N12<522832996 021
ubTÜBINGEN

ISSN 0039–1492

88

M 6518 E

STIMMEN DER ZEIT

Heft 1
Januar 1988

R. Bleistein
Entwürfe von Jugendpolitik
M. Müller
Hat Tradition Zukunft?
B. Grom
Spiritismus und Mediumismus
B. Groth
Das Gespräch mit den Nichtglaubenden
J. Beutler
Zum Ort der Christen in der Welt
G.-K. Kaltenbrunner
Ramon Llull

201076

Verlag Herder Freiburg

13. JAN. 1988

INHALT

Roman Bleistein SJ	Entwürfe von Jugendpolitik	1
Manfred Müller	Hat Tradition Zukunft?	3
Bernhard Grom SJ	Spiritismus und Mediumismus. Das neue Interesse an „Jenseitskontakten“	14
Bernd Groth SJ	Vom Monolog zum Dialog. Das Gespräch mit den Nichtglaubenden	27
Johannes Beutler SJ	In der Welt, nicht von der Welt. Zum Ort der Christen nach dem Neuen Testament	37
Horst Bürkle	An der Schwelle eines neuen Zeitalters? Faszination und Gefahr neuer geistig-religiöser Strömungen	47
Gerd-Klaus Kaltenbrunner	Ramon Llull. Enzyklopädist, Dichter und Pionier christlich-islamischer Begegnung	61

BESPRECHUNGEN

Kirche 70

ZU DIESEM HEFT 72

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Bischof Manfred Müller, Niedermünstergasse 1, 8400 Regensburg 11 – Prof. Dr. Bernhard Grom, Kaulbachstraße 31 a, 8000 München 22 – Prof. Dr. Bernd Groth, Piazza della Pilotta, 4, I-00187 Roma – Prof. Dr. Johannes Beutler, Offenbacher Landstraße 224, 6000 Frankfurt 70 – Prof. Dr. Horst Bürkle, Schellingstraße 3/IV VG, 8000 München 40 – Gerd-Klaus Kaltenbrunner, Im Ölmättle 12, 7842 Kandern.

STIMMEN DER ZEIT · 206. BAND · 113. JAHRGANG · HEFT 1

Herausgegeben von Wolfgang Seibel SJ (Chefredakteur) unter Mitarbeit von Roman Bleistein SJ. Zuccalistraße 16, 8000 München 19, Telefon (089) 1790913. Zuschriften, Manuskripte, Besprechungsstücke, Tauschexemplare sind nur an die Redaktion zu senden. Unverlangte Manuskripte können nur zurückgegeben werden, wenn Rückporto beiliegt. Nichtangeforderte Besprechungsstücke werden nicht zurückgesandt. Nachdruck oder photomechanische Wiedergabe einzelner Beiträge nur mit besonderer Erlaubnis. Verlag: Herder GmbH & Co. KG, Hermann-Herder-Straße 4, 7800 Freiburg. Anzeigen: Anzeigenverwaltung Verlag Herder, gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 25 – Versandort: Freiburg – Druck: Presse-Druck Augsburg. Die „Stimmen der Zeit“ erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 12,– DM; im Abonnement: 10,10 DM, halbjährlich 60,60 DM, zuzüglich Versandspesen; Studentenabonnement: Einzelheft 7,70 DM. Kündigungstermin: Vier Wochen zum Halbjahresende. Bestell-Nr. 00022.

STIMMEN DER ZEIT

206. BAND



1988

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) 1790913. Zuschriften, Manuskripte, Besprechungsstücke, Tauschexemplare sind nur an die Redaktion zu senden. Unverlangte Manuskripte können nur zurückgegeben werden, wenn Rückporto beiliegt. Nichtangeforderte Besprechungsstücke werden nicht zurückgesandt. Nachdruck oder photomechanische Wiedergabe einzelner Beiträge nur mit besonderer Erlaubnis. Verlag: Herder GmbH & Co. KG, Hermann-Herder-Straße 4, 7800 Freiburg. Anzeigen: Anzeigenverwaltung Verlag Herder, gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 25 – Versandort: Freiburg – Druck: Presse-Druck Augsburg. Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 12,– DM; im Abonnement: 10,10 DM, halbjährlich 60,60 DM, zuzüglich Versandspesen; Studentenabonnement: Einzelheft 7,70 DM. Kündigungstermin: Vier Wochen zum Halbjahresende. Bestell-Nr. 00022.

Gh 2449

INHALT DES 206. BANDS

Albrecht, Ruth: Erinnern, was vergessen ist. Frauen und der Begriff des Weiblichen in der Zeit der Kirchenväter ... 326
Bertram, Hans: Strukturwandel der Familie ... 232
Beutler, Johannes: In der Welt, nicht von der Welt. Zum Ort der Christen nach dem Neuen Testament ... 37
Biser, Eugen: Philosophie als Schlüssel zu den Dimensionen des Glaubens ... 553
Bleistein, Roman: Abschied vom bürgerlichen Sonntag? ... 217
– BDKJ: Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft ... 173
– Entwürfe von Jugendpolitik ... 1
– Jugendpresse und Kirche ... 361
– Kirchliche Jugendverbände ... 721
– Kultur des Alltags. Reflexionen über Freizeit und Freizeitpolitik ... 471
– Schulendtage* ... 353
Boventer, Hermann: Gefangen in Widersprüchen. Zu einer neuen Morus-Biographie* ... 643
Brieskorn, Norbert: Asylrecht ... 623
Bujo, Bénézet: Feministische Theologie in Afrika ... 529
Bürkle, Horst: An der Schwelle eines neuen Zeitaltalters? Faszination und Gefahr neuer geistig religiöser Strömungen ... 47
Conzemius, Victor: Newman und Döllinger. Vom Umgang mit Konflikten in der Kirche ... 723
Emeis, Dieter: Der Glaube der Gemeinde und seine Weitergabe in der Katechese ... 334
Feil, Ernst: Theologie der Dreifaltigkeit* ... 638
Friedberger, Walter: Im Spannungsfeld von Erwartung und Kompetenz. Erwartungen und Enttäuschungen neuer kirchlicher Mitarbeiter* ... 706
Friedmann, Friedrich Georg: Judentum, Christentum, Deutschtum. Zur Aktualität Franz Rosenzweigs ... 193
Frisch, Heinz: Die Sorge um die Umwelt als Aufgabe christlicher Gemeinden ... 112
Fuchs, Josef: Gibt es eine katholische medizinische Moral? ... 103
– Naturrecht oder naturalistischer Fehlschluß? ... 407
– Strukturen der Sünde ... 613
Garcia-Mateo, Rogelio: Literatur und Befreiung. Dichtung und Theologie in Lateinamerika ... 75
Grom, Bernhard: Anthroposophie und Christentum. Erkenntnisweg und Menschenbild ... 297
– Anthroposophie und Christentum. Das Weltbild ... 377
– Die Archetypenlehre – eine Sackgasse. Zur Sakralisierung des Unbewußten ... 604
– Ausbrennen. Vom Idealismus zum Überdruß in helfenden und seelsorglichen Berufen ... 771
– Spiritismus und Mediumismus. Motive und weltanschaulicher Hintergrund ... 85
– Spiritismus und Mediumismus. Das neue Interesse an „Jenseitskontakten" ... 14
Groth, Bernd: Vom Monolog zum Dialog. Das Gespräch mit den Nichtglaubenden ... 27
Haeffner, Gerd: Christliche Philosophie* ... 352
Hainz, Michael: Entwicklungsländer als Opfer der Agrarpolitik der EG ... 829
Hoffmann, Fritz: Neues Interesse an der Spiritualität des Mittelalters. Zu einigen Neuerscheinungen* ... 283
Höhn, Hans-Joachim: Sinn der Geschichte – Sinn des Handelns* ... 139
Kaltenbrunner, Gerd-Klaus: Ramon Llull. Enzyklopädist, Dichter und Pionier christlich-islamischer Begegnung ... 61

