispielsweise kann der Ethiker die Beobachtung des „Kategorischen Imperativs" im Sinn von Immanuel Kant fordern: Vor jeder unternehmerischen und betrieblichen Entscheidung sollte man sich fragen, zu welchen Folgen es führen würde, wenn *alle* der Maxime folgen würden, die anzuwenden man im Begriff steht. Wären diese Folgen verheerend oder unannehmbar, müßte man die Handlung unterlassen. Wie soll der einzelne aber verfahren, wenn er sieht, daß solche Handlungsweisen in seinem Tätigkeitsbereich durchaus „branchenüblich" sind und überhaupt keine Chance besteht, sich ohne sie wirtschaftlich zu behaupten? Muß beispielsweise ein Angestellter schon in jedem Fall kündigen, wenn das Unternehmen die Überweisung von Schmiergeldern von ihm verlangt? Manche gerade unter den Jüngeren argumentieren: Führen nicht viele Maximen, die in Politik und Wirtschaft üblich sind oder doch von uns gemeinsam geduldet werden (in den Bereichen der Umwelt, der Rüstung, des Hungers in der Dritten Welt), zu voraussehbar verheerenden Folgen, ohne daß der einzelne „aussteigen" könnte? Versucht aber ein Ethiker, für solche Grenzfälle den verantwortlichen Führungskräften situationsgerecht konkrete, durchsetzbare Normen an die Hand zu geben, gerät er schnell in den Verdacht des „Laxismus" wie seine Vorgänger zur Zeit der Spätscholastik[2].

Zunehmend an Bedeutung gewinnt aber eine „Wirtschaftsethik" in einem besonderen Sinn, die sich mit sittlichen Fragen auf einer ganz eigenen Ebene beschäftigt. Kennzeichnend für die Situation vieler in der Wirtschaft Tätigen ist nämlich im Gegensatz zu früher die Verantwortung, in die sie für das große Ganze der Wirtschaft eingebunden sind. Der ursprünglich hierarchisch und autoritär

konzipierte Entscheidungsprozeß in der Wirtschaft hat sich heute in vielfältiger Weise differenziert; damit hat sich die Verantwortung nach unten verlagert. Aus dem „Untergebenen" von früher ist der „Mitarbeiter" geworden, kein passiver Befehlsempfänger mehr, aber immer noch in vielfältiger Weise gebunden an Vorgaben aller Art, die seine Entscheidungsfreiheit zwar einengen, aber nicht völlig aufheben. Außerdem treten vielfach mehr kollegial strukturierte Gremien als Träger der Verantwortung an die Stelle des einsamen Mannes an der Spitze. An welchen übergreifenden Zielen und Werten sollen sie sich orientieren? Wie läßt sich die Leitungsgewalt im Unternehmen menschlich sinnvoll und sittlich gerechtfertigt ausüben? Die Aufgabe, dieser *Führungsverantwortung* gerecht zu werden, in ständig wechselnden Situationen das Sachrichtige und dem Menschen Gemäße zu finden, stellt eine erhebliche Herausforderung für das sittliche Unterscheidungsvermögen von Angestellten dar und beginnt schon auf der Ebene des mittleren Managements. Hier dürfte ein Grund dafür liegen, warum „Wirtschaftsethik" plötzlich so interessant geworden ist. Das lebendige Bedürfnis, dem unternehmerischen Handeln eine tiefere Sinndeutung zu geben, ist jedenfalls in all diesen Bestrebungen unübersehbar.

Wirtschaftsethik als kirchliche Aufgabe

Wer aber ist eigentlich für die Moral (verstanden in Abgrenzung vom Recht) in unserer Gesellschaft zuständig? Nach ihrem eigenen Selbstverständnis und nach allgemeiner Überzeugung der Öffentlichkeit tragen für das sittliche Ethos in unserem Land die *Kirchen* die Verantwortung. Darum dürfte es eine wichtige kirchliche Aufgabe sein, in das Gespräch über die Wirtschaftsethik auch die christliche Offenbarung und die eigene moralische Tradition einzubringen, um die Gläubigen mit ihren Gewissensproblemen nicht allein zu lassen.

Es käme also darauf an, eine christliche Ethik an all jene zu vermitteln, die im Wirtschaftsleben Verantwortung tragen, also die traditionelle christliche Sittenlehre in die Sprache und die Verständniswelt dieser Zielgruppe zu übersetzen. Diese Aufgabe kann aber nicht in erster Linie vom *kirchlichen Amt* und von *Theologen* geleistet werden. Dazu fehlt diesen einfach die detaillierte Sachkenntnis, wie sie nur durch ein Fachstudium und durch die tägliche Berufserfahrung gewonnen werden kann. Schon 1553 schrieb Jakob Laynez (ein bedeutender Theologe des Konzils von Trient und General des Jesuitenordens nach dem Tod des Ignatius von Loyola) beim Versuch, eine Ethik für Geschäftsleute im Zeitalter der Spätscholastik zu verfassen: „Die Spitzfindigkeit der Kaufleute... hat so viele Kunstgriffe erfunden, daß sich kaum ein Durchblick durch die bloßen Tatsachen gewinnen läßt, geschweige denn ein Urteil über die Bewertung."[3] Inzwischen sind die Verhältnisse aber noch viel unübersichtlicher geworden.

Die Initiative zur Durchdringung des Wirtschaftslebens mit dem Geist des Evangeliums wird vielmehr von *christlichen Laien* selbst ausgehen müssen, die ihre persönlichen Erfahrungen einzubringen haben beim Versuch, sittliche Grundsätze in der Alltagspraxis zu verwirklichen. Tatsächlich haben sich in der Vergangenheit in der Kirche immer wieder „Standesvereinigungen" gebildet, die ein spezifisches Berufsethos zu entwickeln und weiterzugeben suchten.

So kann beispielsweise aus dem Münchener Raum berichtet werden, daß sich schon vor knapp einem Vierteljahrhundert einige junge Angestellten-Unternehmer, die sich von kirchlichen Jugendverbänden her kannten, zu einem eigenen „Arbeitskreis für Führungskräfte" zusammenfanden, um Orientierungspunkte und Entscheidungskriterien für ein christliches Handeln im betrieblichen Alltag zu suchen. Seither bietet diese „Trägergemeinschaft" für einen breiteren Kreis interessierter Führungskräfte Bildungsveranstaltungen an (jährlich neun Abendvorträge, sieben Wochenendseminare und eine Reihe weiterer Aktivitäten). Die Thematik reicht von „Management-Training" (mit einer ethischen Komponente) bis zu Exerzitien (mit berufsspezifischer Ausrichtung). Die Erfahrung zeigt, daß ein echtes Bedürfnis für ein derartiges Angebot besteht.

Bei einer solchen Bildungsarbeit muß man sich aber immer wieder fragen: Wie sieht die *tatsächliche* religiöse und ethische Situation von Führungskräften heute aus? Welche neuen geistigen Einstellungen bestimmen ihr Denken? Wo liegen Chancen, wo Gefahren? Handelt es sich bei Führungskräften doch um eine recht einflußreiche Schicht in unserer Gesellschaft.

Um darüber für die eigene Arbeit und für Kirche und Öffentlichkeit mehr in Erfahrung zu bringen, gab der erwähnte Arbeitskreis eine wissenschaftliche Untersuchung in Auftrag, die unter der Leitung mehrerer Fachleute aus Soziologie und Theologie die ethische und religiöse Situation von Führungskräften in Wirtschaft und Verwaltung für den Großraum von München und Nürnberg repräsentativ zu erforschen suchte. Die Ergebnisse dieser Umfrage, die im Jahr 1984 durch das Meinungsforschungsinstitut „GETAS" (Bremen) durchgeführt wurde, liegen nun in Buchform vor[4]. Aus der Fülle des Materials sei hier über einige bemerkenswerte Tendenzen berichtet.

Eine Umfrage über sittliche Einstellungen

Bei Untersuchungen dieser Art besteht immer die Gefahr, daß die Frageformulierung die Ergebnisse der Umfrage schon im voraus beeinflußt oder auch verfälscht. Um einen zuverlässigen Raster für die Befragung zu finden, wurden deshalb zunächst 42 Führungskräfte eingehend interviewt. In einer nach außen hin zwanglosen Unterhaltung befragten ausgesuchte Fachleute anhand eines genau ausgearbeiteten „Gesprächsleitfadens" die Einstellung der Führungskräfte zu fünf

Themen: Verantwortung (im beruflichen, persönlichen, politischen Leben); religiöse Biographie, Kirche und Religion; Werte, Überzeugungen, Konfliktlagen (und Kriterien der Konfliktlösung); Lebensheiligtümer („darüber lasse ich nichts kommen"); Religion und Ethik im Beruf.

Diese Interviews wurden wörtlich vom Tonband abgeschrieben und geeignete Gesprächspassagen in ein Textverarbeitungssystem eingegeben, um so für eine breitere Repräsentativumfrage Antwortvorgaben zu gewinnen. Dabei fiel die große Bereitschaft der meisten Befragten auf, ihre Zeit (durchschnittlich weit über eine Stunde) für die Interviews zur Verfügung zu stellen und sich auf zum Teil recht persönliche Fragen nach ihren inneren Einstellungen einzulassen. Manche Befragte schienen sogar ausgesprochen dankbar zu sein für die Gelegenheit, sich einmal über die größeren Zusammenhänge und den Sinn ihres beruflichen Alltags Gedanken zu machen. Wenn in diesen Interviews selbstverständlich auch nur zum Ausdruck kommt, was Führungskräfte über ihre religiösen und sittlichen Einstellungen *sagen*, so gewinnt man beim Lesen doch den Eindruck, daß darin mit großer Ehrlichkeit, ja einer erstaunlichen Offenheit persönliche Erfahrungen und Überzeugungen zur Sprache gebracht werden. Der Text der Intensiv-Interviews (insgesamt etwa 1600 Seiten) konnte wegen der zugesicherten Vertraulichkeit leider nur auszugsweise in der Veröffentlichung verwendet werden.

Ähnliches gilt aber auch für die Repräsentativ-Erhebung, in der 530 Führungskräfte im Großraum von München und von Nürnberg/Fürth/Erlangen interviewt wurden. Als „Führungskräfte" zählten dabei nach bestimmten Kriterien selbständige und freiberuflich Tätige (23 Prozent), Angestellte in leitender Position (59 Prozent) und Beamte in leitender Position (18 Prozent). Das Repräsentativ-Interview dauerte in der Regel eine knappe Stunde. Die Aussagebereitschaft der Befragten wurde in 83 Prozent der Fälle als gut und nur in 3 Prozent als eher schlecht eingestuft.

Zurückgehende Kirchenbindung

An demoskopischen Studien besteht kein Mangel, die einen alarmierenden Rückgang des kirchlichen Einflusses auf das Denken und die Einstellung der Menschen unserer Zeit feststellen, vor allem der Jüngeren und der Frauen. Hier sollte versucht werden, ein etwas differenzierteres Bild im Hinblick auf eine bestimmte Berufsgruppe zu gewinnen. Dabei fällt zunächst auf, daß fast ein Viertel der befragten Führungskräfte keiner Konfessionsgemeinschaft angehören (29 Prozent in München, 14 Prozent in Nürnberg). Von diesen sind die meisten im Lauf ihres Lebens durch eine persönliche Entscheidung aus der Kirche ausgetreten; nur 14 Prozent von ihnen waren nie Mitglied einer Kirche, 31 Prozent waren früher katholisch, 47 Prozent evangelisch, 4 Prozent gehörten einer anderen Gemein-

schaft an. Von den nicht aus der Kirche Ausgetretenen geben aber noch einmal fast ebensoviele (24 Prozent) an, schon einmal irgendwann ernsthaft an den Kirchenaustritt gedacht zu haben. Dabei ist das Verhalten zur Kirche weniger durch engagierte Gegnerschaft als eher durch eine gewisse Indifferenz bestimmt. Als Grund für den Kirchenaustritt wird an erster Stelle genannt: „Weil mir die Kirche nichts gibt", dann die Kirchensteuer (bei den „Austrittsgeneigten" ein überwiegender, aber dann offensichtlich doch nicht durchschlagender Grund) und Ärger über die Kirche. In den Intensiv-Interviews geben vorwiegend Frauen ihrer Enttäuschung Ausdruck, daß sich die an das Zweite Vatikanische Konzil geknüpften Hoffnungen so wenig erfüllt haben.

Die Vermutung liegt nahe – und sie wurde in der Presse im Zusammenhang mit dieser Studie schon geäußert, noch bevor die vollen Ergebnisse veröffentlicht waren –, daß Leute der Wirtschaft vor allem deshalb auf Distanz zu ihrer Kirche gegangen sind, weil sie sich durch kirchliche Sozialkritik zu Unrecht diskriminiert fühlen. Bemerkenswerterweise findet sich in den Ergebnissen dieser Umfrage keine Bestätigung dieser Vermutung. Unternehmer stehen ihrem eigenen Tun selber viel kritischer gegenüber und reagieren auf Kritik viel gelassener als ihre Funktionäre.

Ablehnung kirchlicher Autorität

Wie steht es nun um die Einflußmöglichkeiten von Kirche und christlichem Glauben auf das eigentlich wirtschaftsethische Verhalten? Hier ist eine stark ausgeprägte Ablehnung kirchlicher Autorität festzustellen. Eine überraschend hohe Mehrheit von Führungskräften lehnt einen Anspruch des Lehramts ab, verbindliche Weisungen in Moralfragen geben zu können. Auf die Frage „Wie kann man für seine eigenen Entscheidungen erkennen, was gut und was böse ist", wird unter zehn Möglichkeiten die Antwort: „Indem man sich an den Lehren seiner Kirche orientiert" von nur 0,6 Prozent der Befragten an erster Stelle gewählt; 44 Prozent setzen sie unter eine der drei letzten Möglichkeiten. Selbst die sogenannten kirchenfesten Gläubigen, eine nach bestimmten Kriterien der Kirchennähe für die Auswertung gebildete Gruppe, zeigen große Vorbehalte, sich in Moralfragen von der Kirche etwas sagen zu lassen. Wohlgemerkt: Es geht dabei nicht darum, ob die Betreffenden die kirchliche Morallehre tatsächlich befolgen; bestritten wird ganz allgemein die Chance, die sittliche Wahrheit dadurch erkennen zu können, daß man sich an den Lehren seiner Kirche orientiert.

Diese ablehnende Einstellung zur kirchlichen Autorität in moralischen Dingen ist nicht etwa nur ein Zufallsergebnis aufgrund einer einzelnen, vielleicht unglücklich formulierten Frage, sondern stellt eine sich durchhaltende Grundeinstellung dar, die in verschiedenen Zusammenhängen zum Ausdruck gebracht wird. Der

Aussage „Für mich hat die Kirche keine Leitfunktion" stimmten 35 Prozent der Befragten voll und ganz zu, weitere 25 Prozent überwiegend, 20 Prozent stimmten ihr eher nicht zu, und weitere knapp 20 Prozent stimmten überhaupt nicht zu, das heißt anerkannten voll und ganz eine moralische Leitfunktion der Kirche. Eine solide Mehrheit von fast 60 Prozent meint, um moralisch zu leben, bräuchten sie weder Kirche noch Glauben. Hier ist offensichtlich in den letzten Jahrzehnten die moralische Autorität der Kirche in bedenklichem Umfang eingebrochen: Die Haltung ist nicht so sehr geprägt durch Ablehnung, daß man anders leben möchte, als die Kirche verlangt, sondern viel grundlegender durch eine skeptische Gleichgültigkeit, weil man nicht erwartet, von der Kirche eine sachgerechte Hilfe in den großen sittlichen Lebensfragen zu erhalten. Der private und der berufliche Bereich werden dabei nicht scharf getrennt. Solche Beobachtungen gelten weithin selbst für jene Gruppe der „kirchenfesten Gläubigen", die entsprechend anderen Kriterien noch treu zur Kirche halten. Beispielsweise halten volle 25 Prozent der „kirchenfesten Katholiken" homosexuelle Beziehungen für moralisch unbedenklich (gegenüber 42 Prozent der Gesamtpopulation).

Das Doppelgesicht der Säkularisierung

Wenn somit die kirchliche Lehrautorität und die christliche Offenbarung für Moralfragen in einer säkularisierten Wirtschaftsgesellschaft nur noch geringe Geltung besitzen, so bedeutet das keine allgemeine Ablehnung des Christentums. Im Gegenteil: Für eine Hochschätzung von Religion, Glauben und Kirche gibt es eine Fülle von Hinweisen. Das betrifft nicht nur die sozialen Dienste der Kirche – mehr als die Hälfte der Befragten hat für eine der großen kirchlichen Sammlungen in den letzten zwei Jahren Geld gespendet, mehr als für andere Hilfswerke –, sondern auch ihr eigentlich religiöser Kernauftrag wird als wichtig angesehen. Der Satz „Mit Kirche und Religion habe ich nichts im Sinn" wird von zwei Dritteln abgelehnt, wie auch der Satz „Religion ja, Kirche nein" keine Mehrheit findet. Herabsetzende Äußerungen über Kirche und Religion gegenüber Jugendlichen werden als moralische Verfehlungen von fast zwei Dritteln verurteilt; nur 7 Prozent sehen sie als unbedenklich an (während beispielsweise Schwangerschaftsabbruch aus sozialen Gründen von 24 Prozent als unbedenklich eingestuft wird).

Genauere Analysen aber führen zu einem merkwürdigen Phänomen: Die Hochschätzung, die man religiösen Dingen entgegenbringt, gilt überwiegend deren Bedeutung *für andere,* während viele meinen, selber auf solche religiösen Hilfen eigentlich nicht angewiesen zu sein. Dem Satz „Es gibt viele Menschen, die ohne die Kirche schlecht dran wären" stimmen über 80 Prozent der Befragten zu, ähnlich dem Satz „Religion muß sein, die Menschen brauchen das". Von sich selber sagen aber drei Viertel: „Die Kirchenzugehörigkeit spielt für mich eine untergeord-

nete Rolle", und zwei Drittel meinen: „Ich bin in Glaubensfragen skeptisch." Zwar fordern 66 Prozent: „Die Kirche soll das Gewissen der Menschen erziehen", doch ist andererseits, wie schon erwähnt, nur eine Minderheit für sich selber bereit, eine solche Leitfunktion der Kirche anzuerkennen. In den Intensiv-Interviews sprechen die Befragten oftmals mit einem gewissen Bedauern davon, daß Glaube und Kirche aus ihrem Gesichtskreis ziemlich entschwunden seien, und hoffen, sich irgendwann in ihrem Leben noch einmal intensiver mit religiösen Dingen beschäftigen zu können.

Für viele Menschen unserer Zeit erscheinen Kirche und christlicher Glaube demnach wie ehrwürdige Institutionen der Vergangenheit, denen man mit einer interessierten Ehrfurcht gegenübersteht, mit denen man im Alltag aber wenig anzufangen weiß. Während in beiden Konfessionen die Kirchenleitungen sich Sorgen machen, man habe den Gläubigen in der jüngsten Vergangenheit zu viele Änderungen in zu kurzer Zeit zugemutet und sie damit verwirrt, votieren über 60 Prozent der Führungskräfte: „Ich möchte, daß sich in meiner Kirche mehr ändert." Dieser Bevölkerungsschicht gibt die Kirche also offenbar eher durch ein zu starres Festhalten am Überkommenen Ärgernis als durch übertriebenen Reformeifer, auch wenn innerkirchliche Splittergruppen manchmal den Eindruck zu erwecken suchen, als werde jede Veränderung von der Bevölkerung als Abfall vom Glauben empfunden. Allerdings: In welcher Richtung kirchliche Reformen gefordert werden, geht aus der Umfrage nicht hervor.

Führungsethos und beruflicher Alltag

Wider Erwarten unergiebig war die Umfrage im Hinblick auf den Inhalt der Gewissensprobleme, denen sich Führungskräfte im Alltag gegenübergestellt sehen. Der Versuch, aus dem Material der Repräsentativbefragung und vor allem der Intensiv-Interviews eine Art „Gewissensspiegel für Führungskräfte" zusammenzustellen, das heißt eine Standesethik der sittlichen Herausforderungen zu erarbeiten, die für Führungskräfte kennzeichnend sind, blieb ohne Erfolg, weil das Material zu wenig Hinweise auf konkrete Aufgaben, spezifische Werthaltungen oder auch Konfliktsituationen enthielt. Daß solche Konflikte immer wieder auftreten, in denen eine Führungskraft zwischen sittlichen Idealvorstellungen und Sachzwängen entscheiden muß, wird allerdings aus vielen Stellungnahmen deutlich. In mehreren Intensiv-Interviews machen sich Führungskräfte einen merkwürdigen Vorwurf: Sie ließen es an Härte gegenüber ihren Mitarbeitern fehlen. Sie fühlen sich also gewissermaßen moralisch dazu verpflichtet, als Führungskräfte den anerzogenen Werten menschlicher Rücksichtnahme und christlicher Nächstenliebe zuwiderzuhandeln. Wie solche Gewissenskonflikte zwischen der Achtung vor der Personwürde des Nächsten und betrieblichen Sachzwängen dann im

einzelnen gelöst werden, darüber liegen keine klaren Aussagen vor, sondern man redet sich recht vage auf „Gewissensentscheidungen" hinaus.

Beim Durchrechnen der Antworten unter verschiedenen Rücksichten im Computer stellte sich aber ein anderes, unerwartetes Ergebnis heraus: Bei einer recht scharf abgegrenzten Zahl von Führungskräften zeigt sich eine bestimmte, in sich geschlossene moralische Einstellung, die sich signifikant von bloßen Zufallsergebnissen unterscheidet und die man schlagwortartig „Opportunismus" nennen könnte. Die folgenden Kriterien sind dafür kennzeichnend:

– „Opportunisten" sind deutlich Ich-zentriert: „Jeder ist sich selbst der Nächste", „eine Hand wäscht die andere";

– gesucht wird der Erfolg um jeden Preis: „Um ein höheres Ziel zu erreichen, läßt sich manchmal Unrecht nicht umgehen";

– kennzeichnend ist eine Hochschätzung materieller Genußwerte: Freizeit, finanzieller Wohlstand, das Ziel, „sich das Leben so angenehm wie möglich zu machen";

– die Moral wird abgewertet zur „reinen Gefühlssache": „Es gibt keine allgemeingültigen Maßstäbe für Gut und Böse";

– mit bestimmten konkreten moralischen Werten nimmt man es nicht so genau: Unwahrhaftigkeit gegenüber den Steuerbehörden, beim Zuspielen von Fehlinformationen an die Presse, bei irreführenden Angaben zur Erlangung von öffentlichen Leistungen.

Zwar findet sich diese Einstellung nicht bei allen oder auch nur einer Mehrzahl der Befragten, sondern klar ausgeprägt nur bei einer Minderheitengruppe. Entscheidend ist aber, daß diese Gruppe prozentual um so größer wird, je jünger die Befragten sind. Die „opportunistisch" Eingestellten sind häufiger in der Privatwirtschaft als im öffentlichen Sektor vertreten, sind religiös weniger ansprechbar, sind aber in ihrer Konfessionszugehörigkeit etwa gleich verteilt.

Ist diese Einstellung eines stärkeren „Opportunismus" typisch nur für ein bestimmtes Lebensalter und verschwindet vielleicht später wieder, oder deutet sich hier ein echter, bleibender Wertewandel an? Die Frage läßt sich aus den Daten dieser Untersuchung nicht mit völliger Schlüssigkeit beantworten. Vieles spricht aber dafür, daß es sich um eine langfristige, bleibende Bewußtseinsveränderung handelt, so daß sich die heute von den jüngeren Jahrgängen vertretenen Einstellungsmuster in Zukunft eher noch verstärken werden.

Häufig wird behauptet, neue postmaterialistische Werte seien im Kommen, wobei mit „postmaterialistisch" gemeint wird: Mehr Sinn für zwischenmenschliche Beziehungen, Treue, Verläßlichkeit und Transzendenz, damit mehr Sinn für das Religiöse. Für Führungskräfte läßt sich in dieser Studie ein solcher Trend nicht feststellen, im Gegenteil: Im Kommen zu sein scheint eher eine stärkere Ich-Zentrierung und dabei eine verstärkte Aufmerksamkeit auf Erfolg, Güter und Genuß. Dabei gilt: Je weniger religiös und je opportunistischer man ist, um so

größere Bedeutung gewinnen individualistische Orientierungen und um so weniger interessiert man sich für Orientierungen, die das Individuum transzendieren.

Die Zukunft der Moral

Wie sich der hier dargestellte Säkularisierungsprozeß auf die Zukunft unserer Kultur auswirken wird, darüber muß sich auch jener Gedanken machen, der sich nicht zum Christentum bekennt. Zwar ist der christliche Glaube keine notwendige Voraussetzung für sittliches Handeln, aber in unserer traditionell christlichen Kultur führt der Verlust oder die Aufgabe dieses Glaubens auch zu einem eindeutig beobachtbaren Rückgang einer sittlichen Handlungsmotivation. Welche Kräfte werden an die Stelle der religiösen Bindungen treten, wie sie bisher vom Christentum und den Kirchen ausgeübt wurden? Wird sich eine Moral ohne transzendente Begründung auf Dauer und auch in Grenzsituationen den Belastungen gewachsen zeigen, die in Gegenwart und absehbarer Zukunft auf uns zukommen?

Andererseits dürfte eine einfache Rückkehr zu den Werten und Normen der Vergangenheit auch keinen Ausweg eröffnen. Es geht um *neue* wirtschaftsethische Fragen: Wie ist die auf viele Schultern verteilte Führungsverantwortung sittlich wahrzunehmen im Hinblick auf das Wohl aller davon betroffenen Menschen? Darauf gibt die traditionelle Moral wenig hilfreiche Antworten. Niemand wird zwar Führungskräften ihre persönliche Gewissensentscheidung abnehmen können oder wollen, wie auch in der Vergangenheit die Moraltheologie den Herrschenden einen breiten Ermessensspielraum für ihr sittliches Handeln einräumte. Trotzdem sollte es aber auch auf dieser Ebene wenigstens allgemein formulierte Kriterien für sittliches Handeln geben, anerkannte ethische Verhaltenskodices, an denen man sich orientieren kann, „Gewissensspiegel für Führungskräfte", ähnlich wie es in der Vergangenheit „Fürstenspiegel" gab. Sonst steht zu befürchten, daß das opportunistische Verhalten sich immer mehr durchsetzt und das allgemeine Ethos allmählich absinkt. Ist nämlich von einem Verhalten an der untersten Grenze des gerade noch Erlaubten ein Gewinn an äußeren Erfolgschancen zu erwarten, wird daraus nach dem Gesetz der „Grenzmoral"[5] auf die Dauer ein Durchschnittsverhalten, und die Grenze des Erlaubten verschiebt sich nach unten. Oft kann sich dann der einzelne oder auch das einzelne Unternehmen eine höhere Ethosform gar nicht mehr leisten, um zu überleben.

Außerdem leben wir heute in einer geschichtlichen Situation, in der es dringend erforderlich wäre, zum Schutz der grundlegenden Werte neue verbindliche Normen zu entwickeln und gemeinsam durchzusetzen. Beispielhaft wird dies an den extremen Herausforderungen der Friedens- und Umweltproblematik deutlich: Wissenschaft und Technik haben die Verfügungsmacht der Menschheit über ihre natürlichen und kulturellen Lebensbedingungen in einem beängstigenden Maß

gesteigert. Die Verfolgung von an sich legitimen Eigeninteressen kann heute kollektiv zu Katastrophen weltweiten Ausmaßes führen. Wird sich die Menschheit dieser Herausforderung gewachsen zeigen, indem sie rasch genug sittliche Normen entwickelt, ins allgemeine Bewußtsein hebt und dann auch einhält, die der möglichen Selbstvernichtung steuern? Welche Rolle kommt in diesem Zusammenhang den Wirtschaftsunternehmen mit ihrem immer stärker werdenden Einfluß zu?

Die zunehmende Diskussion wirtschaftsethischer Fragen kann als gutes Zeichen angesehen werden, daß man sich dieser Verantwortung stärker bewußt wird. Die einzelne Führungskraft dürfte sich aber überfordert fühlen, wenn von ihr erwartet wird, im persönlichen Alleingang einen eigenen Führungsstil zu finden, der den Anforderungen unserer Zeit gerecht wird.

Zur Stärkung der moralischen Widerstandskraft des einzelnen schlägt deshalb Michael Zulehner ein Modell von „Bewußtseinslaboratorien" vor, das heißt Gesprächskreise, in denen ethische Fragen gemeinsam erörtert werden können und so das Gewissen der einzelnen gebildet wird[6]. In der Umfrage haben sich immerhin 44 Prozent der Befragten gegenüber der Möglichkeit solcher Gesprächskreise positiv geäußert. Nur 38 Prozent haben aus unterschiedlichen Gründen Ablehnung erkennen lassen. Die Konflikte zwischen den sogenannten „Sachzwängen" im Unternehmen und den Forderungen der Ethik lassen sich damit zwar nicht beseitigen, aber abklären und bearbeiten. Dies allein schon wäre ein wichtiger Schritt auf dem Weg zu mehr sittlicher Freiheit.

ANMERKUNGEN

[1] So beispielsweise Alfred Herrhausen, Vorstandssprecher der Deutschen Bank und einer der einflußreichsten Männer der deutschen Wirtschaft, im „Handelsblatt" vom 22./23. 5. 87, 2.

[2] Schon Blaise Pascal hat gegen die Jesuiten seiner Zeit den Vorwurf des Laxismus erhoben, in: Les Provinciales (1656/57, Paris 1966).

[3] Jacobus Lainez, Disputatio de usura variisque negotiis mercatorum, in: Jacobi Lainez Disputationes Tridentinae, hrsg. v. H. Grisar, Bd. 2 (Innsbruck 1886) 228.

[4] Franz-Xaver Kaufmann, Walter Kerber, Paul M. Zulehner, Ethos und Religion bei Führungskräften (München 1986).

[5] G. Briefs, Untergang des Abendlandes (Freiburg 1920).

[6] Kaufmann u. a., a. a. O. 244–256.

Franz Magnis-Suseno SJ

Javanische Gottessehnsucht und Evangelium

Wer als Europäer in den Kirchen der Dritten Welt arbeitet, begegnet immer wieder der Frage: „Warum lassen Sie die Menschen nicht nach ihrer eigenen Religion leben?" Auf diese Frage läßt sich natürlich vieles antworten. Zum Beispiel, daß die einheimischen Kirchen in den meisten Ländern Asiens und Afrikas längst derart verwurzelt (und durch einheimische Kräfte getragen) sind, daß die Frage nach ihrer Relevanz sie merkwürdig berührt. Oder, daß Glaubensverkündigung in Asien und Afrika nicht dadurch geschieht, daß übereifrige Glaubensboten sich Menschen anderer religiöser Überzeugungen aufdrängen (in Europa scheint das Mißverständnis unausrottbar zu sein, daß Mission darin bestände, daß Glöckchen schwingende und Reis verteilende „Missionare" Angehörige sozial marginaler Schichten zur Taufe drängen würden), sondern durch die Ausstrahlung der Christen und ihrer Gemeinden auf die nichtchristlichen Gesellschaften, in denen sie leben.

In diesem Artikel möchte ich einen anderen Weg einschlagen und am Beispiel einer bestimmten Kulturgemeinschaft, der javanischen, zeigen, wie das Evangelium auf die in dieser Gemeinschaft vorhandene Sehnsucht nach dem Göttlichen trifft. Es gibt derzeit mehr als 70 Millionen Javaner. Sie stellen die größte, auch kulturell dominierende Volksgemeinschaft unter den 170 Millionen Einwohnern des südostasiatischen Inselstaats Indonesien dar. Mindestens 80 Prozent aller Indonesier zählen sich zum Islam, etwa 10 Prozent sind Christen, davon ein Drittel Katholiken. Die javanische Gesellschaft ist an sich ganz islamisiert, wenn auch in sehr verschiedener Intensität. Um so erstaunlicher ist es, daß in den letzten 80 Jahren eine noch ständig wachsende katholische javanische Kirche entstanden ist, die heute etwa 700 000 Mitlieder zählt und voll in die javanische Gesellschaft und Kultur integriert ist. Offenbar ist das Evangelium in der Lage, grundlegende Heilshoffnungen in der javanischen Gesellschaft zu beantworten.

Im folgenden möchte ich zunächst zwei Grundformen javanischer Gottessehnsucht darstellen. Der Ausdruck „javanisch" hat hier allerdings nicht nur eine ethnologische, sondern vor allem eine religiöse Bedeutung[1]. In der javanischen Gesellschaft können, religiös gesehen, zwei Gruppen unterschieden werden. Obwohl der Unterschied zwischen beiden Gruppen fließend ist und sie nicht in getrennten Regionen, sondern im selben Dorf gefunden werden können, ist die Unterscheidung den Javanern selbst stets bewußt. Zur ersten, „Santri" genannten Gruppe gehören gut 30 Prozent aller Javaner. Sie umfaßt diejenigen, die ihr Leben bewußt aus dem Islam gestalten wollen. Sie halten, wenn auch in verschiedener

Intensität, die religiösen Pflichten des Islams ein und orientieren sich politisch und kulturell zur islamischen Welt hin. Den typischen Elementen javanischer Kultur, wie dem Schattenspiel oder der hoch entwickelten Tanzkunst, stehen sie distanziert gegenüber.

Die Religion der übrigen Javaner kann man „javanischen Islam" nennen. Der Islam bestimmt nur oberflächlich ihr religiöses Leben. Es wurzelt viel stärker in ihrem altjavanischen und hindu-buddhistischen Erbe. Mit den islamischen Pflichten nehmen sie es nicht genau und anderen religiösen Überzeugungen gegenüber sind sie tolerant: Ziel des Menschen ist das Näherkommen zu Gott, Religionen sind nur Wege dazu und dürfen daher nicht verabsolutiert werden. Jeder sollte den Weg gehen, den er für sich als am besten geeignet ansieht. Mit den islamischen Pflichten nehmen sie es nicht genau. Sie sind stolz auf ihre javanische Kultur. Es sind die Vorstellungen dieser javanisch-islamischen Gruppe, die ich hier darstellen möchte.

I. Javanische Gottessehnsucht

Für die javanische Religiosität ist es bezeichnend, daß sie in zwei komplementären, ja einander entgegengesetzten Formen Ausdruck gefunden hat. Beide Formen finden sich sowohl bei der bäuerlichen Landbevölkerung als bei der die javanische Hochkultur tragenden Oberschicht, doch hat die erste ihren Schwerpunkt in der Oberschicht, während die zweite ihren ursprünglichen Sitz im Leben des Dorfes hat.

Javanische Innerlichkeitsmystik

Viele Javaner finden die tiefste Wahrheit über das Verhältnis von Mensch und Gott in der Dewarucigeschichte ausgedrückt. Inhalt der Geschichte ist, wie Bima, der zweite der fünf Pandawabrüder aus dem (indischen) Mahabharata-Epos, das Wasser des Lebens findet. In der Absicht, ihn zu verderben, schickt ihn sein ehemaliger Guru Durna – der inzwischen der geistliche Mentor der feindlichen Kurawa geworden ist – aus, um das Wasser des Lebens zu holen. Er schickt Bima zunächst in einen gefährlichen Urwald. Unbeirrt von den Warnungen seiner Verrat witternden Brüder macht sich Bima auf den Weg. Statt auf das Lebenswasser trifft Bima auf zwei mörderische Riesen, die er schließlich erschlägt. Nun schickt ihn Durna auf den Grund des Ozeans. Wieder gehorcht Bima, bereit, wenn es sein muß, für das Wasser des Lebens zu sterben. Eine gewaltige Seeschlange attackiert ihn, aber er reißt sie in Stücke. Erschöpft und am Ende seines Witzes angekommen, läßt er sich von den Wellen des Ozeans hin und her schlagen. Es wird still um ihn.

Da erscheint ihm plötzlich eine geheimnisvolle Gestalt, winzig klein, aber im

Aussehen identisch mit Bima selbst. Sie gibt sich als Dewaruci, als Inkarnation des Allmächtigen selbst, zu erkennen und lädt ihn ein, durch sein linkes Ohr in sein, Dewarucis, Inneres einzutreten. Obwohl von Zweifeln erfüllt, gehorcht Bima. Ohne Mühe führt er seinen gewaltigen Körper in Dewarucis Inneres ein. Dort findet er zunächst eine grenzenlose Leere vor und verliert jede Orientierung. Doch nach ein paar Augenblicken sieht er wieder Sonne, Land, Berge und Meer. Er erkennt, daß in Dewarucis winzigem Körper die gesamte Außenwelt auf umgekehrte Weise enthalten ist. Nun zeigen sich ihm verschiedene Phänomene. Ein Bild des göttlichen Lebensprinzips (Pramana) offenbart ihm die Einheit seines Lebensgrunds mit dem Göttlichen. In einem achtfarbigen Lichtblitz erkennt er, daß er nun mit dem Göttlichen eins ist. Er hat erreicht, was die Javaner „Einheit von Knecht und Herr" (manunggaling kawula Gusti) nennen.

Bima hat damit den „Tod im Leben" vollzogen und dadurch „Leben im Tod" gewonnen. Er kehrt zu seinen Brüdern zurück und wird die Pflichten erfüllen, die ihm das Schicksal aufgetragen hat. Aber er ist ein neuer, unbesiegbarer Mensch geworden.

Für den Javaner ist diese Geschichte voll tiefer Symbolik und Wahrheit. Versuchen wir, sie nachzuempfinden. Da ist zunächst die Einsicht, daß man, um das Wasser des Lebens zu erlangen, alles wagen muß. Erst durch die Bereitschaft zum Tod wird man frei von der Anhänglichkeit an das Äußere und so fähig, zur wahren Wirklichkeit vorzustoßen. Daher bemüht sich der Javaner, durch Meditation und Konzentrationsübungen, unterstützt durch maßvolle Kasteiungen, seine Leidenschaften unter Kontrolle zu bringen und sich nach der wahren Wirklichkeit auszurichten.

Dazu kommt die entscheidende Einsicht, daß das Quellwasser des Lebens nicht in der Außenwelt gefunden werden kann, sondern nur im eigenen Inneren des Menschen. Dewaruci, der Bima gleichende winzige Gott, ist Bimas eigenes Innere. Es ist die tiefste Überzeugung javanischer Religiosität, daß der Mensch in seinem tiefsten Seelengrund (suksma) den göttlichen Allurgrund (Hyang Suksma) erreicht. Indem der Suchende zu seinem wahren Selbst durchstößt, erreicht er sein Lebensziel, die Vereinigung mit seinem eigenen Ursprung, dem Göttlichen (sangkan paraning dumadi), die „Einheit von Knecht und Herr".

In der Dewarucigeschichte findet diese Einsicht ihren Ausdruck in zahlreichen symbolischen Bildern. So läßt die anfängliche Dunkelheit und Orientierungslosigkeit Bimas im Inneren Dewarucis an die Wolke und den Rauch denken, der in der Bibel ein Symbol der Anwesenheit Gottes ist. Daß die Außenwelt auf umgekehrte Weise im Inneren Dewarucis ist, zeigt, daß die wahre Wirklichkeit in der Dimension des Innen zu finden ist. Dort ist der Ursprung aller Kräfte der äußeren Welt.

Das Innewerden der Einheit mit dem göttlichen Urgrund ist zunächst ein Akt des Erkennens. Aber dieses Erkennen ist mehr als ein bloßes Zurkenntnisnehmen.

Es ist ein Geschehen, das den Menschen innerlich verändert, seiner Existenz neue Tiefendimension gibt, die nunmehr seine fortdauernde Wirklichkeit wird. Inhalt dieser Erfahrung ist die Einheit von ich und Gott. So heißt es zum Beispiel in einer noch heute viel gelesenen Schrift aus dem 19. Jahrhundert: „In Wahrheit ist der Mensch mein Geheimnis und ich bin das Geheimnis des Menschen", und in derselben Schrift finden wir die gewagte Umdrehung des islamischen Glaubensbekenntnisses: „Ich bezeuge, in Wahrheit gibt es keinen Gott außer mir!"[2] Für die Todesstunde, in der den Menschen alle Kräfte verlassen und er zu nichts mehr fähig scheint, gibt die gleiche Schrift den Rat, sich nur noch an die drei Buchstaben A – I – U zu klammern, die heiligen drei mystischen Anfangsbuchstaben „Aku Iki Urip" – „Ich bin Leben", nämlich göttliches, unsterbliches Leben, in meiner wahren Wirklichkeit[3].

Die javanische Mystik ist sich, hierin gleich aller genuinen Vereinigungsmystik, voll darüber im klaren, welch unerhörten Anspruch sie damit erhebt. Im Vergleich zur Einsicht, daß der Makrokosmos (jagad gedhé, die Außenwelt) vom Mikrokosmos (jagad cilik, dem menschlichen Leib) umfaßt ist, stellt die Einheit zwischen Mensch und Gott das noch größere Paradox dar. Es bedeutet, daß derjenige, in dem „wir leben, uns bewegen und sind" (Apg 17, 28), von der Person, die er umfängt, umfangen ist. Diese Einheit bringt der Javaner in Paradoxformeln zur Sprache, wie „der Dolch dringt in die Scheide ein und die Scheide in den Dolch" (warangka manjing curiga) oder „die Höhle umfängt den Frosch und der Frosch die Höhle" (kodhok angemuli lèngé).

Dabei ist allerdings zu beachten, daß es dem Javaner nicht um die mystische Spekulation als solche geht. Diese wird vielmehr betrieben, insofern sie sich als sinnvolle Lebenspraxis erweist. Die Erfahrung der Einheit mit dem Göttlichen hat für den Javaner pragmatischen Wert: In ihr erreicht das individuelle Selbst die Vollendung seines Bemühens um Kontrolle aller es betreffenden Existenzaspekte. Es geht also letztlich nicht um eine Theorie über das Ich und das Göttliche, es geht auch nicht um einen religiösen Akt der Übergabe an das Göttliche, sondern beide Elemente, Theorie und Glaube, dienen selbst noch einmal der Abrundung der Macht der eigenen Existenz. Der Sinn mystischen Strebens erweist sich dem Javaner in der Erfahrung universaler Stimmigkeit, dem rechten Eingepaßtsein in die Ordnung der Wirklichkeit, in der Erfahrung des Gelingens der eigenen Existenz, er mißt sich am inneren Frieden, dem Gefühl innerer Mächtigkeit, dem Freisein von Aufregung, die dieses Bemühen gewährt.

Das Göttliche als Geborgenheit spendende Anwesenheit

Die zweite Form javanischer Religiosität verdankt sich einer ganz anderen Grunderfahrung: dem Ausgesetztsein. Dieses erfährt der Javaner zunächst unmit-

telbar durch die Natur. Während sich ihm seine Gruppe als Hort der Sicherheit und Geborgenheit darstellt, erfährt er die Natur als die sein Wohl und Wehe bestimmende Macht. Aller Fleiß des Bauern ist nur die Vorbedingung für eine gute Ernte. Ob sie wirklich gelingt, hängt von den Kräften der Natur, von Sonne und Regen, Wind und Schädlingen ab. Naturkatastrophen wie Überschwemmungen, Erdbeben und Vulkanausbrüche lassen den Javaner seine wesentliche Ohnmacht fühlen.

Doch ist das nur die Außenseite. Für den Javaner kommen alle Vorgänge der Außenwelt aus der dahinter liegenden, unsichtbaren Innenwelt. Die in der Außenwelt sich manifestierenden Kräfte wurzeln in der geheimnisvollen Dimension des Innen, sind Ausdruck der alles durchdringenden numinosen Gesamtenergie. Empirie ist für den Javaner zugleich Erfahrung des Metaempirischen. Der numinose Charakter der Natur konkretisiert sich für den Javaner im Wirken zahlreicher unsichtbarer, unberechenbarer und daher unheimlicher und bedrohlicher Mächte, die er als Geister personifiziert. Zwar können diese auf mancherlei Weisen manipuliert werden, zwar weisen ihm Traditionen und Bräuche seines Dorfs – in denen sich die Erfahrungen vorangegangener Generationen mit der Geisterwelt niedergeschlagen haben – einen einigermaßen sicheren Weg. Aber die bleibende Grunderfahrung ist das Ausgesetztsein gegenüber bedrohlichen, unberechenbaren Mächten.

In dieser Erfahrung ist der Mensch nicht der voll innerer Kraft zum Göttlichen Vorstoßende, sondern der Schutzbedürftige. Daß er aber nicht nur einfach unsichtbaren Mächten ausgesetzt ist, sondern daß er das hinter allem sich befindende Göttliche auch als schützende, bergende, sich sorgende und sogar liebende Macht erahnt, hat der Javaner in verschiedenen Formen von Religiosität zum Ausdruck gebracht. Zu den für diesen Ausdruck typischen Formen gehört der Glaube an verschiedene Schutzgeister, wie zum Beispiel die Reisgöttin Sri, die nicht nur dem Reisfeld, sondern auch der Ehefrau Fruchtbarkeit verleiht. Oder der meist sagenumwobene ursprüngliche Gründer des Dorfs (cikal-bakal), der jetzt als Schutzgeist (dhanyang) über dem Wohl des Dorfs wacht. Ihnen und verschiedenen anderen lokalen Geistern (dhemit) stellt man gelegentlich kleine Weihrauch-, Blumen- oder Speiseopfer hin.

Besonders bezeichnend für diese Ausprägung der javanischen Religiosität ist Semar. Semar ist eine Figur aus dem javanischen Schattenspiel (wayang), in dem vor allem anhand der vor über tausend Jahren aus Indien importierten, dann aber stark javanisierten Epen Ramayana und Mahabharata die Vorgeschichte Javas als heil- und schutzbringender Mythos vollzogen wird. Das Wayang ist bis heute überaus populär geblieben und seine Bedeutung für das Selbst- und Weltverständnis der meisten, auch katholischen Javaner kann kaum überschätzt werden.

Wer ist Semar? Semar ist von unförmiger Dicke, hat einen seltsamen Gang und setzt gern eine etwas bekümmerte Miene auf. Mit seinen ebenso seltsam gestalteten Söhnen ist er der treue Diener des jeweiligen Helden im Stück, vor allem des edlen

Ritters Ardschuna. Durch ihre Possen ergötzen sie die Zuschauer wie auch ihre ritterlichen Herren. Sie sind Leute aus dem einfachen, ungebildeten Volk.

Aber das ist nur die Außenseite. Der javanische Zuschauer weiß nämlich, daß Ardschuna nur dann seinen Auftrag erfüllen kann, wenn Semar bei ihm ist. Vernachlässigt er seinen Rat, so kommt er in ernste Schwierigkeiten. Semars wahres Wesen zeigt sich, wenn er beim Obergott Schiwa (Batara Guru) intervenieren muß. Während er seine ritterlichen Herren stets in höchst respektvoller Dienersprache anredet, spricht er mit Schiwa von oben herab, als Herr. Zürnt Semar, so zittern die Götter. So ist der demütige, nie ungeduldige oder beleidigte Diener eines edlen Ritters in Wahrheit der mächtigste Gott. Semar ist zugleich die am meisten geliebte Wayang-Figur.

Eine abgründig tiefe Volksweisheit kommt hier zum Ausdruck. Da erweist das javanische Volk der edlen Welt des Hofes alle Ehre, voll Bewunderung über die übernatürliche Kraft, die sich dort manifestiert, um, augenzwinkernd, den adeligen Herren einen simplen Mann aus dem Volk an die Seite zu stellen, ohne den diese eben doch zu Schaden kämen. Und relativiert so unter Bezeugungen vollendeter Demut den elitären Mystizismus des Hofes gründlich!

Hier kommt eine recht verschiedene Erfahrung des Göttlichen zum Ausdruck. Es zeigt sich nicht in einem eindrucksvollen, edlen Äußeren wie bei Ardschuna, Schiwa oder Krischna, sondern in grotesker, zur Verachtung reizender Form (und daß Ardschunas Feinde Semar in der Tat mit Verachtung behandeln, erweist sich im Verfolg der Geschichte jedesmal als buchstäblich tödliche Torheit). Hier erscheint der Mensch nicht mehr als Beherrscher der Welt des Innen, sondern als Ausgesetzter und des Schutzes Bedürftiger. Das Göttliche ist hier als Geborgenheit spendende Anwesenheit erfahren. Nicht mehr Selbsterlösung steht im Bewußtsein, sondern die Erfahrung von Abhängigkeit und des liebevollen Beschirmtseins durch eine in einfacher Gestalt nahegekommene Göttlichkeit.

II. Begegnung mit dem Evangelium
Der nahegekommene Gott

Es ist wohl nicht nötig, des langen und breiten auszuführen, wie sehr das Evangelium von dem uns in Jesus Christus nahegekommenen Gott das tiefste religiöse Sehnen der Javener erfüllen kann. Die Möglichkeit, daß Gott in Knechtsgestalt gekommen ist, einer von uns, um mit uns auf dem Weg zu sein, kann für den Javaner keine Schwierigkeiten bedeuten. In Semar hat er eine solche Figur. Gerade daß Jesus sich der Armen, Schwachen, Leidenden und Unterdrückten annimmt, macht ihn so anziehend und glaubwürdig. Jesus ist „der Weg, die Wahrheit, das Leben“: als „Weinstock“, dessen „Reben“ wir sind, kommen wir durch ihn zur engsten Vereinigung mit Gott.

Aber damit es zur Annahme des Evangeliums durch den Javaner kommt, gehört noch etwas anderes dazu. Javaner sind durch schöne Worte oder theoretische Beweise allein nicht zu beindrucken. Ihn beeindruckt eine Lehre erst dann, wenn er ihre Wahrheit „anfühlen" kann. Das Erspüren (rasa) ist für den Javaner die Weise, hintergründige Wirklichkeiten aufzunehmen. Nicht nach der theoretischen Richtigkeit des Evangeliums fragt er, sondern es kommt darauf an, daß er es für sein Leben hier als „gut", helfend, Lebenskraft schenkend, heilend erfährt.

Mit anderen Worten, die Kirche, die das Evangelium verkündet, ist gefordert. Der Javaner wird das Evangelium als Angebot Gottes akzeptieren, wenn er die Gemeinschaft der unter dem Evangelium Lebenden als positive, Vertrauen einflößende, innerlich bereichernde, stärkende, heilende, beschirmende, wärmende, inspirierende Wirklichkeit erfährt, als Gemeinschaft, die Freude und Frieden bringt. Die Wahrheit der Botschaft vom Evangelium hat ihre Evidenz im Gutsein der konkreten Kirche.

Darf man aus dem Wachstum der javanischen Kirche schließen, daß sie diese Evidenz ausstrahlt? Eine solche Frage sollte man nicht beantworten wollen. Doch scheint mir, ohne daß ich dafür auf irgendwelche Untersuchungen zurückgreifen könnte, daß die Kirche auf Java drei Dimensionen weiterpflegen muß, wenn ihr Zeugnis „ankommen" soll. Erstens die Dimension der Innerlichkeit. Keine Frage, die Kirche hat, anders als der Islam, die Javaner das persönliche, innere Beten gelehrt. In der Kirche kann man zu Gott kommen, ihn in sein Herz aufnehmen. Es gibt Orte der Stille und Sammlung, wo man Gottes Anwesenheit beinahe spüren kann. Das muß zum Beispiel bei der Feier der Eucharistie beachtet werden. Der Javaner kann, wie beim Schattenspiel, durch stilles Zuschauen höchst intensiv partizipieren, er muß nicht ständig mitbeten oder sich bewegen. Das eucharistische Mahl erinnert ihn an das ihm vertraute Slametan-Mahl, wo jeder nach einem Gebet über den kegelförmigen Reis ein wenig davon ißt, dadurch des Segens teilhaftig wird, wodurch unter den Anwesenden, den Nachbarn, und mit der lokalen Geisterwelt die Harmonie und der Friede wiederhergestellt wird.

Die zweite Dimension ist die Liturgie mit ihren ausdrucksvollen Symbolen. Symbole vermitteln das Göttliche unserer Erfahrung. Auch hier hat der Islam wenig zu bieten. Zu den Symbolen, die Javanern viel sagen, gehört nicht nur der Ritus der Eucharistie, sondern auch Weihwasser und Weihrauch, Rosenkranzgebet, heilige Bilder und Statuen, Kreuzwege, Novenen, Wallfahrtsorte und die Heiligenverehrung. Rationalistischer Purismus wäre in seiner Symbolblindheit auf Java fehl am Platz.

Das dritte Moment, das doch wohl – trotz aller gegenteiliger Einzelerfahrungen – Javaner für die Botschaft der Kirche öffnet, ist das Liebesgebot oder die Erfahrung der Güte. Sowohl die Forderung, stets dem Mitmenschen gut sein zu wollen, als das Zeugnis werktätiger Caritas sind Kennzeichen der Kirche, gerade wo sie kleine Herde ist. Das kann seinen Eindruck nicht verfehlen.

Wird also die Verkündigung des Evangeliums durch das gelebte Zeugnis der es verkündigenden Gemeinde ausgetragen, so kann es der Javaner als Erfüllung seiner Sehnsucht nach dem Göttlichen erfahren.

Befreiende Umkehr

Doch die Attraktivität des Evangeliums liegt nicht nur in der Erfüllung, die es bringt, sondern, so paradox das vielleicht klingen mag, ebenso in seinem kompromißlosen Ruf zur Umkehr. Erst durch das Angebot zur Umkehr wird es wirklich zur befreienden Botschaft. Vielleicht öffnen sich gerade deshalb so viele Javaner dem Evangelium, weil sie im Evangelium nicht nur die Erfüllung ihres tiefsten Sehnens, sondern auch die Befreiung von der Ambivalenz des ihnen bekannten mystischen Bemühens erfahren. Drei Punkte dürften hier signifikant sein.

1. Mystisches Bemühen scheint der Javaner mehr aus einer Perspektive der Selbsterlösung zu sehen. Dem Weg nach Innen haftet etwas Elitäres an: Er steht nur dem innerlich Starken offen, dem, der seine Emotionen zu beherrschen gelernt hat, der sich konzentrieren kann. Im Evangelium dagegen ist die Vereinigung mit dem Göttlichen das Gnadengeschenk des liebenden Vaters. Und der Vater ruft nicht die Starken, sondern die Schwachen. Wir können uns ihm einfach übergeben. Auch wenn wir uns innerlich schwach fühlen: Jesus nimmt uns bei der Hand und führt uns sicher zum Vater. Das Bemühen um Konzentration auf kosmisches Innen wird zweitrangig, denn unser Vater weiß ohnehin, was wir nötig haben, auch ohne daß wir ihn darum zu bitten bräuchten. Er schaut ja schon von weit her nach uns aus.

2. Die gnadenhafte Dimension des Evangeliums wird vor allem darin offenbar, daß Gott seine Liebe den Menschen schenkt, die in Schuld gefallen sind. Die Gnade des Vaters offenbart sich in verzeihender Liebe. Dagegen ist in javanischer Mystik die Erfahrung von *Schuld*, die dunkelste Dimension unserer Existenz, nicht thematisiert (doch nimmt der Javaner an, daß wir nicht glatt sterben können, wenn jemand uns noch etwas nachträgt). Sie kommt nicht zur Sprache. Sie bleibt daher unangesprochen, verdrängt, eine Fesssel. Von da aus erweist sich das Evangelium als Befreiungsbotschaft: Wir brauchen unsere Schuldhaftigkeit nicht mehr zu verdecken, dürfen offen bekennen, daß wir Schuld auf uns geladen haben, ohne Angst, daß Gott uns deshalb verlassen wird. Denn vor Gott ist auch die Schuld kein Hindernis.

3. Hier kommt nun eine dritte Wesensdimension des Evangeliums zum Tragen: Im Evangelium ist das Angebot zur Umkehr wesentlich verbunden mit dem definitiven Zeichen der Liebe Gottes zu den Menschen, dem *Kreuz*. Zum Kreuz als dem Geheimnis der Erlösung gibt es im javanischen Volksglauben keine Entsprechung. Aber deshalb ist es dem Javaner nichts Fremdes. Ungerechtigkeit, Bosheit,

sinnloses Leiden – und seine eigene schuldhafte Verwicklung darin – sind auch Wirklichkeiten seines Lebens. Das Kreuz relativiert diese Wirklichkeiten beileibe nicht in ihrer Anklage, es nimmt weder den Schmerz noch die Entschlossenheit, etwas dagegen zu tun, wo es in Verantwortung des Menschen gestellt ist. Das Kreuz ist viel mehr. Es ist das Angebot Gottes an den Menschen, sich glaubend wirklich mit ihm einzulassen, vertrauend, daß selbst diese dunkle Wirklichkeit Zeichen seiner Liebe ist. Das Evangelium stellt sich diesem Geheimnis am radikalsten, es verdrängt es in keiner Weise. Erst dadurch wird seine Botschaft glaubwürdig und ist daher auch für den Javaner eine frohe Botschaft eröffneter Hoffnung.

Die Forderung nach Inkulturation des Evangeliums gilt heute nicht mehr nur für Asien und Afrika. Die „altchristliche" Welt des Westens ist keine christliche Welt mehr. Aber auch die nicht mehr kirchlichen, die voll durch die Säkularisation geformten „modernen" Menschen haben ihre letzten Hoffnungen und Sehnsüchte nach dem Heil. Daß die Kirche im Westen immer weniger flächendeckende Volkskirche ist, ist auch ihre Chance. Sie kann sich wieder als wesentlich missionarisch, als Heilssakrament und Zeuge des Evangeliums erfahren. Sie wird aber noch mehr lernen müssen, die Hoffnungen der Menschen ihrer Zeit zu hören, zu verstehen und, überzeugend durch ihre eigene Wirklichkeit, das Evangelium als frohe Antwort darauf zu verkünden.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. dazu F. Magnis-Suseno, Javanische Weisheit und Ethik. Studien zu einer östlichen Moral (München 1981) 8f. und 2. Kp.
[2] R. Ng. Ranggawarsita, Wirid Hidajat-Djati, Kabangun R. Tanoyo (Surabay 1966) 8, 10.
[3] Ebd. 39.

Josef Fuchs SJ

Christliche Moral

Biblische Orientierung und menschliche Wertung

Der Titel dieses Beitrags weist auf eine immer noch aktuelle Problematik hin. Es geht um die eine christliche Moral, in die offenbar zwei zu unterscheidende – nicht zu trennende – Elemente eingehen. Sind die beiden Elemente zu unterscheiden, so muß gefragt werden, was präzise jedes der beiden Elemente in die christliche Moral einbringt. Hier liegt das Problem.

Bernhard Fraling formulierte einmal so: Die Exegeten sagen uns, daß die Bibel uns nicht viel an materialethischen Normen anzubieten hat, während die Theologen fragen, wie denn eine nichtbiblische, eher naturrechtliche Moral das eigentlich Christliche zum Ausdruck bringen könne[1]. Seine Antwort zu der von ihm selbst formulierten Frage ist ähnlich der von R. Collins: Die christliche Moral hat einen theologischen Kontext. Aber das Gottesreich hat keine distinktiven materialen A-priori-Normen. Der theologische Kontext macht die christliche Moral christlich, ihr normativer Inhalt ist säkular[2]. Andere Moraltheologen würden anders formulieren. Paul Hoffmann und Volker Eid zum Beispiel sehen es so: Die christlichen Gemeinden stehen ethisch unter dem Einfluß der Relevanz Jesu, ihre ethischen Normen sind jedoch pluralistisch, können darum auch nicht endgültig sein, solange sie nicht die offensichtlichen Intentionen Jesu verraten. Jesus eröffnet Perspektiven, die Gemeinde antwortet, jedoch nicht ohne ihr jeweiliges Selbstverständnis einzubringen[3]. Einige polnische Moraltheologen weisen überdies darauf hin, daß christliche Moral, die als solche selbstverständlich den christlichen Glauben einbringt, das nicht tun kann, wenn die autonome (!) sittliche Erfahrung der Forderung freier Wertaffirmation dem Glauben nicht (logisch) vorausliegt, daß also der Glaube als solcher (logisch) nicht ursprünglichster Ausgangspunkt der Moral zu sein vermag[4]. Diese wenigen Beobachtungen mögen als kurze Einführung in die zu behandelnde Problematik genügen, sollen aber noch durch einen kurzen geschichtlichen Rückblick ergänzt werden.

Die Forderung einer stärkeren biblischen Theologisierung der überkommenen Moraltheologie beginnt nicht erst mit der Formulierung dieser Forderung durch das Zweite Vatikanische Konzil[5]. Dessen Formulierung setzt vielmehr frühere theologische Überlegungen und Diskussionen voraus. Diese hatten ihre Vorläufer in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts (Sailer, Hirscher), starteten aber erneut in den dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts. Dem ersten – eher „biblizisti-

schen" – Versuch von Fritz Tillmann[6] folgten manche andere, unter ihnen der von Bernhard Häring[7]. Gegner solcher Tendenzen fürchteten eine Eliminierung der herkömmlichen naturrechtlichen Elemente der Moraltheologie, sie wiesen vor allem darauf hin, daß – wie auch das Beispiel von Fritz Tillmann zeige – die Bibel keine Antwort auf die so mannigfachen ethischen Fragen der Christen inmitten dieser Welt gebe.

Wie gesagt, das Zweite Vatikanische Konzil nahm das Anliegen einer stärkeren biblischen Theologisierung der katholischen Moraltheologie trotz der Bedenken mancher Moraltheologen positiv auf. Es befürchtete keinen Ausfall des traditionellen naturrechtlichen Elements, wie die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (Gaudium et spes) zeigt.

Die Forderung des Konzils wurde innerhalb der Kirche durchgehend akzeptiert, gelegentlich mit einseitigem Enthusiasmus. Das heißt, daß von den beiden im Titel dieses Beitrags genannten Elementen einer christlichen Moral das Element der humanen Wertung ungenügende Beachtung fand, bzw. daß die Aussparung naturrechtlichen Denkens aus der normativen Moral vielfach und praktisch (oder auch theoretisch) zur Tatsache wurde. Das wurde dadurch gefördert, daß die Verteidiger der naturrechtlichen humanen Wertung nur ungenügend aufzeigten, wie bei ihrem Vorgehen biblisches Gedankengut tatsächlich wirksam ist und die Spezifizierung „christlich" rechtfertigt. Kurz, es erwies sich, daß man auch bei den Diskussionen der vorausgehenden Jahrzehnte sich nicht genügend der Komplexität einer biblischen Theologisierung der Moral bewußt geworden war[8]. Eine balancierte Sicht der im Titel aufgewiesenen Problematik bedarf langer Reflexionen und Diskussionen exegetischer, theologischer und philosophisch-ethischer Art.

Als bisheriges Ergebnis hat sich – vereinfacht gesagt – eine doppelte Tendenz entwickelt: eine biblisch-theologische Glaubensethik, kurz auch Glaubensethik genannt, und eine stärkere Betonung der menschlichen Wertung, kurz auch ethische Autonomie im christlichen Kontext genannt. Die Studie von V. McNamara über die anstehenden Probleme in den letzten Jahrzehnten[9] engt die Problematik auf die beiden Tendenzen „Glaubensethik" und „ethische Autonomie im christlichen Kontext" ein. Die so statuierte Unterscheidung integriert natürlich Nuancierungen mancher Art, weniger deutliche Tendenzen und Fragestellungen, die sich in dieses Schema nicht völlig einfügen lassen (z. B. Demmer, auch H. Rotter).

Sittliche Handlungsnormen und die Bibel

Die Diskussion hat sich in den letzten Jahrzehnten vor allem auf die Problematik sittlicher Normen und sittlichen Urteilens im Bereich des Handelns in unserer Menschenwelt zugespitzt. Die Frage grundlegender religiöser und sittlicher Haltungen, das heißt eines reichen spezifisch christlichen Ethos[10] wird nirgendwo in

Frage gestellt, wenigstens nicht grundsätzlich. Man nimmt somit weitgehend die Einengung der moraltheologischen Reflexion auf eine normative Handlungsmoral in Kauf, wenn auch nicht ohne gelegentliche Warnungen vor dieser Einseitigkeit.

Die Frage des *Propriums* christlicher Handlungsnormen aufgrund der biblischen Aussagen ist in diesen letzten Jahrzehnten sehr kritisch beachtet worden. Sind diese Normen, genetisch gesehen, eigenständige, aus dem Christentum als solchem erstandene Normen? Sind sie ein *Distinctivum*, d. h. nur im Christentum mögliche sittliche Urteile? Gehören sie zum *Specificum* des Christlichen, daß sie nämlich der christlichen Moral unbedingt, wenn auch nicht ausschließlich ihr, zugehören? Sind sie von der Bibel her als universale und zeitenüberschreitende Normen gedacht oder eher als Antwort auf Fragen im Bereich einer bestimmten Kultur? Schließlich wollen sie überhaupt – wenigstens durchgehend – als Sittenlehre oder gar offenbarte sittliche Wahrheiten verstanden werden oder eher als paränetische Mahnung, wobei die Norm als solche vorausgesetzt, aber eben nicht gelehrt wird? Solche Fragen machen natürlich die Problematik der *Geltung* solcher Normen – und zwar spezifisch für die Christen aller Zeiten – unausweichlich.

Vor allem ist mit Recht betont worden, daß der einseitige Rückgriff auf die Bibel zur Erhebung sittlicher Handlungsnormen nicht nur einem fundamentalistischen Verständnis nahekommt, sondern auch von der Bibel mit ihren relativ wenigen Aussagen für den immensen Bereich innerweltlichen Handelns als aussichtslos beurteilt wird, vor allem aber auch der ganzen Tendenz zumal des Neuen Testaments widerspricht: Dieses präsentiert sich primär nicht als Dienst an der rechten Ordnung der Welt der Menschen, sondern am Heil und darum an der Umkehr und der personalen Gutheit der Menschen im angebrochenen Gottesreich. Das wird sowohl in der Tendenz der Bergpredigt als auch der Paränese des Apostels Paulus sichtbar. Die Umkehr zu personaler Gutheit wird natürlich Folgen im Bereich des Handelns haben; es bleibt nur festzustellen, welche.

Es ist darauf aufmerksam gemacht worden, daß selbst der *Dekalog* nicht direkt als eine Moraloffenbarung Gottes angesehen werden darf, sondern eher als kurze Zusammenfassung religiöser Vorschriften des Volkes Israel (1.–3. Gebot) und fundamentaler gesellschaftlicher Verhaltensweisen in Israel – parallel zu denen der Nachbarvölker – (4.–10. Gebot); die Beachtung dieser Vorschriften wird für Israel allerdings Ausdruck seines Stehens zum Bund, den Gott seinem Volk angeboten hat, und erhält somit über seine sittliche Bedeutung hinaus einen tiefen religiösen Sinn[11], ergibt sich dennoch inhaltlich nicht unmittelbar aus dem Wesen des Bundes und des Bundesgottes. Auch die *Bergpredigt* bringt, wie man zu zeigen begonnen hat[12], das Beste aus jüdischer Tradition und führt in den von Jesus angebrachten Korrekturen zum wahren Humanum zurück – als Gegensatz zum Handeln der Sünder und zum Nachgeben gegenüber pervertierter Hartherzigkeit –, nicht also zu einem superhumanen „speziell christlichen" Handeln in der Welt der Menschen. In solchem von Jesus geforderten Handeln lebt dann allerdings die religiöse

Wandlung derer, die sich zu dem vom Herrn verkündeten Gottesreich bekehren. Auch *Paulus* hat in seiner Paränese das Beste an sittlicher Normierung des Handelns in der Welt von damals übernommen, wo er glaubte es finden zu können, soweit er darin keine Unvereinbarkeit mit dem Gottes- und Welt-(Menschen-) verständnis Jesu entdecken konnte. Dieses war für ihn natürlich leitendes Kriterium; muß doch in solcher Sittlichkeit die religiöse Christusverbundenheit leben und sich aussprechen können. Wie schon im Alten Testament, so wird auch bei Paulus und Jesus klar, daß sie auf die Fragen der Menschen jener Tage und jener Kultur die eben für diese gemäße Antwort geben wollten. Das kann natürlich in einzelnen Fragen ihre Bedeutung für andere Zeiten, Kulturen und Weltverständnisse relativieren.

Die hier dargelegte Reflexion wird durch grundsätzliche Erwägungen in vielen Veröffentlichungen der letzten Jahrzehnte als in sich notwendig erwiesen. Nicht nur setzt der christliche Glaube (und die ihr entsprechende normative Moral) die *menschliche* sittliche Grunderfahrung (logisch) voraus. Vielmehr läßt die rationale Struktur der Welt und des Menschen und demnach auch seiner Sittlichkeit eine sittliche Normierung fundamentalistischer oder mysteriöser Art nicht zu. Ein sittlicher Anspruch, der *grundsätzlich* für Menschen nicht einsehbar ist, kann nicht Element der aufgegebenen sittlichen Selbstverwirklichung sein – mag er sich nun als allgemeine Norm oder als konkrete Forderung geben. Eben dieses wollen manche Moraltheologen als sittliche *Autonomie* bezeichnen, daß nämlich die Menschheit selbst – in ihrer partnerschaftlichen Gottebenbildlichkeit – die sittlich bindende Weise des Handelns in der Welt suchen und entdecken soll. Solche verantwortliche Autonomie ist „theonom", „relational", des Schöpfers Gabe und Aufgabe und von Jesus herausgefordert; allerdings bleibt die verantwortliche Autonomie auch da erfahrbar, wo die ausdrückliche Erkenntnis ihres Urgrundes nicht vorhanden ist. Solche Reflexionen konnten nicht umhin, darauf aufmerksam zu machen, daß nach allem die Kompetenz des kirchlichen Lehramts in Fragen der normativen Moral des innerweltlichen Handelns nicht einfach und unterschiedslos gleich seiner Kompetenz in Glaubensfragen ist.

Es ist interessant, daß nicht nur manche Moraltheologen, sondern auch Dogmatiker und Exegeten sich für das Mühen im Bereich der Moraltheologie interessierten, und zwar manche nicht ohne Besorgnis. In diesem Sinn und auf dem Hintergrund von vorausgegangenen Gesprächen der päpstlichen internationalen Theologenkommission erschien 1975 eine Schrift „Prinzipien christlicher Moral", herausgegeben von J. Ratzinger. Es ist auch heute noch typisch für eine bestimmte Weise des Ringens um eine wahrhaft christliche Moral. Die Schrift enthält drei Beiträge, zwei von Dogmatikern (H. U. v. Balthasar und J. Ratzinger), einen von einem Exegeten (H. Schürmann)[13]. Es ist instruktiv zu sehen, welche Sorgen und Vorschläge von den Nichtmoraltheologen der suchenden Moraltheologie unterbreitet wurden. Gerade dieses kleine Büchlein war gedacht als ein dogmatisch-

exegetischer Einspruch gegen eine moraltheologische Tendenz, das human-rationale und somit autonome Element gegenüber einer einseitigen Betonung eines christlichen Propriums der christlichen Moral zu verteidigen.

Die wiederholt und in verschiedenen Sprachen gedruckten „Neun Sätze zur christlichen Ethik" *Hans Urs v. Balthasars* entsprechen weitgehend seiner viele Jahre früher erschienenen „Theologie der Geschichte". Der Autor vertritt einen markanten biblischen Christozentrismus, sich weitgehend auf Kol 1, 15–18 stützend: *Alles* hat seinen Bestand in ihm. Christus ist demnach einfachhin *der* moralische Imperativ aller menschlichen Moral. Das vorauslaufende Alte Testament wird in der neutestamentlichen Norm „Christus" aufgenommen; die „außerbiblischen" Instanzen – Gewissen und sittliches Naturgesetz – kommen erst in ihm zu ihrem wahren Sinn, wenigstens in ihrer Fülle. Wenn der Autor auch ein eher reduktives Verständnis der „außerbiblischen" Elemente (zumal des natürlichen Sittengesetzes) zu haben scheint, so ist doch seine Rede von Jesus als der „konkreten universalen" (alle sittliche Normierung in sich enthaltenden) Norm theologisch großartig; aber für die moraltheologische Diskussion über das Verhältnis von biblischer und konkreter „humaner" Moral, dem die erwähnte Veröffentlichung im Grunde dienen sollte, gibt sie nicht viel her; eine Ausnahme macht die Tatsache, daß die „außerbiblischen" Elemente Gewissen und Naturgesetz als in der Moral, deren einziger Imperativ Christus ist, eingebettet und voll zu sich selbst gebracht erscheinen[14].

Wie v. Balthasar berührt auch der Dogmatiker *Joseph Ratzinger* in seinem Beitrag „Kirchliches Lehramt – Glaube – Moral" eigentlich gar nicht die oben dargelegte Diskussion der Moraltheologen zum Thema des Propriums der christlichen Moral. Er selbst gesteht, daß die Bibel zwar einige ethische Prinzipien lehrt, daß aber das Proprium der biblischen Moral nicht in einer Summe exklusiver Normen besteht, während andererseits anderswoher (Traditionen, Vernunfteinsicht) kommende Elemente zu einem Spezifikum der biblischen Moral werden können. Das Kriterium der Auswahl der von anderswoher kommenden Normen sei aber der biblische Glaube. Darunter versteht er hier: „Die christliche Originalität besteht... in der neuen Gesamtgestalt, in die das menschliche Suchen und Ringen von der orientierenden Mitte des Glaubens an den Gott Abrahams, an den Gott Jesu Christi eingeschmolzen worden ist." [15] So meint er, daß die Normen des Dekalogs die spezifische Heiligkeit Jahwes widerspiegeln und daher von ihm nicht abtrennbar sind. Das dürfte doch wohl nicht heißen sollen, daß eben daher die Normen des Dekalogs wahr sind und Geltung haben, statt einfachhin: Es widerspricht der Heiligkeit Jahwes, das zu tun, was als sittlich unzulässig gilt? Als zweite „neue Gesamtgestalt" gilt der Name „Christen", wobei der gelegentliche Austausch von „christos" und „chrestos" (gut) beachtet wird; Christen haben, weil Christus zugehörig, grundsätzlich gut zu sein. Woraus sich natürlich nichts für eine konkrete normative Moral ergibt. Die apostolische Paränese steht als dritte

„neue Gesamtgestalt", nämlich die Forderung, nach der Anweisung Jesu und in Anerkennung des rechten Gottesbegriffs zu leben. Es heißt, hier sei nicht nur eine formale Intention, sondern materialer sittlicher Inhalt gemeint. Dem würde wohl die heutige Exegese kaum zustimmen und auch Paulus konnte seine Auswahl sittlicher Normen nicht einfachhin nach dem Kriterium dieser „neuen Gesamtgestalt" treffen.

So bleibt zwar wahr, daß die normative Moral mit dem Glauben zu tun hat, weiter daß ihre formale Nichtbeachtung in Gegensatz zu Jesus und Jahwe setzt, jedoch kaum, daß die ganze christliche normative Moral *inhaltlich* dem Glauben inhärent und von diesem her bestimmt sei; das dürfte für die spezifische Kompetenz des Lehramts zu solchen Moralfragen, an der Ratzinger sich besonders interessiert zeigt, nicht ohne Bedeutung sein[16].

Heinz Schürmann geht als Exeget wirklich auf die moralischen Aussagen der Bibel ein, und zwar innerhalb der oben aufgezeigten Problematik der Moraltheologen hinsichtlich einer konkreten normativen Handlungsmoral: Was findet sich in der Bibel als konkrete Normierung des täglichen Handelns in der Welt für den heutigen Christen? Sein Anliegen ist: sehr vieles; sein Resultat: im Grund wenig Konkretes. Er scheint eher selbst enttäuscht zu sein. Schürmanns Versuch ist ein großartiges Ringen, um die Handlungsmoral des heutigen Christen in Bezug zur Bibel zu setzen. Eine Schwierigkeit ist dabei, die Kategorien der Bibel in die Kategorien der heutigen moraltheologischen Problematik zu übersetzen.

Nach Schürmann versteht die neutestamentliche Bibel Jesu Verhaltensweise als für Christen verbindlich, aber auch seine Worte – wenn auch nicht in „gesetzlichem" Sinn (Schürmann verweist hier auf 1 Kor 7, 12–16). Ebenso wird den apostolischen Weisungen – irgendwie im Namen Jesu und im Heiligen Geist gegeben – Verbindlichkeit zuerkannt. Letzteres gilt vor allem von den allgemeinen spirituellen, christlich–theologisch–eschatologischen Haltungen (z. B. Liebe). Es gilt aber auch von den partikulären moralischen Handlungsanweisungen, wenn diese auch teilweise zeitbedingt sind oder sich ungenügendem Verständnis der gegebenen Wirklichkeiten verdanken. Diese Verbindlichkeit schließt darum nicht aus, daß sie für den heutigen Christen – es sind die Formulierungen Schürmanns – oft nur in approximativem, analogem, angewandtem oder gar nur intentionalem Sinn verbindlich sein und verwirklicht werden können. Das gilt sogar von einzelnen „spirituellen" Anweisungen, zum Beispiel 1 Kor 7, 7–14. Die jesuanischen und apostolischen Anweisungen müssen also nach Schürmann hermeneutisch gelesen werden; das aber impliziert human-rational-autonomes Werten und Urteilen – wenn auch immer im Licht der Glaubens (Zweites Vatikanum: „im Licht des Evangeliums"). Mehr hat – nach v. Balthasar und Ratzinger (als Dogmatiker) – auch die Darlegung Schürmanns (als Exeget) nicht erbringen können.

Vernunft und Glaube

Unter manchen anderen hat Ratzinger im zitierten Beitrag auf die Bedeutung des Problems „Vernunft und Glaube" für die Frage der Christlichkeit der christlichen Moral aufmerksam gemacht: „(Es) ist das Problem im Spiel, wie die Kommunikation des Glaubens mit der Vernunft, mit dem Allgemein-Menschlichen zu verstehen ist; schließlich überhaupt die Frage nach Möglichkeit und Grenzen der Vernunft dem Glauben gegenüber."[17]

Mehrere Vertreter jener Tendenz, die kurz auch „Glaubensethik" genannt wird (z. B. Bernhard Stoeckle[18]), stehen der menschlichen Vernunft in Moralfragen eher skeptisch gegenüber. Sie halten sie als Sittenrichter für ohnmächtig, wenn sie nicht vom christlichen Glauben her lebt – ein für die weitgehend nichtchristliche oder entchristlichte Menschenwelt vernichtendes Wort! Es geht vorerst um die Frage nach Sinn und Ziel menschlicher Existenz. Es wird zugegeben, daß man wohl imstande sein mag, sinnvolle Verhaltensmuster zu entdecken; allerdings auch das nur mit Einschränkung, insofern man der Auffassung ist, daß manche ethische Fragen ausschließlich aufgrund des christlichen Glaubens richtig gelöst werden können, zum Beispiel die Frage des Suizids, der außerehelichen Sexualität, der Nächstenliebe und der Vergebung, der Anerkennung der Würde jedes Menschen usw. Wichtiger aber sei, daß die unbedingte Verbindlichkeit solcher Handlungsnormen nicht evident gemacht werden könne. Darum sei ohne den christlichen Glauben im Grund alles erlaubt. Der heutige ethische Pluralismus und die Beliebigkeit im Verhalten – beide feststellbar – könnten solche Überlegungen plausibel machen; plausibel ist dann allerdings auch die gegenteilige Überlegung, die soviel sittliche Ernsthaftigkeit und Unbeliebigkeit bei anderen Glaubensüberzeugungen wie auch bei Agnostikern und sogar Atheisten in Betracht zieht!

Solchem Skeptizismus wehren andere Moraltheologen – in je verschiedener Weise (z. B. Bruno Schüller, Franz Böckle, Alfons Auer, Dietmar Mieth, Richard McCormick). Zunächst scheinen manche „Glaubensethiker" ihren „Gegnern" einen einseitig rationalistischen Ratio-Begriff zu unterstellen, wie wenn sie nicht sähen, daß nicht die Ratio denkt, sondern durch sie der Mensch, der aber immer gleichzeitig – auch bei seinem Denken – unter verschiedenartigsten Einflüssen (Neigungen, Erfahrungen, Optionen, „Glauben" usw.) steht. Sie scheinen kaum zu bedenken, daß es viele Arten von Erfahrungen und Einsichten gibt, die der Mensch in Freiheit in sein Leben und Sich-Entscheiden hineinnimmt. Es wurde schon bemerkt, daß Mitglieder einer polnischen ethischen Schule die menschliche sittliche Erfahrung, Erfahrung des Gewissens also, als dem Glauben und jeder sittlichen Einsicht notwendig vorausgesetzt verstehen. Das schließt nicht aus, daß auch in solcher Erfahrung unreflektiert Gnaden- oder auch (nicht reflektierte) Offenbarungserfahrung wirksam ist; doch ist es auch dann der erfahrend-*verstehende* Mensch als solcher (also als Ratio), der versteht und erfährt.

Zudem: Zu vielem, was der Mensch grundsätzlich verstehen kann, kommt er zwar vielfach erst durch manche, zum wahren Selbst oder auch zu einem vertieften Selbstverständnis befreiende, nicht aus dem eigenen Ich stammende Anstöße – das Wort der Bibel, die anthropologischen Implikationen des Glaubensverständnisses, die Kirche usw. Aber es ist dann doch immer noch die zwar im dargelegten Sinn nicht „pure" Ratio, aber doch die (so befreite) Ratio selbst, die wertet, versteht, urteilt. Die Bemerkung der polnischen Moraltheologen bedeutet, daß auch die von manchen „Glaubensethikern" zugestandene menschliche Erkenntnis von Verhaltensordnungen durchaus als sittliche (d. h. unbedingte) erlebt wird.

Die inhaltliche Nichtevidenz praktischer sittlicher Urteile sollte nicht beunruhigen; denn in solchen Erkenntnissen sind kontingente Wirklichkeiten und Erfahrungen impliziert, die nicht metaphysische, sondern „nur" moralisch sichere Erkenntnis zulassen. Auch der Glaube befähigt nicht zu evidenten konkreten sittlichen Einsichten und hindert nicht unter allen Umständen einen sittlichen Pluralismus, wie das Zweite Vatikanum ausdrücklich feststellt (Gaudium et spes 43). Überdies ist auch das Glaubensverständnis, das die Sittlichkeitserkenntnis unterstützt, ein *menschliches* Verständnis des Glaubens (Schüller) mittels jener Ratio in all ihren Schwächen, der man so wenig glaubt zutrauen zu können; auch im Glauben entgehen wir nicht einfach der Condicio humana. Schließlich hat die dem Glaubensverständnis vertrauende „Glaubensethik" bisher nirgendwo gezeigt, wie sie ohne ein gesundes Vertrauen in die Ratio tatsächlich zu einer normativen Handlungsethik findet (A. Auer).

Auf der anderen Seite haben jene, die die grundsätzliche Einsichtigkeit – Ratio – aller sittlichen Handlungsnormen betonen, nie gemeint oder gesagt, die Christen könnten bei der Erstellung von Handlungsnormen die Bibel außer acht lassen. Es fragt sich nur, welche Funktion dabei der Bibel, welche der menschlichen Vernunft zukommt, denn da muß unbedingt unterschieden werden. K. Demmer hat seit Jahren darauf aufmerksam gemacht, daß der Versuch der Findung sittlicher Normen und Urteile in einem Vollzug geschieht, der Glaube und Vernunft in einem ist. In dieser Neuheit und nicht in der Frage nach neuen Handlungsnormen entscheide sich das Proprium der biblischen Moral. Demmer geht also auf die oben herausgestellte Frage der normativen Moral – weil wenig bedeutsam – erst gar nicht ein. Neuerdings schreibt er: „Die Wirkungsgeschichte der Offenbarung... erstellt im Glaubenden ein neues Selbstverständnis, welches sich nachfolgend in sittliche Konsequenzen umsetzt... Die sittliche Vernunft des Glaubenden arbeitet in Begründung wie Einsicht unter gewandelten transzendentalen Bedingungen... Der Glaubende geht mit einem anderen Vorverständnis an sittliche Verpflichtungen heran als der Nicht-Glaubende, und dieses Vorverständnis bleibt der sittlichen Vernunft nicht äußerlich."[19] In diesem Sinn kann er anderswo von einer „Ratio nova" sprechen – parallel zur Rede des hl. Paulus vom „Homo novus" (z. B. Röm 6,4). Trotz dieses realen Ineins von Glaube und Vernunft im einen Vollzug ist an

der Unterscheidung der beiden Elemente und ihrer je eigenen Funktion im einen Vollzug festzuhalten. Dabei besteht kein Zweifel, daß die Funktion der Vernunft, und ausschließlich *ihre* Funktion, die Besorgung der sittlichen Richtigkeit des Handelns ist.

Was also bringt der biblische Glaube in die sittliche Normen- und Urteilsfindung ein? Als „Fides qua" besagt er, daß der Christ glaubend-liebend und ganzheitlich die sich offenbarende Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus in sich aufgenommenn hat. Als „Fides quae" bedeutet sie die Übernahme (In-sich-Hineinnahme) der in dieser Selbstmitteilung enthaltenen Gottes- und Weltsicht und eines ihr entsprechenden Ethos. Damit ist eine Durchformung des menschlichen Selbstbewußtseins gegeben; parallel zu vorhin schon gebrauchten Formulierungen ließe sich von einem „neuen" Selbstbewußtsein und entsprechend von einem „neuen" Gewissen reden; die „Neuheit" ist dem Selbstbewußtsein und Gewissen des christlichen Menschen wesentlich eigen. Der in seiner wertenden Ratio sittliche Wahrheiten suchende christliche Mensch kann bei seinem Suchen davon nicht abstrahieren, auch da nicht, wo diese „Neuheit" sich nicht in ausdrücklich-reflexer Weise gibt.

Kann man die „Neuheit" des Bewußtseins und des Gewissens des Christen ein wenig aufschlüsseln? Man kann es selbstverständlich in verschiedener Weise versuchen. Vielleicht könnte man vor allem auf eine ganzheitliche christliche Grundhaltung aufmerksam machen. Christus zeigt uns seinen und unseren *Gott* und das nun bestehende Verhältnis zwischen dem Gott der Liebe und dem in Liebe aufgenommenen und zu einer Hoffnung und somit zu einem Leben mit tiefer Sinnhaftigkeit berufenen Menschen. Paulus zeigt uns *Jesus* als den Christus, sein sich hinopferndes Verhältnis zu uns und das liebende und sich hingebende Verhältnis des Christen zu seinem Herrn. Der *Geist* Gottes und Jesu Christi wird als wirksam gegenwärtig offenbart. Der Mensch darf sich nun trotz seiner Schwäche und Sündhaftigkeit angenommen wissen, er kann darin seine tiefste Würde begreifen; er sieht diese Würde aber auch in jedem anderen Menschen und versteht, daß diese anzuerkennen ist. Beachtlich ist, daß so nicht die Würde des Menschen erstmalig begründet, sondern in ihrer letzten Tiefe verstanden wird.

Die biblische Gestalt und Lehre Christi, aber auch die apostolische Paränese haben ihre Bedeutung. Selbst dort, wo sie zeit- und kulturbedingte Einflüsse aufzeigen, bleibt doch die Tatsache bestehen, daß Christus sowie seine Jünger und Apostel glaubten, in den von ihnen approbierten Verhaltensweisen deren Vereinbarkeit mit Ethos und Grundhaltung des Jüngers im Gottesreich bejahen bzw. sie als mögliche Ausdrucksweisen der christlichen Grundhaltung verstehen zu können. So sind wir zu ernster hermeneutischer Lektüre entsprechender biblischer Texte aufgefordert, die die Ratio zu leisten hat.

Schließlich sei noch auf die Stoßrichtung der Bergpredigt aufmerksam gemacht. Man hat mit Recht ihre Radikalität als ihr eigentliches Charakteristikum betont:

Radikalität, die der wahre Jünger Jesu, der Mensch, der sich zum Gottesreich bekehrt hat, in der Kraft solcher Berufung leben wird. Radikalität meint nicht ein mehr an sittlicher Tat gegenüber echter humaner Sittlichkeit, also eine „superhumane" Moral. Gemeint ist ein Doppeltes: erstens radikal ernst genommene Menschlichkeit, Sittlichkeit im Unterschied zu dem, was auch die Sünder tun („das tun auch die Sünder"); zweitens ebenfalls radikal ernst genommene Menschlichkeit, Sittlichkeit im Unterschied zu jener egoistischen sittlichen Selbstbegrenzung, wie sie sich z. B. in der Begrenzung voller ehelicher Treue auf die mosaische Ehegesetzgebung zeigt („ich aber sage euch"). In dieser Ausführung Jesu ist gleichzeitig angedeutet, daß die „Neuheit" des Christen neue Kraft und Möglichkeit guten und richtigen Handelns verleiht.

All diese Überlegungen bedeuten für den Christen „christlichen" neuen Sinn, neue Intentionalität, neue und vertiefte Einsicht in christliche Anthropologie und christliches Ethos, neue Motivationen, neue Bereitschaft, kurz, eine spezifisch christliche *Orientierung* für das sittliche Leben, auch für die Findung sittlicher Normen und Urteile hinsichtlich richtigen Handelns in der Welt der Menschen. Zwar werden von daher ausdrücklich keine sittlichen Normen gelehrt und lassen sich von daher auch nicht sittliche Normen und Urteile begründen, die ohne diese Orientierungen der menschlichen Einsicht notwendig verschlossen bleiben müßten. Die biblische Orientierung wird also durch den christlichen Menschen selbst *konkretisiert* werden – darauf hin, welches innerweltliche Handeln Ausdruck jener biblischen Orientierung ist oder sein kann, und zwar in der konkret gegebenen Wirklichkeit, in deren geschichtlicher Eigenheit, aufgrund des inzwischen erreichten sittlichen Verständnisses. Das hat zu geschehen durch die alle menschliche und weltliche Wirklichkeit wertende und sittlich beurteilende *menschliche Vernunft* – allerdings stets im Licht der immer reflex oder unreflex gegenwärtigen biblischen Orientierung. Die biblische Orientierung bedingt also keine der menschlichen Einsicht nicht zugänglichen sittlichen Handlungsnormen. Das entspricht der Jahrhunderte alten christlichen Tradition. Auch Thomas von Aquin lehrte, daß wie die alttestamentliche Handlungsmoral, so auch die neutestamentliche rational-humane Moral ist[20]: zu den Werken der Tugend führt uns die natürliche Vernunft – wie schon im Alten Testament.

Sittliche Richtigkeit

Sittlichkeit im eigentlichen Sinn läßt sich nur von der Person und ihren freien Haltungen und Entscheidungen aussagen; man nennt sie auch *sittliche Gutheit;* das Gegenteil wäre personale Unsittlichkeit = Bosheit. Sittliche Gutheit spricht sich notwendig im Handeln in der Menschenwelt und somit in deren weiterer Aktuierung und Gestaltung aus. Sie ist darum innerlich auf verantwortliche und

somit auf richtige Weltgestaltung ausgerichtet. Die richtige Weltgestaltung ist darum nicht nur diese selbst, ihre Besorgung ist gleichzeitig und wesentlich darauf aus, sittliche Gutheit in der Welt zu verwirklichen – eben durch richtiges Handeln. In diesem Sinn spricht man auch von *sittlicher Richtigkeit* (das Gegenteil: sittlich falsch) des Handelns in der Welt.

Um diese Richtigkeit geht es in der Problematik der sittlichen Handlungsnormen. Die entsprechende normative Moral sucht zu ergründen, welche Weisen menschlichen Handelns einer Verwirklichung der Menschenwelt – des Individuums, der interpersonalen Beziehungen, der menschlichen Gesellschaft, der unterpersönlichen Welt – dem wahren Wohl des Menschen (der Menschheit) dienen[21]. Das ist zunächst eine rein sachliche und insofern sittlich neutrale Frage. Da die Richtigkeit des Handelns in der Welt aber vom personalen Menschen gesucht, gefunden und verwirklicht wird, ist dieses Suchen, Finden und Verwirklichen im Vollzug immer auch schon sittlich im engeren Sinn, also von sittlicher Gutheit getragen und entsprechend im Christen von der grundlegenden (im jeweiligen Augenblick vielleicht kaum reflektierten) biblischen Orientierung; analog wäre vom nichtchristlichen Menschen und seiner weltanschaulich-religiösen Grundhaltung zu sprechen.