Kasper, Helmut: Synthese von Kultur und Glauben. Möglichkeiten und Grenzen von Schulen in kirchlicher Trägerschaft ... 92
Keller, Albert: Sterbehilfe und Ethik ... 145
Kerber, Walter: Schuldenkrise der Entwicklungsländer ... 433
– Zur Moral des militärischen Gelöbnisses im Zeitalter der nuklearen Abschreckung ... 313
Kessler, Hans: Die Kraft seiner Auferstehung. Zur Bedeutung des Osterglaubens heute ... 219
Klönne, Arno: Die „roten Schwarzen". Zur Tradition des Sozialkatholizismus in Deutschland 125
Knauft, Wolfgang: Einsatz für verfolgte Juden 1938-1945. Das Hilfswerk beim Bischöflichen Ordinariat Berlin ... 591
Köhler, Oskar: Ein problematischer Heiliger. Zu einem Buch über Clemens Maria Hofbauer* ... 493
– Geschichte und Situation der Russisch-Orthodoxen Kirche* ... 211
– Heimat. Ein Wort im Streit der Wörter ... 291
Krebber, Werner: Das Engelwerk* ... 709
Kriegbaum, Bernhard: Frühzeit des Christentums* ... 425
Leder, Gottfried: Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen und staatliche Selbstbehauptung ... 395
Leimgruber, Stephan: Neue Perspektiven in der Bußpastoral ... 697
Leist, Marielene: Mein Antisemitismus. Spurensuche ... 629
– Wenn Frauen trauern* ... 495
Lohfink, Norbert: Wo sind heute die Propheten? ... 183
Lotz, Johannes B.: Die Krise der Kirche im Licht der religiösen Erfahrung ... 252
Maier, Eva Maria: Bischofsernennungen – Prüfstein kirchenrechtlicher Legitimität ... 447
Maierhöfer, Fränzi: Einzelgänger wie alle anderen. Rückschau auf Ionesco ... 273
Malfèr, Benno: Ehe und Zeit* ... 137
Merkert, Rainald: Die Verantwortung des Mediennutzers* ... 858
– Zur Anthropologie des Hörens ... 759
Motté, Magda: Der Mensch vor dem Tod. Ausgewählte Werke der Gegenwartsliteratur ... 685
Müller, Johannes: Einsatz für Gerechtigkeit als Dimension der Evangelisation* ... 207
– Das Flüchtlingsproblem in seiner weltweiten Dimension ... 507
– Solidarität als Weg zum Frieden ... 289
Müller, Manfred: Hat Tradition Zukunft? ... 3
Muth, Ludwig: Brauchen wir eine neue Spiritualität des Lesens? ... 818
– Brauchen wir eine Theologie des Lesens? ... 539
Neufeld, Karl H.: Der Geist als Gegner. Zum christlichen Widerstand in Frankreich* ... 569
– Nichtchristliche Umwelt und Kirche* ... 355
Niemann, Ulrich: Nehmen oder lassen? Zum verantwortlichen Umgang mit einem neuen Abtreibungsmittel* ... 855
Oelmüller, Willi: Hans Jonas. Mythos – Gnosis – Prinzip Verantwortung ... 343
Oswald, Julius: Jugoslawien – ein schweres Erbe. Zur politischen Situation am Ende der Ära Tito* ... 783
Pottmeyer, Hermann J.: Was ist eine Bischofskonferenz? Zur Diskussion um den theologischen Status der Bischofskonferenzen ... 435
Reiter, Johannes: Die Union und das Christliche* ... 424
– Technik verantworten. Technikfolgen und Risiken aus philosophischer und ethischer Sicht 805
Rivinius, Karl J.: Mission und Neokolonialismus ... 651
Rölleke, Heinz: Kindermärchen* ... 641
Roth, Paul: Glasnost – Instrument der Perestroika ... 747
– Perestroika. Vergangenheitsbewältigung und Zukunftsplanung ... 461

Rotter, Hans: Das personale Denken in der Moraltheologie 518
Sala, Giovanni B.: Immanuel Kants Kritik der praktischen Vernunft 1788–1988 841
Schmitz, Philipp: Selbstbestimmung bis in den Tod? 241
Schöndorf, Harald: Arthur Schopenhauer. Am Scheideweg des modernen Denkens 164
– Thomas Hobbes – Vater der modernen Staatsphilosophie 263
Schorr, Helmut: High-Tech und die Folgen. Aktuelle Aspekte des technischen und sozialen Wandels 482
Seibel, Wolfgang: Bischofssynode 73
– Der Fall Lefebvre 577
– Johannes XXIII. und der Geist des Konzils 649
– Kirchliches Erbe von 68 505
– Phantom Zeitgeist 793
Sievernich, Michael: Ist die Sünde abgeschafft? 363
– Mysterium Liberationis. Enzyklopädie der Befreiungstheologie* 498
Teufel, Erwin: Ende der Aufklärung? 795
Türk, Hans Joachim: New Age und christlicher Glaube 664
– Zeitenwende in der Philosophie? Aufklärung, Postmoderne und New Age 147
Waldenfels, Hans: Das Christentum im Pluralismus heutiger Zeit 579
– Zweimal Religion in China* 712
Zirker, Hans: Die Rede Gottes an Mohammed und die Menschheit. Der Koran in neuer Übersetzung* 134
Zottl, Anton: Prophetie eines Verbots. Führt das Predigtverbot für Laien endlich zu einer Kirche der Laien? 733
Zulehner, Paul M.: Pfarrermangel als Chance der Kirche* 567
Zwiefelhofer, Hans: Glaube und Befreiung. Zum 20. Jahrestag der Konferenz von Medellin 679

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet

ÜBERSICHT

I. KIRCHE

Dieter Emeis: Der Glaube der Gemeinde und seine Weitergabe in der Katechese 334
Walter Friedberger: Im Spannungsfeld von Erwartung und Kompetenz. Erwartungen und Enttäuschungen neuer kirchlicher Mitarbeiter* 706
Werner Krebber: Das Engelwerk* 709
Stephan Leimgruber: Neue Perspektiven in der Bußpastoral 697
Norbert Lohfink: Wo sind heute die Propheten? 183
Johannes B. Lotz: Die Krise der Kirche im Licht der religiösen Erfahrung 252
Eva Maria Maier: Bischofsernennungen – Prüfstein kirchenrechtlicher Legitimität 447
Manfred Müller: Hat Tradition Zukunft? 3
Karl H. Neufeld: Nichtchristliche Umwelt und Kirche* 355
Karl J. Rivinius: Mission und Neokolonialismus 651
Wolfgang Seibel: Bischofssynode 73
– Der Fall Lefebvre 577
– Johannes XXIII. und der Geist des Konzils 649
– Kirchliches Erbe von 68 505
Anton Zottl: Prophetie eines Verbots. Führt das Predigtverbot für Laien endlich zu einer Kirche der Laien? 733
Paul M. Zulehner: Pfarrermangel als Chance der Kirche* 567

II. THEOLOGIE

Johannes Beutler: In der Welt, nicht von der Welt. Zum Ort der Christen nach dem Neuen Testament 37
Bénézet Bujo: Feministische Theologie in Afrika 529
Ernst Feil: Theologie der Dreifaltigkeit* 638
Bernd Groth: Vom Monolog zum Dialog. Das Gespräch mit den Nichtglaubenden 27
Hans-Joachim Höhn: Sinn der Geschichte – Sinn des Handelns* 139
Hans Kessler: Die Kraft seiner Auferstehung. Zur Bedeutung des Osterglaubens heute 219
Hermann J. Pottmeyer: Was ist eine Bischofskonferenz? Zur Diskussion um den theologischen Status der Bischofskonferenzen 435
Michael Sievernich: Mysterium Liberationis. Enzyklopädie der Befreiungstheologie* 498
Hans Waldenfels: Das Christentum im Pluralismus heutiger Zeit 579
– Zweimal Religion in China* 712

III. ETHIK

Josef Fuchs: Gibt es eine katholische medizinische Moral? 103
– Naturrecht oder naturalistischer Fehlschluß? 407
– Strukturen der Sünde 613
Albert Keller: Sterbehilfe und Ethik 145
Hans Rotter: Das personale Denken in der Moraltheologie 518
Philipp Schmitz: Selbstbestimmung bis in den Tod? 241

IV. ANTHROPOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Eugen Biser: Philosophie als Schlüssel zu den Dimensionen des Glaubens 553
Friedrich Georg Friedmann: Judentum, Christentum, Deutschtum. Zur Aktualität Franz Rosenzweigs 193
Bernhard Grom: Anthroposophie und Christentum. Das Weltbild 377
– Anthroposophie und Christentum. Erkenntnisweg und Menschenbild 297
– Die Archetypenlehre – eine Sackgasse. Zur Sakralisierung des Unbewußten 604
– Spiritismus und Mediumismus. Das neue Interesse an „Jenseitskontakten". 14
– Spiritismus und Mediumismus. Motive und weltanschaulicher Hintergrund. 85
Gerd Haeffner: Christliche Philosophie* 352
Ulrich Niemann: Nehmen oder lassen? Zum verantwortlichen Umgang mit einem neuen Abtreibungsmittel* 855
Willi Oelmüller: Hans Jonas. Mythos – Gnosis – Prinzip Verantwortung. 343
Johannes Reiter: Technik verantworten. Technikfolgen und Risiken aus philosophischer und ethischer Sicht 805
Giovanni B. Sala: Immanuel Kants Kritik der praktischen Vernunft 1788-1988. 841
Harald Schöndorf: Thomas Hobbes – Vater der modernen Staatsphilosophie 263
– Arthur Schopenhauer. Am Scheideweg des modernen Denkens 164
Michael Sievernich: Ist die Sünde abgeschafft? 363

V. GESELLSCHAFT, STAAT, WIRTSCHAFT

Roman Bleistein: Abschied vom bürgerlichen Sonntag? 217
– Kultur des Alltags. Reflexionen über Freizeit und Freizeitpolitik 471
Norbert Brieskorn: Asylrecht 623
Heinz Frisch: Die Sorge um die Umwelt als Aufgabe christlicher Gemeinden 112
Bernhard Grom: Ausbrennen. Vom Idealismus zum Überdruß in helfenden und seelsorglichen Berufen 771
Walter Kerber: Zur Moral des militärischen Gelöbnisses im Zeitalter der nuklearen Abschreckung 313
Oskar Köhler: Heimat. Ein Wort im Streit der Wörter 291
Gottfried Leder: Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen und staatliche Selbstbehauptung 395
Marielene Leist: Mein Antisemitismus. Spurensuche 629
– Wenn Frauen trauern* 495
Johannes Reiter: Die Union und das Christliche* 424
Helmut Schorr: High-Tech und die Folgen. Aktuelle Aspekte des technischen und sozialen Wandels 482
Wolfgang Seibel: Phantom Zeitgeist 793
Erwin Teufel: Ende der Aufklärung? 795

VI. DRITTE WELT

Michael Hainz: Entwicklungsländer als Opfer der Agrarpolitik der EG 829
Walter Kerber: Schuldenkrise der Entwicklungsländer 433
Johannes Müller: Das Flüchtlingsproblem in seiner weltweiten Dimension 507

– Einsatz für Gerechtigkeit als Dimension der Evangelisation* 207
– Solidarität als Weg zum Frieden 289

VII. JUGEND UND FAMILIE

Hans Bertram: Strukturwandel der Familie 232
Roman Bleistein: BDKJ: Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft 173
– Entwürfe von Jugendpolitik 1
– Kirchliche Jugendverbände 721
– Schulendtage* 353
Helmut Kasper: Synthese von Kultur und Glauben. Möglichkeiten und Grenzen von Schulen in kirchlicher Trägerschaft 92
Benno Malfèr: Ehe und Zeit* 137

VIII. GESCHICHTE

Ruth Albrecht: Erinnern, was vergessen ist. Frauen und der Begriff des Weiblichen in der Zeit der Kirchenväter 326
Hermann Boventer: Gefangen in Widersprüchen. Zu einer neuen Morus-Biographie* 643
Victor Conzemius: Newman und Döllinger. Vom Umgang mit Konflikten in der Kirche . . . 723
Fritz Hoffmann: Neues Interesse an der Spiritualität des Mittelalters. Zu einigen Neuerscheinungen* 283
Gerd-Klaus Kaltenbrunner: Ramon Llull. Enzyklopädist, Dichter und Pionier christlich-islamischer Begegnung 61
Arno Klönne: Die „roten Schwarzen". Zur Tradition des Sozialkatholizismus in Deutschland 125
Oskar Köhler: Ein problematischer Heiliger. Zu einem Buch über Clemens Maria Hofbauer* 493
Bernhard Kriegbaum: Frühzeit des Christentums* 425

IX. ZEITGESCHICHTE

Wolfgang Knauft: Einsatz für verfolgte Juden 1938–1945. Das Hilfswerk beim Bischöflichen Ordinariat Berlin 591
Oskar Köhler: Geschichte und Situation der Russisch-Orthodoxen Kirche* 211
Karl H. Neufeld: Der Geist als Gegner. Zum christlichen Widerstand in Frankreich* 569
Julius Oswald: Jugoslawien – ein schweres Erbe. Zur politischen Situation am Ende der Ära Tito* 783
Paul Roth: Glasnost – Instrument der Perestroika 747
– Perestroika. Vergangenheitsbewältigung und Zukunftsplanung 461
Hans Zirker: Die Rede Gottes an Mohammed und die Menschheit. Der Koran in neuer Übersetzung* 134
Hans Zwiefelhofer: Glaube und Befreiung. Zum 20. Jahrestag der Konferenz von Medellin 679