Im Licht sittlicher Gutheit und biblischer Orientierung geht der Christ verantwortlich daran, den Menschen, die Menschheit und die Welt als Ganzes und in ihren einzelnen Wirklichkeiten und im Bezug zueinander zu verstehen und zu werten. Von daher lassen sich die verschiedenartigen Projekte der Wirklichkeitsgestaltung, Projekte von Handlungen und Unterlassungen auf ihre Konvenienz und Richtigkeit im Gefüge des einzelnen Lebens und der Formung der Menschenwelt verständlich machen und beurteilen. Solches Verstehen und Urteilen geschieht mittels der menschlichen Vernunft. Sie schaut in die Gesamtwirklichkeit, soweit es ihr möglich ist, hinein; allein durch sie besteht die Möglichkeit des Findens sittlicher Richtigkeit. Die vernünftige Reflexion läßt sich von der Wirklichkeit des eigenen Ich in der Gesamtwirklichkeit, in die hinein das Ich sich ausdehnt, führen, nimmt Maß an ihr und wertet und urteilt, auf welche Weise und durch welches Handeln sie sich sinngemäß und menschlich weiter aktuieren und entwickeln läßt. Es ist also die menschliche Wirklichkeit selbst, die die (christlich erleuchtete) Vernunft bei ihrer menschlichen Wertung und Beurteilung menschlicher Wirklichkeit und Wirklichkeitsentfaltung – stets als personaler Wirklichkeit – befragt.

Biblisch-christliches Ausgerichtetsein kann infolgedessen nicht davon absehen, daß sittliche Richtigkeit durch die Vernunft nur dann gefunden werden kann, wenn sie die Wirklichkeit und die Wirklichkeiten des Menschen kennt und versteht. Wer atomare Bewaffnung heute sittlich beurteilen will, muß viel von Sozialpsychologie, von Chemie und Physik, von Recht und Politik verstehen; denn nur so kann er sich eine kompetente Bewertung und Beurteilung in sittlicher Rücksicht zutrauen. Wer über Sexual- oder Familienmoral sich äußern will, darf sich nicht mit mittelalterli-

chen Kenntnissen über die entsprechenden Lebensbereiche begnügen, wenn er nicht irgendeine, sondern richtige sittliche Beurteilung anstrebt. Biblische Orientierung kann menschliche Sachkenntnisse und menschlich-rationales Bewerten und Beurteilen nicht ersetzen; im Gegenteil, sie fordert sie, denn sie fordert die von der Menschenwirklichkeit selbst geforderte Richtigkeit menschlichen Handelns – keine andere.

Die stets tastenden Versuche der Vernunft geschehen allerdings nicht ungeschichtlich, gleichsam in einem luftleeren Raum oder je von einem Nullpunkt aus. Es gab schon immer Normen sittlicher Richtigkeit, allerdings oft auf einem anderen Wissensstand, auf einem teilweise anderen Weltbild, auf anderen Erfahrungen, auf anderen Mustern der Deutung des Menschen und seiner Welt oder vielleicht auch auf andersartiger persönlicher Disponibilität grübelnd. Auch die hermeneutische Lektüre solcher Gegebenheiten durch vernunftgeleitete Reflexion geht ein in die vernünftige Suche nach heute oder hier und jetzt richtigem Handeln. Es geht nicht um eine abstrakte Richtigkeit als solche.

Selbst ererbte oder auch von uns angenommene oder gar von uns – dieses „uns" immer innergesellschaftlich verstanden – erarbeitete Handlungsnormen bedürfen, weil abstrakt, immer einer hermeneutischen Lektüre, um mit ihrer Hilfe zu vernünftigem Urteilen über heute, hier und jetzt konkretes Handeln zu gelangen. Sagt doch eine abstrakt formulierte Norm noch nicht, was sie eigentlich für die konkrete, also reichere Wirklichkeit besagen will. Das Vernunftdekret über geschichtlich konkretes Handeln ist also nie pure Anwendung einer abstrakten Norm, sondern deren extensive Interpretation.

Normen und Urteile über sittlich richtiges innerweltliches Handeln bedürfen eines Wertens und Vergleichens der in bestimmtem Handeln implizierten innerweltlichen Güter oder Übel bzw. Werte oder Unwerte; denn verantwortliches Handeln muß die Mehrung von humanen Gütern und Werten erstreben. Die Beachtung der Verhältnismäßigkeit ist darum möglich und erforderlich, weil irdische Güter und Werte kein Absolutum, das heißt keine für den Menschen unabdinglich erforderlichen Wirklichkeiten darstellen. Man darf darin weder einfachen Utilitarismus oder kalkulierenden Konsequentialismus sehen; werden doch in solchem Versuch weder nur Nutzen noch nur Konsequenzen beachtet, sondern die Gesamtwirklichkeit dessen, was ein Handeln in seiner eigenen Sinnhaftigkeit und inmitten der Sinnhaftigkeit des Gesamt von Handlung und Ergebnis darstellt und bedeutet.

Darum gibt man dem Prozeß vergleichenden Wertens besser den vor allem heute in Amerika gebräuchlichen Namen Proportionalismus. Zwar wird gegen ihn gelegentlich der Vorwurf einer gewissen Nichtpraktikabilität erhoben. Doch ist das wohl mehr Theorie als Wirklichkeit: die Praxis solchen Abwägens ist sowohl in der Theorie (z. B. beim Prinzip der Handlung mit Doppelwirkung oder der Ordnung der Werke der Nächstenliebe) als auch im praktischen Leben erprobt.

KORRIGENDA

In der Zeitschrift STIMMEN DER ZEIT, Heft 10 (Oktober 1987), Seite 683, 2. Absatz, ist aus Versehen der Druckerei eine Zeile ausgefallen. Der richtige Text lautet:

Sowohl Kant wie eine bestimmte katholische Tradition möchten dieser Konsequenz entgehen; sie tun es auf zwei verschiedene Weisen. *Einmal* berufen sie sich auf die Naturfinalitäten naturgegebener Anlagen und Fähigkeiten zum Beispiel der Sexualität oder der Sprache; sie interpertieren diese als natürliche und somit gottgegebene sittliche Anweisungen. Das ist die typische „naturalistic fallacy". Denn Naturgegebenheiten können uns nur mitteilen, was sie sind und wie sie funktionieren, das heißt, als das was der Schöpfer ihr Sein wollte. Dagegen vermögen sie keine sittliche Anweisung zu geben, wie wir sie gebrauchen sollen; ihr menschlich sinnvoller Gebrauch – im Gesamt der menschlichen Wirklichkeit –, das heißt, was der sittliche Wille Gottes über ihren Gebrauch ist, wird vielmehr durch die deutende, wertende und urteilende Vernunft gefunden. *Sodann* beruft man sich auf Gottes Festlegungen und Rechte, zum Beispiel hinsichtlich der Verfügung über menschliches Leben; dabei übersieht man, daß so Gottes transzendente Wirklichkeit neben (nicht „über" oder „in") die kategorialen Wirklichkeiten der Schöpfung gesetzt wird. Das setzt ein irriges Gottesbild voraus und bedeutet darum einen ethisch nicht möglichen Versuch[23]. Auch in derartigen Fragen muß die wertende Vernunft die biblischen Orientierungen menschlich konkretisieren[24].

Vor allem fürchten manche Gegner des Proportionalismus, daß in ihm Einzelhandlungen als solche (wie z. B. Masturbation, antikonzeptionelles Verhalten) rein in ihrer physischen Wirklichkeit statt als menschliche und darum sittlich zu beurteilende Handlungen betrachtet werden. Das ist natürlich eine Fehldarstellung des Proportionalismus und sollte nicht zu seiner Beurteilung herangezogen werden. Denn von den Vertretern des Proportionalismus wird etwas anderes gesagt, nämlich daß solche Handlungen zwar immer einer sittlichen Bewertung unterstehen, daß aber ein sittliches Urteil über solche Handlungen nicht abstrakt, das heißt ohne gleichzeitige Berücksichtigung der Umstände und Ziele solcher Handlungen gefällt werden kann, so es objektiv sein soll[22].

Sowohl Kant wie eine bestimmte katholische Tradition möchten dieser Konsequenz entgehen; sie tun es auf zwei verschiedene Weisen. *Einmal* berufen sie sich auf die Naturfinalitäten naturgegebener Anlagen und Fähigkeiten zum Beispiel der Sexualität oder der Sprache; sie interpertieren diese als natürliche und somit gottgegebene sittliche Anweisungen. Das ist die typische „naturalistic fallacy". Denn Naturgegebenheiten können uns nur mitteilen, was sie sind und wie sie funktonieren, das heißt, als das was der Schöpfer ihr Sein wollte. Dagegen vermögen sie keine sittliche Anweisung zu geben, wie wir sie gebrauchen sollen; ihr menschlich sinnvoller Gebrauch – im Gesamt der menschlichen Wirklichkeit – ihr menschlich sinnvoller Gebrauch – im Gesamt der menschlichen Wirklichkeit –, das heißt, was der sittliche Wille Gottes über ihren Gebrauch ist, wird vielmehr man sich auf Gottes Festlegungen und Rechte, zum Beispiel hinsichtlich der Verfügung über menschliches Leben; dabei übersieht man, daß so Gottes transzendente Wirklichkeit neben (nicht „über" oder „in") die kategorialen Wirklichkeiten der Schöpfung gesetzt wird. Das setzt ein irriges Gottesbild voraus und bedeutet darum einen ethisch nicht möglichen Versuch[23]. Auch in derartigen Fragen muß die wertende Vernunft die biblischen Orientierungen menschlich konkretisieren[24].

Richtiges menschliches Handeln in dieser Welt des Menschen ist vom geschaffenen Partner des Schöpfers mittels der die Weisheit des Schöpfers kreatürlich widerspiegelnden menschlichen Vernunft zu ergründen. Der biblische Glaube fordert das und er gibt als Hilfe dazu eine eigene Orientierung, ohne sich jedoch an die Stelle der menschlichen Vernunft zu stellen. Diese muß – erleuchtet – selbst die sittliche Richtigkeit innerweltlichen Handelns (und wirklich wertend diese selbst) suchen und eben dadurch die biblische Orientierung eigenständig konkretisieren.

ANMERKUNGEN

[1] B. Fraling, Glaube und Ethos. Normfindung in der Gemeinschaft der Gläubigen, in: Theol. u. Glaube 63 (1973) 81–105, hier 82.

[2] R. Collins, Scripture and Christian Ethics, in: The Cathol. Theol. Soc. of America, Proceedings of the 31. Annual Conv. 29 (1974) 215–240.

[3] P. Hoffmann, V. Eid, Jesus von Nazaret und eine christliche Moral. Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu (Freiburg 1975) 19–24.

[4] H. Juros, T. Styczen, Methodologische Ansätze ethischen Denkens und ihre Folgen für die theol. Ethik, in: Theol. Berichte IV (Einsiedeln 1974) 89–181, hier 105.

[5] Optatam totius 16.

[6] F. Tillmann, Die Idee der Nachfolge Christi (Düsseldorf 1933, [3]1949).

[7] B. Häring, Das Gesetz Christi, 3 Bde. (Freiburg [3]1956).

[8] V. McNamara, Faith and Ethics. Recent Roman catholicism (Dublin, Washington 1985). [9] Ebd.

[10] F. Böckle, Unfehlbare Normen? in: Fehlbar?, hrsg. v. H. Küng (Zürich 1973) 280–304.

[11] Zur Dekalogproblematik vgl. zusammenfassend 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).

[12] Vgl. z. B. R. Neudecker, The Sermon on the Mount as a Wittness to ‚Inculturation'. The first two Antithetical Cases (Mt 5,21–32), in: Bible and Inculturation, hrsg. v. A. Roest Crollius. In jüdischer Sicht: P. E. Lapide, Die Bergpredigt, Utopie oder Programm? (Mainz [2]1982).

[13] Prinzipien christlicher Moral, hrsg. v. J. Ratzinger (Einsiedeln [2]1975).

[14] Interessanterwiese formulierte gleichzeitig mit dem Systematiker H. U. v. Balthasar, wenn auch in wesentlich anderer Perspektive, ein Exeget (J. P. Meier): „For the Christian disciple, Jesus is the Norm of Morality." Der Verfasser meint, daß die Jünger Jesu einer Forderung nicht wegen ihres Inhalts folgten, sondern weil sie Forderung Jesu ist. Immerhin, wie Jesus selbst, so mußten auch die Jünger durchgehend sich nach dem richten, was als richtig angesehen werden konnte – wie wir es später bei Paulus sehen. Aber – so der Verfasser – dies sei dann nicht das, was Jesus befohlen und der Zukunft weiterzugeben befohlen habe: J. P. Meier, Law and History in Matthew's Gospel. A Redactional Study of Matthew 5, 17–48 (Rome 1976) 169. [15] A. a. O. 48f.

[16] Die Idee der „Gesamtgestalt" findet sich auch wieder, wenn Ratzinger vor wenigen Jahren (1984, nun Erzbischof, Kardinal und Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre) auf dem Kongreß in Dallas die amerikanischen Bischöfe aufforderte, als Lehrer christlicher Moral einfachhin die sittliche „Weisheit" der Kirche durch die Jahrhunderte zu „bezeugen". Das kann zweifellos ein in Jesus gründendes Ethos meinen, schwerlich dagegen die konkrete, in sich vielfache, sich in manchen Elementen auch ändernde, nicht von Jahwe und Jesus her aufzuweisende konkrete normative Handlungsmoral. Diese kann nicht „bezeugt" werden, sondern muß durch human-rationale Sichtung, Bewertung und sittliche Beurteilung (im Glauben) der jeweiligen empirischen Wirklichkeit und Erfahrung gefunden werden. (S. den Vortrag Kard. Ratzingers in: Moral Theology Today: Certitudes and Doubts, St. Louis, The Pope John Center 1984). – Überall fragt man sich: Spricht in einem Wort eines Präfekten einer vatikanischen Kongregation ihr Präfekt, ein Kardinal, ein Theologe? Die Frage geht nicht zu Lasten des Präfekten; aber parallel zu dem sorgfältig verfaßten Beitrag von La Civiltà Cattolica über Infallibilismus statt Lehre von der päpstlichen Infallibilität (Il ministero del Papa dopo i due Concili del Vaticano: 136, 1985 IV, 209–221) besteht die Gefahr, daß jede Äußerung eines Präfekten als offizielle Stellungnahme des kirchlichen Lehramts verstanden wird. Wie solchem verfehlten und eher naiven „Integralismus" wehren?

[17] J. Ratzinger, Prinzipien christlicher Moral, 47.

[18] B. Stoeckle, Grenzen der autonomen Moral (München 1974).

[19] K. Demmer, Deuten und Handeln (Freiburg 1985) 82.

[20] Vgl. S. Th. I–II 100,1; 102,2 ad 1; I–II 108, 2 ad 1. [21] Vgl. Thomas v. A., S. c. g. 3,122, Einführung.

[22] Diese irrige Interpretation von Proportionalismus findet sich auch in der Rede Kard. Ratzingers in Dallas zur Frage des Proportinalismus (Anm. 16, 343.)

[23] Vgl. J. Fuchs, Das Gottesbild und die Moral innerweltlichen Handelns, in dieser Zschr. 202 (1984) 363–382.

[24] Zum Problem universaler Normen vgl. den vorzüglichen Vortrag (mit Diskussion) von L. S. Cahill, Contemporary Challenges to Exceptionless Moral Norms, in: Moral Theology Today (s. Anm. 16) 121–135, 193–202.

Werner Huth

Begegnung von Ost und West

Seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts begann in Europa und Nordamerika ein tiefgreifender Prozeß geistiger und kultureller Wandlung. Er führte unter dem Einfluß des Rationalismus zu einer beispiellosen Entwertung der bisherigen Überlieferungen, wobei versucht wurde, den Menschen allein auf sich selbst und auf seine Vernunft zu stellen. Parallel dazu erfolgte eine ungeheure Steigerung der Güterproduktion und der Schnelligkeit der Fortbewegung, seitdem 1769 die Dampfmaschine erfunden worden war. Die Situation des Ostens war im Vergleich dazu durch eine starke Vernachlässigung der rationalen und technischen Seiten des Daseins gekennzeichnet. Das führte zu einer Vertiefung der geistigen und kulturellen Kluft zwischen Ost und West.

Unter dem Einfluß einer immer offenkundiger werdenden Sinnkrise und einer zunehmenden ökologischen Krise ist vielen in Europa und in den USA die genannte Entwicklung in den letzten beiden Jahrhunderten fragwürdig geworden. Zur Sinnkrise zählt unter anderem der fortschreitende Zerfall der bis dahin bestimmenden sozialen und geistigen Einbettungssysteme wie Ehe, Familie oder die angestammten Religionsformen. Und um die ökologische Krise zu umreißen, braucht man lediglich Stichworte wie die hemmungslose Bevölkerungsexplosion, die Vernichtung natürlicher Ressourcen wie die des Öls oder die Gefahren durch die Atomkraft zu erwähnen. Hiroshima und Tschernobyl sind zum Menetekel unserer Welt geworden.

Es wäre einseitig, wollte man die gegenwärtige Misere unserer Zivilisation der Aufklärung in die Schuhe schieben, ging es ihr dabei doch um ein höchst menschengemäßes Ziel, nämlich um den Aufbruch des Menschen „aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit" (Kant). Um so verheerender ist, daß unser „offizielles" Denken immer noch weitgehend weniger von den Grundgedanken der Aufklärung, sondern eher von deren einseitig rationalistischen Zerrformen beherrscht wird. Diese Zerrformen bestehen natürlich nicht darin, daß etwa „zu viel" gedacht würde. Vielmehr bedeuten sie, daß viele Zeitgenossen höchst gedanken- und phantasielos nur noch das als existent ansehen, was in den engen Rahmen hineinpaßt, den einige Wissenschaftler der westlichen Welt unter dem Eindruck der von ihnen gründlich mißverstandenen Aufklärung und unter dem Einfluß von antireligiösen Affekten gesteckt hatten. In seiner Einseitigkeit hat dieser Rationalismus inzwischen einen Punkt erreicht, wo er – wie Erich Fromm schrieb – zur äußersten Irrationalität geworden ist.

Einsichtige Menschen im Westen haben immer mehr die Begrenztheit unseres Denkens und unseres Lebensstils erkannt. Junge Menschen wehrten sich mit Recht gegen das abstrakt und unlebendig gewordene Denken, das unsere Zivilisation beherrscht, gegen ihren Nihilismus, der seine Unfähigkeit, sich für Werte zu entscheiden, als Toleranz ausgibt und der schließlich zu einem Zerbröckeln der angestammten Kultur führte, vor allem aber gegen den zunehmenden Materialismus, der ihnen nur Steine statt Brot gibt. Sie standen aber auch den tradierten Religionsformen skeptisch gegenüber, denn von ihnen bekamen sie nur unbegreifliche Dogmen und überlebte Traditionen, seitdem „die theologische Landschaft von Erfahrung reingefegt worden ist“ [1]. Allenfalls wurden sie mit der Rolle mäßig qualifizierter Sozialarbeiter abgespeist, die sich gegen gesellschaftliche Mißstände allüberall um sie herum zu engagieren hatten. Ein unmittelbares Erleben aber oder gar einen Glauben, der das Herz ebenso zufriedenstellt wie den Kopf, vermißten sie.

Reife, religiös engagierte Menschen fühlten freilich oftmals nicht viel anders. Als Gewährsmann sei der Physiker und Philosoph Carl Friedrich von Weizsäcker zitiert, der in seiner „Selbstdarstellung“ schrieb: „Ich bin stets und nicht unwillig Mitglied der lutherischen Kirche geblieben. Aber soviel mich das Neue Testament anging, so wenig ging mich, so schien mir zu meiner Enttäuschung immer wieder, die Kirche an. An den Stellen, an denen ich suchte, in der Ethik und in der Mystik, forderte sie mich nicht; sie mutete mir weder die Bergpredigt noch das Johannes-Evangelium zu... Ich habe mich seitdem, in wacher Bewußtheit der tiefen kulturellen Differenzen, im spirituellen Asien selbstverständlicher zu Hause gefühlt als in Europa. Ich wußte: dort gibt es Menschen, die sehen und sind.“ [2]

Kein Wunder, daß sich der Blick auch vieler anderer Menschen immer mehr auf die Lebensweise und die Existenzformen Asiens richtete. Sie ahnten meist mehr, als daß sie es hätten formulieren können, daß dort oftmals noch mehr innere Substanz vorhanden ist als bei uns mit unserer einseitigen Extraversion, die die Technik ebenso bestimmt wie die Politik, die Wirtschaft nicht viel anders als die Theologie. Einseitig nach außen gerichtet zu sein, schafft aber fast zwangsläufig das Gefühl, kein Ich zu haben. Suzuki hat das trefflich formuliert: „Alles Äußere sagt dem Individuum, daß es nichts ist, während alles Innere davon überzeugt, daß es alles ist... Jeder von uns hat dieses Gefühl, wenn er still sitzt und tief in die innerste Kammer seines Wesens blickt. In ihr regt sich etwas und flüstert ihm mit einer winzigen Stimme zu, daß er nicht vergebens geboren wurde.“ [3]

Während man sich also hierzulande vielfach und nicht unbegründet der asiatischen Kultur zuwandte, entdeckte man dort mehr und mehr, daß man sich nicht länger den naturwissenschaftlichen und technischen Errungenschaften des Westens entziehen kann. Diese Einsicht führte dort zu einer ähnlich umfassenden geistigen Krise, wie sie heute bei uns stattfindet: Zunächst wehrte man sich lange Zeit gegen das Unumgängliche, denn die Chinesen und die anderen asiatischen

Völker liebten das Leben, wie es ist, über alles. Sie wollten es nicht in ein Mittel verwandeln, mit dessen Hilfe man es in eine völlig neue Bahn lenken kann[4]. Als dann freilich erst einmal der Bann gebrochen war, geschah das Aufgeben der traditionellen Haltung und die Aneignung der westlichen Lebensformen dort oftmals ähnlich überstürzt und einseitig, wie bei uns vielfach der Wunsch besteht, aus der eigenen Misere mit Hilfe der Errungenschaften des Ostens herauszukommen. Aber auch wenn man von derartigen Extremen absieht, bleibt doch die paradoxe Tatsache übrig, daß sowohl im Osten wie im Westen besonders vernünftige Leute gerade das begierig aufgriffen, was den Einsichtigen des anderen Kulturkreises zum Problem, ja zum Überdruß geworden war.

Die Reaktion im Westen auf das in den letzten Jahrzehnten geradezu sprunghaft zunehmende Interesse vieler, namentlich junger Menschen an der spirituellen Wirklichkeit des Ostens war keineswegs nur zustimmend. Vielmehr kam es gerade von seiten anderer nachdenklicher Zeitgenossen, auch solcher, die keineswegs kritiklos jedem „fortschrittlichen" Amerikanismus frönten, zu einer leidenschaftlichen Ablehnung derartiger „Moden". Das war der Beginn einer heftigen Frontenbildung für und gegen eine Beschäftigung mit der östlichen Welt. Beide Standpunkte, der ablehnende wie der zustimmende, lassen sich schlagwortartig jeweils durch ein bekanntes Dichterwort charakterisieren. Das eine stammt von Rudjard Kipling, der im Jahr 1889 schrieb: „Oh, East is East and West is West, and never the twain shall meet" – „Ost ist Ost, West ist West, und niemals werden sich die beiden finden." Dem steht Goethes Satz aus dem „West-Östlichen Divan" gegenüber: „Orient und Okzident sind nicht mehr zu trennen."

Angesichts der heutigen geistesgeschichtlichen Situation wäre es kurzschlüssig, wollte man entsprechend der eigenen Vorliebe vorschnell denjenigen der beiden genannten Standpunkte denunzieren, der einem unsympathisch ist, ohne zunächst einmal zu fragen, welche Gründe zur anderen Sichtweise geführt haben. Aber bevor man das versucht, muß man die andere Frage vorwegnehmen, ob es ein charakteristisches westliches Denken überhaupt gibt, dem ein spezifisches östliches Denken gegenübergestellt werden kann. Bevor wir uns mit Einzelheiten dieses höchst komplexen Problems vertraut machen, müssen wir zunächst einmal einige Tatsachen vergegenwärtigen, die auf wenige thesenhafte Feststellungen verdichtet werden sollen.

1. Schon ein Blick auf den Globus zeigt, daß – gemessen an der ungeheuren Landmasse Asiens – Europa gleichsam nur eine vorgeschobene Halbinsel dieses Riesenkontinents ist. Da in Europa im Unterschied zu allen anderen Kontinenten so gut wie keine Wüsten vorkommen und auch die Alpen in historischen Zeiten durchaus zu überschreiten waren – im Unterschied zu den unüberschreitbaren Bergketten Asiens –, konnte sich hier eine Einheit in der Vielfalt entwickeln, für die es allein schon aus geographischen Gründen in Asien keine Analogie geben kann[5].

2. Trotz der genannten unterschiedlichen Ausgangslage spricht vieles dafür, daß

es voneinander abgrenzbare europäische und asiatische Bewußtseinsformen gibt, wobei natürlich der Finne und der Norweger kein Sizilianer und Andalusier ist, genausowenig wie der Inder ein Japaner. Dabei ist der Mittlere Osten stärker indoeuropäisch (Indien) oder mohammedanisch (Pakistan) als „rein" asiatisch wie der Ferne Osten. Umgekehrt ist im südlichsten Teil Europas (Südspanien und Süditalien) bereits das nahöstliche Element fühlbar wirksam[6].

3. Auch wer grundsätzliche Unterschiede zwischen den europäischen und den asiatischen Bewußtseinsformen annimmt, sollte sich deutlich machen, daß auf verschiedenen Wegen, zum Beispiel über die Seidenstraße, die Beziehungen zwischen Europa und Asien in geschichtlicher Zeit weitaus intensiver waren, als man lange Zeit angenommen hat. Dennoch hat die Ausstrahlung des jeweils einen Kulturkreises auf den anderen niemals das Ausmaß erreicht wie etwa der Einfluß Griechenlands oder Roms auf ganz Europa.

Gründe gegen eine Begegnung zwischen Ost und West

Fragt man sich, warum sich so viele ernsthafte Menschen sowohl im Osten wie im Westen gegen eine geistige Auseinandersetzung mit der jeweils anderen Großkultur wenden, obwohl andere diese für unerläßlich halten, dann stößt man auf ganz verschiedene Argumente.

Da ist zunächst einmal der handfeste Einwand, eine solche Begegnung zwischen Ost und West zeige weniger den Charakter einer Synthese als vielmehr jenen einer *Vergiftung*. Diese Einschätzung drängt sich tatsächlich demjenigen auf, der die Verhältnisse nicht einseitig romantisch verklärt. Wir hierzulande müssen uns dabei freilich mit Beschämung eingestehen, daß bei diesem Vergiftungsprozeß der Osten unbeschreiblich viel schlechter weggekommen ist als der Westen. An diesem Faktum ändert auch der verhängnisvolle Einfluß nichts, der von so fragwürdigen Pseudo-Gurus ausgegangen ist wie zum Beispiel dem „Bhagwan" Shree Raineesh oder von den Vertretern anderer sogenannter Jugendreligionen. Wer betont, daß das Verfallensein an deren Lockrufe nach „Befreiung", „Erleuchtung" und „Philosophie der Freude" im Grund zur totalen Unterwerfung führte (im Sektenjargon redet man von „total surrender"), mitunter bis zum physischen Untergang, hat sicherlich recht, sollte dabei aber nicht übersehen, daß das Klima, das von derartigen Rattenfängern ausgeht, geistig eher in Kalifornien angesiedelt ist als im Himalaya. Mit spezifischer östlicher Geistigkeit hat es nichts zu tun. Vor allem aber darf man nicht übersehen, daß das auf solche Weise erzeugte Elend keineswegs das Massenelend aufzuwiegen vermag, das der Westen dem Osten eingeimpft hat.

Wer jemals in Indien vor den Halden einer ausgeplünderten Landschaft stand, die es erst gibt, seitdem sich mit der westlichen Kolonialisierung auch der Gedanke einer brutalen Unterwerfung der Natur durchgesetzt hat, wer in asiatischen

Großstädten erlebt hat, wie endlose Autoschlangen wie eiserne Garotten ganze Stadtteile voneinander abschneiden, eine Folge einer kritiklosen Übernahme unserer Vorstellung von „Fortschritt", oder wer durch die endlosen Slumviertel derartiger Großstädte gelaufen ist, die sich nur als Folgezustände einer hemmungslosen Bevölkerungsexplosion begreifen lassen, wird das Entsetzen darüber niemals mehr ganz von sich abschütteln können. Ohne ein Prophet zu sein, wird er voraussagen müssen, daß diese Lawine unaufhaltsam auch noch über die letzten relativ unberührten Enklaven des ursprünglichen Ostens hinwegrollen wird, die sich zum Beispiel noch in wenigen Seitentälern des Himalaya halten.

Neben das Argument der Vergiftung tritt der Gesichtspunkt der *Überflüssigkeit.* Viele Christen argumentieren, wir bedürften des Ostens nicht, um von ihm zu lernen. Sie weisen darauf hin, daß die eigene Religion durch die ausreichend bezeugte Gestalt Jesu Christi in ihrer einzigartigen Glaubwürdigkeit begründet wurde. (Jedenfalls sind seine Aussagen historisch besser gesichert als zum Beispiel die Aussagen Buddhas.) Später wurde dieser Glaube über 2000 Jahre durch eine Vielzahl Vertrauen schenkender Zeugen bis zum heutigen Tag bekundet. Ein Glaube, in dem die Nächstenliebe so sehr im Zentrum steht wie im Christentum, sei unüberbietbar. Im übrigen stehe keine der zentralen biblischen oder kirchlichen Aussagen ernsthaft im Widerspruch zur Vernunft, wenn man sich nur redlich bemühe, sie zu begreifen. Vor allem aber gebe das Christentum sowohl in bezug für unser Leben hier auf Erden als auch in bezug auf ein jenseitiges Leben Trost und Hilfe in menschlichem Unglück, in Leid, Not und Schmerzen. Daher sei es berechtigt, selbst im tiefsten Zweifel sich noch zu dem Standpunkt durchzuringen: „in dubio pro deo" (Albert Görres).

Und was die Vermittlung von Transzendenzerfahrung angehe, wie sie der Osten gibt, so wird man – zumindest im katholischen Bereich – die Berechtigung einer solchen Bemühung nicht bestreiten. Wohl aber wird man gegen eine Überbetonung dieses Aspekts erhebliche Vorbehalte anmelden, vor allem wenn dabei technische, ja mechanische Aspekte so sehr im Vordergrund stehen, wie es vielfach im Osten der Fall ist. Dabei kann man sich auf das Neue Testament berufen, besonders auf Mt 25. Dort wird gesagt, daß wir unsere Erfüllung nicht mit Hilfe bestimmter Formen der Mystik finden. Wohl aber vereinigt uns das Befolgen der Gebote Gottes in der Pflichttreue des Alltags, in Glaube, Hoffnung und Liebe zu Gott und den Menschen bereits nach dem Tod mit Gott[7].

Diejenigen, die vorschnell nach dem Heil aus dem Osten schreien, berufen sich gern auf dessen angebliche *Sinnenfreudigkeit,* der die angebliche Sinnenfeindlichkeit des christlichen Westens gegenübergestellt wird. Bei näherer Betrachtung zieht allerdings auch dieses Argument nicht. Wer um die Ablehnung alles Sinnlichen weiß, die einem aus vielen Yoga-Sutras entgegenweht, und diese mit der Sinnenfreundlichkeit vergleicht, die vielfältig im Alten Testament bezeugt wird, weiß, wie unwissend und einseitig derartige Denominationen sind. Daß dies nicht

bloße Vergangenheit ist, zeigt sich sowohl im Barock als vor allem im Mittelalter, das man so gern als sinnenfeindlich verketzert. A. und W. Leibbrand haben das ausführlich in ihrer monumentalen Kulturgeschichte der Liebe „Formen des Eros“ [8] bezeugt. Und um schließlich auf eine (weder hier noch dort sexuelle) Liebesmystik zu stoßen, muß man sich nicht an den tibetischen Tantrismus wenden. Es genügt, sich an das Hohe Lied der Liebe oder an die lange Geschichte der christlichen Liebesmystik zu erinnern, wie sie zum Beispiel Evelyn Underhill in ihrem Mystikbuch darstellt[9], um den Unsinn derartiger polarisierender Unterstellungen zu begreifen.

Versteckt sich am Ende gar hinter der Zuwendung zum Osten eine absurde Mischung aus Abendlandsmüdigkeit und versnobter Süchtigkeit nach Tiefe bei einer Gruppe korrumpierter Westler, die vielleicht im heutigen „Zeitalter des Narzißmus“ [10] auch im Geistigen den Hals nicht genügend voll kriegen können? Gibt es also – zugespitzt gefragt – das T-Shirt mit der Aufschrift „Harvard University“ nicht nur beim kleinen Schüler und Angestellten, sondern – im übertragenen Sinn – auch beim dekadenten Intellektuellen?

Gründe für eine Begegnung zwischen West und Ost

Zweifellos sind die Gründe für die Beschäftigung mit dem Osten nicht nur vielfältig, sondern oftmals auch recht fragwürdig. Mit dieser Feststellung läßt sich aber das Interesse an der Geistigkeit des Ostens nicht abtun. Festzustellen ist lediglich, daß man bei dem Versuch, sich dieser Geistigkeit zu nähern, tiefer graben muß, als es heute oftmals geschieht. Dabei wird man sich darauf berufen können, daß ein solcher Versuch in einer jahrhundertealten Tradition steht, die das Abendland aufs tiefste befruchtet hat:

„Im 15. Jahrhundert wurde die christliche Kunst griechisch geläutert und durchseelt; im 17. Jahrhundert beginnt durch die Vermittlung der Jesuiten eine Renaissance fernöstlichen, besonders chinesischen Geistes. Der Barock ist wesentlich durch den chinesischen Universalismus mitgeprägt: Seiden, Porzellan, der Zopf und die Chinoiserien sind die Spuren des fernöstlichen Einflusses; die Philosophie und Ethik des Rokoko ist auf erstaunliche Weise eher konfuzianisch als christlich. In der Lebenszeit Mozarts treten die ägyptischen Altertümer und Mysterien des Nillandes in das Gesichtsfeld Europas.“ [11]

Alle die genannten Versuche dienten freilich dem Wunsch nach einer Vertiefung des Christentums, ohne daß dadurch dessen Kern angetastet wurde. Und auch heute scheint jeder Versuch absurd, der mehr will, indem er einen voreiligen Synkretismus propagiert. Zweifellos nicht nur berechtigt, sondern unabweisbar notwendig ist es aber, daß die Menschen miteinander reden müssen, wenn sie nicht weiterhin aneinander zugrunde gehen wollen. Vor allem aber sollten sie sich der „wechselseitigen Bestrahlung“ [12] der verschiedenen großen Weltreligionen aussetzen. Der Versuch dagegen, eine homogene Weltkultur zu schaffen, wäre der

falsche Weg. Sie hätte vermutlich den Charakter eines faden Einheitsbreis. Das Gewachsene würde dann zu einer Art charakterloser Folklore verkommen, sozusagen zu einer Analogie des Ramsches, der einem in den Geschäften der internationalen Hotels angeboten wird. Wie bei jedem Ramsch würde dabei das je Eigenartige verlorengehen, weil die Formen des Denkens und Verstehens in Ost und West zu unterschiedlich sind, als daß man sie in einem Vergleich miteinander versöhnen könnte, der ja immer von gemeinsamen Grundvorstellungen und -begriffen auszugehen hat. Läßt man kompetente und miteinander befreundete Experten aus Ost und West zusammen diskutieren, dann kommen diese zum nämlichen Ergebnis: „Es gibt keinen gemeinsamen Horizont, in dem diese Verschiedenheiten zur Darstellung gebracht und vereinigt werden könnten."[13]

Nicht um die Schaffung einer Einheit kann es also bei der Beschäftigung mit dem Osten gehen, sondern um die Sichtbarmachung der jeweiligen Eigenheit, und zwar dadurch, daß es gelingt, die eigene Welt mit anderen Augen zu sehen und so für das Spezifische der eigenen Kultur und der eigenen Geistigkeit sensibler zu werden. Das setzt freilich voraus, daß man selber eine eigene denkerische und religiöse Muttersprache besitzt und spricht, aber mehr noch, daß man sie auch versteht. Dafür gibt es bekanntlich keinen besseren Weg als denjenigen, sich mit einer fremden Sprache wirklich vertraut zu machen. Gerade dadurch kann man das Wesen des eigenen Glaubens besser begreifen.

„Glauben" heißt sicherlich nicht, mehr oder minder sinnlose Sätze aus der Tradition kritiklos zu übernehmen. Was Glauben wirklich ist, macht die Etymologie deutlich. Dieses Wort leitet sich von der indogermanischen Wurzel „leubh" ab, die mit folgenden seelischen Funktionen zusammenhängt: etwas begehren, liebhaben, loben, gierig verlangen, für gut und wertvoll halten, nachgeben, sich freundlich erzeigen, vertrauen. Damit wird zugleich gesagt, daß glauben nicht heißt, sich dem Objekt, dem man glaubt, passiv hinzugeben. Vielmehr bedeutet es, daß man dieses Objekt aktiv mit der eigenen Hingabe erfüllt. Damit ist zugleich mitgesetzt, daß jeder Glaube notwendigerweise mit der Sehnsucht nach Heil, zugleich aber mit der Bereitschaft zur Metanoia, zur Sinneswandlung der eigenen Person verbunden ist. Dieses geistige Umdenken ist nicht nur die dauernde Forderung der Predigt von Johannes dem Täufer und Jesus und von daher des Christentums, sondern auch für alle anderen Hochreligionen, aber auch für bedeutende „weltliche Orientierungssysteme" wie die Psychoanalyse oder den Marxismus kennzeichnend.

Unterschiede im östlichen und westlichen Weltbezug

Naheliegenderweise können hier nur wenige Gesichtspunkte zum Unterschied zwischen dem östlichen und westlichen Weltbezug gebracht werden. Sie wurzeln

letztlich in Unterschieden in der *Weltauffassung*, die ihrerseits in total unterschiedlichen Ichstrukturen und ganz verschiedenen Subjekt-Objekt-Beziehungen gründen.

Die Welt wird im Osten in dem Sinn begriffen, daß alle Wesen Konglomerate von entstehenden und vergehenden Daseinsformen sind, also letztlich durch einen Fluß von Ereignissen begründet. Was wir als „Dinge" nehmen, ist im Grund der täuschende Ausdruck eines Werdens und Vergehens. Die Täuschung besteht dabei darin, daß wir den Dingen selbständige Strukturen zuschreiben, aus Vorgängen Dinge machen.

Ob es für uns Menschen hinter diesem Fluß einen eigentlichen Kern in Form eines in sich konsistenten Wesens gibt, wird kontrovers aufgefaßt. Während die hinduistische Ātman-Lehre eine unzerstörbare Seele als Nukleus der menschlichen Existenz annimmt, bestreitet der Buddhismus auch dieses. Er lehrt ein Anātman: kein Ātman, keine Seele, kein auffindbares „Ich", kein Selbst. Lama Tschögyam Trungpa, ein bedeutender buddhistischer Gelehrter, schreibt dazu:

„Das Gefühl einer Kontinuität und Festigkeit des Ichs ist eine Illusion. In Wirklichkeit gibt es so etwas wie ein Ego, eine Seele oder Ātman nicht. Es ist eine Aufeinanderfolge von Verwirrungen, die das Ego schaffen. Der Prozeß, der das Ich bildet, besteht tatsächlich aus einem Aufflackern von Verwirrung, einem Aufflackern von Aggression, einem Aufflackern von Besitzdenken, die alle nur binnen eines Augenblicks existieren."[14]

Die Veränderungen der verschiedenen Dinge, aus denen sich alles zusammensetzt, seien es Dinge oder menschliche Wesen, unterliegen nach buddhistischer Auffassung ganz bestimmten Gesetzmäßigkeiten. Daß unser Geist dies nicht anerkennt, hängt damit zusammen, daß wir durch die drei Grundübel Gier, Haß und Unwissenheit mitbestimmt werden. Dadurch verstricken wir uns in Aktivitäten, die Unheil hervorbringen. Gleichzeitig haben alle Wesen den Wunsch, frei von Leid zu werden. Einen Weg hierzu liefert im *Buddhismus* der achtfache Pfad der Erlösung vom Leid[15]:

1. *Vollkommene Erkenntnis:* Erkenntnis der Vier Edlen Wahrheiten vom Leiden, von der Entstehung des Leidens, von der Aufhebung des Leidens und vom Weg, der zur Aufhebung des Leidens führt. Alles Leben ist Leiden, alles Leiden wurzelt im Begehren nach Sinneslust. Dem kann nur durch Aufheben dieses Begehrens nach Sinneslust ein Ende gesetzt werden. Der Weg dazu ist die Befolgung des Achtfachen Pfades. 2. *Vollkommener Entschluß:* der Entschluß zu Entsagung, Wohlwollen und Nicht-Schädigung von Lebewesen. 3. *Vollkommene Rede:* Vermeiden von Lüge, übler Nachrede und Geschwätz. 4. *Vollkommenes Handeln:* Vermeiden von Handlungen, die gegen die Sittlichkeit verstoßen. 5. *Vollkommener Lebenserwerb:* Vermeiden von Berufen, die andere Lebewesen schädigen können, wie Metzger, Handel von Waffen oder berauschenden Getränken. 6. *Vollkommene Anstrengung:* Förderung von karmisch Heilsamem und Vermeiden von karmisch Unheilsamem. 7. *Vollkommene Achtsamkeit:* beständige Achtsamkeit auf Körper, Gefühle, Denken und Denkobjekte, das sogenannte

Satipathāna. 8. *Vollkommene Sammlung*, die in den vier Versenkungen ihren Höhepunkt hat: in der Loslösung von den Begierden, im Erlangen innerer Beruhigung, im Gleichmut und schließlich im Verharren in Gleichmut und Wachheit.

Eng zum jeweiligen Weltverständnis in Ost und West gehört der Unterschied in der *Zeitauffassung*. Es entspricht der willensbetonten Auffassung des Westens, daß uns die Zeit im Bild des *Pfeils* erscheint, der aus der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft strebt. Hinter dieser Vorstellung steht die jüdisch-christliche Weltsicht, die uns alle geprägt hat, selbst wenn wir nicht mehr im christlichen Glauben aufgewachsen sind: Unsere Welt ist durch einen Urakt ins Sein gerufen geworden, durch die Schöpfungstat Gottes, oder, im Mythos der heutigen Naturwissenschaft, mittels eines Urknalls, dessen Nachwehen man heute noch in Form der Pentzias-Strahlung nachweisen kann. Diese Welt soll dereinst an ein *Ziel* kommen. Die Physiker nehmen einen letztlichen Wärmetod an, die Gläubigen eine letzte Aufgehobenheit bei Gott „im Haus des Herrn" (Ps 23,6). Der Physiker postuliert analog dazu eine ewige Ruhe des gesamten Kosmos, weil die Entropie erloschen ist.

Die ewige Glückseligkeit, die den Christen erwartet, wenn er im Haus des Herrn bleiben wird, ist für den Asiaten emotional ein Alptraum und logisch eine Contradictio in adjecto, weil er viel mehr von der unmittelbaren Erfahrung herkommt: Glückseligkeit ist für ihn nicht statisch, sondern nur im ewigen Wechsel vorstellbar. Im übrigen ist Zeitlosigkeit für ihn insofern unvorstellbar, als der Buddhismus schon längst die Einsicht der modernen Physik vorweggenommen hat, daß die Zeit nicht isoliert gedacht werden kann, sondern mit der übrigen Wirklichkeit zusammen ein Kontinuum bildet. Außerhalb dieser Kontinuität hat sie keine Existenz und entpuppt sich dadurch als Illusion.

Das Bild für die Zeit ist in Asien nicht der Pfeil, sondern das *Rad*, das sich ohne Anfang und Ende dreht, wobei zugleich die Geschichte angesichts ihrer ungeheuren Komplexität für den Menschen nicht erfaßbar ist. Wie fremd den Asiaten unsere Erlebnisweise von Zeit ist, kann man schon an der Sprache sehen. Im Hindi, einem Sammelnamen für die nordindischen Dialekte, gibt es keine Worte für gestern-heute-morgen, sondern nur zwei Begriffe (sofern es berechtigt ist, hier überhaupt von Begriffen zu reden): „aj", „heute", sowie „kal", was sowohl „gestern" wie „morgen" heißen kann[16].

Sowohl in der westlichen wie in der östlichen Auffassung ist eine Grundgefahr enthalten: in der westlichen, daß das Leben in einen funktionalen Ablauf hineingepreßt wird, bei dem die Gegenwart zu einer Zukunft denaturiert wird, der wir „entgegenwarten". Die Gefahr des östlichen Weltverständnisses ist dagegen, daß man in eine zeitlose Gegenwart hineinversinkt, ohne die notwendige Vorsorge für die Zukunft zu treffen. Ja, oftmals bleibt dadurch – trotz der buddhistischen Lehre vom Mitleid – das Gefühl für die Mitwelt unentwickelt.

Einen anschaulichen Zugang zum östlichen, speziell zum buddhistischen Weltbezug gibt der japanische Gelehrte Fumio Hashimoto am Beispiel des Verhältnisses eines Herren zu seiner Katze:

„Wenn der Priester ‚Tama! Tama! Tama!' ruft, so reagiert die Katze darauf und blickt zu ihm hin... Ohne den Ruf ‚Tama! Tama! Tama!' würde die Katze nicht zum Herren hinblicken, und ohne das Hinblicken der Katze wäre der Ruf sinnlos. Der Ruf des Herren und das Hinblicken der Katze sind zwei und doch nicht zwei. In diesem Augenblick sind der Herr und die Katze eins... Dieses Einssein von Herrn und Katze sollen Sie aber nicht als etwas Begrifflich-Logisches denken. Sie sollen nicht etwa an eine höhere Einheit denken, in die Herr und Katze zusammen hineingehören. Sie sollen auch nicht etwa an ein Herr-und-Katze-Verhältnis denken. Eine solche höhere Einheit oder ein solches Herr-und-Katze-Verhältnis ist nur ein Produkt des logischen Denkens, nur ein Begriff. Es ist keine echte Einheit. Eine echte Einheit ist nur die erlebte und erlebbare Einheit von Herr und Katze. Wenn der Herr ‚Tama! Tama! Tama!' ruft, denkt er an nichts anderes mehr. Denkt er dann noch etwa an seine Frau? An seine Kinder? An seinen Beruf? Er denkt an nichts, er denkt nur an die Katze, er denkt nicht einmal daran, daß er der Herr der Katze ist, er vergißt sich selbst, er verliert sich buchstäblich an die Katze, er ist nicht mehr er selbst, er ist die Katze geworden. Die Katze ist alles. Im Universum ist für ihn nichts mehr als die Katze. Für ihn ist die Katze das Universum. Er ist an die Katze verloren und selber entleert. Diese Verlorenheit nennt der Buddhismus ‚sammai', sanskritisch ‚samādhi', die Sammlung, und diese Entleertheit nennt er ‚ku', sanskritisch ‚shūnyatā', die Leerheit."[17]

Ganz anders ist der Weltbezug im Westen. Der westliche Mensch fixiert das Objekt als „ob-iectum", als das, was „gegen" das Subjekt „geworfen" ist. Das Objekt hat den Charakter eines „Gegen-Stands", der vom Subjekt unabhängig ist. „Die Nabelschnur zwischen Subjekt und Objekt ist radikal durchschnitten."[18] In günstigen Fällen führt das zu der Überzeugung, man müsse mit diesem „Objekt", sei dieses Gott oder ein Mensch, in eine „dialogische Beziehung" (Buber) treten. Dabei bleibt aber immer das Subjekt Subjekt und das Objekt Objekt. Dazu tritt jedoch die innere Notwendigkeit, alle anderen Objekte zu unterwerfen oder zumindest zu kontrollieren.

Zweifellos wird im Schöpfungsauftrag die Unterwerfung der Natur gefordert, wenn in Gen 1,28 der Mensch dazu veranlaßt wird, sich „die Erde untertan zu machen". Heute verharmlost man unter dem Eindruck einer mehr und mehr aus den Bahnen geratenden Technik allzu leicht diesen Auftrag. Damit verleugnet man aber, mit welch starken Worten er belegt wird, nämlich mit den Ausdrücken, die wörtlich übersetzt „treten", „trampeln" (zum Beispiel die Kelter) oder „niedertreten" bedeuten[19]. Soll die genannte Aufforderung nicht mißbraucht werden, setzt das voraus, daß man sie, wie es in Gen 1,26–28 bezeugt ist, von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen abzuleiten vermag. Verschwindet aber diese Gewißheit einer Gottesebenbildlichkeit, dann ist dem Mißbrauch des Schöpfungsauftrags Tür und Tor geöffnet.

Vermutlich hängt es nicht nur mit dem Einfluß Griechenlands zusammen, sondern in hohem Maß auch vom Lebensgefühl des Alten Testaments, daß sich nur im Westen das naturwissenschaftliche Denken ausbilden konnte. Ein zentraler Bestandteil dieses Denkens ist das Experiment. Jedes Experiment basiert unter

anderem darauf, daß ein in der Natur vorkommender Vorgang unter kontrollierten Bedingungen in eine extreme Situation hineingezwungen wird. Diese Entwicklung scheint dem Osten fremd zu sein. Charakteristischerweise hatte man zum Beispiel in China viele Entdeckungen schon längst gemacht, bevor sie – unabhängig davon – im Westen, unter Umständen Jahrhunderte später, wiederentdeckt wurden. Das Bedürfnis aber, diese Entdeckungen technisch auszunützen oder mit ihnen in der Weise des systematischen Experiments umzugehen, sie tiefer zu erforschen und weiterzuentwickeln, gab es nur im Westen.

Die Verschiedenheit in den Mentalitäten, die zu den genannten Unterschieden im Zugang zur Wirklichkeit führte, hat Suzuki kurz und prägnant folgendermaßen zusammengefaßt:

„Der westliche Geist ist „analytisch, unterscheidend, differenzierend, induktiv, individualistisch, intellektuell, objektiv, wissenschaftlich, verallgemeinernd, begrifflich, schematisch, unpersönlich, am Recht hängend, organisierend, Macht ausübend, selbstbewußt, geneigt, anderen seinen Willen aufzudrängen." Die Wesenszüge der Mentalität des Ostens dagegen können nach Suzuki folgendermaßen charakterisiert werden: „synthetisch, zusammenfassend, integrierend, nicht unterscheidend, deduktiv, unsystematisch, dogmatisch, intuitiv (bzw. affektiv), nicht diskursiv, geistig individualistisch und sozial kollektivistisch." [20]

Aus dieser Zusammenstellung läßt sich zugleich ein weiteres wesentliches Argument für die Notwendigkeit ableiten, daß sich der Westen mit dem Osten zu beschäftigen habe. Die für unser Denken kennzeichnende Abnabelung des Objekts vom Subjekt beschwört nämlich zwangsläufig die Gefahr herauf, daß dieses sozusagen gegen das Subjekt revoltiert. Das wird sehr deutlich bei Sartres Ausführungen über den Blick, sozusagen eine Antipode zu Hashimotos Umgang mit seiner Katze:

„Ich sitze in einem Park und sehe die alten Bäume, die Allee, den Rasen, den Himmel, die ziehenden Wolken. Ich selbst bin der Mittelpunkt für alle diese ‚Dinge'. Alles, was ich sehe, gruppiert sich um mich. Genauer gesprochen, ich gruppiere im Sehen alles um mich als den Nullpunkt. Mein Sehen ist ein Ordnen. Durch das Sehen vollziehe ich eine bestimmte Anordnung des Seienden." Aber nun geschieht folgendes. „Plötzlich taucht ein anderer Mensch im Park auf. Zunächst nehme ich ihn als einen Gegenstand, ein Objekt unter anderen gegebenen Objekten. Zu den bestehenden Bezügen, die ich zu den Dingen entfaltet habe und wodurch sich meine Umwelt konstituierte, kommt eben der neue Bezug zum Objekt-Mitmenschen hinzu. Aber bald gebe ich mir Rechenschaft, daß dieses neue Objekt ein privilegiertes Objekt ist. Wodurch? Dadurch, daß er sich nicht einfach durch die Abstände, die zwischen den Dingen festgelegt wurden, einfangen läßt, sondern daß er selbst Entfernungen entfaltend ist." Was dadurch für ihn geschieht, schildert Sartre sehr eindrücklich: „Ich verliere meine zentrale Stellung, mit Bestürzung stelle ich fest, daß ich nicht das einzige Zentrum bin, sondern daß der andere auch Zentrum ist. Ja mehr noch, indem er die Dinge aus meiner Umgebung im Betrachten auf sich zu gruppiert, raubt er mir meine Welt. Ich gehe meiner Welt verlustig. So ist plötzlich ein Objekt erschienen, das mir die Welt gestohlen hat. Alles ist an seinem Platz, alles immer noch für mich da, aber alles ist zugleich durch ein unsichtbares und starres Ausfließen zu einem Objekt hin durchzogen. Das Erscheinen des anderen in der Welt entspricht also einem starren Entgleiten meines gesamten Universums, bedeutet eine Dezentrierung der Welt, die die Zentrierung unterhöhlt, auf die ich zugleich aus bin." [21]

Unterschiede im religiösen Grundakt

Vielleicht werden die verschiedenen Wirklichkeitsbezüge nirgends besser sichtbar als in der unterschiedlichen Bedeutung, die Jesus und Buddha für die Christen bzw. die Buddhisten haben. Nach christlicher Auffassung hat die Welt ein Ziel, nämlich die Selbstmitteilung Gottes an sie. In dieser Selbstmitteilung kommt Jesus von Nazaret eine ganz zentrale Stellung zu: In ihm erfolgte die Menschwerdung Gottes. Jesus ist insofern eine völlige Ausnahmeerscheinung. In ihm wurde „das Wort Fleisch" (Joh 1,14). Er ist also der absolute und endgültige Heilsbringer.

Für den Buddhisten dagegen ist der historische Buddha Gautama Shakyamuni, der etwa 560–480 vor Christus lebte, kein Messias, sondern die Manifestation eines evolutionären Prinzips, also das Sichtbarwerden dessen, was im Menschen steckt[23]. Die Buddhanatur ist demnach die wahre, unveränderliche und ewige Natur aller Menschen. Da alle Wesen diese Buddhanatur besitzen, ist ihnen allen möglich, Erleuchtung zu erlangen und ein Buddha zu werden, unabhängig davon, auf welcher Ebene der Existenz sie sich gerade befinden[24].

Charakteristisch für die genannte Verschiedenheit der jeweiligen Natur von Jesus und von Buddha ist der unterschiedliche Zugang zur Welt und zu den Menschen bei beiden. Jesus nimmt diese Erde und die auf ihr lebenden Menschen radikal ernst. Er gibt ihnen zwar eine Ethik in der Bergpredigt, im übrigen aber keine Lehre, sondern eine Speise: „Ich bin das Brot des Lebens". Und seine letzte Bitte an den himmlischen Vater im Hohepriesterlichen Gebet bezieht sich auf den Menschen auf der Erde: „Ich bitte nicht, daß Du sie aus der Welt wegnehmest, sondern vor dem Bösen bewahrest." (Joh 17,15). Schließlich krönt er seine Liebe zu den Menschen hier auf Erden durch seine Opfertat am Kreuz. Mit Recht ist, wenn man das alles bedenkt, ein Zentralbegriff des Christentums der der *Inkarnation* Christi. Für Buddha dagegen geht es um genau das Umgekehrte, nämlich um *Exkarnation*. Das diesseitige Leben ist ihm letztlich Täuschung, Maya. Diese besteht darin, das phänomenal Gegebene für das einzig Wirkliche zu halten, statt zu begreifen, daß so nur der Blick auf das Essentielle verstellt wird.

Dazu treten die Unterschiede in der religiösen Praxis. Im einen Fall steht das Gebet im Zentrum, im anderen die Versenkung. Für das biblische Gebet ist nicht die mystische Versenkung das Ziel der Heilssehnsucht, sondern der zuversichtliche Glaube an den gnädigen Vatergott. Findet sich auf der einen Seite ein stilles, schweigendes Versunkensein, so zeigt sich dort ein lautes Rufen und Schreien; während sich auf der einen Seite ein allmähliches Einsinken in den tiefen Frieden ereignet, geht es dort um ein leidenschaftliches Verlangen der Gottesherrschaft.

„Dort eine fortschreitende Läuterung von allen Affekten, Gefühlen und Willensregungen, ein radikales Ersterben aller Lebenstendenzen, ein völliges ‚Entwerden' – hier der spontane und gewaltsame Durchbruch des übermächtigen Affektes, ein Aufjauchzen aus höchstem Glück, ein Aufschreien aus tiefster Not, ein Aufatmen aus reinster Menschenliebe, kurz ein ‚Ausschütten des Herzens'. Dort die

unberührte Einheit, der ungestörte Friede, das völlige Erlöschen des Lebenswillens – hier die aufwühlende Erregung, die sich aufbäumende Leidenschaft, der frische, kraftvolle, gesunde Wille zum Leben."[25]

Meditation in Ost und West

Ist angesichts des Gesagten die Meditation nicht im Tiefsten gegen den christlichen Glauben gerichtet? Ich meine, daß man diese Frage aus verschiedenen Gründen verneinen muß, allein schon deshalb, weil Jesus offenbar selber meditiert hat. Einen eindeutigen Hinweis dafür gibt die Versuchungsgeschichte. Aus ihr folgt aber auch, daß Jesus sich nicht ausschließlich auf eine einzige Form der Zuwendung zu Gott beschränkt, obwohl er selber einen bestimmten Gebetstyp, den dialogischen, favorisiert. Bemerkenswerterweise ereignet sich die Versuchung nach der Jordantaufe. Jesus sucht nach dieser Erfahrung die Stille auf. Dort tritt an ihn der Teufel mit dem Angebot heran, er solle aus eigener Vollkommenheit Wunder tun, statt auf Gott zu hören und ihm alles zu überlassen. Dies muß als Verführung durch eigene unbewußte Machtansprüche begriffen werden, die durch die Meditation ins Bewußtsein treten. Der Teufel, von dem in diesem Zusammenhang die Rede ist, muß dabei als mythologisches Bild der eigenen Seelenregungen zu verstehen sein. Dafür spricht zum Beispiel, daß man von ihm nur hört, ihn aber nicht auch sieht.

Daß Meditation und Christentum miteinander vereinbart werden können, ergibt sich auch daraus, daß nicht nur Jesus selber meditiert hat. Wir finden auch eindeutige Beispiele dafür, daß bestimmte Bibeltexte von vornherein für eine meditative Praxis verfaßt worden sind. Darauf weist unter anderem die Zahlensymbolik hin, der man in den Evangelien ständig begegnet (zum Beispiel die drei mal drei Seligpreisungen, die sieben Bitten des Vaterunser oder der sieben „Ich-Bin"-Worte im Johannesevangelium). Ihr Sinn erschließt sich ausschließlich einem meditativen Zugehen.

Aus den beiden großen christlichen Konfessionen ist das Wissen um derartige Zusammenhänge immer mehr geschwunden, ja mehr noch, selbst dessen einfachste Voraussetzung, das Üben. Wie sehr dieses zum Beispiel noch Luther selbstverständlich war, wird deutlich, wenn er etwa in der „Ratio vivendi sacerdotum", die Schrift, wie Priester leben sollen, schrieb[26]:

„Am Abend mußt du auf jeden Fall eine Stelle aus der Heiligen Schrift im Gedächtnis mit dir zu Bett nehmen, womit du, wiederkäuend wie ein reines Tier, einschlafen magst; es soll aber nicht viel sein, eher ganz weniges, aber gut durchdacht und verstanden; und wenn du am Morgen aufstehst, sollst du es wie die Hinterlassenschaft des Gestern vorfinden."

Daß angesichts der zunehmenden rationalistischen Verkümmerung des allgemeinen Bewußtseins nicht nur das Üben, sondern weit mehr noch das Wissen um geistige Zusammenhänge schwand, wen sollte das verwundern? So kam es, daß uns

zum Beispiel erst wieder der zur Anthroposophie übergewechselte evangelische Pfarrer Friedrich Rittelmeyer die Augen für den inneren Sinn der sieben „Ich-Bin"-Worte eröffnen konnte[27]. Letztlich bedeuten sie eine stufenweise Anleitung zur Selbstwerdung, die weit über die psychologische Dimension hinausgeht, weil sie sich bloß durch Christus und in Christus vollziehen läßt.

Daß man derartige Zusammenhänge praktisch vergessen hat, hängt damit zusammen, daß die offiziellen Vertreter der Kirchen vielfach nur die Warnung Jesu im Ohr hatten, sich vor falschen Propheten zu hüten. Tatsächlich läßt sich aus seinen Worten eindeutig das Verbot ableiten, sich numinose Erfahrungen zu erschleichen, zum Beispiel auf äußerliche, automatische oder irrationale, magische Weise (zum Beispiel Mt 7,23). Nun steht aber die Warnung vor falschen Propheten in einer dialektischen Spannung zu der Forderung des Paulus (1 Thes 5,19), wo er sagt: „Löscht den Geist nicht aus!" Derartige Spannungen durchzuhalten setzt eine innere Stärke und Gelassenheit voraus, die nicht immer Sache der Christenheit war. Daher überwiegt in der Kirchengeschichte die Angst vor einer möglichen Ketzerei gegenüber der Sehnsucht, für möglichst viele Aspekte jenes unergründlichen Geheimnisses, das wir „Gott" nennen, sensibel zu werden.

Was schließlich die Meditation in Ost und West betrifft, so besteht – entgegen einer weit verbreiteten Ansicht – der Hauptunterschied weniger in der Praxis als wiederum im Wirklichkeitsbezug. Hier wie dort wird gegenständlich und nichtgegenständlich meditiert, ungegenständlich im Christentum zum Beispiel bei Johannes vom Kreuz, Therese von Avila oder Ruysbroeck[28]. Auch läuft die Meditation im Osten wie im Westen in parallelen Stufen ab: Purifikatio-Illuminatio-Unio, das heißt, auf eine einfache Formel gebracht, in folgenden drei Etappen: 1. Der Meditierende sucht alle Sinneseindrücke, Erinnerungen und Gefühle auszuschalten, vor allem mittels Konzentration. Die Seele soll ruhig werden „wie der Spiegel eines Sees". 2. In dieser Leerheit begegnet er dem eigentlichen Inhalt seiner Meditation. Freilich wird er dabei niemals dieser Wirklichkeit habhaft werden, weder im Osten noch im Westen. Nikolaus von Kues formuliert: „Ich weiß nicht, dich zu nennen, weil ich nicht weiß, was du bist."[29] Und analog dazu zitiert Suzuki ein Wort des Rinzai: „Ich begegne (ihm) und kenne (ihn) doch nicht, ich spreche (mit ihm) und weiß doch (seinen) Namen nicht."[30] 3. Dennoch gibt er sich hin bis zu einem Punkt, wo er völlig erfüllt ist von der Wirklichkeit, die ihm in der Meditation begegnet und ihn anspricht.

So sehr sich, wie gezeigt, die Stufen der Meditation im Osten und im Westen gleichen, so unterschiedlich sind die jeweiligen *Grundhaltungen:* Für den östlichen Menschen ist mehr die Einbeziehung des ganzen Menschen in die Meditation kennzeichnend, während diese für den westlichen Menschen eher den Charakter einer geistlichen Übung hat[31]. Der leibliche Aspekt der Übung war und ist dabei permanent in der Gefahr, vom geistigen hintangedrängt zu werden.

Das mag paradox erscheinen, wurde doch soeben das Ernstnehmen der Erde bei

Jesus betont, während die Haltung Buddhas eher als der Erde abgewandt charakterisiert wurde. Vielleicht steckt hinter dieser Paradoxie jeweils eine spezifische geistige Not: Jung hat einmal am Beispiel des Yoga darauf hingewiesen, wie leicht im Osten Meditation zur bloßen Akrobatik verkommt oder als Konzentrationshilfe für diese oftmals sehr erregbaren Menschen dient[32]. Im Westen ist dagegen die leib-seelische Einheit der religiösen Praxis, wie sie sich zum Beispiel noch im benediktinischen Ora et Labora manifestierte, mehr und mehr zugunsten einer Orientierung auf den geistigen Bereich abhanden gekommen. Was den Körper anging, so beschränkte man sich oftmals auf die bloße Anweisung, der Übende solle sich entspannen.

Am unterschiedlichsten sind die Vorstellungen über das letzte Absolute, auf das sich die jeweilige Meditationstechnik bezieht. Im Westen wird fast ausschließlich der personale Aspekt der Gottesvorstellung gesehen, im Osten dagegen ein transpersonaler. „Personal" bedeutet, daß Gott Vater- beziehungsweise Mutterqualitäten besitzt, das heißt, daß sein Sein für die Menschen betont wird. Mit „transpersonal" hingegen wird darauf hingewiesen, daß sich Gott nicht auf diese beiden Vorstellungsweisen einengen läßt. Ein transpersonaler Aspekt der Gottesvorstellung findet sich freilich nicht nur im Osten, sondern auch in der christlichen Mystik, so wenn zum Beispiel Meister Eckhart betont: „Gott ist über allen Dingen ein Stehen in sich selber, und dieses Stehen in sich selber erhält alle Kreatur." Konsequenterweise ersetzt Meister Eckhart immer wieder das Wort „Gott" durch das „Wesen Gottes" oder er spricht von der „Gottheit".

Der Buddhismus geht im Vermeiden des Gottesbegriffs noch viel weiter. Einen persönlichen Gott kennt man dort eigentlich nur in der Volksfrömmigkeit. Der strenge Buddhismus dagegen hat keine dezidierte Gottesvorstellung in unserem Sinn, sondern betont ein sich jeder Struktur und Erfassung entziehendes Nichts im Sinn von „nicht Etwas" – Meister Eckhart würde sagen, im Sinn einer Weiselosigkeit. Dennoch wird man nicht eigentlich von einem Atheismus sprechen können. Weitaus zutreffender ist vielmehr der Begriff einer nicht-theistischen Religion.

Die jüngere Geschichte hat jedermann, der nicht völlig verblendet ist, den Irrglauben ausgetrieben, daß er einer Standardkultur oder einem Standardglaubenssystem angehöre, dem sich der Rest der Menschheit zum eigenen Heil anschließen müsse, wenn er nur genügend vernünftig dazu sei. Dazu kommt, daß die Lage der Menschen auf unserem Planeten so verzweifelt ist, daß man sich nicht vorstellen kann, daß diejenigen, die den tiefsten Zugang zu seinem Wesen haben – die östlichen und die westlichen Weltreligionen –, es sich leisten können, beziehungslos nebeneinander zu existieren. Daraus folgt meines Erachtens allein schon eine klare Entscheidung für Goethe und gegen Kipling: Orient und Okzident sind tatsächlich nicht mehr zu trennen, obwohl der Dialog zwischen ihnen erst tastend beginnt. Dieser Dialog darf freilich nicht nur in einer verzweifelten Notwendigkeit gründen, sondern in einem Grundvertrauen, dessen Wurzeln der Weise aus

Weimar gleichfalls aufgedeckt hat: „Gottes ist der Orient/Gottes ist der Okzident/ Nord- und südliches Gelände/Ruht im Frieden seiner Hände."

ANMERKUNGEN

[1] D. T. Suzuki, in: E. Fromm, D. T. Suzuki, R. de Martino, Zen-Buddhismus und Psychoanalyse (Frankfurt 1972) 45.
[2] C. F. v. Weizsäcker, Der Garten des Menschlichen (München [4]1978) 589.
[3] A. a. O. 45. [4] Ebd. 16.
[5] W. S. Haas, Östliches und westliches Denken. Eine Kulturmorphologie (Hamburg 1967) 10ff.
[6] J. Gebser, Asienfibel. Zum Verständnis östlicher Wesensart (Frankfurt 1962) 15ff.
[7] K. Rahner, Das Problem der Transzendenzerfahrung aus katholisch-dogmatischer Sicht, in: Munen musō. Ungegenständliche Meditation (FS Hugo M. Enomiya-Lasalle SJ), hrsg. v. G. Stachel (Mainz [2]1980) 356.
[8] 2 Bde. (Freiburg 1972).
[9] E. Underhill, Mystik. Entwicklung des religiösen Bewußtseins im Menschen (Bietigheim 1928).
[10] C. Lasch, Das Zeitalter des Narzißmus (München 1980).
[11] A. Rosenberg, Die Zauberflöte. Geschichte und Deutung von Mozarts Oper (München 1972) 15.
[12] H. Dumoulin, Sucher des Weges, in: Munen musō, a. a. O. 32.
[13] K. Tsujimura, R. Ohashi, H. Rombach, Sein und Nichts. Grundbilder westlichen und östlichen Denkens (Freiburg 1981) 63.
[14] L. T. Trungpa, Das Märchen von der Freiheit und der Weg der Meditation (Freiburg 1978) 22f.
[15] Lexikon der östlichen Weisheitslehren (München 1986) 3.
[16] J. Gebser, Asienfibel. Zum Verständnis östlicher Wesensart (Frankfurt 1962) 21.
[17] F. Hashimoto, Die Bedeutung des Buddhismus für den modernen Menschen (Siemens-Stiftung, München, 9. 12. 1963). [18] W. Haas, a. a. O. 78.
[19] G. v. Rad, Das erste Buch Mose Kap. 1–12 (Göttingen 1949) 9.
[20] D. T. Suzuki, a. a. O. 13f.
[21] J.-P. Sartre, Das Sein und das Nichts (Hamburg 1962), zit. n. W. Biemel, Jean-Paul Sartre in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (Hamburg 1964) 45ff.
[22] K. Rahner, Grundkurs des Glaubens (Freiburg [4]1976), 193, 211, 243.
[23] W. Anderson, Das offene Geheimnis. Der tibetische Buddhismus als Religion und Psychologie. Eine Einführung aus westlicher Sicht (München 1981) 38.
[24] Lexikon der östlichen Weisheitslehren, a. a. O. 54.
[25] F. Heiler, Die buddhistische Versenkung (München 1918) 64.
[26] Zit. n. F. Poeppig, Yoga oder Meditation. Der Weg des Abendlandes ([2]1985) 73.
[27] F. Rittelmeyer, Meditation. Zwölf Briefe über Selbsterziehung (Stuttgart 1935).
[28] H. Dumoulin, a. a. O. 27.
[29] Zit. n. G. Stachel, Schweigen vor Gott, in: Munen musō, a. a. O. 216.
[30] Zit. n. D. T. Suzuki, a. a. O. 59.
[31] H. Dumoulin, Buddhismus und Christentum (Kath. Akademie in Bayern, 27. 9. 1985).
[32] C. G. Jung, Briefe (Freiburg 1972ff.) I, 376.

Lorenz Wachinger

Exegese, Glaube, Tiefenpsychologie

Zu Eugen Drewermanns „Tiefenpsychologie und Exegese“ [1]

„Gott hat keine andere Sprache an uns als die Sprache der Seele in uns; wer als Theologe sich weigert, diese Sprache geduldig und bescheiden zu lernen, wird Gott nicht hören können, was immer er auch sonst von Gehorsam gegenüber Gott behaupten mag“ (I, 484). Diese Sprache zu lernen, müssen, nach Ausweis des Literaturverzeichnisses in Drewermanns Werk, nicht nur Philosophie und Theologie helfen, sondern auch Religionsgeschichte von der griechisch-römischen Antike bis zu den Indianern Nordamerikas, Volkskunde, schöne Literatur aller Zeiten und Zonen, Filme und Malerei, und nicht zuletzt Tiefenpsychologie und Psychotherapie. Wer wird das weit ausgreifende, ja ausufernde Unternehmen überblicken und beurteilen wollen? Gewiß haben die Exegeten des Neuen Testaments sich sofort zum Widerspruch provozieren lassen; einseitige, allzu scharfe und fachlich ungedeckte Behauptungen mag es in Drewermanns beiden Bänden zur Genüge geben[2]. Die Psychologen könnten sich zu Wort melden, um das eklektische Verfahren des Autors, seinen Unterschiede verwischenden Begriff von „Tiefenpsychologie“ (I, 154) anzuprangern. Aber es handelt sich weder um ein theologisch-exegetisches Werk noch um ein psychologisches, überhaupt nicht um ein wissenschaftliches, eher um ein religiöses: ein Buch, das auf die „Sprache der Seele“ hinweist wie eine Dichtung der Romantik oder ein Psychotraktat der Esoterikwelle, und das die Sprache Gottes zu vernehmen lehren will wie die Predigt eines Mystikers. Statt an den wissenschaftlichen Details zu mäkeln, scheint es also geraten, die Grundgedanken des Werks und Drewermanns Auslegungsverfahren nachzuzeichnen, die theologischen Anwendungsfelder der tiefenpsychologischen Exegese (Bd. II) durchzugehen und zuletzt eine zusammenfassende Einschätzung zu versuchen.

Das Konzept: anthropologische, psychologische und theologische Grundlagen

Es ist das erklärte Ziel Eugen Drewermanns, die „Seelenlosigkeit der Theologie“ (I, 18ff.), ihre Gefühlsverarmung zu überwinden und sie aus dem Ghetto der Verstandeseinseitigkeit herauszuführen, in das sie sich aus Angst vor der wissenschaftlichen Kritik oder vor den Erfahrungen aus dem Tiefenseelischen selber

gesperrt hat. Er fordert eine „Korrektur der Bewußtseinseinseitigkeit des gesamten christlich-abendländischen Menschenbildes" (I, 70; II, 785), das zu sehr im Äußerlich-Historischen und Wissenschaftlichen verhaftet sei. Die in der Welt, auch in der Theologie herrschende Angst zu erreichen und zu lösen, würde eine „integrale Form von Religiosität" möglich machen: das wäre der Glaube, die „Gleichzeitigkeit" mit der Bibel, das Sprechen von Gott im „Augenblick", der das Äquivalent der Ewigkeit ist (I, 246, 248).

Mit diesen Kierkegaardschen Begriffen ist Drewermanns Ausgangspunkt bezeichnet: Es ist der einzelne, wie für Kierkegaard und für die Existenzphilosophie, verstärkt durch die Ausrichtung an der Psychoanalyse; dazu gehört viel Polemik gegen die soziologischen Einflüsse in der Theologie, ob sie nun von Ernst Bloch oder von dem Prinzip Gemeinde oder von der Befreiungstheologie herkommen. Auch die fast prophetisch heftige Unterscheidung des äußerlichen Religions- und Theologiebetriebs von dem eigentlichen Glauben oder der Religiosität sowie die Kirchenkritik ist bei Kierkegaard vorgeprägt; dazu fügt Drewermann Nietzsches ungeduldige Professorenschelte gegen das trockene Gelehrtenhafte, das nur das Bewußtsein historisiere. Damit aber sei das theologische Unvermögen, den Menschen zu Gott oder zu sich selber zu führen, verbunden; Drewermann sucht eine Methode neuer Unmittelbarkeit (I, 28; II, 13–35). „Der Ort der Selbstfindung ist der eigentliche Anfang des Religiösen" (II, 693). Hier ist der Grund für seine tiefenpsychologische Exegese.

Freilich wird Drewermann über dem Kämpfen und Polemisieren selber einseitig, auch ungerecht, verkürzt die Perspektiven oft unerträglich. Einer mächtigen Intuition folgend predigt er gegen die Katastrophe unserer Welt an, die er von der Verwüstung der inneren Erfahrung in der Theologie über die ökologischen Probleme bis zur atomaren Rüstung sich erstrecken sieht[3]. Diese literarische Eigenart zu beachten wird für die Einschätzung seines Werks wichtig sein.

Die *Religion* erscheint bei Drewermann als die Rettung gegenüber dem verflachten theologischen Wissenschaftsbegriff, als Vertiefung gegenüber den geschichtlichen Relativierungen. Die eifernde Unterscheidung des Christlichen, des biblischen Glaubens von allem Menschenwerk ist weit weg; es geht um den immer gleichen Kern des Religiösen, um die Entdeckung des Heiligen, wie er mit Mircea Eliade sagt. Dieses Unvergängliche, in allen geschichtlichen Formen der Religion dasselbe und für alle gleich relevant, charakterisiert Drewermann als eine Struktur des Bewußtseins, die im Unbewußten und Archetypischen gegründet ist. Als etwas Innerliches ist es nur psychologisch zu erreichen, und nur so ist es theologisch wichtig. Eine Entwicklung der Religion scheint es, jedenfalls in diesem Kapitel („Philosophische Bausteine theologischer Hermeneutik", I, 23–71), nicht zu geben, ähnlich wie bei Sigmund Freud – es geht ja um ihr immer gleichbleibend Wichtiges. So kann Drewermann in die Breite der Religionsgeschichte greifen und altägyptische Belege oder Mythen der Inkas beiziehen, um bestimmte Züge der

religiösen Vorstellungswelt zu dokumentieren; es geht immer nur darum, wie der Mensch aus der Angst zum Vertrauen kommt.

Natürlich sieht Drewermann die historisch-kritische Exegese, deren leitendes Prinzip das geschichtliche Verstehen ist, auf der Seite der im Äußerlichen bleibenden Religionswissenschaft; sie dringe gar nicht zum religiösen Kern durch und sei theologisch nicht wirklich von Bedeutung. Es bleibt völlig außer Betracht, was dieser Ansatz des geschichtlichen Verstehens einmal bedeutet hat, etwa für die Reformation oder von der Modernismuskrise ab für die katholische Kirche. Die religiöse Leidenschaft, das Ursprüngliche von den überwuchernden geschichtlichen Traditionen zu sondern, verläßt bei Drewermann den Weg der historischen Forschung und läßt nur noch den psychologischen zu.

Aus dem modernen Geschichtsbewußtsein einfach auszusteigen, wäre anachronistisch. Aber wie ist der relativierenden Tendenz des Historischen zu entgehen? Drewermann sucht eine Methode, mit der im geschichtlich Gewordenen das Bleibende und immer Gleiche gesehen werden kann, und findet sie im *typologischen Verstehen der Geschichte* nach Wilhelm Dilthey, das im Geschichtlich-Relativen das Typische und Ewige entdeckt. Auch die Verbindung zur Psychologie ergibt sich von Dilthey aus leicht: Im Betrachten historisch ferner Personen und Ereignisse finde ich mich selbst und, umgekehrt, durch das Verstehen meiner selbst verstehe ich jene. Das Subjektive, Innere ist als Erkenntnisorgan aufgewertet; historisch weit Entferntes, wie die Erzählungen der Bibel, kann mir als Typos meines eigenen Lebens, als *meine* Wahrheit bedeutsam werden. Drewermann braucht nur einen kleinen, weiter nicht begründeten, Schritt zu tun, um von Diltheys typologischer Geschichtshermeneutik zu seiner wichtigsten Voraussetzung zu kommen, nämlich zu jenen Strukturen des Erlebens, die C. G. Jung die *Archetypen* des kollektiven Unbewußten nennt; als etwas Apriorisches sind sie ihm die immer gleiche Grundlage allen Verstehens. Drewermann sieht keine Schwierigkeit darin, den Ansatz Freuds mit der komplexen Psychologie Jungs zu verknüpfen. Die Lehre von den Archetypen kommt seinem Widerwillen gegen die theologische Überschätzung des Historischen entgegen – sie führen ja in einen geschichtsüberlegenen Bereich. Er kann sich nicht genug darin tun, diese Erlebens- und Verstehensstrukturen immer tiefer zu verankern: antriebspsychologisch, also eigentlich biologisch, und in der Paläoanthropologie von Rudolf Bilz, wo er die prägenden Urszenen der Angst findet, ähnlich wie Freud den Vatermord in der Urhorde als Urszene des Ödipus-Komplexes annahm.

Den Aufwand des typologischen Geschichtsverstehens hätte es eigentlich nicht gebraucht, denn Drewermann setzt sich von der historischen Tendenz der Exegese ab; er will gerade „den ‚unhistorischen' Erzählformen der Bibel ihre psychische Wahrheit im Rahmen einer psycholgischen Auslegung zurückgeben" (I, 78); historische Wirklichkeit könne ja nicht Maßstab der Wahrheit einer Erzählung sein. Von der psychologischen Wahrheit und Bedeutsamkeit der Märchen hat

Drewermann viele Beispiele gegeben[4]; auch die Mythen, Sagen und Legenden der Bibel (nach der Einteilung von Martin Dibelius), symbolisch, das heißt in Bildern und Archetypen redend, müssen in diesem Sinn als wahr gelten. Ursprung der seelischen Bilder und des Symbol-Erlebens ist aber der *Traum*. Von ihm geht Drewermann deswegen aus, der „die zentrale Form der Gotteserfahrung" repräsentiere. Deswegen die „vollständige Umkehrung der bisherigen Sichtweise der historisch-kritischen Methode": Nicht mit dem Wort sei zu beginnen, sondern mit dem Traum – weg von den lehrhaften Überlieferungen, weg von allem Historischen, weg vom wissenschaftlichen Begreifenwollen, und hin zur bleibenden symbolischen Wahrheit der mythischen, traumhaften Aussageformen, zum Ergriffensein durch das Symbol. Auf Träume hören, bedeute auf Gott hören; es geht Drewermann um die „Evidenz innerer Schau", um die „Unmittelbarkeit religiöser Traumerfahrung" (I, 102).

Drewermann übergeht die biblische, eher skeptische Bewertung des Traums um der reichen religionsgeschichtlichen Belege willen. Vom Traum aus konstruiert er eine recht einheitliche Sicht der „unhistorischen" Erzählformen der Bibel. Vom Traum aus ergibt sich also die Einheit seines Werks, denn er nimmt die Verbindung von Traum und Mythos praktisch sehr eng: Das Verbindende liege in der symbolischen Struktur. Der Übergang vom individuellen Traum zum kollektiven Mythos erscheint ihm unproblematisch. Ähnlich wie Traum oder „Deckerinnerungen" (S. Freud) die individuelle Lebensgeschichte, deuten nach ihm die Mythen die kollektive Geschichte.

Den Abstand vom Mythos zum Märchen sieht Drewermann nicht groß; auch Sagen und Legenden enthalten archetypisches Material, stehen aber der Geschichte näher. Der Ring schließt sich, denn die Ausgangsfrage war ja, wie etwas Historisches in der Religion als bleibend gültig zu interpretieren sei. Mit dem Ausgang vom Traum ist freilich alle Geschichtshermeneutik radikal „überholt".

Das Auslegungsverfahren

Da der Leitfaden der historischen Kausalität eine Reduzierung bedeute, löst sich Drewermann von ihm und stellt das Archetypische in Gegensatz zum Historischen, sucht statt der historischen Engführung die *typologische Weite der immer gleichen psychischen Struktur*. Das ist der Sinn seiner motivgeschichtlichen Untersuchung, die auch gewachsene literarische Formen überspringt und einen Mythos in seine Stoffe auflöst. Motive aus möglichst entlegenen Quellen werden verglichen, um das anthropologisch Relevante, archetypisch Bedeutsame herauszuheben. Die Grenzen des Einmalig-Geschichtlichen werden damit aufgesprengt, bis das Ubiquitäre der psychischen Strukturen zutage liegt; es geht nicht um das Sondergut der Bibel, vielmehr um die menschheitlichen Überlieferungen.

Es handelt sich, nach Analogie der Traumauslegungsmethode C. G. Jungs, um die „Amplifikation" eines gegebenen (Traum-)Textes durch Parallelen in den Mythen der Völker, die die Identität des Erlebens dort und damals mit dem heutigen voraussetzt. Ein weiterer Kunstgriff der Jungschen Trauminterpretation ist die Auslegung auf der „Subjektstufe", zusätzlich zur „objektalen" Deutung: Die Ereignisse und Figuren eines Traums oder einer biblischen Erzählung spiegeln die inneren seelischen Sachverhalte *in mir*. „Das Äußere ist als Ausdruck des Inneren zu lesen; alles Gegenständliche ist als Symbol einer psychischen Wirklichkeit zu interpretieren" (I, 174), besonders Personen.

Freilich ist das nur auf archetypische Erzählungen, nicht auf historische Texte anzuwenden, aber eben in mythischem Material will Drewermann die historisch-kritische Exegese aufsprengen zur Breite der religiösen Überlieferung, ja der Weltliteratur, die, den „großen Träumen" der Tiefenpsychologie vergleichbar, in Symbolen Unsagbares, die wahre Wirklichkeit, ausdrücke.

Drewermann setzt Traumserien einer Nacht, die (manchmal) denselben seelischen Konflikt variieren und symbolisch Lösungsmöglichkeiten durchspielen, in Parallele zu Märchen und Mythen, die wiederholend, „spiralförmig" um den archetypischen Kern kreisen, um den Weg zur psychischen Ganzheit anzudeuten. Er hält es für möglich, die archetypischen Erzählungen der Bibel „mindestens probeweise" (I, 191) als Geschichte einer inneren Entwicklung zu lesen. Es handelt sich um das Modell der *Individuation:* Bei C. G. Jung ist sie der das Menschenleben vorantreibende Ur-Wunsch, die Ganzheit oder die Vereinigung der Gegensätze oder das Selbst zu erreichen. Drewermann erläutert (I, 192ff.) an einer Skizze der Erlösungsmärchen dieses „Gesetz der Wiederholung des Gleichen auf den unterschiedlichen Stufen der inneren Entwicklung" und die „Beachtung der komplexen Verdichtung des Ganzen im Detail" (I, 188f.).

Daraus ergibt sich die erste *Auslegungsregel,* nämlich die *„Finalitäts- und Ganzheits-Regel"*: Nur von ihrem Ziel, der Individuation her lassen sich archetypische Erzählungen als logisches Ganzes verstehen und die symbolische Darstellung des Individuationswegs richtig zentrieren. Drewermann legt am Ende des ersten Bandes die Exodus-Geschichte und die Geburtsgeschichte nach Matthäus als Beispiele individuell und symbolisch aus.

Dazu kommt die *„Anfangs-Regel"*: In einem Anfangsbild ist der Konflikt eines Mythos verschlüsselt. Die *„Zentrierungs-Regel"* betont den Einsatz bei der zentralen Figur, beim Helden, eigentlich beim Identitätsproblem. Die wichtigste Auslegungsregel für Märchen und Mythen betrifft aber die Identifikation des Lesers mit dem Erzählten, die *„Realisierungs-Regel"*: Die Symbolsprache eines Textes wird, vielleicht über den Zwischenschritt der psychologischen Begriffssprache, auf die psychische Realität der persönlichen Erfahrung hin ausgelegt. Das Symbol sagt ja mehr als der Autor weiß – das sind die „unbewußten" Inhalte einer biblischen Erzählung; es nähert sich in seiner Entfaltung, wegen der Fülle der

Bilder, dem Poetischen. Es geht hier um das, was bei Freud „Durcharbeiten" eines Traums heißt (I, 220). Von der Traumauslegung Freuds leitet sich eine weitere Regel ab: Die zeitliche Komprimierung eines Geschehens *(„Zeitraffer-Regel")*, die in der Interpretation wieder zu zerdehnen sei. Ins Unbewußte eintauchen heißt für Drewermann ja in die Zeitlosigkeit eingehen – eine Annäherung an das Göttliche.

Drewermann kann die neue Engführung aufs Archetypische zu nicht durchhalten: auch die Geschichte gehe in den Mythos, noch mehr in Sage und Legende ein, ebenso wichtig wie zur Traumpsychologie sei die Beziehung zur Geschichte und zu der Frage, wie sich das Individuelle zum Kollektiven verhalte. Freilich sieht er wiederum durch die Geschichte nichts Neues hinzukommen. Er schärft nochmals die Regel ein, archetypische Bilder seien erst psychisch, danach sozial auszulegen, der Vorrang des Personalen vor dem Kollektiven müsse bleiben. Denn durch die Entstehung des Monotheismus in der israelitischen Religion sei eine „absolute Kulturschwelle" (I, 256) gegeben, ein völlig neues Verständnis des Daseins; es sei die Leistung des Judentums, mit der Welt der Mythen gebrochen zu haben, und erst das Christentum habe die Versöhnung der heidnischen Mytheme mit dem Monotheismus erreicht.

Das klingt nun doch, als müsse Drewermann den biblischen Glauben von der ubiquitären Religion ausnehmen und die These von der Mythenfeindlichkeit des Christentums (sie findet sich schon bei Nietzsche!) korrigieren. Seine langen Ausführungen über die Korporativperson in der Bibel, die nur vom kollektiven Unbewußten aus zu verstehen sei, und über den Ritus als Bindeglied zwischen Mythos und geschichtlich-sozialem Bereich zeigen deutlich die Mühe, die Kluft zwischen Archtetypus und Geschichte wieder notdürftig zu schließen (II, 596–605 über die psychologische Bedeutung der Geschichte).

Wichtig ist, daß Drewermann das Problem „Archetypus und Geschichte" in seinen Regelkanon der tiefenpsychologischen Schriftauslegung einbezogen wissen will (I, 381), den er noch einmal kurz zusammenfaßt (I, 376–388). Er kommt auch zu einer gewissen Anerkennung der historisch-kritischen Methode, die sich mit der tiefenpsychologischen ergänzen könne (I, 384; besonders II, 760), nimmt also Einseitigkeiten und Überspitzungen zurück. Das gilt auch für die Interpretation von Sage und Legende, die ein anderes Verhältnis des Unbewußten zum bewußten Ich spiegeln und dem Erleben der Akteure näher seien. Drewermann schlägt deswegen für sie eine an Gesprächspsychotherapie und Transaktionsanalyse orientierte Methode vor, die geeignet sei, an den Gefühlen zu arbeiten. Er verläßt also das tiefenpsychologische Modell und geht zum interaktionalen Ansatz über, wie er ja auch an mehreren Stellen Berechtigung *und* Vergänglichkeit der tiefenpsychologischen Methode betont (I, 482 u. ö.).

Theologische Auslegung?

Drewermann verspricht (I, 299) eine Auseinandersetzung mit den Schwierigkeiten einer „eigentlich theologischen Auslegung" im zweiten Band. Prüfen wir an zwei Beispielen, ob er wirklich zu einer *theologischen* Anwendung seiner tiefenpsychologischen Auslegung der Schrift durchstößt.

Wundergeschichten („Novellen" nach M. Dibelius). Über ein Drittel des zweiten Bandes ist den Wundergeschichten gewidmet, einem Problem, das den Weg der Theologie in der Neuzeit spiegelt: ihre Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften und die allmähliche schärfere Fassung der eigentlich theologischen Frage. Drewermann will auch hier die theologischen Aussagen in die Erfahrung zurückbinden, damit sie nicht isoliert bleiben, sondern sich auswirken können. Die Wundergeschichten der Evangelien werden also nicht historisch-kritisch von der theologischen Sinnspitze her begriffen, wobei sie ihre Körperlichkeit, ihr Eingebettetsein in die volle, auch emotionale Erfahrung verlören; sie könnten überhaupt nur als „Taten und Tatsachen des Gefühls" verstanden werden. Ein Modell der Erfahrung bietet die moderne psychosomatische Medizin mit ihrem ganzheitlichen Begriff von Krankheit und Heilung; er schließt wieder, nach der mechanistischen Reduktion des 19. Jahrhunderts, die seelische, auch unbewußte Bedingtheit beider ein.

Drewermann geht aber weit darüber hinaus und sucht den Anschluß an das alte Heilwissen der großen, mythennahen griechischen Ärzte und der schamanistischen Kulturen der Indianer Nordamerikas; er sucht Modelle der Einheit von Körper und Seele, die mit Descartes verlorengingen. Die Wunder Jesu sind, nach Drewermann, von den Heilungen der Schamanen nicht verschieden (II, 125) und müssen allgemein-religiös-menschheitlich verstanden werden: aus der Vertrauens-(Glaubens)kraft eines Heilers, der die isolierende, krankmachende Lebensangst bändigt. Das Wunder ist die Überwindung der Angst durch das Vertrauen auf die universelle Güte der Dinge und des Lebens (II, 116). Die Utopie der Einheit aller Seelenkräfte wie im Goldenen Zeitalter oder wie im Paradies, der Einheit auch von Arzt und Priester (II, 190, 246), die das eine Heil für den Menschen suchen, leitet die Darstellung.

Die Betonung der allgemein menschlichen Erfahrung von Angst und wiedergefundenem Vertrauen, auch ihrer religiösen Valenz, ist gewiß hilfreich; man wird die Wundergeschichten des Neuen Testaments von daher anders lesen. Drewermann bietet zwei größere Beispiele (II, 246–309), in denen die thomanische und gar die thomistische, apologetische Engführung zusammen mit der modernen Wunderkritik überwunden ist. Freilich wird dabei das eigentlich theologische Wunderverständnis kaum berührt. Jesus in die uralten Heiltraditionen der Menschheit einzurücken dürfte nur der eine Schritt sein; der zweite wäre die Besonderheit, das Neue daran, wie Jesus seine Heilungen verstanden hat[5]. Dabei

müßte denn doch deutlich werden, daß der Schamanismus nicht der Rahmen für die Wunder Jesu sein kann, sondern höchstens eine, heute anerkannte, Voraussetzung. Neu ist vielmehr die eschatologische Sinngebung, das „Schon und noch nicht" der Herrschaft Gottes. Darauf weist die, lange übermäßig hervorgehobene, Einmaligkeit der Wunder Jesu: auf das Unverfügbare des Heils, das da ist und noch aussteht. Stellt man die Wunder ganz allgemein in die schamanistischen Traditionen ein, so geht die Geschichte Jesu verloren, in der, zum Beispiel nach Markus, seine Machttaten immer mit der Machtlosigkeit des Gekreuzigten zusammengedacht sind. Die Betonung der Erfahrung führt bei Drewermann zu einer „Naturalisierung" des Wunders; sein „Disclosure"-Charakter geht verloren, seine Provokation und Anklage der bestehenden Verhältnisse, wie sie am schärfsten die Auferstehungsbotschaft formuliert.

Drewermanns leitendes Interesse ist auf eine therapeutische Theologie gerichtet; darum legt er hier im wesentlichen einen breiten anthropologischen Rahmen für Heilungswunder vor. Eine umfassendere Auseinandersetzung mit Exegese und neutestamentlicher Theologie, auch eine umsichtigere Diskussion und tiefere Entfaltung des Wunderproblems ist gar nicht sein Ziel. Viele Fragen werden also offenbleiben. Daß in den Wundergeschichten „die Archetypik und Psychodynamik des Unbewußten in das Körpergeschehen bzw. – bei den Naturwundern – in die menschenförmig vorgestellte Natur hineinprojiziert wird" (II, 310), ist nur *ein* Aspekt unter mehreren, und nicht der zentral theologische; den würde etwa die Frage repräsentieren: Wie zeigt sich Gott in der Welt? Wie ist das Heil in Christus da?

Erscheinungs- und Berufungsgeschichten, Visionen und Prophetien. Darum, wie sich Gott in den Schicksalen des Unbewußten, in der Auseinandersetzung des Ich mit ihm zeigt, geht es im nächsten großen Abschnitt bei Drewermann. Um diese Auseinandersetzung oder das Auftauchen unbewußter Inhalte im Bewußtsein, also die Integration des Menschen, zu beleuchten, stellt er wieder der Zerrissenheit des abendländischen Menschenbildes (II, 323), seiner rationalen Einseitigkeit und der Übermacht des Gesetzlichen, der „Realität" bei uns die Himmelsträume und Jenseitswanderungen der Schamanen gegenüber. Die schamanische Ekstase stelle den ursprünglichen Paradieszustand wieder her, in dem schrankenlose Offenheit und Liebe überwiegen.

Freilich gilt es zu differenzieren: „Nichts in der menschlichen Psyche ist in sich selber göttlich oder teuflisch" (II, 343). Der Unterschied von psychologischen und theologischen Aussagen bleibt gewahrt. Aber in den Bildern der Psyche vermag eine Ahnung von Gott aufzuleuchten; er wird in der Vermittlung des Psychischen „erfahrbar". Das Charakteristische der Visionsberichte ist das Überwältigtwerden des Ich von einem tiefen, vorher unbewußten Bild, einer Erfahrung wie in einer Psychose oder einer Halluzination. Biblisch und christlich ist aber ihr Maß das bleibende Gegenüber von Ich und Du (Martin Buber), von Mensch und Gott.

Doch findet das Ich eben in der Öffnung zum Unbewußten seine Balance wieder und erfährt die tröstende, Angst auflösende Geborgenheit im eigenen Selbst, das ein erfahrbares Bild der Geborgenheit in Gott darstellt (II, 346).

Im Prophetischen der Bibel, das mit Visionärem vermischt ist, ist das Neue die „absolute Selbsterfahrung des Individuums durch eine absolute Erfahrung der Personalität des Göttlichen" (II, 355); „das Ich Gottes zur Grundlage der eigenen, unableitbaren, individuellen Existenz" (II, 376) erhoben, das ermöglicht die christliche Betonung der Person, die auch im Gegenüber mit Gott nicht aufgehoben wird. Es ermöglicht auch einen Begriff und eine Dynamik von Geschichte, den die Bibel in der Konfrontation von Prophet und König, Prophet und Priester demonstriert.

Wo also die herkömmliche Exegese unvermittelt von einer „Gotteserscheinung" redet, versucht Drewermann, mit dem modernen psychologischen Wissen, also mittels unserer heutigen Erfahrungsform, zu verstehen, was das heißen könnte (II, 378). Es zeigt sich, daß nicht naiv von „Gott" geredet werden muß. Man kann die psychischen Gesetzmäßigkeiten, etwa wie das Ich sich dem Unbewußten gegenüber oder dem Archetyp des Selbst gegenüber erfährt, durchaus klären und hat damit eine Analogie, eine reale „Szene" für das andere, ebenso reale, aber nicht direkt faßbare Geschehen, wie Gott zum Menschen spricht. Drewermann legt dafür, als Beispiel einer Berufungsgeschichte, die Erscheinung Gottes am brennenden Dornbusch aus (Ex 3). Der Sinn des geheimnisvollen Symbols sei: Wie kann Gott sich eines Menschen bedienen, ohne ihn zu vernichten? Auch für die neutestamentlichen Erscheinungsgeschichten – Drewermann wählt Joh 21, 1–14 für eine eingehende Auslegung – gilt, daß die historische Fragestellung zu wenig übrigbehält, wenn sie die psychischen Gesetzmäßigkeiten des Bewußtwerdens einer tiefen Erfahrung nicht kennt.

Es bleibt bedauerlich, daß Drewermann den Kampf der Glaubensgeschichte um die Unterscheidungen, um die Sicherung des Personalen nicht genug würdigen kann. Zwar anerkennt er die Vorsicht der Bibel allem „Unbewußten" gegenüber (II, 357, 359). Er müßte dieselbe auch der frühen Kirche zubilligen, für die er aber nur Tadel übrig hat. Der einseitige Ansatz bei Traum und Archetyp macht den Zugang zur individuellen und kollektiven Geschichte des Bewußtwerdens, der Organisation des menschlichen Lebens, der Strukturierung und Ichbildung schwierig. Was Drewermann hier über das Prophetische, damit über Person und Geschichte sagt, wirkt wie ein Widerspruch zur Grundtendenz des ersten Bandes (vgl. II, 436f.); die Unausgeglichenheit und Sprunghaftigkeit des Gedankengangs kommt an den Tag.

Fragen und Probleme

In den Abschnitten über die Apokalyptik, die historischen Erzählungen und die Worttraditionen steht gewiß viel Anregendes und Überraschendes, besonders in den Bemerkungen zur Offenbarung des Johannes. Dabei findet sich manches, was auch bei anderen Theologen steht, die tiefenpsychologisch die Bibel auslegen. Drewermann ist gewiß für die Kraft zu danken, mit der er das Anliegen der tiefenpsychologischen Exegese vorstellt. Es gilt aber hier, die Kritik an seinem Vorgehen in ein paar Punkten zusammenzufassen.

1. Drewermann ist nicht der erste und nicht der einzige Theologe, der die Schrift tiefenpsychologisch auszulegen versucht; sein Verfahren ist also keineswegs das einzig mögliche. Es wäre hilfreich gewesen, die Geschichte der tiefenpsychologischen Schriftauslegung aufzunehmen[6], die vorgeschlagenen Methoden kritisch zu würdigen und von der Vielfalt der Zugangswege das eigene Verfahren abzuheben. Das betrifft vor allem Drewermanns Entscheidung, bei der frühen Triebpsychologie Freuds zu bleiben und die psychoanalytische Ich-Psychologie zu ignorieren, ferner den unreflektierten Übergang von S. Freud zu C. G. Jung. Ohne diese Diskussion des eigenen Standorts steht Drewermanns Methode viel absoluter da als ihr gut tut.

2. Ein Tiefenpsychologe, besonders wenn er auch Theologe ist, müßte die Bewußtseins- und Freiheitsgeschichte zu würdigen wissen, die in der Entwicklung der historisch-kritischen Exegese steckt; sie hat sich aus kirchlicher Gängelung und aus den Fesseln eines überholten Weltbilds freigekämpft. Sie trägt die Spuren der Mühe um die Anerkennung der geschichtlichen Dimension in der Theologie und ist davon einseitig, eng geworden; auch Exegeten äußern ihr Unbehagen daran[7]. In die vermeintliche Geschichtslosigkeit des Mythos, des Archaischen und des Archetypischen zu springen, wird nicht die Lösung des Problems sein[8]. Eben diesen Anschein erweckt aber Drewermann über weite Strecken seines Werks, bis er sich endlich auf den letzten Seiten des zweiten Bandes dazu bequemt, eine Dialektik zwischen den verschiedenen Hermeneutiken und die Begrenztheit aller, auch der tiefenpsychologischen, ausdrücklich zu formulieren (II, 760–790).

3. Neben der streng philologischen, als Methode sozusagen atheistischen historisch-kritischen Exegese ist immer die fromme Aneignung der Schrift gestanden. Der Ansatz zum glaubenden Leben aus der Bibel ist auch heute in ungezählten exegetischen Werken nicht zu übersehen. Die historisch-kritische Exegese – noch dazu auf einem Niveau genommen, das ihrer heutigen Differenziertheit nicht entspricht – von diesem Umfeld zu isolieren, wie Drewermann es tut, ist ungerecht. Es mag aber darauf hinweisen, daß die Arbeitsteilung zwischen philologischer Wissenschaft und meditierender Aneignung von vielen nicht mehr verstanden wird, weil das persönliche Umgehen mit der Schrift auch bei Theologen nicht mehr vorausgesetzt werden kann. Die Lösung wird nicht in einem Über-

springen der wissenschaftlichen Arbeit liegen, wie Drewermann leicht verstanden werden könnte, obwohl er es keineswegs so meint. Erst am Ende des zweiten Bandes macht er breiter deutlich, daß es um eine Dialektik der historisch-kritischen und der tiefenpsychologischen Exegese, wohl überhaupt um die Dialektik zwischen dem wissenschaftlichen und dem religiösen Zugang zur Schrift geht.

4. Schriftauslegung ist in der christlichen Tradition Sache der Kirche, nicht des genialen einzelnen[9]. Der Sinn dieser alten Regel ist ohne Zweifel, daß der von dem auslegenden Subjekt gefundene Sinn sich im Gespräch mit anderen und mit der verpflichtenden Überlieferung zu bewähren hat. Tiefenpsychologische Schriftauslegung, selbst wenn sie dem strengsten Modell des psychoanalytischen Dialogs folgt, hat sich als interaktionales Geschehen zu verstehen – es ist wie eine Neuentdeckung der alten kirchlichen Regel hinter dem Monolog des einsamen Wissenschaftlers am Schreibtisch.

Drewermanns Werk erweckt aber den Eindruck des Objektivistischen, gerade durch die Fülle der Belege und gelehrten Ausführungen. Der lebendige Prozeß der Auslegung, des Gesprächs, auch des Streits verlangt eine Situation zwischen dem Ausleger und Hörern/Lesern, in der auch der Auslegende nicht von sich selber absieht[10]. Der Geschehenscharakter der Auslegung, der die Bibel zu ihrer Wirkung befreit und die Suchbewegung nach der eigenen Individuation und nach Gott in Gang setzt, kommt in dem monumentalen Werk Drewermanns nicht gut heraus; es bleibt der Eindruck eines neuen Schriftgelehrtentums, nur diesmal mit tiefenpsychologischen Voraussetzungen.

5. Was bei M. Buber, den Drewermann sehr schätzt, „dialogische Situation" zwischen der Schrift und dem Hörer/Leser oder „Gesprochenheit der Schrift" heißt, ist in der psychoanalytischen Tradition das dynamische Mit- und Gegeneinander von Übertragung und Gegenübertragung, Deutung, Widerstand und Abwehr. Zu einem damit vergleichbaren Prozeß zwischen Schrift und Hörer/Leser hinzuführen, ist erklärtes Ziel jeder tiefenpsychologischen Interpretation: Das Subjekt bringt sich, mit seinen Tiefen, ins Spiel und vermag eben damit die Tiefen des Textes zu hören.

Drewermann leistet hier mit seiner Sensibilität gewiß viel. An manchen Stellen bleibt aber der peinliche Eindruck, daß ein Text ihm wehrlos ausgeliefert ist und des Autors Assoziationen mit ihm durchgehen. Die etwa 1200 Seiten der beiden Bände wirken oft wie eine Überschwemmung mit Material aus den Archiven des Verfassers, in der das „dialogische" Geschehen erstickt. Es scheint sich bei Drewermann um ein Schwanken zwischen dem ruhigen Erschließen seiner Sache und dem üblichen wissenschaftlichen (oder predigenden) Stil, zwischen Überzeugenwollen und Überreden-, Besiegenwollen zu handeln.

6. Dieses Erschlagenwerden von der Fülle des Stoffs und des Zitierten – und Drewermann ist nicht wählerisch mit seinen Belegen! – läßt seine tiefenpsychologische Exegese noch einmal viel zu massiv erscheinen. Der systematische Eindruck,

den er durch seine dogmatische Klammer der Polarität von Angst und Vertrauen erweckt, engt ein. Tiefenpsychologische Exegese ist nicht ein systematisch ausgemessenes Terrain, sondern befindet sich im Stadium des Experiments und lebt von der Vielfalt der Ansätze. Nimmt man die vielen Unschärfen, etwa im Begriff des Mythos, des Archetyps, der Exegese hinzu, so erweist sich Drewermanns Werk immer noch als sehr anregend, aber im einzelnen unzuverlässig.

7. Die eigentliche Herausforderung geht nicht an die Exegeten, sondern an die Fundamentaltheologen und Dogmatiker: Kann man das spezifisch Christliche als die Synthese von Personalem und Archetypischem charakterisieren (II, 777), und was heißt das eigentlich? Kann man, gerade heute, die Gewichte so sehr zur Seite der Natur hin und, gegen die Linie der Bibel, von der Geschichte weg verschieben, wie Drewermann das tut? Wird die Theologie bereit sein, von der Tendenz zum Normativen abzurücken und Religion, so wie die Psychotherapie, als Freiraum des Seindürfens und Angenommenseins (II, 780) zu verstehen? Wird sie, wie Drewermann vorschlägt und einübt, das Paradigma einer starr gewordenen philosophischen „Wahrheit" aufgeben und eine „konkrete Poesie des Menschen entlang den großen Menschheitsträumen" (II, 782) lernen wollen und können?

ANMERKUNGEN

[1] Eugen Drewermann: Tiefenpsychologie und Exegese. Bd. 1: Die Wahrheit der Formen. Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende. Bd. 2: Die Wahrheit der Werke und der Worte. Olten: Walter 1984–1985. 575, 851 S. Lw. 78,–; 88,– DM (zit. mit Band- und Seitenzahl).

[2] H.-J. Venetz, „Mit dem Traum, nicht mit dem Wort ist zu beginnen". Tiefenpsychologie als Herausforderung für die Exegese?, in: Orientierung 49 (1985) 18, 192–195. Vgl. die Kontroverse zwischen E. Drewermann und J. Blank (u. a.) in: Publik-Forum, 8. 2. 1985 (auch 8. 3., 22. 3., 19. 4., 3. 5.).

[3] Vgl. E. Drewermann, Psychoanalyse und Moraltheologie, 3 Bde. (Mainz 1982–1984) (dazu meine Besprechung in dieser Zschr. 203 [1985] 783–785); Der tödliche Fortschritt (^{3}1983); Der Krieg und das Christentum (1982).

[4] E. Drewermanns (mit I. Neuhaus) Reihe „Grimms Märchen tiefenpsychologisch gedeutet" (Walter Verlag, bis 1985 6 Bde.)

[5] Vgl. R. Baumann, Wunder, in: Neues Hb. theol. Grundbegr., Bd. 4 (1985) 318–331. Vgl. auch Th. Pröpper, Thesen zum Wunderverständnis, in: G. Greshake, G. Lohfink, Bittgebet – Testfall des Glaubens (Mainz 1978) 71–91.

[6] Vgl. dazu: Psychoanalytische Interpretationen biblischer Texte, hrsg. v. Y. Spiegel (München 1972); Doppeldeutlich. Tiefendimensionen biblischer Texte, hrsg. v. dems. (München 1978); L. Wachinger, Spiegelung und dunkles Wort. Tiefenpsychologische Schriftauslegung – am Beispiel des Ps 91 (90), (mit Bibliographie bis 1982), in: Liturgie und Dichtung, hrsg. v. H. Becker u. R. Kaczynski (St. Ottilien 1983).

[7] Vgl. K. Müller, Exegese/Bibelwissenschaft, in: Neues Hb. theol. Grundbegr., Bd. 1, 332–353. W. Wink, Bibelauslegung als Interaktion. Über die Grenzen historisch-kritischer Methode (Stuttgart 1976), spricht als ein von der historisch-kritischen Exegese enttäuschter Theologe, der einen neuen, psychologischen Zugang zur Bibel gefunden hat.

[8] Angesichts von Drewermanns Verliebtheit in die Ursprünge (E. H. Erikson nennt das ein wenig spöttisch „Originologie") mutet es schon wie eine Freudsche Fehlleistung an, daß der Kirchenvater Origenes durchgehend als „Origines" erscheint.

[9] Vgl. Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament, hrsg. v. J. Ernst (Paderborn 1972) 8.

[10] H. Raguse, Gedanken zur psychoanalytischen Deutung von biblischen Texten, in: Wege zum Menschen 38 (1986) 18–28; Raguse beruft sich auf J. Habermas und R. Schafer und hält fest, die Ergebnisse der Psychoanalyse hätten Gültigkeit nur innerhalb des psychoanalytischen Dialogs.

UMSCHAU

Geschichte des Zen

In der Süddeutschen Zeitung (31. 1/1. 2. 1987) erschien der Artikel „Schöpferisches Chaos. Wirtschaft und Kultur im Zeichen der ‚Pazifischen Herausforderung'" von Bernhard Flossdorf. Zitate daraus lassen aufhorchen: „Die wirtschaftsgeographische Verlagerung vom Atlantik zum Pazifik geht nicht nur mit dem technologischen Sprung vom Material zur Information einher, sondern zugleich mit der kulturellen Verschiebung von der protestantischen Ethik zum Zen-Buddhismus, vom ‚Geist des Kapitalismus' zum ‚Geist der Kybernetik'." „Gleichwohl wäre angesichts der Tatsache, daß von der pazifischen ‚Kulturökologie' die entscheidenden Innovationen für die neue Industriekultur ausgehen, die Frage angebracht, ob nicht den Religionen Asiens, namentlich dem Zen-Buddhismus, eine ähnliche gesellschaftliche Bedeutung zukommt, wie man sie dem Protestantismus und dem Calvinismus für die europäische Frühgeschichte des Kapitalismus zuerkannt hat." „Dem pazifischen Management ist die einsame Entscheidung des Top-Managers ebenso fremd wie dem Buddhismus der Einzige Gott." Zen als (der entscheidende?) Wirtschaftsfaktor der Zukunft? Nun, man wird abwarten dürfen. Zu notieren aber bleibt: Das Interesse am Zen-Buddhismus reicht weit über die Esoterik und die Fachwissenschaft hinaus.

So darf man es als glücklichen Zufall ansehen, daß mit der „Geschichte des Zen-Buddhismus" von Heinrich Dumoulin[1] inzwischen die umfassende Gesamtdarstellung der Geschichte des Zen im europäischen Sprachbereich vorliegt. Aus der Überarbeitung seines 1959 in der Sammlung Dalp erschienen Buchs „Zen. Geschichte und Gestalt" ist ein Standardwerk hervorgegangen, das voraussichtlich für Jahrzehnte bestimmend bleiben wird.

Heinrich Dumoulin SJ, geboren 1905 in Wevelinghoven zwischen Grevenbroich und Neuss, lebt seit 1935, seit mehr als 50 Jahren, in Japan. Er hat neben dem deutschen Dr. phil. den japanischen literarischen Doktorgrad erworben und lehrte 1942–1976 als Professor für Philosophie und Religionswissenschaft an der Sophia-Universität des Jesuitenordens in Tokyo. Er hat dort das „Institute of Oriental Religions" gegründet und bis zu seiner Emeritierung geleitet; in Nagoya war er 1975/76 Gründungsdirektor des „Institute for Religion and Culture" der Nanzan-Universität. Als Konsultor des vatikanischen Sekretariats für die nichtchristlichen Religionen konnte er in der Erklärung „Nostra aetate" des Zweiten Vatikanischen Konzils die Aussagen über den Buddhismus wesentlich mitgestalten. Seine Veröffentlichungen behandeln Themen insbesondere der japanischen Religions- und Geistesgeschichte. Der Schwerpunkt seines weitgespannten literarischen Werks liegt auf dem Zen-Buddhismus. Mit den chinesischen und japanischen Quellenschriften und Forschungen innig vertraut, ist H. Dumoulin wohl der profundeste westliche Kenner der Geschichte der vielhundertjährigen Zen-Bewegung innerhalb des Buddhismus. Dem deutschsprachigen Publikum ist Dumoulin nicht nur durch seine Veröffentlichungen, sondern auch durch zahlreiche Vortragsreisen sowie durch Gastprofessuren an den Universitäten München und Innsbruck bekannt. Zur Vollendung seines 60. Lebensjahrs wurde er 1965 mit einer japanischen, zur Vollendung seines 80. Lebensjahrs 1985 mit einer deutschen Festschrift geehrt („Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube", hrsg. v. Hans Waldenfels und Thomas Immoos). 1970 wurde ihm die Würde eines Ehrendoktors der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg verliehen.

Seit dem 20. Lebensjahr Mitglied der Gesellschaft Jesu, ist H. Dumoulin mit dem Ordensleben verwachsen und ihm aus Überzeugung ergeben. Diese Erfahrung hat es ihm sichtlich erleichtert, in das Wesen des Zen kongenial einzudringen und besonders die großen Gestalten des Zen

mit diesem außerordentlichen Einfühlungsvermögen auch darzustellen. Das Kapitel über den chinesischen Patriarchen Lin-chi in Band I, mehr aber noch die Kapitel über Dogen und Hakuin in Band II zählen zu den Höhepunkten des vorgestellten Werks und wohl auch des Schaffens von Heinrich Dumoulin.

Band I – Indien und China – zeichnet zunächst die (legendäre) Vorgeschichte des Zen in Indien von der Entstehungsgeschichte, der unmittelbaren Weitergabe des Dharma „außerhalb von Schrift und Wortüberlieferung" vom historischen Buddha Shakyamuni an den Mönchsjünger Kasyapa bis hin zur (ebenfalls historisch nicht sicher faßbaren) Ostfahrt des (Inders?) Bodhidharma nach China, wo er der legendäre Erzvater des dort sich entwickelnden Zen (chin. Ch'an) wird. Dumoulin stellt diese Vor- und Frühgeschichte des Zen nicht nur hinein in die Entwicklungsgeschichte des frühen indischen Buddhismus und faßt so Wesentliches für dessen Kenntnis zusammen, sondern beleuchtet auch die außerbuddhistischen, insbesondere yogischen Elemente, die für die Zen-Praxis wichtig wurden.

Diese prinzipiell weite Sicht zeichnet das ganze Werk aus: Bei aller Konzentration auf die Geschichte des Zen wird dieses doch immer in die allgemeine kulturell-geistige und politische Geschichte Chinas und Japans hineingestellt. Die überall spürbare Faszination des Autors durch sein Thema verstellt nirgends den Blick auf die geschichtlich immer komplexen Verhältnisse von empfangener Anregung und deren Aneignung oder Anverwandlung und eigener Fruchtbarkeit.

Der zweite Teil behandelt die Entwicklung des Zen in China von Bodhidharma (ca. 500 n. Chr.) über die erste Hochblüte des chinesischen Zen (etwa um 800) bis zum Erlöschen der Zen-Tradition in China gegen Ende der Ming-Dynastie um 1600. In kritischer Sichtung von Quellen und bisheriger historischer Forschung sondert der Autor zunächst sorgfältig Legende und historisch faßbare Wirklichkeit, bis etwa ab Lin-chi (810 bzw. 815–866) historisch einigermaßen sicherer Boden erreicht wird. Behutsam wird – wie im ganzen Werk – auch der Legende ihr Recht und die ihr eigene Wahrheit gelassen und bei klarer Unterscheidung vom historisch sicher Faßbaren nicht etwa als minderwertig abgetan: Keine religiöse und möglicherweise überhaupt keine geschichtsmächtige Bewegung läßt sich anders als in ihrem lebensmäßigen Wahrheitsanspruch verstehen.

Da es keinen Sinn ergibt, hier einen Auszug aus der Fülle der Namen und der Geschicke der sich ausbildenden Fünf Häuser im chinesischen Zen wiederzugeben, sei in Umrissen über den (umfangreicheren) Band II berichtet. Er behandelt die Geschichte des japanischen Zen von den Anfängen seiner Einpflanzung von China im 13. Jahrhundert bis zu den Veränderungen im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Auch in Japan erreicht das Zen, hierin der Geschichte des chinesischen Zen ähnlich, sehr schnell einen Höhepunkt; mit der Gestalt Dogens (1200–1253), dem Begründer des japanischen Soto-Zen, fällt ein absoluter und nicht mehr erreichter Höchststand sogar mit der ersten Einführung eines der Häuser des Zen in Japan zusammen. Anders als in China ist das Zen in Japan jedoch heute noch lebendig.

Daß etwas ein Anfang war, läßt sich häufig erst nachträglich feststellen. So auch der Beginn der Zen-Bewegung in Japan, das sich schon vor der Nara-Zeit (710–794) dem Buddhismus geöffnet hatte: Daß die Bemühungen des Sohnes eines Shinto-Priesters und buddhistischen Tendai-Mönchs, Eisai (1141–1215), zur Gründung des Rinzai-Zen in Japan führten, stellt keinen bewußten Akt einer Schulgründung dar, sondern ist eher das Ergebnis nachfolgender historischer Zufälle. Allerdings ist das Muster seiner Geschichte prototypisch für die Entstehung des Zen in Japan: Unbefriedigt von den Zuständen in japanischen buddhistischen Klöstern macht sich Eisai zu einer Reise nach Westen auf, zur Suche nach den lebendigen Quellen des Buddhismus. Im zweiten Anlauf – eine erste Reise bleibt ohne verwertbares Ergebnis – stößt er in China (sein eigentliches Ziel war Indien, die Heimat Shakyamuni-Buddhas) auf einen Zen-Meister und erkennt die lebendige Kraft der Geistigkeit des Zen. Er übt bei Hsü-an Huai-ch'ang Hockmeditation und Koan (Textmeditation) und kehrt 1191, nach vier Jahren, mit der Anerkennung des Meisters nach Japan zurück, wo er als religiöser Reformator zu wirken beginnt (und zunächst auf entsprechende Widerstände stößt).

Japan „importiert" das Zen aus China, und

zwar im wesentlichen auf die Initiative japanischer buddhistischer Mönche hin, die die Reise nach China wagen und bei verschiedenen Meistern unerbittlich bis zur Erleuchtungserfahrung üben. Schon bei Eisai und deutlicher noch bei den späteren Chinafahrern wird dabei eine urtümliche japanische Kraft der Aneignung und Anverwandlung wirksam, die dazu führt, daß die japanischen Zen-Schüler ihren chinesischen Meistern schnell ebenbürtig werden und sie nicht nur in Einzelfällen übertreffen. So entsteht in Japan mit einer für das Mittelalter atemberaubenden Schnelligkeit auf allgemein-buddhistischer Grundlage ein dichtes Geflecht von Zen-Schulen mit vielen Hunderten von Klöstern, in denen nicht nur eifrig und mit Erfolg Zen in seinen verschiedenen Formen geübt wird, sondern in denen sehr rasch auch Kulturleistungen und soziale Leistungen von höchstem Rang und eigenständigem japanischem Charakter erbracht werden. Die aus China angeeignete Spiritualität des Zen wirkt in Japan offenbar wie ein Ferment, das Kräfte von einmaliger Stärke und unverwechselbarer Prägung freisetzt.

Dumoulin behandelt ausführlich die Entstehung der beiden großen Zen-Schulen Rinzai und Soto, ihre Gründergestalten und institutionellen Verfassungen sowie ihre Entwicklung bis zum Ende des Mittelalters und ihre wechselnde Stellung im damaligen politisch-religiösen System Japans. Ein eigenes Kapitel ist, wie in Band I, den im Zen wurzelnden oder von ihm inspirierten Künsten gewidmet. Einer anfänglichen Verflachung des Zen in der Neuzeit folgt zunächst die neuerlich aus China nach Japan übertragene Obaku-Schule und dann die zweite Hochblüte des japanischen (Rinzai-)Zen mit der Gestalt des großen Hakuin (1685–1768), die zu einer in die neueste Zeit hinüberleitenden Ausprägung des Zen als Hakuin-Zen führt. Im abschließenden Kapitel des Bandes II werden die Auswirkungen der Meiji-Reform auf Organisation und Geist des Rinzai- und Soto-Zen und die Öffnung zum Westen behandelt.

Die ausführlichen Anmerkungen, die beiden Bänden beigegeben sind und die jeweils eigene Bücher im Buch darstellen, belegen Breite und Intensität der Rezeption und kritischen Auseinandersetzung mit Quellen- und Sekundärliteratur, die hinter dem monumentalen Werk stehen. Traditionstafeln zeigen die systematische, „genealogische" Zuordnung der Zen-Meister zu Schulen und Richtungen, ein Verzeichnis der Schriftzeichen ermöglicht die Identifikation der in Umschrift wiedergegebenen Namen in der japanischen und chinesischen Fachliteratur, Namen- und Sachregister schlüsseln die Bände auf. Band II bietet darüber hinaus eine Bibliographie der Quellenschriften und der Forschungsliteratur in östlichen und westlichen Sprachen.

Die beiden Bände der Zen-Geschichte von Heinrich Dumoulin sind, ohne dies irgendwo anzustreben, selbst ein religiöses Dokument. Dumoulins Darstellung atmet durch und durch geistliche Luft; nur das liebende Auge sieht mit solcher Klarheit und Vornehmheit. Es darf als Glücksfall angesehen werden, daß die Geschichte des Zen für den deutschen Sprachraum von einem spirituell erfahrenen Theologen geschrieben wurde, der Sinologie, Japanologie und Buddhologie zwar als Handwerkszeug selbstverständlich beherrscht, jederzeit aber auf den religiösen Urgrund des Zen durchblickt. Der aus lebendiger Erfahrung tätigen Christentums gespeiste tiefe Respekt, mit dem sich Dumoulin seinem „Gegenstand" nähert, ist jeder anderen Betrachtungsweise überlegen. Respekt und Vornehmheit prägen auch die Sprache beider Bände; sie sind in einem klassischen, durchgearbeiteten Deutsch ohne jeden Historiker-Jargon geschrieben, ein Genuß beim Lesen.

Ohne dies je thematisch zu machen, rücken die beiden Bände der „Geschichte des Zen-Buddhismus" manches zurecht, was sich an Klischee gerade im europäischen Japanbild festgesetzt hat, insbesondere, daß die vermeintliche Gleichung Japan = Zen nicht aufgeht. So wichtig das Zen für Japan ist, es ist nicht genuin japanisch, sondern ursprünglich chinesisch, und es macht nur einen Teil der japanischen Wirklichkeit und Geschichte aus, auch religiös. Auch um dieser Einsicht willen möchte man dem Werk Dumoulins über die Fachwelt hinaus interessierte Leser wünschen.

Hans Brockard

[1] Heinrich Dumoulin: Geschichte des Zen-Buddhismus. Bd. 1: Indien und China. Bd. 2: Japan. Bern: Francke 1985, 1986. 382; X, 520 S. Lw. je 78,–.

BESPRECHUNGEN

Philosophie

SPLETT, Jörg: *Freiheits-Erfahrung*. Vergegenwärtigung christlicher Anthropologie. Frankfurt: Knecht 1986. 352 S. Lw. 48,–.

Der Untertitel spricht eine Einheit an, um deren Verdeutlichung es dem Autor auch in seinen bisherigen Veröffentlichungen immer wieder ging. Als These formuliert: „Die beiden philosophischen Grunddisziplinen Menschenkunde und Gotteslehre gehören in mehrfachem Sinne zusammen" (17). Das Buch entfaltet diese Einheit in bezug auf die „Freiheits-Erfahrung". Zu Gesicht kommt diese Erfahrung freilich nur in der „Aufmerksamkeit auf das Gegenwärtige". Mit diesem als Vorspruch gewählten Wort Hegels ist ein nachdrücklicher Akzent gesetzt gegen eine (ab)schweifende Intellektualität, die sich der Forderung der Freiheit „hier und jetzt" nicht zu stellen bereit ist.

Der erste Teil – „Licht des Unbedingten" – beginnt mit dem Thema „Wahrheit" (1. Kap.). Ihr Anspruch bringt die Freiheit erst in ihre Gegenwart. Fluchtversuche werden als solche entlarvt und in ihrer Aporetik aufgezeigt, etwa die Wahrheitsskepsis im Namen geistiger Offenheit, die ausschließliche Bindung der Einsicht an partikuläre Interessen oder die grundsätzlich lebenverneinende „Überwindung" jeder Festlegung und Gebundenheit (25 ff.). Dagegen gilt es einer Reflexion zu vertrauen, die den Wahrheitsanspruch an die Freiheit ernst nimmt und seine erfahrbare wie hintergründige Unbedingtheit mit dem Gottesnamen auszulegen wagt (2. und 3. Kap.). Der zweite Teil – „Lebens-Bedingungen" – führt weiter in die Konkretheit der Freiheit hinein. Zunächst muß festgehalten werden: Endliche Freiheit ist begrenzt. Doch eben dies ist ihr eigentümliches Lebensgesetz (4. Kap.). Die Begrenzung als Intensivierung und Förderung der Freiheit prägt ein gesundes Autoritätsverhältnis (5. Kap.), zeigt sich als Grundzug einer human gelebten Sexualität (6. Kap.), ist spezifische Chance der verschiedenen Lebensalter – der Kindheit etwa (7. Kap.) und des Alters (9. Kap.) –, und verschwindet als Möglichkeit auch nicht in Phasen der Schwächung des Lebens (8. Kap.), auch nicht angesichts seines Endes (10. Kap.). Der Reichtum der Lebenserfahrung, den diese Kapitel enthalten, ist in eine Darstellung gebracht, die – wie übrigens das ganze Buch – den mehr psychologisch, literarisch oder philosophisch-theologisch Interessierten gleichermaßen anzusprechen vermag.

Unter dem Stichwort „Zeit-Fragen" werden im dritten Teil in weiterer Entfaltung der Konkretheit der Freiheit Themen behandelt, deren gegenwärtige Diskussion stark emotionalisiert ist: „Resignation und Zukunftshoffnung" (11. Kap.), „Heimat" (12. Kap.) und „Frieden" (13. Kap.). Im „Selbst-Verhältnis" und in seiner Verknüpfung mit den sozialen Verflechtungen liegen die Friedenschancen und Friedensgefährdungen. Der Leser lernt hier einen Reflexionsstil, der zu Klärungen führt, ohne in distanzierte „Abgeklärtheit" zu geraten. Der abschließende vierte Teil – „Trinitarischer Sinn-Raum" – demonstriert ein fruchtbares Wechselverhältnis der Interpretation zwischen Anthropologie und christlich trinitarischer Gotteslehre (14. und 15. Kap.). Gott zeigt sich im Menschen und seinen Beziehungen, und der Mensch wird im Blick auf Gott und seine personale Beziehungseinheit in das volle Licht seiner Würde gerückt. So ist die menschliche Liebe ein Mit-Lieben mit Gott, worin das Ich-Du-Verhältnis nicht verabsolutiert, sondern auf den „Dritten" hin geöffnet wird. „Denn sind Ich und Du vor Gott in der Liebe zu ihm eins geworden..., kann er ihnen nun den Dritten schicken: das Kind, den Nachbarn, den Nächsten" (320). Damit wird nochmals ein methodisches und inhaltliches Anliegen des Buches deutlich. Eine diffuse Alleinheitslehre, die sich über die Konkretheit mit ihren Unterschieden hinwegsetzt, wird weder dem Absoluten gerecht noch dem Menschen, der auf dieses Absolute ausgerichtet ist. „Das eine Notwendige ist tatsächlich

ein Eins-sein; doch das Eins-sein Unterschiedener" (346). *J. Schmidt SJ*

Brugger, Walter: *Grundzüge einer philosophischen Anthropologie.* München: Wewel 1986. 501 S. Kart. 82,–.

Man könne eine philosphische Anthropologie als philosphischen Gesamtentwurf verstehen, verdeutlicht der bekannte Lehrer im Vorwort. Es gibt in der Tat eine Typologie, die die Neuzeit als solche (gegenüber kosmologischer Antike und theologischem Mittelalter) als anthropologisch interpretiert, von der besonderen Anthropozentrik in Philosophie und Theologie unseres Jahrhunderts zu schweigen. Dies Buch jedoch ist „als systematische Darlegung einer philosophischen Teildiszipilin gedacht" (26). Und auch dies nochmals in ganz spezifischer Gestalt, nämlich als Hand- und Studienbuch der scholastischen „Psychologia rationalis": einer metaphysischen Psychologie – im Unterschied zu jenen Entwürfen, die bei uns nach Feuerbach, Kierkegaard und Nietzsche vor allem durch Scheler initiiert worden sind, im Ausgang von der wachsenden Fülle biologischen Wissens, als Anthropologie philosophierender Ärzte, als geistes- und kulturgeschichtliche oder soziologisch geprägte Anthropologie. Darum wird der Leser Themen nicht oder kaum behandelt finden, die er sonst unter diesem Titel zu suchen gewohnt ist: von der Sexualität über die Sinnfrage bis zur Herausforderung der Sterblichkeit. Ihm werden aber andererseits Gedanken und Argumente unterbreitet, die sonst fast nie begegnen. Sich die Auseinandersetzung damit zu ersparen, indem man sie als „neuscholastisch" (ab)qualifiziert, ist zwar weitverbreitet, aber alles andere als philosophisch oder auch nur (wie das Schlagwort lautet) intellektuell redlich. Sollte doch im Hin und Wider der Aktualitäten Philosophie jene gemeinsame Bemühung sein, in der (R. Spaemann) keine Frage schlicht als erledigt dekretiert werden kann, weil es hier keine Tagesordnungspunkte gibt (von welcher Autorität auch erstellt?). Vielmehr hat in diesem Diskurs jeder das Recht, Probleme aufzunehmen, die man eher abgelegt als gelöst hat, und Antworten zur Diskussion zu stellen, wenn er rationale Argumente dafür vorlegt. Und könnte es nicht über das Recht hinaus sogar so etwas wie eine Pflicht geben, sich auf begründete Voten und Perspektive-Vorschläge einzulassen, wenn anders es Philosophierenden darum geht, „to concieve a complete fact" (Whitehead)?

Dem Stil des Werks entspricht es, daß die Auseinanderstzung mit anderen Positionen ganz hinter der positiven Darlegung zurücktritt. Der Kundige aber sieht unschwer die Bezüge; und ein mehr als hundertseitiges, enggedrucktes Literaturverzeichnis (auch fremdsprachiger Titel, z. T. mit Hinweis auf Rezensionen und Diskussionen) macht sie ausdrücklich (während manche der im Text genannten mittelalterlichen Autoren wohl nur Fachleuten vertraut sind). Hauptthemen: die Seele als substantielles Prinzip, die Erkenntnis in ihrem gegliederten Strukturreichtum von der Sinnlichkeit bis zum rezeptiv-spontanen Verstand in Immanenz und Transzendenz, das Streben mit der Frage der Willensfreiheit, die Leib-Seele-Einheit und die Unsterblichkeit der Seele. Ein Schlußkapitel skizziert die Ansatzpunkte für konkrete Anthropologien: Sozialität, Geschichtlichkeit und Religiosität des Menschen. Namen- und Sachregister (wie die Bibliographie) beziehen sich auf die Klassifikationsnummern der Abschnitte. Deren Durchgliederung (bis in Abschnitte von nur einem Satz) erlaubt nicht bloß verdeutlichende Querverweise, sondern bezeugt für sich schon die Reflektiertheit und Durchgeklärtheit des Gebotenen.

Bruggers Hauptwerk ist und bleibt seine „Summe einer philosophischen Gotteslehre"; aber dieses Lern- und Denkbuch, in gleicher Methodik: vom Fragepunkt jeweils zu Begriffsklärungen, Antwort und Aufweis bis zur Diskussion von Einwänden, tritt ihm eigenständig zur Seite.

J. Splett

Beck, Heinrich: *Natürliche Theologie.* Grundriß philosophischer Gotteserkenntnis. München: Pustet 1986. 443 S. Kart. 87,–.

Religion ist wieder gefragt. Freilich vor allem unter den Stichworten Erfahrung, Fühlen, Ästhetik, bestenfalls Phänomenologie. Weniger deutlich ist das Bewußtsein, daß all dies erst Wert und Stand gewinnt in der „Verbindung mit der meta-

physisch-transzendentalen Methode, die den Realitätsgrund und Realitätskontakt des gottausgerichteten Menschenwesens einsichtig rational auf-schließt" (151). Das unternimmt der Bamberger Philosoph in seinem neuen Lehr- und Studienbuch. Nach vorbereitenden Abklärungen über das Verhältnis philosophischer Gotteserkenntnis zur natürlichen Religiosität wie zum christlichen Glauben und einem historisch-kritischen Durchblick zu Theismus, Skeptizismus Agnostizismus) und Atheismus (mit Pantheismus) bilden drei Kapitel den systematischen Hauptteil: a) ein dreifacher Gottesbeweis: vom Bewegten zum absoluten Beweger, vom Geordneten zum absoluten Ordner, vom Menschen zum absoluten Du; b) über Gottes Wesen (vom Wesen der Welt aus) als Sein, Wirklichkeit, Personalität; c) von Gott zur Welt: Erschaffung (und Erhaltung), Mitwirken, Vorsehung (im Ganzen wie im Leben jedes einzelnen).

Diesen Denkweg wird der Leser in klarer Sprache und selbstkritisch-methodisch Schritt für Schritt geführt, mit Vor- und Rückblicken, erläuternden Beispielen, unter Aufnahme von Ein- und Widerspruch in klärender Diskussion, wobei Abschnittüberschriften in Fettdruck, bezifferte Untergliederungen, kleinerer Druck für weitere Erörterungen für eine Übersichtlichkeit sorgen, die nicht bloß didaktisch vorbildlich und menschlich entgegenkommend ist, sondern an sich schon überzeugender Ausdruck der (nicht bloß gedanklichen) Redlichkeit der vorgelegten Argumentation. Dieser Durchsichtigkeit dient es auch, daß drei ergänzende Diskussionskapitel als Anhang an den Schluß gestellt sind: zum wissenschaftstheoretischen Positivismus, zur Religionskritik der Linkshegelianer und des dialektischen Materialismus, zur Frage nach dem Menschen als Ansatz der Gottesfrage. Diskutabel ist die mehr als hundertseitige Auswahlbibliographie (vor Namen- und detailliertem Sachverzeichnis), nicht bloß in dem Sinn, daß – wie stets – die Auswahl diskutiert werden kann, sondern weil für den „Normalverbraucher" ein durchdachtes Weniger wohl doch kein kleines Mehr bedeutet (und obendrein den Preis des Buchs ermäßigt) hätte.

Beck führt die scholastische Theologia naturalis aus seinem Denken des Seins als lebendigen (letztlich trinitarischen) Akt und mit einer entsprechend personalen Anthropologie weiter. (Nur, ob in „Per-son" tatsächlich das personare durchtönt? Doch zu Einzeldiskussionen ist hier nicht der Ort.) Sein Handbuch steht nach Stil und Position wie Umfang so gewissermaßen in der Mitte zwischen der großen Summe W. Bruggers und den kleineren Traktaten der letzten Jahre (Muck, Ogiermann, Splett, Weissmahr). Eine Einladung zu Reflexion und Mitdenken, der man Aufnahme und Folgeleistung wünscht, und beides nicht bloß ihretwegen. *J. Splett*

Kirche

Köhler, Oskar: *Als Petrus anfing zu ertrinken.* Glaubenswege am Ende des zweiten Jahrtausends. Freiburg: Herder 1987. 124 S. (Herderbücherei. 1395) Kart. 7,90.

In seiner 1982 erschienenen „Kleinen Glaubensgeschichte" (s. diese Zschr. 201, 1983, 138f.) zeigte Oskar Köhler, daß die abendländische Epoche der Kirche zu Ende geht und mit ihr das Modell einer „religiös-politisch-kulturell-gesellschaftlichen Einheit". Die Christen müßten lernen, ihren Glauben in einer „nachchristlichen" Zeit zu leben, wo der Glaube nicht mehr die geistigen Bewegungen bestimmt und wo keine Entsprechung zwischen Glauben und Welt mehr besteht.

Das neue Buch spricht in diese Situation hinein und versucht, das damals mehr theoretisch Entfaltete für den Christen von heute zu konkretisieren. In locker aneinandergereihten Texten – Briefe, Gespräche, Tagebuchnotizen, Essays – greift Köhler einige zentrale Fragen auf, die den Christen von heute bewegen, wie etwa die Jungfrauengeburt, die Auferstehung, die Wunder, den Zweifel, die Rechtgläubigkeit oder das Wort von der alleinseligmachenden Kirche. Seine Adressaten sind nicht die scheinbar Glaubenssicheren, sondern die Angefochtenen, Fragenden, Zweifelnden, die von Unsicherheiten und Irritationen Bedrängten – also diejenigen, für deren Situation der Augenblick, „Als Petrus anfing zu ertrinken",

symbolisch ist. Nirgends wiederholt Köhler die stereotypen Antworten, die auch heute noch oft gegeben werden. Er schreibt aus der Kenntnis der Geschichte und aus der Erfahrung eines aufmerksamen, wachen Zeitgenossen. Darum ist das Buch nicht nur erhellend, sondern für alle Fragenden auch hilfreich, ja tröstend. *W. Seibel SJ*

Walter, Peter: *Johann Baptist Franzelin (1816–1886) – Jesuit, Theologe, Kardinal.* Bozen: Athesia 1987. 122 S., 20 Abb. Lw.

Das 19. Jahrhundert, von dessen geistiger Leistung unsere eigene Zeit weit mehr abhängt als vielfach bewußt ist, erfährt erst nach und nach seine geschichtliche Aufarbeitung. Zu den wichtigen Gestalten der theologischen und kirchlichen Entwicklung damals gehört auch J. B. Franzelin, Theologe und Kardinal in Rom, eine der entscheidenden Figuren um das Erste Vatikanische Konzil. Um die Entscheidungen dieser Kirchenversammlung recht zu werten und die theologische Forschung und Vorbereitung im Hintergrund ihrer Entscheidungen zu berücksichtigen, ist eine erste Begegnung mit Franzelin unerläßlich. Dies sollte heute jenseits der Polemik geschehen, die es vielen früher unmöglich machte, die Gedanken dieses Jesuiten sachlich zur Kenntnis zu nehmen. Dazu bietet das Buch von P. Walter eine gute Gelegenheit, das in knapper Weise Gestalt und Denken Franzelins in seiner Zeit und Welt vorstellt. Ein erster Schwerpunkt liegt auf der Darstellung: „Franzelins theologisches Schaffen" (30–49), ein zweiter auf seiner „Kirchenpolitischen Beratertätigkeit" (70–83), beides eingebettet in kürzere Kapitel über sein Leben und Wirken. Ein Anhang bietet Dokumente, ein Werkverzeichnis, eine Literaturübersicht und einen Bildteil. Es ergibt sich so die Skizze einer Persönlichkeit, deren Kenntnis einiges von den Ideen und Vorgängen vor mehr als hundert Jahren in differenzierterem Licht erscheinen läßt und damit auch ein gerechteres Urteil über eine Welt erlaubt, die in der gängigen Meinung nur zu oft pauschal als abgetan gilt. Dieses Urteil aber ist für die Einschätzung unserer Zeit wichtig, die ohne Erinnerung an ihre Voraussetzungen und Vorgegebenheiten nicht zutreffend ausfallen kann. Man mag über Franzelin urteilen, wie man es für richtig hält, ohne sachliche Information fehlt jedem Urteil die Grundlage. *K. H. Neufeld SJ*

Geschichte

Martin, Jochen: *Spätantike und Völkerwanderung.* München: Oldenbourg 1987. 287 S.

In der Reihe „Grundriß der Geschichte" hat der in Freiburg lehrende Althistoriker Jochen Martin eine Darstellung der Spätantike (vom Ende des 3. Jh. bis zu Kaiser Justinian) vorgelegt, die insbesondere auch in kirchengeschichtlicher Perspektive hohe Beachtung verdient. Zwar hat sich jede Behandlung dieser Zeit auch mit dem Christentum zu beschäftigen; J. Martin aber widmet ihm nicht nur mehr als ein Drittel seines Buchs, sondern gibt – nicht ausdrücklich, schon gar nicht „draufgesetzt", sondern in der Interpretation der historischen Ereignisse selbst, eine sehr nützliche Belehrung in die vage Diskussion um eine „neue Evangelisierung" hinein. Die deutliche Utnerscheidung des römischen Westens und des (byzantinischen) Ostens bricht nicht nur die profangeschichtliche Vorstellung von einer einheitlichen Mittelmeerwelt auf, sondern zeigt in eins damit die sehr unterschiedlichen Wege in der Frühzeit des christlichen Glaubens. Hinsichtlich der Theologie- und Dogmengeschichte, die im Rahmen dieses Buchs nur angedeutet wird, ist die Ost-West-Differenz von der Kirchenhistoriographie schon seit langem klargestellt. Doch eingehend behandelt der Verfasser den unterschiedlichen Verlauf der Missionierung. Indem er das Zusammentreffen sozialer und politischer Verhältnisse und heidnischer Überlieferungen mit genuin christlichen Vorstellungen schildert und so monokausaale Erklärungen dieser oder jener Art kritisiert (etwa hinsichtlich der Heiligenverehrung oder der Geschichte des Mönchtums), werden die heutigen Theorien der „Inkulturation" am herausragenden Beispiel der Geburtswelt des

christlichen Glaubens für einen jeden sehr konkret, der nicht meint, die Christentumsgeschichte mit einem völlig neuen Experiment hinter sich lassen zu können (eindeutig kritisiert der Verfasser das Schlagwort von der „Konstantinischen Wende").

Besondere Aufmerksamkeit gilt auch dem Fortleben heidnischer Traditionen (jüngst auch in dem Buch von Robert L. Wilken behandelt). Sie können als „Restbestände" nur bezeichnet werden, wenn „die Überlegenheit des Christentums von vornherein gesetzt wird" (200). Vorsichtig auch hinsichtlich der Entstehung der diokletianischen Verfolgung, weist der Verfasser die „neuen Antworten des Christentums" (111) auf, ohne jedoch seinen „Sieg" historisch erklären zu wollen. Nimmt man noch die Bemerkung hinzu, daß „in einem bestimmten Sinn alle frühen Christen... Synkretisten waren" (150), womit die übliche negative Bewertung dieses Begriffs durchbrochen wird, dann wird die indirekte Aktualität des Buchs deutlich. Dazu gehört auch die Sicht auf die Entstehungsgeschichte des Papsttums, hinsichtlich deren der Verfasser bemerkt, daß sich „die konfessionellen Fronten aufzulockern beginnen" (209), welcher Einschätzung freilich auch Tendenzen zu einer Enthistorisierung dieser Institution hinzuzufügen sind. *O. Köhler*

ZU DIESEM HEFT

Im Auftrag des Münchener katholischen „Arbeitskreises für Führungskräfte" erschien eine wissenschaftliche Untersuchung, die mit empirischen Methoden die ethische und religiöse Situation von Führungskräften in Wirtschaft und Verwaltung erforscht. Walter Kerber, Professor für Ethik und Sozialwissenschaften an der Hochschule für Philosophie in München, berichtet über eine Reihe bemerkenswerter Ergebnisse und ihre Folgen für die Diskussion wirtschaftsethischer Fragen.

Was die Forderung nach Inkulturation des Evangeliums in den Ländern der Dritten Welt bedeutet, macht Franz Magnis-Suseno am Beispiel der javanischen Kulturgemeinschaft deutlich. Er zeigt, wie sehr die christliche Botschaft die Sehnsucht der Javaner erfüllen kann. F. Magnis-Suseno arbeitet seit 1961 in Indonesien und ist Dozent für Ethik und politische Philosophie in Jakarta.

Bei der Frage, wie der Christ Normen sittlichen Handelns findet, spielen vor allem zwei Faktoren eine Rolle, die jeweils verschieden gewichtet werden: der biblische Glaube und die menschliche Vernunft. Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, schildert den Fragestand und zeigt Wege einer Antwort.

Angesichts vieler krisenhafter Symptome der westlichen Welt richtet sich der Blick häufig auf die Lebensweise und die Existenzformen Asiens. Auf der anderen Seite gibt es dort eine gegenläufige Bewegung im Sinn der Aneignung westlicher Lebensformen. Werner Huth, Psychiater und Psychotherapeut in München, erörtert Chancen und Probleme dieser Tendenzen.

Lorenz Wachinger befaßt sich mit Eugen Drewermanns vielbeachtetem Werk „Tiefenpsychologie und Exegese". Er arbeitet die Grundgedanken und das Auslegungsverfahren heraus und macht dann auf die Grenzen einer solchen tiefenpsychologischen Exegese aufmerksam.

Ausstieg aus der Geschichte?

Wir sind ständig gefordert, die Folgen unseres Tuns richtig einzuschätzen. Überwiegen seine Nachteile, ist es zu unterlassen; wo hingegen der Schaden einer Unterlassung unstreitig größer ist, müssen wir handeln. Das gilt nicht nur für unser individuelles Verhalten, sondern gewiß nicht minder für die Einführung von gesellschaftlichen Strukturen oder Institutionen wie für die Entwicklung und den Einsatz der Technik. Weil hier die Auswirkungen meist viel weiter reichen als bei unserem privaten Tun oder Unterlassen, sind auch die Konsequenzen schwieriger zu überblicken, lassen sich oft gar nicht hinreichend sicher voraussagen. Daher reagiert unsere Gesellschaft, die man doch permissiv genannt hat, weil sie sich immer weniger darum zu kümmern scheint, wie der einzelne sein Privatleben gestaltet, hier umgekehrt zunehmend empfindlicher, wächst ihr Mißtrauen gegen Institutionen wie gegen Technik.

Dem nur verwundert, bedauernd oder anklagend zu begegnen, hieße unangemessen oder zumindest vorschnell reagieren. Zunächst sind auch hier die Folgen einzuschätzen, und danach ist diese Entwicklung zu beurteilen. Dem droht sie sich freilich zu entziehen, wenn man sie nur anonym und amorph hereinbrechen sieht und nicht ebenfalls als menschliches Verhalten begreift, das auf seine Eigenart und seine Gründe zu befragen ist.

Als eigenartig könnte etwa auffallen, daß fast alle institutions- und technikskeptischen Erscheinungen gleichsam unter dem Transparent „Zurück zur Natur" zu marschieren scheinen. Sie reichen vom Bio-Laden bis zur Erwägung, die Pflicht zum Naturschutz ins Grundgesetz aufzunehmen, vom „Nein, danke" gegen Atomkraft bis zur alleinseligmachenden natürlichen Methode der Empfängnisverhütung. Dahinter scheint eine Auffassung zu liegen, die man als eine säkularisierte Übersetzung des Berichts vom Sündenfall im Alten Testament lesen könnte. Dort war die Welt von Gott gut geschaffen. Erst das Handeln des Menschen in der Ursünde hat uns dieses Paradies verlieren lassen. Jetzt gilt die Natur als gut, falls sie nicht die Eingriffe des Menschen ruiniert. Nimmt man Geschichte im engeren Sinn als den Geschehenszusammenhang des gesamten menschlichen Handelns, dann ließe sich diese Tendenz zur Position verschärfen: Natur ja – Geschichte nein.

Zu den Gründen einer solchen Haltung zählt wohl gerade die Naturferne unserer Gesellschaft. In ihr erfährt sich der Mensch nicht mehr ständig von der Natur, etwa von Hunger und Seuchen, bedroht; von Naturkatastrophen nimmt er wie von exotischen Ereignissen Kenntnis, die ihn nicht betreffen. Die vom Menschen verursachten, geschichtlich bedingten Übel liegen ihm näher. Und das Ferne sehen wir ohne weiteres verklärt. Der Teufel liegt im Detail, und das

verschwimmt aus der Weite betrachtet. In unseren Theorien und Entwürfen ist das Paradies mit wenig Mühe zu malen; erst wenn es ans Verwirklichen geht, zeigen sich die Schwierigkeiten. Vielleicht erklärt das, warum Studenten, in einer Gedankenwelt zu Hause, die sich noch nicht ständig in den Alltag umsetzen und dort bewähren muß, für derartige schöne, aber wirklichkeitsferne Weltbilder besonders anfällig zu sein scheinen. Aus der Weite dünkt uns jedenfalls auch die Natur angenehm, da wir ihre Härte nicht mehr auf der Haut verspüren.

Aus dieser Verehrung einer idealisierten Natur, die bisweilen an eine „Natur-Religion" eigener Art erinnert, verstehen sich andere Eigentümlichkeiten wie eine neue Vorliebe zum Mythos auf Kosten der Naturwissenschaften oder die Einseitigkeit der Forderung nach Legitimation, die allein für das Tun, kaum für das Unterlassen aufgestellt wird, wenn es um unser Verhalten der Natur gegenüber geht. Der Zugriff des menschlichen Erkennens wie noch mehr des Handelns scheint nämlich der Verehrung entgegenzustehen. Die Naturwissenschaften etwa lösten, so formuliert es Jacob Burckhardt, „den Geist von der Natur und ihrer Anbetung, der Naturmagie". Und der Technik wohnt die Tendenz inne, die Natur zu beherrschen, anstatt sie verehrend gewähren zu lassen. Sachlicher begründet sich die Reserve den Naturwissenschaften gegenüber darin, daß man ihnen zuviel zugemutet hat, bisweilen sogar eine Auskunft über den Sinn des menschlichen Lebens; und der sachliche Grund dafür, eher für das Eingreifen in die Natur Rechtfertigung zu verlangen als für das Unterlassen der Eingriffe, liegt darin, daß die Natur Milliarden Jahre Zeit hatte, ihren jetzigen Zustand herauszubilden und zu erproben, so daß nicht vorschnell erwartet werden kann, eine Änderung würde ihn bessern, da sie ihn doch zunächst jedenfalls aus dem Gleichgewicht bringt.

Allerdings existiert für die Umwelt des Menschen dieses naturbelassene Gleichgewicht schon längst nicht mehr. Es gibt eben Geschichte, und diese umfaßt das ununterbrochene Einwirken des Menschen auf seine Welt und deren Umgestaltung. Wer aus der Geschichte aussteigen wollte – und jedes „Zurück" kündigt einen solchen Versuch an –, der endet nicht im geschichtsfreien Bereich reiner Natur oder in einem glücklichen Urzustand, einer „guten alten Zeit". Solche Aussteiger sind vielmehr in der Gefahr, um noch einmal Jacob Burckhardt zu zitieren, entweder als Barbaren zu landen – „Ihre Barbarei ist ihre Geschichtslosigkeit und vice versa" – oder als „ungeschichtliche Bildungsmenschen", die dennoch das Geschichtliche „nicht los werden. Es hängt ihnen alsdann unfrei, als Trödel an." Von der Geschichte, die offenkundig nicht als ganze gebilligt werden kann, werde ich nur dadurch frei, daß ich sie ebenfalls weder ignoriere noch verehrend hinnehme.

Der Natur wie der Geschichte, die für den Menschen untrennbar sind, kann nur gerecht werden, wer bewußt in ihnen steht. Das heißt gerade nicht, daß er ihnen unbekümmert ihren Lauf lassen soll. Aber wer von ihrem Zug abspringt, der kann ihn gewiß nicht steuern. *Albert Keller SJ*

Heinrich Fries

Einheit in Vielfalt in der Kirche

Lange Zeit, vor allem als Reaktion auf die Reformation, wurde das katholische Verständnis von Einheit als Einheitlichkeit, als Uniformität gesehen. Man war der Meinung, Einheitlichkeit sei die höchste Form der Einheit; der einen Kirche Jesu Christi korrespondiere die einzige, uniforme Kirche. Ihr Bild war die eine Herde oder die Einheit einer Heeresordnung, die „acies bene ordinata". Das andere Bild von der Kirche als der festen Burg im Sturm der Zeit verlangte Geschlossenheit gegenüber den drohenden Gefahren und Angriffen. Ausdruck dieser Einheit war: der eine Glaube in der Gestalt der klar umschriebenen Lehre, das eine, für alle geltende Recht der Kirche, die eine – lateinische – Sprache, der überall gleiche Ritus, das eine Symbolverständnis, die eine Theologie, die eine, als Philosophia perennis gepriesene Philosophie.

Garant dieser Einheit war die einheitliche Führung und Leitung der Kirche durch ein monarchisch verstandenes Papsttum, dessen Jurisdiktionsprimat sich über die ganze Kirche und über alle Kirchen erstreckte und dessen außerordentlichem Lehramt, das sich in der Definition eines Dogmas äußerte, die Qualität der Unfehlbarkeit zuerkannt wurde. Der geschichtliche Höhepunkt dieser seit langer Zeit sich anbahnenden Entwicklung stellt das Erste Vatikanische Konzil 1869/70 mit seinen auf den Papst bezogenen Dogmen dar. Damals war es nicht unüblich, die katholische Kirche als Papstkirche zu bestimmen, nicht nur von seiten der Nichtkatholiken, sondern als gern übernommene katholische Selbstbestimmung; alle Äußerungen des Papstes wurden in die Nähe seines unfehlbaren Lehramts gerückt. Romtreue und Gehorsam gegen Rom, der bis zum unbedingten Gehorsam gesteigert wurde, galten als besondere Qualifikation für einen guten Katholiken. Was wird Rom dazu sagen? galt als wichtiges Kriterium für mögliche oder gebotene Entscheidungen der Ortskirchen. Das bedeutete Orientierung und Grenze zugleich.

Vielfalt wurde als Gegensatz zur Einheit angesehen. Dabei fehlte katholischerseits nicht der Hinweis auf die als deprimierend empfundene Vielfalt der aus der Reformation hervorgegangenen Einzelkirchen, denen man die Qualität absprach, Kirche zu sein. Dafür standen nach dem alten Codex Juris Canonici die Bezeichnungen Häretiker oder akatholische Sekten bereit. Damit verband sich die geheime Hoffnung, daß zum Beispiel der Protestantismus in allmähliche Selbstauflösung gerate und das Erbe der katholischen Kirche zufalle.

Diese Konzeption bedeutete für die Ökumene: Eine Einheit der getrennten

Kirchen ist nur als Rückkehr in die römisch-katholische Kirche als der exklusiv einzig wahren Kirche Jesu Christi möglich und denkbar. Diese Rückkehr verlangte die uneingeschränkte Anerkennung all dessen, was zu dieser Kirche gehört, vor allem die Anerkennung des Papstes, seiner Vollmachten und seiner einzigartigen Lehrautorität. Das bedeutet auch: Eine Einheit ist nicht möglich ohne die Anerkennung der Dogmen der katholischen Kirche aus neuerer Zeit. Einheit der Kirche hieß Konversion der Christen und Kirchen in die römisch-katholische Kirche, Konversion ohne Vorbehalt.

Der Weg der Rückkehr nach Rom wurde dadurch einladend gemacht, daß gesagt wurde, er bedeute die Heimkehr ins Vaterhaus, das einst schuldhaft verlassen wurde – entsprechend dem biblischen Gleichnis vom verlorenen Sohn und vom barmherzigen Vater. Dem wurde hinzugefügt, daß die Türen des Vaterhauses weit offenstehen und daß die Eintretenden als Söhne und Töchter aufgenommen werden.

Aber gerade diese Vorstellung von Einheit hat den Graben der Trennung der Christen vergrößert und die Haltung gegen die römisch-katholische Kirche verschärft. In dieser Haltung erblickte man die Forderung nach bedingungsloser Kapitulation. Dazu war keine Kirche im Osten und im Westen bereit. Dazu kommt, daß die als Einladung formulierte Forderung der römisch-katholischen Kirche ein neues Band der Einheit zwischen den von Rom getrennten Kirchen schuf. Viele oft nicht unerhebliche Differenzen, die unter ihnen bestanden, wurden zum großen Teil aufgehoben durch die Einmütigkeit des Protests gegen Rom, durch den wie unausrottbar wirkenden antirömischen Affekt.

Eine Änderung in dieser katholischen Mentalität und Bewußtseinshaltung erfolgte zum Teil durch naturwissenschaftliche und philosophische Reflexionen, wonach Vielfalt nicht der Gegensatz, sondern der Ausdruck von lebendiger Einheit ist. Diese Struktur ist um so ausgeprägter, je höher eine Wirklichkeit in der Seinsordnung steht. Die Einheit ist eine andere beim Marmorblock, eine andere im organisch-biologischen Bereich, eine andere im Bereich der menschlichen Person. Exemplarisch für diese Neubesinnung ist das Buch von Romano Guardini „Der Gegensatz" geworden. Dem korrespondiert die Philosophie des dialogischen Prinzips, wie sie vor allem von Ferdinand Ebner, Emil Brunner und Martin Buber vertreten wurde. Auch die für diese Zeit maßgebliche Existenzphilosophie hat die Existenz des Menschen als „Mitsein" bestimmt.

Eine weitere Änderung in der römisch-katholischen Kirche selbst erfolgte dadurch, daß man in ihrem Raum nicht nur das Wort Jesu an Petrus den Felsen und vom Bauen der Kirche auf ihn (Mt 16, 18f.) kannte und immer wieder zitierte – man sagte, diese Stelle der Bibel sei die einzige, die die Katholiken auswendig wüßten –, sondern das paulinische Bild von der Kirche als Leib Christi mit vielen Gliedern und Funktionen neu belebte, daß man die reiche und lebendige Darstellung der Kirche bei den Kirchenvätern in Ost und West, bei Cyprian, Augustin,

Origenes und Klemens von Alexandrien wieder entdeckte. Ebenso das Kirchenbild der katholischen Tübinger Schule im letzten Jahrhundert, allen voran Johann Sebastian Drey und Johann Adam Möhler und dessen klassische Werke „Die Einheit in der Kirche" und „Symbolik" als neue Gestalt einer Theologie der Konfessionen.

Das Wort Guardinis, nach dem Ersten Weltkrieg gesprochen: „Die Kirche erwacht in den Seelen", ist ein innerkatholisches Programm geworden. Karl Adams „Wesen des Katholizismus" hat eine weltweite Wirkung erzielt. Alle diese Impulse blieben nicht ohne Widerstand, weil man das „alte Wahre" und die als notwendig erachtete antireformatorische Position in Gefahr sah. Aber der neue Aufbruch hat sich mehr und mehr durchgesetzt.

Zweites Vatikanum – Vom Monozentrismus zum Polyzentrismus

Die Aufnahme und Integration dieser vielfältigen und lebendigen Bewegungen ist durch das Zweite Vatikanische Konzil erfolgt. Man hat es das Konzil der Kirche über die Kirche genannt. Das bedeutet nicht, daß die Kirche zur Hauptsache im Raum des Glaubens gemacht worden wäre; es sollte vielmehr dargetan werden, in welcher Weise die Kirche im Dienst der Hauptsache steht: im Dienst des Reiches Gottes und im Dienst der Menschen, im Dienst ihres Glaubens und Lebens.

Die Vorstellung von der Einheit der Kirche, die sich im Bild von der Einheitlichkeit Ausdruck verschafft hatte, deren Pendant der Zentralismus und Dirigismus ist, wurde dadurch entscheidend modifiziert, daß auf dem Konzil der leitende Begriff für die Kirche der des Volkes Gottes geworden ist, zu dem wie von selbst Pluralität gehört. Das als idealtypisch geltende Modell einer monarchisch verstandenen Kirche wurde abgelöst.

Das eine Bild von der Kirche wurde ferner bereichert durch die Inanspruchnahme vieler biblischer Bilder: Leib Christi, Braut Christi, Tempel Gottes, Weinberg, Familie Gottes. Diese Bilder sollten bleiben und nicht auf einen einzigen abstrakten Begriff von Kirche abgezogen werden; sie sollten darüber hinaus ein Hinweis dafür sein, daß die Kirche nicht mit einem einzigen Bild oder Begriff beschrieben werden kann, daß ihre Wirklichkeit vieler Perspektiven bedarf und diese auch ermöglicht, die ihrerseits immer hinter der komplexen Wirklichkeit selbst zurückbleiben.

Ein zweites sei genannt: Hatte das Erste Vatikanum, gewiß auch aus Zeitgründen, aber nicht nur ihretwegen, nur die Lehre vom Papst behandelt und verabschiedet und damit die primatiale Struktur der Kirche hervorgehoben, so hat das Zweite Vatikanum sich dem Amt der Bischöfe zugewendet als dem wichtigsten Amt in der Kirche. Dadurch ist das Prinzip der Kollegialität und der Subsidiarität sowie der Synodalität ins Bewußtsein gebracht worden, wenn auch gleichzeitig unaufhörlich betont wurde, das Kollegium der Bischöfe sei nur vollständig zusammen mit dem

Haupt des Kollegiums, dem Papst. Das Verhältnis von Papst und Bischöfen wurde als ein „mit und unter" beschrieben, und man kann nicht sagen, daß dies bisher überzeugend verwirklicht sei.

Der neue Codex Iuris Canonici (1983) hebt die universale Stellung des Papstes entschieden hervor und spricht den Bischofssynoden nur eine beratende Funktion zu. Das wird den Perspektiven des Konzils nicht gerecht. Um so dringlicher ist es, vom Codex aus auf das Konzil zurückzugreifen und mit dem Konzil auf den Ursprung der Kirche, wie er im Neuen Testament bezeugt ist.

Vom Konzil wurde den Ortskirchen ein bedeutender Rang im Sinn der Subsidiarität eingeräumt. Ortskirchen sind nicht Filialen einer Kirchenzentrale, sondern sind Kirchen am Ort. In ihnen wird Kirche Ereignis. In ihnen geschieht, was Kirche konstituiert: Verkündigung des Evangeliums, Glaube, Bekenntnis, Gottesdienst und das vielfältige Werk der Diakonie. Mit Ortskirchen sind zunächst die Kirchen unter einem Bischof gemeint, also die Diözesen; aber auch die Ortsgemeinden dürfen so verstanden werden.

Aus dieser Konzeption sind die nachkonziliaren Synoden hervorgegangen, am bekanntesten und eindrucksvollsten die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–75). Sie war als Ereignis und im Ergebnis eine überzeugende Darstellung von Einheit in Vielfalt und eines Engagements aus dem Glauben des Volkes Gottes, dargestellt in der Mitwirkung von Bischöfen, Priestern und Laien, die ihrerseits nicht nur eine beratende, sondern mitbestimmende Funktion hatten. Die Synode wollte und erstrebte bewußt die Verwirklichung des Konzils in der Kirche der Bundesrepublik Deutschland angesichts neuer Herausforderungen und Möglichkeiten. Sie hat sich dieser Aufgabe ebenso mutig wie verantwortungsvoll gestellt. Die von ihr verabschiedeten Dokumente sind ein Zeugnis der Hoffnung und der Zuversicht und eröffnen eine Fülle von neuen Möglichkeiten für alle Bereiche des kirchlichen Lebens, nicht zuletzt für die Frage der Ökumene. Sie sind auch gegenwärtig noch der höchsten Beachtung wert. Heute müssen wir feststellen: Diese Synode ist so gut wie vergessen; wer auf sie zu sprechen kommt oder sie für seine Erwägungen und Entscheidungen in Anspruch nimmt, muß mit Argwohn rechnen. Das Leben und die Glut, die aus dem Bekenntnis der Synode „Unsere Hoffnung" sprechen, scheinen wie abgedeckt.

Die Bedeutung der Ortskirche, als Darstellung von Einheit in Vielfalt, erblicken wir heute mehr und mehr in der Kirche in der Dritten Welt, die beansprucht, Kirche aus eigenem Ursprung mit eigener Kultur und Geschichte zu sein und nicht nur Entwicklungsland von Gnaden einer europäisch-abendländisch geprägten Kirche. Das Bild der früheren Missionskirchen, in die die abendländische Kirche mit allen Zutaten und Ingredienzien importiert wurde als der angeblich einzigen Verwirklichungsgestalt von Kirche hat sich radikal gewandelt, und dies nicht zum Schlechteren. Wenn man mit dem Prinzip der Einpflanzung, der Inkulturation der Kirche Ernst macht, dann ergibt sich daraus ein bisher unerschlossener Reichtum

an Vielfalt der Kirche und in der Kirche, als Ausdruck der Reichtümer Jesu Christi und des Reichtums der Kulturen. Welche Bereicherung hat die sogenannte Theologie der Befreiung gebracht, die Loslösung der Kirche von den Mächtigen, die Bundesgenossenschaft mit den Armen und Unterdrückten, mit jenen, die keine Stimme haben. Das gibt ein neues Erscheinungsbild der Kirche, das auch für uns Vorbildfunktion haben könnte. Zugleich verbindet sich mit dieser Gestalt von Kirche das Prinzip Hoffnung und Zuversicht gegenüber den müde gewordenen und oft resigniert wirkenden Kirchen des Abendlands.

Aus dieser Konzeption ergibt sich wie von selbst das Bild von einer polyzentrischen Kirche – im Gegensatz zum üblichen, immer neu versuchten und geübten Monozentrismus.

Die Einheit der Kirche und in der Kirche muß darüber nicht verlorengehen. Einheit wird vielmehr im ursprünglichen Sinn als Zusammenhang des Verschiedenen verstanden und verwirklicht. Das höchste Amt der Kirche, das Amt des Papstes, für den Dienst an der Einheit gestiftet und geschaffen, sollte diesen Dienst nicht im Bestehen auf Uniformierung und in der immer größeren Stärkung der Zentralgewalt verstehen, sondern als Schutz- und Integrationskraft des Vielfältigen, gleichsam als Kommunikationszentrum, das um seiner selbst willen Einheit in Vielfalt beansprucht und Wahrheit durch den Dialog sucht.

Wieweit wir gegenwärtig von diesen Vorstellungen entfernt sind, wieweit sich der Monozentrismus wieder Raum und Geltung verschafft, ist unter anderem in verschiedenen durch Rom erfolgten Bischofsernennungen manifest geworden – Tatsachen, die man nur mit Schmerz und Trauer zur Kenntnis nehmen kann. Das Prinzip der Kollegialität und der Subsidiarität der Ortskirche wurde so gut wie übergangen. Bischöfe wurden ernannt, die man weder kannte noch wollte. Das Zweite Vatikanum, das Prinzip der Kollegialität und der Communio war vergessen und zugedeckt.

Einheit der Kirchen in versöhnter Verschiedenheit

Einheit in Vielfalt ist schließlich Modell und Zielvorstellung für eine Einheit der christlichen Kirchen, also ein ökumenisches Modell. Auch dafür hat das Zweite Vatikanische Konzil entscheidende Grundlagen geschaffen. Dies beginnt schon damit, daß dieses Konzil ein ökumenisches Konzil nicht nur im Sinn des geltenden Kirchenrechts war, sondern daß es die Ökumene als Betroffenheit über die Trennung der Kirche und als Bemühung, sie zu überwinden, zur durchgehenden Perspektive erhob und als verpflichtendes Ziel erstrebte. Das Konzil hat die ökumenische Bewegung, die bisher offiziell außerhalb der römisch-katholischen Kirche lebendig war, zum Anliegen seiner selbst gemacht und überlegt, welchen Beitrag es dazu leisten könnte.

Das Zweite Vatikanum hat sich selbst als Reformkonzil verstanden und die Erneuerung der Kirche zu seiner primären Aufgabe gemacht. Das ist ökumenisch gesehen höchst bedeutsam. Der Ruf nach Erneuerung war für die Reformatoren ein Grund der Trennung; derselbe Ruf gilt jetzt als Weg zur Einheit durch Einigung. Erneuerung ist ein Zeichen der Erneuerungsbedürftigkeit – die Kirche ist eine Gemeinschaft der Sünder –, sie ist zugleich ein Zeichen der Erneuerungsfähigkeit – der Kirche ist Gottes Heiliger Geist verheißen. Die Orientierungspunkte der Erneuerung sind die Besinnung der Kirche auf ihren Grund und Ursprung, auf Jesus Christus, und auf ihre Sendung: Sie ist nicht für sich selbst da, sondern steht im Dienst des Reiches Gottes und des Heils der Menschen.

Ein außerordentlicher ökumenischer Impuls des Konzils liegt darin, daß die bis dahin geltende absolut exklusiv verstandene Identifizierung der Kirche Jesu Christi mit der römisch-katholischen Kirche geöffnet wurde, insofern bei aller Treue zum eigenen die Anerkennung der anderen christlichen Konfessionen als Kirchen oder kirchliche Gemeinschaften ausgesprochen wurde. Von ihnen wird sogar gesagt, was bis dahin bestritten wurde, sie seien Instrumente und Mittel des Heils. Auch für das Konzil war das Bewußtsein maßgebend, daß die Gemeinsamkeit in Glaube, Bekenntnis und Leben der Kirchen größer und intensiver ist als die Differenzen. Die Differenzen selbst sollten im Horizont der Gemeinsamkeit bedacht und durch einen ökumenischen Dialog aufgearbeitet werden.

Damit ist auch der Weg eröffnet für die nach katholischer Perspektive mögliche ökumenische Zielvorstellung: Einheit in Vielfalt, Einheit in versöhnter Verschiedenheit. Das bedeutet zunächst: Einheit und Vielfalt, Einheit und Verschiedenheit in der Kirche schließen sich nicht aus, sondern rufen sich gegenseitig hervor. Die Verbindung liegt in der Zuordnung von Einheit und Katholizität; das Instrument dieser Einheit heißt Versöhnung.

Die Verschiedenheiten sollen im Rahmen dieser Zielvorstellung nicht einfach verschwinden – das wäre Armut und Verlust – oder eingeebnet werden – das bedeutete Identitätsverlust und Konfusion. Die Verschiedenheiten, die bislang Grund der Trennung waren und bei allen Gelegenheiten immer neu hochgespielt wurden, um das Getrenntsein zu rechtfertigen, sollten ihren kirchentrennenden Stachel verlieren, auf Grund dessen sich die Kirchen einst gegenseitig verurteilt und verworfen hatten. Die Differenzen sollten nicht durch Nivellierung, sondern durch eine umfassende Bemühung so weit aufgearbeitet werden, daß sie Ausdruck und Gestalt einer versöhnten Verschiedenheit werden können und Einheit als Vielfalt verwirklichen. Die Ökumene soll nicht an die Stelle der Kirchen treten, sie soll aus den Kirchen hervorgehen als größere Gestalt ihrer selbst; die Kirchen sollten Ausdruck und Darstellung von Ökumene sein.

Diesem Ziel dient die Arbeit von vielen Theologen aus alter und neuer Zeit, die sich der ökumenischen Aufgabe verschrieben haben. Ich darf dazu, ohne überheblich oder exklusiv zu sein, Karl Rahner und mich erwähnen. Wir haben 1983

gemeinsam ein Buch veröffentlicht mit dem Titel: Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. Unsere ökumenische Zielvorstellung war die versöhnte Verschiedenheit. Das Buch hat eine große Wirkung hervorgerufen und hat bis heute sieben Auflagen erlebt. Es war Gegenstand vieler Gespräche, Dialoge, Seminare; in Amerika wurde darüber ein eigenes Symposion veranstaltet. Das Buch hat viel Zustimmung, aber auch Kritik und Ablehnung, etwa von Kardinal Ratzinger, gefunden. Das ist kein Wunder; das Buch erschien in der Reihe „Quaestiones disputatae", die zu Fragen geradezu herausfordern und diese begrüßen, wenn sie sachbezogen bleiben und nicht zur Verunglimpfung werden.

Das Buch besteht aus acht Thesen und den dazu gegebenen Kommentaren. Der Angelpunkt sind die ersten beiden Thesen:

„Die Grundwahrheiten des Christentums, wie sie in der Heiligen Schrift, im Apostolischen Glaubensbekenntnis und in dem von Nicäa und Konstantinopel ausgesagt werden, sind für alle Teilkirchen der künftig einen Kirche verpflichtend" (These I).

„Darüber hinaus gelte ein realistisches Glaubensprinzip: in keiner Teilkirche darf dezidiert und bekenntnismäßig ein Satz verworfen werden, der in einer anderen Teilkirche ein verpflichtendes Dogma ist. Im übrigen ist aber über These I hinaus kein ausdrückliches und positives Bekenntnis in einer Teilkirche zu einem Dogma einer anderen Teilkirche verpflichtend gefordert, sondern einem weitergehenden Konsens der Zukunft überlassen. Das gilt erst recht von authentischen, aber nicht definierten Lehrerklärungen der römischen Kirche. Das ist besonders bei ethischen Fragen zu beachten. Bei diesem Prinzip würde nur das getan, was jede Kirche heute schon ihren eigenen Angehörigen gegenüber praktiziert" (These II).

Die Theologie ist jedoch weder das Ganze der Kirche noch das Ganze der Ökumene. Dazu gehören das Leben der Kirchen und der Christen und seine vielfältigen Verwirklichungsformen in Tradition, Geschichte, Kultur, Gewohnheit, Sitte, Ausdrucksformen der Spiritualität und der Frömmigkeit. Zu den theologischen kommen psychologische und soziokulturelle Faktoren, die ihrerseits zu berücksichtigen und die oft schwerer aufzuarbeiten sind als Fragen der Lehre und der Theologie. Ja die bisherige Erfahrung lehrt: Je mehr sich eine Verständigung im Bereich der Theologie zeigt, desto stärker – und zwar im Sinn einer Behinderung – wirken die sogenannten außertheologischen Faktoren.

Aber es bleibt dabei: Die Zielvorstellung der Ökumene heißt Einheit in Vielfalt, Einheit in versöhnter Verschiedenheit. Versöhnung bedeutet nicht eine unverbindliche Freundlichkeit, die alles beim alten läßt und das „Seid nett zueinander" zum Ziel hat. Versöhnung schließt Bemühung, Veränderung ein, Beseitigung der trennenden Scheidewände.

Ein exemplarisches Beispiel dieser Bemühung ist das Dokument des Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, dem auch Bischöfe angehören. Es wurde im Jahr 1986 unter dem Titel „Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute" veröffentlicht[1]. Diese Arbeit wurde im Auftrag der Kirchenleitungen getan. Sie sollte den Rahmen bilden für eine Antwort auf die konkreten Fragen, die Bischof Eduard Lohse anläßlich des Papstbesuchs 1980 ausgesprochen hatte: im Blick auf

ökumenische Gottesdienste am Sonntag, auf die Möglichkeit einer Abendmahlsgemeinschaft und die Seelsorge an bekenntnisverschiedenen Ehen.

Man war überzeugt, daß eine Antwort auf diese Fragen nicht gleichsam ad hoc gegeben werden kann, sondern daß sie eine Besinnung auf die Geschichte notwendig macht, in der zur Zeit der Reformation sowohl in den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche wie auf dem Konzil von Trient gegenseitige Verurteilungen und Verwerfungen ausgesprochen wurden. Das Gewicht dieser geschichtlichen Tatsachen ergibt sich daraus, daß bis heute die evangelischen Pastoren auf die Bekenntnisschriften ordiniert werden und daß ein Konzil eine unübersehbare und maßgebliche Markierung in der Geschichte der katholischen Kirche darstellt, die nicht einfach übergangen oder vergessen werden darf. Konkrete ökumenische Schritte werden blockiert, wenn die damals ausgesprochenen Verurteilungen bleiben. Das Konzil von Trient hatte 130 Anathematismen ausgesprochen, die Bekenntnisschriften reden vom Papst als dem Antichristen und bezeichnen die Messe als Abgötterei. Wie könnte Abendmahlsgemeinschaft möglich sein, wenn solche Aussagen unbefragt stehenbleiben?

Der ökumenische Arbeitskreis hat sich dieser Thematik in einem mehrjährigen Bemühen zugewendet und die am meisten kontroversen Themen Rechtfertigung, Sakramente und Amt behandelt: durch das Studium der Quellen, durch Befragung der Heiligen Schrift als des für alle Kirchen maßgebenden Zeugnisses des Glaubens, durch die Inanspruchnahme einer vierhundertjährigen Erfahrung und der Erkenntnisse gegenwärtiger Theologie. Das Ergebnis lautet: Die für die genannten Themen Rechtfertigung, Sakramente, Amt ehemals ausgesprochenen Verurteilungen treffen den Partner von heute nicht mehr. Das schließt Differenzen nicht aus; aber diese müssen nicht mehr kirchentrennend sein.

Dieses Dokument, das einen ganzen Berg von Schwierigkeiten und Vorurteilen beseitigt, darf nicht Papier bleiben; es muß bekanntgemacht werden sowohl bei der Basis wie bei den Kirchenleitungen. Vor allem aber: Es ist auf Annahme, auf Rezeption durch die Kirchen angewiesen, sonst bleibt es ohne Frucht. Wenn es aber rezipiert wird, kann es nicht ohne Konsequenzen auch für die Praxis bleiben.

Das gleiche Dokument ist auch ein Zeichen dafür, daß die Ökumene nicht stillsteht, sondern auf vielen Ebenen weitergeht und weiterwirkt. Daß sie umstritten ist und bleibt, gehört zu ihrem Schicksal; für die Ökumene selbst ist kein Preis zu hoch. Ökumene ist die Chance, die Aufgabe und die Herausforderung unseres Jahrhunderts. Es wäre ein Jammer und eine Schuld zugleich, wenn die Kirchen und die Christen diese Stunde versäumen würden.

ANMERKUNG

[1] Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute. Hrsg. v. K. Lehmann und W. Pannenberg. Freiburg, Göttingen: Herder, Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 199 S. (Dialog der Kirchen. 4.) Kart. 28,–.

Josef Imbach

Schuld in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur

„Er mußte kaum eingeschlafen sein, als er wieder aufwachte. Es kam ihm im ersten Moment vor, als sei er aus sich selber herausgefallen. Er bemerkte, wie er in seinem Bett lag. Nicht transportfähig! dachte Bloch. Ein Auswuchs! Er nahm sich selber wahr, als sei er plötzlich ausgeartet. Er traf nicht mehr zu, mochte er auch noch so still liegen, ein einziges Getue und Gewürge; so überdeutlich und grell lag er da, daß er auf kein einziges Bild ausweichen konnte, mit dem er vergleichbar wäre. Er war, wie er da war, etwas Geiles, Obszönes, Unangebrachtes, durch und durch Anstoßerregendes... Wehrlos, abwehrunfähig lag er da; ekelhaft das Innere nach außen gestülpt; nicht fremd, nur widerlich anders. Es war ein Ruck gewesen, und mit einem Ruck war er unnatürlich geworden, war er aus dem Zusammenhang gerissen worden. Er lag da, unmöglich, so wirklich; kein Vergleich mehr. Sein Bewußtsein von sich selbst war so stark, daß er Todesangst hatte. Er schwitzte."

Diese Beschreibung stammt aus *Peter Handkes* Erzählung „Die Angst des Tormanns beim Elfmeter" (1970)[1] und betrifft den Monteur Josef Bloch, der früher ein bekannter Tormann gewesen war. Nach seiner Arbeitsentlassung verbringt er eine Nacht mit einer Kinokassiererin, die er am darauffolgenden Morgen völlig grundlos erwürgt. Anschließend verreist er in ein Dorf, wo er ein paar Tage in einem Gasthaus verbringt. Als er dort sein nächtliches Erlebnis hat, weiß er noch nicht, daß seine Entdeckung als Mörder bevorsteht. In gewisser Weise ist ihm nicht einmal zum Bewußtsein gekommen, daß er ein Mörder ist. Denn Josef Bloch hat keinerlei Schuldgefühle. Der Mord berührt ihn genausowenig wie die Tatsache, daß er im Kino gewesen ist oder mit der Kassiererin geschlafen hat. Aber plötzlich, „mit einem Ruck", erfährt er sein ganzes Dasein anders; mehr noch, er *erfährt* überhaupt zum ersten Mal sein Da-Sein. Gänzlich unvermittelt hat er das Gefühl, „als sei er aus sich selber herausgefallen". Er empfindet sich als „etwas Geiles, Obszönes, Unangebrachtes". Er ekelt sich vor sich selbst. Diese Entdeckung steht in keinem Zusammenhang mit seinem Mord, sondern geschieht, weil er sich nach der Tat von der vertrauten Umgebung abgesetzt hat.

Das ist übrigens genau die Situation, die *Kafka* in seinem „Prozeß" darstellt[2]. Die Hauptgestalt trägt den gleichen Namen wie Bloch: Josef. Dieser Josef K. wird eines Morgens verhaftet, ohne daß ihm etwas Bestimmtes zur Last gelegt würde. Weil keine konkrete Anklage vorliegt, hält Josef K. sich für unschuldig. „Vor allem war es... notwendig, jeden Gedanken an eine mögliche Schuld von vornherein abzulehnen. Es gab keine Schuld." Dabei gibt sich der Angeklagte durchaus Rechenschaft, daß das Gericht (das er übrigens nicht kennt) „zum Schluß von irgendwoher, wo ursprünglich gar nichts gewesen ist, eine große Schuld hervor-

zieht" (110). Später teilt der Gefängnisgeistliche im leeren Dom Josef K. mit, daß man seine Schuld für erwiesen halte. „Ich bin aber nicht schuldig", sagt K., „es ist ein Irrtum. Wie kann ein Mensch überhaupt schuldig sein? Wir sind hier doch alle Menschen, einer wie der andere." „Das ist richtig", entgegnet der Geistliche, der eine innere Stimme, eine Art Alter ego von Josef K. darstellt, „aber so pflegen die Schuldigen zu reden" (154).

Beide, Peter Handke und Franz Kafka, beschreiben, wenn auch mit unterschiedlicher Intensität, daß der Mensch, selbst wenn ihm nichts zur Last gelegt wird, seine Existenz als Last erfährt. Er hat seine Unschuld verloren, aber er überblickt nicht den Schuldzusammenhang. Sowohl bei Kafka wie bei Handke reißen plötzlich alle Fäden der gewohnten Lebenszusammenhänge. Die Alltagsgewohnheiten tragen nicht mehr. Man hat keinen Boden mehr unter den Füßen. Wie Josef K. spürt auch Josef Bloch, daß „etwas" nicht in Ordnung ist, oder vielmehr spüren beide, daß *mit ihnen* etwas nicht mehr stimmt. Es handelt sich dabei um eine sehr vage, unartikulierte Art von Schulderfahrung, wie sie heute vermutlich nicht allzu selten anzutreffen ist.

Die Leiche im Keller

Schulderfahrung im eigentlichen Sinn setzt ein Unrechtsbewußtsein voraus. Aber häufig sind es nicht moralische Bedenken, sondern mögliche juristische Konsequenzen, welche dieses Bewußtsein aktivieren. Ein Beispiel dafür liefert *Wolfgang Hildesheimer* in seinem Haupt- und Meisterwerk „Tynset" (1965)[3]. Es handelt sich um den Monolog eines Schlaflosen, näherhin um dessen Beschreibung einer schlaflosen Nacht.