X. NEW AGE

Horst Bürkle: An der Schwelle eines neuen Zeitalters? Faszination und Gefahr neuer geistig-religiöser Strömungen 47
Hans Joachim Türk: New Age und christlicher Glaube 664
– Zeitenwende in der Philosophie? Aufklärung, Postmoderne und New Age 147

XI. LITERATUR

Rogelio Garcia-Mateo: Literatur und Befreiung. Dichtung und Theologie in Lateinamerika 75
Fränzi Maierhöfer: Einzelgänger wie alle anderen. Rückschau auf Ionesco 273
Magda Motté: Der Mensch vor dem Tod. Ausgewählte Werke der Gegenwartsliteratur. ... 685
Heinz Rölleke: Kindermärchen* 641

XII. MEDIEN

Roman Bleistein: Jugendpresse und Kirche 361
Rainald Merkert: Die Verantwortung des Mediennutzers* 858
– Zur Anthropologie des Hörens 759
Ludwig Muth: Brauchen wir eine neue Spiritualität des Lesens? 818
– Brauchen wir eine Theologie des Lesens? 539

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Anthropolgie 575
Entwicklungspolitik 863
Frauen und Kirche 286, 502
Gesellschaft 215, 647
Jugend 787
Jugendreligionen 287
Kirche 70, 143, 213, 861
Kirche und Theologie 718
Kirchengeschichte 715
Lyrik 789
New Age 214, 503
Ökumene 286
Pädagogik und Philosophie 790
Religionen 431
Theologie 573, 646
Zeitgeschichte 645

ZU DIESEM HEFT

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

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

Argumente für Gott. Hrsg. v. Karl-Heinz Weger unter Mitarb. v. Klemens Bossong. 71

Bartholomäus, Wolfgang: Glut der Begierde – Sprache der Liebe. 143

Bartholomäus, Wolfgang: Unterwegs zum Lieben. 575

Bartl, Peter: Grundzüge der jugoslawischen Geschichte. 783

Becker, Gerhold: Die Ursymbole in den Religionen. 431

Boff, Clodovis – Pixley, Jorge: Die Option für die Armen. 498

Boff, Leonardo: Der dreieinige Gott. 498, 638

Böll, Heinrich: Wir kommen weit her. 789

Calvez, Jean-Yves: Glaube und Gerechtigkeit. 207

Chartres 1945. Hrsg. v. Karl Heinz Kloidt. 645

Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts: Hrsg. v. E. Coreth, W. M. Neidl, G. Pfligersdorffer. 352

Comblin, José: Das Bild vom Menschen. 498

Copray, Norbert: Jung und trotzdem erwachsen. Bd. 1–2. 787

Deschner, Karlheinz: Kriminalgeschichte des Christentums. Bd. 1: Die Frühzeit. 71

Dodds, Eric Robertson: Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst. 425

Eckertz, Rainer: Die Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen als Grenzproblem des Rechts. 396

Egger, Hanna: Verkündigung. 719

Fleischmann, Kornelius: Klemens Maria Hofbauer. 493

Foerster, Friedrich Wilhelm: Manifest für den Frieden. Hrsg. v. Bruno Hipler. 790

Frauenbefreiung und Kirche. Hrsg. v. Wolfgang Beinert. 286

Fries, Heinrich – Pesch, Otto Hermann: Streiten für die eine Kirche. 286

Gemeinsam glauben und bekennen. Hrsg. v. Hans-Georg Link. 359

Geschichte der katholischen Kirche. Hrsg. v. Josef Lenzenweger u. a. 715

Goldmann-Posch, Ursula: Wenn Mütter trauern. 495

Grillmeier, Alois: Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 2/1. 716

Grom, Bernhard – Brieskorn, Norbert – Haeffner, Gerd: Glück – auf der Suche nach dem „guten Leben". 574

Hastenteufel, Paul: Katholische Jugend in ihrer Zeit. Band 1: 1900–1918. 645

Martin Heidegger – Unterwegs im Denken. Symposion im 10. Todesjahr. Hrsg. v. Richard Wisser. 791

Heine, Susanne: Wiederbelebung der Göttinnen? 502

Hoornaert, Eduardo: Die Anfänge der Kirche in der Erinnerung des christlichen Volkes. 498

Im Dienst des Evangeliums. *Ausgewählte Schriften von P. Pedro Arrupe SJ.* Hrsg. u. eingel. v. Hans Zwiefelhofer. 210

Jugoslawien am Ende der Ära Tito. Bd. 1–2. Hrsg. v. Klaus-Detlev Grothusen, Othmar Nikola Haberl, Wolfgang Höpken. *783*

Kehl, Medard: Eschatologie. 139

Kehl, Medard: New Age oder neuer Bund? 503

Kirche in nichtchristlicher Welt. Hrsg. v. Lothar Ullrich. 355

Die Kirchen der Dichter. Hrsg. v. Hanno Helbling. 70

Koervers, Hans-Jürgen: Jugendkriminalität und Religiosität. 788

Der Koran. Übers. v. Adel Theodor Khoury, unter Mitw. v. Muhammed Salim Abdullah. 134

Koslowski, Peter: Die postmoderne Kultur. 156

Krauss, Heinrich – Uthemann, Eva: Was Bilder erzählen. 717

Küng, Hans – Ching, Julia: Christentum und Chinesische Religion. 712

Lampe, Peter: Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. 425

Lexikon der katholischen Dogmatik. Hrsg. v. Wolfgang Beinert. 646

Lexikon der Religionen. Begründet von Franz König. Hrsg. v. Hans Waldenfels. 573

Libânio Joao Batista – Maria Clara Lucchetti Bingemer: Christliche Eschatologie. 498

Lubac, Henri de: Résistance chrétienne à l'antisémitisme. 569

Lustiger, Jean-Marie: Le Choix de Dieu. 569.

Mädchen für alles – Emanze vom Dienst. Hrsg. v. Leonore Rambosek. 502

Malkowski, Rainer: Was auch immer geschieht. 790

Marius, Richard: Thomas Morus. 643

Miesen, Karl-Jürgen: Friedrich Spee. 717

Mitscherlich, Margarete: Erinnerungsarbeit. 495

Moltmann, Jürgen: Was ist heute Theologie? 719

Mühlberg, Dietrich: Proletariat. 647

Munier, Charles: Ehe und Ehelosigkeit in der Alten Kirche. 862

Munoz, Ronaldo: Der Gott der Christen. 498

Mussner, Franz: Die Kraft der Wurzel. 213

Neuner, Peter: Der Laie und das Gottesvolk. 647

Pauleikhoff, Bernhard: Das Menschenbild im Wandel der Zeit. Bd. 1–4. 359

Pesch, Otto Hermann: Dogmatik im Fragment. 573

Pisarski, Waldemar: Anders trauern – anders leben. 495

Priesemann, Gerhard: Medien – Alltag und Erziehung I. 859

Probleme des Föderalismus. Mit Beiträgen von Ernst Benda u. a. 783

Rahner, Karl: Das große Kirchenjahr. Hrsg. v. Albert Raffelt. 143

Rapin, Hildegard: Entwicklungspolitik und entwicklungspolitische Bildung. 863

Die Rückkehr der Zauberer. New Age. Hrsg. v. Hansjörg Himminger. 214

Scherf, Walter: Die Herausforderung des Dämons. 641

Schmidtchen, Gerhard: Sekten und Psychokultur. 287

Seckler, Max: Die schiefen Wände des Lehrhauses. 718

Società e Valori etici. Simposio di Budapest 8–10 Ottobre 1986. 355

Stoddard, Sandol: Die Hospiz-Bewegung. 215

Stöver, Hans Dieter: Christenverfolgung im Römischen Reich. 425

Tausend Jahre Heiliges Rußland. Hrsg. v. Gerhard Adler. 211

Wachinger, Lorenz: Ehe. 137

Wilken, Robert L.: Die frühen Christen. 425

Willi, Victor J.: „Im Namen des Teufels?" 213

Wulf, Friedrich: Gott begegnen in der Welt. 861

Zhuo, Xinping: Theorien über Religion im heutigen China und ihre Bezugnahme zu Religionstheorien des Westens. 712

Zulehner, Paul M.: Ungehaltene Hirtenreden. 861

Zulehner, Paul M. – Karrer, Leo – Spichtig, Ernst: Gemeinden ohne Pfarrer am Ort. 567

NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS

Abtreibung 68
Afrika 529
Agrarpolitik 829
Alltag 471
Antisemitismus 629
Anthroposophie 297, 377
Arbeit 471
Arbeiterbewegung 128
Archetypenlehre 605
Asylrecht 623
Atomare Abschreckung 313
Aufklärung 147, 795
Ausbrennen 771

Befreiungstheologie 207, 498, 679
BDKJ 173
Bischofsernennungen 447
Bischofskonferenz 435
Bischofssynode 73
Bußpastoral 697

China 712
CDU 424

Dialog 27
Döllinger, Ignaz von 723
Dreifaltigkeit 638

EG 829
Ehe 137
Engelwerk 709
Entwicklungsländer 433, 829
Entwicklungshilfe 655
Eschatologie 139
Euthanasie 241

Familie 232
Feministische Theologie 241
Flüchtlinge 507
Fortschritt 7
Frankreich 569
Frauen 326, 495
Freizeit 471
Frühchristentum 425

Gracía Marquez, Gabriel 81
Glasnost 747
Glaube 553
Gemeindekatechese 334
Gemeinereferenten 706
Gewissen 317, 395
Gorbatschow, Michail 461, 747

Habermas, Jürgen 156
Heimat 291
High-Tech 482
Hilfswerk beim Bisch. Ordinariat Berlin 591
Hobbes, Thomas 263
Hofbauer, Clemens Maria 493
Hören 759

Industriegesellschaft 482
Ionesco, Eugène 273

Jesuiten 207
Johannes XXIII. 649
Jonas, Hans 343
Juden 591
Judentum 193
Jugendpolitik 1
Jugendpresse 361
Jugendverbände 721
Jugoslawien 783
Jung, C. G. 604
Julitta 330

Kant, Immanuel 841
Kath. Arbeiterbewegung 128
Katholische Schulen 92
Kindermädchen 641
Kommunikation 487
Koran 134
Kriegsdienstverweigerung 315, 395

Laienpredigt 733
Lefebvre, Marcel 577
Lehramt 110
Lesen 539, 818
Llull, Ramon 61
Lohfink, Gerhard 38

Magischer Realismus 79
Makrina 330
Medellin 679
Mediumismus 14, 85
Medizinische Moral 103
Militärisches Gelöbnis 313
Mission 651
Mittelalter 283
Moderne 157, 579
Moraltheologie 518
More, Thomas 643

Naturrecht 407
Neokolonialismus 651
Neruda, Pablo 77
New Age 47, 150, 580, 664, 800
Newman, John Henry 723
Nichtglaubende 27

Ostern 219

Pastoralreferent 706
Perestroika 461, 747
Personalismus 518
Pfarrermangel 566
Philosophie 553
Pluralismus 579
Postmoderne 147
Prophetie 183
Puebla 682

Religiöse Erfahrung 253
Résistance 569
Rosenzweig, Franz 193
Russ.-orth. Kirche 569

Schopenhauer, Arthur 164
Schulen 92
Schulendtage 353
Schuldenkrise 433
Sehen 759
Sekretariat für die Nichtglaubenden 27
Selbstverwirklichung 479
Sloterdigk, Peter 156
Solidarität 289
„Sollicitudo rei socialis“ 289

Sommer, Margarete 595
Sonntag 217
Sowjetunion 461, 747
Sozialkatholizismus 125
Spiritismus 145, 248
Spiritualität 818
Steiner, Rudolf 297, 377
Sterbehilfe 145, 248
Strukturen der Sünde 613
Sünde 363, 613

Technik 805
Teilhard de Chardin, Pierre 674
Theologie des Lesens 539
Tod 245, 685
Tradition 3

Umwelt 112

Waldorfschule 101

Zeitgeist 793
Zweites Vatikanisches Konzil 27, 257, 435, 649

129.10

Entwürfe von Jugendpolitik

Im vergangenen halben Jahr wurden zwei Texte veröffentlicht, die einerseits als Entwürfe von Jugendpolitik gewertet werden müssen, andererseits auch eine Einschätzung der heutigen Jugend und ihrer Situation im Jahr 1987 verraten. Es handelt sich um die Broschüre der Grünen zur Jugendpolitik „Alles verändert sich, wenn du es veränderst" und um das „Zukunfts- und Aktionsprogramm für die Jugend" der Jusos mit dem Titel „Wir – die Jugend in den 90ern".

Zuerst ist nicht zu übersehen, daß Jugendpolitik einschlußweise als Querschnittspolitik verstanden wird, also für viele Gebiete der Politik Herausforderungen enthält. Diese an sich berechtigte Sicht verdrängt allerdings eine spezielle Jugendpolitik gänzlich aus dem Blickwinkel. So findet sich in den Texten nichts zur Kommerzialisierung der Jugendarbeit (in Fanclubs von Sportvereinen und Sparkassen), zur Bedeutung der Jugendverbände, zu Jugendgesetzen (etwa zum Jugendwohlfahrtsgesetz), zum Schutz der Jugend in der Öffentlichkeit. Die Frage muß sich aufdrängen: Wurde Jugend als „Objekt" politischer Entscheidung vergessen, weil Partizipation und Kooperation mit jungen Menschen absolut gesetzt werden? Gehört zur weiteren Logik eines solchen Denkens, daß die Grünen die jungen Menschen wie Erwachsene behandeln, aber die Strafmündigkeit von 14 auf 16 Jahre heraufsetzen wollen?