Während der Ich-Erzähler sich mit seinem Kursbuch die Zeit vertreibt, stößt er auf den Ortsnamen Tynset, einer abgelegenen Bahnstation in Norwegen. Tynset, das bedeutet für ihn Irgendwo und Nirgendwo; Tynset wäre ein mögliches Ziel für einen Ausbruch aus der nächtlichen Einsamkeit. In dieser Einsamkeit werden Erinnerungen an andere Nächte wach, in denen nicht das Kursbuch, sondern das Telefonbuch die schlaflosen Nächte überbrücken half.

„Eines Nachts stieß ich im Telefonbuch auf den Bewohner eines mir schräg gegenüberliegenden Hauses. Ich kannte ihn nicht. Ich glaube, er hieß Huncke oder so ähnlich. Ich rief ihn an, es war schon spät in der Nacht... Ich sagte: ‚Sie sind es also, Herr Huncke', und er sagte nun, in einem Ton, als sei er plötzlich seiner Identität nicht mehr so ganz sicher: ‚Ja – warum?' und als ich nach einer Antwort suchte, fragte er: ‚Was wollen Sie von mir?' Ich hörte, wie hinter – vielleicht berechtigter – Feindseligkeit ein empfindliches Gewissen zu flattern begann, aber eine Antwort fiel mir nicht ein, was wollte ich von ihm? Ich wollte etwas von ihm wissen, ich war wach, war interessiert. Ich fragte, und zwar, wie mir schien, freundlich: ‚Fühlen Sie sich schuldig, Herr Huncke?' Schließlich hätte jedermann mich das gleiche fragen können, und ich hätte gesagt: ‚Nein', auch dem Fremdesten hätte ich geantwortet: ‚Nein,

ich nicht.' Anders Huncke. Seine Stimme zitterte, als er nun sprach, seine Schuld war aufgerufen, war plötzlich ins Unermeßliche angewachsen, er zischte unter dem Atem: ‚Warte nur! Bald sind wir wieder da! Dann geht es Euch an den Kragen.'

Ich weiß nicht, wen er mit ‚Euch' meinte, jedenfalls war dies eine neue Erfahrung, so wenig abgenutzt, daß ich mich noch überlegen fühlte, ich war ganz Herr meiner Absicht, ich legte Gewicht auf meine Stimme, sie schwang durch die Nacht, als wollte sie Herrn Huncke ohne Telefon erreichen, ich sagte: ‚Herr Huncke, hören Sie mir jetzt bitte gut zu: es ist alles entdeckt. Alles, verstehen Sie? Ich möchte Ihnen daher raten: fliehen Sie, solange Ihnen noch Zeit bleibt.' Er hängte ab, ich hängte ab, und sofort darauf leuchtete drüben ein zweites Fenster auf, dann ein weiteres und noch eines, das Haus wurde hell wie ein Opernhaus zur Zeit der Pause, und kaum eine halbe Stunde nach dem Gespräch fuhr ein Taxi vor, das Opfer meines Anrufs trat aus dem Haus, zwei Koffer am Arm, bestieg das Taxi und fuhr davon. Ob Herr Huncke eine Frau hinterließ, weiß ich nicht, jedenfalls nahm er sie nicht mit, und weder sie noch ein anderer löschte das Licht im Haus. Die ganze Nacht blieb es hell erleuchtet, und die nächste auch. Aber dann wurde es wieder dunkel und blieb dunkel, zumindest solange ich gegenüber wohnte" (31–34).

Einige Male wiederholt der Schlaflose das gleiche Spiel. Indem er seine Gesprächspartner andeutungsweise an eine vergangene Schuld erinnert, veranlaßt er sie zur Flucht.

Nicht die Schuld als solche beunruhigt, sondern die Tatsache, daß andere diese Schuld kennen. Nicht das Gewissen, sondern der Mitwisser wird zum Problem. Überflüssig zu betonen, daß die Schuldfrage in dieser Perspektive keinerlei ethisch-anthropologische Implikationen aufweist; ihr eignet lediglich eine konventionell-gesellschaftliche Dimension. Nicht der, welcher Unrecht verübt, ist schuldig, sondern der, dessen Unrecht aufgedeckt wird. Unschuld wird damit zum Synonym für Gerissenheit, während Schuld – je nach Ausmaß – Ungeschicklichkeit oder eben Dummheit bedeutet.

Diese Überlegungen führen allerdings über Hildesheimers Intention hinaus – aber gleichzeitig zu einem andern Text hin, nämlich zu *Friedrich Dürrenmatts* Geschichte „Die Panne" (1955; 1961 zu einem Hörspiel und 1980 zu einer Komödie umgearbeitet)[4], in welcher gezeigt wird, daß es Schuld gibt, die mit rechtlichen Kategorien nur unzureichend oder überhaupt nicht zu erfassen ist. Um so leichter kann sie deshalb ins Unterbewußtsein verdrängt werden. Sie ist sozusagen abgestellt im Kellergeschoß der eigenen Existenz. Daß in diesem Keller manch einer eine Leiche versteckt hält – und das ist hier wörtlich zu verstehen –, illustriert „Die Panne" auf eindrückliche Weise.

Alfredo Traps, Generalvertreter in der Textilbranche, hat eine Autopanne. Weil die Gasthöfe im Dorf belegt sind, sucht er in einer Villa Unterkunft. Dort veranstaltet der Hausherr, früher einmal Richter, einen Herrenabend mit alten Freunden. Eingeladen sind ein Staatsanwalt, ein Richter und ein ehemaliger Henker. Ihr Gesellschaftsspiel besteht darin, zufällig anwesenden Gästen den Prozeß zu machen. Diesmal soll Traps den Angeklagten spielen. Allerdings beteuert er, unschuldig zu sein. Im Lauf der Verhandlung jedoch stellt sich heraus, daß er in kürzester Frist zum Generalvertreter aufgerückt ist, weil sein Vorgänger

an einem Herzinfarkt starb – und zwar unmittelbar nachdem er von dem Verhältnis zwischen seiner Frau und Traps erfahren hatte. Traps gibt zu, ihn gezielt über seine Liaison informiert zu haben. Daß es ihm eher um dessen Tod als um die Frau ging, scheint daher wahrscheinlich. Vergebens versucht der Verteidiger, Traps zu entlasten; er selber bekennt sich zu dem Mord und damit zu seiner Schuld, worauf der Richter das Todesurteil fällt. Am nächsten Morgen entdeckt man, daß Traps sich in seinem Zimmer erhängt hat.

Traps ist sofort bereit, in diesem Prozeß die Rolle des Angeklagten zu spielen, weil er sich „durch und durch" (49) unschuldig fühlt. In einem öffentlich-rechtlichen Verfahren hätte Traps seine „Unschuld" zweifellos bewahren können. Aber während des Scheinprozesses tritt die Wirklichkeit hinter dem Schein zutage; ihm ist plötzlich, „als mache ich mit einem Menschen Bekanntschaft, der ich selber bin, den ich vorher nur von ungefähr kannte" (79).

Hildesheimers Bericht „Tynset" und Dürrenmatts Geschichte „Die Panne" handeln von Schuldvergessenheit und Schuldverdrängung. Daß der Mensch schuldig ist, wird bei beiden vorausgesetzt[5]: Schuld als existentielles Phänomen. Dürrenmatt zeigt darüber hinaus, daß die rechtlichen Konsequenzen nicht genügen, um Schuld zureichend zu definieren.

Der Sündenbock

Wo Schuld vorliegt, meldet sich das Bedürfnis nach Strafe, wenn nicht von seiten des Schuldigen, so doch meist seitens der Gesellschaft. Offenbar ist der Gedanke, daß eine Tat ungestraft bleibt, für den Menschen nur schwer erträglich. In seinem Verlangen nach Gerechtigkeit entwickelt er deshalb einen ausgeprägten Spürsinn auf der Suche nach einem Sündenbock, auf den er die Schuld abwälzen kann. Wie auf diese Weise weiteres Unrecht und damit neue Schuld entstehen kann, illustriert *Walter Jens* in seiner Kurzgeschichte „Bericht über Hattington" (enthalten in seinem Roman „Herr Meister"; 1963)[6].

Mit einsetzendem Schneefall flieht der Verbrecher Hattington aus dem Gefängnis. Die Bewohner des Städtchens Knox, das nahe der kanadischen Grenze liegt, geraten in panische Angst. Sie fürchten, Hattington könnte zurückkehren, um sich an ihnen zu rächen. Denn in Knox ist er verhaftet worden, wahrscheinlich auf eine Anzeige hin, die von der Kellnerin Hope und dem Tankstellenwart Madison kam; Hattington stand bei beiden in der Kreide. Im Januar wird die Leiche eines Mannes gefunden. Zwei Tage später mißhandelt ein maskierter Unbekannter ein vierzehnjähriges Mädchen. Hattington muß sich also in der Stadt aufhalten. Gerüchte und Mißtrauen breiten sich aus. Jemand gewährt ihm vermutlich Unterschlupf. Der Verdacht fällt auf Madison. Doch dieser wird im März erwürgt und mit einem auf der Stirn eingebrannten Kainsmal aufgefunden. Hysterie kommt auf. Verjährte

Rechnungen werden mittels Lynchjustiz beglichen, immer unter dem Vorwand, die Betroffenen hätten Hattington versteckt oder ihm sonstwie Hilfe gewährt. Schließlich bringt die Sonne – genauer gesagt: die Schneeschmelze – alles an den Tag: „Am Karfreitag fand man Hattingtons Leiche, hundert Meter vom Zuchthaus entfernt. Weiter war er nicht gekommen bei seinem Ausbruchsversuch im Dezember. Der Schnee hatte die Spuren verschluckt, der Eissarg seinen Körper geschützt" (37). Der Schlußsatz dieser Geschichte bildet den Schlüssel zu ihrer Interpretation: „Eines aber ist sicher: es gibt nicht viele Leute in unserer Stadt, die frei sind von Schuld" (38).

In seiner Kurzgeschichte verweist Walter Jens auf einen geradezu grotesken Sachverhalt. Wenn man um jeden Preis einen Schuldigen finden muß, geschieht das auf Kosten eben jener Gerechtigkeit, in deren Dienst man sich stellt. Neue, schlimmere Schuldverstrickungen sind die Folge[7].

Das Sündenbockmotiv verwendet auch *Max Frisch* in seinem Stück „Andorra" (1961)[8], allerdings in einem ganz anderen Zusammenhang.

Dem „weißen" Andorra droht die Aggression der „Schwarzen" von jenseits der Grenze. In diesem Andorra, das einer Vorbemerkung des Autors zufolge „mit dem wirklichen Kleinstaat dieses Namens nichts zu tun hat" (186), lebt der zwanzigjährige Andri, von dem das Gerücht geht, sein Vater, der Lehrer Can, habe ihn einst als Judenkind vor dem Zugriff der „Schwarzen" gerettet. In Wirklichkeit allerdings ist Andri Cans unehelicher Sohn, aber der Lehrer wagt nicht, sich zu seiner Vaterschaft zu bekennen. So trägt Andri das Schandmal der Andersartigkeit; er gilt als „der Jud", und ihm gelten alle Vorurteile, die unter den Andorranern den Juden gegenüber verbreitet sind. Wegen seiner angeblichen Andersartigkeit ist Andri geradezu für die Rolle des Sündenbocks prädestiniert. Als die „Schwarzen" in Andorra einmarschieren, führen sie Andri nach einer von ihnen inszenierten „Judenschau" (268) zur Liquidation ab. Alle Beteiligten, außer dem Vater, finden Gründe und Ausflüchte für ihr schuldhaftes Verhalten. Zwischen den einzelnen szenischen Bildern treten sie vor den Vorhang, um sich zu rechtfertigen.

Damit rührt Max Frisch an einen Aspekt der Schuldproblematik, der uns heute in besonderer Weise betrifft und betroffen macht, an die Frage nämlich, wie weit überhaupt noch von Schuld die Rede sein kann, wenn diese „erklärt" und damit ent-schuldigt wird.

Entschuldigungsgeschichten

Schuld, für die man eine „Erklärung" hat, löst sich gleichsam auf. Um Mißverständnissen vorzubeugen: Daß strafrechtliche Kategorien nicht mehr undifferenziert auf einen Tatbestand angewandt werden, sondern daß man nach den Gründen und Hintergründen einer Tat fragt, wird jeder vernünftig Denkende

begrüßen. Psychologie, Soziologie und Verhaltensforschung, aber auch Biologie und Genetik geben uns Einblicke in die Bedingtheiten und Abhängigkeiten des Menschen. Sie helfen festzustellen, wie weit die Verantwortung jeweils reicht. Allerdings besteht die Gefahr, daß man versucht, mit Hilfe der genannten Wissenschaften Schuld so weit zu erklären, daß diese praktisch nichts als das Ergebnis einer notwendigen Entwicklung darstellt. Mit dem Hinweis auf psychische oder soziale Konditionierungen, auf private oder gesellschaftliche Sachzwänge oder auf bestehende Normen, Gesetze und Vorschriften stiehlt man sich aus der Verantwortung.

Dafür liefert die zeitgenössische Literatur zahlreiche Beispiele. Daß dabei häufig von den Greueln unter dem Nationalsozialismus die Rede ist, liegt daran, daß Literatur sich in der Regel mit außerordentlichen Geschehnissen auf nachhaltige Weise auseinandersetzt. Zu erwähnen wäre hier besonders das Oratorium „Die Ermittlung" (1965) von *Peter Weiss*[9], dem für unsere Problematik – Abwälzung der Schuld unter Berufung auf Sachzwänge, Gesetze und Institutionen – exemplarische Bedeutung zukommt.

Der Untertitel des Stücks, „Oratorium in 11 Gesängen", bezieht sich auf die elf Gesänge von Dantes Inferno. Weiss' Inferno ist die Hölle von Auschwitz. Das Material hat der Autor dem Auschwitz-Prozeß entnommen, der vom Dezember 1963 bis zum August 1965 in Frankfurt stattfand, und in dokumentarisches Theater umgesetzt.

Schon allein der Sadismus, die Perversionen, die Menschenverachtung und die daraus resultierenden Unmenschlichkeiten, die in diesem Prozeß zur Sprache kommen, rufen beim Leser oder Zuschauer Entsetzen hervor. Weit größere Betroffenheit aber löst die Tatsache aus, daß den Tätern auch im nachhinein jedes Unrechtsbewußtsein abgeht. Wo man ein Schuldbekenntnis oder zumindest eine Schulderkenntnis erwartet, werden auch die größten Ungeheuerlichkeiten gerechtfertigt. Der folgende Abschnitt, in welchem der ehemalige Unterscharführer Stark aussagt, ist repräsentativ für die ganze Verhandlung.

„Richter Fanden Sie es richtig
daß Frauen und Kinder
zu diesen Transporten gehörten
Angeklagter 12 Ja
Damals bestand eben
die Sippenhaftung" (104).
„Richter Angeklagter Stark
Während Ihrer Studien zur Reifeprüfung
kam Ihnen da niemals ein Zweifel
an Ihren Handlungen
Angeklagter 12 Herr Vorsitzender
ich möchte das einmal erklären
Jedes dritte Wort schon in unserer Schulzeit

handelte von denen
die an allem schuld waren
und die ausgemerzt werden mußten
Es wurde uns eingehämmert
daß dies nur zum besten
des eigenen Volkes sei
In den Führerschulen lernten wir vor allem
alles stillschweigend entgegenzunehmen
Wenn einer noch etwas fragte
dann wurde gesagt
Was getan wird geschieht nach dem Gesetz
Da hilft es nichts
daß heute die Gesetze anders sind
Uns wurde das Denken abgenommen
Das taten ja andere für uns" (109f.).

Die Angeklagten verschanzen sich hinter der Anonymität eines politischen Systems und berufen sich auf ihre „Pflicht", die sie zu „erfüllen" hatten (131); denn: „Wir waren doch alle in der Zwangsjacke" (131). Das stimmt nachdenklich. Zusammen mit der Verantwortung für ihr Tun wälzen die Angeklagten auch die (nicht: ihre!) Schuld auf andere ab: auf Höhergestellte und Vorgesetzte, auf Erziehung und Propaganda, auf früheres Recht und damaliges Denken. Ihrem Verständnis zufolge besteht ihre „Schuld" lediglich darin, daß inzwischen andere Maßstäbe gelten. Die Frage, ob eine Ideologie überprüft, die Rechtmäßigkeit eines Gesetzes angezweifelt oder eine Autorität abgelehnt werden müsse, und dies aus ethischen Gründen, wird nicht gestellt.

Weiss' Oratorium ist nicht nur eine Anklage der damaligen Täter und ihres nachhaltigen Unrechtsbewußtseins, sondern auch eine Ermittlung gegen eine Gesellschaft, die Auschwitz ermöglicht und zugelassen hat.

Dieser Aspekt – Schuld nicht als Folge eines indifferenten Schicksals, sondern als Ergebnis sträflicher Indifferenz – bildet das Hauptthema von *Hermann Brochs* Roman „Die Schuldlosen" (1950)[10]. Den Angaben des Verfassers zufolge schildert der Roman „deutsche Zustände und Typen der Vor-Hitlerperiode. Die hierfür gewählten Gestalten sind durchwegs ‚unpolitisch'. Soweit sie überhaupt ein politisches Bewußtsein haben, reicht dieses über das Vage und Nebulöse nicht hinaus. Keiner von ihnen ist an der Hitler-Katastrophe unmittelbar ‚schuldig'. Deswegen heißt das Buch ‚Die Schuldlosen'. Trotzdem ist gerade das der Geistes- und Seelenzustand, aus dem – und so geschah es ja – das Nazitum seine eigentlichen Kräfte gewonnen hat."[11]

Sowohl Peter Weiss wie auch Hermann Broch warnen davor, die menschliche Schuldgeschichte leichthin in eine Entschuldigungsgeschichte umzuschreiben. Was beide an Hand der nationalsozialistischen Entwicklung verdeutlichen, behält über diese geschichtliche Periode hinaus Gültigkeit. Unmenschlichkeiten können nicht einfach auf Vorgesetzte und Vorschriften, auf politische Sachzwänge und

soziale Sachlagen abgewälzt werden. Immer sind es Menschen, die schuldhafte Situationen heraufbeschwören – und sich nachher rechtfertigen, indem sie solche Situationen als Sachzwänge bezeichnen.

Damit befaßt sich auch *Siegfried Lenz* in seiner kurzen Erzählung „Die Strafe" (1970)[12] – aber er behandelt das Thema aus einer anderen, völlig ungewohnten Perspektive. Bei ihm geht es nicht um die Rechtfertigung, sondern um die Selbstanklage eines ehemaligen Amtsarztes. Dieser hatte kurz vor Kriegsende einen Simulanten an die Front und damit in den fast sicheren Tod geschickt. Zwar überlebt der Soldat den Einsatz. Aber der Arzt fühlt sich trotzdem schuldig. Er klagt sich an und will seinen Prozeß. „Das einzige, wofür er noch lebt", berichtet sein Sohn, ist „angeklagt zu werden" (67). Um den Vater zu beruhigen, inszeniert der Sohn, der beim Gericht beschäftigt ist, einen Scheinprozeß.

Daß der Amtsarzt darauf verweist, „welche größere Pflicht er verletzt habe, als er die von ihm verlangte so blind erfüllte" (71), bewahrt ihn nicht vor einem Freispruch durch das Scheingericht. Der Richter erwähnt die Ausnahmegesetze, verweist auf das Kriegsrecht, bemerkt, daß zu jener Zeit Simulantentum geahndet werden mußte, erinnert daran, daß damals das Unrechtsbewußtsein fehlte... Kurzum, sämtliche Entlastungsmomente, welche bei Weiss die Angeklagten für sich in Anspruch nehmen, werden hier vom Richter selbst vorgebracht. Damit zeichnet Lenz das Bild einer Gesellschaft, die einen zur Sühne entschlossenen Menschen schlicht für verrückt hält.

Schuld im Erbe

Daß Schuld nie einen einzelnen, sondern stets die menschliche Gesellschaft als ganze betrifft, zeigt *Lenz* in seinem (zuerst als Hörspiel konzipierten) Stück „Zeit der Schuldlosen" (1962)[13]. Auf den Gouverneur eines totalitären Staates wird ein Attentat verübt, das aber fehlschlägt. Da der Attentäter Sason die Namen seiner Komplizen nicht preisgibt, läßt der Gouverneur neun unbescholtene Bürger verhaften und mit Sason in eine Zelle sperren. Sie sollen so lange gefangen bleiben, bis sie von Sason die Namen der Mitverschwörer erfahren haben. Doch nachts, während die andern schlafen, erwürgt einer der neun den Attentäter. Der zweite Akt des Stücks bildet gewissermaßen die Wiederholung des ersten unter veränderten Vorzeichen. Inzwischen sind die Revolutionäre an die Macht gelangt. Die ehemaligen Gefangenen werden erneut inhaftiert. Erst wenn der Mord an Sason aufgeklärt ist, sollen die Häftlinge freigelassen werden.

Dem Stück zugrunde liegt ein mehrschichtiges und komplexes Schuldverständnis. Im ersten Akt zeigt Lenz, daß die neun Bürger durch politische Abstinenz zu Kollaborateuren des Gouverneurs und damit schuldig geworden sind. „Wer für den Menschen das Beste will", behauptet Sason, „muß töten oder sich töten lassen"

(30). Jedenfalls kann sich keiner seiner Verantwortung durch passives Verhalten entziehen. Glaubten die Beteiligten vor der Inhaftierung, ihre „Unbescholtenheit erhalten zu können", indem sie „indifferent blieben" (70), so erweist sich das in der Grenzsituation der Haft als unmöglich. So erklärt einer von ihnen angesichts des Mordes an Sason: „Es spielt keine Rolle mehr, wer es war. Wir haben alle an diese Möglichkeit gedacht. Jeder von uns hat sie in Gedanken vollzogen. Darum sind wir alle daran beteiligt" (49). Und: „Wir alle wurden zu Mördern in der Einbildung... Wir begingen ein geistiges Verbrechen, aber nur einer von uns vollzog es. So seltsam es klingt: gewisse Verbrechen müssen durch eine Stimmung begünstigt werden. Wir sorgten für diese Stimmung. Darum sind wir schuldig" (69).

Schuld erscheint so, jenseits aller individuellen Verantwortung, als Schuldverflochtenheit und damit als ein kollektives Phänomen. In eine solche Kollektivschuld verfielen die Beteiligten aber schon vor ihrer Verhaftung, insofern sie alle versuchten, ihre Unschuld unter einem verbrecherischen Regime durch Teilnahmslosigkeit zu bewahren: Schuld als Ergebnis nicht wahrgenommener Verantwortung. Als schließlich einer der Gefangenen erkennt, daß der Zirkel von Schuld und Vergeltung nur aufgebrochen werden kann, wenn einer die Schuld auf sich nimmt, veranlaßt das einen anderen Häftling zu der Bemerkung: „Ich habe den Verdacht, daß die Unschuld allmählich auf die Seite derer geraten ist, die bereit sind, Schuld auf sich zu nehmen" (85)[14]. Der christliche Leser irrt nicht, wenn er in dieser Äußerung eine profane Entsprechung zum leidenden Gottesknecht (vgl. Jes 53) und zum „Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt" (Joh 1, 29) zu erkennen glaubt.

In Lenz' Stück gibt es keine Unterscheidung mehr zwischen Schuldigen und Unschuldigen. Die Schuld ist ein Kollektivphänomen und das Problem besteht darin, wie der einzelne dazu steht. In diesem Schuldverständnis verschafft sich jene Erfahrung Ausdruck, die man in der theologischen Fachsprache als „Erbschuld" bezeichnet. Das bedeutet, daß keiner in eine heile Welt hineingeboren wird und daß jeder Mensch vom Anfang seiner Existenz an an den Folgen fremder Schuld zu tragen hat.

Eine säkularisierte Deutung für diesen Sachverhalt bietet *Martin Walser* in seinem Stück „Der Schwarze Schwan" (1964)[15]. Rudi, der Sohn eines Arztes, hat eben sein Abitur gemacht. Zufällig ist ihm ein von seinem Vater unterzeichneter Brief aus dem Jahr 1942 in die Hände geraten. Daraus erfährt er, daß dieser an Massenmorden von Geisteskranken mitgewirkt hat. Nun versetzt sich der Sohn in die Rolle des Schuldigen. „Könnte ich's gewesen sein?... Wer nicht hier war zu der Zeit, weiß nicht, wozu er im Stand gewesen wäre" (225). Der Sohn, der sich erst als potentiellen Mörder einstuft, begreift sich allmählich als wirklichen Verbrecher. In Anlehnung an die Erklärung, die er als Kind für die Abkürzung SS bekam, nennt er sich „Schwarzer Schwan" (238). Vor allem aber will er seinen Prozeß. Seinen Vater vermag er nicht zum Sprechen zu bewegen. Und ein Bekannter vermag ihm in

seiner Klinik (wo das Stück spielt) nicht zu helfen. Wenn er sich schließlich umbringt, dann deshalb, weil er mit seiner „Schuld" nicht leben kann.

Mit *seiner* Schuld? Die Schuld, die der Vater durch Verschweigen verdrängt hat, geht, gewissermaßen als unaufgearbeitetes Erbe, auf den Sohn über. Dieser leistet die Auseinandersetzung, die vom Vater gefordert war, und zerbricht daran. Walser zeigt hier, daß jede Generation von der vorhergehenden zusammen mit deren Erbe auch deren Schulden übernimmt. Die tiefenpsychologische Sicht, die bei Walser durchscheint, vermag die mit dem theologischen Begriff Erbschuld gemeinte Wirklichkeit zwar nicht zu erklären, aber doch etwas aufzuhellen.

Warnrufe

Wenn immer von Schuld die Rede ist, stellt sich die Frage nach der Verantwortung. Gerade in diesem Kontext wird die Schuldproblematik in der zeitgenössischen Literatur wiederum vermehrt behandelt.

Eines der bekanntesten Beispiele dafür bildet das Schauspiel „In der Sache J. Robert Oppenheimer" von *Heinar Kipphardt* (1964)[16]. Der Autor zeichnet ein abgekürztes Bild des Untersuchungsverfahrens, das die Atomenergiekommission der Vereinigten Staaten im Jahr 1954 gegen Oppenheimer durchführte. Eröffnet wurde dieses außergerichtliche Verfahren gegen den Physiker, weil man diesen der mangelnden Loyalität gegenüber der amerikanischen Regierung verdächtigte. Für Oppenheimer bricht der Loyalitätskonflikt aber nicht auf der politischen, sondern auf der ethischen Ebene auf, insofern den Physikern seit der Entdeckung der Kernspaltung eine neue Verantwortung zugewachsen ist.

Zwar räumt Oppenheimer ein, 1942 diesbezüglich noch keine Schwierigkeiten gehabt zu haben. Diese entstanden erst, „als mir klar wurde, daß wir dahin tendierten, die Waffe, die wir entwickelten, tatsächlich zu gebrauchen" (85). Damit drückt er den Zwiespalt des Wissenschaftlers aus, den Friedrich Dürrenmatt in seiner Komödie „Die Physiker" (1962) thematisiert und der an Schizophrenie grenzt: Er baut die Bombe und ist gegen ihre Anwendung. Oppenheimer formuliert das so: „Es ist nicht die Schuld der Physiker, daß gegenwärtig aus genialen Ideen immer Bomben werden. Solange das so ist, kann man von einer Sache wissenschaftlich begeistert und menschlich tief erschrocken sein" (88).

Oppenheimer erkennt sehr wohl, daß Loyalität gegenüber der Regierung und Verantwortung gegenüber der Menschheit in Widerspruch zueinander geraten können. Womit deutlich wird, daß auch der Wissenschaftler vor ethische Entscheidungen gestellt ist. Darauf verweisen auch einige Äußerungen Oppenheimers: „Wir Wissenschaftler sind in diesen Jahren an den Rand der Vermessenheit geraten. Wir haben die Sünde kennengelernt" (16). Oder: „Wir haben die Arbeit des Teufels getan, und wir kehren nun zu unseren wirklichen Aufgaben zurück" (146).

Lösungen der angedeuteten Konflikte bietet Kipphardts Stück keine. Das hängt damit zusammen, daß sich der Autor an die historischen Fakten halten wollte. Zwar handelt sein Schauspiel von der Verantwortung der Naturwissenschaftler in der modernen Gesellschaft. Aber weil mit jedem Fortschritt auch Gefahren verbunden sind, verweist das Stück auf eine notwendige Bewußtseinsveränderung in der Gesellschaft und damit auf die Verantwortung des einzelnen, weil die öffentliche Meinung nicht ohne Einfluß auf politische Entscheidungen bleibt.

Verantwortung der Gesellschaft *und* des einzelnen – damit ist ein Stichwort gefallen, unter welchem die Schuldproblematik in der Gegenwartsliteratur gleichsam implizit, und zwar eingebunden in den sozialen Kontext, zur Sprache gebracht wird. Davon war schon im Blick auf die Verbrechen unter dem Nationalsozialismus die Rede. Neuerdings wird diese Problematik mehr zukunftsorientiert abgehandelt. Es geht um Lebensqualität und Überlebenschancen, um Weltverantwortung und Umweltschutz, um Frauenrechte und Friedensbewegung.

Verschiedene Romanschriftsteller haben sich in den letzten Jahren mit diesen Themen oder doch mit einzelnen Aspekten befaßt, so „Die Rättin" (1986) von *Günter Grass*, „Das Windrad" (1983) von *Peter Härtling*, „Wie wird Beton zu Gras" (1979) von *Otto F. Walter* und „Bruder Feuer" (1975) von *Luise Rinser*[17].

In diesen Werken wird der Leser mehr oder weniger ausdrücklich mit Kategorien konfrontiert, die ihm möglicherweise aus der Lektüre der alttestamentlichen Propheten vertraut sind: Anklage, Warnung, Ruf zur Umkehr. Angesichts der Rassen- und Klassenunterschiede, der Gefährdung des Lebens durch Waffenproduktion und Umweltzerstörung, der Ausbeutung halber Kontinente und ganzer Völker manifestiert sich Schuld als politische Abstinenz und private Indifferenz, als Resignation und Desinteresse, als Rechtfertigung des schlechten Gewissens unter Verweis auf die eigene Ohnmacht.

Wie man aus solcher Schuld herausfindet, sagt *Hilde Domin* in ihren autobiographischen Aufzeichnungen „Von der Natur nicht vorgesehen" (1974):

„Sei unbequem, zuallererst dir selbst. Schade dir, indem du nicht in Schritt und Tritt gehst; indem du hinsiehst, statt wegzusehen; indem du aufstehst und protestierst, wo alle sitzen bleiben, als hätten sie einen Theaterplatz unter dem Hintern; indem du entscheidest von Fall zu Fall und sogar erst nach Kenntnis des Falles. Damit schadest du dir enorm. Hier schlägt der Schaden für den einzelnen in den Nutzen der Gesellschaft um."[18]

Säkularisiertes Schuldverständnis

Unser Überblick zeigt, daß in der zeitgenössischen deutschsprachigen Literatur keine Schuldvergessenheit praktiziert wird. Vielmehr zielt das Bemühen vieler Schriftsteller darauf, Schuld der Vergessenheit zu entreißen. Gleichzeitig aber dokumentiert die neuere Literatur ein Phänomen, das auch von der gegenwärtigen Theologie zunehmend registriert wird, nämlich den Abschied von einer individua-

listisch-privatistischen Moral, die sich vorwiegend mit dem Wesen der persönlichen Sünde befaßte und die Menschen vor allem im Bett nicht in Ruhe ließ. Daß diese Art von Moral sich angesichts der Komplexität des Schuldphänomens als völlig unzureichend erwies, hatte zur Folge, daß der Ausdruck Sünde mehr und mehr als „halb gutmütiges, vertrauliches und versuchsweise humoristisches Wort" verwendet wurde (so Thomas Mann in einem Brief an Gerhart Hauptmann[19]).

In der Gegenwartsliteratur ist nicht von Sünde, sondern von Schuld die Rede. Die Art und Weise, wie dieses Thema behandelt wird, läßt auf eine Tendenz in Richtung einer ganzheitlichen Moral schließen, welche eine menschliche, gesellschaftliche und politische Dimension enthält.

Wo von Schuldvergessenheit die Rede ist (Handke, Hildesheimer, Dürrenmatt, Broch), wird diese nicht als etwas Selbstverständliches registriert, sondern als solche denunziert; wo Schuldgeschichten in Entschuldigungsgeschichten umgelogen werden (Jens, Weiss, Frisch), wird gezeigt, daß der Schuldige nicht bloß Opfer, sondern auch Täter ist; wo Schuldverflochtenheit und Schuldzusammenhänge zur Sprache kommen (Lenz, Walser, Kipphardt), wird verdeutlicht, daß nicht irgendwelche anonyme Mächte oder unpersönliche Mechanismen, sondern eben Menschen schuldhafte Situationen heraufbeschwören. Dabei fällt auf, daß die Schriftsteller keineswegs leichtfertig Absolution erteilen, sondern nach der Verantwortung fragen. Verantwortung scheint geradezu *die* Kategorie zu sein, an Hand deren die Schriftsteller den ganzen Ernst der Schuldproblematik ins Bewußtsein heben. Gleichzeitig wird so deutlich, daß Gerechtigkeit nicht mit gesetzlichem Recht in eins fällt und daß eine juristische Unschuld nicht mit Schuldlosigkeit gleichzusetzen ist. Hermann Broch hat dies im Anschluß an seinen Roman „Die Schuldlosen" so umschrieben:

„Schuld ist keine juristische, sondern eine ethische Kategorie, und ihr Gegengewicht, ihre Auslöschungsmöglichkeit, ist die Sühne, nie und nimmer die Strafe. Mit anderen Worten, Sühne ist nicht wie die Strafe an den Begriff der Abbüßung, sondern an den der Läuterung gebunden und erfordert daher den Übertritt aus dem juristischen in den menschlichen Bereich, also in jenen, der Dichtung zugänglich ist und ihre Aufgabe darstellt."[20]

Der gläubige Leser wird sich daran erinnern, daß die Vertreter der christlichen Literatur der ersten Jahrhunderthälfte die Schuldproblematik häufig im Horizont des Glaubens behandelt haben. Erinnert sei an *Werner Bergengruen* („Der Großtyrann und das Gericht"; 1935) und *Reinhold Schneider* („Der große Verzicht"; 1950), an *Elisabeth Langgässer* („Das unauslöschliche Siegel"; 1946) und *Gertrud von le Fort* („Der Kranz der Engel"; 1946), an *Stefan Andres* („Wir sind Utopia"; 1942) und *Edzard Schaper* („Der letzte Advent"; 1935). Diese Schriftsteller schufen heilsdramatische Literatur, in der es zumeist um individuelle Schuld und um das persönliche Seelenheil ging.

Bei den zeitgenössischen Autoren kommt diese religiöse Dimension der Schuldproblematik nicht mehr zur Sprache[21]. Literatur erweist sich auch hier als Spiegel

der Zeit, näherhin als Spiegel einer säkularisierten Gesellschaft. Sie zeigt die menschliche Anfälligkeit für das Böse und die Schuld des Menschen. Sie zeigt des weiteren, daß Befreiung nicht durch Selbstrechtfertigung, sondern durch Annahme der Schuld erfolgt. Damit zeigt sie aber gleichzeitig den Horizont auf, angesichts dessen die theologische Rede von Schuld und Versöhnung, von Gnade und Erlösung auf eine für den heutigen Menschen nachvollziehbare Weise entfaltet werden muß. Gewiß, die Literatur sagt bei weitem nicht alles, was der Gläubige zum Thema Schuld zu sagen hat. Aber sie eröffnet Perspektiven, die auch in religiöser Hinsicht von Bedeutung sind.

ANMERKUNGEN

[1] P. Handke, Die Angst des Tormanns beim Elfmeter (Frankfurt 1972) 70f. Eine Deutung dieser Stelle aus psychoanalytischer Sicht findet sich bei E. Drewermann, Psychoanalyse und Moraltheologie, Bd. 1 (Mainz 1982) 105f.

[2] F. Kafka, Der Prozeß (Frankfurt [7]1964). (Bei Werken, aus denen mehrmals zitiert wird, erfolgt die Seitenangabe jeweils in Klammern.)

[3] W. Hildesheimer, Tynset (Frankfurt 1965).

[4] F. Dürrenmatt, Die Panne, in: Erzählungen (Zürich 1975) 35–98; ders., Die Panne. Hörspiel und Komödie (Zürich 1985). Handlungsablauf und Gehalt der drei gleichnamigen Werke sind miteinander nicht identisch. Ich beschränke mich hier auf die Erzählung.

[5] Wobei aber gerade der Ich-Erzähler in „Tynset" (wie anfänglich auch Traps in Dürrenmatts Geschichte) von sich selber behauptet: „Ich bin ohne Schuld – besser vielleicht, vorsichtiger gesagt: ohne wesentliche Schuld –, daher auch ohne Pflicht. Ich habe nichts gutzumachen, nichts reinzuwaschen" und dann, das Gesagte doch wieder halbwegs zurücknehmend: „jedenfalls wüßte ich nicht was" (99; vgl. 32f.).

[6] W. Jens, Herr Meister. Dialog über einen Roman (München 1963) 32–38.

[7] Wie leicht Menschen auf der Suche nach einem Schuldigen selber in Schuld fallen, zeigt auch W. Bergengruen in seinem 1935 erschienenen Roman „Der Großtyrann und das Gericht".

[8] M. Frisch, Andorra, in: Stücke 2 (Frankfurt 1973) 185–285.

[9] P. Weiss, Die Ermittlung. Oratorium in 11 Gesängen (Reinbek 1969). Weitere Werke zu dieser Thematik: Der Roman „Der Schwarze Esel" (1974) von L. Rinser, die Kurzgeschichte „Für Ottla" (1978) von P. Härtling und dessen Roman „Felix Guttmann" (1985), die Erzählungen „Das Vermächtnis" (1982; entstanden um 1950) von H. Böll, „Veilchenfeld" (1986) von G. Hofmann, „Vati" (1987) von P. Schneider, das Schauspiel „Der Stellvertreter" (1963) von R. Hochhuth, das Dokumentarstück „Bruder Eichmann" (1983) von H. Kipphardt.

[10] H. Broch, Die Schuldlosen (Frankfurt 1974).

[11] H. Broch, Entstehungsbericht, ebd. 235.

[12] S. Lenz, Die Strafe, in: Einstein überquert die Elbe bei Hamburg (München 1978) 67–72.

[13] S. Lenz, Zeit der Schuldlosen (Köln 1962).

[14] Vgl. auch die Bemerkung Sasons: „Heute kann man nur unschuldig sein, indem man eine gewisse Schuld auf sich nimmt" (30).

[15] M. Walser, Der Schwarze Schwan, in: Ges. Stücke (Frankfurt 1971) 215–272.

[16] H. Kipphardt, In der Sache J. Robert Oppenheimer (Frankfurt 1978).

[17] Zu erwähnen wäre hier auch die Erzählung von L. Rinser, Jakobs Kampf, in: Geschichten aus der Löwengrube (Frankfurt 1986) 85–96.

[18] H. Domin, Von der Natur nicht vorgesehen. Autobiographisches (München 1974) 132.

[19] Th. Mann, Briefe 1889–1936 (Frankfurt 1961) 234.

[20] Broch, a. a. O. 307.

[21] Abgesehen natürlich von jenen Fällen, in denen Gott im Zusammenhang mit dem Theodizee-Problem als Angeklagter und Schuldiger erscheint; vgl. u. a. A. Andersch, Efraim (1967); L. Rinser, Die vollkommene Freude (1962); F. Zorn, Mars (1977); H. Lange, Die Selbstverbrennung (1982).

Michael Sievernich SJ

Kirche in der säkularisierten Stadt

Christentum und bürgerliche Gesellschaft

Zum 750jährigen Stadtjubiläum nach Berlin reisen, um dort über die Kirche in der säkularisierten Stadt zu sprechen[1], hieße Eulen nach Athen tragen, lebten wir noch zu Zeiten des rheinischen Spötters Heinrich Heine, der Berlin 1823 (im Gedicht „Friedrike") ins poetische Stammbuch schrieb[2]: „Verlaß Berlin mit seinem dicken Sande / Und dünnen Tee und überwitzgen Leuten, / Die Gott und Welt, und was sie selbst bedeuten, / Begriffen längst mit Hegelschem Verstande."

Genius loci: Hegel und Sonnenschein

Die Zeiten haben sich geändert, seit der Theoretiker der „bürgerlichen Gesellschaft" in seiner Rechtsphilosophie (1821) die soziale Wirklichkeit seiner Zeit als das Vernünftige zu begreifen unternahm und der Emanzipation des Bürgertums und seiner im ökonomischen „System der Bedürfnisse" (§ 189 ff.) zu realisierenden Freiheit den begrifflichen Weg bereitete. *G. W. F. Hegel* hat jene bürgerlich-städtische Prägung der modernen Gesellschaft gezeichnet, in der konfessionelle und religiöse Differenzen ebenso unerheblich sind wie nationale, insofern der Mensch als Bedürfniswesen in den Blick kommt.

Als Bedürfnissystem allein freilich wäre die bürgerliche Gesellschaft schon desorganisiert. Hegel sah eine die bürgerliche Ordnung sprengende Dialektik von Armut und Reichtum voraus, wie sie in der „sozialen Frage" des 19. Jahrhunderts einbrechen sollte: auf der einen Seite die „Anhäufung der Reichtümer" (§ 243) und auf der anderen Seite „das Herabsinken einer großen Masse unter das Maaß einer gewissen Subsistenzweise" (§ 244). Zur Vorsorge und Regulation dieser, den Weg zur modernen Wirtschaftsgesellschaft begleitenden Tendenz einer individualistischen Bedürfnisbefriedigung, die in Willkür und subjektivem Belieben ihren „selbstsüchtigen Zweck" (§ 183) verfolgt, ohne Bezogensein auf die anderen Personen, empfahl er die beiden Verfassungselemente der Polizei und der Korporation, um der Desorganisation zu wehren. Freilich kam im Lauf der Zeit nicht nur theoretisch zum Vorschein, „daß bei dem Übermaaße des Reichtums die bürgerliche Gesellschaft nicht reich genug ist,... dem Übermaße der Armuth und der Erzeugung des Pöbels zu steuern" (§ 245).

Mit den Folgen solcher Desorganisation der von keiner „invisible hand" (Adam Smith) zum allgemeinen Wohlstand geordneten bürgerlichen Gesellschaft sah sich einhundert Jahre nach den Reflexionen des idealistischen Theoretikers ein realistischer Praktiker kirchlicher Provenienz konfrontiert. An *Carl Sonnenschein* (1876–1929), den rheinischen Freund Berlins, Düsseldorfer wie Heine, ist mit großem Respekt zu erinnern. Den mit der Tradition rheinischer Sozialkritik Vertrauten und in Rom von Jesuiten Ausgebildeten nennt die Gedenktafel an seinem Düsseldorfer Geburtshaus „Freund der Studenten und Helfer der Armen". Im Mönchengladbacher „Volksverein" hat er die studentische Sozialarbeit begründet und wuchs schließlich in seinen elf Berliner Jahren zum journalistisch, sozialpolitisch und karitativ engagierten „Großstadtseelsorger" par excellence empor.

Dies spiegelt sich auch in seinen Reflexionen über die säkularisierte Stadt und die Aufgabe der Kirche in ihr wider, die zwar nicht das Hegelsche Abstraktionsniveau aufweisen, wohl aber das christliche Konkretionsniveau. In expressionistischer Atemlosigkeit, nach Art eines surrealistischen Filmschnitts mit erkenntnisauslösendem Choc, montiert er seine „Weltstadtbetrachtungen", in denen er die großstädtisch-chaotische Totalität als „strukturelle Sünde" brandmarkt, um ihr die Ohnmacht der christlichen Caritas entgegenzusetzen. So beschreibt er in seinen Notizen am 6. Dezember 1925 aus der Erinnerung seine erste Begegnung mit der Großstadt Berlin:

„Wir fuhren durch die Nebellichter in den Bahnhof. Dieser ganze erste Tag war Traum. Wirrwarr, Babylon! Alles erdrückend. Alles ins Ungeheure und Unbekannte und Ferne gehend! Alles Masse! Alles Tanz! Alles Sturm! Für den Berliner ist diese Haltung ‚Provinz'. ... Man braucht Jahre, ehe sich dieser faszinierende Wirrwarr, ehe sich der Zauber und die Drohung und die Wucht und der Schrei und das Jauchzen und die Hypnose dieses Kolosses entwirrt. ... Ich verstehe das harte Urteil gegen Berlin. Aber es sollte nicht einseitig die Menschen treffen, die dieser Stadt ihr Antlitz zuwenden. Vielmehr das Gehäuse selbst. Die Struktur. Den Bau. Wie er seit fünf Jahrzehnten gewachsen ist. Nicht eigentlich gewachsen! Wie er liniiert, gebaut, geduldet wurde. Den Wahnsinn der Riesenstadt, mit diesen gehäuften Wohnungen. Vom Keller bis zum Quergebäude. Mit diesen gedrängten Türen an der Treppe. Mit diesen Häuserwüsten, aus denen der graue Morgen, das Proletariat über die Schienen der Straßenbahn, der Stadtbahn, der Hochbahn, in die Fabriken, in die Büros, in die Ateliers speit. Den inneren Defekt solcher Gemeinschaft von Menschen. Die Struktur der Stadt ist Todsünde."[3]

Das ist die durchgehende Kategorie, mit der Sonnenschein die säkularisierte Stadt charakterisierte, die Großstadt, die

„heimatliches Gewebe und väterliche Art (zerreißt). Sie ist so dunkel. So entzündet. So rasend. So entgöttert. So heimatlos... Die Großstadt von heute ist Sünde am Menschen", bemerkt er in einer Notiz vom 5. September 1926. „Zerstörer des Organischen. Entfesselung des Triebhaften. Zertrümmerung der Kultur. So baut sie um! Zerschlagt sie! Durchsetzt sie! Umrandet sie mit neuem Leben!"[4]

Die Stadt mit neuem Leben umranden, dem widmet er sich diakonisch und advokatorisch für alle drei Gruppen von Menschen, die er nach Berlin strömen sah:

„Die Tüchtigen. Die Defekten. Die Armseligen. Auch das katholische Berlin nimmt diesen dreifachen Strom in sein schwellendes Bett. Riesenaufgaben der Caritas! Riesenaufgaben der Seelsorge!

Riesenaufgaben der Volksgemeinschaft! Den dreifachen Strom, den wir nicht hemmen können, auffangen. Die Menschen, die er trägt, erfassen. Ihnen Wärme, ihnen Nähe, ihnen Gemeinde geben! Arbeit schaffen."[5]

Kirche und Urbanisierung im 20. Jahrhundert

Wenn es stimmt, „daß zur modernen Gesellschaft in der Denunziation ihrer Zivilisation die Rettung des Menschen vor ihr gehört, während gleichzeitig die Fortschrittstheorien von ihr die Vollendung des Menschen und der Menschheit erwarten"[6], dann gehört Friedrich Nietzsche zu den Vertretern der zivilisationskritischen Verfallstheorie. Emphatisch formuliert er seine Kritik als Plädoyer für die Stadtflucht, wenn er seinen Zarathustra aus Ekel an der großen Stadt vorüberziehen läßt, weil sie der Ort ist, „wo alles Anbrüchige, Anrüchige, Lüsterne, Düstere, Übermürbe, Geschwürige, Verschwörerische zusammenschwärmt: – Speie auf die große Stadt und kehre um!", rät der Narr. Die Richtung der Umkehr ist die bis heute aktuelle romantische Ausflucht vor dem „Sumpfe": „Warum gingest du nicht in den Wald? Oder pflügtest die Erde? Ist das Meer nicht voll von grünen Eilanden?"[7]

Unterschwellig mag auch Sonnenschein wie viele seiner Zeitgenossen diese Stadtkritik geteilt haben, freilich eher vom apokalyptischen Stichwort „Babylon" her und vor allem ohne das Programm der Flucht aus der Stadt und hin zu „grünen Eilanden" zu übernehmen: Ihm ging es nicht um das „Vorübergehen" an der großen Stadt, sondern um das Hineingehen in sie, gedrängt von der Liebe Christi und mit eschatologisch langem Atem.

In der damaligen Viermillionenstadt, die zwar nur 10 Prozent Katholiken beherbergte, gleichwohl aber die größte katholische Gemeinde des Reichs war, zog er mit Stadtplan, Telefon und seiner legendären Kartei ein diakonales Netz aus, bei dessen Verknüpfung ihm zwei Mitarbeiter zur Seite standen, die einmal deutsche Kanzler werden sollten: Heinrich Brüning (Reichtskanzler 1930 bis 1932) und Kurt Georg Kiesinger (Bundeskanzler 1966 bis 1969).

Wie ein priesterliches Pendant zum „kleinen Mann" Franz Biberkopf, dem Protagonisten in Alfred Döblins Roman „Berlin Alexanderplatz" (im Todesjahr Sonnenscheins 1929 erschienen), ließ er sich nicht unterkriegen und repräsentierte eine diakonal vermittelte Geltung der Kirche in der Stadt, der kaum ein Zeitgenosse, welcher Partei oder Weltanschauung auch immer, den Respekt versagte.

Der christliche Königsweg, die Herausforderung der zunehmenden Verstädterung anzunehmen, besteht offensichtlich zunächst in der praktisch tätigen Caritas. So war auch die erste kirchliche Antwort auf die Herausforderung des „Pauperismus" und der „sozialen Frage" im 19. Jahrhundert, die sich in den Städten zuspitzte, zunächst und zumeist eine praktische, vor allem von Frauen getragene Antwort, die sich in der Gründung von karitativen Vereinen und karitativ tätigen

Schwesternkongregationen artikulierte. Erst später wurden die Probleme als Strukturfragen erkannt, im „sozialen Katholizismus" sozialpolitisch und in der ersten Sozialenzyklika „Rerum novarum" (1891) sozialphilosophisch umgemünzt. Dementsprechend hatte die Antwort der sich im Urbanisierungsprozeß herausbildenden Großstadtseelsorge immer ein starkes Gewicht auf die karitative Arbeit gelegt, mithin in diesem Sinn eine „vorrangige Option für die Armen" getroffen. Diese Option bestimmte nicht nur das Wirken Sonnenscheins, sondern auch das Lebenswerk des kürzlich seliggesprochenen Münchener Paters Rupert Mayer SJ oder das des noch rüstigen Düsseldorfer Pfarrers Carl Klinkhammer.

Freilich gab es auch andere Antworten auf die Herausforderung der säkularisierten Stadt. Ein herausragender Vorkämpfer für die geistige Auseinandersetzung mit der Moderne war *Romano Guardini* (1885–1968), der in Sonnenscheins Berliner Jahrzehnt an der dortigen Universität Vorlesungen hielt und die Konturen eines geistig offenen Katholizismus zeichnete. Beide arbeiteten jedoch nicht Hand in Hand, sondern standen sich als Kontrahenten gegenüber: Guardini wollte sich nicht in die Praxis einspannen lassen und warf Sonnenschein vor, den eigentlichen Fragen auszuweichen[8]; dessen Urteil über Guardini fiel nicht gnädiger aus.

Eine mehr institutionenorientierte Antwort auf die Verstädterung und die damit einhergehenden pastoralen Probleme gab zu Anfang des Jahrhunderts der Wiener Pastoraltheologe *Heinrich Swoboda*, der angesichts der katastrophalen Lage in den Riesenpfarreien die Seelsorge in der Großstadt als epochale Frage für das kirchliche Leben erkannte und als Lösung eine Verkleinerung bzw. Neugründung von Territorialpfarreien forderte: „Hier wird es sich also wesentlich um die Einteilung der großen Menschenmasse in seelsorgliche Distrikte von zweckrichtiger Größe und entsprechender Organisierung handeln."[9] An Swoboda ausdrücklich anknüpfend, hat der Tübinger Pastoraltheologe *Norbert Greinacher* kurz nach dem Zweiten Vatikanum eine großangelegte Studie zum Verhältnis Kirche und Stadt vorgelegt, in der er vor allem für die „Gemeindekirche" als Sozialform der Kirche in der städtischen Gesellschaft plädiert[10].

Wenden wir den Blick über Europa hinaus hin zur „Dritten Welt", dann ist der dort stattfindende gigantische und ungebremste Urbanisierungsprozeß geeignet, okalyptische Stimmungen auszulösen. Gegen Ende des Jahrhunderts werden 40 Prozent der Bevölkerung in der Dritten Welt, das sind zwei Milliarden Menschen, in Städten mit zum Teil extremen Ausdehnungen wohnen. In Lateinamerika, dem katholischsten und verstädtertsten Kontinent der Welt, leben über zwei Drittel der Bewohner in städtischen Agglomerationen (zum Vergleich: in Europa ist es etwa die Hälfte), die meisten davon freilich oft ohne Grundversorgung in den Barrios, Barriadas, Favelas, die als Elendsgürtel die Städte umgeben. Für Mexiko-Stadt und das brasilianische Wirtschaftszentrum São Paulo haben die Vereinten Nationen eine Größenordnung von 25 Millionen Einwohnern in der nahen Zukunft hochgerechnet. Trotz aller Gefahren der „Megalopolis" sollen, so Papst Paul VI. in

„Octogesima adveniens" (1971), die Christen „vor diesen maß- und gesichtslosen Städten nicht verzagen" (Nr. 12), sondern ihre Verantwortung wahrnehmen.

Die kirchliche Antwort, die in Lateinamerika auf die Herausforderung der säkularisierten Stadt gegeben wird, gehört einem anderen Typ an. Nicht Großstadtseelsorge mit karitativem Schwerpunkt oder Neuordnung der Pastoraldistrikte, also Anknüpfung an Konzepte einer vorbürgerlichen Betreuungs- oder bürgerlichen Servicekirche[11], heißt die Devise, sondern selbstorganisierter Aufbau von kirchlichen Basisgemeinden, besonders an der Peripherie der Städte, dort, wo das arme „Volk" (pueblo, povo) wohnt. Hier ereignet sich ein neues Kirchewerden in den Städten, eine „Ekklesiogenesis" (Leonardo Boff), bei der religiöse und soziale Motive zusammenwirken. Das Herzstück dieses für die Weltkirche bedeutsamen Prozesses findet sich in der „vorrangigen Option für die Armen", die nicht nur im Zentrum der lateinamerikanischen „Theologie der Befreiung" steht, sondern auch im Puebla-Beschluß (1979) des dortigen Episkopats programmatisch zum Ausdruck gebracht worden ist. Denn in den Basisgemeinden, die als „Brennpunkte der Evangelisierung und Motoren der Befreiung" (Nr. 96), gesehen werden, komme das „evangelische Potential der Armen" zum Tragen (Nr. 114).

So unterschiedlich die Antworten waren, die in der ersten und zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf die Herausforderung der Stadt gegeben wurden, so kommen beide doch darin überein, daß im Blick auf die jeweils Armen die diakonale Grundfunktion der Kirche ins Spiel kommt. Dieses Moment der christlichen Liebe scheint demnach ein privilegierter Zugang zur Aufgabenbestimmung der Kirche in der säkularisierten Stadt des 20. Jahrhunderts zu sein. Ein flüchtiger Blick in die Geschichte zeigt überdies, daß sich Ausbreitung und Erneuerung von Glaube und Kirche entscheidend in den Städten vollzogen.

Christentum als Stadtreligion

Entgegen der landläufigen Vorstellung vom Christentum als Landreligion erhellt die Affinität der Kirche zur Stadt schon aus ihrer früh betonten Romanität als „ecclesia Romana". Aus der wechselvollen Geschichte des Verhältnisses von Christentum und Stadt nur ein Schlaglicht auf eine entscheidende Epoche:

Das frühe Christentum zeigt sich in so vielfältiger Weise mit dem urbanen Leben der Spätantike verbunden, daß Adolf von Harnack es mit guten Gründen als „Städtereligion" bezeichnet hat[12]. Paulus, selbst „Bürger einer nicht unbedeutenden Stadt" (Apg 21, 39), unternahm seine Missionsreisen durch Städte des mediterranen Raums und gelangte nach Athen und Rom. In den Städten bilden sich die ersten Christengemeinden, deren normative Schriften in Griechisch, der „lingua franca" der Städtekultur in den östlichen römischen Provinzen, verfaßt sind. Die griechisch-römische Stadt wurde zum dominanten Kontext der christli-

chen Bewegung. Die soziale Gestalt der Polis (civitas), von der her Aristoteles den Menschen als „städtisches Wesen" von Natur aus bestimmt hatte (Politik I, 2 1253 a), ist der für die Ausbreitung der jungen Kirche entscheidende Ort, an dem auch die Bischofssitze eingerichtet werden. Die frühen Christen sind so sehr Stadtmenschen, daß die Nichtchristen Dorfbewohner (pagani) genannt wurden, eine Bezeichnung, die später zum Synonym für Heiden werden sollte. Auf den urbanen Charakter verweist auch Max Weber, wenn er aus soziologischer Perspektive schreibt:

„Tatsächlich ist die frühchristliche Religiosität städtische Religiosität, die Bedeutung des Christentums steigt unter sonst gleichen Umständen, wie Harnack überzeugend dargetan hat, mit der Größe der Stadt... Es ist ganz unwahrscheinlich, daß eine organisierte Gemeindereligiosität, wie die frühchristliche es wurde, sich so, wie geschehen, außerhalb eines städtischen, und das heißt: eines im okzidentalen Sinn ‚städtischen' Gemeindelebens hätte entwickeln können."[13]

Freilich passen sich die frühen Christen nicht derart dem städtischen Leben an, daß sie in ihm auf- oder untergingen; vielmehr nehmen sie mit eigenem Profil teil. Als Gemeinde in der Fremde (paroikia), die ihren eschatologischen Vorbehalt darauf gründet, daß sie neutestamentlich zwar in dieser Welt, aber nicht von dieser Welt (Joh 17, 14ff.) ist, leben sie als Beisassen, die ihre Heimat im Himmel haben (1 Petr 2,11; Phil 3,20). Die unterscheidenden Kontrastmomente sind neben dem durch Arkandisziplin geschützten Kult vor allem ihre neue Lebensweise und ihr karitativer Dienst.

Ihre *neue Lebensweise,* eine Praxis des „Miteinander", zeigt sich vor allem in dem von der heidnischen Umwelt abstechenden Ethos der Brüderlichkeit, das die antike Klassengesellschaft sprengt, die Institution der Sklaverei unterläuft (Brief an Philemon), die Marginalisierten (Kinder, [verwitwete] Frauen) gleichstellt und so nicht nur das gesamte städtische Spektrum der sozialen Schichten zuläßt, sondern auch die Anrede „Bruder" und „Schwester" einführt.

Den wohl stärksten Eindruck auf die heidnische Umwelt hat die Übung der *christlichen Nächstenliebe* gemacht. Dazu gehörten frühchristlich die Gastfreundschaft und die Armenfürsorge, die Krankenbetreuung und die Bestattung der Toten, die Sorge für Witwen und Waisen sowie die Ausbildung elternloser Jugendlicher. Diese Diakonie, die nach heutiger Terminologie durchaus als „Option für die Armen" bezeichnet werden kann, beschränkte sich nicht auf die Gemeindemitglieder, sondern umfaßte nach vielen Zeugnissen auch andere Bedürftige.

Das klassische Zeugnis der Affinität und Differenz des Christentums zur Stadt dürfte die gegen Ende des zweiten Jahrhunderts verfaßte *Schrift an Diognet* sein, die an zentraler Stelle die Christen als „Seele der Städte" bezeichnet: „Genau das, was im Leib die Seele ist, das sind in der Welt die Christen. Durch alle Glieder des Leibes hin ist die Seele verteilt, und die Christen sind es über die Städte der Welt." Und zur Begründung heißt es:

„Denn die Christen unterscheiden sich nicht durch Land, Sprache oder Sitten von den übrigen Menschen. Denn nirgendwo bewohnen sie eigene Städte, noch bedienen sie sich irgendeiner abweichenden Sprache, noch führen sie ein auffallendes Leben. Gewiß ist nicht durch irgendeinen Einfall und Gedanken geschäftiger Menschen diese ihre Art von Wissenschaft von ihnen erfunden, noch vertreten sie eine menschliche Lehrmeinung, wie es manche tun. Obwohl sie griechische und barbarische Städte bewohnen, wie es einen jeden traf, und die landesüblichen Sitten befolgen in Kleidung und Kost sowie im übrigen Lebensvollzug, legen sie doch eine erstaunliche und einigermaßen eigenartige Beschaffenheit ihrer Lebensführung an den Tag. Sie bewohnen das eigene Vaterland, aber wie Beisassen. Sie nehmen an allem teil wie Bürger, und alles ertragen sie wie Fremde. Jede Fremde ist ihr Vaterland und jedes Vaterland eine Fremde. Sie heiraten wie alle, zeugen und gebären Kinder; aber sie setzen die Neugeborenen nicht aus. Ihren Tisch bieten sie als gemeinsam an, aber nicht ihr Bett. Im Fleisch befinden sie sich, aber sie leben nicht nach dem Fleisch. Auf Erden weilen sie, aber im Himmel sind sie Bürger. Sie gehorchen den erlassenen Gesetzen, und mit der ihnen eigenen Lebensweise überbieten sie die Gesetze."[14]

Der knappe Blick aufs frühe Christentum zeigt zum einen die Nähe des Christentums zur Stadt als Zentrum der Kulturentwicklung, aber auch sozialer Not, und zum anderen die typisch christliche Antwort auf die städtische Herausforderung. Auch das symbolische Repertoire der jüdisch-christlichen Tradition bedient sich zur Darstellung der Heilshoffnungen des Symbols der Stadt, eines Symbols, das bis heute zu denken gibt.

Symbolisches Repertoire: Jerusalem und Babylon

Die „große Stadt" diente in bestimmten Epochen nicht nur als städtebauliches Leitbild, sondern prägt auch biblisch-normativ die Typologie des endzeitlichen Geschicks, sei es als Vollendung oder als Untergang. Jerusalem und Babylon sind die Chiffren der „großen Stadt", die als Bilder messianischer Zukunft und endgültigen Sturzes miteinander ringen. Die Dialektik der Urbilder zwingt in der unaufhebbar ambivalenten Situation zu einer Entscheidung. Nicht von ungefähr siedelt Ignatius von Loyola in seinem Exerzitienbuch die „ad agonem" auferlegte Entscheidung für oder gegen Christus „in der Gegend von Jerusalem" und „in der Gegend von Babylon" an (Exerzitienbuch Nr. 138).

Die Typologie der „großen Stadt" entstammt der neutestamentlichen *Johannesapokalypse*, die ihrerseits die überschwenglichen Heilsvisionen der Propheten des Babylonischen Exils (Deuterojesaja, Daniel) aufgreift. Die Visionen des Johannes beziehen sich auf der einen Seite auf die große Stadt mit dem geheimnisvollen Namen, auf *„Babylon*, die Große, die Mutter der Huren und aller Abscheulichkeiten der Erde" (Offb 17,5). Sie, deren Sünden sich zum Himmel auftürmen und durch deren Fülle an Wohlstand „die Kaufleute der Erde reich geworden sind" (Offb 18,3), wird fallen und in ihrem Sturz nur Tod und Trauer kennen.

Dem Wehe über dieses Sündenbabel entspricht auf der anderen Seite die Vision der „heiligen Stadt *Jerusalem*, wie sie von Gott her aus dem Himmel herabkam,

erfüllt von der Herrlichkeit Gottes" (Offb 21,10f.), glänzend wie ein Edelstein, mit zwölf Toren in alle Himmelsrichtungen. Diese Stadt ist „die Wohnung Gottes unter den Menschen", der alle Tränen abwischen wird: „Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal." (Offb 21,3f.)

Die von Gott kommende Stadt fand eine künstlerische Darstellung in den riesigen Leuchtkronen der romanischen Dome zu Aachen und Hildesheim. Das Herabkommen vom Himmel wird durch das Hängen im Kirchenraum symbolisiert; die verheißene Stadt schwebt als fernes und doch zum Greifen nahes Ziel über der Gemeinde. An diesen Leuchtkronen lassen sich *drei typische Deutungen der christlichen Stadtsymbolik* erläutern: die erste Deutung läßt den Leuchter hängen, die zweite zieht ihn herunter, die dritte hängt ihn ganz ab.

Die erste Deutung verbindet sich mit dem Namen *Augustinus*, für den es *zwei Bürgerschaften* (civitates) gibt: „Wie nun Jerusalem Sinnbild ist für die Bürgerschaft und die Gemeinschaft der Heiligen, so ist Babylon Sinnbild für die Bürgerschaft und die Gemeinschaft der Ungerechten." Entscheidend ist, daß beide Bürgerschaften „miteinander vermischt von Anfang des Menschengeschlechts bis zum Ende der Zeiten die wechselvollen Epochen durchlaufen und dann beim letzten Gericht voneinander geschieden werden müssen" [15]. Das gilt bei Augustinus auch für die Kirche, die nicht als Kirche der Reinen mit Jerusalem identifiziert wird, um sie zu Babylon in Kontrast setzen zu können; vielmehr betrachtet er die Kirche als Mischkörper (corpus mixtum), in dem Gute und Böse zusammenleben. Diese Deutung beläßt Jerusalem als endzeitliches Ziel, das jedoch die Gegenwart bestimmt; sie läßt zwar – im Bild gesprochen – den Leuchter oben hängen, sein Licht jedoch durchdringt die babylonische Gegenwart. Für die Kirche in der säkularisierten Zeit heißt dies, daß sie aufgrund und mit ihrer messianischen Botschaft mitten in der Stadt lebt, sich dort inkarniert, wo Babylon und Jerusalem miteinander ringen, aber nicht ohne das Licht von oben.

Die zweite Deutung verbindet sich mit der Theorie, daß die Kirche als *„Kontrastgesellschaft"* zu leben habe. Diese umstrittene Konzeption will – im Bild gesprochen – den Leuchter nicht über der Gemeinde schweben lassen, sondern zieht ihn herunter und will die heilige Stadt ohne eschatologische Differenz präsentisch machen:

„Der Sturz der Stadt Babylon und das neue Jerusalem, das vom Himmel auf diese Erde kommt, meinen nicht ein Endgericht, das jetzt noch ausstehen würde, und dann ein Jenseits, das nicht mehr von dieser Welt wäre. Beide Städte gehören in unsere Geschichte. Was die beiden Visionen sagen, ist nach dem Glauben der frühen Christen seit Jesu Tod und Auferstehung auf unserer Erde im Gange. *Jetzt* steigt die neue Stadt vom Himmel auf die Erde herab." [16]

Daher sieht diese Konzeption bei Augustinus, dessen Unterscheidung von Civitas Dei und Civitas terrena doch Gelegenheit zum Kontrastieren böte, den Sündenfall, weil er Jerusalem im Himmel läßt und nicht auf die Erde zieht, das heißt nicht mit der Kirche identifiziert. Positiv geht es *Norbert Lohfink* darum, einem bürgerlichen, auf Innerlichkeit und Jenseitshoffnung reduzierten Christen-

tum die verlorengegangene Dimension des „Jüdischen" wiederzugewinnen, und das meint jenseits von Spiritualisierung und Eschatologisierung die diesseitige, materielle und soziale Weltdimension des Glaubens. Dazu gehöre, wie bei Abraham, der aus der Weltstadt Ur auszog (Gen 11,31), und beim Volk Israel, das seinen Ursprung als Auszug aus den Städten erzählt, zunächst die Flucht aus der Stadt und dann der Aufbau einer anderen Stadt. Das wahre, hier zu errichtende Jerusalem „ist nicht zu haben ohne den Auszug und ohne den Willen zur Gegengesellschaft". Nach diesem Konzept kommt es für die Kirche in der säkularisierten Gesellschaft also darauf an, „mitten in der Stadt eine neue Stadt entstehen zu lassen"[17].

Die dritte Deutung schließlich erklärt die christliche Stadtsymbolik für überholt; sie hängt den Jerusalem symbolisierenden Leuchter einfach ab. Nach dieser Auffassung *Dolf Sternbergers* ist das von Gott aus dem Himmel herabfahrende Jerusalem der johanneischen Vision „gleichsam ein Zauber- und Märchenschloß". Es gehe nicht um eine göttliche oder dämonische Stadt, sondern im Rückgriff auf die antike Polis um die *menschliche Stadt*: „An der menschlichen Stadt haben wir zu arbeiten."[18] Nach dieser Konzeption hat sich der Mensch aus religiösen Bestimmungen emanzipiert und erwartet trotz der Erfahrungen mit der Zerstörung der Städte alles von sich selbst als dem autonom waltenden Bürger. Die Frage nach der Kirche in der säkularisierten Stadt verschwindet daher großzügig liberal im historischen Fundus obsoleter Urbilder.

Kirchliche Präsenz in der säkularisierten Stadt

Da letztere Deutung weder der christlichen Stadtsymbolik gerecht wird noch als Reprise der antiken Polis-Tradition dem globalen Urbanisierungsproblem des 20. Jahrhunderts, kann sie hier beiseite gelassen werden. Im Widerstreit der augustinischen Lehre von den zwei Bürgerschaften und der Kontrasttheorie kommt es darauf an, beide Intentionen so miteinander zu vermitteln, daß die christliche Verantwortung in der Stadt und für sie weder eschatologisch suspendiert noch präsentisch überfordert wird. Als biblisches Leitwort für diese christliche Verantwortung kann die in Jerusalem geschriebene Aufforderung des Propheten Jeremia an die nach Babel Verbannten gelten: „Bemüht euch um das Wohl (Schalom) der Stadt... und betet für sie zum Herrn; denn in ihrem Wohl liegt euer Wohl" (Jer 29,7).

1. *Akzeptanz*

Zur Vergegenwärtigung des Christlichen gehört zunächst die Annahme der säkularisierten Stadt als jenes „moderne Territorium der Lebenswelt"[19], in dem in der Bundesrepublik rund 75 Prozent der Bevölkerung leben, davon zwei Drittel in

großen und mittleren Ballungsräumen wie etwa Ruhrgebiet, Rhein-Main, Berlin. In diesen Regionen kuscheln sich die Städte längst nicht mehr in den Schatten der Dome oder Stadtkirchen, vielmehr „stehen die Kirchen kreuz und quer in der Stadt scheinbar sinnlos herum", wie ein Stadthistoriker beklagt: „Einen so wichtigen Bau wie die Berliner Gedächtniskirche stellte man auf einen Verkehrsplatz mitten in den würdelosen Radau des großstädtischen Verkehrs."[20] Gegen die faktische Situation die überschaubare mittelalterliche Stadt zu beschwören oder den Mythos der Landpfarrei, in der die Kirche noch im Dorf steht, wäre gewiß illusionäre Wunschträumerei.

Vielmehr geht es um eine ungeschminkte Wahrnehmung und Annahme des neuzeitlichen Säkularisierungsprozesses, wie er sich in der Stadt durch einen enormen Schwund christlicher Praxis und kirchlicher Bindungen auszeichnet. Ob der Prozeß, der mit dem ideenpolitischen Begriff der Säkularisierung umschrieben wird, als Abfall vom Christentum oder als seine legitime Konsequenz anzusehen ist, braucht hier nicht entschieden zu werden; auch nicht die Frage, ob dieser Vorgang irreversibel ist oder inzwischen postmodern umgepolt wird. Jedenfalls meint Annahme der Situation auch die Wahrnehmung ihrer spezifischen Chancen. Dazu gehört es, Größe und Elend der bürgerlichen Gesellschaft zu sehen und in ihr kritisch und produktiv den christlichen Glauben zu inkulturieren, der einmal das religiöse Rechenschaftsforum bürgerlicher Verantwortlichkeit abgegeben hat.

Das Plädoyer für die Akzeptanz bedeutet aber nicht, daß sich die Kirche auf die ihr in der ausdifferenzierten Gesellschaft zugewiesene Nische beschränken lassen sollte; auch geht es nicht um das Einstimmen in jene „bürgerliche Religion", die die wesentlichen Gehalte der christlichen Tradition entschärft oder als „civil religion" zur politischen Ideologie degeneriert.

2. *Inkarnation*

Ohne also an der großen Stadt vorüberzugehen oder sich sektenhaft zurückzuziehen, hat Kirche im Bewußtsein des Risikos ihre unverwechselbare Botschaft einzubringen. Hier sind es vor allem lateinamerikanische Bischöfe und Theologen, die nachdrücklich auf die prophetische Funktion der Kirche und auf die Notwendigkeit ihrer Inkarnation in den gegebenen Verhältnissen verweisen. Davon sprach etwa Oscar Romero, als er kurz vor seiner Ermordung bei der Rede zur Verleihung der Ehrendoktorwürde der Universität Löwen sagte, „daß der christliche Glaube uns nicht von der Welt trennt, sondern daß er uns in sie einfügt, daß die Kirche kein schwer zugänglicher, von der Stadt getrennter Ort ist, sondern Nachfolgerin des Jesus, der in der Stadt, in der Polis lebte, arbeitete, kämpfte und starb"[21].

Diese Inkarnation in die säkularisierte Stadt kann sich auf verschiedenen Ebenen abspielen: auf der Ebene des einzelnen, der sich als Christ durchs „Dickicht der Städte" (Bert Brecht) schlägt und offensiv ein Lebenszeugnis von der Hoffnung gibt, die in ihm ist (1 Petr 3,15), oder auf der Ebene der christlichen Gemeinde oder

einzelner Gruppen und Gemeinschaften. Eine Vielzahl von Experimenten in den europäischen Großstädten[22], aber auch die kirchlichen Basisgemeinschaften in Lateinamerika belegen die Möglichkeiten der hier angesprochenen Inkarnation in die Stadt.

Darüber hinaus ist aber auch auf die Formen institutioneller Präsenz der Kirche in der Stadt zu verweisen, angefangen von der territorialen Pfarreiorganisation bis zum Netz der vielfältigen karitativen Dienste, von den kirchlichen Schulen und Akademien bis zu Kindergärten und Altenheimen. Überdies bedarf es gerade in der „Unwirtlichkeit unserer Städte" (Alexander Mitscherlich) auch architektonischer Markierungspunkte, die vertraut wirken, und, mit den Lebensvollzügen des Städters verknüpft, so etwas wie „Heimat" vermitteln.

Die Zeit kirchlicher Repräsentativbauten scheint allerdings vorüber zu sein, seit diese im 19. Jahrhundert von den Stadtbahnhöfen als „Kathedralen des Verkehrs" abgelöst wurden und im 20. Jahrhundert von politischen Monumentalbauten und „Lichtdomen" und schließlich von „Kathedralen des Geldes", vom Bank- und Versicherungsgewerbe errichtet. Damit sollte Kirche heute gewiß nicht konkurrieren wollen, allein schon aus ästhetischen Gründen nicht. Gleichwohl aber bleibt die Frage, wie sich Kirche heute im Stadtbild architektonisch darstellt, welche Rolle nicht polyfunktional verzweckte Sakralräume spielen, welche gestalterischen und künstlerischen Kräfte das Christentum freizusetzen vermag, wie es sich repräsentiert und kultisch realisiert.

Hier muß die Auseinandersetzung beginnen mit jener doppelten Entwicklung, die über die Sicherung der vielbeschworenen Daseinsgrundfunktionen (Wohnen, Arbeiten, Erholung, Verkehr) hinaus den Wandel der Kultorte in modernen Großstädten bestimmt: die Musealisierung der alten Kirchen und die quasisakrale Stilisierung der Museen zu Kulturtempeln.

3. *Kooperation*

Inkarnation in der Stadt verbietet auch den defensiven Rückzug in den „Pferch" der „kleinen Herde", selbst dann, wenn sich die christliche Gemeinde in einer Minderheitenposition befindet. Geboten erscheint vielmehr die offene, kritische und offensive Kooperation. Dabei geht es nicht allein um die kommunale Zusammenarbeit etwa im Wohlfahrts- und Bildungsbereich, sondern auch um die kirchliche Einmischung etwa ins Stadtplanerische, wenn es zum Beispiel um das Problem der Trabantenstädte geht oder um die Forderung, die Stadt in überschaubare Gemeinwesen zu gliedern, das Wohnumfeld, die Quartiere (Radius des Fußgängers) und die Stadtteile zu gestalten. Diese Form der Kooperation realisiert exemplarisch eine Studie der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zur Frage der menschengerechten Stadt, die sich als „Aufforderung zur humanen und ökologischen Stadterneuerung" versteht und mit Sachverstand die kirchliche Perspektive ins Spiel bringt[23]. Es geht mithin weder um die Errichtung einer

„Gegenstadt", wenngleich die christliche Gemeinde durchaus im Kontrast zu ihrer Umwelt leben wird, noch um eine Privatisierung des Christentums oder seine Reduzierung auf eine ornamentale Funktion in der bürgerlichen Öffentlichkeit. Vielmehr erfordert der öffentliche Charakter des christlichen Heils, das in der Kirche strukturelle Gestalt angenommen hat, sich um das umfassende Wohl (Schalom) der Stadt zu bemühen.

In der reichen Literatur zum Thema „Stadt" fällt auf, daß der Bereich der Religion allgemein, der Kirche und des Christentums insbesondere zwar in der historischen Rückschau auf die (europäische) Stadtgeschichte unvermeidbar ist, bei Fragen der aktuellen Stadtproblematik jedoch in der Regel ausgeblendet wird oder höchstens im Bereich Denkmalpflege vorkommt. Grünplanung, Bioklima und Stadthygiene, Verkehr und Freizeit, städtebauliche Infrastruktur und kommunale Finanzpolitik, Baurecht und Bodenpolitik etc.: all diese und ähnliche Fragen brauchen neben dem Sachverstand auch die funktional nicht verrechenbare humane und religiöse Perspektive jener Voraussetzungen urbanen Zusammenlebens, die die Stadt nicht selbst garantieren kann.

4. *Transzendenz*

Bleibt im Sinn eines „historischen Imperativs" der Kirche, demzufolge sie nicht zu sein braucht, was alle sein können, wohl aber das sein soll, was nur sie selbst sein kann, der abschließende Blick auf das der Kirche Eigentümliche, das sie kritisch in die Verhältnisse der säkularisierten Stadt einzubringen hat, will sie ihrem Auftrag treu bleiben und von der Geistesgegenwart nicht nur reden. Wir erläutern diese mit einem Optativ versehenen Aufgabenfelder exemplarisch anhand der Aporien, welche sich aus den Metamorphosen der Säkularisierung ergeben.

Religion. Nachdem sich zu Beginn des neuzeitlichen Säkularisationsprozesses die europäische Christenheit in Religionskriegen zerfleischt hatte und nicht mehr in der Lage war, einen politisch wirksamen Frieden zu bewerkstelligen, erhob sich die Frage, wie das Miteinander der verschiedenen Konfessionen in einer gemeinsamen politischen Ordnung möglich sei. Da das konfessionell gespaltene Christentum keine Einheit mehr zu stiften vermochte, rückte an seine Stelle die Politik, der nun die Aufgabe zukam, jenseits religiöser Wahrheitsfragen Frieden zu stiften. Diese Aporie der bis heute währenden *konfessionellen Spaltung* erfordert als Antwort der Kirchen in der Stadt eine interkonfessionelle *Ökumene,* weil die christliche Wahrheit ihrem eigenen Anspruch nach auf Einheit und Frieden aus ist und daher nur von den geeinten Christen öffentlich zur Geltung gebracht werden kann. Darüber hinaus bedarf es einer Wahrnehmung und Verschränkung kulturell unterschiedlich geprägter „Christentümer", wie sie gerade in den großen Städten zu finden sind. Schließlich geht es auch um die „große Ökumene" der Religionen, besonders der drei monotheistischen Religionen, deren Lebensräume in vielen Städten eher voneinander abgeschottet sind.

Zur kleinen und großen Ökumene tritt die Aufgabe, im mikrosozialen Bereich, die Kleinfamilie stützend, „kleine Lebenswelten" (Paul Michael Zulehner) in den Quartieren zu schaffen, die nicht nur beispielhaft christliche Gemeinschaft vorleben, sondern auch die gefährdete Tradierung des Christentums garantieren. All das könnte zum Zeichen jener *Koinonia* (communio) werden, die wesentlich zur Kirche gehört und schon in der Frühzeit eine Attraktion war.

Politik. Auch die aufgeklärte politische Vernunft vermochte keine Ordnung zu schaffen, die von Dauer und zum Wohl aller gewesen wäre. Die mit vielen Kriegen verbundene Bildung der Nationalstaaten, aber auch die globalen Blockbildungen nach dem städtezerstörenden Zweiten Weltkrieg (beispielhaft Guernica, Coventry, Dresden, Hiroshima) zeigen die Aporie der bis heute währenden *politischen Spaltung*, die eine Stadt wie Berlin wohl am härtesten getroffen hat: mit einer Mauer mitten durch ihr Herz! Diese Aporie erfordert als typische kirchliche Antwort jenen Dienst der Versöhnung, der weder politisch erzwungen noch ethisch gefordert werden kann.

Hannah Arendt, die jüdische Philosophin, hat darauf hingewiesen, daß die von Jesus verkündete Vergebung als Entbindung von der bösen Vergangenheit auch im Politischen ernst genommen werden müsse. Denn wie dem Risiko der unabsehbaren Folgen menschlichen Handelns durch Versprechen oder Verträge begegnet werde, so müsse auch dem anderen Risiko menschlichen Handelns, der Unwiderruflichkeit des Getanen, begegnet werden: eben durch Verzeihen und Vergeben[24]. Angesichts der kleinen Spaltungen im Privaten und der großen im Politischen hätte die Kirche als ihr Proprium die Vergebung (von Gott her und) unter den Menschen, Gruppen, Parteiungen, Staaten, Völkern und Blöcken einzubringen, freilich in der Schwachheit ihres Zeugnisses, als *Martyria.*

Ökonomie. Kann die Ökonomie, die bestimmende Instanz der bürgerlichen Gesellschaft, auf dem Weg der Bedürfnisbefriedigung symmetrische Verhältnisse stiften? Trotz ihres hohen Organisationsgrads auf nationaler und internationaler Ebene hat es die Wirtschaft bislang nicht vermocht, die ökonomische Spaltung zu verhindern oder wenigstens abzubauen. Der Graben zwischen Reich und Arm wird im Gegenteil immer tiefer. Diese Aporie der zur politischen Ost-West-Spaltung hinzutretenden Nord-Süd-Spaltung springt vor allem in den großen Metropolen in die Augen, sowohl in den Großstädten der Ersten Welt, auch wenn sie sozial temperiert erscheinen, als auch in den urbanen Zentren der Dritten Welt, wo sich die „Welten" schon lokal so kraß stoßen wie im globalen Vergleich. Angesichts dieser *ökonomischen Spaltung* ist die Kirche aufgefordert, ihr Verständnis von brüderlicher Solidarität ins Spiel zu bringen, das aus der eigentümlichen Zusammengehörigkeit von Glauben und Gerechtigkeit stammt und systemübergreifend sowohl die immer notwendige *Caritas* umfaßt, aber auch eine strukturell wirksame *Diakonie.*

Kultur. Wenn die Bemühungen von (christenheitlicher) Religion, Politik und

Ökonomie als gescheitert oder nur partikulär wirksam einzustufen sind, ist womöglich die Kultur imstande, Einheit zu stiften? Ihre europäische Herkunftseinheit ist längst zerbrochen, und zur Säkularisierung gehört auch kulturelle Pluralität. Doch zeigt sich in der Kulturszene der modernen Großstädte nicht nur eine postmoderne Buntheit des Lebens, sondern auch eine wachsende Vielfalt von subkulturellen „Ersatztranszendenzen" und Formen regressiver Religiosität, die sich in der Tat als „ein neues Heidentum (darstellen), das sich in einem Pluralismus von Götzenanbetungen und Lokalmythologien Ausdruck verschafft", wie Jürgen Habermas schon zu Beginn der 70er Jahre diagnostizierte[25]. Solch neureligiöse Bewegung, die eine Umpolung des Säkularisierungsprozesses zu signalisieren scheint, breitet sich inzwischen im Bewußtsein aus, ein neues, naturmythisches Zeitalter (New Age) heraufzuführen, welches das alte, dem Christentum zugeordnete, ablöst.

Angesichts dieser *kulturellen Diffusion oder Spaltung* kann und muß die Kirche nicht nur auf die Kraft ihrer theologischen Rationalität setzen, sondern auch und besonders auf die Kraft ihrer mit allen sinnlichen Medien angereicherten *liturgischen* Feier der heilsgeschichtlichen Mysterien, vor allem der Eucharistie im wöchentlichen Rhythmus, die dem unverzweckbaren Kult, dem Dank an Gott und seiner Anbetung Raum gewährt. Dazu gehört auch der Schutz und die Ausgestaltung einer Sonntagskultur, die auf das Grundbedürfnis des Sakralen eingeht und die Menschen mit dem Göttlichen mystagogisch in Begegnung zu bringen versteht.

Mit ihren Grundfunktionen von Gemeinschaft, Glaubenszeugnis, Diakonie und Liturgie vermag die Kirche ihr Eigenstes zum Wohl der Stadt ins Spiel zu bringen und die Aporien der Säkularisierung in der bürgerlichen Gesellschaft zu unterlaufen. So können die Christen zur „Seele der Städte" (Diognet) werden. Damit aber würde, in Abwandlung eines geflügelten Wortes von Romano Guardini, ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite einsetzen: die Kirche erwacht in den Städten.

ANMERKUNGEN

[1] Der Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, der im Rahmen einer Vortragsreihe zur „Theologie der Stadt" an der Freien Universität Berlin gehalten wurde.

[2] H. Heine, Sämtl. Schriften, Bd. 4, hrsg. v. K. Briegleb (München ^{2}1978) 360.

[3] C. Sonnenschein, Notizen, Weltstadtbetrachtungen, H. 3 (Berlin 1926) 39.

[4] Ebd. H. 5 (Berlin 1927) 57, 60. [5] Ebd. H. 3, 43.

[6] J. Ritter. Die große Stadt (1960), in: ders., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel (Frankfurt 1969) 341–354, hier 345.

[7] F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, in: Werke, hrsg. v. K. Schlechta, Bd. 2 (München 1966) 427.

[8] R. Guardini, Bericht über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen, aus dem Nachlaß hrsg. v. F. Henrich (Düsseldorf 1984) 111f.

[9] H. Swoboda, Großstadtseelsorge. Eine pastoraltheologische Studie (Regensburg ^{2}1911) 10.

[10] N. Greinacher, Die Kirche in der städtischen Gesellschaft. Soziologische und theologische Überlegungen zur Frage der Seelsorge in der Stadt (Mainz 1966).
[11] Gegenüber einer „Basiskirche"; vgl. vor allem J. B. Metz, Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums (München 1980) 111–127.
[12] A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (Leipzig 1902).
[13] M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie (Tübingen [5]1980) 287.
[14] An Diognet 6,1; 5, 1–9, in: Schriften des Urchristentums, Bd. 2, hrsg. v. K. Wengst (Darmstadt 1984) 321, 319f.
[15] Augustinus, Vom ersten katechetischen Unterricht 37, bearb. v. O. Wermlinger (München 1985) 71.
[16] N. Lohfink, Die Vision einer menschlichen Stadt, in: ders., Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension (Freiburg 1987) 30–47, hier 41. [17] Ebd. 45f.
[18] D. Sternberger, Die Stadt als Urbild. Sieben politische Beiträge (Frankfurt 1985) 15, 20.
[19] P. Kiwitz, Lebenswelt und Lebenskunst. Perspektiven einer kritischen Theorie des sozialen Lebens (München 1986) 135–156.
[20] K. Gruber, Die Gestalt der deutschen Stadt. Ihr Wandel aus der geistigen Ordnung der Zeiten (München [4]1983) 189f.
[21] Zit. bei G. Gutiérrez, Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung (München 1986) 41.
[22] Berichte darüber finden sich in: Kirche in der Stadt. Erfahrungen, Experimente, Modelle in europäischen Großstädten, hrsg. v. M. Göpfert und Chr. Modehn (Stuttgart 1981).
[23] Menschengerechte Stadt. Aufforderung zur humanen und ökologischen Stadterneuerung. Ein Beitrag der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für soziale Ordnung (Gütersloh [3]1985) 128ff.
[24] M. Sievernich, Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart (Frankfurt [2]1983) 198–202.
[25] J. Habermas. Wozu noch Philosophie, in: ders., Philosophisch-politische Profile (Frankfurt 1971) 36.

Wolfgang Bergsdorf

Die andere Zweiteilung Deutschlands

Einige Anmerkungen zur politischen Kultur

Ortega y Gasset, der nach Deutschland kam, um den deutschen Idealismus „tonnenweise" in sich aufzunehmen, und der unser Land als unbeirrbarer Freund der deutschen Kultur verließ, veröffentlichte 1908 eine kleine Reflexion über die Mentalität der Deutschen. Er gab ihr den den heutigen Leser verblüffenden Titel: „Das zweigeteilte Deutschland"[1]. Der spanische Philosoph wollte keineswegs die Zerstörung der nationalen Einheit propagieren. Er brachte vielmehr seine Beobachtungen und Erfahrungen in der provokativen Feststellung zusammen, Deutschland habe „im Gesamtverlauf seiner Geschichte die Unfähigkeit bewiesen, eine kulturelle Einheit zu bilden". Deutschland sei kulturell – anders als die übrigen europäischen Nationen – „nie ein einziges Etwas gewesen, sondern vielerlei, zumindestens zweierlei, in Teile gespalten, die sich nicht auf eine höhere Einheit zurückführen lassen". Der Autor versinnbildlicht diese Zweiteilung durch – wie er selbst gesteht – übertriebene Typisierungen: Dem von ihm geliebten und bewunderten Deutschland der Philosophen wird das Deutschland der Philister oder Spießer gegenübergestellt; eine Kraftlinie kultureller Intensität, wie sie zum Beispiel in Italien den venezianischen Gondoliere mit dem römischen Richter oder Staatsmann verbinde, fehle im zweigeteilten Deutschland. Gemeinsam sei höchstens ein auffälliger „Mangel an politischem Geschmack", den alle großen Deutschen beklagt oder verhöhnt hätten.

Den zeitgenössischen Deutschen mag die banale Singularität dieser Fundamentalkritik an der Kultur und auch dem politischen Geschmack der Deutschen unberührt lassen, obgleich das deutsche Spießertum mit unvergleichlicher Geschmacklosigkeit in der NS-Barbarei triumphiert hat. Wenn der acht Jahrzehnte alte Aufsatz des spanischen Deutschenfreunds trotz seiner veralteten und überholten Wortwahl auch heute noch überdenkenswert ist, dann ist es weniger die Gesamtprogrammatik des Philisters oder Spießbürgers, sondern es sind nur einige seiner Bestandteile, die sich in die achtziger Jahre haben herüberretten können, um dort allerdings die Fronten zu wechseln.

Zur Charakteristik des deutschen Spießbürgers gehörte ein umfangreicher Kanon von sakrosankten Vorurteilen, unter denen die prinzipielle Abscheu vor Politik die bedeutendste, jedenfalls wirkungsmächtigste war. Nirgendwo brauchte die Redeweise von der „Politik als einem schmutzigen Geschäft" weniger begrün-

det zu werden als hierzulande. Während sich die Bürger in den fast 40 Jahren der zweiten Demokratie in Deutschland die politischen Entwicklungsmöglichkeiten nutzbar gemacht haben und allmählich Politik als unabweisliche Herausforderung für alle verstehen lernen, taucht der ehemals spießbürgerliche Generalvorwurf gegen „die" Politik in verkleideter Form heute häufiger bei jenen auf, die die Nachfolge des Deutschlands der Philosophen angetreten haben, bei den Intellektuellen.

Allerdings gilt es hier stark zu differenzieren. In dem Maß, in dem sich zum Beispiel die literarischen Intellektuellen dieses Klischees immer weniger bedienen, gewinnt es an Repetierhäufigkeit bei der geistes- und sozialwissenschaftlichen einschließlich der theologischen Intelligenz. Ähnliche Vorurteilsgebrauchsveränderungen zeigt die Publizistik. Auch dort ist das Klischee von den politischen Journalisten zu den Feuilletonisten gewandert. Dies ist eine bemerkenswerte Veränderung, über deren Gründe man nur mutmaßen kann. Vielleicht sind sie darin zu suchen, daß die professionelle oder jedenfalls – wie bei den Schriftstellern – zeitweise semiprofessionelle Beschäftigung mit Politik am besten geeignet ist, die prinzipielle Verdächtigung der Politik abzubauen.