Beide Texte versuchen an junge Menschen heranzukommen – es ist wichtig, Jugendliche aus Abgrenzung und Privatisierung herauszurufen – und setzen Akzente. Die Grünen auf eine Freiraum-Ideologie, die Jusos auf eine Ideologie des Klassenkampfs, auf den Kampf gegen „das Kapital", „die Rechten", „den Imperialismus". Solche Aprioris bringen notwendigerweise Verengungen in der Wahrnehmung der Realität junger Menschen mit sich. Die „Freiraum-Ideologie" der Grünen ist zudem nur nachvollziehbar, wenn man als Adressaten ihres Textes nicht die Jugend von 1987, sondern die von 1970 annimmt. Die Verfasser sind – ob sie über Schule, Jugendsexualität oder die allgemeine Lage schreiben – immer von ihren eigenen Erfahrungen von 1970 ausgegangen, von einer Zeit der Einengung und Repression. Inzwischen hat sich die Jugendsituation insoweit geändert, als junge Menschen nach Zielen und Orientierungen suchen und fragen, wie mit Grenzerfahrungen umgegangen werden kann und wer helfe, Identitätsschwierigkeiten zu bestehen. Bei den Jusos schiebt sich vor die an sich präzisere Wahrnehmung der Raster Klassenkampf. Der unterdrückte und ausgebeutete Arbeiter stehe im Konflikt mit dem ausschließlich am Profit orientierten Kapital. „Jugendarmut" sei nicht zu übersehen. Man ist dann allerdings verwundert, wenn man zur gleichen Zeit bei Klaus Hurrelmann in einer Jugendstudie von 1987 liest: „Die finanziellen

Ressourcen, die Jugendliche durchschnittlich zu ihrer eigenen Verfügung haben, sind heute komfortabel. Mit Ausnahme von Randgruppen leben Jugendliche im materiellen Wohlstand."

Das Menschenbild, das in beiden Texten durchscheint, läßt sich – bei aller verständlichen Lebensfreude Jugendlicher – auf den Begriff eines unkritischen Hedonismus bringen. Heißt die Devise im einen Fall „tun, was wir wollen", „Spaß", so wird im anderen Fall nur davon gesprochen, daß es um ein „selbstbestimmtes Leben" gehe nach dem Motto: „Wir wollen mehr vom Leben haben." Die Kategorie des Nächsten gibt es nicht; der Mitmensch wird als einer, der mich in meinem Selbstverwirklichungswillen auch beschränkt, nicht realisiert. Was Wunder, daß dann für jede Art sexueller Beziehung plädiert wird, die „Vorrechte der Ehe" abgeschafft werden sollen und gesagt wird: „Logisch, daß daher auch der Abtreibungsparagraph 218 weg muß." Das glückliche Subjekt – ohne eine ethisch verantwortete Beziehung? Auch in dieser Hinsicht ein Freiraum?

Am Ende interessiert die Einstellung zu Staat und Gesellschaft. Beide werden entweder unter Feindbildern wahrgenommen oder als die großen Zahlmeister der jungen Generation angegangen. Was für die Grünen eine Repressionsinstanz ist, die Freiheiten begrenzt und einen „Krieg gegen die Bürger" führt, wird für die Jusos jene von „Kapital und Konzernen" beherrschte Institution, die über genügend Geld verfügt und deshalb ohne Mühe jedem jungen Menschen 1000 Mark Mindestsicherung auszahlen kann. Weitergedacht wird dann so: „Bei 1000 DM Mindestsicherung wird sich in der Tat manche Kollegin fragen, ob sie sich für das gleiche Geld als Verkäuferin in einem Kaufhaus die Beine in den Bauch stehen soll. Dies ist von uns auch beabsichtigt. Wenn wir für eine soziale Mindestsicherung sind, dann sind wir natürlich auch für höhere Löhne." Und wie hält es „man/frau" mit der Unabhängigkeit, der Freiheit, der Solidarität?

Nicht zu bestreiten ist: Beide Texte enthalten viel vernünftige Ansichten, bringen berechtigte Forderungen, artikulieren Lebensgefühl junger Menschen. Aber je mehr man ins Detail geht, um so mehr verliert sich der Text der Grünen ins Blaue, wiederholen die Jusos einen „Sozialismus", der die Sozialisierung aller Betriebe und Planwirtschaft beabsichtigt. Ob mit beidem jungen Menschen von heute gedient ist? Was suchen sie denn? Glaubwürdige Orientierung, Hilfe bei der Bewältigung von Konsum und Zukunft, Felder der Begegnung, die aus der Privatisierung herauslocken, Einübung in die Fähigkeit, mit der neuen Technologie human fertig zu werden, Aufgaben, die in der Tat verantwortet werden müssen. Angesichts der Tatsache, daß beide Gruppierungen über einen Auszug junger Menschen klagen, kann man nur – leicht zynisch – glücklich sein, daß die Utopien dieser Texte vermutlich nicht zur Kenntnis genommen werden. Wer helfen will, müßte bereit sein, sich in Pflicht nehmen zu lassen: realistisch und redlich, bedacht und selbstlos. *Roman Bleistein SJ*

Manfred Müller

Hat Tradition Zukunft?

Die Frage nach dem Erhalt und der Weitergabe von Erfahrungen und kulturellen Orientierungen, die dem privaten wie dem öffentlichen Leben Halt und Perspektive geben, ist ein zentrales Problem unserer Zeit. Es geht um Tradition in dem doppelten Sinn des Wortes: Um das Geschehen einer lebendigen Weitergabe von Generation zu Generation und um die Inhalte und Wertvorstellungen, die hierbei vermittelt werden. Zugleich steht damit unvermeidlich das Verhältnis im Blick, das Tradition und Fortschritt spannungsreich verbindet. Die Auseinandersetzung über Tradition trägt in sich immer auch die Frage nach der Zukunft, nach den Lebenschancen, nach den Werten und Zielen der kommenden Zeit. Dies ist der tiefere Grund dafür, daß Streit um die Geltung von überlieferter Ordnung nicht nur akademisches Interesse weckt, sondern meist auch die öffentliche Diskussion in affektreiche Bewegung versetzt. Die Art und Weise, wie in einer Gesellschaft mit dem Erbe der Überlieferung umgegangen wird, eröffnet einen Einblick in ihre innere Befindlichkeit. „Wie hältst du es mit der Tradition?" ist auch in dieser abgewandelten Form eine echte Gretchenfrage, aus deren Beantwortung sich Aufschluß über den Zustand eines Landes und seiner Bevölkerung gewinnen läßt.

Wenn man sich vor Augen zu führen sucht, welcher Wert der Tradition heute bei uns und in vergleichbaren Ländern beigemessen wird, trifft man auf eine widersprüchliche Situation. Einerseits gibt es genügend Beispiele, die die Feststellung nahelegen: Tradition gilt wieder etwas; ja sie scheint in bestimmten Bereichen sogar zunehmend an Ansehen zu gewinnen. Andererseits fehlt es nicht an ebenso deutlichen Anzeichen, die einen weiteren Traditionsverlust und wachsende Schwierigkeiten einer lebendigen Weitergabe überkommener Werte belegen.