Es sind vor allem die genannten intellektuellen Untergruppen und diejenigen, die auf sie hören, welche mit bitterem Ernst an der Negativassoziation festhalten, die ihre geistigen Großväter um die Begriffsfelder Macht – Gewalt – Herrschaft aufgebaut haben. Dabei ist ihnen zumeist nicht bewußt, daß die negative Ausstrahlung dieser Begriffe keine Entsprechungen in der politischen Terminologie Frankreichs, Italiens oder der englischsprachigen Welt hat. Die Perhorreszierung „der Macht an sich" ist made in Germany. In anderen Sprachen weiß man begrifflich, intellektuell und auch emotional zu unterscheiden zwischen den Zwecken, für die Macht eingesetzt wird, und der Macht selbst mitsamt ihren Instrumenten. In der deutschen Terminologie der Politik fällt es immer noch schwer, diese prinzipiellen Differenzen zu erkennen und auch kenntlich zu machen. Interessant ist, daß die sprachlichen Verfechter der Machtnegation bisher noch nicht auf den Gedanken gekommen sind, Begriffe wie „Einfluß" einzubringen in das um „Herrschaft" und „Macht" gruppierte Wortfeld.

Das ist der semantische Hintergrund, vor dem, trübsinnig wie Arnold Toynbee, wenn er den Blick aufs Ganze wirft[2], der Zerfall der politischen Kultur beklagt wird[3]. Mit schonender Verallgemeinerung, wie es in dieser geistigen Saison modern ist, wird „der" Politik, „den" Politikern eine geballte Ladung prinzipieller Kritik entgegengeschleudert. Sie werden pauschal der ausfallenden und lügnerischen Rede bezichtigt. Ihnen wird Zynismus als Grundhaltung vorgeworfen. Sie werden für die Unsicherheit verantwortlich gemacht, die die Debatte über die nationale Identität kennzeichnet. Sie werden haftbar gemacht für den „offensichtlichen Mangel an Wertkonsens", als ob demokratische Politik einen Wertekanon oder ein Konzept nationalen Selbstverständnisses oktroyieren könnte. Und

schließlich wird „den Politikern" die „Schnoddrigkeit" vorgeworfen, mit der die moralischen Anliegen der Bevölkerungsmehrheit beredet würden.

Fraglos gibt es Politiker, die das moralische Anliegen der Bürgermehrheit wie zum Beispiel den Schutz des ungeborenen Lebens in einer dem Ernst und der Würde des Themas unangemessenen Oberflächlichkeit behandeln. Aber ebenso steht außer Frage, daß es eine große Zahl von verantwortlichen Politikern gibt, die dieses Thema als zentrale Anfrage an die moralische Qualität der deutschen Politik begreifen und dies immer wieder zum Ausdruck bringen. Ihnen ist es nicht zuletzt zu verdanken, daß die Bürger in dieser Problematik seit 1982 einen unübersehbaren Einstellungswandel vollzogen haben. Die überwiegende Mehrheit in allen Alters- und Sozialgruppen der Bevölkerung verurteilt heute den praktizierten Mißbrauch des § 218 StGB, ohne allerdings eine Lösung in einer Wiederherstellung der alten Fassung dieses Paragraphen erkennen zu können[4]. Sie setzen weniger auf gesetzlichen Zwang als auf neue und zusätzliche Angebote der Politik, vor allem auf die Überzeugungskraft des moralischen Arguments, durch das auch sie sich zu dem vollständigen Wandel ihres Urteils haben bewegen lassen. Wer diese mentale Veränderung verkennt und jene, die sie zuvörderst zustande gebracht haben, mit dem Etikett „schnoddrig" diffamiert, gleichzeitig den Datenschutz auf die oberste Stufe der Wertehierarchie hochrückt, die zu Recht die Ehrfurcht vor dem Leben beansprucht, der schwächt die Ernsthaftigkeit seiner Forderung an die Politik.

Eine vergleichbare Selbstschwächung der Argumentation bewirkt oft die generelle Verwendung der Gerechtigkeitsvokabel als prinzipielle Infragestellung der moralischen Qualität der Politik. Je abstrakter die Begriffsverwendung, desto größer ist die Chance der Zustimmungsbereitschaft, aber auch die Möglichkeit des Mißverständnisses. Ein zentraler Begriff wie Gerechtigkeit überdeckt aufgrund seiner großen Bedeutungsbandbreite eine Vielzahl von unterschiedlichen und sogar widersprüchlichen Interpretationsmöglichkeiten. Ob mit „Gerechtigkeit" die Forderung erhoben wird, daß jedem das gleiche zustehe, jeder gemäß seinen Verdiensten oder seinen Leistungen oder seinen Bedürfnissen oder seinem Rang behandelt werden sollte oder jeder das ihm durch Tradition oder durch Gesetz Zustehende erhalten solle[5], das ergibt sich zuerst nicht einmal aus dem Kontext.

Wer „Gerechtigkeit" in politischem Zusammenhang sagt und auf die Präzisierung seines Begriffsverständnisses im Kontext verzichtet, macht sich den hohen Wertegehalt und die emotionale Ausstrahlungskraft dieser Breitbandvokabel zunutze, die Unterschiedliches und Widersprüchliches auf einen Nenner bringt. Die Säkularisierung des moraltheologischen Gerechtigkeitsbegriffs verkennt die Möglichkeiten der Menschen, die nur fähig sind, sich stets um Annäherungen an idealtypische Konzepte wie Gerechtigkeit zu bemühen. Die Übereinstimmung zwischen Sollen und Sein, zwischen Wunsch und Wirklichkeit, die Aufhebung aller Widersprüche, vollständige Kontingenz und Transparenz kann ernsthaft nicht als erreichbares Ziel demokratischer Politik ausgegeben werden. Die Unvoll-

kommenheit der Welt nach dem Sündenfall wird immer genügend „Beweise" für die Unfähigkeit der Politiker bereithalten, wenn man nur danach sucht.

Warum ist es für manche Intellektuelle so schwer zu verstehen, daß die pluralistische Demokratie die schwierigste Staatsform ist, die am stärksten menschliche Energie benötigt, weil sie die Gestaltung der Politik nicht nur einer kleinen Gruppe von Menschen überläßt, sondern sie zur Sache für alle macht? Warum ist es so schwierig zu erkennen, daß keine andere Staatsform so große Möglichkeiten für den Bürger bietet, und gleichzeitig auch so hohe Anforderungen an seine Urteilskraft stellt wie die Demokratie? Wie kommt es, daß sich Intellektuelle in Deutschland nicht die Mühe machen, die Sachprobleme der Politik zu untersuchen, sondern gebetsmühlenartig Stichwörter wie Tschernobyl, Rheinverschmutzung, Gentechnologie, Asylrecht in dem Vertrauen repetieren, die politische und moralische Verantwortung für diese Probleme sei geklärt, jetzt komme es nur noch darauf an, die Schuldigen an den Pranger zu stellen und sie der „Arroganz der Macht" zu bezichtigen? Auch hier wird in Wirklichkeit unausgesprochen auf (partiellen) Konsens spekuliert, mit dessen Unterstützung man auf Detailkritik verzichten zu können glaubt.

Die Suche nach Antworten auf diese Fragen fällt schwer. Möglicherweise sind sie in jenem widersprüchlichen Syndrom eines unpolitischen Denkens zu finden, das die prinzipielle Verdächtigung von Macht mit einer ebenso prinzipiellen Überschätzung ihrer Möglichkeiten in einer pluralistischen Demokratie verbindet[6]. Dieses Syndrom entsteht aus einer rigorosen Kenntnisnahmeverweigerung gegenüber den politischen Sachfragen und ihren Details sowie aus einer hohen Konzentration moralischer Urteile, wobei Moral und Politik zu einem unüberbrückbaren Gegensatz auseinanderdividiert werden. Seine Atemluft bezieht dieses Syndrom aus einer traditionsreichen Figur des politischen Denkens in Deutschland, aus der Gegenüberstellung von Geist und Macht, für die es in der politischen Kultur anderer Nationen ebenfalls keine Entsprechung gibt[7].

Bei den Bürgern hat dieses Syndrom viel von seiner Wirkungskraft in der politischen Kultur während der letzten 40 Jahre eingebüßt. Die Deutschen verfügen heute über ein deutlich erkennbares und gründlich untersuchtes Profil an politischen Einstellungen, Urteilen und Meinungen, das realistisch die Möglichkeiten und Grenzen demokratischer Politik wahrnimmt. Vor allem ausländische Beobachter bescheinigen der politischen Kultur der Bundesrepublik Deutschland ein hohes Maß an Wirklichkeitssinn, der die deutsche Demokratie stabil mache und sie mental verankere[8].

Natürlich gibt es keinen Grund zur Zufriedenheit, weder mit der Politik und der politischen Kultur noch mit anderem Menschenwerk. Aber wer den Zerfall der politischen Kultur beklagt oder jedenfalls als dringliche Frage zur Diskussion stellt, sollte die Möglichkeit nutzen, Beweise für seine These zu bringen und die Kriterien seines Werturteils offenzulegen. Generelle Vorbehalte gegen Institutio-

nen aller Art und ebenso generelle Sympathien für prinzipielle Partizipation berechtigen zu der Vermutung, daß das Negativurteil über die politische Kultur der Deutschen aus dem Geist verabsolutierter Partizipation entstanden ist[9]. Wenn die Partizipation zur obersten Maxime der Demokratie erhoben und so das Repräsentationsprinzip außer Kraft gesetzt wird, dann hat dies dramatische Folgen für den politischen Entscheidungsprozeß.

Die Hoffnung auf eine qualitative Verbesserung der Politik ist ebenso eine bloße Illusion wie die Annahme einer größeren Akzeptanz der partizipatorisch formulierten Politik. Als Lösung bietet sich der Einbau von plebeszitären Elementen in das repräsentative System an, vor dem die Väter des Grundgesetzes aufgrund ihrer Erfahrung mit dem Scheitern des ersten Demokratieversuchs in Deutschland zurückschreckten. Wer das Tempo auf sich wirken läßt, mit dem sich in der öffentlichen Meinung die zentralen Probleme der Politik jagen, wer die Meinungsströmungen verfolgt, mit denen die Irrungen und Wirrungen des Zeitgeistes demoskopisch nachgezeichnet werden können, der kann im Ausweg der plebiszitären Ergänzung der Demokratie nur einen Holzweg erkennen. Der Mangel an Kontinuität würde so nur noch verschärft werden, in dem viele Kritiker der parlamentarischen Demokratie zu Recht ein Hindernis für langfristige Planung und für mehr Rationalität und Berechenbarkeit in der Politik erkennen. Selbst die Grünen, deren Wünschbarkeitssinn bei weitem ihren Wirklichkeitssinn überschreitet, haben sich durch die unerwünschten Effekte der schweizerischen Volksabstimmungsprozeduren beeindrucken lassen und ihre Rede von der plebiszitären Ergänzung der repräsentativen Demokratie stark zurückgenommen.

Stark zugenommen dagegen hat die Indienstnahme der Moral als politisches Argument. Diese Perzeption von Politik hat vor allem mit zwei Problemen zu kämpfen. Erstens mit ihrer mangelnden Plausibilität. Die hochsäkularisierte und zunehmend pluralisierte Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland verfügt längst nicht mehr über jenen Konsens an moralischen Überzeugungen, der es erlauben würde, ein moralisches Argument zur Mobilisierung einer politikwirksamen dauerhaften Mehrheit zu nutzen. Moralische Argumente – selbst die Priorität des Lebensschutzes – werden von den sich selbst so bezeichnenden Alternativen regelmäßig anders verstanden. Es ist vor allem ihnen zu verdanken, daß der Bedeutungszusammenhang der zentralen Begriffe immer dann zerreißt, wenn die politische Redeweise den Gipfel der Abstraktion verläßt und sich Konkreterem zuwendet. Auffällig bei den Grünen ist auch, daß das Thema des Lebensschutzes mit Problemen wie der Rheinverschmutzung zu konkurrieren hat, obgleich die Rheinverschmutzung einen anderen, nämlich einen minderen Rang in der Wertehierarchie besitzt als der Schutz des Lebens, der beim ungeborenen Leben unmittelbar beeinträchtigt ist. Der Rheinverschmutzung kommt auch deshalb ein minderer Rang zu, weil der Strom trotz Sandoz und anderer katastrophaler Ereignisse in den letzten zehn Jahren sauberer geworden ist. Daß diese Tatsache,

auch wenn gelegentlich darüber berichter wird, systematisch nicht zur Kenntnis genommen wird, gehört zu den Eigentümlichkeiten selektiver Wahrnehmung.

Moralische Argumente als politische Denkanstöße haben es zweitens deshalb so schwer, weil die Institutionen der „religiösen Sozialisation", falls diese Formulierung erlaubt ist, an Bindungs- und Überzeugungskraft verloren haben. Das, was die Kirchen – aus welchen Gründen auch immer – nicht für die Herausbildung eines moralischen Konsenses zu leisten vermögen, das kann durch pluralistische Politik nicht ersetzt werden. Die Selbstsäkularisierung der Kirchen – vorangetrieben durch poltisch motivierte Themenwahl mancher Repräsentanten – bewirkt einen Verlust an Spiritualität, mit dem sich nicht zuletzt jene abzuplagen haben, die Politik aus christlicher Verantwortung zu gestalten versuchen. Und dieser Verlust trifft Wähler und Gewählte in gleicher Weise.

„Politik", schrieb Johannes Althusius 1603 in seiner „Politica methodica digesta", „ist die Lehre vom Zusammenleben der Menschen. Es bildet sich nach ihren Regeln, es wird nach ihnen geführt und gehalten. Deshalb heißt Politik auch ‚Kunst der Zusammenfügung'. Die Entstehung (und Pflege) dieses Zusammenlebens zu fördern, ist der Sinn der Politik."[10] Wie günstig für die Zukunft der Bundesrepublik Deutschland wäre es, wenn sich mehr Männer und Frauen bereit fänden, diese Lehre des Althusius anzunehmen und für eine Politik aus christlicher Verantwortung einzutreten und dabei die Maxime zu beherzigen: Suaviter in modo, fortiter in re.

ANMERKUNGEN

[1] J. Ortega y Gasset, Politische Schriften (Stuttgart 1971) 9ff.

[2] Eine kleine Anleihe bei W. Percy, Liebe in Ruinen. Die Abenteuer eines schlechten Katholiken kurz vor dem Ende der Welt (Frankfurt 1974) 355.

[3] Vgl. hierzu und für das folgende: Ph. Schmitz, Zerfällt unsere politische Kultur?, in dieser Zschr. 205 (1987)316–322. Das Fragezeichen im Titel des Aufsatzes wird durch die Apodiktik der Formulierungen häufig aufgehoben.

[4] W. Bergsdorf, Wiedergewonnener Optimismus. Zehn Bemerkungen zur geistigen Erneuerung, in: Die politische Meinung, H. 225 (1986).

[5] Ch. Perelman, Über die Gerechtigkeit (München 1967); J. Rawly, Theorie der Gerechtigkeit (Frankfurt 1975).

[6] H. P. Schwarz, Die gezähmten Deutschen. Von der Machtbesessenheit zur Machtvergessenheit (Stuttgart 1986).

[7] Die Intellektuellen – Geist und Macht, hrsg. v. W. Bergsdorf (Pfullingen 1982); ders., Die Jagd nach dem Eichhorn. Literatur und Politik in der Bundesrepublik Deutschland, in: Universitas (April 1987).

[8] G. A. Craig, Die Deutschen (München 1982); A. Grosser, Das Deutschland im Westen (München 1985); D. P. Conradt, Changing German Political Culture, in: G. A. Almond, S. Verba, The Civic Culture Revisited (Boston 1980); K. L. Baker, R. J. Dalton, K. Hildebrandt, Germany Transformed-Political Culture and the New Politics (Cambridge, Mass. 1981). Einen europäischen Vergleich der politischen Kulturen bietet: Politische Kultur in Europa, hrsg. v. P. Reichel (Frankfurt 1984).

[9] Die neueste Arbeit von O. W. Gabriel, Politische Kultur. Postmaterialismus und Materialismus in der Bundesrepublik Deutschland (Opladen 1987) – eine Mainzer Habilitationsschrift – setzt sich kritisch mit der „verbreiteten Klischeevorstellung von einem ‚Mangel an politischer Kultur'" auseinander und vermutet als Grund für manches negative Urteil über den Zustand der politischen Kultur eine „Verabsolutierung partizipativer Normen und Werte" (324f.). [10] Zit. n. F. Glum, Politik. Eine Staats- und Bürgerkunde (Stuttgart 1958) 3.

Werner Schüßler

„Gott über Gott"

Ein Zentralbegriff Paul Tillichs

Der Begriff „Gott über Gott", den Paul Tillich ausdrücklich in seiner Schrift „The Courage to Be" (deutsch: „Der Mut zum Sein") von 1952 innerhalb eines Abschnitts über den radikalen Zweifel einführt[1], der aber auch schon erstmals in seiner Habilitationsschrift über den Begriff des Übernatürlichen von 1915 vorkommt[2], stellt einen Zentralbegriff seines Denkens dar, in dem geradezu seine philosophischen und theologischen Einsichten kulminieren. Wir wollen im folgenden versuchen, einmal die Tragweite dieses Konzepts zu untersuchen, sodann seine Bedeutung für das theologische und philosophische Denken Tillichs selbst zu hinterfragen. Schließlich wollen wir danach fragen, ob ein solches Konzept dem Religiösen eine Hilfestellung sein kann, und wenn ja, worin diese besteht.

Aspekte

Der Begriff „Gott über Gott" hat bei Tillich eine vierfache Funktion. Erstens ist er eine Antwort auf ein Problem unserer Zeit: die Säkularisierung oder Profanisierung, die unsere Geisteslage immer mehr beherrscht. Der „Gott über Gott" ist in diesem Sinn der Gott der Nichtreligiösen. Ich möchte diesen Aspekt das pastoraltheologische Anliegen Tillichs nennen. Mit diesem Anliegen engstens verwoben ist ein zweiter theologischer Aspekt: das theologisch-protestantische Anliegen Tillichs. Der „Gott über Gott" ist in diesem Sinn der Gott des Zweiflers an Gott. Drittens hat dieser Begriff einen erkenntnistheoretischen Aspekt, genauer: einen erkenntniskritischen. Der „Gott über Gott" macht deutlich, daß alle Vorstellungen von Gott immer hinter der Wirklichkeit Gottes zurückbleiben. Ein vierter und letzter Aspekt ist mit diesem erkenntniskritischen Anliegen eng verbunden: der metaphysische Aspekt. Das metaphysische Anliegen will auf die wahre Wirklichkeit Gottes hinweisen.

Wenden wir uns dem ersten Aspekt genauer zu: dem *pastoraltheologischen Anliegen.* Unsere geistige Situation ist geprägt durch das Phänomen der Säkularisierung oder Profanisierung. Die traditionellen religiösen Symbole werden kritisiert und abgelehnt, weil man nicht mehr versteht, daß religiöse Sprache notwendig symbolische Sprache ist. An ihre Stelle treten „quasireligiöse" Symbole, denn ein

geistiges Vakuum bleibt auf Dauer nicht leer, sondern wird aufgefüllt mit neuen Inhalten. So sucht man Erfüllung in der „Horizontalen". Die vertikale Dimension, die Dimension des Heiligen, schwindet aus dem Gesichtskreis. In einer solchen Geisteslage ist es Tillichs Bemühen, die alten Symbole wieder verständlich zu machen, sie neu zu interpretieren, zu zeigen, daß die christliche Botschaft nicht aus absurden Aussagen besteht, sondern daß in ihrer symbolischen Sprache die ganze Tiefe der religiösen Dimension sichtbar wird[3]. Tillich will nicht in der Kritik steckenbleiben, sondern durch sie hindurchführen zu einer neuen Position. In diesem Sinn kann der Begriff „Gott über Gott" geradezu als Symbol gelten für Tillichs Versuch, die traditionellen religiösen Symbole auf einer neuen Grundlage wieder aufleben zu lassen. Der „Gott über Gott" ist der Gott der Nichtreligiösen, der Profanen. Tillich will dem säkularen Menschen hiermit wieder die Tore zum Heiligen, zum Tempel öffnen. Er will ihm so die Möglichkeit geben, Religion und Gott wieder ernst zu nehmen, eine Religion und einen Gott, deren Verzerrung der Säkularismus meist zu Recht kritisierte und ablehnte.

Der zweite Aspekt, das *theologisch-protestantische Anliegen,* führt in das Zentrum von Tillichs protestantischer Theologie: das Prinzip der Rechtfertigung. Das Problem unserer Zeit ist nach Tillich nicht mehr so sehr die Frage Luthers nach einem gnädigen Gott, sondern vielmehr die Frage nach der religiösen Gewißheit. Nicht mehr die Schuld-, sondern die Wahrheitsproblematik ist es, die den Menschen des 20. Jahrhunderts bewegt. Nicht der Sünder ist das Problem, sondern der Zweifler. Die zentrale Frage, um die es Tillich hier geht, ist folgende: Was kann man einem Menschen entgegnen, für den alle Ausdrücke des religiösen Glaubens im radikalen Zweifel untergegangen sind?

Tillich antwortet hierauf, daß man die Ernsthaftigkeit dieses Menschen als Indiz dafür begreifen muß, daß in ihm ein letztes Anliegen lebendig ist, das die Religiösen gewöhnlich mit dem Namen Gott benennen. Zwar ist hier nicht mehr von Gott die Rede, aber die Frage nach dem Sinn des Lebens ist wachgeblieben. Der Gott ist abwesend. Der so im radikalen Zweifel Stehende hat jede Vorstellung von Gott von sich gestoßen. Allein die Frage nach dem letzten Lebenssinn ist ihm geblieben. Nach Tillich aber kann diese Frage im Menschen nur lebendig sein, wenn Gott selbst gegenwärtig ist. Und in manchen Zeiten ist Gott geradezu gegenwärtig als der „abwesende Gott". In diesem Sinn ist der Begriff „Gott über Gott" der Name für den Gott, der in der Radikalität und Ernsthaftigkeit der Frage nach dem letzten Lebenssinn erscheint, selbst wenn keine Antwort auf diese Frage vernommen wird.

Diese Einsicht, die Tillich schon sehr früh kam und ihn zu einem modifizierten Verständnis des protestantischen Prinzips der Rechtfertigung führte, ist geradezu revolutionierend für sein ganzes theologisches Denken. Das Prinzip der Rechtfertigung durch den Glauben bezieht sich nach Tillich nicht nur auf das religiös-moralische, sondern auch auf das religiös-intellektuelle Leben. Nicht nur der

Sünder, sondern auch der Zweifler wird durch den Glauben gerechtfertigt. Die Situation des Zweifels, ja selbst des Zweifels an Gott, braucht uns nach Tillich nicht von Gott zu trennen. Tillich gesteht selbst, daß er ohne diese fundamentale paradoxe Einsicht, daß der, der Gott ernstlich leugnet, ihn bejaht, nicht hätte Theologe bleiben können. Der „Gott über Gott" ist in diesem Sinn der Gott des Zweiflers an Gott[4].

Kommen wir nun zu den beiden *philosophischen* Aspekten des Begriffs „Gott über Gott". Jede Religion gibt Gott einen bestimmten Namen. Auch jeder Gläubige gibt dem Gott seiner Religion wieder einen bestimmen Namen. Zwar kann man seine Gottesvorstellung läutern. Man kann das Vatersymbol hinter sich lassen und zu einem Gottesbild fortschreiten, das nur noch wenig menschliche Züge aufweist, doch solange man sich eine Vorstellung von Gott macht, ist diese gebunden an die Welt der Erfahrungen. Man kann nicht anders als menschlich von Gott reden. Aber Gott – so lehren die Philosophen und Propheten – transzendiert seinen eigenen Namen. Das hat die großen Denker dazu veranlaßt, die Rede über Gott als analog (Thomas von Aquin) oder symbolisch (Paul Tillich) zu bezeichnen. Oder man spricht von negativer Theologie (Plotin) oder Chiffren (Karl Jaspers)[5]. Diese Einsicht, daß religiöse Sprache notwendig symbolisch ist, macht natürlich ein Programm der Entmythologisierung, wie es Rudolf Bultmann fordert, äußerst fragwürdig[6]. Was könnte hier „mehr" sein als symbolisch? Buchstäblich? Das wäre weniger! Denn dann könnte man eigentlich keine religiösen Aussagen mehr machen. Selbst ein einfacher Satz wie: „Gott hat seinen Sohn gesandt" würde dann unsinnig. Der Begriff „Sohn" unterwirft Gott der Kategorie der Relation, der Begriff „gesandt" der der Zeit. Aber Gott, so wissen wir, transzendiert alle Kategorien.

In diesem Sinn will der Begriff „Gott über Gott" deutlich machen, daß der wirkliche Gott jeden Namen – und damit auch seinen eigenen, nämlich den Namen „Gott" – transzendiert. Damit ist auch schon der vierte Aspekt angesprochen: das *metaphysische Anliegen.* Der wirkliche Gott steht nicht in unserer Verfügung, ist nicht durch Vorstellen und Benennen auslotbar, sondern „wohnt in einem Lichte, da niemand zukann" (Karl Barth).

Philosophie, Theologie, Ethik

Der Begriff „Gott über Gott", so haben wir schon eingangs angedeutet, stellt einen Zentralbegriff Tillichschen Denkens dar, in dem seine philosophischen und theologischen Einsichten geradezu kulminieren. Auch wenn dieser Begriff ausdrücklich erst in der Schrift „The Courage to Be" von 1952 entfaltet wird, so geht er doch schon zurück bis auf die Anfänge des theologischen Denkens Paul Tillichs und kann als Programm seines systematischen Ansatzes verstanden werden. In

seiner Habilitationsschrift „Der Begriff des Übernatürlichen, sein dialektischer Charakter und das Prinzip der Identität, dargestellt an der supranaturalistischen Theologie vor Schleiermacher" von 1915, in der Tillich den Supranaturalismus der Orthodoxie einer grundsätzlichen Kritik unterzieht, indem er vom Identitätsdenken Schellings ausgeht, taucht der Begriff „Gott über Gott" ein erstes Mal auf[7]. Die Dialektik des Supranaturalismus zeigt sich nämlich nach Tillich besonders deutlich am Gottesbegriff. Die Welt außer und neben Gott, wie der Supranaturalismus das Verhältnis sieht, macht Gott nach Tillich selbst zu einem Stück Welt. Diesem Gott stellt er den „Gott über Gott" gegenüber, der nicht ein Seiendes neben Seiendem ist, der nicht der Subjekt-Objekt-Struktur unterworfen ist, sondern diese erst ermöglicht, sie umgreift. Der „Gott über Gott" ist der wirkliche Gott, der über den Gott des Supranaturalismus hinausführt, der letztlich der Subjekt-Objekt-Struktur verhaftet ist, also der Bedingtheit nicht entrinnt.

Dieser Antisupranaturalismus Tillichs, dem erkenntnistheoretisch das Identitätsdenken (Schelling) zugrunde liegt, spiegelt sich folgerichtig auch in seinem Offenbarungs- und Glaubensbegriff wider. Tillich lehnt einen intellektualistischen Offenbarungsbegriff ab, der Offenbarung zu einem verfügbaren Besitz macht, ebenso einen intellektualistischen Glaubensbegriff im Sinn eines Fürwahrhaltens, der den Glauben zu einem geringeren Grad des Wissens degradiert. Demgegenüber fordert Tillich schon hier einen aktualistischen Offenbarungsbegriff, der die Verfügbarkeit Gottes verhindern soll, und einen personalistischen Glaubensbegriff, der die ganze Person anspricht. Tillich stellt so der supranaturalistischen Theologie eine am Identitätsprinzip orientierte Theologie gegenüber, die nicht durch den Gegensatz von Subjekt und Objekt geprägt ist, sondern durch einen Punkt der Identität zwischen Gott und Mensch.

Dieses Programm kommt in dem „über" des Begriffs „Gott über Gott" deutlich zum Ausdruck. Dieses „über" oder „jenseits" ist der Schlüssel sowohl für das Verständnis von Tillichs Kulturtheologie (theoretisch) als auch für sein Verständnis von Moralität (praktisch). Und das heißt letztlich: Es ist der Schlüssel für sein Religionsverständnis, denn Religion ist die „Wurzelfunktion"[8] des menschlichen Geistes – wie Tillich nie müde wird zu betonen –, die sich in den anderen Geistesfunktionen aktualisiert, theoretischen wie praktischen. Die Äste eines Baums sind den verschiedenen Geistesfunktionen vergleichbar, die aber allein von der Wurzel Leben und Kraft erhalten. So versucht Tillich in seiner Kulturtheologie zu einem Standpunkt zu kommen, der „jenseits von Religion und Nicht-Religion (Kultur)" angesiedelt ist: die Theonomie, in der die Partikularität der Religion, die unser Schicksal ist, da wir in der Zweideutigkeit leben, überwunden ist. In der idealen Theonomie gibt es den Unterschied zwischen dem Säkularen und dem Heiligen nicht mehr. Hier ist alles heilig, weil alles säkular ist, und hier ist alles säkular, weil alles heilig ist. Aber die ideale Theonomie wäre das vollendete Reich Gottes, das punktuell in unsere Welt der Entfremdung einbrechen kann, eindeutig

anschaubar im „Symbol" des Christus, aber als solches auf Erden nie realisiert werden kann. Das ist auch Tillich immer bewußt. Er ist weit entfernt von jeder Utopie. Trotzdem ist es unsere dauernde Aufgabe, die Kluft zwischen Religion und Kultur – wenn auch nur fragmentarisch – zu überwinden.

Ähnlich auch in seiner Ethikkonzeption. Hier deutet schon der Titel seines ethischen Hauptwerks „Morality and Beyond" von 1963 dieses Programm an. Tillich fordert hier eine „Meta-Ethik"[9], die – um eine Formulierung Dietrich Bonhoeffers aufzugreifen, die an ein bekanntes Nietzsche-Wort anknüpft – jenseits von Gut und Böse liegt[10]. Der Nomismus, so erkennt Tillich richtig, hat den Antinomismus zur Folge. Erst in einer Haltung jenseits des Gesetzes, das heißt in Übereinstimmung mit dem Gebot der Liebe, also in positiver schöpferischer Freiheit vom Gesetz, wie Jesus gefordert hat, kann der Mensch sein wahres Menschsein erfüllen und mit Rückbindung an sein Wesen zu wirklicher Freiheit und so zu wirklichem Menschsein gelangen. Daß eine Überwindung des Gegensatzes von Nomismus und Antinomismus in der Existenz, die unser Schicksal ist, nur fragmentarisch möglich ist und daß eine solche Ethikkonzeption Anforderungen stellt, denen nicht jeder Mensch gewachsen ist, hat auch Tillich immer gesehen.

Dialektik des Religiösen

Kehren wir zu dem Ausgangspunkt unserer Überlegungen zurück, zu dem Begriff „Gott über Gott". Hier sind noch einige Fragen offengeblieben. Ist dieser „Gott über Gott" nicht doch ein Gott der Philosophen, eine philosophische Konstruktion, ein *Super-Gott*, der von dem wahren Gott der Religion, dem persönlichen Gott, zu dem man Du sagen kann, zu dem man beten kann, weit entfernt ist? Ist das überhaupt noch der „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" (Pascal)? Oder ist das nicht vielmehr nur noch ein „frostiges Ungeheuer" (Karl Barth), das mit dem „lieben Gott" des Glaubens nichts mehr zu tun hat?

Tillich wehrt sich entschieden gegen diesen Vorwurf und postuliert vehement die Identität dieser „zwei Absoluten". Wir sprechen nur allzu gern vom „persönlichen Gott", von dem Gott, zu dem wir Du sagen können (Martin Buber), zu dem wir beten dürfen, ohne uns aber über die wahre Bedeutung dieser Aussagen bewußt zu sein. Was heißt denn die Formel vom „persönlichen Gott", Gott als „Du", „Gebet"? Machen wir Gott hier nicht zu einem „Gott unter Gott", zu einem Seienden, zu etwas Bedingtem? Wenn wir sagen, daß Gott „*eine* Person" ist, sagen wir etwas Unsinniges. Denn wenn er *eine* Person wäre, wäre er ein Seiendes neben anderen Seienden und nicht der, in dem alles Seiende seine Existenz und sein Leben gegründet weiß. Eine Person ist getrennt von einer anderen Person. Niemand kann in das Innerste des Personseins eintreten. Aber Gott, so wissen wir auch, ist uns näher, als wir uns selber sind (Augustin), ja er umgreift das Ich (Subjekt) und das

Du (Objekt). So tun wir beim Beten etwas, was wir eigentlich nicht tun dürften: Wir machen Gott zu einem Objekt, also zu dem, was er in Wirklichkeit nicht ist. Wären wir uns dieser „Unmöglichkeit" nicht bewußt, so wären wir dem magischen Aberglauben keinen Schritt voraus.

Aber Gott – als Grund jeder Persönlichkeit – kann auch nicht weniger sein als Person. Er kann selbst nicht weniger sein als seine Schöpfung. So treibt diese Einsicht zu der paradoxen Formulierung: Der Gott, der persönlich ist, ist auch immer „mehr" als persönlich, und auch umgekehrt: Der Gott, der „mehr" als persönlich ist, ist auch immer persönlich: Er ist persönlich für uns, die wir Personen sind. Das ermöglicht es uns, zu ihm zu sprechen und zu ihm Du zu sagen. Und umgekehrt kann er uns ansprechen als Personen. Aber in dieser Beziehung sind letztlich nicht wir es, die zu ihm sprechen, sondern Gott selbst ist es, der durch uns spricht (Röm 8, 26).

Damit ist der „Gott über Gott" als identisch erwiesen mit Gott. Wir haben keine zwei Götter. Wir haben den Gott nicht verdoppelt. Der „Gott über Gott" ist der wahre Gott und als solcher natürlich identisch mit Gott. In diesem Sinn ist der Begriff „Gott über Gott" ein *Paradoxon*. Paul Tillich selbst spricht ja auch unterschiedslos von Gott und dem „Gott über Gott". Als Begriff ist der „Gott über Gott" natürlich denselben Gefahren und Mißverständnissen ausgesetzt wie der Gott. Als solcher aber will dieser Begriff ja gerade auf die Gefahr der Dämonisierung des Göttlichen aufmerksam machen, die eine dauernde Gefahr jeder Religion darstellt. Der Gott, der ein Dämon ist, muß negiert und der Kritik, dem „Gott über Gott", ausgesetzt werden, damit schließlich in diesem der wahre Gott wiedererkannt werden kann.

Diese Dialektik muß sowohl Religion als auch persönlicher Glaube immer neu vollziehen und durchlaufen, wollen sie wahrhaft sein. Auch der neugewonnene Gott ist der erneuten Gefahr einer Dämonisierung ausgesetzt. Und der „Gott über Gott" muß als der wahre Gott wiedererkannt werden, um der Gefahr der Entleerung zu entrinnen. In diesem Sinn wird der „Gott über Gott" Paul Tillichs zur Chiffre dieser unausweichlichen Dialektik des Religiösen, die letztlich im Göttlichen und seinem Verhältnis zur Welt, in Unbedingtheit und Konkretheit, wurzelt. Dieser geläuterte Gott, diese neue Position, die als solche kein Ort ist, auf dem man stehen kann, bietet dem Gottesleugner nicht mehr die Angriffspunkte, die der Gott ihm bot. Der Atheist wird es nun nicht mehr leicht haben, einen solchen Gott abzulehnen. Der wahre Atheist beschäftigt sich ja – wie der wahre Theist (hier nicht im diskreditierten Sinn Tillichs gemeint) – sein Leben lang mit Gott. Der Zweifel verläßt beide, Gottesleugner und Gottesbejaher, nie. Und so stellt sich hier die Frage: Wird der wahre Gottesleugner nicht vielleicht gerade von dem „Gott über Gott" getrieben? Und: Ist vielleicht nur ein Differenzpunkt zum Gottesbejaher festzustellen, der nämlich, daß der Gottesleugner in der Kritik steckenbleibt und so Gott darüber verliert?

Damit ist einem entscheidenden Einwand noch einmal ausdrücklich widersprochen: Tillich will uns nicht in eine Religion ohne Gott führen, in der jede Vorstellung von Gott verschwindet. Er will auch nicht das Christentum in eine universale Menschheitsreligion überführen, in der jede konkrete Gottesvorstellung transzendiert wird[11]. Das wäre ein grobes Mißverständnis. Tillich weiß, daß Religion nur „funktioniert", wenn wir Gott konkret erleben, wenn wir ihn verdinglichen, zum Objekt machen, also zu dem, was er eigentlich nicht ist, denn er transzendiert ja gerade die Subjekt-Objekt-Spaltung. Aber Tillich weiß auch um die Gefahren, die hieraus erwachsen: die Gefahren der Dämonisierung. Tillich ist darum nicht nur der Kritiker der säkularisierten Kultur, die meint, auf sich selbst stehen zu können, sondern er ist immer und zuerst der Kritiker der Religion. Religionskritik ist ja auch immer etwas Positives. Das haben die Propheten und Mystiker aller Zeiten gelehrt. Die Kritiker der Religion haben recht, wenn sie zeigen, daß die Ausdrucksformen des Göttlichen von unseren seelischen und gesellschaftlichen Dispositionen mitbestimmt werden. Die Kritiker der Religion aber haben unrecht, wenn sie meinen, damit das Göttliche selbst „wegerklärt" zu haben.

Tillich sieht das Positive in der Religionskritik und greift es auf. Man könnte ihn in diesem Sinn den Propheten des 20. Jahrhunderts nennen, der uns unaufhörlich davor warnt, etwas Bedingtes an die Stelle des Unbedingten zu setzen. Er ist der ewige Protestant, wobei „protestantisch" hier verstanden wird als grundlegende Kategorie des Religiösen, die ihre Ermächtigung von Gottes Unbedingtheit her erfährt – neben dem Sakramentalen, das sie von Gottes Konkretheit her erfährt. Gott ist unbedingt *und* konkret. Das macht ihn zu Gott. Wäre er nur unbedingt, wäre er wirklich der „ganz Andere", zu dem Rudolf Otto und Karl Barth ihn gerne machten, so ginge er uns nichts an. Wäre er nur konkret, so wäre er nicht unser Heil, er ginge uns also auch nichts an. In dieser Spannung lebt Religion. Tillich hat dies klar erkannt. Das macht ihn so bedeutsam für das Verständnis der Religion, die Barth immer nur negativ sehen konnte. Der „Gott über Gott" ist für Tillich immer auch Gott. Und diese Einsicht unterscheidet ihn von den Kritikern der Religion, die über dem „Gott über Gott" Gott verloren haben.

Sind diese Überlegungen denn wirklich so neu, könnte an dieser Stelle jemand, der in der Geschichte der Philosophie und Theologie bewandert ist, fragen. Sicherlich nicht. Tillich greift hier ein Motiv auf, das der philosophischen und theologischen Tradition wohlbekannt ist. Das „Eine" Plotins, die „Übergottheit" eines Pseudo-Dionysius Areopagita, die „Gottheit" eines Meister Eckhart, das „Absolute" Schellings – um nur einige entscheidende Stationen zu nennen – meinen das gleiche. Tillich versteht sich hier auch keineswegs als Neuerer. Daß er diese Lehre aber nicht als antiquarisches und dazu vielleicht auch noch interessantes Problem der Geistesgeschichte behandelt, sondern mit Problemen seiner – und das heißt unserer – Zeit konfrontiert, stellt ihn gerade in die Reihe der eben genannten

Denker und macht ihn so im qualifizierten Sinne des Wortes zu einem Neuerer, der die Tradition nie als erstarrten Ballast einer vergangenen Periode ansah, sondern auf die Probleme unserer Zeit hin abfragte, um Antworten geben zu können auf aktuelle Fragen.

ANMERKUNGEN

[1] P. Tillich, Gesammelte Werke (GW), hrsg. v. R. Albrecht, 14 Bde. (Stuttgart 1959ff.), Bd. 11, 13–139, 132ff., bes. 137ff.

[2] Der Begriff des Übernatürlichen, sein dialektischer Charakter und das Prinzip der Identität, dargestellt an der supranaturalistischen Theologie vor Schleiermacher. Teil 1: Königsberg 1915; Teil 2: Masch. ungedruckt (Dt. Paul-Tillich-Archiv) Marburg, 44. Vgl. hierzu: W. Schüßler, Die Jahre bis zur Habilitation (1886–1915), in: Paul Tillich: Sein Werk, hrsg. v. R. Albrecht, W. Schüßler (Düsseldorf 1986) 9–27, 22–27, bes. 24.

[3] P. Tillich, The God above God, in: The Listener 66 (1961) Nr. 1688, 169 u. 172, 169. Diesem Anliegen ist in besonderem Maß die „Dogmatik" Paul Tillichs gewidmet (Marburger Vorlesung von 1925, hrsg. v. W. Schüßler, Düsseldorf 1986).

[4] So in einem Typoskript mit dem Titel „Rechtfertigung und Zweifel" (45 Seiten) von 1919 (amerikanisches Paul-Tillich-Archiv an der Harvard-Universität, Cambridge, Mass.).

[5] W. Schüßler, Der philosophische Gottesgedanke im Frühwerk Paul Tillichs (1910–1933). Darstellung und Interpretation seiner Gedanken und Quellen (Würzburg 1986), bes. 111 A. 328, 102–109, 149–162, 61 A. 573, 112.

[6] Vgl. ebd. 74f. A. 59. Vgl. dazu auch meine im Frühjahr 1988 im Patmos-Verlag erscheinende Untersuchung: Jenseits von Religion und Nicht-Religion. Der Religionsbegriff im Werk Paul Tillichs.

[7] Vgl. Anm. 2.

[8] Vgl. GW I 380.

[9] Vgl. Ergänzungs- und Nachlaßbde. zu GW, Bd. 5, 235.

[10] D. Bonhoeffer, Ges. Schriften, hrsg. v. E. Bethge (München 1965ff.) Bd. 5, 161; vgl. Bd. 3, 49.

[11] Wie das neuerdings M. Repp, Die Transzendierung des Theismus in der Religionsphilosophie Paul Tillichs (Frankfurt 1986) 231 u. 308 A. 12 mißversteht.

Ernst Josef Krzywon

Poesie und Poetik der Affekte

Hans-Jürgen Heises „Stichworte zur Lyrik"

Als mehrfach ausgezeichneter Bilderdichter, Metaphoriker und psychischer Realist legt der anerkannte Lyriker Hans-Jürgen Heise – nach „Ariels Einbürgerung im Land der Schwerkraft" (1977) und „Vermessungsstäbe bilden den Gottesbegriff" (1985) – einen weiteren Band mit Aufsätzen vor, die ihn als brillanten und gelegentlich auch polemischen Essayisten von stupender Belesenheit und von profunder Kennerschaft in der Tradition lyrischen Sprechens ausweisen. Nach Auskunft des Klappentextes ist dieses Buch mit dem provokanten Titel „Einen Galgen für den Dichter. Stichworte zur Lyrik"[1] der Extrakt von Erfahrungen, Einsichten und Urteilen, die der Lyriker seit Jahrzehnten als unermüdlicher Leser in- und ausländischer Lyrik wie auch als Literaturkritiker in den überregionalen Feuilletons deutschsprachiger Zeitungen gesammelt hat. In 15 Essays, die nicht frei sind von Wiederholungen, spürt er den individuellen Motiven und den geschichtlichen Zusammenhängen poetischer Texte nach, die vom Dadaismus und Surrealismus über die klassische Moderne bis zur heutigen Postmoderne reichen und aus den verschiedensten Ländern stammen. Erkenntnisleitend sind dabei für Heise poetologische, psychologische und gesellschaftspolitische Gesichtspunkte in der erklärten Absicht, Modisches von Hintergründigem und Plattes von Inspiriertem zu trennen. Solche Zielsetzung setzt eine Poetik sowie Maßstäbe und Kriterien voraus, die neugierig machen und die es zu rekonstruieren gilt.

Heise situiert seine maßstab- und kriterienorientierte Poetik in einer permissiven Gesellschaft der westlichen Welt, die alles zuläßt, das Provokante und Obszöne sogar wünscht, und zwar nicht aus Liberalität, sondern aus Sensationshunger, Nervenkitzel und Innovationsstreben. Als Folgen konstatiert er eine allgemeine Zügellosigkeit und produktive Beliebigkeit, die weder künstlerische Maßstäbe noch moralische Verpflichtung kennt. Auf der Folie solchen Tagesbewußtseins fordert er, im kritisch orientierten Rückgriff auf die Leistungen der klassischen Moderne, mehr Traum und Tagtraum, mehr Inspiration und Imagination sowie eine metaphorisch-schweifende Bildhaftigkeit statt der begrifflich-schlußfolgernden Rhetorik: also Abwendung von der diskursiven Lyrik einer zerebralen Epoche, von der klärenden Sprache der Vernunft und Hinwendung zur Metapher und metaphorischen Komplikation der kreativen Anti-Raison, zum Idiom halluzinatorischer Bilder. Sichtbar wird das Konzept einer „Poesie der Affekte mit einer

adäquaten Poetik" (11), die sich als Gegenkonzept zu einer Poesie des Technizistisch-Herstellbaren versteht, in der die Degradierung der Poesie zu einem bloßen Instrument der Kritik betrieben werde. Heises Poesie und Poetik der Affekte gründet sich auf die triebaufgeladene Dynamik und auf das biologische Potential, die beide sich in poetischen Bildern ausdrücken. Ihr zentrales Axiom lautet: „Am Anfang stand und steht immer eine Anmutung, ein glück- oder schreckhaftes Erleben, ein Gefühl oder – Steigerung von Gefühl – ein Affekt. Die Eingebung, für Poetisches wie für Gedankliches, kommt aus der Anschauung, aus der Welt der Körper, nicht aus dem Reich der Ideen" (10).

Für eine solche Poesie der Affekte – diese bedeuten für Heise „stärkere und zu Bildern kondensierte Gefühle" (123) – sind wichtigstes Ausdrucksmittel die „in der Dunkelkammer eines unkontrollierten Unterbewußten entstandenen Metapherngedichte" (11) mit freiem Vers. Poesie entstehe so „weder durch Gesinnungsbekunden, noch durch verbal-syntaktisches Laborieren und auch nicht durch das Anhäufen von Natur- oder Zivilisationsingredienzen, sondern einzig und allein durch Erlebnisintensität und Erregbarkeit – in Verbindung mit sprachlichem Gestaltungsvermögen. Etwas Seelisch-Anthropologisches muß eine Fusion mit etwas Sprachlich-Strukturellem eingehen" (155).

Innere und äußere Natur als Projektionsraum

Am Beispiel des Gedichts „Ein Sommertag im Gebirge" von Li Tai-peh verdeutlicht Heise, wohin seine Poesie und Poetik der Affekte tendiert: „Die äußere Natur ist Echowand, ist antwortende Stimme der inneren Natur, und beide zusammen verbinden sich im ‚Fühldenken' des Menschen zu einer Einheit, die auch durch die Wissenschaft und die Maschinenzivilisation nicht aufgelöst werden kann, ohne daß wir aus der Kultur zurück in die Barbarei fallen – nicht nur metaphorisch gesprochen, sondern ganz sachbezogen gesagt" (72).

Heises Konzept wendet sich gegen den Zivilisationskonformismus, der Selbstentfremdung und Denaturierung zu Folge hat, und plädiert für eine lyrische Kunst des Transzendierens, „der Gefühlsübertragung auf ein Gegenüber – sei dies nun ein geliebter Mensch, die Familie, die Heimat, die Natur, Gott oder das pantheistische Ensemble vieler Götter" (60). Gemeint ist eine Kunst mit Kontakt zur äußeren, landschaftlichen und zur inneren, psychischen Natur, zum Sinnlichen, Regionalen und Folkloristischen. Natur dient so der lyrischen Kunst als Medium zur Übertragung von Affekten. Folglich sind auch das Naturgedicht als Gattung und die Metapher als poetisches Mittel zentrale Kategorien und Ausdrucksformen, denn die Metapher „bildet die innere Natur des Menschen ab, analog zum Naturgedicht, das sich mit der äußeren Natur beschäftigt" (76).

In Heises Poesie und Poetik der Affekte ist deshalb die Natur in doppelter

Hinsicht ein unentbehrlicher Bezugspunkt: Zum einen spiegelt sich in ihren Erscheinungen der Mensch ab; Natur ist gleichsam Projektionsraum für Gefühle, Traumstimmungen, anthropomorphe Inhalte und utopische Vorstellungen, so daß die Naturlyrik eine gewisse emotionale Befreiung des Menschen aus seinen existentiellen Nöten und gesellschaftlichen Zwängen bietet. Zum anderen ist die Natur eine externe Realität und seinshafte Prämisse unseres geschichtlichen Lebens, die es auch im Gedicht zu beachten gilt. So ist es verständlich, wenn in der Epoche der Denaturierung die noch intakten südlichen Landschaften, und zwar so, wie sie sich den Sinnen darbieten, für Heises Poesie und Poetik zu Ersatzwelten für die zerstörte Natur Mitteleuropas werden: „Der Süden als Utopie des Nordländers", wie der Untertitel eines Essays anzeigt. Vor allem Südspaniens maurisches Erbe und andalusische Poesie sind für den Lyriker Heise der seelisch-geistige Bezugsraum: sinnliche Wirklichkeit und Idealität, höchste Verfeinerung und unverstelltes Leben in einem. Die notwendige Öffnung gegenüber der modernen Poesie des Auslands, deren Belebungsimpulse und Bluttransfusionen die deutsche Lyrik dringend brauche, ist daher ein weiteres Leitmotiv von Heises Poetik der Affekte, die nach „Anschaulichkeit und Bezogenheit auf verifizierbare Weltgegenden" (17) strebt, nach Regional-Authentischem jenseits der Großstädte. Notwendig sei ebenso ein Besinnen auf individuelle Erlebnisessenzen und eine Reaktivierung der Phantasie, eine künstlerische Wahrnehmung der nur noch wenigen ursprünglichen Dinge und der Restnatur, denn lyrische „Kunst ist Verdeutlichung des Anthropologischen in gesellschaftlichen wie seinshaften Bezügen" (23). So erstaunt es nicht, wenn sich Heise zum „tellurischen Anthropomorphismus" (137) eines Federico García Lorca bekennt: die lebendige Natur und die Welt des Organischen als Erlebnisraum für hineingespiegelte seelische Vorgänge.

Kritisches Traditionsbewußtsein

Für Heises Poesie der Affekte ist neben dem sinnenhaften Kontakt mit den Dingen des Lebens und der Welt ebenso unerläßlich der Umgang mit Tradition und tradierten Werten, mit den großen Beispielen der Vergangenheit. Schließlich sei die Sprache ein soziales, kollektives und geschichtliches Erbe. Lyrische Eigenständigkeit sei deshalb nur zu erreichen, wenn der Dichter aus dem reichen Vorrat des Überlieferten allein das auswählt, was ihm bei seiner lyrischen Selbstfindung als tauglich erscheint: „Die Lyriker, deren Werke Bestand gehabt haben, teilten stets ihr eigenes Gefühl mit, ihre Meinung über die Welt, dies aber im Bewußtsein, daß es eine Tradition gibt" (194). Gegenwärtige Lyrik bedürfe deshalb stets des Gesprächs mit der vergangenen Lyrik, „weil sie *anders*, weil sie *eigen* überhaupt nur im Hinblick auf das Vorangegangene zu sein vermag. Es gibt keine Revolution ohne Tradition und keine Erneuerung ohne das Alte" (139).

Auch die Herausbildung kritischer Maßstäbe sei nur möglich im kritischen Rückgriff auf den historischen Reichtum der Poesie, auf „eine organisch gewachsene Literatur mit Gedächtnis" (140). Und weil Traditionen nur durch Modifikation und durch Anpassung an die gegenwärtigen Bedürfnisse gerettet werden können, ist kritisches Traditionsbewußtsein ein weiteres Axiom von Heises Poesie und Poetik der Affekte. Als Beispiel darf der Reim gelten, dem Heise, allen ästhetischen Wiederbelebungsversuchen zum Trotz, keine Chance einräumt, es sei denn in der von Peter Rühmkorf praktizierten Art ironischer Handhabung. Gleiches gilt für die verschlissenen Gedichtmuster und zersungenen Liedstrophen, nicht jedoch für Haiku und vor allem nicht für den freien Vers. Dieser ist für Heise ein wesentliches Ausdrucksmittel, wenn auch nicht in Gestalt des didaktischen Gedichts der Brecht-Schule, sondern in der Form des affektiv-metaphorischen Gedichts mediterraner Prägung. Und so wie der freie Vers „stets das Ergebnis spontanen Empfindens und natürlichen Durchatmens beim poetischen Sprechen ist" (117), so zugleich auch Ausdruck von Individuation. Als notwendiger Rhythmus (Arno Holz) und als Eigenrhythmus (Ezra Pound) biete der freie Vers dem Individuum und autonomen Menschen die Möglichkeit zum einmaligen und nur ihm adäquaten Ausdruck.

Deshalb müsse der Lyriker den freien Vers ebenso benutzen können wie den gebundenen, denn erst im abwechselnd freien und gebundenen Vers erprobe der Lyriker seine ganz persönliche Stimme. Der freie Vers als Antwort auf die wachsenden und als Anpassung an die wechselnden personalen Bedürfnisse sei der formale Ausdruck einer poetischen Revolution und zugleich „das poetisch-kinetische Instrument zur Projektion der Persönlichkeit" (195). In ihm wie in jedem modernen Gedicht pendle sich gleichsam das Naturell des Sprechenden aus, und dafür könne es keine Regeln geben. Deshalb habe das zeitgenössische Gedicht die Balance zu halten zwischen dem verordneten Paßgang in präfigurierten Versen und der kunstlosen Linksfüßigkeit: „Denn wenn das Inhaltliche der Dichtung auch am Mischpult der Sinne entsteht – die Form, die lyrische Struktur des einzelnen Gebildes, muß erarbeitet, nein, ertastet werden... und zwar möglichst in Übereinstimmung mit der Intuition, so daß diese von sich aus gleich die Worte rhythmisiert, den Sprachvorgang bestimmt" (199).

Als „Gedicht für Leser" sollte jedoch der frei rhythmisierte Vers ebenso visuelle Wirkung haben und Empfindungsnuancen auch typographisch vermitteln als genaue Transkription von Stimmungsgehalten und als stilistische Unterstützung des Gefühlten wie Gesagten. Differenzierte Erfahrung erfordere nämlich eine wechselnde lyrische Gangart von Zeile zu Zeile, von Bild zu Bild, von Gedicht zu Gedicht: „Jedes neue Gedicht bedingt eine andere Art des Sprechens, verlangt andere Rhythmen, Kadenzen, Brüche, Gegenläufigkeiten" (201). Das zu findende Ordnungsmuster des freien oder variablen Verses habe sich allein am sprechenden Atem des Dichters zu orientieren und dementsprechend präzise die Sprach- und

Bildpartikeln zu setzen, weil es zwischen Bild und Rhythmus, zwischen Einfall und Wort entscheidende und unlösbare Wechselbeziehungen gebe.

Die Metapher als Vokabel des Gefühls

Mit dem freien Vers unlösbar verbunden ist die Metapher, das Herzstück von Heises Poesie und Poetik der Affekte, die zugleich auch eine der Metaphorik ist. Den Urgrund der Metapher sieht Heise in der Dunkelkammer eines unkontrollierten Unterbewußten. Als bildliche Entsprechung unbewußten oder halbbewußten Empfindens sei die Metapher selbst „ein Stück Natur: Ausdruck unserer psychischen Natur" (76). Wie in dieser schieße auch in der Metapher mehrdeutiges Gefühl zusammen; sie gehöre deshalb – wie Witz und Ironie – zu den unentbehrlichen Regulativen des Menschen, weil sie differenzierte seelische Regungen zum Ausdruck bringe und Abgründe überspringe: „Der Mensch als Triebwesen, als Erlebnistier kann nicht auf die Metapher verzichten, denn sie eignet sich wie nichts anderes als Vehikel des Gefühls" (168). Aufgrund solcher Genese unterscheidet Heise zwischen der erlesenen Metapher, die den Dingen gleichsam nur von außen auferlegt werde, und der echten bzw. vital-sinnfälligen Metapher, „die zwischen innerer und äußerer Natur, aber auch zwischen Natur und Gesellschaft (oder Sein) anschauliche Bezüge herstellt" (169), etwa in der Weise, daß ein Lyriker Dunkles und Unbewußtes durch spontane Bildfindungen ans Licht des Bewußtseins bringt: „Die vital-sinnfällige Metapher, die das Wasserzeichen der Echtheit und der Zwangsläufigkeit trägt, ist sprachlich-bildhafter Ausdruck seelischer Vorgänge, die zu unterbinden einem Akt kultureller Selbstverstümmelung gleichkäme" (170).

Metaphorisches Sprechen heißt deshalb für Heise spontanes, sinnenhaftes, anschauliches Sprechen, weil die Metapher selbst als Ausdrucksmittel der psychischen Natur und als emotionale Initialzündung „eine Vokabel des Gefühls" (173) ist. In Abhebung von Begriff und begrifflicher Sprache sieht Heise den Vorzug der Metapher und metaphorischer Rede darin, daß sie Dinge sensualistisch spürbar, geradezu körperlich präsent macht und selbst weit voneinander getrennte Dinge erlebnismäßig zusammenrücken läßt, den Menschen mit den Naturerscheinungen ins Gespräch bringt. Es handle sich also um einen poetischen Anthropomorphismus, weil die Metapher Belebtes durch Belebtes wie auch durch Lebloses vergegenwärtigen und sogar Dinge erfinden könne, die es in Wirklichkeit nicht gebe. Sie habe, als absichtsvoll und kunstbewußt geschaffene Metapher, eine die Realität transformierende und so die Natur vermenschlichende Kraft, sie vermittle sprachlich zwischen Realität und Vorstellung, sie gestatte, bildhaft-spontan auf das Leben zu reagieren sowie kühnes synästhetisches Reden in Bildern. Deshalb sei Form und Stil letztlich Sublimation und Bannung von Triebenergie, künstlerische Bearbeitung und Zähmung libidinöser Kräfte.

Das Verlangen des Menschen, in sinnlicher Sprache und in Form unmittelbaren metaphorischen Redens sich der Umwelt zu versichern, führte im Lauf der Geschichte lyrischen Sprechens zur metaphorischen Komplikation, worunter Heise den lyrischen Prozeß versteht, die Verse fortlaufend schwieriger zu gestalten, um die „Empfindung auf eine klischeefreie Weise auszudrücken" (179). Gemeint sei nicht unnötiges Spiel mit der Dunkelheit wie bei Jürgen Theobaldy, dessen hermetische Metaphorik klare Vorstellungen künstlich eindunkle, sondern eine zwangsläufige Ausgestaltung der Metaphorik bis hin zur abosluten Metapher oder gar Satire, denn beide dienten dazu, „gestaute Gefühlsenergie abzuleiten, sprachlich zu erden" (180). Witz, Ironie und Metapher, heißt es bei Heise an anderer Stelle (210), seien „Blitzableiter der Affekte" und „Kanalisierungen der Triebe". Weil Metaphern Affekte zum Ausdruck bringen, vorhandene emotionale Spannungen sichtbar machen und zumindest phasenweise den Ausbruch aus der Welt bloßer Zweckmäßigkeit gestatten, sind sie für Heise letztlich der „Ausdruck individuellen Selbstbehauptungswillens" (187) und in einer Zeit permanenter Außenleitung und Fremdbestimmung wichtige Hilfen zur Ich-Stabilisierung. Solche positive Funktionen der Metapher verstellen Heise jedoch nicht den Blick auf die möglichen Gefahren ihrer exzessiven und unangemessenen Anwendung, wie das in einer hypertrophierenden Bilddichtung der Fall sei. Letztlich handle es sich bei einer solchen „Re-Metaphorisierung des Gedichts" (141) um eine Rhetorik des Bildes – in Analogie zur Rhetorik der Wörter und zur Rhetorik der Fakten, mit denen sie oft zusammenhänge –, da sie nicht dem spontanen Einfall entstamme, der Mehrdeutiges und Sinnenhaftes zur Metapher zusammenschießen läßt, sondern sei letztlich diskursive Rede und gebe sich nur poetisch inspiriert, wenn sie Bekanntes einfach aufschmückt und mit Bildgirlanden umschlingt.

Heises Poesie und Poetik des Affektiven und Metaphorischen setzt sich sehr entschieden ab von der sprachwissenschaftlich begriffenen Metapher, die er als Accessoire des begrifflichen Formulierens und als rhetorische Figur bezeichnet, die auf allgemeine Art Kommunikation stiften möchte. Ihr stellt er seine vitalsinnfällige Metapher als unmittelbar in Sprache umgesetzte Affektivität und als „sozusagen emotional erhitztes Wortmagma vor dem Zustand lingualen Erkaltens und begrifflichen Erstarrens" (181) entgegen: „Die Metapher ist kein Ausdrucksmittel des Bewußtseins, sondern ein Vehikel des Empfindens" (181). Damit widerspricht Heise elementaren sprachwissenschaftlichen und zeichentheoretischen Erkenntnissen, wonach jedem sprachlichen Zeichen – also auch der Metapher – zumindest die Dreidimensionalität des Symptoms als Ausdruck, des Symbols als Darstellung und des Signals als Appell zukommen muß, wenn es als semantisches System zwischen Dichter und Leser – in welcher Weise und Intensität auch immer – fungieren soll. Die von Heise überaus dominant gesetzte expressive bzw. Ausdrucksfunktion der Metapher besagt noch lange nicht, daß die anderen beiden Funktionen, nämlich die deskriptive und appellative bzw. die Darstellungs-

und Appelfunktion total außer Kraft gesetzt werden. Sie sind vielmehr implizit weiterhin wirksam und als solche auch wahrnehmbar, wenn der Sprach- und Zeichenbenutzer einen entsprechenden produktiven oder rezeptiven Akt des Schreibens oder des Lesens setzt. Mit Blick auf die Metapher wäre wohl korrigierend zu sagen: Sie ist sowohl Ausdrucksmittel des dichtenden Bewußtseins als auch Vehikel des dichtenden wie des nachdichtenden, also lesenden, Empfindens, und das heißt eines Subjekts, das zwar verschiedene Handlungsweisen dominant setzen kann, jedoch stets als Handlungseinheit gleichzeitig ablaufender kognitiver, affektiv-emotionaler und psychomotorischer Prozesse existiert und wirkt. Vielleicht sind deshalb Metaphern nicht nur Vokabeln des Gefühls, sondern auch des Verstandes und als solche auch schreibbar wie lesbar, also auch Vokabeln der Psychomotorik.

Für die Richtigkeit dieser Behauptung scheint sogar Heise selbst zu plädieren, wenn er eines – wie er sagt – der verhängnisvollen poetologischen Vorurteile unserer Zeit, nämlich die Metapher sei etwas geistig Rudimentäres, mit dem Gegenvorwurf zu entkräften sucht, diese Bewertung der Metapher sei eine Angstabwehr und resultiere aus der durch die Aufklärung gespaltenen Persönlichkeit des modernen Menschen, so daß „sich drei *Teil*personen torsohaft entgegenstehen: eine vernünftige und vernünftelnde, die sich auf Voltaire beruft, eine sentimental-naturschwärmerische, deren Begründer Jean-Jacques Rousseau ist, und eine die Triebe und das verdrängte Böse signalisierende, die sich herleitet von den pervers-ausschweifenden Phantasien des Marquis de Sade“ (181).

Diese Argumentationsfigur hat Tradition. Schon Joseph von Eichendorff, sich wie Heise mit der Aufklärung auseinandersetzend, entwickelt in seinem literaturtheoretischen Konzept einer „Poesie des Unsichtbaren“, einer „Poesie des Unendlichen“ und einer „Poesie der Wahrheit“ – als Synonyme verstanden – folgenden Gedankengang:

> „Auch das hat die Poesie mit der Religion gemein, daß sie wie diese den ganzen Menschen, Gefühl, Phantasie und Verstand gleichmäßig in Anspruch nimmt. Denn das Gefühl ist hier nur die Wünschelrute, die wunderbar verschärfte Empfindung für die lebendigen Quellen, welche die geheimnisvolle Tiefe durchranken; die Phantasie ist die Zauberformel, um die erkannten Elementargeister heraufzubeschwören, während der vermittelnde und ordnende Verstand sie erst in die Formen der wirklichen Erscheinung festzubannen vermag. Ein so harmonisches Zusammenwirken finden wir bei allen großen Dichtern, bei Dante, Calderon, Shakespeare und Goethe, wie sehr auch sonst ihre Wege auseinandergehen. Der Unterschied besteht nur in dem Mehr oder Minder jener drei Grundkräfte. Wo aber dieser Dreiklang gestört und eine dieser Kräfte alleinbeherrschend wird, entsteht die Dissonanz, die Krankheit, die Karikatur. So entsteht die sentimentale, die phantastische und die Verstandespoesie, die eben bloß Symptome der Krankheit sind.“[2]

Eichendorffs produktions-, werk- sowie rezeptions- und wirkungsästhetisch realisierter Dreiklang von Gefühl, Phantasie und Verstand zeigt, daß die Romantik sehr wohl, wenn auch nur punktuell als sogenannte – im Eichendorffschen Verständnis – neue, moderne und wahre Romantik „aus dem Umkreis künstleri-

scher Bestrebungen hinaus" (H.-J. Heise, 181) gelangt ist und die rationalistischen Aufklärungstendenzen zumindest in diesem Punkt sehr wohl überwunden hat. Die bei Eichendorff vorhandene Homologie von ganzheitlichem Menschenbild und Bildungskonzept einerseits und von ganzheitlichem Literatur- und Poesiekonzept andererseits findet bezeichnenderweise auch heute im Kontext einer empirischen Literaturwissenschaft, wie sie Siegfried J. Schmidt vertritt, aufmerksame Beachtung: „Die Funktionen des Systems LITERATUR liegen zugleich im kognitiv-reflexiven, moralisch-sozialen und hedonistisch-individuellen Handlungs- und Erlebnisbereich."[3] Gleiches gilt für die curriculare Lernzieltheorie, die höchsten Wert legt auf die gleichmäßige Ausbildung der Schülerpersönlichkeit in ihrer kognitiven, affektiv-emotionalen und psychomotorischen Dimensionierung. Deshalb versteht auch der Germanist und Didaktiker Franz Hebel „Lesen als Spiel zwischen Distanz und Identifikation", in dem „die Einheit kritischer, utopischer und hedonistischer Leseerfahrungen begründet"[4] liegt, nämlich die Einheit von Verstand, Phantasie und Gemüt. Und schließlich vertritt auch Michael Ende die Ansicht: „Was künstlerisch wirklich gut ist, kommt auch immer aus einer Ganzheit des Menschen aus Kopf, Herz und Sinnen, und es spricht auch gleichermaßen zur Ganzheit."[5]

Auf der Folie eines solchen traditionsbewährten wie aktuellen Kontextes stellt sich die Frage, ob nicht Heises Poetik der vital-sinnfälligen Metapher als Ausdruck und Vokabel des Gefühls im Abseits einer besseren Tradition und Gegenwart steht, zumal schon Eichendorff meinte, im idealen Gedicht würden die Wünschelrute des Gefühls, die Zauberformel der Phantasie und der harmonisch-ordnende Verstand zusammenwirken und zur Gestalt- und Wirkungseinheit zusammenfinden. Ist das nur eine andere Umschreibung für die Heisesche Wertungsskala, nach der es nur „gute oder schlechte, angemessene oder unangemessene, ehrliche oder unehrliche Gedichte" (169) gibt? Auch die einseitige Festlegung auf eine vital-sinnhafte Metapher kann der Lyrik die Fähigkeit des Transzendierens nehmen und sie in Richtung eines ebenso gefährlichen Irrationalismus instrumentalisieren, wie es der von Heise zur Recht kritisierte einseitige Rationalismus tut.

Sekundengedicht und lyrische Lyrik

Es darf nicht übersehen werden, daß Heises Poesie und Poetik des Affektiven und Metaphorischen verschüttete Perspektiven und transzendentale Zuflüchte freilegen möchte und sich so – im Sinn der klassischen Moderne – auch als eine „Poesie der Zwischentöne" (146) versteht, die sich gegen die „Eiszeit- und Endzeitgedichte" (142) der depressiven Poeten von heute wendet. Das selbstironische Ausharren im Zustand des Zweifels sei letztlich auch eine höchst subtile Möglichkeit und poetische Strategie, wie sie Heises sensualistische Poesie und

Poetik des Affektiven und Metaphorischen bietet. Als bewußtes Gegenkonzept fordert sie menschliche und soziale Nestwärme, echte Freude am Leben und eine Bejahung der natur- und seinshaften Voraussetzungen unserer Existenz. Das Ergebnis solcher Forderungen müsse eine spontane, lebenszugewandte, sinnesfrohe Lyrik im Stil der „Sekundengedichte" von Oswald de Andradas oder der „Images" von Ezra Pound sein. Vor allem das Sekundengedicht strebe eine erlebnismäßige Vertiefung des Augenblicks an, zumal der intensiv erlebte Augenblick „stellvertretend für andere Augenblicke, ja fürs ganze Leben, für jede Form von Existenz" (204) stehe und so das Charisma des Kostbaren und Unersetzlichen erhalte: „Das erlebnismäßige Vertiefen des Augenblicks ist ein Transzendieren ins Weltliche, Irdische. Der Tod, der alles Sein grundiert und deshalb stets mitgefühlt und mitgedacht wird, intensiviert das Leben" (204). Heise sieht deshalb in der augenblicksgeprägten Poesie des Sekundengedichts den Idealtyp unmittelbaren sinnfälligen Sprechens: Es ist „ein Gelegenheitsgedicht nicht für, sondern aus einem Anlaß. Es kennt keinen anderen Auftraggeber als die Welt des Augenscheins, die auf der geistigen Netzhaut des Autors erscheint, der sich als Erlebnisschwamm und Empfindungsdenker versteht" (208).

Eine solche Poesie, welche die Erscheinungen der Welt im Zustand ihrer sinnenhaften Beschaffenheit frisch, bildhaft und spontan, gleichsam „als Magma des Erlebens und nicht als begrifflich erstarrte Lava" (155) vorführt, läßt das Konzept einer „lyrischen Lyrik" sichtbar werden, zu der sich Heise bekennt und die er von poetischer Prosa wie von prosaischer Lyrik gleichermaßen unterscheidet. Gemeint ist eine Poesie des Empfindens und der subjektiven Notation, eine frei, phantasievoll, utopisch assoziierende Kunst, die psychisches Innen und naturhaftes Außen in einen schöpferischen Dialog treten lassen, der dem kaputten Menschen von heute helfen könnte, sich zu regenerieren. Anstelle von Willkürlichkeit setze sie „organische Plausibilität", „wie sie sich etwa durch Atemeinheiten, lyrisches Rubato oder die Zusammenfassung von Sinnbezügen" (158) ergibt. Auch hier sind metaphernunterfütterte Affektivität und inhaltliche Originalität unabdingbare Voraussetzungen.

Sekundendichter und Metaphysiker der Diesseitigkeit

Die geschilderten Leitmotive und zentralen Kategorien von Heises Poesie und Poetik des Affektiven und Metaphorischen verweisen insgesamt auf eine Schöpferpersönlichkeit, die sich hinter vielen Namen verbirgt. Heise selbst versteht sich – durchaus an Rimbeau orientiert – als einen psychischen Realisten und Metaphoriker, der die Normen und Tabus der modernen gesellschaftlichen Übereinkünfte nicht respektiert, sondern durchaus empfindungsbezogen reagiert und sich so als

Außenseiter sowohl der glorifizierten Warenwelt der Kapitalisten als auch der materialistischen Philosophie der idealistischen Marxisten verweigert. Ebenso versagt er sich der zur rigorosen Alleinherrschaft entschlossenen Vernunft, die alles Bildhafte abwehrt, und bekennt sich zur metaphorischen Rede der Poesie, weil er in der Metapher das „einzigartige Artikulationsmedium unserer tieferen Persönlichkeitsschichten" und „heute mehr als je ein unentbehrliches Instrument zu traumlogischen Bewußtseinsergänzungen" (184) sieht: „Bilder sind Resultate der Eingebung, glückliche Funde der Intuition" (184). Dichtung habe deshalb in erster Linie nicht Verstandesarbeit zu leisten, sondern Affekte zum Ausdruck zu bringen, und zwar in verdeutlichenden Bildern und in anarchisch schweifenden Metaphern, die in ihrer assoziativen Flüchtigkeit und sinnlichen Transparenz dem Wesen des Affektiven zu entsprechen vermögen. Darin sei poetisches Sprechen des Metaphorikers – spontan, sinnesfroh, bildhaft und schweifend – dem kindhaften Sprechen verwandt, denn Kinder wie Dichter seien somnambule Grenzgänger zwischen realer und imaginierter Wirklichkeit: „Kinder erleben die Welt in mehrdeutigen Bildern; und die Dichter versuchen, den Kindern nachzustammeln, was diese zwischen Wachsein und Traum, Lust und Ekel, Freude und Erschrekken, Leben und Tod in Erfahrung bringen" (225).

Was sich so ereigne, sei die „Geburt der Metapher .... aus dem Geist eines universellen Anthropomorphismus" (225). Aus solcher Fülle sinnlicher Erscheinungen lebe auch der „Sekundendichter" (208); er staue das Drama des äußeren Lebens in stillen Bildern, betone das Menschlich-Allzumenschliche und artikuliere sich so als „ein Metaphysiker der Diesseitigkeit. Er möchte die Welt an einem konkreten Ort während eines bestimmten Augenblicks an sich reißen und dabei das köstliche Aroma des Immer spüren" (206). Zweifellos stellt die Charakteristik des Sekundendichters ein stilisiertes Selbstporträt Heises dar: „Während der metaphysische Dichter, mit Nelly Sachs gesprochen, jemand ist, der sich bereits bei Lebzeiten mit dem ‚Verlernen der Welt' beschäftigt, wendet sich der Sekundendichter den Dingen zu, die ihm sprechende Metaphern sind. Der erlebnisvertiefte flüchtige Augenblick enthält für ihn alle Essenzen ewigen Seins, der abstrakt-leere Begriff der Ewigkeit hingegen nichts" (211f.).

Als Metaphysiker der Diesseitigkeit und als Sekundendichter versteht sich Heise zugleich als einen lyrischen Dichter in bewußter Unterscheidung vom begrifflichen und vom didaktischen Lyriker. Er will weder Epigone oder Formparodist noch Zungenredner oder Irresprecher sein, sondern ein Lyriker mit eigenem Idiom, „das sich nicht den bisherigen Regelungen fügt, doch das auch nicht, aus übertriebener Profilierungssucht, den Kontakt mit dem Gesellschaftlich-Kommunikativen abbricht" (159).

Seinen Neuansatz versteht Heise als Öffnung der Erlebnis- und Sprachfähigkeit im Sinn von Wallace Stevens, der gesagt hat: „Realität ist ein Cliché, vor dem wir uns allein durch die Metapher retten können." Sichtbar wird so das Profil eines

authentischen Dichters, der sich ausweist durch eine spezifische Beschaffenheit seiner seelisch-geistigen Natur wie auch durch moralische Integrität, also weder ein politischer Poet noch ein unpolitischer Dichter, sondern ein selbst- und nicht fremdbestimmter Lyriker, der seinen persönlichen Vorstellungen folgt und von seinen Erlebnissen wie Stimmungen spricht. Der authentische Dichter habe sich „sinnlich seiner ganz persönlichen Lage" (23) zu stellen und deren Evokation in einer autonomen Sprache zu leisten, in der stilistisch-handwerkliche und emotionale Anstrengung zusammenwirken.

Eine solche Schöpferpersönlichkeit, wie sie hier Heise gleichsam als Poetenspiegel der dichtenden Zunft und sich selbst vor Augen hält, müsse fähig sein zur Selbsterforschung und Sinneswahrnehmung, müsse ausgestattet sein mit einer „Zone sensitiver Erkenntnis" (147) und jenen schmalen Erfahrungsbereich transzendieren, „wo das Ich der Sozietät begegnet" (147) und Entfremdung sowie Entpersönlichung erleidet. Worauf Heise also aufmerksam machen möchte, ist das seelische Interieur des Gesellschaftswesens Mensch, verstanden als Gefühl und nicht mißverstanden als Gefühligkeit und Innerlichkeit, ist – in Unterscheidung vom Ich als einem lediglich gesellschaftlichen Rollenversatzstück im wörtlichen Sinne von Persona – „das seelisch Verborgene des Gesellschaftswesens Mensch, als das, was sich nicht in Begriffen, nicht in der Sprache der Vernunft und der Wissenschaft, artikulieren läßt, sondern nur in Bildern, in den changierenden Vokabeln des Gefühls" (163).

Es ist nur allzu verständlich, wenn eine solche Position „zwischen Überlieferung und selbstverwirklichendem Neuansatz" (158) eingestuft wird als „ein von nahezu klassischen deutschen Obsessionen verursachtes Elaborat" (Günter Kunert) und Heise selbst als „Bruder Lustig mit voluntaristischem Pathos" (Michael Krüger) verulkt wird. Solche wie auch immer punktuell berechtigte Kritik an Heises Konzeption einer sensualistischen Poesie und Poetik des Affektiven und Metaphorischen wird jedoch nicht leugnen können, daß es sich um einen wichtigen Beitrag zur modernen Poesie und Poetik der Lyrik handelt und um den respektablen Versuch, zwischen übertriebenem Fortschritts- und Innovationsglauben einerseits und opportunem Neotraditionalismus sowie Restauration als steriler Ausstattungskunst andererseits die Balance zu halten.

ANMERKUNGEN

[1] Heise, Hans-Jürgen: Einen Galgen für den Dichter. Stichworte zur Lyrik. Weingarten: Drumlin 1986. 226 S. Kart. 28,–.

[2] J. v. Eichendorff, Schriften zur Literatur, in: Werke, Bd. 3 (München 1976) 544.

[3] S. J. Schmid, Grundriß der empirischen Literaturwissenschaft, Tb. 1: Der gesellschaftliche Handlungsbereich Literatur (Braunschweig 1980) IX.

[4] F. Hebel, Spielraum und Festlegung. Innovatorisches und Institutionelles in Sprache und Literatur (Königstein 1979) 168.

[5] M. Ende, Poesie verbindet alle, in: Süddeutsche Zeitung, 27./28. 12. 1980.

UMSCHAU

Offensive gegen den Patriarchalismus

Weihbischof Ernst Gutting, Frauenbeauftragter bei der Deutschen Bischofskonferenz, legt in der Reihe „Frauenforum" ein Buch vor[1], das in einem eher schlichten Gewand eine Substanz enthält, die als Sprengsatz wirken könnte – sofern die richtigen Leute es lesen und, vor allem, sofern sie aus dem Gelesenen die richtigen Konsequenzen ziehen.

Hier schreibt kein Theoretiker, sondern einer, dessen Berufsalltag von „Frauenproblemen" ausgefüllt ist. Ob er sich diese Aufgabe gesucht hat, ob sie ihm aufgedrängt wurde, verrät er nicht. Jedenfalls hat er sich den Schwierigkeiten seines Amtes nicht entzogen, sondern sich in einem solchen Maß mit seinen Problemen identifiziert, daß er gar nicht anders konnte, als die Fülle der Einzelprobleme, die ihm Tag für Tag begegnen, einmal auf den Begriff zu bringen. „Offensive gegen den Patriarchalismus" ist das Ergebnis.

Das Buch gliedert sich in fünf Kapitel. In einer kurzen Einleitung setzt sich der Verfasser mit dem umstrittenen und vieldeutigen Begriff „Emanzipation" auseinander. Für Gutting bedeutet „Emanzipation", richtig verstanden, Befreiung der Frau *und* des Mannes aus erstarrten Rollenbildern.

Das erste Kapitel „Es war ein Mädchen" (17–45) geht von Eindrücken einer Indienreise aus, auf der die Unterbewertung und Unterdrükkung der Frau erfahrbar wurde, und zwar in krassester Form. Aber bei aller Anerkennung der Unterschiede zum europäischen Kulturkreis kommt dabei doch die Diskriminierung der Frau als weltweites Phänomen in den Blick: Je rigider die Rollendifferenzierung der Geschlechter, desto stärker ist die Unterbewertung der Frau. Im europäischen Kulturkreis sind die Unterdrükkungsmechanismen subtiler, aber patriarchalische Strukturen normieren auch hier immer noch den Alltag der Frau. Das gilt auch für die christlichen Kirchen, die zwar nicht für die Entstehung des Patriarchalismus verantwortlich gemacht werden können, die aber auch bisher nicht genug getan haben, die Minderbewertung der Frau theoretisch und praktisch zu korrigieren. Die Folge ist der „lautlose Auszug der Frauen aus der Kirche", den Statistiken und Umfragen belegen. Gutting ist nicht der erste Mann der Kirche, der sich dazu äußert, aber er ist einer der wenigen, der nicht zunächst die Frauen anklagt, sondern der seine eigene Kirche nach den Gründen fragt.

Das zweite Kapitel „Der Patriarchalismus" (47–90) beschreibt das Phänomen und analysiert seine negativen Auswirkungen. Gutting sieht das Heilmittel aber weder in einem Matriarchat noch in der Nivellierung der Geschlechterdifferenz durch Rollentausch, sondern in einer Partnerschaft, die die Gleichrangigkeit anerkennt und die gegenseitige Ergänzungsbedürftigkeit annimmt und lebt. Der Kirche kommt hier eine besondere Aufgabe zu, denn theologische Fehldeutungen, die sich durch Jahrhunderte der Kirchengeschichte ziehen, haben ihren verhängnisvollen Beitrag zur Verfestigung des Patriarchalismus geleistet.

Das dritte Kapitel „Die Frauen in Bibel und Kirche" (91–139) ist das umfangreichste und wohl auch gewichtigste, weil hier der mutige Versuch gemacht wird, exegetische Fehldeutungen mit ihren verhängnisvollen pastoraltheologischen Konsequenzen an der Gestalt und der Botschaft Jesu zu messen und dadurch zu korrigieren. Gutting weist nach, daß weder der Schöpfungsbericht noch der Bericht vom Sündenfall einen Anhaltspunkt bieten für eine patriarchalische Anthropologie, und er scheut sich nicht, kirchliche Fehldeutungen beim Namen zu nennen. Schon das Alte Testament bietet reiche Fundstellen für die „mütterlichen" Züge Gottes, und Jesu Umgang mit Frauen sowie die Stellung und das Wirken der Frauen in der Urkirche sind frei von jenen patriarchalischen Denk- und Verhaltensmustern, die kennzeichnend werden für die folgenden Jahrhunderte. „Doch in der Welt eines ‚Bewußtseinspatriarchats', im Römischen Reich,

wo Frauen nicht rechtsfähig waren und deshalb auch keine Ämter übernehmen konnten, hat die Kirche dieses neue Frauenbild nicht durchsetzen können. Sowohl das Übergewicht der Umwelt wie das Befangensein der Kirchenväter in der patriarchalischen Bewußtseinsstufe der antiken Welt verhindern diesen grundsätzlichen Durchbruch, dessen Möglichkeit Jesus selbst im Rahmen seines Wirkens deutlich gemacht hatte" (126).

Gutting hebt hervor, daß das Zweite Vatikanische Konzil theoretisch bereits erhebliche Korrekturen am traditionellen Frauenbild und an der traditionellen Frauenrolle angebracht hat, aber er ist auch redlich genug, die Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis zuzugeben und zu bekennen, daß die Zukunft den Frauen noch einiges schuldig ist.

„Halbierter Mann oder ganzer Mensch?" ist das vierteKapitel (141–149) überschrieben, und so kurz dieser Abschnitt ist, so gewichtig ist er. Hier geht es nicht mehr um eine Aufwertung der Frau, sondern um den Mann, der seine Anima verdrängt und so zum „halbierten" Menschen wird. Aus dem Dauerkonflikt zwischen den Geschlechtern kann in der Nachfolge Jesu ein „integriertes Menschsein" herausführen, das nicht nur die Diskriminierung der Frau aufhebt, sondern auch der Gefährdung des in sich selbst versperrten Mannes ein Ende setzt.

Das fünfte und letzte Kapitel „Amo – ergo sum" (151–161) macht schon in der Überschrift deutlich, daß das cartesianische „cogito" in seiner Verabsolutierung nicht nur kein gültiges Menschenbild abgibt, sondern daß aus jener Verabsolutierung ein Weltzustand entstanden ist, der heute allen Angst macht. Es bedarf, so Gutting, dringend der Korrektur durch jene Seelenkräfte, die man als „weiblich" bezeichnet und deshalb für „unmännlich" hält.

Das Buch ist ein Dank an die Mutter des Verfassers, und es ist dem Andenken Edith Steins gewidmet, deren Seligsprechung wohl der äußere Anlaß für die Veröffentlichung war. Daß dies mehr als eine fromme Geste darstellt, geht aus dem ganzen Text hervor, der wiederholt Edith Stein zitiert und dadurch deutlich macht, wie sehr der Verfasser sich ihr verpflichtet fühlt.

Guttings Ziel ist nicht Originalität. Angesichts der Komplexität des Themas und der Fülle zum Teil hochqualifizierter Spezialliteratur dazu wäre es auch vermessen, auf 160 Seiten einen originalen Beitrag leisten zu wollen. Die Stärke des Buchs liegt in der klugen Auswahl von Zitaten, und die Leistung des Verfassers liegt in der sachgerechten Kommentierung und einfühlsamen Interpretation. Auf den ersten Blick verblüfft die Literaturauswahl. Gutting erwähnt mit keinem Wort die feministische Theologie, deren Anliegen er doch so vehement vertritt, und unter den zahlreichen Anmerkungen findet sich nur ein einziger Verweis auf Elisabeth Gößmann, die ja ihrerseits nur indirekt der feministischen Theologie zuzurechnen ist. Außer der häufig zitierten Edith Stein gibt es gelegentlich einen Hinweis auf Gertrud von le Fort oder Ida Friederike Görres, sonst sind die Gewährs„männer" tatsächlich fast ausschließlich Männer. Auch im Literaturverzeichnis finden sich nur 18 weibliche gegenüber 47 männlichen Autoren.

Dieses auf den ersten Blick fast paradoxe Vorgehen könnte bei näherer Betrachtung aber ein kluger Schachzug sein. Die feministische Theologie ist ja ihrerseits kein einheitliches Gebilde, sondern eine heftig umstrittene Sache, woran manche „innerbetriebliche" Übertreibung und Verzerrung durchaus ihren Anteil hat. Die seriösen feministischen Theologinnen haben es selbst nicht ganz leicht, gegen ihre einseitig und polemisch argumentierenden Mitkämpferinnen die philosophische und theologische Vernunft durchzusetzen. So mag es ein Akt der Klugheit sein, gar nicht erst in diesen Auseinandersetzungen Partei zu ergreifen, sondern sich, wenn Frauen zitiert werden, an die kirchlich approbierten zu halten. Und sicher ist eine „Offensive gegen den Patriarchalismus" überzeugender, wenn nicht nur Frauen ein Defizit einklagen, sondern wenn es die privilegierten Männer selbst sind, die den Mut aufbringen, die überlieferte Position des Mannes in Frage zu stellen.

Wer sich in der einschlägigen Literatur etwas auskennt, merkt natürlich, daß das, was Gutting sagt, nicht neu ist. Aber hier kommt es nicht so sehr darauf an, was im einzelnen zum Thema gesagt wird, sondern wer es sagt. Zum ersten Mal wird von hoher kirchenamtlicher Stelle aus ein auch für die Kirche virulentes Problem vorurteils-

los aufgegriffen und mit bemerkenswertem Mut abgehandelt. Gewiß, Gutting erstellt kein offizielles Gutachten, er schreibt auf eigene Rechnung und Gefahr. Aber hier schreibt der Frauenbeauftragte bei der Deutschen Bischofskonferenz, und auf die Dauer kann man auch an hoher und höchster Stelle nicht ignorieren, was er sagt. Kein Zweifel, daß er im Denken und in der Einstellung vielen seiner Kollegen weit voraus ist, und seine Ausführungen werden nicht überall Zustimmung finden. Aber darauf kommt es auch nicht an. Den Frauen in der Kirche hat er einen großen Dienst erwiesen, und wenn sein Denken Schule macht, dann könnte es, auf lange Sicht gesehen, vielleicht sogar dazu beitragen, den „lautlosen Auszug der Frauen aus der Kirche" aufzuhalten. *Elisabeth von der Lieth*

[1] Ernst Gutting, Offensive gegen den Patriarchalismus. Für eine menschlichere Welt. Freiburg: Herder 1987. 176 S. (Frauenforum.) Kart. 19,80.

Ethische Literatur zu Aids

Aids verwirrt die Gemüter. Die vor nur wenigen Jahren als „Aquired Immune Deficiency Syndrome" in das Verzeichnis der Plagen der Menschheit aufgenommene Krankheit ist – soweit sie in das Interesse des Ethikers fällt – zunächst Thema der Bioethik, also des Teils der Ethik, der sich mit der Anwendung genereller ethischer Theorien, Prinzipien und Urteile auf Probleme der Heilpraxis, des Gesundheitswesens und der medizinischen und biologischen Forschung beschäftigt. In der schnell aus dem Boden sprießenden ethischen Literatur wird sie dagegen vornehmlich als Thema der Sexualethik behandelt.

Aids ist auch ein Problem des Staates. Sein Schutz, so bringt diese die Menschheit bedrohende Krankheit in Erinnerung, gilt prinzipiell auch denen, die von der Mehrheit abweichende sittliche Überzeugungen haben. Dieser Aspekt wird von der ethischen Literatur vernachlässigt; ihr Interesse gilt der individualethischen Verantwortung derer, die Opfer der Krankheit werden könnten oder es schon sind.

Aids ist ebenso eine Bewährungsprobe christlichen Dienstes am kranken und sterbenden Menschen. Leider verhalten sich manche Ethiker so, als gelte es, bei dieser Gelegenheit Infizierte und Nichtinfizierte von der Überlegenheit der christlichen Moral zu überzeugen.

Aids wird zwar in vielen, ja den meisten Fällen durch sexuelle Handlungen übertragen, aber dadurch wird sie noch nicht zur Geschlechtskrankheit. Zur Prävention gehört zweifellos eine Verhaltensänderung, welche die Sexualität umfaßt. Doch darf die ethische Reflexion nicht vergessen, daß mit der infektuösen Bedrohung zahlreiche andere Bereiche des Lebens tangiert werden. Bei Aids kommt die gesamte Einstellung des Menschen zur Sprache, sein Verhältnis zum Leben, zur Gesundheit, zur Naturwissenschaft usw. Zuvorderst ist Aids ein Thema der *Bioethik*[1], für die in diesem Fall nicht das gewachsene technische Können Gegenstand der ethischen Untersuchung ist, sondern das Dilemma, das nach der Eindämmung der häufigsten Ansteckungskrankheiten – Pocken, Cholera, Geschlechtskrankheiten – allenfalls noch in den Ländern der Dritten Welt zu existieren schien, ob nämlich die Volksgesundheit oder der einzelne mit seinen Rechten und mit seinem Wohl den Vorrang habe. Die offenbar schnell erarbeiteten ethischen Publikationen zu Aids beschränken sich in Mißachtung dieser Fragestellung allzu häufig auf Fragen der Sexualethik, nicht selten, um altbekannte und von den gleichen Autoren schon öfter vertretene Positionen zu verdeutlichen.

August Wilhelm von Eiff[2] benutzt seine Kompetenz als anerkannter Internist dazu, unter Zitation keineswegs neuer soziologischer Ergebnisse (Veränderung der Familienbindung, Erleichterung der Kontrazeption, Wachstum der gesellschaftlichen Permissivität) vor untreuem, unsicherem sexuellen Verhalten zu warnen. Mit Hilfe von evolutionsgeschichtlichen Überlegungen indiziert er – nicht die Tatsache, sondern die Methode ist kritikbedürftig – die Verwerflichkeit der

sexuellen Promiskuität, die er sicher nicht zu Unrecht für eine Ursache von Aids hält; in Überschreitung der empirischen Erkenntnismöglichkeiten meint er, die Fixierung dieser Generation auf die sexuelle Lust, den Sinn der sexuellen Abstinenz, die Gleichrangigkeit der Geschlechter beweisen zu können.

Andere nehmen sich das Thema der Homosexualität vor. Ein Bericht von Gregor Schorbeger[3], der aus der Praxis der Seelsorge an Aids-Erkrankten hervorgegangen ist, konzentriert sich – im Gegensatz zu gut ausgewählten Lebensberichten im „Spiegel" (August 1987) – auf Fälle von Homosexuellen. Als theoretische Grundlage der an der Aids-Station in Frankfurt praktizierten Caritas an Aids-Erkrankten dient die These, Homosexualität sei als eine neben der Heterosexualität gleichrangige Variante anzusehen. Johannes Gründel hält dagegen: „Selbst wenn man keine letzte wissenschaftlich gesicherte Antwort zu geben vermag, ob und inwieweit Homosexualität auf einer hormonellen oder auf einer anlagebedingten vererbten Disposition beruht oder ob und inwieweit sie durch Einflüsse der Umwelt verursacht wurde, sie begegnet uns als Variante von Sexualität eher im Sinn einer Ausnahme... Darum kann die völlige Gleichsetzung von Homosexualität und Heterosexualität... so nicht hingenommen werden" (86).

Insgesamt hat Aids in die Diskussion um die Ethik der Homosexualität keine neuen Gedanken eingeführt. Es bleibt zu hoffen, daß die Diskussion das Verhalten gegenüber homophilen Mitmenschen, das in den letzten Jahrzehnten ein wenig toleranter zu werden versprach, nicht wieder belastet.

J. Gründel weist mit Recht darauf hin, daß Sexualität von den meisten Menschen nicht mehr im moralischen, sondern im psychologischen Diskurs behandelt wird. Daraus resultiert aber auch bei den Ethikern ein defizienter Umgang mit dem Aids-Problem. Sie vernachlässigen die bei einer moralischen Frage notwendige Beziehung zu *Staat und Gesellschaft.*

Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts hat sich im Umgang mit ansteckenden Krankheiten folgende Praxis herausgebildet: Eine Gesellschaft bemüht sich erstens um Tatsachenerhebung. Über Untersuchungen (screening) und Tests versucht sie relevante Daten und Erkenntnisse zu sammeln. Die Meldung darüber geht an dafür eigens geschaffene Gesundheitsämter. Danach wird dann entweder – wo das möglich ist – die notwendige Behandlung angeordnet oder die Ergebnisse dienen – was leider im Fall Aids als einzige Möglichkeit übrigbleibt – als Material für Verhaltensänderung. Der Staat hat die Aufgabe, den für das Gemeinwohl und die Volksgesundheit angemessenen sozialpolitischen Weg zu bestimmen, durch den die Ausbreitung der Epidemie verhindert werden kann. Es handelt sich dabei um eine autonome Aufgabe des Staates, deren Erfüllung nicht mehr aus ethischen Prinzipien deduziert, sondern nur in der Abwägung von Vor- und Nachteilen je neu bestimmt werden muß. Der Staat hat diese Aufgabe, weil er für Leib und Leben seiner Bürger zu sorgen, ihre Freiheitsrechte und sozialen Grundrechte zu schützen und insbesondere den Minoritäten beizustehen hat.

Um Aids wirkungsvoll zu bekämpfen, könnten die staatlichen Behörden prinzipiell Zwangstests bei besonders gefährdeten Gruppen durchführen lassen, bei Hämophilen, Drogenabhängigen, Prostituierten, Strichjungen, Strafgefangenen, dazu – wegen der Gefahren für das Kind – bei schwangeren Frauen, bei Reisenden in Risikogebiete, bei Asylanten, bei Menschen, die aus irgendwelchen Gründen ohnehin ein Krankenhaus aufsuchen müssen usw. Prinzipiell könnten sie eine namentliche oder anonyme Meldepflicht anordnen, um die Voraussetzung dafür zu schaffen, daß die weitere Ansteckung, wenn schon nicht durch freiwillige Verhaltensänderung, dann doch durch Sozialkontrolle verhindert würde. Die Mittel solcher Sozialkontrolle wären die Isolation der schon Infizierten (Antikörperträger) oder die Quarantäne derer, die sich bei irgendeiner Gelegenheit angesteckt haben könnten.

Doch haben sich die staatlichen Behörden bislang nicht zu irgendwelchen Zwangsmaßnahmen durchringen können. Verhaltensänderung erhoffen sie sich lediglich über das Prinzip der Freiwilligkeit. „Jeder muß, unabhängig vom Wissen darüber, ob er infiziert ist oder nicht, alles vermeiden, wodurch er sich oder andere anstecken könnte." So lautet ein kluger Satz der Bundesgesundheitsministerin Rita Süssmuth[4]. Die Bekämpfung von Aids muß in Übereinstimmung

mit den Voraussetzungen des demokratischen Konsenses und der Moral geschehen. Was die Gesundheitsbehörden sinnvollerweise anbieten können, ist der Appell an die Verantwortung aller und – wo dieser nicht fruchtet – ein Betreuungsprogramm, zu dem auch die Propagierung von „safer sex" gehören kann.

Aids ist auch zu einer Bewährungsprobe *christlichen Dienstes* am kranken und sterbenden Menschen geworden[5]. Darauf sind die Kirchen nicht unvorbereitet. Bischof Lehmann hat recht, wenn er in einem Interview zur Aids-Kampagne der Bundesregierung sagt: „Die christliche Caritas muß hier ihr Licht nicht unter den Scheffel stellen: Sie hat über Jahrhunderte in Zeiten von Seuchen Aussätzige und Pestkranke weder gemieden noch verbannt. Wenn alle anderen sich aus dem Staub gemacht haben, sind Heilige bis zur letzten Hingabe helfend zur Seite gestanden." Es darf aber auch nicht verschwiegen werden, daß die Bewährungsprobe angesichts von Aids noch aussteht. Katholische Krankenhäuser weigern sich noch, in das mit vielen Problemen belastete Geschäft einzusteigen. Christliche Schulen sind nicht bereiter als andere, sich den Schwierigkeiten zu stellen. Auch unter Christen sind zahlreiche Ängste abzubauen, bevor sie sich dem Gebot der Nächstenliebe ohne Vorbehalt stellen. Hier ist noch Überzeugungsarbeit zu leisten. Niemand in den Kirchen darf sich auf eine Position der Überlegenheit zurückziehen. Die Moralisten müssen sich davor hüten, Aids generell als „Geißel Gottes" zu bezeichnen, so als hätten sie ihrerseits die Gedanken des Herrn erkannt. Sie dürfen nicht allgemein ein persönlich schuldiges Verhalten aller Betroffenen voraussetzen. *Philipp Schmitz SJ*

[1] D. Jones Merritt, D. M. Fox, R. Macklin, L. Gostin, D. E. Beauchamp, Aids: Public Health and Civil Liberties, in: Hastings Center Report 16 (1986).

[2] August Wilhelm von Eiff, Johannes Gründel: Von Aids herausgefordert. Medizinisch-ethische Orientierungen. Freiburg: Herder 1987. 103 S. Kart. 10,80.

[3] Gregor Schorberger: Aids-Station. Wege humaner Begleitung. Mit einem Interview mit Martin Dannecker. München: Kösel 1987. 157 S. Kart. 19,80.

[4] Rita Süssmuth: Aids. Wege aus der Angst. Hamburg: Hoffmann & Campe 1987. 207 S. Kart. 20,–; J. Reiter, Aids – Das Virus und die Moral, in dieser Zschr. 205 (1987) 435–453.

[5] W. Molinski, Aids und das Prinzip einer dynamischen Sexualmoral, in: Concepte 23/7–8, 6.

BESPRECHUNGEN

Orden

Holtz, Leonard: *Geschichte des christlichen Ordenslebens.* Köln: Benziger 1986. 405 S. Kart. 38,–.

Das vorliegende Buch will keine „kritisch-historische" Arbeit sein (19), sondern heutigen Menschen, auch Nichtchristen, einen lebendigen Einblick in den Sinn des katholischen Ordenslebens und seine Entwicklung von den Ursprüngen her bis in die Gegenwart hinein geben. Dabei liegt der Akzent weithin auf dem Eingebettetsein des Phänomens „Orden" in die Kirchengeschichte, die Kulturgeschichte und sogar in die politische Geschichte (die Geschichte der Macht), hauptsächlich im Raum des Abendlands. Im Hinblick auf dieses Programm hat der Verfasser seinen Stoff in vier große Zeitabschnitte eingeteilt: in den Zeitraum der alten Kirche (bis etwa 700), des frühen und hohen Mittelalters (bis etwa 1300), der großen gesellschaftlich-politischen Wandlungen bzw. der religiös-weltanschaulichen Reformen (bis zur Französischen Revolution) und endlich des Industriezeitalters (bis zur Schwelle des zweiten Jahrtausends).

Da der Verfasser sich schon seit längerem – wie seine Publikationen zeigen – mit dem katholischen Ordensleben befaßt und eine Menge Literatur eingearbeitet hat, kann er seinen Lesern ein eindrucksvolles Bild (bisweilen mit interessanten Details) von der Bedeutung der Orden in Kirche und Welt, von ihrer Gläubigkeit, ihrem missionarischen und gesellschaftlichen Wirken vermitteln, ohne zu unterschlagen, daß auch sie, wie alle irdischen Einrichtungen, der menschlichen Schwäche ihren Tribut gezahlt haben: Ihre Geschichte ist ein Auf und Ab von Blüte und Niedergang. Von der Auseinandersetzung der Orden mit der Reformation (besonders mit Luther) ist gebührend und in einem ökumenischen Geist die Rede. Der Appell des Zweiten Vatikanischen Konzils zu einer den veränderten Zeitumständen „angepaßten Erneuerung" des Ordenslebens ist skizzenhaft, aber sorgfältig notiert.

Wer theologisch und spirituell Genaueres über das urkirchliche Aszetentum, den Ursprung des Mönchtums, die Entwicklung von den „Bettelorden" zu den späteren apostolischen „Gesellschaften" bzw. „Kongregationen" wissen will, muß zu anderen Werken greifen, von denen der Autor in seinen Anmerkungen einige angezeigt hat. Ähnliches gilt vom geistlichen Profil der großen Orden (Dominikaner, Franziskaner, Jesuiten) aufgrund des Charismas ihrer Gründer. Hier haben neuere Studien dieser Orden aus den Quellen Beachtliches zutage gefördert. Wie sehr die Rückkehr zu den Quellen und ihre Aufarbeitung die Orden gegenwärtig beschäftigt, zeigt die derzeitige Auseinandersetzung innerhalb des Ordens der Unbeschuhten Karmelitinnen. Zu den ermutigenden Worten des Autors hinsichtlich der Zukunft des Ordenslebens in der heutigen Krise sollte man noch hinzufügen den neu zu erlernenden Umgang der Ordensleute mit jungen Menschen unserer Zeit. *F. Wulf SJ*

Bösen Willibald: *Auf einsamer Straße zu Gott.* Das Geheimnis der Kartäuser. Mit Illustrationen von Gordana Köllner. Freiburg: Herder 1987. 191 S. Kart. 19,80.

Das Buch ist nicht von einem Kartäusermönch geschrieben, der hier etwa sein Leben schilderte oder die Spiritualität des Kartäuserordens darzulegen versuchte, sondern von einem Laien, der sich menschlich und religiös in dieses Ideal und seine Jünger verliebt hat. Dabei sind es aber keineswegs die bloß subjektiven Gedanken und Impressionen des Verfassers, die man hier erfährt, sondern Zeugnisse der Mönche selbst, in Form von Tagebuchblättern, Gesprächen und Briefen. Im Lauf der Zeit und nach immer neuen Anläufen hat der Verfasser das Vertrauen einiger verantwortlicher Patres und Brüder gefunden. Was sie ihm mitteilen, ist nur dann in die vorliegende

Publikation gelangt, wenn sie ihr Einverständnis dazu gegeben haben. So erhält das Buch eine gewisse Authentizität.

Natürlich wird auch viel Kleinkram vom Leben in der Kartause berichtet (der Verfasser hat zu mehreren Klöstern Zutritt gehabt), aber nur so wird schließlich die ungewöhnliche Lebensweise für den Außenstehenden konkret und vorstellbar. Bemerkenswert ist, daß zur Zeit häufiger als früher junge Männer an die Klosterpforte klopfen und um Aufnahme bitten, weil sie unwiderstehlich den Ruf zu einem radikalen christlichen Leben in sich zu spüren glauben. Und es ist erstaunlich, mit welcher Intensität die jungen Aspiranten die klösterlichen Usancen bis ins einzelne hinein mit ihren Härten übernehmen. Man erfährt dann aber auch, daß von etwa einem Dutzend Postulanten und Novizen durchschnittlich nur vier durchhalten, weil die organische und psychische Gesundheit der Einsamkeit dieses Lebens, trotz mancher Erleichterungen in neuerer Zeit (gemeinsame Spaziergänge und ähnliches), nicht gewachsen ist. Anders bei denen, die nach etlichen Priesterjahren mit den entsprechenden Selbsterfahrungen in den Orden eintreten (was hier von einem Jesuitenpater berichtet wird – 111 bis 120 –, geht schon auf eine Neigung des hl. Ignatius zurück, der enge Kontakte mit der Kartause in Köln pflegte).

Für den Leser, dem es in erster Linie um das Eigene und Tiefste der kartusianischen Spiritualität geht, sind zwei Kapitel von besonderer Bedeutung: der anonyme Brief eines langjährigen Kartäusermönchs (98–110) und die Rückschau eines anderen nach fünfzig Jahren seines Klosterlebens (150–163). Was hier über die inneren Erfahrungen (Erfüllungen und Prüfungen) gesagt wird, trägt den Stempel lauterster Echtheit und lohnt die Lektüre.

F. Wulf SJ

Kirche

Bours, Johannes: *Wer es mit Gott zu tun bekommt.* Schritte geistlicher Einübung in biblische Gotteserfahrung. Freiburg: Herder 1987. 236 S. Lw. 26,80.

Aus Exerzitien ist dieses Buch entstanden, und es könnte wieder zu einem Helfer in Exerzitien werden, es könnte überall dort zur Hand sein, wo Menschen geistlich nach Gott suchen. Worum geht es? Um die Gotteserfahrung im Alten Testament. In 17 Kapiteln führt Bours, ausgehend jeweils von Berichten der Bibel, in die Begegnung der alttestamentlichen Stammväter, Propheten, Könige mit Gott ein. Diese Gotteserfahrungen heben gleichsam jeweils nur eine Seite Gottes und jeweils nur einen Aspekt des seinem Gott begegnenden Menschen heraus. Sie ergänzen sich gegenseitig zu dem am Ende unsagbaren Geheimnis Gott. So heißt es bei Samuel: Wer es mit Gott zu tun bekommt, der muß das Hören lernen. Bei Elija: Wer es mit Gott zu tun bekommt, der wird in der Wüste von ihm gestärkt. Bei David: Wer es mit Gott zu tun bekommt, dem kann es geschehen, daß er vor Freude tanzt. Bours eröffnet zuerst einen Zugang zum biblischen Text, indem er ihn exegetisch aufschließt; er vertieft seine Aussage durch spirituelle Erfahrungen, durch Lebenserfahrungen; er weckt geistliche Betroffenheit durch Zitate aus geistlichen Schriften und schöner Literatur. Abschließende Fragen dienen der Besinnung und der Selbstkritik – und damit der Umkehr und Änderung des Lebens.

Wie alle Publikationen von Bours atmet auch dieses Buch geistliche Freude und echte Innerlichkeit; es ist sprachlich dicht geschrieben und verrät immer wieder den Ort seines Ursprungs: Exerzitien. Ein Buch, das je neu den Beter auf den Weg zu seinem Gott schicken kann. *R. Bleistein SJ*

Kasper, Walter: *Theologie und Kirche.* Mainz: Matthias-Grünewald 1987. 322 S. Lw. 48,-.

Das Buch mit seinem sehr generellen Titel ist ein Sammelband mit 15 Beiträgen aus den Jahren seit 1980, von denen mehr als die Hälfte in den vergangenen zwei Jahren erschienen. Ein Text war bislang unveröffentlicht. Je fünf Artikel bilden eine Gruppe unter den Überschriften „Theologie und Dogmatik heute" (23–134), „Theologie

und Anthropologie" (135–234) und „Kirche als Sakrament des Heils" (235–320). In einem längeren Vorwort „Zur gegenwärtigen Situation und zu den gegenwärtigen Aufgaben der systematischen Theologie" (7–22) ist ein Überblick zur Lage und eine Programmskizze vorangestellt. Der Verfasser sagt indes selbst: „Die in diesem Band genannten Aufsätze lösen dieses Programm zweifellos noch nicht ein" (22). Einzelne Schritte auf dem Weg dorthin sollen es sein. Wichtig sind dem Verfasser dabei das dogmatische Prinzip theologischer Reflexion, die lebendige Tradition, das Verhältnis von Freiheit und Geschichte, die Christologie als Mitte des Glaubens, die Sakramente als Konkretisierung des Heils, die Kirche als greifbare Gemeinde usw. In jedem Fall wird die neuere Diskussion um diese Punkte breit dargestellt, Vorschläge und Positionen werden geprüft und dann meist knapp auch Perspektiven und Ausblicke für eine mögliche Lösung angedeutet. Die einzelnen Beiträge präsentieren sich unterschiedlich und belegen äußerlich erkennbar die vielfachen Möglichkeiten theologischer Stellungnahme. Zwei Texte haben zum Beispiel keinerlei Anmerkungen, die sonst teilweise zahlreich und ausführlich zu finden sind. Einige sachliche Wiederholungen lassen sich in den Ausführungen entdecken (vgl. 165–168 mit 176–179). Am Schluß sind die Erstveröffentlichungen (321 f.) nachgewiesen. Register, die eine Arbeit mit einem Band dieser Art erleichtern würden, fehlen. Das ist um so mehr zu bedauern, als die Überschriften und die auch nicht immer zu findenden gliedernden Zwischentitel doch meist sehr summarisch gefaßt sind und die Fülle des Inhalts kaum andeuten.

Der Band versucht in der aktuellen Diskussion eine mittlere Position einzuhalten. Indem er zeigt, wie und unter welchen Voraussetzungen das möglich ist, stellt er einen verdienstvollen Referenzpunkt dar. *K. H. Neufeld SJ*

Ungläubige Jugend? Briefe und Bekenntnisse. Hrsg. v. Manfred Plate. Freiburg: Herder 1987. 137 S. Kart. 14,80.

Die Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation ist das aufregende Thema dieser von M. Plate herausgegebenen Publikation, in der „Briefe und Bekenntnisse" aus der Zeitschrift „Christ in der Gegenwart" veröffentlicht werden. Ausgehend von einem bekenntnishaften, zu Herzen gehenden Brief einer katholischen Mutter an ihre erwachsenen Kinder, in dem sie deren Entfremdung zu Glaube und Kirche feststellt und kritisch das eigene Glaubenszeugnis in Ehe und Familie befragt, wird in engagierten Aussagen die Frage diskutiert, was Ursache der heutigen Entfremdung zwischen Jugend und Glaube sei; denn es stehen nicht nur die Kirche oder das Christentum zur Debatte. Es geht um jene lebendige Beziehung zu Jesus Christus, die in einem christlich-kirchlichen Leben ihre personal-eigentümliche Gestalt gewinnt. Sind Ursachen der Säkularisierungsprozeß, die zweite Aufklärung, die Idee der Emanzipation, der zeitgenössische Hedonismus, das positivistische wissenschaftliche Denken, ein unpersönlicher Wahrheitsbegriff? Sind es Enttäuschungen über die allzu menschliche Kirche, über eine organisierte Religion überhaupt? Müssen die Jugendreligionen, die Esoterik, der New-Age-Mythos als Reaktionen auf einen viel tiefergehenden Verlust, nämlich des Zugangs zu einer geschichtlichen greifbaren Offenbarung, gewertet werden? Betuliche Antworten helfen in einer solchen radikalen Umbruchsituation nicht weiter, eine allzu eifrige Beschwörung eines geduldigen Gottes wie einer noch zu erwartenden alterstypischen Umkehr ebensowenig. Man muß also Plate in seinem Schlußwort (131) zustimmen, wenn er schreibt, die tiefgehende Glaubenskrise in der jungen Generation Westdeutschlands dürfe nicht verharmlost werden; die Ursachen für diese Entwicklung seien „in einer komplexen psychosozialen Situation zu suchen, die auf eine fundamentale Umstrukturierung des religiösen Geistes in der modernen Welt deutet" (131). An positiven Zielsetzungen nennt Plate dann: „Die Re-Evangelisierung Europas ist ein dringendes seelsorgliches Erfordernis, wobei statt eines pessimistischen Rückblicks mutige pastorale Initiativen, eine persönliche Vertiefung des jeweiligen Glaubens und eine Erneuerung der kirchlichen Strukturen am notwendigsten erscheinen" (131).

Die Konkretheit dieser Forderung bleibt eher im vagen. Gewiß, der personale Glaube der Zukunft wird ein „mystischer" – im Sinn Karl Rahners – sein müssen; die Kirche wird viele

Formen des Glaubensvollzugs und vielartige Bewegungen um- und aufgreifen. Grundlegender wäre zu bedenken, ob der Glaube nur in der Diasporasituation weitergegeben werden kann, ob Kirche nur als „kleine Herde" existieren wird, ob der personale Glaube eine neue Zeichenhaftigkeit in der Minderheitensituation zurückgewinnt. Ein Glaube, der durch seine Humanität eine alltägliche Glaubwürdigkeit gewinnt, würde in den Gläubigen auch jene Tugenden entwickeln helfen, die in dieser Situation des Umbruchs notwendig sind: Dialogfähigkeit, Partizipation, Geduld, Phantasie, Kreativität, Kommunikation. Es ist nicht ausgeschlossen, daß ein so gelebter Glaube auch untrennbar von der Provokation ist. Wird so der Glaube gesehen, dann stellt sich das Problem der Glaubensweitergabe nicht zuerst im Blick auf die heutigen Jugendlichen, sondern bereits als Problem der heutigen Elterngeneration. Das große Verdienst dieser Publikation besteht darin, nicht nur ein brennendes Thema aufgegriffen, sondern auch zu seiner Beantwortung erste Wege gewiesen zu haben.

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

Vielfalt an der Kirche ist kein Gegensatz zur Einheit, sondern ihr lebendiger Ausdruck. Heinrich Fries, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität München, macht deutlich, was dies für die Ökumene bedeutet.

Kennt die zeitgenössische deutschsprachige Literatur Schuld, und wie kommt sie dort zur Sprache? Josef Imbach, Professor für Fundamentaltheologie und Grenzfragen zwischen Literatur und Theologie an der Päpstlichen Theologischen Fakultät S. Bonaventura in Rom, sieht eine breite Ablehnung des individualistischen Sündenbegriffs zugunsten einer ganzheitlichen Moral.

Entgegen der üblichen Vorstellung vom Christentum als Landreligion hat sich Ausbreitung und Erneuerung von Glaube und Kirche entscheidend in den Städten vollzogen. Was heißt das für die säkularisierte Großstadt des 20. Jahrhunderts? Michael Sievernich versucht am Beispiel Berlins eine Antwort.

Wolfgang Bergsdorf setzt sich mit den häufig geäußerten Klagen über einen Zerfall der politischen Kultur in der Bundesrepublik auseinander. Er fordert eine sachbezogene Diskussion, die nicht nur abstrakte Postulate aufstellt, sondern auch die Realität zur Kenntnis nimmt.

Im Werk des protestantischen Theologen Paul Tillich (1886–1965) spielt der Begriff „Gott über Gott" eine zentrale Rolle. Werner Schüssler untersucht die Tragweite dieses Konzepts und seine Bedeutung für die religiösen Probleme von heute.

Ernst Josef Krzywon fragt nach den Maßstäben und Kriterien, von denen sich der Lyriker Hans-Jürgen Heise in seinen Gedichten und Essays leiten läßt. Dabei wird das Konzept einer Poesie und Poetik der Affekte sichtbar.

Die neue Gehässigkeit

Es steht fest, daß „die sich christlich nennenden Gesellschaften keinen sozialen Impuls verwirklicht haben" (Rudolf Augstein). „Im Mittelalter verbrannte die Kirche acht Millionen sogenannte Hexen" (Alice Schwarzer). „Die Missionsidee wurde ihnen (den abendländischen Völkern) zur Rechtfertigung des imperialistischen Anspruches und der bei der Inbesitznahme der Welt verübten Greuel an widerspenstigen Heiden" (Gerhard Szczesny). „Katholizismus und Protestantismus verbünden sich... mit jedem Regime, selbst mit dem verbrecherischsten, wie ihr Verhältnis zu Mussolini, Franco und Hitler beweist" (Karlheinz Deschner).

Keine dieser Aussagen über die Geschichte von Christentum und Kirchen wurde von einem ausgewiesenen Kenner der Materie formuliert. Dies wäre auch kaum denkbar; denn ein Historiker weiß, so kritisch er eingestellt sein mag, daß man über langfristige und vielschichtige Entwicklungen, wie sie hier ins Auge gefaßt werden, nicht so undifferenziert urteilen kann.

Sätze wie die zitierten sind auch nur scheinbar historisch gemeint. Ihrem ganzen Kontext nach zielen sie nicht auf eine Bestandsaufnahme, sondern auf Diffamierung und Diskreditierung. Die Technik der Meinungsbildung, die sie verwenden, ist leicht zu handhaben und schwer zu durchkreuzen, also für Kampagnen bestens geeignet. Man gibt vor, Christentum und Kirchen von ihrer Geschichte her zu deuten, die sich leichter nach vorgefaßter Meinung darstellen läßt als ihre Gegenwart. Man verschweigt alles Positive, erwähnt nur Negatives, übertreibt und verallgemeinert es, bis es so ungeheuerlich klingt, daß es nur noch bei historisch Interessierten, aber nicht mehr in der öffentlichen Meinung richtigzustellen ist. Die Botschaft lautet schließlich: Christentum und Kirchen waren und sind leib-, freiheits-, aufklärungs- und friedensfeindlich; darum haben sie sich nie für soziale Gerechtigkeit eingesetzt und Frauen, Juden, Arbeiter und Naturvölker unterdrückt.

Das Pauschale und Radikale solcher Vorwürfe scheint – so unhistorisch, ungerecht und verleumderisch es ist – von der Unbedingtheit der Moral und des Einsatzes für den Menschen her geboten zu sein. Wer es korrigieren und etwa daran erinnern würde, daß sich in der Antike die Frauen durch das Christentum aufgewertet und die Sklaven ihrer Personrechte versichert fühlten, daß epidemische Hexenverfolgungen erst nach dem Mittelalter und keineswegs nur im Einflußbereich der Inquisition ausbrachen (und im Kirchenstaat nie eine Frau als Hexe verbrannt wurde), daß der Kriegsdienst erstmals von Augustinus und nicht von antiken Philosophen als moralisches Problem gesehen wurde, daß es in unserem Jahrhundert nicht nur Waffensegnungen, sondern auch die verzweifelten

Friedensbemühungen der Päpste gegeben hat, daß ein Francisco de Vitoria schon in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts die Kolonialisierung in Frage stellte und Menschen- und Völkerrechte geltend machte, daß in der NS-Zeit jeder dritte katholische Geistliche in Deutschland bedroht, verhört oder verhaftet wurde, daß Christen eine einzigartige Krankenpflege aufgebaut haben und „daß wir zahlreiche Ziele und Ideale unserer abendländischen Kultur, wie Freiheit und Gleichheit, dem Einflusse des Christentums verdanken" (Karl S. Popper) – er käme unweigerlich in den Verdacht, Unrecht beschönigen und Machtinteressen der Kirche verteidigen zu wollen. Die Diffamierungstechnik spricht den Drang zu einer vorwiegend moralischen Betrachtung der Geschichte an und vereinfacht sie so, daß es nur noch Unterdrückte und Unterdrücker, Gute und Böse gibt.

Mit ihr haben bestimmte Publizisten und Medien vor allem in den letzten 20 Jahren ein Horrorgemälde geschaffen, das in der neuen, breiten Schicht der Personen mit besserer Schulbildung immer mehr zum Gemeingut und bei nicht wenigen Lehrern zum Unterrichtsstoff geworden ist. Die Stimmung, der diese Kampagne entstammt und die sie verbreitet, ist nicht der offene Kampf, sondern die moralische Distanzierung und eine neue Gehässigkeit gegenüber den Kirchen und teilweise auch gegenüber dem Christentum selbst. Zu diesem Klima gehört, daß man sich derzeit dem Verdacht der Rückständigkeit und Hörigkeit aussetzt, wenn man über sie etwas Gutes sagt, daß ein im Ausland erfolgreicher Film wie „Mission" bei uns nur negativ kritisiert wird, daß einer wie „Thérèse" (von Lisieux) hier gar nicht entstehen kann und daß nicht wenige Kommentatoren verärgert reagieren, wenn der Papst mit der Seligsprechung von Edith Stein und Rupert Mayer daran erinnert, daß auch kirchliche Christen die NS-Herrschaft bekämpft und unter ihr gelitten haben.

Nichts würde nun der Sache des Christentums und der Kirchen mehr schaden, als wenn man sich von der neuen Gehässigkeit in eine neue Bollwerksmentalität mit Angst, Gegenpolemik und Gotteslästerungsprozessen treiben ließe. Eine Antwort aus dem Geist und der Kraft des Evangeliums wird gelassener und souveräner sein müssen. Diejenigen, die sich für Christentum und Kirche einsetzen, sei es in Leitungsaufgaben, sei es als einfache Kirchenmitglieder, sollten die partnerschaftliche Zusammenarbeit mit selbstbewußter und diskussionsfreudiger gewordenen Christen konsequent fördern, um auch kritische Menschen zu gewinnen. Sie sollten ein Kirchenbewußtsein entwickeln, das im Bekanntenkreis und in der Öffentlichkeit ohne Komplexe und ohne „Schweigespirale" bekennt, daß einem der Glaube und das Engagement in der Kirche trotz der unvermeidlichen Enttäuschungen etwas gibt. Und ihre Identität sollte in dem von Historikern und Zeitdiagnostikern genährten Wissen wurzeln, daß das Christentum und die Kirchen in der Geschichte und in der Gegenwart neben beschämendem Versagen auch ermutigende Aktivposten aufweisen, daß sie eine Chance der Menschlichkeit sind.

Bernhard Grom SJ

Roman Bleistein SJ

Weitergabe des Glaubens in nachvolkskirchlicher Zeit

Die Kirche wird je neu durch die Frage herausgefordert, ob es ihr gelinge, die Botschaft von Jesus Christus der nächsten Generation weiterzusagen. Diese Frage wird um so mehr zu einem bedrängenden Problem, je mehr die Kirche realisiert, daß der Glaube nur als weitergesagter, als bezeugter der ihre bleiben wird. Würde die Kirche nicht mehr die einmalige Botschaft von Jesus Christus verkünden, hätte sie sich selbst aufgegeben. Die Fragen, die sich heute an die Kirche richten, bestimmen also nicht nur die christlich-kirchliche Zukunft, sie befinden ebenso über die christlich-kirchliche Gegenwart[1]. Demnach kann man authentisch die bedrängenden Probleme auf Zukunft hin nur erwägen, wenn man sie zugleich als Probleme in der Gegenwart bedacht hat. Sind auf solche Weise die Verantwortung für eine christliche Zukunft und das Zeugnis in der christlichen Gegenwart untrennbar zusammengebunden, läßt sich in einer doppelten Betroffenheit die Weitergabe des Glaubens bedenken. Dies soll in zwei Schritten geschehen: in der Klärung der Begriffe (und darin die Erhellung der Situation) und in den Konsequenzen für die Weitergabe des Glaubens (und darin einige Imperative für konkretes Verhalten).

I. Klärung der Begriffe

In der Formulierung des Themas stehen „Weitergabe des Glaubens" und „nachvolkskirchliche Zeit". Beide Begriffe müssen bedacht werden, um Mißverständnisse zu vermeiden und Fehlerwartungen abzubauen. In der Klärung der Begriffe kann zugleich einiges zur Situation und zum Grund der Fragestellung überhaupt ausgeführt werden.

Weitergabe des Glaubens

Die Tradierung des Glaubens, von deren Krise oft die Rede ist, wird weithin so mißverstanden, als gehe es um nichts anderes, als in Sätzen gefaßte Wahrheiten, also Dogmen, oder anders gesagt, Bücher des Glaubens (also quasi Sachen) weiterzugeben[2]. Eine solche Engführung des Glaubens trägt notwendigerweise zur Verkennung von Aufgaben und Problemen in der Weitergabe des Glaubens bei. Ist

der „Glaube" auf ein solches pures kognitives Übernehmen von Glaubenssätzen eingeschränkt, fällt genau schon das weg, was Glaube als christliche Lebensform bedeutet: Christlicher Glaube will personal, als gelebter Glaube, weitergegeben werden. Damit aber wird hineingegriffen in die emotionale Integration der reflektierten Glaubenswahrheiten: Es werden ebenso die Bezüge und Bedingungen bewußt, die sich zwischen Glaube und Arbeit, zwischen Glaube und Kultur, zwischen Glaube und sozialer Beziehungswelt, zwischen Glaube und Wertsystem der jeweiligen Gesellschaft spannen. Glaube als ins Leben integrierte Deutung des Lebens ist also nie nur als Satz weiterzugeben, sondern ist nur als vorgelebte, bezeugte Lebensform tradierbar. Und dies ist eben viel schwerer, als einen Glaubenssatz weiterzugeben, auf den sich die Vergewisserung einer authentischen Glaubenspraxis immer wieder wird zurückbesinnen müssen.

Wollte etwa jemand einen aus seinem Lebenskontext gerissenen Glaubenssatz nicht annehmen, könnte man diese Verweigerung schnell und vorwurfsvoll seiner Unfähigkeit oder Unwilligkeit zu hören und zu begreifen anrechnen. Gelänge es mir dagegen nicht, ihm meinen lebendigen Glauben zu bezeugen, kann dies gerade an meinem Leben liegen, an Lebensstil und Lebensführung, die diesen Glauben als ansprechende und befreiende Lebenswirklichkeit unglaubwürdig und inakzeptabel machen[3].

Wird Glaube so als gläubige Lebenswirklichkeit verstanden, kann von Katechismen – wie richtig und wie gut sie auch sein mögen – nicht die Rettung für die christliche Zukunft erwartet werden. Die Orthodoxie, die auf die Richtigkeit der Wahrheit hingerichtet ist, kommt ohne die Orthopraxie nicht aus; denn beide stehen in einem sich gegenseitig bedingenden und deutenden Kontext, solange der Glaube der Kirche auch den Glauben des Volkes Gottes mitumfaßt. Dabei eröffnet natürlich das Leben den Zugang zur Wahrheit, wie das ähnlich nach dem Zeugnis der Evangelien im Leben Jesu greifbar wird: Oft erklären Jesu Reden nur jenes Tun, das sich zuvor wundermächtig oder rätselhaft erwiesen und das die Jünger zwar betroffen, aber ratlos hinterlassen hatte. Demnach kann die Weitergabe des Glaubens nur das Ganze der gewußten und der gelebten Wahrheit meinen.

Ein zweites Mißverständnis der Weitergabe des Glaubens beruht auf einem unreflektierten Modell des Weitergebens: Auf der einen Seite steht jener, der als gläubiger Christ Glauben weitergibt, und auf der anderen Seite wird jener gesehen, der diesen Glauben einfach und unbefragt zu übernehmen hat. Dieses Grundmodell der einseitigen Abhängigkeit entfaltet sich unterschiedlich: hier Amt, dort Volk Gottes; hier Erwachsene, dort Kinder und Jugendliche; hier Christen, dort Nichtchristen. Die Einfachheit solcher Modelle weckt den Verdacht, daß sie nicht richtig sein können, und dies aus mancherlei Gründen. Ein Grund ist: Der andere wird zum Objekt der Weitergabe des Glaubens. Menschen in einer puren Objektrolle sind nur partiell akzeptiert, sind irgendwie entwürdigt. Nehme ich aber den anderen als Subjekt an, dann hat er auch das Seine in diese Weitergabe des

Glaubens mit- und einzubringen: seine Lebensgeschichte, seine bisherigen Wege mit Gott (und seien es „nur" die Wege der Umkehr), seine Gotteserfahrungen. Wird ein Mensch auf solche Weise ernst genommen, kommt es dann zu einer dialogischen Situation, führt die Begegnung in die Partizipation, wird von den Begegnenden eine kommunikative Kompetenz abverlangt; denn eine echte Begegnung bringt immer eine offene Situation mit all ihren Wagnissen mit sich.

Gewiß wird durch eine solche realitätsgerechtere Vorstellung das einfache Modell verkompliziert; aber nur auf eine solche Weise kann die Weitergabe des Glaubens gelingen – eben in der Annahme und im Ernstnehmen des jeweiligen anderen. Weitergabe des Glaubens baut also eine Gegenseitigkeit der Beziehungen auf, hebt die Einseitigkeit auf, macht damit einen Anspruch auf Herrschaft unmöglich. Hat einer mehr Glaubenserfahrung und auf diese Weise auch einen Vorsprung vor den anderen, wird er dadurch gewiß für die Weitergabe des Glaubens geeigneter sein – denn er „weiß" tiefer, wovon er redet –, aber daraus leitet sich kein Anspruch auf Unterwerfung ab; denn er kann, so seine Glaubenserfahrungen echt sind, nur der bessere Partner (im Sinn des Dienstes) des anderen sein, also der dialogfähigere, der geduldigere, der überzeugendere, der menschenfreundlichere.

Die Synode von Rottenburg sagte 1986 zu diesem Problem: „Unsere Synode hat die kommende Generation ausdrücklich in ihrem Thema genannt. Glaube muß von den Älteren den Jüngeren weitergegeben werden. So richtig dies ist, so gilt auch, daß der Glaube und seine Weitergabe auf die Wechselbeziehung zwischen den Generationen angewiesen ist. Der Synode ist es wichtig, daß die der Jugend eigene Glaubensgestalt ihren unverzichtbaren Platz in unseren Gemeinden hat. Sie bittet daher auch die Gemeinden mit jungen Menschen zusammen, vor allem Gott, wie er in Jesus Christus einer von uns geworden und mit uns ist, zu suchen und anzubeten."[4] Dieser Text hebt also sowohl das Miteinander wie die Wechselseitigkeit heraus. Es wird also die jeweilige Tätigkeit ernst zu nehmen sein: der aktive Prozeß des Gebens und des Annehmens und die dann beide Akteure im Weitergeben umschlingende Aktivität. Für das Annehmen der Tradition galt schon bislang das treffende Wort: „Was Du ererbt von Deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen."

Die Weitergabe des Glaubens bringt endlich beides in den Blick: das Tradieren als Prozeß und das Glaubensgut, das tradiert werden soll. Wenn nun – wie Dietmar Mieth hervorhebt[5] – allzu heftig von der „Tradierungskrise des Glaubens" die Rede ist, könnte dies auch an einem Glauben liegen, der aus dem Kontext von Welt und Gesellschaft herausgefallen ist und deshalb keine Deutungskompetenz mehr besitzt; er könnte ja auch nicht mehr gefragt sein. Die Ganzheit des Tradierungsprozesses könnte zudem in einer solchen oft larmoyanten Rede auf die Kontinuität des Glaubens enggeführt werden, während der Wandel, der notwendig zu einem solchen sozialen Prozeß dazugehört, ausgeblendet wird. Je mehr nun der ganzheit-

liche Vorgang der Weitergabe des Glaubens in seiner Einbindung in die Lebensgeschichte und die dialogische Struktur einer Begegnung gesehen werden, um so mehr werden zugleich solche nicht unbedenklichen Engführungen, die eher einem Neokonservativismus und seinen Ängsten anzulasten sind, überwunden. Denn die offene Situation – wenn man will: die Lernsituation – bringt notwendig Wandel und Veränderung mit sich. Sind jeweils die beiden – der Weitergebende und der Empfangende – in der Weitergabe des Glaubens betroffen, kommen beide als andere, als veränderte, aus der Begegnung heraus. Wollte der Weitergebende zwar unbetroffen bleiben, aber die Absicht haben, den Jugendlichen betroffen zu machen, so entstünde gerade jene Situation der Unglaubwürdigkeit des „tönenden Erzes und der klingenden Schelle" – nach dem Motto: „Hätte ich aber die Liebe nicht..." (1 Kor 3,2). Auch diese Einsicht bringt sowohl die Einheit wie die Ernsthaftigkeit des Tradierungsvorgangs deutlich in den Blick.

Nachvolkskirchliche Zeit

Als zweiter Begriff wird „nachvolkskirchliche Zeit" verwendet. Mit ihm soll auf keinen Fall wertend die heutige Zeit im Vergleich zu einer früheren, ebenso gesellschaftlich bedingten Existenzweise von Kirche gebracht und dann trauernd auf die Vergangenheit geblickt werden[6]. Es soll nur beschreibend herausgehoben werden, was sich in den letzten Jahrzehnten innerkirchlich und gesamtgesellschaftlich verändert hat, so daß als Konsequenz die Tradierung des Glaubens und somit die religiöse Erziehung neu bedacht werden müssen.

Die Grundfrage lautet: Was ist eine nachvolkskirchliche Zeit?[7] Eine volkskirchliche Zeit ist jene, in der die wesentlichen Vollzüge von Kirche und christlichem Leben durch Milieu und soziales Umfeld abgestützt und gesichert sind. Die soziale Kontrolle in einem Dorf stellte um die Jahrhundertwende sowohl den Sakramentenempfang und den Gottesdienstbesuch wie eine sittlich-religiöse Erziehung nach christlichen Maßstäben sicher, ohne daß die Kirche hierbei im einzelnen und eigens noch tätig wurde. Ein Teil dieser volkskirchlichen Situation bestand in der geheimen Allianz zwischen Kirche und Familie, in der jeder von beiden beim anderen die optimale Unterstützung zur Erreichung seiner Ziele fand: im einen Fall die Weitergabe des Glaubens, im anderen die Begründung und Stärkung einer allgemeinen Erziehungspraxis. Eine solche Allianz war nur unter zwei Bedingungen möglich: einmal aufgrund der weitgehenden Übereinstimmung aller in Glaubens- und Sittenfragen, zweitens aufgrund der jeweils geschlossenen, aufeinander abgestimmten Erziehungsräume, bei geringer Mobilität der Menschen.

Inwieweit diese volkskirchliche Situation – Franz-Xaver Kaufmann spricht von einem einmaligen katholischen Kirchentum[8] – auch durch die Kinderzahl und das Reproduktionsverhalten der Katholiken mitbedingt war, ergibt sich zumindest als

Frage; denn dort, wo mehrere Kinder vorhanden sind, ereignet sich – zumal beim Sakramentenempfang – eine Vertiefung und erneute Einführung in den Glauben, sozusagen eine „kostenlose" Katechese für alle jene Geschwister, die feiernd am Fest ihrer Schwester oder ihres Bruders teilnehmen. Auch dieser Vorteil entfällt, wo nur noch ein Kind vorhanden ist.

Nachvolkskirchlich ist nun jene Zeit, in der die kirchliche Praxis und die sozialgesellschaftliche Lebenswelt sich nicht mehr gegenseitig stützen, sondern auseinanderfallen, ja weithin gegeneinander stehen und gegeneinander arbeiten. Eine solche Entwicklung, die unübersehbar Freiheiten brachte, ergab sich aus der Mobilität des modernen Menschen, aus seinem neuen, unbegrenzbaren Informationsverhalten und aus der Tatsache, daß die einzelnen Erziehungsräume – Familie, Schule, Kirche, Jugendarbeit, Öffentlichkeit – nicht mehr aufeinander abgestimmt sind. Um noch einmal das Moment der neuen Freiheiten präziser zu entfalten: Durch die gleiche, von einigen bedauerte Entwicklung wurden undurchschaubare religiöse Zwänge abgebaut, Wahl- und Entscheidungsfreiheit angeboten und in der Glaubensentscheidung wie in der Entscheidung zur christlichen Gemeinde die Freiheit des einzelnen in den Vordergrund gerückt. Man spricht nicht ohne Grund heute von einer „Gemeindekirche". Daß solche Entwicklungen auch das Ergebnis lang laufender Emanzipationsprozesse darstellen – es sei dabei auch an die Bildungsreform und an die zweite Aufklärung der siebziger Jahre erinnert –, soll nicht vergessen werden.

Tatsache nun aber ist: Wer die Weitergabe des Glaubens ausschließlich nach volkskirchlichen Imperativen gestalten wollte, installierte Prozesse, die in die Leere laufen; denn die Indikative haben sich geändert: Die Volkskirche hat ein Ende. Daß die Initiation junger Menschen in die Kirche, in Erstkommunion und Firmung, weithin wenig erfolgreich verläuft, bestätigt diese Aussage.

Auch die Rottenburger Synode kommt auf dieses Problem zu sprechen, wenn sie schreibt: „So müssen wir feststellen: Die Weitergabe des Glaubens kann heute in Stadt und Land nicht mehr allein in überkommenen Formen geschehen. Um der veränderten Situation besser gerecht zu werden, ist eine grundsätzliche Besinnung auf den Glauben notwendig, alle noch so wichtigen Einzelreformen stehen demgegenüber erst an zweiter Stelle. Daraus kann eine Weitergabe des Glaubens erwachsen, die sachgerecht, entschieden, bewußt und persönlich geleistet wird."[9]

II. Konsequenzen für die Weitergabe des Glaubens

Gestalt des Glaubens

Formal wird die Gestalt eines kommenden Glaubens geprägt sein durch die menschliche Freiheit. Diese Konsequenz ergibt sich einerseits aus der Abnahme der sozialen Zwänge und Kontrollen, für die einst Ein- und Anpassung und

Gehorsam die entscheidenden Imperative waren; das resultiert zum anderen daraus, daß alle Sinnantworten in einer weltanschaulich neutralen, pluralistischen Gesellschaft persönliche Leistungen des einzelnen sind. Für den christlichen Glauben gesprochen: Eine christliche Identität, in der die Glaubenswahrheit eine fleischgewordene Gestalt annimmt, ist immer in Entscheidungsfreude, Ichstärke, Freiheitsbewußtsein aufgehoben. Wenn die Erziehungstheorien der letzten 30 Jahre auch mancherlei Fragwürdiges ergaben, in der Entdeckung der Identität und der Wege, die zu ihr führen, haben sie Wichtiges und Richtiges hervorgebracht. Von diesen Theorien und Praktiken könnte auch die religiös-christliche Erziehung, die sich von einer nachvolkskirchlichen Situation herausgefordert sieht, lernen.

Wo Identität im Glauben[10] auf diese Weise im Mittelpunkt der Ziele steht, werden Dialog, Partizipation, Kreativität, Kommunikation, Ichstärke als zentrale Grundsätze einer christlichen Erziehung unabdingbar; denn sie führen nicht nur zu Annahme der eigenen Person, sondern sind auch Bedingung der Übernahme jener einmaligen Beziehung zum Gott Jesu Christi, die wir „Glauben" nennen. Mit einer solchen Berufung auf die Freiheit wird nicht gefordert, man dürfe einem Kind keine religiöse Erziehung mehr zukommen lassen. Es wird aber gefordert, daß auch diese Erziehung „im Geist der Liebe und der Freiheit des Evangeliums" geschieht, wie es das Erziehungsdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils verlangt[11].

Ein weiterer formaler Gesichtspunkt, der sich aus dem Begriff der Identität ergibt, bringt die Einheit von Glaube und Leben in den Blick. Wenn es stimmt, daß die Mitte des christlichen Glaubens eine Person und daß das Wesen des Christentums eine Praxis ist, kann niemals eine Wahrheit jenseits des Lebens ausreichen, um zu einer christlichen Identität zu finden. Der Glaube gewinnt in der Alltäglichkeit seine Gestalt. Das zeichnet ihn aus vor der Weltenthobenheit mancher Ideologie und vor der Auserwähltheit heutiger esoterischer Zirkel. Er ist ein ganz alltägliches Unternehmen. Dann aber müssen die Lebensalter, in denen ein Mensch sich schrittweise entfaltet (vgl. die epigenetische Konzeption E. H. Eriksons[12]), im Blick auf einen existentiellen Glauben bedacht werden. Damit ruhen die verschiedenen Aspekte des Glaubens auf den Reifungsprozessen von Kind und Jugendlichen. Es ist nur konsequent, zu fragen, ob es eine besondere christliche Wahrheit für Kinder, für Pubertierende, für junge Erwachsene usw. gebe[13].

Die altersgemäße Wahrheit, die sich aus einer Übereinstimmung zwischen vorrangigen Lebensfragen und der besonderen christlichen Wahrheit ergibt, führt zu jener theologischen und religionspädagogischen Aufgabe, die Karl Rahner „Kurzformel des Glaubens"[14] nannte. In ihr geht es nicht um eine Reduktion, sondern um eine „Restrukturation" des Glaubens (Y. Congar). Der Glaube – in diesem Fall der Kosmos der Glaubenswahrheiten – wird durchsichtig, und es springt für einen jungen Menschen, der einen Lebenssinn sucht, diese rettende

Wahrheit heraus: „Mit Jesus sein macht Sinn." Gerade aus dieser Formulierung wird deutlich, daß es bei der Kurzformel des Glaubens um jene Wahrheit geht, die „realisierbar" ist, die also im Leben Gestalt gewinnt, die nachvollzogen werden, gleichsam Fleisch und Blut annehmen kann. Auch hierbei kommt wieder der Bezug von Glauben zum Leben unübersehbar zum Vorschein: der „Erdgeschmack einer Wahrheit".

Unter der gleichen Prämisse steht übrigens auch jener andere Rahnersche, religionspädagogisch bedeutsame Impuls, daß nämlich „mystagogisch"[15] in die Wahrheit des christlichen Glaubens eingeführt werden müsse. Mystagogie ist für Karl Rahner die Einführung in die alltäglichen Grunderfahrungen, in das Geheimnis, das wir Gott nennen. Dieser anthropozentrische Ansatz, der die Grunderfahrungen eines Kindes und Jugendlichen (etwa im Staunen, Fragen, Lieben) wahrnimmt und sie in ihrem letzten Zielsinn auf das Geheimnis hin offenlegt, bindet erneut Leben und Glauben in christlicher Identität zusammen, verhindert, daß eine christliche Wahrheit zwar gut gedacht, aber schlecht gelebt wird.

Die Frage nach der Vollständigkeit des Glaubens und nach volkskirchlicher Praxis, die sich angesichts solcher Modelle ergeben kann, wird in dem Moment als zweitrangig erkannt werden, in dem die Alternative zu solcher differenzierender Praxis de facto heißt Unglaube und Nichtglaube – und wenn zugleich eingesehen wird, daß der lebenprägende, ernste und engagierte Umgang mit einer christlichen Wahrheit in die Tiefe der jeweiligen Wahrheit hineinführt. Wer gläubig lebt, wird immer mehr der Tiefe und Wahrheit dieses Glaubens inne. Im übrigen kann eine solche Betrachtung der christlichen Wahrheit auch von eminenter Bedeutung für die Ökumene werden (vgl. die „Hierarchie der Wahrheiten").

Endlich darf am Schluß einer solchen Überlegung, die manchen wegen ihrer Prioritäten in Freiheit, Lebensbezug und realisierbarer Wahrheit und wegen ihres Ansatzes in Grunderfahrungen vermutlich beunruhigt, festgehalten werden, daß jeder Christ bislang auch eine „Kurzformel des Glaubens" hätte schreiben können, wenn er jemals die in seinem Leben umgesetzten Glaubenswahrheiten gesucht und benannt hätte. Es fragt sich nur, ob dann noch eine „Hierarchie der Wahrheiten"[16] gegolten hätte, jene Rangordnung also, die als Maßstab jeder Restrukturation des Glaubens gelten muß – und durch die gerade eine mutwillige Engführung bzw. Schrumpfung des Glaubensguts bewußtgemacht und verhindert werden soll.

Strukturelle Bedingungen der Weitergabe des Glaubens

Schon immer gab es Räume, in denen in den christlichen Glauben eingeführt wurde, die also für eine Weitergabe des Glaubens von besonderer Bedeutung waren. Zu nennen wären: die Familie, in der ein Kind jene ganzmenschliche Erfahrungen macht, die für Urvertrauen und Gottesbild unabdingbar sind; der

Kindergarten, in dem Erlebnisse der Geborgenheit und Gemeinschaft zur Korrektur frühkindlicher Erfahrungen beitragen; der Religionsunterricht in der Schule, der in Prozessen der Reflexion zu einem intellektuell verantworteten Glauben oder zumindest zur Klärung der Sinnfrage führt; die kirchliche Jugendarbeit, in der die Glaubenspraxis im Dienst an anderen Menschen erprobt wird; die Bildungsarbeit mit Jugendlichen und Erwachsenen usw. Die eher verwirrende Aufzählung bringt erstens einmal eine Fülle von Orten und Trägern in der Glaubensweitergabe zu Bewußtsein; sie läßt zweitens oft zeitgemäße Prioritäten vermissen, weil alles und jedes fast gleichwertig nebeneinandergestellt wird; sie unterläßt es drittens zuweilen gänzlich, die lebendige Gemeinde in Pflicht zu nehmen. Um auf diese Defizite zu antworten, sollen im Hinblick auf diese Lebensräume die folgenden Akzente gesetzt werden[17].

1. Könnte nicht ein *integratives Modell* der unterschiedlichen Lebensräume zu einer tieferen Glaubensweitergabe führen? Eine solche Integration kann aber nur gelingen, wenn man nicht jedem Ort bzw. Träger das Ganze der Glaubensweitergabe auferlegt, sondern nur das ihm Spezifische bzw. Mögliche. Um in diesem Zusammenhang ein Wort über die kirchliche Jugendarbeit zu sagen, sei festgehalten: Ihre Aufgabe innerhalb der Weitergabe des Glaubens kann nicht sein, alle jene offensichtlichen Mängel in Familie und schulischem Religionsunterricht auszugleichen. Aufgabe und Chance kirchlicher Jugendarbeit ist, im Freizeitbereich – also jenseits institutioneller Einfügung und in ganzer Freiheit junger Menschen – den Glauben in seiner diakonischen Weltverantwortung einzuüben und gerade dadurch erleben zu lassen: Der Glaube hilft heute Mensch zu werden. Mit einer solchen Aufgabe sind doch andere Ziele als die der Katechese gesetzt. Daß die kirchliche Jugendarbeit eine „katechetische Dimension“[18] hat, ist nie bestritten worden; denn alles gemeinsame Tun mit engagierten Christen ist als Zeugnis für den Glauben anderer bedeutsam. Daß die kirchliche Jugendarbeit gar systematisch, in Schulmethoden, katechetische Glaubensweitergabe zu betreiben habe, wird heute wohl zuweilen erwartet, liegt aber deutlich jenseits des Synodenbeschlusses „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“ (1975) und jenseits einer Evangelisierung, die sich bei heutigen Jugendlichen weithin als Präevangelisation darstellt. Daß damit aber der Platz frei geworden ist für eine von der Gemeinde verantwortete „Katechese für junge Menchen“, sei hier zunächst angedeutet.

Als erstes Ergebnis unserer Überlegungen auf Integration hin darf gelten: Kooperation im Blick auf die Weitergabe des Glaubens wird nur dann sinnvoll sein, wenn man jedem Ort und jedem Träger seine differenzierte Aufgabe beläßt und wenn man den ganzen Vorgang der Weitergabe des Glaubens unter die vorher gemachten Aussagen zur Gestalt des Glaubens stellt. Gerade letzteres wird schwierig sein, da heute oft volkskirchliche, eher nostalgische Erinnerungen mit einer psychologisch reflektierten Glaubensweitergabe im Konflikt liegen und weithin gemeinsame Konzepte und Praxis erschweren oder gar verhindern.

2. Als zeitgemäßer Akzent wäre die *Familie* als Ort der Glaubensweitergabe auch deshalb neu zu entdecken, weil eine solche religiöse Praxis zur Stabilisierung der Familie allgemein beitragen könnte. Es würde damit auch greifbar, daß Glaube nicht auf Kosten zwischenmenschlicher Beziehungen verwirklicht wird, sondern gerade solche authentische Beziehungen vertieft, konfliktfähig macht, menschenfreundlichere Menschen schafft. Nun würde es darum gehen, daß gerade junge Väter und Mütter nicht nur ihren eigenen Glauben zu bedenken lernten, sondern auch und vor allem einübten, wie man den eigenen Glauben weitergibt, in der Alltäglichkeit von Ehe und Familie. Dabei sind die Grunderfahrungen von Partnerschaft, Geborgenheit und Treue mindestens ebenso wichtig wie eine detaillierte Information des Kindes über christliche Wahrheiten. Wobei letzteres nicht zu detailliert sein sollte, weil die altersgemäße Wahrheit für ein Kind kindgemäß (nicht „kindstümlich") sein muß, also wahr, aber zugleich wachstumsfähig. Sie sollte mit dem Kind und seinen wachsenden psychischen Fähigkeiten heranreifen können.

Ehe und Familie neu als Aufgabe der Glaubensweitergabe zu entdecken, eröffnet ein weites Feld für die Erwachsenenbildung und die Erwachsenenkatechese. Die vielerorts vorhandenen Ehe- und Familienkreise kommen hier in den Blick. Je mehr diese wiederum an die Gemeinde zurückgebunden sind, um so mehr kommen jene beiden Orte und Träger der Weitergabe des Glaubens in Berührung, die für die Zukunft entscheidend sind: Familie und Gemeinde. Daß hierbei nicht die alte Allianz zwischen Familie und Kirche als Zielvorstellung vorhanden ist, wird bereits durch die stetige Reflexion der gegenseitigen Beziehung verhindert.

3. Die Bedeutung der *lebendigen Gemeinde* wurde bislang schon zunehmend gewürdigt. Die Gemeinde verantwortet die Hinführung von Kindern und Jugendlichen zu den Initiationssakramenten Erstkommunion und Firmung. Daß darin vor allem auch Laien engagiert sind, gibt der Katechese eine besondere Glaubwürdigkeit: Christen bezeugen personal ihren Glauben, Mütter und Väter. Diese neue Praxis ist wichtig und bedeutsam. Sie leidet zur Zeit unter zwei Grenzen: Einmal wird Katechese im subjektiven Eindruck der Teilnehmenden auf Sakramentenkatechese enggeführt. Daraus ergibt sich die Herausforderung, auch Katechese für Jugendliche und Erwachsene zu anderen Themen des Glaubens anzubieten, um ein solches Mißverständnis abzubauen. Zweitens sind die Initiationsprozesse oft Endläufe, das heißt, jenseits des Sakramentenempfangs findet christliches Leben nicht mehr statt. Über die Rückbesinnung hinaus, was in der Katechese unzureichend war, stellt sich die Frage: Wie lassen sich Firmgruppen in Kontakt zur kirchlichen Jugendarbeit bringen? Wie kann man sie zu einer regelmäßigen sozialen Verantwortlichkeit in der Gemeinde, zumal im Bereich der alten Menschen und der Ausländer, heranführen? Identität ist – laut E. H. Erikson – „am besten aufgehoben in Aktivität"[19]. Nun denn: Wo gibt es etwas Sinnvolles für junge Menschen im Umfeld der Sakramentenspendung zu tun? Gerade in diesem

Zusammenhang stellt sich erneut die Frage: Läßt sich komplementär zur kirchlichen Jugendarbeit eine „Katechese für junge Erwachsene" entwickeln und anbieten? Vermutlich glückt ein solches Angebot nur auf der Ebene des Dekanats. Aber wenn zu einem aus dem Leben heraus reflektierten Glauben begleitet werden soll, werden sich im Bereich der Jugendkatechese neue Aufgaben stellen.

Die Vorbilder

Als letztes sollen die Vorbilder[20] genannt werden, die für die Weitergabe des Glaubens wichtig sind. In ihnen wird der Christ in seinen Chancen und Möglichkeiten ansichtig. Vorbilder spielen als Identifikationspersonen eine wichtige Rolle. Sie werden – wie wiederum E. H. Erikson sagt – „zu Wächtern einer neu gefundenen Identität"[21]. Was für jede Vorbildrolle gilt, trifft sicher ebenso für den Bereich des religiösen Lebens zu. Nun ist es heute auch von seiten einer modernen Pädagogik wieder möglich, von „Idealen" zu reden, ohne daß sie sofort als „antiemanzipatorische Idole" abgewehrt werden. Daß junge Menschen sich an herausragenden Mitmenschen orientieren, sich auch von ihnen herausfordern lassen, sich an ihnen reiben wollen, ist offenkundig. Und gerade für die hohen Ziele der neuen sozialen Bewegungen – vom Frieden bis zur sozialen Gerechtigkeit – werden jene ausfindig gemacht, an denen man Zukunft personal festmachen kann. Je konturierter und profilreicher dann ein solcher Garant der Hoffnung ist, um so besser. Man darf sagen: Kanten und Ecken sind heute nur Empfehlungen; denn diese kritisieren eine unreflexe Harmonisierungstendenz ebenso wie einen unterschwelligen Hedonismus. Die Problematik heutiger Ideale – auch im Bereich religiöser Vorbilder – ist das synthetische Vorbild oder der „entstrukturierte Collagemensch". Die „widersprüchliche Werteharmonie"[22], die buntgescheckt in manchen Vorbildern vorgeführt wird, hilft im Hinblick auf eine stabile Identität nicht weiter. Profilierte Gestalten wie Mutter Teresa, Rupert Mayer, Edith Stein könnten auch jenen provozieren, also aus Vorbehalt und Resignation herausrufen, der greifbaren Sinn in unserer Zeit sucht.

Was bislang an „Porträts engagierter Christen" von kirchlichen Zentralstellen angeboten wurde, liegt in der religionspädagogischen Konzeption richtig. Die Chance der Katechese bestünde darin, diese großen Christen nicht als einsame Möglichkeiten hinzustellen, sondern sie wieder in die Kirche, in die Gemeinde „zurückzustellen"; denn die Geschichte des Volkes Gottes läßt sich nicht auf einige wenige „Große", die Heilsgeschichte machen, reduzieren. Ein solcher Glaube, der in Vorbildern produktiv Gestalt gewinnt, würde am Ende auch wieder jene Freiheit ansprechen, die als sein epochales Charakteristikum herausgearbeitet wurde; denn das Vorbild beansprucht die Freiheit der anderen. So schließt sich der Kreis der Argumente.

Am Ende so vieler Überlegungen zu Modellen und Strukturen könnte der Eindruck entstehen, als hätten Christen den Glauben an ihren Gott in der Hand; er sei machbar. Der Vorbehalt der Gnade tadelt diesen Hochmut der Machbarkeit, er bringt ihn zu Fall. Aber die Berufung auf die heilsame Nähe Gottes schließt nicht aus, den nächsten Schritt der Glaubensweitergabe auch mit Hilfe der Humanwissenschaften zu bedenken, selbst wenn die für den ersten Schritt nötige Zuversicht nur aus der christlichen Hoffnung zu gewinnen ist. Diesen Gedanken greift auch die Rottenburger Synode auf, wenn sie sagt: „Wir sind uns bewußt, daß die Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation letztlich Gottes Werk ist. Wir dürfen und müssen uns nicht so verhalten, als hingen Heil und Unheil der Welt und der Menschen einzig von unseren Aktivitäten ab. Gott hat tausend Wege, um das Herz des Menschen zu erreichen und es neu zu schaffen. Gleichwohl hat er uns in den Dienst der Verwirklichung seines Reiches gerufen. Das aber heißt zuerst, das eigene Leben und Denken an seinem Maßstab zu orientieren und von daher glaubend, hoffend und liebend zu leben. In diesem Glauben vertrauen wir, daß Gottes Wort auch in unserer Zeit seinen Lauf nimmt."[23]

ANMERKUNGEN

[1] Tradierungskrise des Glaubens, hrsg. v. E. Feifel u. W. Kasper (München 1987).
[2] W. Kasper, Tradierung und Vermittlung als systematisch-theologisches Problem, ebd. 30ff.
[3] K. Rahner, Im Heute glauben (Einsiedeln [4]1968).
[4] Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation (Rottenburger Diözesansynode) (Rottenburg 1986) 36.
[5] D. Mieth, Tradierungsprobleme christlicher Ethik, in: Tradierungskrise, 105ff.
[6] Ebd. 112.
[7] N. Mette, Volkskirche. Eine Problemanzeige, in dieser Zschr. 195 (1977) 191–205; ders., Kirchliche Strukturen und Vermittlung des Glaubens, in: Tradierungskrise, 139ff.
[8] F.-X. Kaufmann, Religiöser Indifferentismus, in: Glauben ermöglichen (Mainz 1987) 122f.
[9] Weitergabe des Glaubens, 21.
[10] H.-J. Fraas, Glaube und Identität (Göttingen 1983).
[11] Gravissimum educationis, 8.
[12] E. H. Erikson, Identität und Lebenszyklus (Frankfurt 1973) 55ff.
[13] K. Rahner, Sendung und Gnade (Innsbruck 1959) 151ff.
[14] R. Bleistein, Kurzformel des Glaubens, Bd. 1–2 (Würzburg 1971).
[15] Ders., Hinwege zum Glauben (Würzburg 1974).
[16] Ökumenismusdekret, 11.
[17] Vgl. dazu B. Grom, Religionspädagogische Psychologie (Düsseldorf 1981).
[18] R. Bleistein, Kirchliche Jugendarbeit und Katechese, in: Mit der Jugend Gott suchen, hrsg. v. R. Bleistein und P. M. Zulehner (München 1987) 92.
[19] E. H. Erikson, Dimensionen einer neuen Identität (Frankfurt 1975) 119.
[20] Christ werden braucht Vorbilder, hrsg. v. G. Biemer u. A. Biesinger (Mainz 1983).
[21] E. H. Erikson, Identität und Lebenszyklus, 106.
[22] Die verunsicherte Generation (Sinus-Studie) (Opladen 1983) 16.
[23] Weitergabe des Glaubens, 40.

Karl Gabriel

Die katholische Kirche in der DDR

Religionssoziologische Überlegungen

Gegenwärtig religionssoziologische Überlegungen zur Lage der katholischen Kirche in der DDR anzustellen, ist mit einem gewissen Wagnis verbunden. Während die Katholiken in der Bundesrepublik regelmäßig befragt werden und als ausgesprochen „befragte Katholiken" gelten können, stellt die katholische Kirche in der DDR – um mit den Worten von Michael Albus zu sprechen – weithin „eine fremde Welt vor der eigenen Haustür" dar[1]. Im Unterschied zur evangelischen Kirche fehlen im katholischen Raum selbst Ansätze zu einer kirchen- und pastoralsoziologischen Forschung. Die religionssoziologisch verwertbare Datenbasis ist entsprechend schmal[2]. Auf der anderen Seite wächst auch unter den Katholiken in der DDR das Interesse an einer eigenständigen Reflexion und Deutung der religiös-kirchlichen Lage in der DDR, die von der Existenz der Kirche in einem sozialistischen Land ausgeht und nach gesellschaftlich angemessenen Formen pastoraler Praxis sucht.

Für diesen Selbstverständigungsprozeß möchte der folgende Beitrag einige Anregungen geben. Er geht von einer Soziologie des modernen Katholizismus als einer spezifischen Sozialform der Christentumsgeschichte aus, wie sie in den letzten Jahren in der deutschen Religionssoziologie entwickelt wurde[3]. Entsprechend verstehen die folgenden Überlegungen die katholische Kirche in der DDR als eine der Sozialformen, die das Christentum unter den Bedingungen moderner, industriell entwickelter Gesellschaften angenommen hat. Die Thesen des ersten Teils stellen den Versuch dar, zentrale Aspekte dieser Sozialform zu skizzieren und in ihrem gesellschaftlich-historischen Bedingungszusammenhang verstehbar zu machen. Der zweite Teil reflektiert auf dieser Grundlage mögliche Entwicklungen der katholischen Kirche in der DDR.

Zur Lage der katholischen Kirche in der DDR

1. Die erste der vier folgenden Thesen geht auf die gesellschaftlich-religiöse Tradition ein, in die die gegenwärtige Lage der katholischen Kirche in der DDR einzuordnen ist. Sie lautet: Die katholische Kirche in der DDR steht in der Tradition *stigmatisierter Religion* in der modernen Gesellschaft. Mit der Stigmatisierung des expliziten, kirchlich verfaßten Christentums haben zunächst das

Bürgertum und dann die sozialistische Arbeiterbewegung ihre Emanzipation gegenüber feudalen und bürgerlichen Herrschaftsstrukturen betrieben. Die mit der Aufklärung beginnende Traditionslinie, *Gesellschaft als das Gegenüber einer stigmatisierten Religion* zu begreifen, hat in der DDR-Gesellschaft eine extreme Ausformung erfahren.

Religion als christliche und kirchlich verfaßte zu einem Stigma, einem negativ definierten Merkmal mit der Wirkung der Ausschließung von wichtigen gesellschaftlichen Handlungsbereichen zu machen, hat ihre Wurzeln in einer Laienkultur, die sich ihrerseits durch eine herrschende Klerikerkultur in ihrer Entfaltung behindert sah. Im Kampf von Bürgertum und sozialistischer Arbeiterbewegung um gesellschaftliche Emanzipation erhielten Religion und Gesellschaft eine folgenschwere Zuordnung: als zwei scharf voneinander geschiedene Größen, von denen die Entfaltung der einen als säkulare und als sozialistische beziehungsweise kommunistische die andere – die Religion – zum Verschwinden bringt. Es braucht kaum erwähnt zu werden, daß dieses Deutungsmuster, das in der einen oder anderen Form zum Allgemeingut der Moderne geworden ist, ihrerseits die Tradition einer kirchlich beherrschten Gesellschaft zur Voraussetzung hat. Wenn die Kirchenpolitik in den sozialistischen Ländern sich heute als gelenkte, angewandte „Säkularisierung" versteht, so sieht sie sich offensichtlich als konsequente Vollstreckerin dieser Tradition.

Die katholische Kirche in der DDR paßt besonders gut in das Bild einer an den Rand der Gesellschaft gedrängten, stigmatisierten Religion. Schon zahlenmäßig eine Minderheit, haben die Katholiken in der DDR die Position einer Randgruppe, deren Situation sich durch Ausschluß von Führungspositionen und höheren Bildungschancen verfestigt. Man kann vermuten, daß die Existenz stigmatisierter und stigmatisierbarer Religion eher eine Stütze als eine Störung für das Selbstverständnis sozialistischer Gesellschaften darstellt.

2. Auch die zweite These stellt die Kirche in der DDR in einen Zusammenhang mit umfassenderen Entwicklungen von Religion und Gesellschaft. Sie lautet: Die katholische Kirche in der DDR steht in der Tradition eines *verkirchlichten Christentums.* Die in allen industriell entwickelten und differenzierten Gesellschaften beobachtbare Tendenz, christliche Sinngehalte ausschließlich an die Sozialform der Kirchen zu binden, hat in der DDR-Gesellschaft eine besonders weitreichende Ausprägung erfahren.

Aus religionssoziologischer Sicht liegt dem, was die Verächter wie die Verteidiger der Religion „Säkularisierung" nennen, in erster Linie ein Prozeß gesellschaftlicher Differenzierung zugrunde. In der modernen Gesellschaft erhalten die Grundfunktionen des gesellschaftlichen Lebens die Form von mehr oder weniger eigenständigen Handlungsbereichen mit eigensinnigem Systemcharakter. Die Herkunft der Moderne aus einer „christentümlichen Gesellschaft" (Zulehner) hatte zur Folge, daß die Prozesse der Verselbständigung gesellschaftlicher Funk-

tionen und Teilsysteme in erster Linie als Ablösung von christlich-kirchlichen Kontroll- und Herrschaftsansprüchen erscheinen konnten beziehungsweise mußten. Als Teil dieses Prozesses hat aber die Tradition des Christentums selbst wie nie zuvor in der Geschichte die Form eines spezialisierten Kommunikations- und Handlungsbereichs angenommen. In den sozialistischen Ländern verbindet sich die Spezialisierung beziehungsweise Verkirchlichung des Christentums mit dem politischen Bemühen, ihm eine gesellschaftliche Randstellung zuzuweisen. Dies wiederum steht in einem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Versuch sozialistischer Gesellschaften, ein durch das politische System getragenes, umfassendes Deutungssystem als Steuerungs- und Kontrollinstrument aller Teilsysteme institutionell zu verankern. Wenn man gegenüber sozialistischen Gesellschaften am Säkularisierungsbegriff festhalten will, so läge es durchaus in seiner Logik, ihn heute auf die Prozesse und Probleme der Verselbständigung und Spezialisierung gesellschaftlicher Teilsysteme gegenüber dem Deutungs- und Kontrollanspruch staatlicher Ideologie anzuwenden.

3. Die dritte These geht der Frage nach, wie die katholische Kirche selbst auf die angesprochenen Entwicklungen reagiert hat und welche Sozialform sie im Rahmen der tiefgreifenden gesellschaftlichen Veränderungsprozesse angenommen hat: Die katholische Kirche hat mit einem tiefgreifenden Wandel ihrer Sozialform auf ihre veränderte Situation in der modernen Gesellschaft reagiert. Sie bildete eine *hierarchisch-bürokratische Kernorganisation* aus, versah sie mit sakraler Legitimation und schuf zum Schutz ihrer Gläubigen nach außen abgeschirmte, subkulturelle Milieus. Alle drei Elemente prägen bis heute die katholische Kirche in der DDR in besonders nachhaltiger Weise.

Es läßt sich historisch gut zeigen, wie es erst im 19. Jahrhundert zu einer hierarchisch und bürokratisch von der Spitze her durchstrukturierten eigenständigen Kernorganisation innerhalb der katholischen Kirche kommt. In der Stunde ihrer größten Herausforderung flieht sie gewissermaßen in die Bürokratie als das am schwersten zu zertrümmernde soziale Gebilde. In ihrem Kampf um eine autonome Existenz gab die katholische Kirche ihrer neugewonnenen Struktur eine weitere Besonderheit. Sie erhielt eine zentrale Funktion in der Sicherung der von allen Seiten angefochtenen katholischen Glaubenswelt. Als jederzeit entscheidungsfähige Garantin und Stütze des Glaubens wuchs der Kernorganisation gleichzeitig eine bis dahin nicht gekannte sakrale Legitimation zu. Besonders dort, wo die Katholiken sich in der Situation einer bedrohten Minderheit sahen, gelang es der Kirche, bis in den Alltag hinein kirchlich und konfessionell geprägte Milieus aufzubauen und sie wirksam nach außen hin abzuschirmen.

In der Bundesrepublik sind inzwischen die sozialstrukturellen Voraussetzungen für diese Überlebenstechnik der Kirche weitgehend weggefallen. Insbesondere in den 70er Jahren ist es zu einem Auflösungs- und Abschmelzungsprozeß des katholischen Milieus gekommen. Für die katholische Kirche in der DDR gilt dies

nicht in derselben Weise. Weder die Minderheitenposition noch die Bedrohung von außen haben sich wesentlich verändert. Man wird auch davon ausgehen können, daß die Lebensverhältnisse in der DDR längst nicht den hohen Grad an Individualisierung erfahren haben wie in der Bundesrepublik. Gerade extensive Bildungs- und Mobilitätsprozesse und die damit verbundene Individualisierung der Lebensbezüge haben in der Bundesrepublik zur Auflösung des katholischen Milieus geführt. Dem Konzil kommt hierbei nur eine untergeordnete Bedeutung zu, wie die gleichzeitigen Auflösungstendenzen des kirchenfernen Arbeitermilieus in der Bundesrepublik schlagend belegen[4]. Der Vergleich mit der Bundesrepublik legt die Vermutung nahe, daß der sozialistische Staat in der DDR in mehrfacher Hinsicht an der Erhaltung subkultureller Milieubedingungen für die Katholiken mitwirkt, nicht zuletzt auch dadurch, daß er die Bildungs- und Mobilitätsprozesse der Katholiken durch administrative Maßnahmen einschränkt.

Es ist deshalb wenig überraschend, daß die katholische Kirche in der DDR heute deutlicher als in der Bundesrepublik die Züge trägt, die die Kirche in ihrem Überlebenskampf seit der Mitte des 19. Jahrhunderts ausgebildet hat: eine starke, hierarchisch durchstrukturierte Kernorganisation mit einem auf Disziplin geschulten, durch Sakralisierung von der „Welt" geschiedenen Klerus, verbunden mit dem Bemühen, durch Milieugrenzen die Lebenswelt der Katholiken nach außen hin abzuschirmen. Zumindest im Vergleich zur evangelischen Kirche kann diese Strategie auf gewisse Erfolge hinweisen. Während sich der Mitgliederbestand der evangelischen Kirche in der DDR seit 1946 beinahe halbiert hat, liegen die Verluste der katholischen Kirche bei gut einem Drittel. Nach den erstmals im Lutherjahr 1983 wieder offiziell herausgegebenen konfessionsstatistischen Daten zählen sich von den 16,7 Millionen Bürgern der DDR 1,2 Millionen zur katholischen Kirche und 7,7 Millionen zur evangelischen Kirche. Der Anteil der Katholiken sank seit dem Zweiten Weltkrieg von 11,9 Prozent im Jahr 1946 über 8,01 Prozent im Jahr 1964 auf gegenwärtig 7,2 Prozent. Der hohe Anteil der Katholiken unmittelbar nach dem Krieg geht allerdings auf die Zu- und Durchwanderung von katholischen Flüchtlingen und Umsiedlern aus dem Osten zurück. Heute hat der Anteil der Katholiken etwa wieder den Stand von 1939 erreicht.

4. Die vierte These lautet: Es gibt in den sozialistischen Ländern gegenwärtig Anzeichen dafür, daß Staat wie Kirche nur begrenzt in der Lage sind, der Existenz des Menschen in der Gesellschaft den notwendigen Sinn zu verleihen. An diesen Grenzen kommt es zur Ausbildung *neuer Sozialformen christlich inspirierter Religiosität* in der Gestalt von „sozialisierenden Gruppen"[5].

Für den Religionssoziologen ist es alles andere als eine Überraschung, daß es der sozialistischen Ideologie offenbar nicht gelingt, ein alle gesellschaftlichen Teilsysteme integrierendes Deutungssystem zu entwickeln, das zugleich identitätsverbürgenden, biographischen Sinn für den einzelnen zu vermitteln vermöchte. Unter den gesellschaftlich differenzierten Lebensbedingungen der DDR-Gesellschaft

stellt dies ein erwartbares Phänomen dar. Auch in sozialistischen Gesellschaften sind die „Logik des Sozialsystems und die Logik der Person" (Luhmann) zu deutlich auf verschiedene Gleise gesetzt, als daß sie sich in einem einheitlichen Deutungssystem bruchlos integrieren ließen.

Die strukturelle Lage der Kirche und der kirchlich repräsentierten Religion hat zur Folge, daß sie die auftretenden Sinndefizite kaum aufzufangen vermag. Eine Kirche, die außerhalb zentraler Bereiche des gesellschaftlichen Lebens steht, ist dazu nicht in der Lage. Es ist zu erwarten, daß der private Bereich, die partnerschaftlich-familiäre Nahwelt, Adressat hoher Sinnansprüche wird, die hier aber nur begrenzt und nur mit deutlichen Anzeichen der Überforderung erfüllbar erscheinen. Besonders für die junge Generation sind deshalb Sozialisationsdefizite zu erwarten, die keine der existierenden Institutionen zu bewältigen vermag. Der Sozialisationsnotstand, so auch die Argumentation von Miklos Tomka für Ungarn und Erhardt Neubert für die DDR[6], bringt Gruppen hervor, die gewissermaßen Sozialisation in Eigenregie betreiben. Sie besitzen – so meinen beide Beobachter – zumindest eine Affinität zu den Symbolen, Werten und Handlungsmaximen der christlichen Tradition, wenn sie auch häufig gleichzeitig staats- wie kirchenkritisch eingestellt sind. Für die Situation in der DDR – anders als in Ungarn – ist zu erwarten, daß ihre Nähe zur evangelischen Kirche zunächst größer sein wird als zur katholischen.

Entwicklungsmöglichkeiten in der katholischen Kirche in der DDR

Enthielten die bisherigen Ausführungen notgedrungen schon spekulative Elemente, so werden die Probleme beim Blick in die Zukunft in dieser Hinsicht noch viel größer. Auch dort, wo die Soziologie über ausreichende Daten verfügt, tut sie sich mit Aussagen über künftige Entwicklungen sehr schwer. Letztlich belegt die Soziologie damit die Grenzen gesellschaftlicher Determination bzw. die Freiheitsspielräume menschlichen Handelns. Am deutlichsten tritt dies dort zutage, wo abrupt auftretende soziale Bewegungen die Prognosegrundlagen der Soziologen von heute auf morgen grundlegend verändern. Um ein Beispiel zu nennen: Viele Soziologen prophezeiten noch Ende der 60er Jahre eine weitere Entpolitisierung der Jugend in der Bundesrepublik, als das Gegenteil um sie herum schon zur sozialen Realität geworden war. Es gibt also gute Gründe, den folgenden Ausführungen mit einer gesunden Skepsis zu begegnen.

Ein zweites Problem ist anzusprechen. Gerade bei der Frage nach künftigen Entwicklungen werden sich wertende Aspekte nie ganz ausschließen lassen. Daraus ergibt sich das Postulat, Erkenntnisinteressen offenzulegen. Entsprechend sei betont, daß die folgenden Überlegungen dem Interesse folgen, die Tradierungschancen des Christentums an die nachfolgende Generation zu verbessern.

Auf diesem Hintergrund wird im folgenden der Versuch gemacht, Entwicklungsmöglichkeiten der katholischen Kirche in ihren Auswirkungen sowohl auf die künftige Existenz der Kirche als auch auf die Tradierungschancen des Christentums hin zu reflektieren. Die erste Entwicklungsmöglichkeit läßt sich folgendermaßen charakterisieren: *Erhaltung des Status quo* mit nur marginalen Veränderungen in Struktur und Bewußtsein von Kirche und Katholizismus in der DDR.

Die Ausführungen zur Lage der katholischen Kirche in der DDR legen es nahe, diese Variante künftiger Entwicklung gründlich zu reflektieren, weil sie von der Ausgangslage her einen relativ hohen Grad an Wahrscheinlichkeit für sich hat. Eine stigmatisierbare Religion und ein an den Rand gedrängtes verkirchlichtes Christentum passen auf der einen Seite in das Selbstverständnis der sozialistischen Ideologie. Auf der anderen Seite bestätigt die marginale und bedrängte Situation der Kirche immer wieder aufs neue den Sinn und die Notwendigkeit ihrer gegenwärtigen Sozialgestalt und legt nahe, soweit als möglich auch künftig an ihr festzuhalten. Insofern erscheint zumindest kurz- und mittelfristig die Beibehaltung des Status quo für beide Seiten als ein relativ risikofreier Weg und wird deshalb für auf Risikominderung bedachte Führungseliten Anziehungskraft besitzen. Für die Kirche und insbesondere für die Führung der Kirche – die Bischöfe – bietet dieser Weg den Vorteil, die Eigenständigkeit und Unabhängigkeit der Kirche gegenüber politischen Integrationsversuchen des Staates zu wahren. Das Hirtenwort der katholischen Bischöfe in der DDR vom September 1986 macht diese Interessenlage deutlich[7].

Wo liegen nun die Kosten dieses Weges? Überspitzt könnte man folgendermaßen formulieren: Die Beibehaltung des Status quo vermag zwar die Existenz der Kirche zu sichern, nicht aber in derselben Weise die Tradierung des Christentums. Das Kernproblem besteht darin, daß die Weitergabe und die Übernahme des Glaubens an eine stigmatisierte Randgruppenexistenz in der Gesellschaft gebunden erscheint. Dies macht die Weitergabe des Glaubens nicht unmöglich, erschwert sie aber in hohem Maß. Jede Sozialisation in eine Randgruppe ist mit unausweichlichen Konflikten verbunden. Die Weitergabe des Glaubens wird an so voraussetzungsvolle soziale Bedingungen geknüpft, daß von vorneherein empirisch gesprochen nur eine Minderheit für sie in Frage kommt. Dem Glauben fehlt zudem der Bezug zu gesellschaftlichen Erfahrungen und Realisierungsmöglichkeiten im gesellschaftlichen Raum. Umgekehrt ergeben sich wenig Zusammenhänge zur gesellschaftlich produzierten Religion, auch da, wo diese an christliche Symbolik, Werte und Handlungsmuster anknüpft. Man kann für diesen Weg somit eine weiter schrumpfende Mitgliedschaft erwarten, nicht aber ohne weiteres eine Gefährdung der Existenz der Kirche.

Als religiöse Organisation kann die Kirche auch ohne Bezug zur gesellschaftlich-religiösen Dimension überleben. Sie überläßt dann die Fragen der Sinnintegration der Gesellschaft und des Sinnerlebens der Mehrzahl der Gesellschaftsmitglieder

anderen Kräften. Sie vermag auch mit einer geringen Mitgliederzahl zu überleben, solange sie nur über genügend Mittel verfügt, die eigene Organisation zu erhalten. Der an die Sozialgestalt der Kirche gebundene Anspruch, das Heil allen Menschen nahezubringen, wird für die Gegenwart aufgegeben und in die Zukunft projiziert, während für die Gegenwart das Wort von der „kleinen Herde" gilt. Mit dem aus der Religionssoziologie stammenden Begriff der Sekte läßt sich die beschriebene Realität nur unzureichend erfassen. Der Sektenbegriff hat sein Gegenüber nicht in einer „säkularisierten" Gesellschaft, sondern in einer universal orientierten Kirche, in der potentiell alle Mitglied sind, die deshalb gegenüber der Welt Kompromißbereitschaft zeigt und die eine auf dem Amtscharisma beruhende bürokratische Organisation besitzt. Demgegenüber läßt die Sekte nur besonders religiös Qualifizierte als Mitglieder zu, unterwirft sie einer strengen Kirchenzucht, verhält sich ablehnend der laxen Umwelt gegenüber und bildet eine eher charismatische, auf der Herrschaft besonders Qualifizierter beruhende Organisationsform aus.

Ihrer Struktur nach ist die katholische Kirche in der DDR also keineswegs eine Sekte. Es handelt sich eher um eine Kirche, die sich auf ihren Kernbereich zurückgezogen hat und darauf wartet, irgendwann wieder Kirche sein zu können, wie sie es in der Vergangenheit einmal war. Auch in diesem Punkt bedeutet die Situation in der DDR eine Radikalisierung von Tendenzen, die die katholische Kirche insgesamt der Moderne gegenüber bis zum Konzil eingenommen hatte und teilweise heute noch einnimmt. Die strukturelle Differenz zur Sekte schließt allerdings nicht aus, daß sich eine gewisse Sektenmentalität entwickelt. Sie läßt sich etwa daran erkennen, daß die Not, nicht allen Menschen das Heil nahebringen zu können, zur Tugend der auserwählten „kleinen Herde" umdeklariert wird.

Auf dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen soll nun gefragt werden, wo in dieser Situation ein mögliches Innovationspotential stecken könnte, das die Tradierungschancen des katholisch geprägten Christentums künftig zu verbessern vermöchte. Ausgangspunkt sind vier Ebenen der kirchlichen Realität, die auf ihr Veränderungspotential hin befragt werden: die Weltkirche, die Diözese bzw. die nationale Bischofskonferenz, die Pfarrei und die Ebene von Gruppen[8].

Auf der Ebene der *Diözesen* und der *Berliner Bischofskonferenz* haben jene Faktoren ein besonderes Gewicht, die für eine Beibehaltung des Status quo sprechen. Aus der Sicht der amtskirchlich Verantwortlichen kommt der Erhaltung der Existenz der Kirche Priorität zu. Hier wird man Experimente scheuen, die schwer kalkulierbare Risiken in sich bergen, auch wenn gute theologische und pastorale Gründe für solche Schritte sprechen. Energische Anstrengungen, aus der zugewiesenen wie erworbenen gesellschaftlichen Randexistenz der Kirche herauszukommen, bergen aber in jedem Fall Risiken in sich. Sie brächten ein historisch gewachsenes, empfindliches Gleichgewicht in Bewegung, das – so die Sicht der amtskirchlich Verantwortlichen – immerhin die Existenz der Kirche gewährleistet. Hier ist zu berücksichtigen, daß auf der Ebene diözesaner Kirchenleitungen aus

strukturellen Gründen die Aufgabe der sozialen Kontrolle stets eine hohe Bedeutung besitzt. Aus dieser Sichtweise und Interessenlage heraus wird es aus soziologischer Perspektive durchaus verständlich, daß man auf der Ebene der amtskirchlich Verantwortlichen der Devise folgt, schwer kontrollierbare Risiken soweit als möglich zu vermeiden. Erst wenn sich die Überzeugung herausbilden würde, daß der bisher eingeschlagene Weg die Existenz der Kirche ernsthaft gefährdet, könnte man mit einer energischen Kursänderung rechnen. Der oben erwähnte Hirtenbrief des Episkopats in der DDR vom September 1986 mit seiner vorsichtigen Öffnung bestätigt diese Einschätzung der Lage.

Welches Bild ergibt sich nun, wenn man die Ebene der *Pfarreien* bzw. Gemeinden in den Blick nimmt? Es ist davon auszugehen, daß die Last der kirchlichen Existenz in der DDR existentiell vornehmlich auf der Gemeindeebene spürbar wird. Man könnte deshalb annehmen, daß sie auch die Ebene möglicher und zu erwartender Innovationen darstellt. Folgende Gesichtspunkte lassen aber hinsichtlich des Innovationspotentials der Gemeinde eher eine gewisse Skepsis entstehen. Die im ersten Teil angesprochene Struktur der Kirche hat zur Folge, daß die Gemeinden überwiegend in der Tradition eines auf die Gestalt des Pfarrers zentrierten Gemeindelebens stehen. Dieselbe Struktur macht es wahrscheinlich, daß der Klerus in seiner Mehrheit die Situationsbeurteilung der Kirchenleitungen teilt, wenn er auch auf ganz andere Weise mit den Konflikten und Nöten der Christen konfrontiert ist. Eine hohe Bereitschaft zur Übernahme innovativer Risiken wird man vom Klerus nicht ohne weiteres erwarten können. Folgender Aspekt kommt hinzu: Betrachtet man die soziale Zusammensetzung der Gemeinden als ganzer, so sind sie mehrheitlich durch Menschen geprägt, deren Mentalität Innovationen nicht gerade fördert. Dies gilt im übrigen auch für die Gemeinden in der Bundesrepublik ohne den Druck eines sozialistischen Staates und ist hier empirisch gut belegt. Ein weiterer struktureller Aspekt spricht gegen eine innovative Funktion der Gemeinde als ganzer. Auf der Gemeindeebene besitzt die kultische Dimension stets eine gewisse Dominanz. Vornehmlich in der sonntäglichen Gottesdienstfeier erfährt die Gemeinde ihre Integration. Von einer sich primär im kultisch-rituellen Handeln darstellenden und integrierenden Gemeinde dürften aber wenig Impulse zur Veränderung der Situation ausgehen.

Wenn man die Ebene der *Weltkirche* in den Blick nimmt, erhält man das Bild einer sehr komplexen, wenig einheitlichen Realität. Einerseits wird man feststellen können, daß von der Weltkirche her Impulse zur Veränderung des Status quo ausgehen. Sie betreffen die Plausibilität der Zuordnung von Religion und Gesellschaft in der DDR und die Legitimität einer selbstverständlichen Stigmatisierbarkeit von Religion. Im Weltmaßstab wird es immer unplausibler, daß die gesellschaftliche Entwicklung aus sich heraus auf die eine oder andere Weise die Religion zum Verschwinden bringt. Das Deutungsschema von der gesellschaftlichen Emanzipation auf der einen und der reaktionären Religion auf der anderen Seite läßt sich

gegenwärtig nur aufrechterhalten, wenn man die Augen vor offensichtlichen Realitäten von Südamerika über Südafrika bis nach Südostasien verschließt. Die Ebene der Weltkirche – dies ließe sich leicht an weiteren Beispielen zeigen – enthält also ein erhebliches Potential zur Entstigmatisierung von Religion.