Hinwendung zur Tradition

Da sind zunächst die seit Jahren zu beobachtenden und auch entsprechend gewürdigten Bemühungen, sich der wertvollen Bestände der Vergangenheit materiell und auf ideelle Weise wieder neu zu versichern. Ich erwähne nur einige allseits bekannte Phänomene, die dies illustrieren. Auffallend ist zum Beispiel das neue Interesse an der Geschichte, das sich in vielen Formen ausdrückt. Die Museen und das Ausstellungswesen erleben allgemein und vor allem bei aufwendigen historischen Retrospektiven einen Massenzulauf, der manchmal sogar ihre konservatori-

schen und wissenschaftlichen Aufgaben behindert. Auch der Denkmalschutz ist Ausdruck eines traditionsbewußten Geistes; er beschränkt sich längst nicht mehr allein auf kunstgeschichtliche Glanzstücke, sondern hat mit der Einbeziehung von Industrie- und Alltagskultur sein Aufgabengebiet beinahe unbegrenzt ausgeweitet. In den Schulen hat das früher oft heftig umkämpfte Unterrichtsfach Geschichte seine Stellung wieder festigen können. Literatur und Film haben vergangenheitsbezogene Sujets wiederentdeckt. Eine Art „Suche nach der verlorenen Zeit" findet in Familienerinnerungen und beim Thema „Heimat" vielfältigen Ausdruck. Natürlich haben auch Mode und Werbung, die flinken Töchter des Zeitgeistes, die publikumswirksame und umsatzfördernde Nutzung traditioneller Elemente längst erkannt. Antiquitäten werden zum käuflichen Medium, mit dem diejenigen, die es sich leisten können, ein Stück Teilhabe an der kulturellen Vergangenheit zu erwerben suchen. Für den schlichteren Geschmack und den schmaleren Geldbeutel müssen die allenthalben verbreiteten Trödelmärkte einen ähnlichen Zweck erfüllen. Vieles andere fällt einem noch ein: Wer sich an die bewegten Jahre um 1968 erinnert, als die revolutionäre Studentenbewegung den „Muff von tausend Jahren" akademischer Tradition ein für allemal abschütteln wollte, sieht nicht ohne Erstaunen, wie heute wieder mit großer Selbstverständlichkeit und Würde Talare und Amtsketten von Universitätspräsidenten getragen werden, die selbst die Anrede „Magnifizenz" nicht ungern hören.

Auch im Bereich der Politik ist die Wertschätzung des geschichtlich Gewordenen zu einem einflußreichen Trend geworden. Die öffentliche Feier von Jahrestagen historischer Ereignisse ist Ausdruck des Bedürfnisses, im scheinbar konturlosen Verlauf der Gegenwart Haltepunkte zur Selbstvergewisserung zu schaffen. In ähnlicher Weise dienen die Errichtung von historischen Museen und Häusern der jüngeren deutschen Zeitgeschichte oder auch die nach langjähriger Diskussion beschlossene Gründung einer Nationalen Kulturstiftung dem Ziel, einen Grundbestand an Kontinuität des allgemeinen Bewußtseins zu sichern. Die Rückbesinnung auf geschichtliche Zusammenhänge und die Pflege historischer Traditionen wird auch in unserem Land wieder als Instrument zur Förderung nationaler Identität entdeckt. Daß wir es in diesem Bemühen sehr viel schwerer haben als manche unserer europäischen Nachbarn, weil die deutsche Geschichte in den letzten 150 Jahren immer wieder von tiefen Zäsuren unterbrochen wurde und nach jedem dieser Einschnitte (1870, 1918, 1933, 1945) ein gründlicher Neuanfang unternommen werden mußte, ist zu Recht mehrfach betont worden.

Diese Hinwendung zur Tradition wird von sehr unterschiedlichen Motivationen getragen. Sie ist zum Teil Ausdruck eines neuerwachten historischen Bewußtseins, das seine kulturelle Verantwortung gegenüber Vergangenheit und Zukunft erkennt. Manchmal ist es auch nur ein nostalgischer Zug, der das Interesse an der Vergangenheit leitet. In anderen Bereichen findet kaum mehr als ein Spiel mit traditionellen Elementen statt, um dem aktuellen Pluralismus einen neuen Reiz

hinzuzufügen. Daneben ist ein „Zurück zur Tradition" erkennbar, das einem zivilisationskritischen Denken entspricht und sich bei genauerem Betrachten als Variante einer modernen politischen Romantik entpuppt.

Insgesamt entsteht durch diese Heterogenität der Antriebskräfte, die sich noch dazu oft kontaminierend verbinden, ein widersprüchliches Bild und der Eindruck häufiger Unsicherheit. Die Beispiele hierfür sind leicht zur Hand. Ich selbst bin vor nicht langer Zeit unfreiwillig in einen Streit bei der Restaurierung des Regensburger Doms gezogen worden (dessen Eigentümer der Freistaat Bayern ist!), der darüber ausbrach, welche Schichten des historischen Ausgrabungsbefunds konserviert, verändert oder ganz geopfert werden könnten. Ein ähnliches Schauspiel bot die Diskussion in Bonn über Renovierung oder Neubau des Plenarsaals des Deutschen Bundestags. Im Namen der Tradition verteidigte hier die eine Seite den als Bauwerk bedeutungslosen Anbau der ehemaligen Pädagogischen Akademie, der freilich der Gründungsgeschichte des jungen Parlaments als Stätte diente, während die Gegenseite, die für einen Abriß und völligen Neubau eintrat, die Funktionalität und Zukunftsentwicklung zum Maßstab ihrer Entscheidung machte. Der Streit selbst in seinem Mangel an gemeinsamen Kriterien scheint mir typisch für die heutige Schwierigkeit im Umgang mit den Vorgaben der Vergangenheit.

Unklarheit und Mißverständnisse eigener Art zeigen sich auch dort, wo die Wiederaufnahme traditioneller Lebens- und Arbeitsformen im Zeichen alternativer Kultur propagiert wird. Hier ist das „Zurück zur Tradition" eine Spielart des „Zurück zur Natur", das sich zwar nicht mehr bis zu den Ursprüngen, aber doch wenigstens vor die Schwelle des jetzigen zivilisatorischen Zustands zurücksehnt. Die Hinwendung zu vorindustriellen Produktionsformen in kleinen Einheiten oder zu biologischen Anbaumethoden gibt sich in der ideenpolitischen Begleitdiskussion einerseits als bewußtes „Aussteigen" aus dem Zeitstrom, während andererseits zugleich der Anspruch erhoben wird, damit die eigentlich humane Tradition wieder an der Stelle aufzunehmen und fortzuführen, wo sie von der irregeleiteten modernen Rationalität in die falsche Richtung geführt worden sei. Es spiegelt sich hierin eine Verwirrung der Begriffe, die sogar so weit getrieben werden kann, daß die bisherigen Auffassungen von Tradition und Fortschritt ihre Plätze vertauschen. Die politischen Kräfte, die herkömmlicherweise den Fortschritt auf ihre Fahnen geschrieben haben, treten angesichts der Gefährdungen und Mängel der wissenschaftlich-technischen Zivilisation mit Entschiedenheit für eine Umkehr ein und bedienen sich hierzu bewußt einer konservativen Attitüde. Die Konservativen dagegen übernehmen den Part einer dem Geist der Modernität verpflichteten Fortschrittsbewegung, die zwar um Risikobegrenzung und Schadensminimierung bemüht ist, dabei aber auch weiterhin auf die technische Entwicklung setzt und von ihr die Lösung der Probleme der Zukunft erwartet.