Wie schwer sich die katholische Weltkirche selbst – besonders in Europa – mit dieser neuen Situation tut, dokumentiert der Streit um die Befreiungstheologie. Hier wird noch einmal deutlich, wie sehr die Kirche selbst sich auf eine Position im Gegenüber von Gesellschaft und Religion mit wechselseitigen Stigmatisierungschancen festgelegt hatte und wie schwer es ihr fällt, davon abzurücken.

Ein weiteres Problem besteht darin, daß vom Zentrum der katholischen Weltkirche aus nicht nur Aufgaben der Legitimation von Religion, Christentum und Kirche wahrgenommen werden, sondern daß sich diese Funktionen mit Kontrollaufgaben mischen. Der Versuch, einen umfassenden Kontrollanspruch aufrechtzuerhalten und alle neuen Entwicklungen unter Kontrolle zu bringen, hemmt das von der weltkirchlichen Ebene ausgehende Innovationspotential.

Ob die weltkirchlichen Impulse zur Veränderung des Status quo wirksam werden und in welchem Ausmaß, dürfte auch davon abhängen, inwieweit sich die diözesane Führungsebene als durchlässig für die Impulse erweist, oder ob hier die Tendenz überwiegt, die Innovationsimpulse aus der Weltkirche abzufangen.

Als Anzeichen für eine staatliche Reaktion auf die neuen weltkirchlichen Entwicklungen und die damit verbundenen Legitimationsprobleme der Kirchenpolitik kann man Versuche werten, zwischen sogenannten „Kultkirchen" auf der einen Seite und Kirchen, die sich selbst als eine aktive soziale Kraft sehen, zu unterscheiden. Es dürfte allerdings erhebliche Interpretationsschwierigkeiten bereiten, wenn man im Hinblick auf weltkirchliche Entwicklungen im Katholizismus die im folgenden wiedergegebene kirchenpolitische Einschätzung legitimieren will. Mit Hinweis darauf, daß die DDR das einzige sozialistische Land ist, wo der Protestantismus die Mehrheit bildet, heißt es in einer Rede des Staatssekretärs für Kirchenfragen, Gysi, aus dem Jahr 1981: „Dies ist deshalb wichtig, weil die Kirchen eine grundsätzlich unterschiedliche Einstellung gegenüber gesellschaftlicher Verantwortung haben, die aus ihrem Glauben erwächst, als es in anderen Kirchen der Fall ist. Sie sind nicht in erster Linie Kirchen wie die russisch-orthodoxe oder die römisch-katholische Kirche, sondern sie sind zur gesellschaftlichen Beteiligung gerufen."[9]

In der offiziellen Kirchenpolitik – darauf deuten die zitierten Sätze hin – scheint man davon auszugehen, daß die Impulse aus der Weltkirche die katholische Kirche in der DDR nicht erreichen werden und damit die katholische Kirche als Repräsentant stigmatisierbarer Religion weiter erhalten bleibt.

Bei der Frage nach dem innovativen Potential der Gruppenebene ist zunächst auf die Position Mikloš Tomkas zu verweisen. Nicht zuletzt aus der Not religiöser Erziehung heraus sieht Tomka „Christengruppen, Freundeskreise religiöser Men-

schen, Gebetskreise oder Basisgemeinden" entstehen. Der innovative Charakter der Gruppen hat für Tomka sowohl eine inhaltliche wie eine funktionale wie auch eine strukturelle Seite. Inhaltlich handelt es sich um eine Religiosität, die auf persönlicher Entscheidung beruht und die sich mit Hilfe der Gruppe selbst trägt, stützt und reproduziert. Neue Funktionen erhalten die Gruppen durch das Beispiel gelebten Glaubens und praktischer Liebe. Auf der strukturellen Ebene sieht Tomka das innovative Element der Gruppen darin, daß durch die „Entstehung autonomer und aktiver kleiner Sozialeinheiten innerhalb der Kirche" sich neben der hierarchischen Ämterstruktur ein „Netz selbständiger, kollegialer Teilstrukturen" bildet. Die Weitergabe des Glaubens geschieht hier nicht in einem von den übrigen Lebensbereichen getrennten Raum, sondern in und durch das Beziehungsgeflecht, das auch sonst den wichtigsten Bezugsrahmen des Lebens darstellt. Tomka faßt seine Überlegungen folgendermaßen zusammen: „Der Aufbruch der christlichen Kleingruppen ist gegenwärtig der beste Garant der Darstellung und Weitergabe der Religion und Religiosität an die kommende Generation und auch an jene, die die Frohe Botschaft noch nicht erreicht hat. Diese Gruppen dürften die Kraft zur Stärkung der christlichen Familien und auch der Institution der Kirche haben."[10]

Auch Erhardt Neubert, Referent für Gemeindesoziologie der Theologischen Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, vertritt in seiner Studie „Reproduktion von Religion in der DDR-Gesellschaft" explizit die These, daß die Funktion der Innovation der Gruppenebene zukommt. Er hat dabei vornehmlich jene Gruppen im Blick, die sich um die Themen von Frieden, Gerechtigkeit und Natur spontan und selbständig bilden und die gerade in Distanz zu den formellen Sozialisationseinrichtungen von Staat und Kirche Sozialisationsleistungen erbringen und Religion reproduzieren.

Neuberts Interesse ist darauf gerichtet, eine Zuordnung der sozialisierenden Gruppen zur institutionellen Kirche zu finden, in der das innovative Potential der Gruppen zu einer Verlebendigung der Kirche führt. Er formuliert in diesem Zusammenhang folgende These: „Die sozialisierenden Gruppen sind nicht ‚die' Kirche, wohl aber eine unter anderen möglichen Sozialgestalten der Kirche. In den Gruppen institutionalisiert sich die soziale Funktion der Innovation. Sie sind ein unverzichtbarer Teil des Gesamtfeldes Religion bzw. in theologischer christlicher Deutung Teil des Leibes Christi. Die Gruppen vervollständigen als eigenständige Form institutionalisierter Religion die Kirche. Sie haben ein spezifisches ‚Recht' auf Mitgliedschaft, dessen juristische Definition noch aussteht."[11]

Beide Positionen gehen davon aus, daß die Tradierung des Glaubens unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen auf die Gruppenebene angewiesen ist. Dies gilt sowohl für die Weitergabe des expliziten Christentums in der Sozialgestalt der Kirchen als auch für die Entstehung neuer Formen impliziten Christentums am Rand oder außerhalb der tradierten kirchlichen Sozialgestalt.

Innovatives Potential kann man also in der gegenwärtigen Situation in der DDR in erster Linie von der Gruppenebene erwarten. Die Wirksamkeit dieses Potentials wird davon abhängen, wieweit sich die Ebenen von Gemeinde und Diözese als durchlässig und stabilisierungs- und integrationsfähig erweisen. Dabei wird man auch den Beitrag der kirchlichen Makrostrukturen von Gemeinde und Diözese für die christlichen Kleingruppen nicht unterschätzen dürfen. So ist die stete Gefahr einer Kleingruppe, zur selbstgenügsamen, mehr oder weniger geschlossenen Sekte im Sinn einer kleinen Schar besonders Qualifizierter und Auserwählter zu werden, ohne Bezug zu den kirchlichen Makrostrukturen schwer zu bewältigen.

Andererseits sind die kirchlichen Makrostrukturen zur Tradierung des Glaubens auf die christlichen Spontangruppen angewiesen. Damit stellt sich am Ende heraus, daß auf die konkrete Frage, was wir tun können, die Antworten für die bundesrepublikanische und die DDR-Gesellschaft nicht weit voneinander entfernt liegen. Dies kann das folgende Zitat des Religionssoziologen Franz-Xaver Kaufmann gut belegen, der mit Blick auf die Situation in der Bundesrepublik und in den westlichen Gesellschaften folgendermaßen formuliert: „Ich meine, wir sollten in erster Linie das Christus-Wort ernst nehmen: ‚Wo zwei oder drei in meinem Namen (!) beisammen sind, da bin ich mitten unter ihnen.' Es heißt nicht: Wo zwei- oder dreitausend in meinem Namen verwaltet, pastoral betreut oder politisch geführt werden. Die Zukunft des Christentums hängt in entscheidendem Maße davon ab, inwieweit es gelingt, Glauben nicht nur als bloße Innerlichkeit, sondern als zwischenmenschliche Erfahrung zu ermöglichen, eine Erfahrung in kleinen sozialen Gruppen oder sozialen Netzwerken, weit unterhalb der organisierten Gebilde, welche die Struktur der heutigen Gesellschaft darstellen." [12]

ANMERKUNGEN

[1] In: Nur der Geist macht lebendig, hrsg. v. M. Albus u. P. M. Zulehner (Mainz 1985).

[2] Neuere, wenn auch nicht spezifisch soziologische Beiträge zur Situation der kath. Kirche in der DDR: W. Knauft, Katholische Kirche in der DDR (Mainz 1980); Th. Mechtenberger, Die Lage der Kirchen in der DDR (Miesbach 1985). Eine interessante historische Studie zum Katholizismus in der DDR stellt dar: C. Herold, Gemeinde der Zugezogenen. Die katholische Kirche in und um Halle im 18. Jh. und in der ersten Hälfte des 19. Jh. (Leipzig 1983).

[3] Vgl. Zur Soziologie des Katholizismus, hrsg. v. K. Gabriel u. F. X. Kaufmann (Mainz 1980).

[4] Vgl. K. Gabriel, F. X. Kaufmann, Catholicism in the German-Speaking Countries, in: World Catholicism in Transition, hrsg. v. Th. M. Gannon (London, New York 1987).

[5] Hier im Anschluß an E. Neubert, Reproduktion von Religion in der DDR-Gesellschaft, in: epd-Dokumentation 35–36, H. 1–2 (1986).

[6] M. Tomka, Die Tradierung des Glaubens, in: Concilium 18 (1982) 280–283; E. Neubert, a. a. O.

[7] Zwischen marxistischem Staat und christlichem Glauben. Ein Hirtenwort der katholischen Bischöfe in der DDR, in: FAZ, 24. 10. 1986.

[8] Hier im Anschluß an E. Neubert (a. a. O. 84ff.), der eine Klassifikation des Kirchenrechtlers H. Dombois aufgreift.

[9] W. Gysi, Kirche und Staat in der DDR, in: epd-Dokumentation 28 (1981) 8.

[10] M. Tomka, a. a. O. 283. [11] E. Neubert, a. a. O. 112.

[12] F. X. Kaufmann, Soziologische Überlegungen zur Zukunft des Christentums, in: Die Kirche und die Zukunft des Christentums, hrsg. v. R. Bärenz (München 1982) 95.

Rainulf A. Stelzmann

Das Jahrhundert des Todes und der Lebensangst

Walker Percys „The Thanatos Syndrome" und Mary Gordons „Temporary Shelter"

Trotz der verwüstenden Kriege und blutigen Revolutionen, die schon in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts vielen Menschen den Glauben an einen liebenden Gott raubten, besteht Simone Weil darauf, daß niemand ohne eigene Schuld in der Verzweiflung „eines profanen oder natürlichen Lebens" verharren kann. „Drei Mysterien, deren sich jeder Mensch mehr oder weniger bewußt ist", so glaubt sie, geben ihm „unmittelbaren Zugang zur zentralen Pforte, die Christus ist", und verpflichten ihn „zum Glauben im weiteren und engeren Sinn". Die „drei Geheimnisse" sind die trotz allem immer wieder durchbrechende „Schönheit" unserer Welt, sodann die wissenschaftliche Erkenntnis der Naturgesetze und ihre Anwendung auf „Technik und Arbeit" und schließlich „das Aufleuchten von Gerechtigkeit, Mitleid, Dankbarkeit in den metallisch verhärteten und erkalteten menschlichen Verhältnissen"[1].

Walker Percy und Mary Gordon, den beiden amerikanischen Autoren, die man wegen ihrer Versuche, trotz der unüberwindlich scheinenden Hindernisse in unserer Zeit einen neuen Weg zum Katholizismus zu finden, mit Simone Weil vergleichen darf, scheint in ihren jüngsten Büchern deren Zuversicht problematisch geworden zu sein.

Dr. Thomas More, der uns aus „Love in the Ruins"[2] bekannte Protagonist in Walker Percys „The Thanatos Syndrome"[3], sieht in den neunziger Jahren dieses Jahrhunderts nur noch einen Schimmer des ersten Mysteriums, wenn er trotz aller Verschmutzung von der Majestät des Mississippis und von dem Frieden der Kiefernwälder des südöstlichen Louisiana beeindruckt ist. Aber sein Glaube gewinnt nichts dadurch. Wie fragwürdig die beiden anderen Mysterien geworden sind, wird sich in der folgenden Darstellung zeigen.

Mary Gordons Frauen und Kinder in den meisten der zwanzig Erzählungen von „Temporary Shelter"[4] leben in einer Welt, in der alle Schönheit um und in uns von endgültiger Zerstörung eben durch eine der Errungenschaften der Naturwissenschaft bedroht ist (27), während die menschlichen Gefühle, auf die sich Simone Weil verläßt, in den Komplikationen des heutigen Familienlebens verletzt werden oder schwer bedroht sind. Das Ergebnis ist das Gefühl, daß wir trotz des besten Willens unter unseren Mitmenschen nur „zeitweise Geborgenheit" finden können. Nichts schützt uns auf die Dauer vor der Grausamkeit des Lebens.

Die persönliche Lage des Protagonisten

Schon in den achtziger Jahren, in denen wir Dr. More zuerst kennenlernen, ist er ein „schlechter Katholik", der seine Zweifel und Sünden nicht mehr bereuen kann. Am Ende jedoch beginnt er in einer zweiten Ehe ein neues und besseres Leben. Als Psychiater hilft er den Menschen nach besten Kräften. In den neunziger Jahren, in denen wir ihn nun wiedertreffen, ist diese Idylle gestört. Dr. More „ist in die Flasche gekrochen", hat seine Praxis vernachlässigt und, um sich schnell Geld zu verschaffen, Amphetaminpillen an Fernlastfahrer verkauft. Dafür wurde er mit zwei Jahren Gefängnis bestraft. Seine Frau Ellen ist mittlerweile als Turnierbridgespielerin mit Hilfe ihres neuen Freundes, des Ingenieurs Dr. van Dorn, berühmt geworden. Auf Bewährung entlassen, wird Tom der Obhut des Neurologen Dr. Comeaux und des uns schon aus dem früheren Roman bekannten Psychiaters Dr. Max Gottlieb übergeben.

Beide Ärzte arbeiten in „Fedville", einer der neugegründeten „Qualitätszentralen" der Bundesregierung, die zur Verbesserung des physischen und psychischen Wohlbefindens des amerikanischen Volkes bestimmt sind. Sie versuchen auch Tom für dieses Unternehmen zu gewinnen. Einige rätselhafte psychische Veränderungen, die dieser bei seinen alten Patienten, die wieder in seiner Praxis erscheinen, beobachtet, veranlassen ihn jedoch, seine Entscheidung hinauszuschieben und eigene Forschungen anzustellen. Sie führen zu beunruhigenden Entdeckungen, die einerseits Ereignisse in den Vereinigten Staaten unserer Tage reflektieren, andererseits in die Zukunft einer „Tapferen neuen Welt" im Sinn des Buchs von Huxley weisen und darüber hinaus Verbindungen zur Weltanschauung und Praxis gewisser Medizinprofessoren im Deutschland der Weimarer Republik und des Nationalsozialismus herstellen. Doch kann Dr. More wenigstens in seinem Kreis alle Probleme lösen und, so scheint es, eine weitere Gnadenfrist für unsere Welt gewinnen. Um dieses zu erreichen, muß er sich mit den vier folgenden Fragen auseinandersetzen.

Der Arzt als Massenmörder und Demiurg

Auch in der Heilkunde weist Simone Weil im Sinn des Hippokrates auf die Möglichkeit und die Aufgabe hin, die Harmonie des Universums zu erkennen[5]. Die Medizin, mit der sich Dr. More beschäftigt, ist schon in „Love in the Ruins" in eine andere Richtung gegangen. Hier wurde in einer „Liebesklinik" eine der intimsten Sphären des Menschlichen „wissenschaftlich" beobachtet und manipuliert. Der Arzt arbeitete nicht mehr als Helfer der Natur, sondern versuchte selbst in ihren Bereich einzugreifen und sie in seinem Sinn umzugestalten.

Im „Thanatos Syndrome" ist die Medizin auf diesem Weg weit fortgeschritten.

Die in Millionenzahlen gerechneten Abtreibungen der letzten beiden Jahrzehnte scheinen nicht genügt zu haben, die Qualität des Lebens in den Vereinigten Staaten zu erhöhen, und man ist darum unter ärztlicher Leitung zur „pedeuthanasia" und „gereuthanasia" übergegangen. Wie lassen sich diese Verfahren mit dem berühmten Hippokratischen Eid vereinbaren? Schon die Abtreibung hat man mit human erscheinenden Argumenten gerechtfertigt, so zum Beispiel mit der Überlegung des im Mittelpunkt des jüngsten Romans (1985) eines in Amerika vielgelesenen Autors stehenden Arztes, daß kein „ungewolltes Kind schreiend in diese Welt gebracht werden muß", sondern daß man durch Schwangerschaftsbeendigung das Leid, das mit der geistigen, körperlichen und seelischen Fehlentwicklung des unerwünschten Wesens verbunden ist, rechtzeitig verhindern kann.

Dr. Comeaux im „Thanatos Syndrome" verteidigt die „Pädeuthanasie" ebenfalls mit humanen Vorstellungen und Begriffen, wenn er sich an Dr. More wendet: „Wie du selbst am besten weißt, erreicht der menschliche Säugling erst irgendwann im zweiten Jahr seinen geistigen Selbststand aus dem einfachen Grund, daß das Kind, wie du selbst gezeigt hast, erst mit Erlangung der Sprache und der Betätigung des Sprachzentrums sich als Selbst und als Person erkennt" (35). Dr. More übergeht dieses Argument mit Schweigen, doch erfahren wir später aus dem Mund des unangenehme Wahrheiten kündenden „Toren", das heißt, des am Rand der Trunksucht und des Wahnsinns lebenden Priesters Rinaldo Smith, wo wir ähnliche Begründungen schon einmal gehört haben.

Als Sechzehnjähriger hat Rinaldo in den dreißiger Jahren während eines Ferienaufenthalts in Deutschland bei einem entfernten Verwandten, der Ordinarius für Psychiatrie an der Universität Tübingen war, die berühmten Psychiater Heyde, Brandt, Nitsche und de Crinis kennengelernt. Sie diskutierten das von Binding und Hoche veröffentlichte Buch über „Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens" (Leipzig 1920). Dr. Brandt, ein großer Verehrer Albert Schweitzers, erklärte bei dieser Gelegenheit, daß „Ehrfurcht vor der Nation" wichtiger sei als „Ehrfurcht vor dem Leben" (246). Um dem Volk eine große Bürde zu ersparen, so sagten diese hochangesehenen Wissenschaftler, müßte man das lebensunwerte Leben durch einen „Gnadentod" beseitigen.

Percy, der sich an ein Buch von Frederic Wertham[6] anschließt, weiß, daß über 250 000 unschuldige Kranke, unter ihnen viele Kinder, dieser „Euthanasie" zum Opfer gefallen sind. Er läßt den Geistlichen seines Romans den Schluß ziehen, daß die Tötung in den Anstalten notwendigerweise zum Massenmord an den Juden, dieser „begrifflich nicht unterzuordnenden Minderheit", führte (352). Die Ärzte bahnten den Weg zum Massen- und Völkermord und entwickelten seine Methoden. So ist das, was als „Mitleid" erscheinen möchte, nicht mehr im Sinn von Simone Weil ein Zeichen im Herzen des Menschen, das auf Gott hinweist, sondern es „führt" in einer teuflischen Verkehrung „zur Gaskammer" (360).

Die Ärzte des Qualitätszentrums verharren jedoch im ersten Stadium des

Tötens, dem der „Euthanasie". Dieser, wenn man so so sagen darf, negativen Methode der „Qualitätssteigerung" des Lebens fügen sie ein positives Verfahren hinzu, das das Bewußtsein der behandelten Personen auf physikalisch-chemischem Weg verändert. Sie haben nämlich entdeckt, daß eine gewisse Mikrodosis in Wasser gelösten radioaktiven Natriums den Menschen zu einem friedlichen, arbeitsamen Wesen umgestaltet, das nicht mehr von den Problemen eines selbstbewußten Individuums geplagt wird: Depressionen, Minderwertigkeitsgefühle, Eifersucht, Neid und die damit oft verbundenen Gewaltverbrechen oder, umgekehrt, die Flucht in die Drogensucht und geschlechtliche Ausschweifungen sind weit zurückgegangen, seit dem Trinkwasser gewisser Bezirke diese Chemikalie beigegeben wurde. Aber auch die eigenartigen Veränderungen in Dr. Mores Patienten gehen auf diese Wasserbehandlung zurück. Da sich statistisch nachweisen läßt, daß die unehelichen Geburten, vor allem unter der schwarzen Bevölkerung, und Aids fast verschwunden sind, ist Dr. Comeaux davon überzeugt, daß er mit seinen beiden Methoden auf dem richtigen Weg ist, das „unnötige Leid... jedes einzelnen Kindes, jeder alten Person... jedes Schwachsinnigen... und seiner Familie" zu beheben und auf diese Weise „das größte Gut, die höchste Qualität des Lebens für die größte Zahl" zu erreichen (346).

Unser Protagonist aber läßt sich dadurch nicht beirren. Er weiß, daß der Mensch sich nicht bessert, wenn er künstlich beeinflußt wird. Den Beweis dafür liefern eben seine Patienten, die zwar nicht mehr deprimiert sind, dafür aber in tierische Schichten absinken und die Intelligenz von Kalenderidioten mit den urteilslosen Antwortreflexen und den Sexualposen in Zeichensprache geschulter Schimpansen verbinden. Am deutlichsten aber zeigen sich die unerwarteten schlimmen Folgen der chemischen Bewußtseinsbeeinflussung bei den Schülern eines exklusiven Internats, aus dem Tom seine Kinder rettet.

Das große Ärgernis

Nach den Berichten der Massenmedien und von Spezialstudien[7] scheinen sich seit einigen Jahren die Fälle der Pädophilie und der damit oft verbundenen Kinderpornographie in den Vereinigten Staaten in erschreckendem Maß zu häufen. Das Pflegepersonal in Kindergärten und Kinderheimen vergeht sich an den Jugendlichen und bietet dann die davon gemachten Filme zum Kauf an.

Obwohl die Kritik mit Recht darauf hinweist, daß Percy die Schärfe seiner Aussage bei der Behandlung dieses Themas durch unangebrachten Humor und wohl auch durch die flache Schematik seiner Charaktere abschwächt, erscheint in seinem Roman die Pädophilie deutlich als ein weiteres Symptom des Todessyndroms unserer Zeit. Das von ihm beschriebene, von Fußballstadien und Tennisplätzen umgebene Erziehungsinstitut wird von Dr. van Dorn geleitet. Als

Dr. More erfährt, daß ein gewisses, sexueller Vergehen an Kindern verdächtiges Ehepaar darin arbeitet, veranlaßt er eine Verwandte, die als Amtsärztin Zugang zu der Schule hat, die Kinder zu untersuchen.

Das Ergebnis ist so alarmierend, daß er trotz seiner gesetzlichen Beschränkungen mit zwei Freunden in die verschlossene Anstalt eindringt. Dort bestätigen sich seine Befürchtungen. Am schlimmsten ist wohl die Entdeckung, daß die Kinder, wahrscheinlich unter dem Einfluß des ihnen in regelmäßigen Dosen verabreichten Natriumwassers, den komplizierten Geschlechtsakten mit van Dorn und seinen Helfern entweder völlig apathisch und gelangweilt beiwohnen oder sie aber zu genießen scheinen (298 f.)

Tom zwingt die Verführer, nun selbst die Chemikalie in Massendosierung („molar strength") einzunehmen. Dadurch scheint sich in einem eigenartigen Wortspiel die Warnung Christi vom „Mühlstein am Hals" dessen, der den Kleinen Ärgernis gibt (Mt 18,6), zu erfüllen: Das nur im technischen Zusammenhang gebrauchte Adjektiv „molar" kann von „moles" (Masse), aber auch, im anderen Sinn, von „mola" (Mühlstein) abgeleitet werden. Die überstarke Dosis verwandelt die Lehrer und ihren Direktor in hemmungslose Affenwesen, deren sexuelles und aggressives Verhalten der herbeigerufenen Polizei endlich die fehlenden Beweise zur Verhaftung liefert.

Doch kann man in unserer Zeit durchaus nicht mehr mit einer allgemeinen entsetzten Ablehnung dieser Vergehen rechnen. Es gibt in den Vereinigten Staaten Kreise, die darauf bestehen, daß die „Freiheit" der Kinder zu sexuellen Verbindungen mit Erwachsenen ein von der Verfassung verbürgtes Recht ist. Gesetzliche, ethische, religiöse, psychologische und naturbedingte Begriffe werden mißverstanden und verkehrt. So läßt Percy seinen „Intellektuellen" van Dorn sein Verhältnis zu den Kindern dem schweigenden Dr. More wie folgt erkären: „Wenn wir einmal die geistigen Hindernisse zu menschlichen Beziehungen aus dem Weg geräumt haben – nämlich zweitausend Jahre verdrängter Sexualität –, sehen wir: Was am Ende zählt, ist die liebende Zuneigung anstatt des Hasses... Sieh dir die Gesichter dieser Kinder an – weiß Gott, woher sie kommen –, siehst du das geringste Zeichen von Schmerz oder Leiden, Grausamkeit oder Mißbrauch" (302)?

Eine ähnliche Verwirrung liegt, wie wir schon gesehen haben, der Begründung der Massenmorde an den Kranken und den ungewollten Kindern zugrunde. Wie tief sie geht, zeigt sich bei einer Predigt, in der Father Smith die anwesenden Ärzte mit „liebe Brüder, liebe Qualitarianer, Abtreiber und Euthanasiespezialisten" (361) anredet, ohne daß diese die bittere Ironie dieser Titel erkennen. Sie alle „sehen gerechtfertigt aus" und „ohne Schuld". Demnach gibt es heute, so dürfen wir mit dem Geistlichen schließen, zwei Arten von Menschen. Auf der einen Seite stehen die „anständigen, weichherzigen, glaubenslosen, menschenfreundlichen Leute", auf der anderen die Prediger, die zwar „die Wahrheit über den Herrn sagen, aber oft selbst Lumpen, wenn nicht Diebe sind" (360). Diese letzte Anspielung gilt den

erfolgreichen Fernsehpredigern, die Millionen anhäufen und sich dann oft in Skandale verwickeln. Doch da sie trotzdem oft den rechten Weg weisen, die sogenannten Menschenfreunde umgekehrt aber Menschen töten, scheint die Verwirrung der Geister vollkommen und eine Erleuchtung und Erlösung der Menschheit ausgeschlossen zu sein.

Worte ohne Bedeutung

Wie kann man sich diese Katastrophe erklären? Percy, der sich oft mit der Bedeutung der Sprache, ihrer Zeichen und Symbole auseinandergesetzt hat[8], stellt in einem Gespräch seines Protagonisten mit Father Smith alle seine Theorien in Frage. Der Geistliche ist so deprimiert, daß er seine Pflichten kaum noch erfüllen und vor allem nicht mehr predigen kann. Denn, so sagt er, „es hat keine Bedeutung... Worte haben keine Bedeutung" mehr (117). Wohl ohne sich dessen selbst bewußt zu sein, verliert sich Rinaldo tief in der Aporie der Kantschen Epistemologie. Zwar kann er sich noch an „die Anschauung" halten. Denn von einer Rauchsäule im Wald kann er auf einen Brand schließen, der topographisch genau festzulegen ist und damit ein „Zeichen" darstellt, worauf man sich verlassen kann. Aber es hat keine tiefere Bedeutung, das heißt, es gibt uns keine wesentliche Erkenntnis und bleibt so, um mit Kant zu reden, „blind". Umgekehrt sind „die Begriffe", von denen wir tiefere Einsichten erwarten, nach Ansicht des Priesters aller Bedeutung „beraubt" und darum, wie der Philosoph sagt, völlig „leer". So ist es vollkommen „gleichgültig" und ohne Folgen, „selbst... wenn die Existenz Gottes, der Hölle, der Sünde mit derselben Gewißheit wie die Entfernung der Sonne von der Erde bewiesen wäre" (118). Der Mensch unserer Zeit kümmert sich nicht mehr darum.

Während Simone Weil von einer zu ihren Ursprüngen zurückgekehrten Mathematik und Naturwissenschaft tiefgründige theologische Aussagen erwartete, ist im „Thanatos Syndrome" der Weg zu diesen Einsichten versperrt, weil unsere Sprache entleert ist und nichts mehr bedeutet. Darum bleiben, so sagt Father Smith, „siebenundneunzig Prozent der Astronomen Atheisten", obwohl „hundert Prozent der Astronomen entdeckt haben, daß das Universum aus dem Nichts geschaffen wurde" – eine Entdeckung, der noch Pius XII. große Bedeutung für die Gottesbeweise beimaß. Unsere Epoche scheint im Zeichen „der Vernunft", die „mit dem Glauben Krieg führt" und in der „die Naturwissenschaft ihre Triumphe feiert", zu einem Jahrhundert des Todes geworden zu sein. Nie gab es so viele Massenmorde, totale Kriege, Verfolgungen und schließlich die Möglichkeit völliger atomarer Vernichtung. Wir können nur noch hoffen, daß diese Zeitspanne eine Prüfung ist, die wir wie Job geduldig ertragen müssen, so daß „Hoffnung und Glauben in die Welt zurückkehren werden" (365). So ermahnt uns der Priester.

Bezeichnenderweise hat Dr. More kaum zugehört. Aber, so erfahren wir, mag er trotzdem sein Heil erwirken, indem er sich gewissenhaft um seine Patienten kümmert. Auch Father Smith trägt seinen Teil bei. Nachdem das Qualitätszentrum in Louisiana durch ein politisches Manöver Dr. Mores aufgelöst ist, nimmt er die dort zum Tod bestimmten Kinder, Alten und Kranken in ein von ihm geleitetes Hospiz auf und pflegt sie bis an ihr Ende.

Während so der Roman Percys trotz allem mit der Hoffnung auf Überwindung der Unmenschlichkeit unseres Zeitalters durch christliche Liebe schließt, entwerfen die Erzählungen Gordons ein Mosaik der Schwierigkeiten, die das enge Zusammenleben, selbst im Zeichen der Liebe, mit sich bringt.

Die Lebensangst unserer Zeit

„Die Vorstellung von der Katastrophe" scheint gleich nach der Titelgeschichte den Ton für die folgenden Erzählungen zu setzen. Eine junge Frau erkennt die Unmöglichkeit, sich und ihre Familie auf den drohenden Atomkrieg und seine Folgen vorzubereiten. Denn in der Mitte des sie umgebenden blühenden Lebens ist die plötzliche Vernichtung einfach unvorstellbar (26). Auch fürchtet sie sich weniger vor diesem Schicksal als vor dem brutalen Daseinskampf der Überlebenden, wenn Mütter, um die Ernährung ihrer Kinder zu sichern, ihre besten Freunde töten müssen. Die Angst vor dieser Möglichkeit ist so groß, daß die Erzählerin sich überlegt: „Vielleicht sollte ich uns töten, während wir noch heil und würdevoll und im Vollbesitz unseres schönen gesunden Menschenverstandes sind." Der einzige Trost, wenn man das so nennen darf, ist der Gedanke, daß wir uns einen Tod, in dem „die vergiftete Erde beschämt dasteht, leer von allem, was wir kennen", eben gar nicht vorstellen können (28). Abwandlungen dieser Angst vor einem unvorstellbaren Tod oder einem grausamen Leben, das auf ihn zuführt, finden sich in fast allen Erzählungen.

Joseph, der Protagonist der Titelgeschichte, möchte seine Mutter dafür entschädigen, daß sein Vater die Familie verlassen hat. Aber die Aufgabe wird fast unmöglich, als seine Mutter Haushälterin von Dr. Meyer wird. Dieser hochgebildete Konvertit aus dem Judentum behandelt den kleinen Joseph mit derselben väterlichen Güte wie seine eigene Tochter Maria. Doch entstehen häßliche Spannungen zwischen dem begabten und eigenwilligen Mädchen und Josephs Mutter, die den Jungen unsicher machen. Denn die Mutter warnt ihn, daß die Meyers sie am Ende doch im Stich lassen werden und er sich darum lieber an seine eigene Familie halten soll (7). Der Grund der schließlichen Trennung ist die leidenschaftliche Maria, die in ein Kloster eintreten will, obwohl ihr Vater und Josephs Mutter wissen, daß keine religiöse Gemeinschaft sie „wegen ihres Blutes" aufnehmen wird. Dr. Meyer hält es für „eine Grausamkeit", den nun halbwüchsi-

gen Joseph den Versuchungen in der Nähe Marias auszusetzen. Doch dem Jungen scheint es ebenfalls grausam, ihn „von allem, was [er] liebt zu trennen [und] zu einem einsamen Leben in Häßlichkeit und Haß mit einer Mutter" zu verbannen, „die [er] nicht lieben kann" (23). Nur seine Liebe zu Maria macht den Gedanken erträglich. Er will zum Studium fortgehen, aber sie dann heiraten, ehe sie selbst erfährt, daß man sie wegen „ihres Blutes" – die Mutter meinte es im rassischen, der Vater im emotionalen Sinn – „von ihrem tiefsten Herzenswunsch hat abhalten wollen" (24).

Nora, die Protagonistin in „Delia" und zwei weiteren Erzählungen, ist mit einem verkrüppelten Bein geboren und so von vornherein vom Leben benachteiligt. John, ein angeheirateter Onkel, der wegen seiner protestantischen Religion von ihren Tanten abgelehnt wird, ist besonders freundlich zu ihr und gewinnt ihr Vertrauen. Als seine Frau im Kindbett stirbt, ist Nora die einzige, der er unter dem Siegel der Verschwiegenheit seinen erschütternden Verlust mitteilt (36) und mit einer für das Kind besonders schweren Bürde belastet. Als Nora aufwächst, wird das Leben nur noch schwerer und beängstigender für sie.

In „Agnes" erlebt die nun Dreizehnjährige eine große Enttäuschung. Die Titelheldin ist eine unscheinbare Frau, die trotzdem für zehn Jahre ein Verhältnis mit Noras bei Frauen sehr beliebtem Onkel Desmond hatte. Nora, die sich wegen ihres Beins von einem interessanten Liebesleben ausgeschlossen hält, schöpft aus dieser Affäre neue Hoffnung. Denn, so schließt sie, wenn diese wie ein „nasser Vogel" aussehende Frau einen Mann vom Kaliber Desmonds anziehen kann, hat auch sie trotz ihrer Behinderung Aussichten auf „ein leidenschaftliches Leben" (66). Doch verkehrt sich diese Hoffnung in völlige Verzweiflung, als sie erfährt, daß Agnes Selbstmord begangen hat, weil Desmond sie wegen eines jüngeren Mädchens verlassen hat. Noras Enttäuschung und Angst vor einem solchen Leben und Tod ist so groß, daß sie ähnliche Gefühle über das Vermeiden von Leid und Elend hat, wie die „Philanthropen" in Percys Buch vorgeben: „Die Wahrheit war, Frauen wie diese [Agnes] wären besser dran, wenn sie nie geboren wären, und wenn du ein kleines Mädchen hast, das sich so entwickelte, wäre es am besten,... den Kopf des Unglückswurms unter Wasser zu halten, bis er nicht mehr atmet, und ihm so all den Schmerz und Kummer später zu ersparen" (75).

In „Eileen" schätzt Nora die Titelheldin, weil auch sie keine Aussicht auf „Paarung" (111) zu haben scheint. Mit der ungebrochenen Vitalität der vor kurzem aus Irland eingewanderten Eileen verbindet sich „Glaube und Hoffnung", die sich bei Noras Mutter und Tanten schon lange in „Skepsis [und] Resignation" verkehrt hat. Doch als Eileens jüngerer Bruder, auf den sie all ihre Hoffnungen setzte, durch einen Unglücksfall umkommt, verliert auch ihr Leben seinen Inhalt. Ihre alle beglückende „natürliche Lebenskraft" stirbt ab und erkaltet zu „einer Form schrecklich bitterer Frömmigkeit". Das Land der unbegrenzten Möglichkeiten sieht sie nun als einen Kontinent „ohne Hoffnung und ohne Gott". Die nun

erwachsene Nora erwartet auch für sich selbst nur noch ein eintöniges, elendes Leben „ohne Aussichten auf Freude" (119).

Zwei weitere Geschichten schildern die bedrückenden Wirkungen des Todes eines Elternteils auf die hinterbliebenen Kinder. Als in der Erzählung „Die Nachbarschaft" der Vater der siebenjährigen Heldin stirbt, „hält [sie] die Welt von nun an für gefährlich" (53). Erst die selbstlose Liebe einer Nachbarin hilft ihr, ihren Verlust zu überwinden.

Die ebenfalls siebenjährige Lucy in „Der Dorn" hat kein erlösendes Erlebnis. Nach dem Tod ihres Vaters klammert sie sich an dessen Stimme, die sie in „ihrem Herzen" zu hören glaubt. Als sie am Ende auch noch diesen „Dorn" in ihrem Inneren verliert, „gibt es niemanden mehr, dessen Stimme schön ist, und wenig, woran sie sich erinnert" (107).

Eine noch schlimmere Wirkung hat die Nähe zu der als Gast von ihren Eltern aufgenommenen Mrs. Delahanty auf die zehnjährige Elizabeth in „Die Mörderin als Gast". Aus den Andeutungen im Gespräch der Erwachsenen weiß das Kind, daß der Gast ihren betrunkenen Mann vor den Augen ihrer Kinder erstochen hat. Obwohl es ein Akt der Selbstverteidigung war, fürchtet sich Elizabeth vor der verwirrten Frau und versucht alles, sie nicht zu erregen. Aber ihr Körper scheint ihr den Dienst zu verweigern, als sie keinen Bissen des ihr von Mrs. Delahanty vorgesetzten Frühstücks herunterschlucken kann.

In „Billy" schließlich erfahren wir von der Gefährdung eines Kindes, das nur von der Mutter aufgezogen wird, nachdem der Vater das Weite gesucht hat. Die Treulosigkeit ihres Mannes hat die Mutter Billys so tief verletzt, daß ihr Verhältnis zu dem Kind gestört ist. „Zu früh" hat sie ihm „die Wahrheit" über die Welt offenbart, die „grausam" und „fürchterlich" ist und „ihn verletzen wird" (168). Billy gab den Lebenskampf auf, bevor er ihn richtig begann, und starb als einsamer Sonderling auf einem gemieteten Zimmer, das er schon jahrelang nicht mehr verlassen hatte. Die Lebensangst, die sein Leben zerstörte, ergreift auch den zehnjährigen Sohn der Erzählerin, als er die Geschichte Billys hört. Seine Mutter kann ihn nur durch die Lüge beruhigen, daß Billy ein „Ungeheuer" war und normalen Menschen „so etwas einfach nicht passieren kann" (168).

Probleme der heutige Ehe

In dieser Welt ist die Ehe nicht mehr eine endgültige Verbindung, sondern ein von Anfang an fragwürdiges Unterfangen, das selbst die ihrem katholischen Glauben treu gebliebene Mutter und die Tanten Noras für „ein Zeichen der Schwäche" (112) halten. Da in so vielen Fällen das Eheversprechen gebrochen wird und beide Parteien einmal oder öfter geschieden sind, scheint auch die Ehe nur noch eine „vorläufige Geborgenheit" zu bieten.

Ruth, die geschiedene Protagonistin in „Weg von der Balgerei", fühlt dies sehr stark, als ihr zweimal geschiedener Geliebter Phil sie heiraten will. Sie muß sich nun selbst davon überzeugen, daß das neue Verhältnis dauern wird, und wendet sich darum an Silvie, die Phil seit siebzehn Jahren kennt. Von ihr möchte sie „Sicherheiten" über eine Ehe mit ihm erhalten (93). Aber da Silvie selbst durch eine Scheidung zutiefst verletzt ist, bleibt Ruths Suche vergebens, und sie lernt durch die Begegnung nur, daß auch sie nun von dem Schicksal Silvies bedroht ist: „Würde [Phil] sie verlassen, wäre es wie der Tod, ...wie würde sie weiterleben, wenn das wirklich einträte?" (100).

Ähnliche Befürchtungen bedrängen auch die Erzählerin in „Jetzt bin ich verheiratet". Da sie die zweite Frau eines geschiedenen Mannes ist, betrachtet sie die Ehe als „einen Akt irrationaler und ungerechter Treue" (121), deren Bindungen und Verpflichtungen ihr gefährlich und gefährdet erscheinen. Unter diesen Gesichtspunkten prüft sie die Verhältnisse der Frauen, denen sie in ihrem neuen Kreise begegnet.

Marjorie ist rücksichtslos und zynisch. Sie lebt als Witwe eines anglikanischen Geistlichen von einer kirchlichen Pension, die man ihr unter der Bedingung gewährt hat, das Dekorum ihres Standes zu wahren. Dies hindert sie aber nicht daran, fünf Jahre lang ein Verhältnis mit einem verheirateten Mann zu unterhalten. Scheinheiligkeit, so nimmt sie an, kann man nur mit der gleichen Münze heimzahlen. Ihr Mann war ein „völlig pervertierter Heuchler" (123), und sie hält die anderen Vertreter der Kirche nicht für besser.

Demgegenüber steht Doris, die mit einem guten Geistlichen derselben Kirche verheiratet war. Als dieser jedoch eines qualvollen Todes starb, machte sie Gott bittere Vorwürfe, und selbst jetzt nach so vielen Jahren ist ihr Leben „manchmal irgendwie leer und kalt" (129).

Elizabeth hat als Gouvernante viele Familienskandale kennengelernt und sich auch selbst darin verwickelt. Aber sie ist nicht verbittert und verbringt ihren Lebensabend mit guten Werken und mit Gartenarbeit (132).

Susans Leben andererseits ist das Beispiel „einer Ehe alter Art, wo die Frau alles tut" (134). Sie hat einen Säugling und ein Kleinkind, deren Pflege, obwohl sie ermüdet, ihrem Leben eine gewisse Ordnung gibt. Doch auch sie leidet unter den typischen Spannungen der zweiten Frau, die sie manchmal mit „Haß" gegen ihren Mann, seine erste Frau und sich selbst erfüllen (134). Es kommt ihr dann so vor, als ob „irgendwie etwas Ungeheures und Graues und Kaltes mit der Ehe verbunden ist". Aber trotzdem hält sie es für „wunderbar, ein Teil davon zu sein" (135). Denn ihr Leben hat nun eine bestimmte Richtung.

Auch Gillian, deren Vater kurz nach ihrer Geburt seine Familie verließ, suchte in der Ehe nach Sicherheit und heiratete einen zuverlässigen Mann. Doch ein „lustiger und kummervoller" Jude namens Seymour zog sie stärker an. Beide ließen sich scheiden und „fingen ohne einen Pfennig wieder von vorne an" (136). Aber Gillian

ist auch jetzt noch nicht zufrieden. Sie scheint schließlich ihr Heil zu finden, wenn sie als Schriftstellerin einsam auf ihrem Zimmer arbeitet. Obwohl es ihr schwerfällt, Mann und Kinder so zu vernachlässigen, glaubt sie, daß sie nur auf diese Weise der Gefahr begegnen kann, ihre „Seele zu verlieren", die „so herumgeworfen wird" (137).

Diese ernüchternden Beispiele führen die beobachtende Erzählerin dazu, die heutige Ehe als eine Art existentielles Wagnis zu sehen: „Man vollendet ihre Form in dem Wissen, daß sie das erregende Gefühl des Scheiterns in sich trägt" (138). Die folgenden Erzählungen vertiefen das Bewußtsein von der Gefährdung der Frau in unserer Welt.

Obwohl sie seit langem glücklich verheiratet ist, leidet die Erzählerin in „Schändung" immer noch an den seelischen Folgen zweier Vergewaltigungen als junges Mädchen. Die Angst vor einer „häßlichen" Welt, in der wir „verlassen und in Gefahr sind" (195), macht es ihr fast unmöglich, das ihr angetane Unrecht zu vergeben und zu vergessen. Nur die Liebe zu ihren Eltern und Dankbarkeit für ihr eigenes gutes Leben brechen am Ende den bösen Kreis der Angst und des Abscheus vor der Welt.

Umgekehrt kann die namenlose Protagonistin in der Geschichte „Die andere Frau" ihrem Mann ihr Mitgefühl nur heucheln, als er sich mit tiefer Bewegung an eine Geliebte erinnert, die er wegen seiner Kinder aus erster Ehe verlassen hat. Denn sie weiß, daß er sie nie so tief geliebt hat wie diese Freundin und „nie verstehen würde, was sie fühlte" (156). Dieses Wissen läßt ihre Liebe zu ihm erkalten.

Während die von allen ersehnte Geborgenheit in der Ehe hier gefährdet ist, erkennt die geschiedene und wiederverheiratete Protagonistin in „Sicher" nach einer Begegnung mit einem ehemaligen Geliebten die Verpflichtung zur Selbstlosigkeit in der Ehe als Voraussetzung, ohne die es keine „Sicherheit" für Mann, Frau oder Kinder geben kann (177).

In ihrer Suche nach diesem Ideal wendet sich Mary Gordon schließlich auch noch den, wie man hoffen möchte, bewährten Ehen der Generation ihrer Eltern zu. Doch auch hier ist der Befund zweifelhaft. Einmal, so lehrt uns „Die Frau des Zauberers", kann sich eine dauernde und wachsende Liebe sogar aus einem ungleichen Verhältnis entwickeln. Die Liebe der Gattin in dieser Erzählung ist von Eitelkeit und Selbstsucht durchsetzt, ja vielleicht völlig motiviert. Aber als ihr Sohn, den sie immer weit hinter ihren Gatten stellte, am Ende den alternden Vater preist, erweitert sich der enge Kreis der Frau. Ihr nur auf ein „Liebesobjekt" gerichteter Egoismus zerbricht und ihre nun auch ihren Sohn umfassende Liebe macht sie zu einem besseren Menschen (86).

Andererseits gerät in „Frau Cassidys letztem Jahr" eine lange harmonische Ehe durch eine den Charakter der Frau verändernde Krankheit in eine fast unüberwindliche Krise. Alle negativen Seiten des Familienlebens werden dem Gatten deutlich,

als er seine Gattin, einem ihr vor vielen Jahren gegebenen Versprechen treu, in ihrer letzten Krankheit selbst zu Hause pflegt: „Familien waren dies: die rohe Masse, der Knoten des Gedächtnisses, Wunden, dem Gedächtnis eingeprägt, nicht nur, weil sie sich in dem weichen, formbaren Wachs der Kindheit verhärtet haben... Wunden, ganz verhärtet und am tiefsten dem Gedächtnis eingeprägt, weil Familien Tage sind", deren „erstickende" Eintönigkeit und Langeweile wie mit „Hammerschlägen" das Seelenleben zutiefst verletzen können (199).

So beschränken Mary Gordon und Walker Percy, die sich beide in einer dem christlichen Existentialismus verwandten Weise um das Heil des heutigen Menschen bemühen, in ihren letzten Aussagen die Hoffnungen und Erwartungen dieser Philosophie, wenigstens wie sie bei Simone Weil erscheinen. Nur wenig in der Natur des Menschen gibt Grund zur Hoffnung. Die geistigen und moralischen Quellen seines Wesens sind in unserer Zeit vom Töten und vom Tod vergiftet. Trotz eines gelegentlichen Durchbruchs in eine bessere Welt ist das Leben wie ein schwerer Traum, vor dessen Angstzuständen wir nie ganz sicher sind.

Wenn wir der modernen Dichtung den ihr von vielen Kritikern nicht zugebilligten Übergang zur Parabel gestatten, bleibt nur ein Gedanke, den Percy und wohl auch Gordon mit Simone Weil teilen: Wie Job sein Elend trug, müssen auch wir die uns schmerzlich begrenzenden, vom Naturgesetz bedingten „Notwendigkeiten" des Lebens annehmen und dem Willen Gottes, den wir darin erkennen, mit „amor fati" begegnen.

ANMERKUNGEN

[1] S. Weil, Intuitions pré-chretiennes (Paris 1951) 164f.

[2] Vgl. R. A. Stelzmann, Adam in Extremis. Die Romane Walker Percys, in dieser Zschr. 191 (1973) 206–210.

[3] New York: Farrar, Stras & Giroux 1987; für viele Wochen auf der Liste der zehn meistgelesenen Bücher in den USA (Seitenzahlen im Text).

[4] New York: Random House 1987 (Seitenzahlen im Text); vgl. R. A. Stelzmann, Mit Menschen und mit Engelszungen. Gott und Welt in den Werken Christa Wolfs und Mary Gordons, in dieser Zschr. 203 (1985) 693–703.

[5] Intuitions, 180.

[6] F. Wertham, A Sign for Cain (New York 1966).

[7] Jan Hollingworth, Unspeakable Acts (New York 1987).

[8] Vgl. R. A. Stelzmann, Die Nichtigkeit und Größe des Selbst. Walker Percys Anthropologie, in dieser Zschr. 201 (1983) 785–788.

Othmar Gächter SVD

Die Kirche Indiens

In Varanasi, einer heiligen Stadt der Hindus im Norden Indiens, versammelten wir uns sonntags zur Messe. Wir waren eine kleine Gruppe von ungefähr 40 Studenten, Krankenschwestern und eine Familie. Unsere Leute waren alle Inder außer mir. Sie kamen von ganz verschiedenen Gegenden, die bis 2000 Kilometer voneinander entfernt waren. Sie sprachen verschiedene Muttersprachen und ihre Eltern lebten in sehr verschiedenen sozialen und kulturellen Verhältnissen. Unter uns waren Katholiken, orthodoxe Christen und ein paar Protestanten. Der Priester saß mit einem orangefarbenen Schal bekleidet wie alle auf dem Boden. Die Öllampe brannte anstelle von Kerzen. Die Weihrauchstäbchen dufteten. Wir alle hatten das gleiche Zentrum unseres Lebens, Jesus Christus, und feierten gemeinsam Eucharistie. Elf Kilometer entfernt waren die Gemeinde des Bischofs mit etwa 500 Leuten und zwei kleine protestantische Gruppen. Die Gottesdienste dort erinnern mehr an Europa. Die 1500 Christen gehören zur universalen Kirche Jesu Christi und wohnen in einer mittelalterlich anmutenden Stadt mit einigen Zügen des 20. Jahrhunderts. Sie bilden eine kleine Minderheit unter den 900 000 Einwohnern. Die meisten Einheimischen sind Hindus und Muslime, aber es gibt auch einige Sikhs, Buddhisten und Jains.

Diese Situation zeigt etwas von der Lage der Kirche Indiens. Je nachdem, wie wir die Kirche betrachten, werden wir ihre Gesichtszüge entdecken.

Kirche im nationalen Kontext

1. *Kirche*

Die Kirche hat in Indien früher Wurzeln geschlagen als in den meisten europäischen Staaten. Die Tradition führt sie auf den Apostel Thomas zurück. Viele Geschichtsschreiber schließen sich heute dieser Einsicht an. Die historischen Quellen lassen über ihre Existenz im vierten Jahrhundert keine Zweifel aufkommen. Inder, die in dieser Tradition stehen, werden Thomaschristen genannt.

Die Kirchengeschichte Indiens weist auf viele Probleme hin. Gerade die Auseinandersetzungen über Rechte und kulturelles Erbe waren äußerst bewegt durch die Missionierung der römisch-katholischen Kirche im Zug der Kolonialisierung vom 15. bis ins 19. Jahrhundert. Die Geschichte der Protestanten, die ihr je eigenes Glaubensverständnis in Indien ansiedelten, unterscheidet sich darin wenig

von der römisch-katholischen Kirche. Aus dieser Zeit stammt das koloniale Missionserbe, das die Kirche bis heute geprägt hat und unter dem sie oft auch heute noch leidet. Einige Zeichen davon sind die oft schwache und fehlende Zusammenarbeit der Kirchen; isolierte Planungen, die sich eher durch einen Geist der Konkurrenz als durch einen Geist der Einheit in Verschiedenheit ausweisen; ein in der Kirche spät erwachtes nationales Bewußtsein, das sich oft noch nicht entspannt zeigen kann.

Die Christen können heute auf etwa 19 Millionen geschätzt werden[1]. Sie teilen sich auf verschiedene Kirchen auf.

Es gibt etwas weniger *Protestanten* als Katholiken. Seit dem 17. Jahrhundert kommen sie vor allem aus Amerika, Kanada, Westeuropa, aber auch von Australien und Neuseeland. Verschiedene Gruppen – Baptisten, Methodisten, Lutheraner, Anglikaner usw. – schlossen sich zur Kirchenunion zusammen: 1947 Church of South India (CSI), 1970 Church of North India (CNI). 23 kirchliche Gruppen haben sich zum Nationalen Rat der Kirchen Indiens (NCCI) zusammengeschlossen. Dazu gehören auch verschiedene Zweige der Orthodoxen Kirchen Keralas (syrisch-orthodoxe Kirche, Mar Thoma Kirche, nestorianisch-chaldäische Kirche).

Die *römisch-katholische* Kirche vereint drei Gruppen. Sie unterscheiden sich vor allem in einer eigenen Liturgie, Recht, Spiritualität und kulturellem Erbe. Sie werden nach ihrem Ritus benannt: die Lateiner, die (Syro)Malabar (Chaldean) und die (Syro)Malankara. Das Leben auch der römisch-katholischen Kirche, auf die ich mich von nun an beziehen werde, kann also nicht als ein uniformes Leben bezeichnet werden. Das ist schon rein geschichtlich unmöglich.

Etwas mehr als die Hälfte der Christen gehören der römisch-katholischen Kirche an, also etwa 11,7 Millionen. Vier Fünftel davon wohnen im Süden Indiens, vor allem in Kerala, Tamilnadu und Andhra Pradesh. Goa, Bombay, Kalkutta, Ranchi und Shillong weisen am meisten Katholiken in Zentral- bzw. in Nordindien auf. Hierarchisch ist die katholische Kirche in 114 Einheiten gegliedert. Es gibt 124 Bischöfe und ca. 14060 Priester. Dazu kommen 68090 Schwestern[2], ca. 2560 Brüder und 27170 Katechisten. Davon sind die meisten Inder. Das kirchliche Personal ist vor allem im Süden. Weniger als ein Fünftel der Priester arbeitet im Norden. Da diese vor allem aus den südlichen Staaten kommen, gehören sie auch nicht der lokalen Bevölkerung an. Sie unterscheiden sich in Sprache, Rasse, Kultur und Mentalität von den einheimischen Katholiken. Um das Gesicht der Kirche von ganz Indien etwas deutlicher zu erfahren, müssen wir sie im nationalen Kontext sehen.

2. *Nationaler Kontext*

So beeindruckend die kirchlichen Zahlen zunächst erscheinen, sie sind es nicht, wenn wir bedenken, daß sie sich auf einen „Subkontinent" beziehen. Indien

(3280483 km²) ist so groß wie Europa ohne Rußland. Die *Gesamtbevölkerung* kann etwa auf 750 Millionen geschätzt werden. Die Christen machen 2,54 Prozent aus und die katholische Bevölkerung ungefähr 1,5 Prozent. Sie sind also eine kleine Minderheit.

Die Bevölkerung Indiens – und daher auch der Kirche – kann auf verschiedene Rassen zurückgeführt werden. Nach der Volkszählung von 1961 gibt es 1965 verschiedene Sprachen und Dialekte. 15 davon sind als nationale Sprachen in der Verfassung anerkannt. Diese Hinweise lassen erahnen, wie vielfältig die Probleme außerhalb und innerhalb der Kirche sein können. Wer glaubt, daß die Kirche überall die Probleme und alle Probleme gleich wahrnehmen kann und muß, verfällt einer Illusion.

Wer Indien kaum kennt, glaubt vielleicht, daß die Mehrheit der Bevölkerung sich in vier *Kasten,* also sozial zusammengehörige Gruppen, einteilen läßt. Jede Gruppe habe in hierarchischer Ordnung je eigene Rechte und Pflichten; je höher die Gruppe eingestuft ist, um so gewaltiger die Machtansprüche. Dazu kommen noch die Kastenlosen als verachtete Gruppe, obwohl die Verfassung eine derartige Diskriminierung verbietet. In Wirklichkeit gibt es aber über 2000 Kasten. Die 90 Millionen Kastenlosen sind auch wiederum in eine Hierarchie der Kasten eingeteilt. Diese Gruppierungen sind über alle 22 Staaten und neun Gebiete unter der Zentralregierung verteilt. Jeder Staat, jede Region, ja fast jedes Dorf hat seine eigene Mischung davon.

Es ist gerade das Kastenwesen mit der Gewalt der sozialen Unterdrückung, mit wirtschaftlichen Vorteilen und politischen Manipulationen, das heute jedem Sinn von Gerechtigkeit widerspricht. Es ist ein menschliches Problem, das die Kirche dauernd herausfordern wird. Aber auch die Christen sind nicht frei vom Kastenbewußtsein, auch wenn die Kirche heute – anders als zur Zeit de Nobilis – das Kastenwesen ablehnt. Es zeigt sich deutlich beim Heiraten, Zusammenarbeiten oder bei staatlichen und kirchlichen Wahlen. Die Christen gehören, abgesehen von Kerala, Goa, Mangalore und Andhra Pradesh, vor allem den unteren Kasten, den Kastenlosen und den Ureinwohnern an.

Indien ist aber auch die Heimat von etwa 40 Millionen Adivasis, wie die Ureinwohner genannt werden. Die Verfassung anerkennt 414 Stämme. Einige davon haben zahlreiche Untergruppen. Sie zeichnen sich aus durch verschiedenen Glauben, verschiedene Riten und kulturell-soziale Gewohnheiten, die sich oft leicht, oft ganz voneinander abheben.

Betont muß auch werden, daß 80 Prozent der Bevölkerung auf dem Land wohnen, das heißt fern der Zivilisation und der technischen Möglichkeiten der Städte einerseits und ohne die Hektik, den Wettbewerbsgeist, größtenteils auch ohne Industrie andererseits.

Industrie und Landwirtschaft haben erhebliche Fortschritte gemacht. Indien war 1979 schon der fünftgrößte Kohleproduzent der Welt, lieferte 30 Prozent der

Weltproduktion der Dieselmotorenindustrie und besaß sechs Stahlwerke (11,4 Millionen Tonnen Stahl pro Jahr). Die Getreideproduktion überstieg 1986 die 150-Millionen-Tonnen-Grenze. Diese Erfolge werden von einem gewaltigen Arbeitslosenproblem verdunkelt. Sreekant Khandekar weist auf 46 Millionen Arbeitslose allein in der Altersgruppe von 18 bis 25 Jahren hin. 54 Prozent der registrierten Arbeitslosen (über 13 Millionen) haben eine Schulbildung. Davon hatten sich 7,71 Millionen an einer Universität immatrikuliert und 3,27 Millionen sind „undergraduates"[3]. Doch gilt auch das Wort von Präsident Zail Singh in seiner Ansprache an die Nation am Tag der Republik (26. Januar 1987): „Seit der Unabhängigkeit haben wir das Verhältnis der Leute, die oberhalb und unterhalb der Armutsgrenze leben, umgekehrt. Verglichen mit zwei Dritteln in früheren Jahren leben heute etwa 36 Prozent der Bevölkerung unterhalb der Armutsgrenze."[4]

Die Aufgabe der Versöhnung, der Befreiung von Unterdrückung und Manipulation und der gegenseitigen Achtung bleibt eine pastoraltheologische Forderung von Vorrang innerhalb und außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft.

Die Vielfalt des Landes zeigt sich nicht nur in den verschiedenen Sprachen und Schriften, sondern auch in verschiedenen *Denkformen* und Konzepten. Beim Mittagessen in einem Ashram von Varanasi klingelte die Glocke. Ein südindischer Priester, der seit drei Monaten am Ashramleben teilnahm, schaute nach. Der Acharya wurde verlangt. Dieser schickte den Priester zurück mit der Antwort, er komme in „fünf Minuten". Als er selbst nach 15 Minuten hinausging, war niemand mehr draußen. Warum? Der Südinder wußte, daß der Acharya nicht sofort kommen konnte und sagte, er komme in „zehn Minuten". Damit war das Mißverständnis geklärt. „Fünf Minuten" heißt hier: „Warte ein wenig, ich komme bald", während „zehn Minuten" bedeutet: „Das Warten dauert so lange, daß es sich gar nicht lohnt zu warten."

Die klassischen Tänze und Musik lassen auch viele Ausländer etwas von der *kulturellen Vielfalt* erahnen. Wenige haben aber Zugang zu den vielen Volkstänzen und Volksliedern der verschiedenen Regionen, Bezirke und Dörfer. Tänze bei den Ureinwohnern der Berge unterscheiden sich nicht nur in der Thematik, sondern auch oft durch ihre aufrechte Haltung, ihre Gesten und die Begleitung von Trommel oder Gesang von jenen im Flachland. Je nach Gebiet werden verschiedene Begleitinstrumente benutzt, zum Beispiel Nagara, Dhal, Dhalak (Trommeln), Kartal und Khetchka (runde Scheiben aus Metall und Holz, die aneinander geschlagen werden), Jhanis (Messingteller), Timiku (ein Schlaginstrument), Bansuri (eine Art Flöte), Narshingdha (eine große Trompete), Messingglocken, walzenförmige Schlaginstrumente usw.

Die kulturelle Vielfalt lebt in Kunst wie Malerei, Musik und Tanz, in Kleidungswesen und in Volksbräuchen. Patriarchale und matrilineare Strukturen prägen das Leben bei den Kashis, Garos und Nayars. Deswegen kann nicht von einer einzigen indischen Lebensweise und Mentalität gesprochen werden. Das trifft auch für die

Christen zu. Wir haben eine große Vielfalt kultureller Art im Alltagsleben der Christen, wenn sie auch nicht überall religiös in der Kirche zum Ausdruck kommt.

Wie jedes Land kennt auch Indien säkulare Ideologien, zum Beispiel den indischen Sozialismus oder marxistische Strömungen. In einem Land mit mehr als 65 Prozent Analphabeten bilden diese Ideologien nicht nur eine Herausforderung, sondern enthalten auch manche positive Ansätze für die Kirche, zum Beispiel die Aufgabe, die Einfachheit und Armut der Leute ernst zu nehmen und den eigenen Lebens- und Führungsstil zu überprüfen.

Es gilt, die Botschaft Jesu Christi von Gerechtigkeit und Frieden mit und unter den Religionen im nationalen Kontext sachgemäß, spontan und ohne Zögern zu leben. Es wird aber kaum eine sinnvolle christliche Transformation geben, ohne die Vielfalt der Kultur zu achten, ihre Vorteile landes- und regionsgemäß zu leben und die Nachteile aufzuarbeiten. Dazu braucht es auch große theologische Auseinandersetzungen, die einen langen Reifungsprozeß für eine allseitig gesunde Kirche voraussetzen. Der ganze nationale Kontext stellt radikal die Forderung an die Kirche, in allem darauf bedacht zu sein, eine Einheit in Verschiedenheit zu leben. Das Verhältnis der Kirche und der Religionen ist dabei von besonderer Bedeutung.

Die Religionen und die Kirche

Indien wurde in allen Jahrhunderten von verschiedenen Religionen geprägt. Die Kirche Indiens erlebt im Mit- und Nebeneinander dieser großen religiösen Traditionen ihre Kraft und Schwäche. Welche Herausforderungen spiegeln die Probleme der Kirche? Wie zeigt sich das Gesicht der Kirche den Hindus? Was ist die theologische Herausforderung aller Religionen?

1. *Hinduismus*

Die stärkste Religionsgruppe bilden die Hindus mit mehr als 610 Millionen, das heißt 82 Prozent der Gesamtbevölkerung. Die meisten Staaten haben mehr als 80 Prozent Hindus. Alle anderen Religionen sind Minderheitsgruppen. Daher konzentriert sich auch die politische und wirtschaftliche Macht vor allem innerhalb der religiösen Mehrheit. Außer in Kerala haben die Christen kein politisch-wirtschaftliches Selbstbewußtsein entwickelt.

Hinduismus als solcher existiert nicht. Es ist ein Wort, das viele religiöse Gruppen vereint – Gruppen, die oft auch miteinander in Konfliktsituationen leben. Wir können allgemein von drei Hauptgruppen mit zahllosen Untergruppen sprechen. Die Shaivas sprechen vom Höchsten als Shiva oder Mahadeva, die Vaishnavas als Vishnu oder Krishna und die Shaktas als Devi, das heißt sie verehren das Höchste in weiblicher Form als Shakti, Durga, Kali und so weiter. Dazu kommen zahllose Devatas, die normalerweise als Götter oder Göttinen angespro-

chen werden. Diese Gottheiten haben aber für den Hindu kaum den Stellenwert, den Christen dem Wort „Gott" zumessen. Es sind konkrete Mächte, deren Wirkung meist nur empirisch wahrgenommen werden kann. Sie erfüllen oft Funktionen, die Christen dämonischen Kräften, Engeln, Heiligen oder Gott zusprechen. Viele Hindus sehen aber auch im Höchsten etwas, das nicht durch personale Kategorien (als Person, Lebewesen) beschränkt werden darf. Sie sprechen vom Absoluten und nennen es schriftgemäß Brahman oder Atman, das Selbst. Christen, die Gott vor allem als Vater verehren, sind verwirrt bei dieser ihnen ungewohnten oder unverständlichen Sprechweise.

Jede Gruppe anerkennt wenigstens theoretisch die Veden als autoritative Offenbarung. Die Interpretation kann sehr unterschiedlich sein. Dazu kommt eine Masse philosophischer, theologischer und religiöser Texte, die je nach Gruppe angenommen oder ignoriert werden. Genauso unterscheiden sich die Gruppen durch ihre religiösen Bräuche, Riten und Symbole im Kult. Die Christen haben große Schwierigkeiten, zu verstehen, wie der einzelne Hindu oder seine Gruppe diese so vielfältige religiöse Welt versteht. Die Kirche tut sich äußerst schwer mit der großen dogmatischen Freizügigkeit und intellektuellen Toleranz der Hindus.

Denn theoretisch kann jede Gruppe, jeder Hindu, sich auswählen, was ihm wichtig und entscheidend erscheint. Alle Hindus sehen aber ihre Religion als einen echten Heilsweg zur Erlösung oder Befreiung. Sie möchten ewiges Heil erfahren. Dieses Heil läßt sich nicht empirisch eingrenzen; die Hindu-Religionen sind metaphysisch ausgerichtet. Darin haben sie die gleiche Sorge wie die Kirche als Religion, nicht aber als Institution. Die Hindus haben eine intellektuelle Toleranz, eine Fähigkeit, verschiedene und manchmal gegenseitig unvereinbare Ideen aufrechtzuerhalten. Sie verwerfen daher radikal einen Dogmatismus fundamentaler Werte. Denn diese zeigen sich für sie nicht absolut in der Geschichte und lassen sich nur relativ ausdrücken. Religiosität gründet in der uneinholbaren Tiefe persönlicher Erfahrung.

Oft sind es theologische oder pastorale Schwierigkeiten, die die Kirche als unverständig erscheinen lassen. Es bringt ihr bei gebildeten Hindus den Ruf ein, sehr eng zu sein. Es wird bezweifelt, daß das Leben und die Kraft der Christen oder der Kirche aus einer Gotteserfahrung stammen und die Erfahrung mit Christus wirklich ernsthaft angestrebt wird. Es fehlt der Kirche an religiöser Erfahrung, da sie sich sehr auf Glaubenssätze und Theorien abstützt, die bekanntlich vorläufigen Charakter besitzen. Allzu oft beruft man sich auf rechtliche und administrative Texte, die wenig mit religiösem Bewußtsein zu tun haben. Die Kirche erscheint daher gerade für gebildete und reiche Hindus als eine große Organisation, die mit viel ausländischem Geld ausgezeichnete Sozialarbeit leistet, aber eigentlich religiös nichts Besonderes anzubieten hat. Dieser Eindruck einer finanzstarken Organisation hat sich auch bei den armen und ungebildeten Hindus eingeprägt.

Das ist leicht zu verstehen. Denn die Beiträge der Christen in Erziehung,

Entwicklungsarbeit, Sport und Gesundheitswesen, im öffentlichen Leben, in der Administration und in der Landesverteidigung sind weit größer und bedeutsamer, als die kleine Zahl vermuten läßt. Wenigstens 40 Prozent aller nicht staatlich organisierten Sozialarbeit wird von Christen geleistet. 25 Prozent aller sozialen Arbeit im Land fällt den Christen zu[5].

Leider gibt es nur wenige Christen, die mit einem theologisch gebildeten Hindu ernsthaft religiöse Gespräche führen können. Der einfache Hindu kennt sich theologisch genauso schlecht aus wie der einfache Christ. Im allgemeinen kennt der Hindu etwas aus seinen volkstümlichen Schriften und Erzählungen, die seit Generationen vermittelt werden. Vor allem lernt er seine Religion, seinen religiösen Weg durch die Bräuche der eigenen Familie und seines Wohnorts kennen. Er lernt also von den religiösen Bildern und „Andachten" im Haus, von Gesprächen mit „Hindumönchen", Tempelbesuchen, Wallfahrten, Gesang und Tanz, religiösen Theatern usw. Die religiöse Unterweisung erfolgt also nicht durch Religionsstunden oder durch das Erlernen eines Katechismus, in dem sein religiöses Wissen systematisch zusammengefaßt wäre. Wie das ganze religiöse Leben weitervermittelt wird, unterscheidet sich oft sehr stark von der Glaubensunterweisung der Kirche in Unterricht und Gottesdienst.

Natürlich ist auch bei den Hindus sehr vieles in Lehrbüchern und Traditionen festgehalten, zum Beispiel wie religiöse Feiern und Riten zu vollziehen sind. Auch wenn es dafür viele Rubriken gibt, sind sie doch nicht in einer kirchlichen Struktur verankert. Es gibt keine menschliche Autorität oder Rechtsinstanz, die allgemeine Geltung beanspruchen könnte. Freilich haben die Hindus auch ihre religiösen Führer und geistlichen Meister. Viele von ihnen wissen um ihre Würde und machen ihren Einfluß geltend wie Bischöfe, Theologen, Pfarrherrn und Exerzitienmeister. Es handelt sich aber stets um eine moralische Autorität, die auch einen sozialen Druck ausüben kann. Eine bindende Rechtsform wie das Kirchenrecht oder die kirchlichen Gerichtshöfe gibt es nicht. Deswegen sehen gerade gebildete Hindus in der starken christlichen Administration eine westliche Loyalität. In der Tatsache, daß Bischöfe und Ordensleute ihre Instruktionen aus Rom erhalten, zeigt sich für manche die Kirche als nichtindisch.

Hindus sind gerade in ihrem religiösen Leben sehr auf Indien bezogen. Wallfahrten gehörten immer zum religiösen Hinduleben. Religiöse Hinduführer aus dem Norden mußten Wallfahrtsorte ganz im Süden aufsuchen und umgekehrt (Kanyakumari, Amarnath usw.). Hervorragende Meister nahmen an religiösen Gesprächen und Disputen im ganzen Land teil. So wurde das Land, oder Bharat, wie die Hindus es nennen, in der Psyche verankert. Daher trennen sich indische Kultur und Religion für den Hindu nur hauchdünn. Die Kirche weist aber einen westlichen Charakter auf, der auf den Hindu sehr befremdend wirkt, so etwa fremdländische Kleidung, Gegenstände, Bilder, Gesten in der Liturgie. Auch ungebildete Hindus nehmen die Kirche so wahr.

Hier fehlt manchen Hindus die Toleranz. Sie sind überzeugt, daß das, was für 82 Prozent des Landes gut ist, auch für die übrigen gut ist. Der Hindu, der sich intellektuell sehr freizügig zeigt, kann auch sehr enge Grenzen innerhalb des Hinduismus erfahren. Das Gegenteil der intellektuellen Toleranz äußert sich als Starrheit in den sozialen Bräuchen. Das kann sich in der kleinsten Gruppe, in jeder Kaste oder Region zeigen. Der einzelne Hindu mag sich religiös recht frei bewegen; wenn es aber zu den großen Einschnitten im Leben wie Heirat oder Tod kommt, dann müssen die Riten und Pflichten genau eingehalten werden. Es geht hier um etwas sehr Wichtiges, sein „dharma", das heißt alles, was ihn stützt, erhält, zu sich selbst, zu seiner Befreiung auf dem Heilsweg führt. Dharma findet seinen Ausdruck in persönlicher und sozialer Ordnung, in Pflichten und Verpflichtungen. Es zeigt sich auch als Zivilisation und Kultur.

Der Hindu ist dadurch auch einbezogen in eine fast undurchdringbare Gruppenbezogenheit seiner Kaste. Die metaphysische Gleichheit aller wird aufrechterhalten, aber die Kaste übt sozial, kulturell, wirtschaftlich, religiös einen furchtbaren und oft menschenunwürdigen Druck aus, der jeder Gleichberechtigung spottet. Das Kastenbewußtsein hat sich außer bei den Buddhisten und Jains überall wie ein unaufgebbarer Instinkt breitgemacht.

Zweifellos nehmen Hindus auch die Kirche durch ihr Kastenbewußtsein wahr. Dieses lebt auch unter den Christen weiter, obwohl es die Kirche heute grundsätzlich ablehnt. Auch große Bemühungen und eine rationale Ablehnung können eine jahrhundertealte, religiös sanktionierte Tradition sozial und emotional nicht leicht aus dem Weg schaffen. Vor allem in Kerala, aber auch in Goa, Mangalore und Andhra Pradesh gehören Christen auch höheren Kasten an. Im allgemeinen sind aber die Christen Harijans – Kinder Gottes, wie Ghandi die Kastenlosen nannte – oder sie gehören den untersten Kasten an. Die Kirche erscheint daher für Hindus höherer Kasten als eine sozial tief einzustufende Gesellschaft, der man sich nicht ohne weiteres anschließt.

Was zieht denn diese einfachen Menschen zur Kirche? Studien über Angehörige niedriger Kasten, die Hindus sind, und solche, die zum Christentum konvertiert haben, zeigen die Motivation auf[6]. Diese Menschen können sich meistens nicht gegen die Mächtigen verteidigen, kennen ihre Rechte nicht und haben keine Stimme, sich durchzusetzen. Bietet sich aber irgendeine Führernatur an, die sich für sie einsetzt, lohnt sich das Leben. Die Kirche nimmt häufig eine solche Führernatur an. Das bringt ihr oft zu Unrecht den Ruf ein, die Unkenntnis der einfachen Leute religiös auszunützen. In Bihar, Madhya Pradesh, Orissa und Arunachal Pradesh gibt es deswegen „Anti-Bekehrungsgesetze". Die gleiche soziologisch-theologische Studie weist aber mit Fakten darauf hin, daß dies nicht die einzige Motivation ist, Christ zu werden[7]. Bei den Konvertiten kommt ein sehr positives Bild Jesu Christi zum Vorschein. Seine Güte und Milde, vor allem sein Leiden, seine Barmherzigkeit und Hilfsbereitschaft den Verachteten gegenüber

zieht diese Menschen an. Dies gehört zu den wichtigen Beweggründen im Entschluß, Christ zu werden. Auch heute gibt es zuweilen noch ganze Dörfer, die Christen werden wollen. Eine zwei- bis dreijährige Wartezeit ohne materielle Vorzüge wird zeigen, ob sie wirklich als Christen leben wollen.

Jesus Christus genießt allgemein große Hochachtung unter Hindus. Nach 3220 Interviews mit Hindus ist er ein Vorbild aller vollkommenen menschlichen Qualitäten (29 Prozent) und ein großer Lehrer der Menschheit (37 Prozent); er kam, um die Menschen durch seinen Tod und seine Auferstehung von der Sünde zu retten (23 Prozent), und er war ein Revolutionär, der die Armen und Unterdrückten gegen die Reichen und die religiösen Führer verteidigte (16 Prozent). Viele unter den Akademikern und den finanziell gutgestellten Hindus sehen ihn auch als „avatar" (eine Herabkunft Gottes) oder als Heiligen, als Propheten mit übernatürlichen Kräften[8]. Die positive Aufnahme Jesu Christi ist für den Hindu jedoch noch nicht die positive Annahme der Kirche oder ein zwingender Beweggrund, Christ zu werden.

Es müssen noch zwei Hindu-Organisationen genannt werden: die Rashtria Swayam Sevak Sangham (RSS), die seit 1925 existiert und etwa 700 000 Mitglieder zählt, und die Hindu Vishwa Parishad. Sie wollen eine vereinigte Hindukommunität schaffen. Gerade die RSS mit ihrem militanten Bewußtsein ist keineswegs freundlich gegenüber den Christen und den Muslimen[9]. Sie arbeiten sehr gut organisiert, vor allem auch unter den heute christlichen Ureinwohnern. Sie versuchen die Christen, vor allem ausländische Missionare, genau zu kontrollieren. Die Behauptung, daß eine lokale RSS-Gruppe bis zur Ausrottung christlicher Ureinwohner gehen möchte, scheint nicht unbegründet zu sein. Es scheint sicher zu sein, daß gerade die Kirche unter deren Intoleranz in Zukunft stark leiden wird[10]. Es ist jedoch noch nicht deutlich, welche Gruppe in der Kirche die schwersten Zeiten vor sich hat. In der Vergangenheit gab es schon einige harte Auseinandersetzungen, wodurch die friedliche Koexistenz der Christen und Hindus in die Brüche ging[11].

Diese Hindus berufen sich vor allem lautstark auf ihr einheimisches Erbe und befürchten, daß die Zahl der Hindus abnehmen wird. Dazu ist zu sagen, daß gerade die Christen von 1971 bis 1981 mit 16,77 Prozent die kleinste Zuwachsrate unter allen Religionen hatten[12].

2. *Die theologische Herausforderung durch die anderen Religionen*

Der *Islam* wies in den Jahren 1971–1981 die größte Wachstumsrate aller Religionen Indiens auf. Heute zählen die Muslime etwa 85 Millionen (11,35 Prozent), hauptsächlich Sunniten und Schiiten. Die Christen werden zunächst – wie in anderen nichtchristlichen Ländern – durch das im Koran über sie geprägte Bild als Freunde verstanden, aber auch heftig kritisiert[13]. Auch wenn die Kirche und der Islam prinzipiell in wichtigen theologischen und sozialethischen Fragen

sehr verwandt sind, zeigen sich gerade in deren Interpretationen und Auswirkungen auf den Alltag große Unterschiede.

Die nationalen Auseinandersetzungen über die islamische Rechtsprechung (Sharia) in den Jahren 1985 und 1986 charakterisierten nicht nur den Geist und die Traditionen verschiedener Muslime, sondern verwiesen auf das politisch-soziale Verständnis der Religionen Indiens. Darin zeigen sich auch Unterschiede zwischen der „umma", der islamischen Glaubensgemeinschaft, und dem Christentum, gerade weil sie verschiedene religiöse Wurzeln haben.

Die verschiedene Auffassung über Wert und Funktion von Pluralismus innerhalb des religiös-sozialen Lebens zeigt sich vielleicht so deutlich, weil die theologische Entwicklung bei Christen und Muslimen sehr unterschiedlich war. Die große „Muslim-Schule" in Deoband (Indien) lehrt eine Theologie, die sich für alle praktischen Zwecke seit dem 12. Jahrhundert nicht weiter entfaltet hat[14]. Dazu kommt, daß es recht wenige Muslime gibt, die sich als kompetente Fachleute in der Entwicklung westlicher Zivilisation und dem damit zusammenhängenden Christentum auskennen. Es gibt auch kaum Christen, die genügend Urdu oder Arabisch können, um sinnvolle theologische Gesprächspartner zu sein. Sicher gibt es einige Spezialisten, zum Beispiel in dem (protestantischen) Henry Martin Institut für Islamische Studien in Hyderabad, A. P., und der (katholischen) Vereinigung für Islamische Studien (Islamic Studies Association, IAS) in Delhi. Sie bereiten durch Forschung, Publikationen und Kurse vor allem innerhalb der Kirche ein Bewußtsein vor, das die Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Islam und Christentum achten und schätzen lernt. Freilich ist die Begegnung der Muslime und Christen auch heute noch erschwert durch einen Wettbewerb zwischen Muslimen und Christen um neue Mitglieder für ihre Glaubensgemeinschaften. Die Ahmadiyya-Bewegung des Islams, die sich auf (Hazrat Mirza Ghulam) Ahmad von Quadian (Indien) zurückführt, zeigt oft auch sektiererisches Interesse an interreligiösen Gesprächen. Im allgemeinen gibt es kaum „Ulama" (religiöse Führer und Lehrer), die an der Kirche ein spezielles religiöses Interesse haben.

In Indien, der Heimat Buddhas, leben heute ungefähr fünf Millionen *Buddhisten* (7,1 Prozent). Ihre Weltanschauung verlangt andere theologische Anknüpfungspunkte, weil ihr Bild von Mensch und Welt auf anderen philosophischen und religiösen Einsichten und Erfahrungen beruht. Im ethischen Verhalten gibt es zwischen Buddhisten und Christen kaum Probleme. Ihre Einsicht, „daß alles Leiden ist" und alles Leben damit zusammenhängt, dürfte jedoch christlicherseits genausowenig aufgearbeitet sein wie die Frage, warum Buddhisten nicht von Gott sprechen.

Seit 1956 gibt es auch einen Neo-Buddhismus in Indien. Dr. Ambedkar ist der Begründer dieser Bekehrungsbewegung. Ihr Ziel ist es, die Dalits, wie die Unterdrückten auch heißen, vom Kastenwesen zu befreien. 200 000 schlossen sich

an. Heute werden sie aber religiös von den Buddhisten nicht ernst genommen; auch ihre sozialen Ziele konnten sie nicht durchsetzen. Da 80 Prozent der Christen wie die Neo-Buddhisten Dalits sind, ist gerade diese neuzeitliche religiös-soziale Bewegung ein dauernder Aufruf an die Kirche, sich nicht nur mit den Hochreligionen zu beschäftigen. Auch indische Theologie wurde bis vor kurzem nur als Arbeit der Gebildeten und der Elite verstanden. Der historische und religiöse Kontext der Harijans oder Dalits hatte bis vor kurzem weder eine eigene Stimme noch wurden diese sozial und religiös verachteten Menschen mit ihrer Erfahrung brutaler Unterdrückung wegweisend für eine asiatische Befreiungsthelogie[15]. Die Neo-Buddhisten machen deutlich, daß Theologie keine bloße akademische Übung sein darf.

Die *Jains* zählen etwa 3,6 Millionen (0,48 Prozent). Wie die Buddhisten kennen sie kein Kastenwesen. Sie treffen sich mit den Hindus und den Buddhisten in der Einsicht von Karma (alles beeinflußt unser Leben bis zur endgültigen Befreiung) und Wiedergeburt, wenn auch die Interpretationen sich unterscheiden. Wie sehr sich die Jains von anderen religiösen Gruppen abheben, zeigt sich gerade in der sehr großen Ehrfurcht vor allem Leben, ohne daß sie ein höchstes Wesen oder Gott anerkennen. Die Götter, die sie verehren, greifen auch nicht ins Leben der Menschen ein. Das Jaina-Ideal eines ethischen Lebens kann auch von einem Christen voll angestrebt werden. Die Auffassung vom Fasten bis zum Tod hat gewiß ihre eigene Problematik, und die Verpflichtungen als Vegetarier können den Christen nicht verbindlich auferlegt werden. Doch braucht ein Jain, der Christ werden will, sein ethisches Ideal praktisch nicht zu ändern.

Der *Sikhismus* wurde von Guru Nanak (1469–1538) gegründet und hat sich im Lauf der Jahre zur Religion mit festen, teils hierarchischen Strukturen herangebildet. Ihr strenger Monotheismus läßt sich auf islamischen Einfluß zurückführen. Die Lehre vom Karma und der Wiedergeburt stammt aus dem Hinduismus. Sie lehnen aber nicht nur Götter ab, sondern auch das Kastenwesen. Vielleicht muß man aber von einem Klassenbewußtsein sprechen. Die Adi Granth Sahib ist ihre „Heilige Schrift". Sie ist von zentraler Bedeutung in allen religiösen Anlässen. Einst waren die Sikhs gute Vermittler zwischen Hindus und Moslems. Die politischen Unruhen der 80er Jahre in Punjab weisen jedoch darauf hin, wie sehr sich Sikhs und Hindus menschlich voneinander abwenden können. Heute zählen die Sikhs mit ungefähr 14,7 Millionen (1,96 Prozent) zu den Minderheiten der asiatischen Religionen.

Die *einheimischen Stammesreligionen* der Ureinwohner werden in Volkszählungen oft unter verschiedenen Gruppen zusammengefaßt. Viele unter ihnen reihen sich im Norden als Nichtchristen ein. Noch häufiger dürften sie bei den Hindus vereinnahmt werden, weil sie viele Gottheiten heute gemeinsam verehren. Allen Ureinwohnern ist die Ahnenverehrung gemeinsam. Von den Ahnen haben sie ihr Erbe empfangen. Oft nehmen sie auch einen Geist an, der über anderen Geistern

steht; es ist ein persönlicher Geist, der sich nicht mehr um die Welt kümmert. Ihr Leben und ihr sozial-ethisches Verhalten ist stark gebunden an ihre eigene Gruppe. Dieser Sinn für Gemeinschaft könnte die Kirche in ihren theologisch-pastoralen Überlegungen in neue Erfahrungen hineinführen, die sich liturgisch anders feiern ließen, als es Tradition und Mentalität anderer Religionen und des Christentums bisher auch nur andeuten konnten.

Viele *kleinere religiöse Gruppen,* zum Beispiel über 72000 Zoroastrier und ungefähr 6000 Juden oder über 3000 Nirankaris, müßten gemeinsam mit den großen religiösen Traditionen erwähnt werden. Die knappen und selektiven Hinweise auf die stärker vertretenen Religionen in Indien verdeutlichen genügend, mit welcher Vielfalt die Kirche Indiens leben darf und muß. Die Religionen und ihre verschiedenen Gruppen weisen auch unmißverständlich darauf hin, daß die theologische Ausbildung und Pastoral im eigenen Land sehr verschieden sein kann und muß. Damit steht und fällt, ob die Kirche von anders Denkenden und Lebenden in ihrer Sendung verstanden wird und Evangelisation nicht in eine unbedeutende oder nichtssagende Verkündigung, wenn nicht sogar menschliche Unterdrückung, verfällt.

Mut zur Vielfalt

Das Gesicht der Kirche ist nicht nur von Problemen gekennzeichnet. Es zeigt auch Mut zur Vielfalt der Menschheit, der Religionen und der Welt.

Es gibt immer mehr Christen, und die Ausbildung der Priester und Ordensleute zeigt auch darauf hin, daß Unterdrückte und sozial Benachteiligte zur Kirche gehören und die Kirche zu ihnen. Die Umorientierung im katholischen Spitalwesen auf die Gesundheit der Familie und der gesamten Umgebung, die Konzentrierung auf Erwachsenenbildung, die ein Bewußtsein von Menschenwürde und Selbsthilfe in gemeinsamer Solidarität schafft, haben Wurzeln gefaßt. Freilich gibt es noch wenig profilierte Christen, die es wagen, öffentlich zu protestieren und mit den ungerecht Benachteiligten solidarisch zu leben, wie es zum Beispiel 1984 eine Schwester – trotz des Verbots der Bischöfe – im Hungerstreik der Fischer in Kerala tat. Aber es gibt Ordensleute und Priester, deren Lebensstil und Einsatz deutliches Zeichen offener, christlicher Gemeinschaft sind.

Es gibt immer mehr Theologen, Denker und Künstler, die sich ohne Angst, zunächst nur zögernd, über die Grenzen der christlichen Traditionen hinauswagen. Sie bewegen sich in den anderen Religionen nicht mehr wie Fremde. Sie zehren von den geistigen und kulturellen Quellen des Landes, ohne ihren Einsatz für Jesus Christus aufzugeben. Es sind aber immer einzelne, die so inspirierend für die Christen und Menschen anderer religiösen Traditionen wirken. So kann echt christlicher und indischer Ausdruck des Glaubens wachsen. Wir erleben es vor

allem in Seminarien, Klöstern und einzelnen christlichen Familien. Freilich konnte gerade beim Papstbesuch manches an kulturellen Werten wie Tanz, Musik, Bilder, Volkstum auf echt indische Art beobachtet werden. Es gibt überall Anzeichen dafür, aber sie sind selten genügend integriert. Oft wirken sie nur oberflächlich dekorativ. Die römische Liturgie wirkt um so befremdender.

Die Kirche gab sich große Mühe, auch die Religionen zu studieren. Aber allzu oft hat man den Eindruck, daß alles nur mit dem Verstand betastet, sehr wenig emotional erlebt und noch weniger mit dem Herzen verstanden wurde. Künstler, die in verschiedenen Traditionen beheimatet sind (Fonseca, Vinayaka Masoji, Frank Wesly, Jyothi Sahi, George Proksch, Franzis Barboza, F. N. Souza), wissen, daß es nicht ohne Gespräch, eiserne Disziplin, Wohlwollen und Spontaneität geht. Es war ein langer Lernprozeß für sie. In diesem Lernprozeß steht die Kirche heute. Noch gibt es kaum Bischöfe und nur wenige Priester und Ordensleute, die in einem echten Dialog mit Nichtchristen gewachsen und religiös gereift sind, um wegweisend in der Kirche zu sein.

Es gibt aber nicht nur eine Kommission für Dialog und Ökumene der Indischen Bischofskonferenz, sondern auch Gruppen des Dialogs, über das ganze Land verstreut. Es sind verschiedene Vertreter der Religionen, die zusammenkommen, religiöse und soziale Probleme diskutieren, gemeinsam nach verschiedenen religiösen Traditionen meditieren und beten. Tage des Gemeinsam-Wohnens oder Ausflüge helfen, den Geist des Dialogs zu erleben. Viele haben schon Probleme, ihre eigene Erfahrung und Einsicht dem anderen verständlich zu machen. Ihre Worte rufen vielleicht im Gesprächspartner eine ganz andere Erfahrung wach.

Wer in Europa einem Kind die Liebe Gottes mit der Kraft der Frühlingssonne aufleuchten lassen möchte, kann das vielleicht, indem er auf die sprießenden Blumen im frischen Gras hinweist. Die blühenden Bäume und die Freude an den wärmenden Sonnenstrahlen helfen dazu. Es entsteht eine Ahnung, daß die Sonne lebensspendend ist. In Varanasi läßt es sich nicht so erklären. Die Temperatur steigt oft über 50° Celsius. Die Bäume verlieren ihre Blätter, die Erde ist rotgebrannt. Die Ziege stirbt an einem Hitzschlag. Die Sonne ist eine Mörderin. Und dennoch ist es die gleiche Sonne. So können Begriffe und Vergleiche im Sprechen über Gott irreführend, ja geradezu widersinnig werden.

Wenn beispielsweise Christen von Gott und vom Menschen als Person sprechen, fehlt es an Verständnis auf der Seite der Hindus. Der Christ hingegen ist verwirrt, wenn ein Hindu vom Selbst (ātman) spricht als Gott und als dem wesentlichen Kern des Menschen. Zwei Sätze mögen zur Illustration dienen, was damit gemeint sein könnte: „Ich freue mich selbst". „Du freust Dich selbst". Gemeinsam ist das „Selbst". Es ist so klar, daß wir es gar nicht mehr aussprechen. Das „Ich", das „Du" weist auf unser „Ego" hin, genauso das „Mich" und „Dich". Um zum Kern des Menschen zu kommen, muß alles Egoistische wegfallen – was nur dem einzelnen gehört. Dann zeigt sich der tragende Kern des Menschen, das Selbst. Wer nicht

darum weiß, verwechselt oft Selbst-Bewußtsein mit Ich-Bewußtsein. Diese Problematik läßt sich in der Ritual-Symbolwelt beliebig weiter aufzeigen. Gerade im Dialog geht auf, wie wenig wir von Gott, Welt und Mensch verstanden haben. Wir können uns gegenseitig bereichern, uns gemeinsam neuen, ungeahnten Erfahrungen über das Geheimnis Gottes, des Menschen und der Welt öffnen.

Auch wenn die Kirche nichtchristliche Schrifttexte für die Liturgie offiziell nicht zuläßt, werden schon Hymnen aus den Schriften von Rabindranath Tagore für liturgische Dienste verwendet. Kein Zweifel, daß Texte von den Upanishaden und der Bhagavad-Gita oder den Bhakti-Poeten wie Manikkavasakar, Nammalvar, Tukkaram oder Mirabai sinnvoll in die Liturgie aufgenommen werden können. Die Kirche in Indien ist langsam auf dem Weg dazu.

Auch wenn die Kirche noch sehr westliche Züge trägt, weiß sie, daß echte Spiritualität sich anderen Religionen gegenüber nicht verschließt. Die Meinung, es gebe nur ein einziges echtes Modell von Welt, Religion und Menschen, gültig für alle, muß entschieden zurückgewiesen werden. Besondere Anstrengungen auf allen kirchlichen Ebenen im Westen und Osten sind notwendig, damit wir lernen, mit dieser Vielfalt sinnvoll zu leben. Dazu braucht es nicht nur gesundes Urteilsvermögen, sondern auch menschlichen Mut. Wir brauchen nicht so sehr neue Strukturen als eine radikale Offenheit des Verstandes und des Herzens, die es erlaubt, die Strukturen zu ändern und zu entwickeln.

ANMERKUNGEN

[1] G. Gispert-Sauch (Christians in the Census of India 1981, in: Vidyajyoti 49, 1985/5, 237–240) mahnt mit Recht zur Vorsicht gegenüber den statistischen Zahlen in den Volkszählungen und den kirchlichen Quellen. M. Azariah, Witnessing in India Today. United Evangelical Lutheran Churches in India (Madras 1983) 4f.; O. P. Sharma, Growth Trends, in: Seminar 1986/322, 28–33.

[2] V. D'Souza, Die katholische Kirche auf dem indischen Subkontinent, in: Die römisch-katholische Kirche, hrsg. v. W. Löser (Frankfurt 1986) 191–214.

[3] The Mood of the Youth, in: India Today 12/1, January 1–15, 1987, 38–48, 40.

[4] In: Brennpunkt Indien, 1987/1, 3.

[5] L. D'Silva, The Christian Community and the National Mainstream (Poona 1986) 263f.

[6] Building up the Church in Andhra Pradesh, hrsg. v. Y. Ambroise (Secunderabad 1983) 77–95.

[7] Ebd. 177–187. [8] Ebd. 182.

[9] J. V. Ferraira, Archaism, the RSS, and Creativity, in: Update 9 (1985) 2, 44–54.

[10] The People's Union for Civil Liberties (PUCL) Bihar Unit Report (UNI Reports from Patna, January 2, 1987) warnt vor einem Blutbad im Kampf zwischen RSS und der Kirche in der Gegend von Chhotanagpur.

[11] Devdutt, Hindu-Christian Relations: The Case of Kerala, in: Religion and Society 31, 1984/4, 54–77.

[12] Zuwachsrate 1971–1981: Christen 16,17 %, Buddhisten 22,52 %, Jains 23,69 %, Hindus 24,15 %, Sikhs 26,15 %, Muslime 30,59 %. Die Christen haben 8 % weniger Zuwachsrate als die Zuwachsrate des Landes (24,69 %) (Gispert-Sauch, 236; Sharma, 28–33).

[13] G. Koovackal, Christian-Muslim Dialogue, in: Ishvani Documentation & Mission Digest 4, 1986/2, 42–54.

[14] C. W. Troll, Christian-Muslim Relations Today: Difficulties and Prospects, in: Vidyajyoti 49, 1985/11, 577–581, 579.

[15] Sathianathan Clarke, Re-doing Indian Theology: Reflections from a Rural Parish, in: Bangalore Theological Forum 18, 1986/2–3, 125–136.

Rüdiger Görner

Über T. S. Eliot

Wie das Einzelbild aus einem Stummfilm: Ein Mittdreißiger mit Bowler, zu engem Zweireiher, dazu Lackschuhe mit Gamaschen, stützt sich leicht verschroben auf einen Stockschirm, den rechten Fuß etwas vor den linken gesetzt. Dazu das obligate, lappig herabhängende Einstecktuch und ein gewagt hintergründiges Lächeln.

Die Aufnahme stammt aus dem London der zwanziger Jahre und zeigt den arrivierten Schriftsteller Thomas Stearns Eliot, jetzt, im Jahr 1926, einer der leitenden Direktoren des Verlags Faber & Gwyer. Die dunkeln Ränder um seine Augen zeugen von Überanstrengung und Übernächtigung, von den Sorgen der davor liegenden Jahre. Wer da in Chaplin-Manier posiert, gehörte seit der Veröffentlichung des lyrischen Zyklus „The Waste Land" („Das öde Land") zu den führenden Schriftstellern seiner Generation. Eliot, der europahungrige Amerikaner aus dem unitarisch geprägten St. Louis, Missouri, hatte sich zunächst gerne an die englische Gesellschaft angepaßt. Er gab sich Mühe, so englisch zu erscheinen, wie es der gute Geschmack erlaubte; und mit der Zeit sollte er sogar seinen ohnehin nie starken amerikanischen Akzent ganz verlieren.

Eliot, der mit französischer Kultur im Gebiet der Missouri-Zivilisation von Kindesbeinen an vertraut war, glaubte an das Französische, aber noch mehr an das Feine Neuenglands, das sich in den Salons von Boston kultivierte. Amerika, das war für Eliot weder der Mittelwesten noch New York, sondern die Teegespräche, die sich in der Gesellschaft der Tanten in Boston oder Kommilitonen zu Harvard ebenso führen ließen wie später in Oxford oder Bloomsbury. Ein Künstler muß sich verwandeln können, das Chamäleon ist seine wahre Muse und sein Vorbild. Eliots gesellschaftliche Anpassung war eine Kunstübung, nichts weiter. Eine alltäglich mögliche Probe seines Virtuosentums, das seine Gedichte und Vorträge bereicherte.

Aber Eliot ergab sich deswegen nicht gauklerischer Clownerie. Dies verboten zum einen die kargen Umstände, in denen er zunächst lebte, zum anderen und entschiedeneren seine tief religiöse Gesinnung. Der Wolf im Schafspelz war im Grunde zahm. In einem seiner frühen großen Gedichte, dem „Liebeslied des J. Alfred Prufrock", gesteht er, daß er bestenfalls nur ein Gehilfe des Prinzen Hamlet sein könne. Auch Eliot war mehr Repräsentant als Märtyrer, um eine Selbstaussage Thomas Manns zu zitieren. Eliot repräsentierte, bevor er genau wußte, was. Scheu zunächst, immer etwas verkrampft wirkend, dann wieder geschmeidig und

gewinnend. Vor allem seine korrekte Kleidung fiel auf – auch in Zeiten, in denen er wohl eher mit dem Gedanken gespielt haben mußte, sie zu versetzen anstatt sie auszuführen. Aber wer merkte ihm schon etwas an? Die Contenance galt es zu wahren, so hatte man es schon über sein Kinderbett gesprochen, als die ersten Kinderkrankheiten des immer etwas anfälligen Thomas zu überstehen waren.

Contenance, auch wenn zu Hause Vivien, seine Frau, an manischen Depressionen litt, die zuweilen in schiere Hysterie umschlagen konnten. Er mußte Geld verdienen, um die Medizin und die Landaufenthalte seiner Frau bezahlen zu können. Ein Posten bei der Lloyds Bank half über die schlimmsten Nöte hinweg, nachdem er nicht mehr länger in einer Privatschule unterrichten konnte und wollte. Hysterie, überspannte Ekstase, Schreckensvisionen – in einem Gedicht aus dem ersten Zyklus seiner „Gesammelten Gedichte" spiegeln sie sich wider: „Als sie lachte, wurde mir bewußt, wie sie mich in ihr Lachen hineinlachte... Hineingezogen wurde ich mit kurzen Atemzügen, inhaliert in jeden Augenblick der Erholung, schließlich verloren in den dunklen Höhlen unsichtbarer Muskeln."

Vivien half keine Verstellung auf die Dauer, keine Mimikry. Das Gesellschaftsspiel endete an ihrem Krankenbett. Wann immer möglich, versuchte sie, zu schreiben und ihren Mann zu unterstützen, beispielsweise bei der Redaktion seiner Zeitschrift „Criticon". Aber was konnte vor seinem Urteil schon standhalten? Ihr im Vergleich zu Eliot kränkliches Mittelmaß steigerte letztlich nur ihre Krankhaftigkeit. Sie war eifersüchtig und stolz auf ihn und seine Arbeit, aber argwöhnte zu Unrecht Liebeleien zwischen ihm und Virginia Woolf.

Ein Stiller im Lande. Seine Poesie funkelt zuweilen ironisch, Gesellschaftssatire fehlt nicht, vor allem nicht in den frühen Gedichten, aber Satire eher wie die eines Spitzweg des 20. Jahrhunderts, nie beißend und ätzend wie jene des George Grosz. Selbst Eliots „expressionistischstes" Gedicht „Hysterie" schließt mit der Bemerkung: „sorgsam unauffällig". Keines seiner Gedichte ist laut, keine verzweifelte Flöte schallt schmetternd in ihnen wie in der Lyrik Georg Heyms, noch brüllen je in Eliots Versen die Augen wie beim frühen Gottfried Benn. Bedacht, formvoll, still gründend, ohne je betulich zu klingen, so weitet sich die poetische Landschaft, die sich dem Leser von Eliots „Gesammelten Gedichten" öffnet.

Distanz umgab ihn. Im angeregten Gespräch mochte sie plötzlicher, unverhüllter Intensität weichen, um sich beim Abschied wieder um ihn zu legen. Eindringlichkeit galt dem Gesprächsgegenstand, besonders gerne Dante und John Donne, dem elisabethanischen England, selten dem Gesprächspartner. Mit ihm waren gesellschaftliche Unverbindlichkeiten auszutauschen; das reichte, um die Gedankenpausen zu überbrücken.

Und dennoch, Eliot sucht nach dem Mitmenschen, dem „semblable", nach dem Bruder, dem Wesensverwandten. Es bricht aus ihm plötzlich heraus – im „Waste Land". Wo ist er? Wo wäre er zu suchen? Doch nur im Reich der Toten, in der Totenstadt. Ursprünglichste Anliegen Eliots, Wesensnöte paaren sich in diesem

großen Gedicht mit bewußt gewählten Plagiaten, Zitaten, Montagen. Für einen eigenständigen Band erweisen sich die Gedichte des „Waste Land" als zu schmal; der Verleger bittet um Erweiterung. Wie wäre es mit Anmerkungen zu den Gedichten? Eliot zögert nicht und verfaßt die beinahe wissenschaftlich aussehenden „Notes on the Waste Land", ein Spiel mit der Gelehrsamkeit. Goethe hatte diese kokette Unart begonnen, als er die „Noten und Abhandlungen zum West-Östlichen Divan" verfaßt hatte. Eliot kannte sie nicht, aber das Augenzwinkern, mit dem Goethe, der Meister der Verstellung, sie geschrieben hatte, war Eliot gewiß nicht fremd gewesen. Nach Eliots eigenen Aussagen wurden die Anmerkungen populärer als der Gedichtzyklus selber.

Wagner, die Bibel, Verlaine, der heilige Augustinus, Dante und die Upanischaden finden sich in diesem sprachlichen Gesamtkunstwerk vereinigt. Und er verkündet: Im Herz des Lichtes war die Stille. Das Leben, eine gesteigerte Unauffälligkeit. Ein Schachspiel der Schöpfung. Das Schach, jenes „sei auf der Hut", bildet denn auch ein Kernmotiv des „Waste Land". Dazu gesellt sich die wiederholte Frage nach dem Bruder, die sich schließlich in die Frage nach dem Mysterium verwandelt. Sein tierisches Symbol ist auch für Eliot die Katze. Sein Kater George etwa gehörte unverbrüchlich zur kinderlosen Familie. Ein Bruder, eine Reinkarnation? Vereinsamten Späßen über Katzen widmet Eliot eine Unzahl von Versen. Und so hatte mit dem Musical „Cats" das Broadway-Amerika ihn wieder, den verlorenen Sohn, denn Andrew Lloyd Webber hatte sich der Katzenverse Eliots musikalisch bemächtigt. Eliot wäre es wohl einfach zu laut gewesen, zu wenig Mysterium bei aller Komik. Das Mysterium – es kann kein Gedicht an sich sein, nicht für Eliot. (Seine Liebe zur französischen Kunst ging nie so weit, daß er ihr L'art-puor-l'art-Denken der Jahrhundertwende je ganz übernommen hätte.) Das Gedicht vermochte bestenfalls eine Wegemarke zum Mysterium zu sein.

Wer wie Eliot die „metaphysische" Poesie Englands verehrte, der konnte nicht umhin, das verborgen Metaphysische im Heute, im Hier und Jetzt aufzuspüren. „Öd' und leer das Meer", das stand im „Tristan" (und zitiert im „Waste Land"), und dennoch gab es gerade in Wagners Apotheose der Romantik die Metaphysik der Liebe, wenngleich sie in der parfümierten Plüschwelt der großbürgerlich verschuldeten Salons des Künstlers ersonnen war. Eliot suchte nach dieser Metaphysik und nach dem Mysterium um 1922 zwischen den Kontotabellen und Devisenkursverzeichnissen der Lloyds Bank in der Londoner City und in der versnobten Geistigkeit des späten Bloomsbury.

Wie so viele seiner Zeitgenossen und Nachfahren spürte auch Eliot, wie sein Jahrhundert in Gegensätze zerfiel, wie nahe es dem Chaos kam. Nur glaubte er nicht, daß man diese Welt ruhig dem Chaos aussetzen könne, da er nicht mehr von der natürlichen Fruchtbarkeit des Chaos überzeugt war. Konnte die Form helfen? War die Form das Zauberwort, mit dem sich die Geister des Chaos bannen ließen?

Die Erfahrung der Arbeit am „Waste Land" muß in Eliot eine Veränderung bewirkt haben, die seinen Formwillen und Formglauben nährte. Eliots Betonung der Form ließe sich allenfalls noch mit Gottfried Benns Bekenntnissen zu einer kompromißlosen Ästhetik vergleichen. Dennoch wirkt nichts an Eliots Formen überspannt oder gekünstelt, sofern wir die einen oder anderen Verspassagen, die sich in seinen Bühnenstücken finden, einmal ausnehmen. Eliots Suche nach einer „Klassik" des Modernen konnte sich nicht mit der Wiederbelebung des elisabethanischen Theaters begnügen. Er mußte mehr aufbieten als eine Beschwörung Miltons. Und er bot mehr auf: poetische Meditation und eine Chronik des Schreckens unserer Tage, Endreime, die binden sollten, was sich in den Versanfängen schon gesprengt sah, Beobachtungen, die sich zu beinahe unerträglichen Sezierungen schliffen.

Die poetische Vereinbarkeit des Unvereinbaren, die lyrische Erfahrung hoffnungsloser Zerfahrenheiten – sie beginnen mit dem „Liebeslied des J. Alfred Prufrock" und mit der mehrfach wiederholten bangen Frage: „War es das denn wert?" Was ist die Erfahrung selber wert, wenn nur noch Disparates auf den Menschen einströmt? Da scheinen zwar die ästhetischen Formgebilde, das prägnante Wort, vielsagend umspielt vom Rhythmus, den es selbst und seine Mitworte zeugen. Aber die überkommenen Formen? Die geschichtliche Wirklichkeit bietet nichts als Formruinen. Eliot wird in den letzten Zeilen des „Waste Land" den kauzigen Mystiker der Moderne, Gérard de Nerval, zitieren: „Le prince d'Aquitaine à la tour abolie", so beschreibt Nerval das Los des Untröstlichen in seinem gleichnamigen Gedicht („El Desdichado"). Der trostlose Künstler überlebt nur in den Chimären, in den kurz aufleuchtenden Oasen des öden Landes wie bei Eliot oder im Olivenhain, in dem sich – bei Nerval – christlicher Geist mit der Antike vereint – für die Dauer eines Stoßgebets. Der elfenbeinerne Turm des Künstlers aber ist geschleift, der Teich, in dem Narziß sich auf Dauer zu spiegeln hoffte, ausgetrocknet.

Hatte nicht auf einem anderen Ölberg Zarathustra jene Vereinigung des Christlichen mit dem Antiken verspottet? „Im Sonnen-Winkel meines Ölbergs singe und spotte ich alles Mitleids." Und mußte nicht auch Zarathustra am Tor zur „großen Stadt" gewahren, daß sich hier, in der Stadt, die Hölle für Einsiedlergedanken auftat? Der Narr belehrt ihn: „Hier werden große Gedanken lebendig gesotten und klein gekocht... Riechst du nicht schon die Schlachthäuser und Garküchen des Geistes?" fragt er den Propheten.

Vision und Zivilisationskritik spielen einander zu. Auch bei Eliot. Über dem „Waste Land" steht auch diese übelriechende Luft „gesottenen" Geistes. Die Sinne des heiligen Hieronymus, den Eliot aufruft, haben sich in solcher Atmosphäre verwirrt; denn anders als Zarathustra setzte sich der Eliotsche Hieronymus der Stadt und ihrer Wüste aus. Bei Eliot bleibt es aber nicht bei dieser übelriechenden Geruchsglocke über der wüsten Stadt. Etwas anderes legt sich über sie, ein Friede,

der das Verstehen übersteigt. Um dies zu sagen, bedarf es abermals einer anderen Sprache, der Sprache der Upanischaden: „Shantih shantih shantih", jener Refrain, der jeden Upanischad beschließt. Einen „formalen" Schluß nennt ihn Eliot, ein Formsymbol einer entrückten Ordnung. Es wirkt auch jetzt noch, nach der Beschreibung der Verwüstung, es verfremdet, transzendiert in einen Bereich jenseits der Verstandesgrenzen. Und genau das hat Gottfried Benn seinem im Ansatz wahlverwandten Zeitgenossen T. S. Eliot vorgeworfen: die Flucht vor den Konsequenzen seiner eigenen Anfänge. Aber das zeichnet Eliots Kunst bis zum „Waste Land" vor allem aus: analytisch zu sein und gleichzeitig zu verbrämen, den Dingen auf die Spur zu kommen, um sie dann sogleich wieder zu verwischen.

Auch im Leben. So verwischt Eliot jene Spuren, die nach der Trennung von seiner Frau zu ihr in die Pflegeanstalt nach Nordlondon führen. Er verwischt sie (für sich) so sorgfältig, daß er selber den Weg nicht mehr zu ihr findet. Denn wer auf die Adern drückt, die zur Wunde reichen, kann sie wieder zum Bluten bringen. Die Form hält nicht alles aus, sie ist labil bis zu dem Grad, daß selbst geringfügige Verschiebungen des wohlgeordneten Inhalts sie sprengen können. Es lag so lange nicht zurück, daß Eliot geschrieben hatte: „Sie, Madame, sie ewiger Humorist,... was ihrer unsteten Laune doch schon die kleinste Veränderung ist!" Diese so angesprochene Madame war in vielerlei Hinsicht Eliots weibliches Selbst gewesen.

Gibt es in diesem Leben denn überhaupt noch Orientierungspunkte? fragte Eliot weiter. Wo wären sie überhaupt zu suchen? Seine Antwort um 1925 lautet: in den jeweiligen Zwischenbereichen des Lebens. Aber auf sie fallen Schatten und hüllen die zu vermutenden Orientierungspunkte in Dunkel. Hinter den Erscheinungen aber lauert eine Apokalypse, jeder Erscheinung die ihre. Kläglich und wimmernd sah Eliot die Welt scheitern, nicht tragisch grandios; schluchzend, nicht mit großer Geste. Das alles bildet den Hintergrund zu jener Photographie, die Eliot am Eingang zur materiell gesicherten Bürgerlichkeit lehnend zeigt.

Wenig später begann Eliot mit einem ersten poetischen Kehraus. Der „Aschermittwoch" dämmert herauf, so der Titel eines Zyklus, der gleichsam die beiden Hälften der „Gesammelten Gedichte" bezeichnet. Was davor lag, mutet, so besehen, nahezu wie „Karneval" an: die Gesellschaftspose der ersten beiden Zyklen (1917/1920), dann das Masken- und Zitatenspiel im „Waste Land", schließlich die Strohpuppe („Hollow Man"), eine Art grazieloser Marionette der eher füllenden als erfüllenden Geschichte.

Nach „Ash-Wednesday" beginnt die Fastenzeit, religiös-meditative Strenge beherrscht jetzt die lyrische Gefühlswelt Eliots – oder zumindest die Suche nach ihr. In dieser Zeit entstehen die Hymnen „From ‚The Rock'", Eliots wohl am meisten unterschätzte poetische Arbeit, die zu einem mächtigen Introitus zu den berühmten „Four Quartets" anschwellen. Die „Vier Quartette" – noch einmal besticht Eliots Wille zur Form. Er ist in ihnen auf der Suche nach den Orten und Ursprüngen seiner Familie. Ein „ad fontes", ein Zurück zu den eigenen Quellen.

Sein Vorsatz ist heraklitisch, vorsokratisch. Wo ist das Urelement, fragen die „Quartette" und geben bereits in ihrem ersten Vers die Antwort: in der Zeit. Vier Quartette, vier Elemente und die vierte Dimension, die Zeit.

Eliot gibt zu verstehen, daß das Klassische der Moderne im Umgang mit den Zeitformen zu liegen scheint. Spielen wir mit den Zeitformen oder sie mit uns? Was ist die Vergangenheit im Angesicht des Ortes East Coker in Somerset, von dem aus die Vorfahren einst nach Amerika auswanderten? Eine Reminiszenz oder der Nährboden für Wiedergeburt? Anfang und Ende bezeichnen nicht einfach Existenzialismen, sondern größtmögliche Einfachheiten. „Jetzt ist Geschichte", ruft Eliot im letzten der „Four Quartets" aus, und da ergibt es sich nur zwangsläufig, daß die „Collected Poems" nicht mit der Getragenheit der „Quartets" enden, sondern mit „Gelegentlichkeiten", Gelegenheitsversen, die dem Alltäglichen in seiner verallgemeinerungsfähigen Besonderheit gelten; denn das ist die Substanz der Geschichte. Sehr goethisch wie so manches andere an Eliot. Hätte er Goethes zentralen Begriff der „Weltfrömmigkeit" gekannt, Eliot hätte ihn ungeniert auf sich anwenden können. Eliot wußte sich in den Weltreligionen beheimatet und im erfüllt heiligen Augenblick. Er wählte den anglikanischen Katholizismus, da er ihm am ehesten den mittelalterlichen Universalglauben in der Gegenwart zu versinnbildlichen schien. Selbst jenen, die ihm diesen Schritt verübelt haben, ist er der geistige Gläubiger geblieben.

Eliot, das war noch einmal gelebte Synthese, Zeitenvereinigung, Kultursymbiose, Mönchisches und Welthaftes (man denke an sein erfolgreichstes Bühnenstück „Die Cocktail Party"), Repräsentation der Tradition bis in die gefährlichen Zonen der Versteifung, Mystik und Nüchternheit, das war der Versuch, die abgrundtief gewordene Bedeutung von Scherz, Satire und Ernst zu ermessen.

Er starb in der Mitte der turbulenten sechziger Jahre – nicht als Anachronist, der sich überholt hatte, sondern als Synchronist, auf der Höhe seiner Zeit stehend und über sie hinausschauend.

Felix Böcker

Hilft Glaube zur Gesundung?

Wenn 100 Menschen, die unter Schlafstörungen leiden, ein Placebo erhalten, also ein Scheinmedikament, dann werden 35 von ihnen gut schlafen, obwohl sie ein sicher wirkungsloses Präparat eingenommen haben. Der Glaube an das Medikament hat den Schlaf bewirkt. Glauben scheint also heilen zu können, jedenfalls bei einigen Menschen in bestimmten Situationen. Allerdings stellt sich die Frage, ob der Begriff „Glaube" im Thema das gleiche meint wie glauben an ein Medikament. In der Umgangssprache wird glauben und Glaube häufig verwendet, etwa: Ich glaube, daß der Zug um 9.50 Uhr fährt. Ich glaube dem Lehrer, dem Arzt, dem Rechtsanwalt, dem Handwerker, daß zutrifft, was er mir sagt. Ich glaube, daß ich meine Prüfung bestehen werde.

Solche Aussagen lassen sich beliebig vermehren. Das Wort glauben steht für meinen, einschätzen, annehmen, vermuten, hoffen, wahrscheinlich halten, befürchten, Vertrauen haben und so fort. Ersetzen wir „glauben" in unserem Eingangsbeispiel durch einen anderen Begriff, dann wird die suggestive Medikamentenwirkung wesentlich exakter beschrieben. Die ehedem Schlaflosen vertrauen dem Arzt und seiner Zusicherung, ein Schlafmittel zu bekommen, sie vertrauen auf die Wirksamkeit von Schlafmitteln und schlafen.

Der Glaube, um den es eigentlich geht, betrifft etwas anderes, nämlich: Fest für wahr halten, daß das Ich, daß der einzelne Mensch in eine alles umgreifende Schöpfungsordnung sinnhaft und verantwortlich einbezogen ist. Es stellt sich die Frage, ob dieser persönliche Glaube zur Gesundung beitragen kann. Der Antwort kann ich mich nur in mehreren Schritten nähern.

Warum glauben Menschen?

Der These Marx' „Religion ist Opium des Volkes" steht die These entgegen, daß Glauben einem Urbedürfnis, einer Grunderwartung des Menschen entspricht. Diese beiden Thesen beschreiben einen Gegensatz, der erkenntnistheoretisch letztlich nicht schlüssig lösbar ist. Gegen Marx spricht, daß die gesamte Menschheitsgeschichte auch als Glaubensgeschichte geschrieben werden kann; und daß nahezu jeder Mensch primär sich und sein Leben als sinnhaft versteht und aus dieser ihm gewissen Sinnhaftigkeit seine Verantwortung, sein Gewissen, seine Hoffnung, letztlich seine Identität herleitet.

Eine zweite bedeutungsvolle Annahme ist ebenfalls nicht schlüssig zu beweisen, Gewichtige Gründe sprechen aber dafür, daß der Mensch nicht als Tabula rasa, also nicht als seelisch-geistig leere Hülle geboren wird. Vielmehr deuten zahlreiche Erfahrungen darauf hin, daß im Menschen von vornherein Grunderwartungen gegeben sind; genannt sei nur die Grunderwartung auf das unmittelbare Wirksamwerden einer sich zuwendenden Person. Die Existenz von Grunderwartungen ist also durchaus wahrscheinlich. Damit ist auch die Annahme erlaubt, daß Glauben aus einem Urbedürfnis, einer Grunderwartung erwächst.

Nach diesen Überlegungen erfüllt Glauben eine Grunderwartung des Menschen, oder anders ausgedrückt, Menschen glauben, weil Glauben ein vorgegebener existentieller Bestandteil ihres Seins ist; sie glauben, weil der Schöpfer seinem Geschöpf eine Ahnung der Grundordnung des Seins eingegeben hat und eine Verheißung der letztendlichen Sinnhaftigkeit von Leben. Diese Schlußfolgerungen gelten gegebenenfalls für alle Menschen aller Zeiten, aller Kulturen.

Wo vollzieht sich Glauben und wie wirkt es sich seelisch und körperlich aus?

Der Mensch besteht aus Leib und Seele. Um Mißverständnissen vorzubeugen, muß allerdings betont werden, daß mit dem Begriff Seele im folgenden der für den einzelnen selbst und für die anderen erkennbare seelisch-geistige Seinsbereich gemeint ist, also nicht zwingend die „unsterbliche" Seele des christlichen Glaubens. Einmal geht es bei unseren Überlegungen um jedweden, nicht nur um den christlichen Menschen, zum anderen ist nur die erkennbare Psyche der forschenden und beschreibenden Betrachtung zugänglich. Irdisches Leben, und nur dieses ist für uns greifbar, spielt sich in der erkennbaren Person ab.

Person besteht also aus Leib und Seele; es wird sich jedoch zeigen, daß Leib und Seele grundsätzlich einheitlich, also untrennbar gedacht werden müssen. Seelisches läßt sich losgelöst von Leiblichem nicht erkennen. Seelisches ist damit existentiell an den Leib gebunden, ist in allen Funktionen von Körperlichem abhängig. Der Leib kann ohne Seelisches nicht existieren, jedenfalls nicht aus sich heraus. Leibliches ist daher in allen seinen Funktionen an Seelisches gebunden, von Seelischem abhängig. Leibliches und Seelisches bedingen sich existentiell gegenseitig, sie sind zwei Wesensbereiche einer Einheit, zwei Erscheinungsweisen des Menschen. Auf die Bedeutung dieser Tatsache wird wiederholt zurückzukommen sein. Sie ist immer mitzudenken, wenn es zur Klärung von Zusammenhängen notwendig wird, von jeweils einer der beiden Erscheinungsweisen auszugehen.

Glauben ist ein erkennbar seelisch-geistiges Phänomen, daher muß der seelische Seinsbereich im Vordergrund stehen, wenn die Frage der Verankerung von Glauben beantwortet werden soll.

Etwas verkürzt gesagt ist Seelisches Funktion des Leiblichen; Funktionsträger

ist das Gehirn. Seelisches ist Funktion des Gehirns. Auf den übrigen Körper bezogene Funktionen des Gehirns sind bestimmten Hirnstrukturen lokalisiert zugeordnet (Sensibilität, Motorik), ebenso somatopsychische Funktionen (Aufnehmen und Umsetzen von Sinneseindrücken) wie pschosomatische (Sexualfunktionen, vegetative Funktionen). Es liegt die Vermutung nahe, daß „rein Seelisches" ebenso bestimmten Strukturen im Gehirn zugeordnet ist.

Grundsätzlich scheinen zwei Möglichkeiten denkbar, wie Seelisches an das Gehirn angebunden ist. Die Vorstellung ist erlaubt, daß Seelisches ein eigener – dann immaterieller – Seinsbereich ist, der zwar das Leibliche als Daseinsbedingung benötigt, in den Körperliches hineinwirkt und der in Körperliches hineinwirkt, der ansonsten jedoch autonom existiert.

Gegen diese These spricht, daß Sprache und Sprachvermögen an Hirnstrukturen gebunden sind, daß Schädigungen der Hirnsubstanz zu psychischen Minderleistungen, vor allem im Gedächtnis und in der Merkfähigkeit führen, aber auch Gestimmtsein, Initiative und sogar Kernbereiche der Persönlichkeit stören oder auch definitiv zerstören. Diese klinischen Beobachtungen machen es sehr viel wahrscheinlicher, daß jedwedes Seelische direkt und dann substantiell an das Gehirn gebunden ist. Alle seelischen Phänomene und Vorgänge sind danach Hirnvorgänge. Persönlichkeit, Intelligenz, Wahrnehmungen, Empfindungen, Gedächtnis, Erfahrenes, Gelerntes, Gefühltes, Gedachtes und Gewolltes, um nur einige psychische Funktionen zu nennen, sind ebenso organisch fixiert wie Sprache. Sie sind unmittelbar von der Hirnsubstanz getragen, sind also anatomisch, neurophysiologisch und neurochemisch in der Hirnsubstanz verankert.

Nach diesen Überlegungen ist davon auszugehen, daß alles Erleben des Menschen und sein ganzes seelisches Sein hirnorganische Entsprechungen aufweisen. Der Begriff „Entsprechung" meint in diesem Zusammenhang das unmittelbare körperliche Korrelat des Seelischen. Entsprechung ist so verstanden also keine psychologische, sondern eine organische, eine körperliche Größe. Dieses körperliche Korrelat des Seelischen ist heute weder nach Umfang noch nach Lokalisation zu bestimmen und daher auch nicht genauer zu beschreiben. Es muß sich aber um organische Strukturen im Hirn handeln, Strukturen im übrigen, die eine große, nahezu unbegrenzte Differenzierung aufweisen.

Glauben ist eine primär im seelisch-geistigen Seinsbereich erfahrbare Gegebenheit, aber als solche definitiv in eine organische, das heißt leibliche Struktur eingebunden. Da Seelisches gleichzeitig Körperliches ist, wirkt sich Seelisches zwingend körperlich aus. Da Körperliches gleichzeitig Seelisches ist, wirkt sich Körperliches zwingend seelisch aus.

Schalt- und Nahtstelle für die Einheit von Leib und Seele ist das Gehirn. Dieses steht mit dem übrigen Körper durch das Nervensystem in Verbindung. Über dieses Nervensystem werden alle Außeneindrücke, alle Wahrnehmungen an das Gehirn vermittelt und alle Handlungsimpulse an den Körper. Ebenso werden alle Innen-

befindlichkeiten des Organismus, auch seine Störungen, über das Nervensystem dem Zentralorgan gemeldet. Diese Vorgänge sind äußerst komplex und noch dadurch kompliziert, daß ein vielgestaltiges Drüsensystem mit seinen zahlreichen Hormonen in die Steuerung eingreift.

Im allgemeinen wird vereinfachend das Nervensystem in zwei Teilen betrachtet. Auf der einen Seite steht das periphere Nervensystem mit einem sensorischen, also empfindenden und einem motorischen, also die Bewegungen steuernden Anteil. Auf der anderen Seite steht das autonome oder vegetative Nervensystem. Als Außen kann der Mensch nur das wahrnehmen, was ihm durch das sensorische Nervensystem vermittelt wird. Handeln kann er nur dann, wenn vom Gehirn die entsprechenden Impulse über die motorischen Nervenfasern an die Handlungsorgane, vornehmlich die Muskeln, ausgehen. Das autonome Nervensystem steuert die Innenfunktionen des Gesamtorganismus. Abgesehen von reflexhaften, im wesentlichen dem Schutz der Person dienenden Mechanismen greift Psychisches in die Abläufe im Nervensystem ein. Zwei Beispiele mögen dies verdeutlichen:

Ein Sportler steht am Start. Er konzentriert sich, das heißt er versammelt in sich seine Einstellung und seine Kräfte und richtet sie auf die unmittelbar bevorstehende von ihm gewollte Leistung, er schottet seine Sinne gegen störende Einflüsse ab, er spannt seine Muskeln, er aktiviert Herz und Kreislauf. Nur wenn diese umfassende Konzentration gelingt, vermag er seine persönliche derzeitige Bestleistung zu vollbringen. Gehirn und Nervensystem in seiner Gesamtheit stellen sich dem gewollten Ziel zur Verfügung.

Ein Prüfungskandidat weiß, daß er schlecht vorbereitet ist, er kennt den Prüfer als streng, er hat schon Angst vor der ersten Frage. Auch er versucht sich zu konzentrieren, versucht seine Angst abzuschütteln, diese ist aber stärker, hat die Körperfunktionen längst erfaßt. Das Herz klopft dem Kandidaten bis zum Hals, er ist schweißgebadet, blaß, seine Antworten kommen stotternd, unzusammenhängend, er ist vor Angst fast gelähmt.

Beide Beispiele zeigen eine enge Verflechtung zwischen Seele und Leib, in die auch das Nervensystem eingebunden ist. Außen- und Innenstrukturen wirken zusammen. In dieses Zusammenspiel ist Glauben eng verwoben. Vor allem in existentiellen Situationen kann er Sicherheit vermitteln oder Furcht, Gelassenheit oder Aufregung. Was auch immer in der Einzelsituation als primär seelisch-geistiger Erlebensinhalt aus dem Glauben entsteht, er greift in die Körperfunktionen ein.

Wie entstehen Glaubensinhalte im Menschen?

Kurz muß auf die innere Struktur des seelisch-geistigen Seinsbereichs eingegangen werden. Der unmittelbaren inneren Beobachtung zugänglich ist das Erleben.

Mit Erleben sind die psychischen Inhalte gemeint, die dem Menschen im Augenblick bewußt sind. Neben dem Erleben als seelisch-geistigen Bereich steht der Traum und neben beiden ein seelischer Bereich außerhalb von Erleben und Traum, der auch Unterbewußtsein oder Unbewußtes genannt wird. In diesem seelischen Bereich außerhalb von Erleben und Traum sind die Beständigkeiten der Person angesiedelt, so die Identität mit ihren Wertbildungen einschließlich des Gewissens, das Gedächtnis, auch die Grunderwartungen des Menschen.

Zwischen Erleben und Unbewußtem besteht eine enge Verbindung und ein steter Austausch. Das Erleben wird vom Unbewußten ebenso getragen wie das im Erleben erscheinende Denken, Fühlen und Wollen. Gerade in diesem seelischen Bereich außerhalb von Erleben und Traum wirkt sich das Erfülltwerden oder Nichterfülltwerden von Grunderwartungen stabilisierend oder destabilisierend in bezug auf die Beständigkeiten der Person aus, vor allem auf die Identitätsbildung und ihre Wertbezüge. Dies gilt insonderheit für die Grunderwartung auf Glauben.

Wurzelnd in einem genetisch geprägten organischen und seelisch-geistigen Grundraster entwickelt sich der Mensch in allen seinen Bezügen unter Innen- und Außeneinflüssen, später – aber nicht erst im Erwachsenenalter – auch unter eigenen Entscheidungen. Ob schon während der Entwicklung im Mutterleib und unter der Geburt erste seelische Eindrücke entstehen, bleibt wohl immer umstritten. Von der Geburt an vermitteln die direkten Bezugspersonen, die Eltern, die Geschwister, gegebenenfalls Pflegekräfte die ersten Inhalte, die ersten zwischenmenschlichen Beziehungen, das erste Vertrauen. Wesentlich von deren Verhalten, vor allem deren Zuwendungsintensität und Zuwendungsehrlichkeit hängt es ab, ob und in welchem Maß eine der Grunderwartungen des Menschen erfüllt wird und damit ein Grundvertrauen entsteht, oder ob die Erfüllung der Grunderwartung nicht gelingt und damit eine Grundverunsicherung und Grundangst entsteht. Die Entwicklung von Grundvertrauen ist vermutlich auch für die Erfüllung der Grunderwartung auf Glauben ein wesentlicher Faktor.

Diese ersten menschlichen Erfahrungen prägen sich als erste organische Entsprechungen ein; manches spricht dafür, daß sie besonders stabil und besonders gegen Schädigungen geschützt sind. Auch deshalb gewinnen diese ersten Eindrücke mit hoher Wahrscheinlichkeit eine strukturgebende, basisbildende Bedeutung für das ganze weitere Leben. Allerdings kann diese Basis ganz oder in Teilen wieder verlorengehen, jedenfalls existiert keine einzige frühe Prägung, die regelhaft zu immer den gleichen Folgen im späteren Leben führt. Früher oder später greifen konkurrierend und korrigierend Einflüsse, Strebungen, Einsichten und eigene Entscheidungen in die Entwicklung des Menschen ein.

Dennoch bleibt die Kindheit ohne Zweifel für das weitere Wachsen und Werden des Menschen von erheblicher Bedeutung. In dieser Zeit entscheidet sich häufig auch, welche Glaubensinhalte mit welcher Tiefe und in welcher Richtung aufgenommen werden. Es entscheidet sich, ob die Schöpfung als bergend oder als

bedrohlich verstanden wird, ob Gott als schützender oder haltender Pol oder in erster Linie als strafendes Gericht erscheint. Mit zunehmendem Alter wird die Glaubensgemeinschaft, in die das Kind hineingeboren wurde, bewußter Faktor. Gleichzeitig treten die eigenen Möglichkeiten, die eigenen Wünsche, die Erkenntnis, ein Selbst zu sein, deutlicher in den Vordergrund. Selbstfindung gründet auf Selbständigwerden, das heißt, seine eigene Person gegen die anderen stellen, seine eigenen Möglichkeiten und Grenzen in der Auseinandersetzung mit sich selbst und den anderen zu finden.

Dieser Entwicklungsprozeß führt zwangsläufig zu mehr Distanz zu den anderen Menschen; er geht auf der einen Seite mit der Akzeptanz von Vorbildern, auf der anderen Seite mit Konfrontation und Ablehnung einher. Auseinandersetzung findet auch statt gegenüber der Glaubensgemeinschaft und gegenüber Glaubensinhalten, deren Überzeugungskraft mehr und mehr an den eigenen Wünschen, Einsichten und Bewertungen gemessen werden; auch am Maß der Erträglichkeit von Einschränkungen, die von Glaubensgeboten und Glaubensverboten ausgehen. In dieser Entwicklung zum Selbst kommt dem erkennbaren Verhalten der Mitglieder der Glaubensgemeinschaft und der Überzeugungskraft der Glaubensvermittler ein ganz erhebliches Gewicht zu. Das Wachsen und Ausreifen der eigenen Sicht vollzieht sich ja nicht nur in der Auseinandersetzung innerhalb einer geschlossenen Glaubensgemeinschaft, sondern – zumindest in Europa – inmitten einer pluralistisch strukturierten Gesellschaft; damit werden Verhalten und Einsichten der nicht zur Glaubensgemeinschaft gehörenden Menschen zunehmend in die Maßstäbe einbezogen, an denen Glaubensinhalte gemessen werden. Schließlich vollzieht sich das Selbstwerden des einzelnen nicht in einer statischen, sondern in einer sich rasant ändernden Welt. Begründungen, die für die Eltern einsichtig waren, können mitunter von den Kindern nur noch mühsam, wenn überhaupt, nachvollzogen werden.

Eine Fülle von Einflüssen in den verschiedenen Entwicklungsstufen des Menschen und eine zunehmende Zahl von eigenen Entscheidungen sind für die Entwicklung des einzelnen Menschen von Bedeutung. Von diesen Faktoren hängt auch ab, ob Glauben als Grundbasis dieses Lebens entsteht, ob und mit welchen Inhalten er sich füllt, ob er Bestand hat als Basis oder auch mit geglaubten Inhalten, oder ob letztlich Sinnhaftigkeit in einer Grundordnung des Lebens nicht oder nicht mehr gesehen wird. All diese Einflüsse müssen bedacht und praktisch berücksichtigt werden, wenn Glauben und Glaubensinhalte vermittelt und damit das Grundbedürfnis nach Glauben erfüllt werden soll.

Glaubensvermittlung muß früh einsetzen und muß von überzeugender Haltung der direkten Bezugspersonen und der Glaubensgemeinschaft getragen sein. Glaubensvermittlung muß darüber hinaus die Einsichten und Bewertungen der jeweiligen Zeit berücksichtigen und sie nachvollziehbar in Übereinstimmung mit Glauben bringen oder überzeugende und ertragbare Gegenpositionen begründen. Nur

dann, wenn Glauben sich entwickelt und erhalten hat, kann über die Frage nachgedacht werden, ob Glaube zur Gesundung hilft.

Was meint Gesundung?

Der einzelne Mensch besteht als leib-seelische Einheit; von vorneherein ist er auf Gemeinschaft verwiesen und angewiesen. Er ist also nicht nur Individuum, sondern wesentlich auch Homo sozialis. Aus dieser Dreidimensionalität des menschlichen Seins ergibt sich zwangsläufig eine Dreidimensionalität von Krankheit und Gesundheit. Körperliche Krankheit hat nicht nur körperliche, sondern auch seelisch-geistige Folgen. Psychische Erkrankung geht immer mit körperlichen Störungen einher. Jede Krankheit, vor allem wenn sie schwer ist, wirkt sich nicht nur individuell aus, sondern auch im Verhältnis des Erkrankten zu seinen Mitmenschen; sie hat also eine soziale Dimension.

Im allgemeinen unterstellen Menschen, daß sie jederzeit über ihre körperlichen und seelisch-geistigen Kräfte verläßlich verfügen können. Krankheit widerlegt diese primär unbefragte Sicherheit für das Individuum wie für seine Umgebung. Krankheit unterbricht die bisherige Lebenskontinuität, verweist auf die Gebrechlichkeit und die Endlichkeit des irdischen Seins, verschiebt die Rolle des einzelnen im Sozialgefüge. Krankheit bedeutet also eine umfassende Lebenskrise.

Gesundung kann daher nicht nur im Hinblick auf mögliche körperliche Folgen einer körperlichen Erkrankung gesehen werden. Gesundung kann vielmehr nur dann angenommen werden, wenn die eingetretene Krise insgesamt bewältigt ist. Nach einer Krankheit ist Wesentliches gegenüber der Situation zuvor verändert. Gesundung ist dann erreicht, wenn mögliche körperliche Folgen, die Verunsicherung in bezug auf das künftige Leben und die Veränderungen im sozialen Raum erkannt und angenommen sind, angenommen als Lebensereignisse, die trotz allem in der Sinnhaftigkeit des Lebens liegen.

Hier greift Glauben als Grundlage der persönlichen Sicht von Sinn und Ziel des Lebens unmittelbar ein. Gerade weil Krankheit auch in den sozialen Raum hineinreicht und dort zu Veränderungen und auch Auseinandersetzungen führt und weil die individuelle Verarbeitung von Krankheit oft von der Reaktion der anderen abhängig ist, kommt auch dem Glauben der Gemeinschaft und deren Sicht von Sinnhaftigkeit für die Gesundung des einzelnen eine erhebliche Bedeutung zu.

Hilft Glaube zur Gesundung?

Unsere Überlegungen gehen davon aus, daß Glauben der Grunderwartung des Menschen nach Sinnhaftigkeit seines Lebens in einer umfassenden Seinsordnung

entspricht. Glauben wird einer der Grundpfeiler menschlicher Existenz, er prägt die wachsenden Beständigkeiten der Person wie Wertbezüge, Gewissen, Identität, aus diesen heraus Denken, Fühlen und Wollen und damit das Verhalten in bezug auf sich selbst, die Gemeinschaft, die Welt.

Der Mensch verfügt über einen seelisch-geistigen und einen körperlichen Seinsbereich. Beide sind so eng miteinander verbunden, daß sie grundsätzlich als Einheit gedacht werden müssen. Seelisch-geistige Vorgänge sind auch körperliche Vorgänge, seelisch-geistige Erlebensinhalte werden körperlich verankert. Die organischen Entsprechungen des Seelischen sind nicht mehr zu löschen, wenn sie einmal geprägt wurden; allerdings können sie überlagert und damit in ihrer Wirksamkeit geschwächt oder auch aufgehoben werden. Ein solcher Prozeß ist nur dann zu verhindern, wenn Glauben immer wieder Erlebensinhalt wird, immer wieder realisiert wird und damit immer wieder neu verankert wird.

Die Einheit von Seele und Leib bezieht sich nicht nur auf die organische Verankerung von seelischen Inhalten, sondern darüber hinaus auf den Gesamtorganismus, der über das Nervensystem mit dem Zentralorgan verbunden ist. Die Bezüge zwischen Körper, Gehirn und seelisch-geistigem Seinsbereich sind allerdings so vielgestaltig, daß es heute noch nicht gelingt, die Einwirkung einzelner seelischer Gegebenheiten auf das Gesamtkörperliche genau zu beschreiben.

Ein weiterer Faktor tritt komplizierend hinzu. Der Körper wird im eigenen Erleben trotz der grundsätzlichen Einheit von Seele und Leib durchaus als ein Bereich außerhalb des Psychischen gesehen: als Instrument, mit dem gewolltes Handeln vollzogen wird, oder als Erfüllungsobjekt von sogenannten Bedürfnissen. Hunger wird zum Beispiel primär im Körperlichen lokalisiert empfunden, ebenso das Essen als körperlicher Vorgang, die eingetretene Sättigung aber als körperlich stimulierte seelische Befindlichkeit. Zweifellos hängt es von der Einstellung des einzelnen zum Leben ab, in welchem Umfang die primär vom Körperlichen definierten Bedürfnisse befriedigt werden und welche Ansprüche der einzelne an die Verfügbarkeit seines Leibes stellt.

Insgesamt zeigt sich ein sehr komplexes Beziehungsgefüge zwischen seelisch-geistigem Seinsbereich auf der einen und körperlichem Seinsbereich auf der anderen Seite. Die Sicht von Welt des einzelnen, also sein Glaube an seine Sinnhaftigkeit, ist in dieses Beziehungsgefüge verwoben, ohne daß seine Einflüsse in allen Teilen erfaßbar sind. Zweifellos sind sie aber auch vom Inhaltlichen des Glaubens abhängig. Ein gläubiger Buddhist geht mit sich und der Welt anders um als ein gläubiger Christ. Glaubensinhalte prägen sich im Verlauf des Lebens. Ihre Tiefe und ihre individuelle Wirksamkeit sind abhängig von der Überzeugungskraft der Glaubensvermittler, von der Glaubensgemeinschaft, den Einsichten der Nichtglaubenden oder Andersglaubenden und nicht zuletzt von der Glaubensentscheidung des einzelnen Menschen.

Glaubensinhalte und Glaubenstiefe oder, anders ausgedrückt, individuelle

Glaubensüberzeugung sind wichtige Faktoren in der Lebensbewältigung, vor allem in der Bewältigung jedweder Lebenskrise. Krankheit ist Krise. Ob sie Lebenskrise wird, hängt ab von der Schwere der Krankheit, aber auch vom Erleben des Erkrankten. Dieses wiederum ist abhängig von seiner inneren Einstellung und damit von seiner Lebenssicht. Je nachdem wird Krankheit relativ gelassen oder als existentielle Katastrophe bewertet. Von einer solchen Bewertung gehen direkte körperliche Wirkungen aus, nahezu meßbar über das vegetative Nervensystem auf Herz und Kreislauf, aber darüber hinaus wohl auch in Form einer Mobilisierung oder Lähmung der Abwehrkräfte des Gesamtorganismus.

Die Bewältigung von Krankheit im Sinn unseres Gesundungsbegriffs beginnt mit dem Auftreten der krankheitsbedingten Lebenskrise. Wenn Glaube Lebenszuversicht und die Sicherheit zum Inhalt hat, trotz allem geborgen zu sein, dann kann Glauben zur Gelassenheit verhelfen und damit unmittelbar zur Gesundung beitragen. Glauben steht dann gegen Angst und Katastrophe. Selbst ein Glaube, der verschüttet schien, im Leben dieses Menschen keinen erkennbaren Stellenwert mehr hatte, kann in der Krise wieder in Erscheinung treten, wieder wirksam werden. Existentielle Infragestellung kann Grunderwartungen reaktivieren, kann wieder die Lebensgrundlagen in den Vordergrund des Erlebens stellen.

Glauben ist sicher kein Heilmittel im medizinischen Sinn. Glauben kann als Basis einer Lebenshaltung dennoch entscheidend zur Gesundung beitragen. Diese Aussage läßt sich zwar nicht statistisch belegen, am Krankenbett ist sie jedoch immer wieder zu erfahren und auch therapeutisch zu nutzen. Christlicher Glaube an einen barmherzigen, gnädigen und Geborgenheit bietenden Gott hilft im Leben und hilft zur Gesundung, selbst wenn eine Krankheit sich als nicht oder nicht mehr heilbar herausstellen sollte.

UMSCHAU

Ökumene und Jesuiten

Zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils hatte die Gesellschaft Jesu einen neuen Generaloberen für den Orden zu wählen. Die dazu einberufene Wahlversammlung konnte nicht umhin, sich über die Rolle der eigenen Gemeinschaft im Blick auf die ökumenische Frage klar zu werden. Historisch zwar nicht ganz zutreffend, in der öffentlichen Meinung aber um so fester verankert ist ja die Vorstellung, die Jesuiten seien gegen die protestantische Reformation gegründet worden. In der Tat hatte der Orden an den neuzeitlichen Auseinandersetzungen der Kirche und so auch an den konfessionellen Kontroversen entscheidenden Anteil. Jedenfalls bestellte man 1966 eine Gruppe von Fachleuten, um die jesuitische Einstellung zur Ökumene zu prüfen und gegebenenfalls Vorschläge für einen Wandel zu erarbeiten.

Die eigene Überlieferung und Tradition sollte weder verschleiert noch übersprungen werden; eine kritische Betrachtung und Befragung früherer Verhaltensweisen war erwünscht und unumgänglich. Indes ließ sich das Ziel nicht so rasch erreichen, wie man zunächst gedacht hatte. Die Einrichtung internationaler Treffen der Jesuiten-Ökumeniker ergab sich; sie kamen fortan ziemlich regelmäßig alle zwei Jahre zusammen. Die Themen und Fragen dieser Tagungen waren von konkreten Umständen, die den ganzen Orden gerade betrafen, stark mitbestimmt. In der Rückschau ist es eine bunte Sammlung von Problemen: Bischofssynode, Interkommunion, Vielfalt in der kirchlichen Lehre, Kontinuität und Diskontinuität in der Kirche, Inkulturation, Basisgemeinden, Ökumene und Gerechtigkeit, so lauteten die Themen. 1981 fragte man in Kanada nach konkret möglichen Initiativen in der katholischen Kirche zur Förderung christlicher Einheit, in Oxford ging es 1985 um das Lima-Papier und das Schlußdokument der römisch-katholischen und anglikanischen Gespräche.

Grundsatzfragen spielten also in die jeweils drängenden Einzelprobleme hinein. Die Teilnehmer an den Treffen waren jedesmal in neuer Weise mit der eigenen Identität konfrontiert. Genau dies wurde immer mehr bewußt, so daß für die diesjährige Tagung (16.–21. Juli 1987) in Löwen (Belgien) als Titelfrage „Die Sendung des Jesuiten und die Ökumene" auf dem Programm stand. Rund 70 Jesuiten aus aller Welt, mehrheitlich indes aus Europa und Nordamerika, fanden sich ein. In der Annahme, eine Selbstbesinnung könne angesichts der augenblicklichen Lage der Ökumene der vor allem gebotene Beitrag sein, einen neuen Einsatz zur Einigung der Christen anzuregen, versuchten sie, die eigenen Hindernisse und Möglichkeiten zu bedenken. Eine historische Übersicht über den Beitrag von Jesuiten zur Einheit der Christen leitete die Besinnung ein. Selbstkritik fiel dabei ausgesprochen deutlich aus, wenn auch notwendig nur eine allgemeine und knappe Anregung herauskam.

Jedenfalls trat deutlich zutage, daß die Geschichte der Gesellschaft Jesu nicht nur Kritisches im Blick auf die christliche Einheit enthält, sondern auch eine Fülle positiver Bemühungen, die nicht selten originell und reich an weiteren Perspektiven sind. Die katholische Reform war ja in der Tat immer von der Bemühung um die Kircheneinheit bestimmt, mochten auch die leitenden Vorstellungen einseitig wirken. Vorstellungen dieser Art bringen immer ein System von Wertungen ins Spiel, das je wieder an den Grundlagen der christlichen Existenz zu prüfen bleibt. Erst da erweist sich, ob nicht Einflüsse anderer Art übergewichtig wurden, deren Recht fraglich ist.

Zu diesem Aspekt gab es einen weiteren Impuls, als Mitarbeiter kirchlicher Zentren bei den Brüsseler Institutionen der Europäischen Gemeinschaft über „Ökumene im Kontext der Europäischen Gemeinschaft" berichteten. Christliche Kirchen kümmern sich in der belgischen Hauptstadt nicht nur seelsorglich um ihre Mitglieder, sie wollen darüber hinaus an der Mei-

nungs- und Vorstellungsbildung im Blick auf die künftige Gesellschaft Europas mitwirken. Doch die Auffassungen gehen gerade hier auseinander, sind zum mindesten sehr unterschiedlich akzentuiert, je nachdem, wie diese oder jene Kirche ihr Verhältnis zur politischen Macht überhaupt zu sehen gewohnt ist. Anderseits bleibt Kirchen und kirchlichen Gruppen gar nichts anderes als ein gewisses gemeinsames Vorgehen übrig, wollen sie auf dieser Ebene überhaupt Gehör finden. Und das wünschen aus christlicher Motivation alle. Spannungen lassen sich nicht vermeiden. Wer um die so unterschiedlichen Beziehungen zwischen Kirchen und Staaten in der Vergangenheit weiß – die katholische Kirche steht anders zu politischer Macht als beispielsweise die Kirche von England oder das Luthertum –, wird sich darüber nicht wundern. Neuere Erfahrungen haben allen bewußt werden lassen, daß man als Christ schuldig werden kann, wenn man nichts tut und die politische Welt einfach sich selbst überläßt. Freilich wirken die verschiedenen Traditionen noch weiter und verursachen ein Hin und Her, in dem ökumenisch gesehen die eine Seite die andere ständig daran erinnert, was man selbst gern übersieht oder was man auszuklammern geneigt ist. Christliches öffentliches Zeugnis muß in Europa heute ökumenisch sein oder es geht wirkungslos unter.

Freilich will die ökumenische Haltung eingeübt und praktiziert werden. Aus diesem Grund wandten sich die Jesuiten in Löwen auch der Frage zu „Pastoraler Einsatz und ökumenische Ausbildung als Aufgabe von Jesuiten". Das religiöse Leben einer Kirche kann heute Ökumene leicht übersehen lassen; zu viele Aufgaben und Schwierigkeiten fordern auch so schon Zeit und Kraft. Das gilt für den Sektor der Bildung in besonderer Weise, so daß dort die Aufgabe christlicher Einheit meist zurücktritt. Doch darf sie darum Nebensache werden? Will man sie indes beachten und berücksichtigen, ja fördern und mit neuen Initiativen vertreten, dann ist ein Mehr an Einsatz verlangt, für das sich Kräfte gar nicht so leicht mobilisieren lassen. Schöne Reden und Erklärungen tun es nicht. Und es kann auch nicht um einen abgegrenzten neuen Arbeitsbereich neben den anderen gehen, um ein bloßes Reservat für ökumenisch Interessierte. Vielmehr ist nüchtern zu sehen, wie stark die Aufgabe in alle Bereiche der Alltagsseelsorge hineinreicht und wie sehr sie dort ihren Platz hat, wie wenig ein Katholik, ein Jesuit in unserer Zeit noch in einer geschlossenen katholischen Welt lebt. Daran bestimmt sich Stellenwert und Charakter der Ökumene in Bildung und Ausbildung.

Lebendige Ansätze dazu sind im eigenen Selbstverständnis, im eigenen Glauben und in der eigenen christlichen Existenz aufzuspüren. In diesem Sinn muß die Gesellschaft Jesu ihre Tradition sehen und behandeln. Da aber werden Fragen wach. Kann der Jesuit überhaupt auf eine Identität zurückgreifen, die ökumenisch fruchtbar werden kann? In Löwen war man gerade aus historischen Gründen davon mehr und mehr überzeugt. Das heißt nicht, man hätte nur bestimmte Elemente und Tatsachen in die Überlegung einbezogen. Doch gibt es eine Reihe wichtiger positiver Ansätze. Der Hinweis auf einen Kardinal Augustin Bea oder auf Max Pribilla und andere Pioniere des ökumenischen Gedankens in neuerer Zeit mag schon genügen. Immerhin bietet auch die fernere Vergangenheit überraschend viele Beispiele, die leider meist vergessen und darum direkt nur wenig wirksam sind. Indes wäre es mit bloßen Beispielen allein nicht getan; gibt es nicht allgemeine Hintergründe in der Existenz der Jesuiten, die Ökumene tragen können?

In diesem Sinn lautete ein weiteres Tagungsthema „Jesuitische Spiritualität als Stimulus zur Ökumene". Die Dokumente der Gründung, der Frömmigkeit und der Organisation der Ordensgemeinschaft wurden betrachtet, insofern sie Offenheit, Dialog und ökumenische Sorge als Teil der Intentionen des Ignatius von Loyola verdeutlichen. Diese Vertiefung brachte ein überraschend reiches, wenn auch der knappen Zeit wegen nur vorläufiges Ergebnis, das weitere Forschungen nötig macht. Das Werden des Jesuitenordens hat in einem neuen und lebendigen Gottesverständnis seine Wurzel, in der ständigen Suche nach dem Willen dieses Gottes und in der möglichst unbedingten Bereitschaft, diesem Willen zu folgen. Diese weite Perspektive umfaßt unschwer all jene Haltungen, die für Ökumene unverzichtbar sind. In der für den Menschen wechselhaften Erfahrung der Gedanken Gottes, die nicht die des Menschen sind, sowie im Umgang mit ihnen

wächst überdies Einsicht in die bisweilen schokkierenden Erscheinungen der gespaltenen Christenheit. Christen sollen eins sein. Das ist nicht umstritten.

Aber die Vielfalt läßt sich nicht einfach abtun, mag sie auch eine Herausforderung darstellen, die über jene Aufgabe hinausreicht, irgendwie eine Einigung zu erreichen. Ihre Möglichkeit, ihr Recht und ihre Grenzen zu unterscheiden, dazu dürfte die Geistigkeit der Gesellschaft Jesu wirksame Hilfe bieten. Von vornherein sind in ihr nämlich die mögliche Vielfalt der konkreten Wege und ihre oft erstaunliche Unterschiedlichkeit unterstrichen. Gerade darum muß sie auch zeigen, wie gleichwohl die grundlegende Gemeinsamkeit gewahrt bleiben kann. Der Weg der „Exerzitien" des Ignatius bietet ein Modell von Einheit und Vielfalt, das sich unmittelbar ökumenisch auswerten läßt.

Neben solchen Referaten und Diskussionen standen in Löwen gemeinsame Erfahrungen, die Aspekte der getrennten Christenheit tiefer bewußt werden ließen. Eine Fahrt nach Chevetogne rief den Einsatz von Dom Lambert Beauduin OSB (1873–1960) in Erinnerung, der vom liturgischen Aufbruch aus zu Orthodoxen und zu Anglikanern zu finden suchte.

Die Arbeitsberichte einer Reihe von Teilnehmern der Tagung konnten das belegen. Zwar fiel dort die Welt der Kirchen des Ostens nicht einfach aus, trat aber deutlich zurück. Ein Blick auf die Gespräche zwischen Katholiken und Orthodoxen war geplant, von den Beziehungen zwischen Kopten und Katholiken wurde gesprochen. Theologische Fragen wie die „Epiklese" und „ex opere operato" kamen zur Sprache. Dennoch lag das Schwergewicht dieser Berichte auf den Philippinen, Kanada, den USA, Holland, Nordirland, England usw., wo es immer um reformatorische Strömungen geht. Darunter waren aktuelle und brennende Themen: gegliederter Dienst in der kirchlichen Leitung, pastorale Auswirkungen ökumenischer Einstellung, konfessionsverschiedene Familien, neue religiöse Bewegungen und kulturelle oder soziale Voraussetzungen in ihrer Bedeutung für die Ökumene. Diese nur unvollständige Auswahl läßt schon ahnen, wie weit heute die Last der getrennten Christenheit reicht. Ein Grund mehr, die Bemühungen nicht einschlafen zu lassen, selbst wenn sie mittlerweile weniger spektakulär, weniger befriedigend sowie mühseliger und frustrierender empfunden werden als noch vor einigen Jahren.

Ökumenische Bewegung besteht ja nicht nur aus dem, was offiziell dazu veranstaltet und vereinbart wird. Inzwischen hat sie breite Schichten von Christen erreicht; der Impuls ist in Gemeinden und von Gläubigen direkt aufgegriffen worden; er hat damit eine eigene Dynamik entwikkelt. Dagegen kann man grundsätzlich nichts vorbringen, ist man überzeugt, daß die Einigung der Christen Wille des Herrn ist, der ohnehin nicht einfach von Menschen durchgesetzt, sondern letztlich allein vom Geist Gottes auf seinen Wegen bewirkt wird. Indes sind Menschen dabei beteiligt. Aus diesem Grund bleibt immer mit ungeschickten und verfehlten Initiativen zu rechnen. Erst geduldiges Zuwarten wird deutlicher sehen lassen, wie ein gutgemeinter Beitrag oder eine enthusiastische Anregung zu werten sind.

Ökumene ist eben immer auch Glaubensprobe: nicht nur auf das Glauben selbst, sondern vor allem auf seine Stärke, auf die ihm eigene Kraft zum Wagnis, auf seinen Mut zum unvermeidlichen Risiko. Gewiß heißt Ökumene weiter Bereitschaft zum Neuen, Offenheit zu etwas, das in aller Kontinuität doch überraschend und erstaunlich ist. Berechenbarkeit gehört nicht zu den Eigenschaften des Christseins; seine Sicherheit und Gewißheit liegt auf anderer Ebene, ist anderer Art. Dem Gläubigen bleibt die ökumenische Aufgabe als Suche aufgetragen.

Das kann in der Spiritualität des Ignatius von Loyola wichtigen Anhalt finden; die Geistigkeit der „Exerzitien" bietet überdies den Weg, eine Methode, unbefangen und zuversichtlich nach dem Wollen Gottes und nach nichts anderem zu fragen. Sie geht differenzierend, nüchtern zuschauend und urteilend vor. Darum bleibt sie gegenüber raschen Erfolgen und gegenüber Zugzwängen zurückhaltend. Für sie ist allein entscheidend, was Gott will. In diesem Sinn könnte das diesjährige Treffen der Jesuiten-Ökumeniker ein nicht unwichtiger Beitrag in der augenblicklichen Lage des Mühens um Einigung der Christen sein. *Karl H. Neufeld SJ*

BESPRECHUNGEN

Kirchengeschichte

KLOSTERMANN, Ferdinand: *Ich weiß, wem ich geglaubt habe.* Erinnerungen und Briefe aus der NS-Zeit. Hrsg. v. Rudolf Zinnhobler, eingeleitet von Wilhelm Zauner. Wien: Herder 1987. 148 S. Kart. 24,–.

Am 21. März 1987 wäre Ferdinand Klostermann († 22. 12. 1982) 80 Jahre alt geworden. Was er heute – 50 Jahre danach – zur NS-Zeit sagen würde, ist die Frage dieses Geburtstagsbuchs, das unterschiedliche Zugänge zum jungen Klostermann enthält: nach dem Vorwort des Herausgebers ein prägnantes Lebensbild seines Linzer Kollegen Wilhelm Zauner (9–21), im Hauptteil Beiträge von Klostermann selbst (23–121), seine Erinnerungen an die Zeit des Nationalsozialismus, Briefe aus dem Gefängnis und einen Vortrag über katholische Jugend im Untergrund (Diözesen Linz und Berlin 1938–1945), abschließend Lebensdaten, Fotos sowie eine Bibliographie von Primär- und Sekundärliteratur (123–146).

Klostermann antwortet in diesem Buch auf Fragen seiner Zeitgeschichte, die heute erneut gestellt sind: Wie haben die österreichischen Katholiken vor dem 11. März 1938 den Nationalsozialismus erlebt, wie die Erklärung ihrer Bischöfe im März 1938 beurteilt? War Franz Jägerstätter ein Einzel- und Ausnahmefall, höchstens „admirandum, non imitandum"? Der ehemalige Kaplan in Bad Ischl, dann Bischofssekretär und Jugendseelsorger in Linz, schreibt persönliche Erinnerungen nieder, die brennpunktartig Stimmungen in Oberösterreich mitbeschreiben. Die Pastoral seiner Heimat ging damals in zwei Richtungen: „überwintern", bis „der Zauber" vorüber ist, wollten die einen, so arbeiten, als ob dieses System noch lange dauern würde, die anderen. 1942 wurde Klostermann im Linzer Polizeigefängnis in der Mozartstraße, im Volksmund auch „Mozarteum" genannt, inhaftiert. Seine Briefe an die Mutter, von Jugendlichen abgeschrieben und weitergegeben, eröffnen bisher kaum bekannte Seiten, Tiefen seines Glaubens, aus denen der Theologe sich entfaltet hat: „Immer neu und groß müssen wir aus Seiner Tiefe auftauchen" (14. 10. 1942).

Vierzig Jahre später wird in Rom die Bischofssynode jenes Thema neu behandeln, das zu seinem Lieblingsthema geworden ist: das Apostolat der Laien. Als Konzilsberater hat Klostermann zum Laiendekret des Konzils maßgeblich beigetragen, als nachkonziliarer Pastoraltheologe weit über Wien hinaus Wellen geschlagen, als Autor zahlreicher, auch international anerkannter Publikationen unermüdlich zur Feder gegriffen, als zornig-liebender Prophet an der Kirche gelitten, sie bis in seinen Tod hinein geliebt und geprägt.

Aussagekräftig für seine lebenslange Sehnsucht nach Kirche aus dem Ursprung des Evangeliums und aus der Kraft des Konzils ist seine „Unvollendete", ein 2000 Seiten umfassendes Manuskript über künftige Einheit der Kirchen. In ihm schreibt Klostermann auf der letzten Seite – mit seiner unverwechselbaren Handschrift: Weil Gottes Reich schon in menschliche Reichweite gekommen ist, „darum können und sollen wir Jesus nachfolgen, können wir in und mit ihm schon Zeichen des Reiches setzen, können wir es schon anfanghaft erfahren und leben. Das gilt auch für die Einheit der Christen und Kirchen und unser Bemühen um sie, die ökumenische Bewegung. Tun wir alles, was wir können, aber bleiben wir nüchtern." Er zitiert dabei Paul VI.: „Wenn schon die Wiedervereinigung nicht in greifbarer Nähe ist, so sollte es doch wenigstens zu guter Nachbarschaft kommen" (17).

J. Haas OSFS

WENGST; Klaus: *Pax Romana.* Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum. München: Kaiser 1986. 292 S. Kart. 39,–.

Diese Arbeit des Bochumer Neutestamentlers ist vor dem Hintergrund der Friedensbewegung

entstanden. Da hierin von Christen vielfach „bestimmte Stellen und Abschnitte des Neuen Testaments herangezogen und ‚angewendet' werden oder... eine pauschale Berufung auf ‚das Neue Testament' erfolgt", gelte es, „historisch konkreter und theologisch reflektierter" nachzufragen, welche Auffassung(en) zur Friedensthematik in den Schriften des Neuen Testamentes formuliert seien. Hierbei sei es erforderlich, auch den gesellschaftlichen Kontext dieser Schriften, d. h. vor allem die zeitgenössische Pax Romana, zu berücksichtigen, in bezug auf welchen das frühe Christentum ja seine Vorstellungen formuliert (11).

Die Pax Romana, welche allzuoft auch in unserer Zeit noch verherrlicht wird, entlarvt der Autor in einem ausführlichen ersten Hauptteil sehr eindrucksvoll als eine geschickt lancierte Machtideologie, mittels derer eine kleine Gruppe von Privilegierten ihren erbeuteten Reichtum ständig vermehrt und militärisch abgesichert hat. In ausdrücklichem Anschluß an die Perspektive der Geschichte „von unten", d. h. aus der Position der Unterdrückten und Entrechteten, verweist der Autor auf die vielfältigen barbarischen Auswirkungen für die Opfer der Pax Romana und erspart hierbei dem Leser auch aktuelle Bezüge, etwa zu den Euphemismen „Entwicklungshilfe" (43) und „freier Markt" (47) nicht.

Jesus selbst, so schildert es zunächst der zweite Hauptteil, stellt die römische Friedensideologie mit seiner Reich-Gottes-Verkündigung radikal in Frage (73) und distanziert sich von den „Herrschern über die Völker" (74). Mk 12,17 erkennt der Autor lediglich als eine Problemanzeige (79), Entzweiung lehre Jesus „allein von ‚unten' gegen ‚oben'" und innerfamiliär (81). Die Ausführungen des Paulus raten demgegenüber trotz vielfältiger eigener negativer Erfahrungen mit der Staatsgewalt eine insgesamt loyale Haltung zu ihr an, wenngleich auch sie streckenweise eine deutliche Distanz zu den Herrschenden erkennen lassen. Während nun bereits die lukanischen Schriften aus verschiedenen Gründen der Anpassung an das Römische Reich „die Wirklichkeit eher aus einer Perspektive ‚von oben' betrachten" und dazu neigen, „vom Zentrum ausgehende Gewalt zu verdrängen und nur die ‚Sonnenseite' der römischen Wirklichkeit wahrzunehmen" (127), stellt sich der im Umfeld des Neuen Testaments bezeichnenderweise in Rom verfaßte Klemensbrief nahezu vollends auf die Seite der römischen Machtideologie. Bis in die Terminologie hinein übernimmt er römisches Herrschaftsdenken und erweist sich so „als theologischer Apologet der Pax Romana" (134), indem er den Frieden „als Ordnung und Harmonie aufgrund göttlicher Machtsetzung" bestimmt und die Verfolgungen als „Betriebsunfälle" herunterspielt (138). Wenngleich die ebenfalls um 95 n. Chr. verfaßte Offenbarung des Johannes dagegen eine deutlich kritische Haltung zur Pax Romana setzt, bestimmt die Auffassung des Klemensbriefs doch weitgehend die nachfolgende christliche Literatur.

Durch seine differenzierte Übersicht und Begründung verschiedener Tendenzen zum Friedensbegriff in neutestamentlicher Zeit und seine engagierten Aktualisierungen bietet das mit einem reichhaltigen Anhang ausgestattete Buch eine wertvolle Hilfe für in der Friedensarbeit tätige Christen. *H. Frohnhofen*

Jenny-Kappers, Theodora: *Muttergöttin und Gottesmutter in Ephesos.* Von Artemis zu Maria. Einsiedeln: Daimon 1986. 199 S. Kart. 34,80.

Die Autorin, eine gebürtige Holländerin, die seit Jahren in der Schweiz lebt, geht in ihrem Werk der Frage nach, ob „Maria, die reine Jungfrau und Mutter, ... möglicherweise an diesem Ort (d. i. Ephesos) die Rolle der Großen Göttin, die des Helfens, des Trostes und der Beschützung" übernahm, oder ob es (dies ist natürlich rhetorisch gemeint) nur Zufall war, daß die Verehrung der Gottesmutter in Ephesos begann (7). Dabei erhebt die Schrift „nicht in erster Linie den Anspruch einer wissenschaftlichen Arbeit", sondern es geht der Verfasserin „vielmehr um andere Dimensionen, (nämlich) um das Nachspüren vom geheimen Wehen des Geistes im alten Land Kleinasien, wahrnehmbar zwischen den am Boden liegenden Marmorblöcken, blumenumwucherten Säulentrommeln und den noch stehenden antiken Bauresten" (8). Das Buch sei damit „das Resultat einer inneren Schau über das weibliche Phänomen Artemis/Maria, das sich in Ephesos abspielte" und die Autorin nicht mehr losgelassen hat (8).

Nach diesen einleitenden Bemerkungen geht die Autorin in zwölf Kapiteln der geschilderten Problemstellung nach und beginnt hierzu mit einer topographischen Einordnung sowie einem nur skizzierten historischen Überblick zur Geschichte der Stadt Ephesos vom 8. Jahrhundert v. Chr. bis heute. Nachdem ein recht knapp gefaßter Abschnitt mit Bezug vor allem auf Erich Neumann das Werden der Vorstellung von der Großen Mutter zusammenfaßt, erläutert die Autorin in ausführlicherer Weise Wesen und Entwicklung der Artemis in Ephesos, wobei die Verbindung der griechischen Artemis mit der alten phrygischen Muttergöttin Kybele zur Ephesia (33) ebenso betont wird wie die „hervorstechende Eigenschaft" der Keuschheit letzterer als Jungfrau und Mutter (43).

Im Anschluß an das Schicksalsjahr 356 v. Chr., in welchem ein gewaltiger Brand den Dachstuhl und das gesamte Innere des Artemis-Tempels vernichtet, entwickelt sich die Göttin Ephesia im Zeitalter des Hellenismus „immer mehr in helfendem und heilendem, und vor allem kosmischem Sinn" (64). In christlicher Zeit wird Ephesos unter dem Wirken des Paulus und des Johannes bald zu einem wichtigen Zentrum frühchristlichen Glaubens, wodurch die Silberschmiede und Devotionalienhändler bekanntlich ihre Einnahmequellen in Gefahr geraten sehen (88). Der achte Abschnitt befaßt sich dann mit der auf apokrypher Tradition beruhenden Vorstellung eines eigenen Hauses Marias in Ephesos, bevor in eher unsicherer Weise (vor allem in bezug auf das Verhalten Konstantins, 132f.) die Auseinandersetzung des Heidentums mit dem Christentum in den ersten drei Jahrhunderten geschildert wird. Abschließend kommen das dritte ökumenische Konzil von Ephesos (431) sowie die hierdurch endgültig vollzogene Ablösung der Ephesia-Gestalt als Muttergöttin durch die Gottesmutter Maria zur Sprache.

Insgesamt gibt das Werk einen knappen und doch einleuchtenden Überblick über die Entwicklung der weiblichen Gottheiten in Ephesos. Während einerseits die Wissenschaftlichkeit der Schrift tatsächlich zu wünschen übrigläßt (vgl. als krassestes Beispiel etwa die Anm. S. 157), entschädigen hierfür eine Vielzahl von teils farbigen Skizzen und Bildern, ein Glossar sowie ein umfassendes Personen- und Sachregister.

H. Frohnhofen

Vatikan

Bull, George: *Im Inneren des Vatikans.* Köln: Benziger 1987. 338 S. Lw. 39,80.
Hebblethwaite, Peter: *Wie regiert der Papst.* Köln: Benziger 1987. 261 S., Abb. Lw. 32,–.

George Bull, Direktor der englischen katholischen Wochenzeitung „The Tablet", und Peter Hebblethwaite, Vatikankorrespondent der amerikanischen Zeitschrift „The National Catholic Reporter", behandeln dasselbe Thema (der deutsche Titel „Wie regiert der Papst" gibt den Originaltitel „In the Vatican" nicht exakt wieder), aber auf höchst unterschiedliche Weise.

Hebblethwaite beginnt mit einer kurzen Geschichte des kirchlichen Rom und einem Blick auf die Päpste des 20. Jahrhunderts. Nach einem treffenden Porträt Johannes Pauls II. wendet er sich in den restlichen Kapiteln den einzelnen Behörden der Kurie zu. Stärker als das Organisatorisch-Institutionelle interessiert ihn die im Vatikan herrschende Mentalität, das Zusammenspiel der führenden Persönlichkeiten, ihr Charakter und ihr Handeln. Er schreibt locker, witzig, mit viel Ironie und nicht ohne gelegentliche Schärfen. Insgesamt ist alles gut recherchiert. Aber manche Anekdoten, die er erzählt, gleichen doch eher den vatikanischen Presseerklärungen, von denen er meint, daß sie „nicht beschreiben, was geschehen ist, sondern was hätte geschehen sollen" (216). Den Abschluß bildet die fingierte Konzilseröffnungsrede eines Papstes Benedikt XVI., der im Jahr „199-" zur großen Kirchenreform ansetzt.

Der Akzent des Buchs von Bull liegt auf den Institutionen und Strukturen des Vatikans, obwohl auch er die Motive und Ziele der Mitarbeiter des Papstes darzustellen sucht und viele Eindrükke persönlicher Begegnungen wiedergibt. Er beginnt mit einer etwas schwierig zu lesenden Beschreibung der Bauten, Höfe, Straßen und Gärten

der Vatikanstadt und schildert dann „Leben und Pflichten des Papstes". Es folgen wie bei Hebblethwaite Kapitel über die verschiedenen Behörden der Kurie. Auch die Kunstwerke des Vatikans werden ausführlich gewürdigt. Im Anhang findet sich eine vollständige Liste der Organe der römischen Kurie mit den Namen der Vorsitzenden und Sekretäre. Bull schreibt nicht so witzig wie Hebblethwaite, auch nicht so kritisch und so engagiert reformerisch. Das erhöht die Sachlichkeit, nicht immer jedoch den Reiz des Lesens.

Beide Bücher sind nicht ganz neu: Die Originalausgaben erschienen 1982 (B.) bzw. 1986 (H.). Bull hat die Namen der Spitzenbeamten auf den neuesten Stand gebracht und geht im Nachwort und in einigen Anmerkungen auf die eine oder andere neuere Entwicklung ein. Hebblethwaite schrieb im September 1986 ein Nachwort für die deutsche Ausgabe. Der Aktualitätsstand, den man von solchen Büchern erwarten muß, wurde mit diesen Zusätzen nicht erreicht. Außerdem fehlen jegliche Register. Völlig unzureichend sind die Übersetzungen. Die Übersetzer hatten kaum Kenntnisse kirchlicher Titel und Begriffe und arbeiteten durchweg so flüchtig, daß man bei Ungenauigkeiten und bei Sätzen, die keinen rechten Sinn ergeben, die Schuld wohl bei ihnen und nicht bei den Autoren suchen muß.

Wer sich durch diese Mängel nicht abschrecken läßt, findet in beiden Büchern ein nicht immer aktuelles, aber insgesamt zuverlässiges Bild vom Vatikan. Es wird darin auch keine Bestätigung des berühmt gewordenen Ausspruchs Peter Druckers vom amerikanischen Managementinstitut finden (zit. B. 124, H. 72), der in einer Studie über General Motors schrieb, die Organisationsprinzipien und die Effizienz der römischen Kurie ließen sich nur mit dem Management von General Motors und – ausgerechnet – dem preußischen Generalstab vergleichen. *W. Seibel SJ*

ZU DIESEM HEFT

Christliche Eltern und Erzieher sind durch das Problem beunruhigt, wie der Glaube an die kommende Generation weitergegeben werden kann. Roman Bleistein beschreibt die Situation und nennt die Familie, die Gemeinde und die Vorbilder als neu zu entdeckende Realitäten der Einübung christlichen Glaubens.

Karl Gabriel, Professor für Soziologie an der Katholischen Fachhochschule Norddeutschland in Vechta, untersucht die Lage der katholischen Kirche in der DDR aus religionssoziologischer Sicht. Er skizziert zentrale Aspekte dieser Sozialform und reflektiert mögliche Entwicklungen.

Das neue Buch „The Thanatos Syndrome" von Walker Percy stand viele Wochen hindurch auf der Liste der zehn meistgelesenen Bücher in den USA. Rainulf A. Stelzmann, Professor an der University of South Florida, analysiert das Buch und setzt es in Beziehung zu den ebenfalls in diesem Jahr erschienenen Erzählungen Mary Gordons.

Othmar Gächter, Mitarbeiter des Internationalen Instituts für Völker- und Sprachenkunde Anthropos in St. Augustin, gibt einen Überblick über die Situation der Kirche in Indien. Im Vordergrund steht dabei das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen.

T. S. Eliot (1888–1965), der 1948 den Literaturnobelpreis erhielt, gehört mit seinem vom christlichen Humanismus geprägten Werk zu den überragenden Dichterpersönlichkeiten unseres Jahrhunderts. Rüdiger Görner setzt sich mit ihm auseinander.

Kann der religiöse Glaube eines Menschen zur Gesundung beitragen? Felix Böcker, Professor für Neuropsychiatrie an der Universität Erlangen und Direktor des Nervenkrankenhauses Bayreuth, versucht eine Antwort.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Balthasar, Hans Urs von: Kleiner Diskurs über die Hölle. Ostfildern: Schwabenverlag 1987. 54 S. Kart. 9,80.

Betz, Georg: Klartext. Zur Sache Jesu ohne Wenn und Aber. Freiburg: Christophorus 1987. 160 S. Kart. 19,80.

Bickl, Georg: Mei Leb'n is wiar a Haus. Begegnungen mit Gott. Kranzberg: Spann 1987. 63 S. Kart.

Brauchen wir ein neues Konzil? Erfahrungen mit dem II. Vaticanum. Hrsg. v. David Seeber. Freiburg: Herder 1987. 190 S. (Herderbücherei. 1400.) Kart. 10,90.

Bulst, Werner – Pfeiffer, Heinrich: Das Turiner Grabtuch und das Christusbild. Bd. 1: Das Grabtuch. Forschungsberichte und Untersuchungen. Frankfurt: Knecht 1987. 188 S., Abb. Lw. 48,–.

Cordes, Paul Josef: Mitten in unserer Welt. Kräfte geistlicher Erneuerung. Freiburg: Herder 1987. 119 S. Kart. 14,80.

Die Deutsche Frage als strategischer Schlüssel. Hrsg. v. Heinz J. Kiefer. München: Olzog 1987. 83 S. Kart. 18,–.

Ela, Jean-Marc: Mein Glaube als Afrikaner. Das Evangelium in schwarzafrikanischer Lebenswirklichkeit. Freiburg: Herder 1987. 197 S. (Theologie der Dritten Welt. 10.) Kart. 34,–.

Fuchs, Ina: Die Herausforderung des Nihilismus. Philosophische Analysen zu F. M. Dostojewskijs Werk „Die Dämonen". München Sagner 1987. 314 S. (Slavistische Beiträge. 211.) Kart.

Grinten, Franz Joseph van der – Mennekes, Friedhelm: Abstraktion – Kontemplation. Auseinandersetzung mit einem Thema der Gegenwartskunst. Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1987. 330 S. Lw. 58,–.

Gruber, Elmar: Ewig lebt die Liebe. Ehe-Album. Freiburg: Herder 1987. 58 S., Abb. Kart. 19,80.

Guardini, Romano: Tugenden. Meditationen über Gestalten sittlichen Lebens. Mainz: Matthias Grünewald 1987. 183 S. Kart. 29,80.

Hackel, Renate: Katholische Publizistik in der DDR 1945–1984. Mainz: Matthias Grünewald 1987. 163 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B. 45.) Kart. 52,–.

Harpprecht, Klaus: Am Ende der Gemütlichkeit. Ein österreichisches Tagebuch. Düsseldorf: Claassen 1987. 159 S. Lw. 28,–.

Hürten, Heinz: Verfolgung, Widerstand und Zeugnis. Kirche im Nationalsozialismus. Fragen eines Historikers. Mainz: Matthias Grünewald 1987. 130 S. Kart. 19,80.

Johannes Paul II. Das Vaterunser. Betrachtungen über das Gebet des Herrn. Ostfildern: Schwabenverlag 1987. 72 S. Kart. 9,80.

Keller, Christoph: Das Wort hat Paulus. Ostfildern: Schwabenverlag 1987. 124 S. Kart. 14,80.

Die Kirchen der Dichter. Wo Literatur zum Bekenntnis wird. Hrsg. v. Hanno Helbling. München: Hanser 1987. 108 S. (Dichtung und Sprache. 6.) Kart. 12,–.

Kontinent. Ost-West-Forum. Heft 4/1987. Hrsg. v. Aleksa Djilas und Cornelia Gerstenmaier. Stuttgart: Burg-Verlag 1987. 102 S. Kart. 12,–.

Lexikon der katholischen Dogmatik. Hrsg. Wolfgang Beinert. Freiburg: Herder 1987. 594 S.

Lexikon der Kunst. Malerei, Architektur, Bildhauerkunst. Bd. 1. Freiburg: Herder 1987. 380 S. Lw. 148,–.

Lohfink, Gerhard – Pesch, Rudolf: Tiefenpsychologie und keine Exegese. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann. Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1987. 112 S. (Stuttgarter Bibelstudien. 129.) Kart. 26,80.

Maier, Harry: Innovation oder Stagnation. Bedingungen der Wirtschaftsreform in den sozialistischen Ländern. München: Deutscher Instituts-Verlag 1987. 248 S. Kart.

Militärseelsorge im Ersten Weltkrieg. Das Kriegstagebuch des katholischen Feldgeistlichen Benedict Kreutz. Bearb. v. Hans-Josef Wollasch. Mainz: Matthias Grünewald 1987. 210 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A. 40.) Lw. 62,–.

Müller, Wunibald: Menschliche Nähe in der Seelsorge. Sich selbst annehmen – den anderen annehmen. Mainz: Matthias Grünewald 1987. 111 S. Kart. 16,80.

Piechowiak, Helmut: Eingriffe in menschliches Leben. Sinn und Grenzen ärztlichen Handelns. Frankfurt: Knecht 1987. 304 S. kart. 34,–.

Rahner, Karl: Das große Kirchenjahr. Geistliche Texte. Hrsg. v. Albert Raffelt. Freiburg: Herder 1987. 566 S. Lw. 39,–.

Rayski, Adam: Zwischen Thora und Partei. Lebensstationen eines jüdischen Kommunisten. Freiburg: Herder 1987. 222 S. (Herderbücherei. 1402.) Kart. 12,90.

Riess, Curt: Meine berühmten Freunde. Erinnerungen. Freiburg: Herder 1987. 252 S. (Herderbücherei. 1503.) Kart. 12,90.

Salber, W.: Psychologische Märchenanalyse. Bonn: Bouvier 1987. 195 S. Kart. 29,80.

Schimmel, Annemarie: Friedrich Rückert. Lebensbild und Einführung in sein Werk. Freiburg: Herder 1987. 155 S. (Herderbücherei. 1371.) Kart. 9,90.

Schlund, Robert: Der manipulierte Tod und das menschliche Sterben. Ethische Orientierungen. Freiburg: Herder 1987. 93 S. Kart. 12,80.

Schmidtchen, Gerhard: Sekten und Psychokultur. Reichweite und Attraktivität von Jugendreligionen in der Bundesrepublik Deutschand. Freiburg: Herder 1987. 124 S. Kart. 19,80.

Schwester Germana: Wenn Engel kochen. Himmlische Gerichte aus Italiens Küche. München: Ehrenwirth 1987. 249 S. Kart. 20,–.

Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft in 5 Bänden. Hrsg. v. der Görres-Gesellschaft. 7., völlig neu bearb. Aufl. Bd. 3: Hoffmann-Naturrecht. Freiburg: Herder 1987. 1318 Sp. Lw. 198,–.

Strolz, Walter: Heilswege der Weltreligionen. Bd. 3: Quellentexte zu Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus, Taoismus. Freiburg: Herder 1987. 285 S. (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica.) Lw. 39,80.

Tausend Jahre Heiliges Rußland. Orthodoxie im Sozialismus. Hrsg. v. Gerhard Adler. Freiburg: Herder 1987. 189 S. (Herderbücherei. 1506.) Kart. 10,90.

Thomas von Aquin: Über die Einheit des Geistes. Über die Bewegung des Herzens. Übers., Einführung und Erläuterungen von Wolf-Ulrich Klünker. Stuttgart: Freies Geistesleben 1987. 185 S. Lw. 48,–.

Tomczak, Maria: Terroryzm w rfn i w Berlinie Zachodnim. Poznan: Zachodni 1986. 183 S. Kart.

Valadier, Paul: L'Église en Procès. Catholicisme et société moderne. Calmann-Lévy 1987. 241 S. Kart. FF 120,–.

Wallner, Leo: Einfach nachgedacht. Innsbruck: Tyrolia 1987. 135 S. Kart. 24,–.

Walter, Karin: Neubeginn – Nationalsozialismus – Widerstand. Die politisch-theoretische Diskussion der Neuordnung in CDU und SPD 1945–1948. Bonn: Bouvier 1987. 389 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik. 211.) Kart. 98,–.

Warum keine Ordination der Frau? Unterschiedliche Einstellungen in den christlichen Kirchen. Hrsg. v. Elisabeth Gößmann und Dietmar Bader. München: Schnell und Steiner 1987. 120 S. (Schriftenreihe der Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg.) Kart. 18,–.

Warum leiden? Die Antwort der Weltreligionen. Hrsg. v. Adel Th. Khoury und Peter Hünermann. Freiburg: Herder 1987. 158 S. (Herderbücherei. 1383.) Kart. 9,90.

Was kranke Menschen brauchen. Hilfen für eine ganzheitliche Pflege. Hrsg. v. Liliane Juchli und Markus von Lutterotti. Freiburg: Herder 1987. 112 S. Kart. 14,80.

Weiser, Franz: Das Mädchen der Mohawks. Die selige Kateri Tekakwitha 1656–1680. Stein am Rhein: Christiana 1987. 216 S. Kart. 16,80.

Wiesel, Elie: Der Prozeß von Schamgorod (so wie er sich am 25. Februar 1649 abgespielt hat). Ein Stück in drei Akten. Freiburg: Herder 1987. 118 S. Kart. 17,80.

Wittig, Michael Andreas: Glaube in Rußland. Die russisch-orthodoxe Kirche. Würzburg: Augustinus 1987. 139 S. Kart. 12,80.

Woher – wozu – wohin? Orientierung für junge Leute. Im Auftrag der Jugendkammer der Evang. Kirche in Deutschland. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1987. 160 S. (GTB Siebenstern. 821.) Kart. 9,80.

Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig. Hrsg. v. Gotthard Fuchs und Hans Hermann Henrix. Frankfurt: Knecht 1987. 190 S. Kart. 26,–.

Zsifkovits, Valentin: Ethik des Friedens. Linz: Veritas 1987. 224 S. (Soziale Perspektiven. 1.) Kart. 29,–.

BEILAGENHINWEIS

Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Verlages Herder, Freiburg, bei.