Schwinden traditioneller Überzeugung

Blickt man noch etwas näher hin, so wird hinter dieser Unsicherheit der Begriffe und des inhaltlichen Verständnisses von Tradition das um sich greifende Schwinden traditioneller Überzeugungen und Verhaltensweisen sichtbar, das für die Entwicklung unserer modernen Lebenswelt kennzeichnend ist. Aller Hochschätzung historischer Wertbestände und allen Ansätzen zur Stabilisierung des Traditionsbewußtseins zum Trotz gehen die Wirksamkeit überkommener Ordnungsvorstellungen und das Vertrauen in bewährte Institutionen ständig zurück.

In den meisten Lebensbereichen finden tiefe Veränderungen der Einstellungen und Verhaltensweisen statt. Wie viele andere Länder befinden wir uns in einem Prozeß des Übergangs, der von wirtschaftlichen Entwicklungen vorangetrieben wird und der zugleich einen beschleunigten sozialen Wandel mit sich bringt. Mit dem Eintritt in das sogenannte „postindustrielle" Zeitalter verändert sich nicht nur die soziale Makrostruktur, sondern es findet zugleich ein gründlicher kultureller Wandel statt. Der amerikanische Soziologe Daniel Bell, von dem der Begriff der postindustriellen Gesellschaft am meisten geprägt worden ist, hat auf diesen tieferen Zusammenhang mehrfach hingewiesen: „Letztlich ... kreist die ganze Frage um den Kulturbegriff. Hat man sich unter ‚klassischer' oder ‚katholischer Kultur'... eine lange Kette von Glaubenssätzen, Traditionen, Ritualen und Unterlassungsgeboten vorzustellen, die im Laufe der Geschichte einen homogenen Stil hervorbrachten, so bedeutet die Moderne den Bruch mit der Vergangenheit qua Vergangenheit und ihre Katapultierung in die Gegenwart. Der alte Begriff der Kultur basierte auf Kontinuität, der moderne auf Vielfalt und Verschiedenartigkeit; der alte Wert war die Tradition, das zeitgenössische Ideal heißt Synkretismus, Verschmelzung der Gegensätze."

Dies scheint in aller Kürze eine richtige und erhellende Charakterisierung der Situation zu sein, in der wir uns zunehmend befinden. Natürlich gibt es nach wie vor Teile unseres Landes, in denen die Bedeutung traditioneller Prägungen sehr lebendig ist. Und es steht außer Zweifel, daß auch in Zukunft Tradition als konkretes Geschehen nicht einfach verschwindet. Denn in seiner materiellen wie in seiner geistigen Existenz kann der Mensch als Einzelwesen und im gesellschaftlichen Zusammenleben nur bestehen, wenn die notwendigen Grundlagen hierfür im Wechsel der Generationen erhalten und weitergegeben werden. Aber nicht dies ist gemeint, wenn davon gesprochen wird, daß die Tradition als Leitidee der alten Kultur ausgedient habe. Es geht vielmehr darum, welchen gewissermaßen kanonischen Wert die Überlieferung noch beanspruchen kann, welche Verbindlichkeit ihr zugemessen wird und wo das Recht oder auch die Notwendigkeit beginnt, traditionelle Bindungen zu zerbrechen, um humanen Fortschritt zu ermöglichen.

Tradition und Fortschritt

Das Grundverhalten zwischen Tradition und Fortschritt hat der polnische Philosoph Leszek Kolakowski in zwei einfache Feststellungen zusammengefaßt: „Erstens, hätten nicht die neuen Generationen unaufhörlich gegen die ererbte Tradition revoltiert, würden wir noch heute in Höhlen leben; zweitens, wenn die Revolte gegen die ererbte Tradition einmal universell würde, werden wir uns wieder in Höhlen befinden." Damit scheint eine ebenso kurze wie zutreffende Beschreibung für den Umgang mit der Tradition gefunden zu sein. Mit einer solchen Formulierung können sich diejenigen einverstanden erklären, die um des Fortschritts willen das Recht zum kritischen Widerspruch gegen das Bestehende und zur Durchbrechung der Überlieferung beanspruchen. Sie können sogar von sich behaupten, damit den allgemeinen Aufstieg der Menschheit zu befördern. Ebenso finden diejenigen, die demgegenüber die Notwendigkeit stabiler Ordnungen und die Wahrung bestimmter Mindestgrenzen betonen, eine Bestätigung ihrer Auffassung. Tradition und Revolution erscheinen in dieser Perspektive als gegensätzliche, aber zugleich und notwendigerweise aufeinander bezogene Bewegungen.

Im Verlauf der Geschichte läßt sich ihr Wechselspiel an vielen Beispielen verfolgen. Zugleich zeigt sich aber auch, daß die Intensität und die Geschwindigkeit des Pendelausschlags nicht zu allen Zeiten gleich sind, sondern sich mit beschleunigender Tendenz verändern. In archaischen Gesellschaften, die eine überschaubare Ordnung repräsentieren, überwiegt der Einfluß der Tradition. Die Erhaltung und Wiederholung des Bewährten sind das Regulativ für ein Leben, das in vertrauten Bahnen sicher verläuft. Alles, was von dem Gewohnten abweicht, das „Neue", trifft in seinem Anders-Sein deshalb auf Erstaunen und eine innere Abwehr. „Etwas Neues tun" und „Neuerungen" („res novae") bleiben bis in die Spätzeit der griechischen und römischen Antike die Bezeichnungen für revolutionäre Bewegungen.

Seine volle Schärfe erreicht der Gegensatz von Tradition und revolutionärem Fortschritt allerdings erst mit der Entwicklung des modernen Denkens, für das die Ausweitung der Grenzen Europas, die Entwicklung der modernen Naturwissenschaften und die Ideen der Aufklärung prägend geworden sind. Jetzt erst treten bestehende Ordnungen und der Drang zur Erneuerung in einen immer schwerer oder gar nicht mehr versöhnbaren Gegensatz. Revolution wird nicht mehr als „Umwälzung" verstanden, die im zyklischen Wechsel auch eine Wiederkehr früherer Verhältnisse möglich erhält. Die moderne Revolution kennt als geistige wie als gesellschaftliche oder politische Bewegung nur den Bruch mit der Vergangenheit. Was von dieser bleibt, muß sich im Licht rationaler Prüfung ausweisen und bewähren.

In seinem vom optimistischen Selbstvertrauen der Aufklärung geprägten „Pro-

gramm zur Wiederherstellung der natürlichen Gesellschaft", das er am 5. Februar 1794 vor dem Konvent entwickelt, erklärt Maximilien Robespierre: „Wir wollen in unserem Land den Egoismus durch die Moral ersetzen, die Ehre durch die Rechtschaffenheit, die Gewohnheit durch die Prinzipien, die Schicklichkeit durch die Pflicht, den Zwang der Tradition durch die Herrschaft der Vernunft." Zwar ist das Pathos der Vernunft, das aus diesen Worten klingt, seither vielfach gebrochen worden. Dennoch stellt diese Antithese von prinzipiellem Denken und autonomer Vernunft auf der einen und der traditionellen Ordnung auf der anderen Seite bis heute ein wirksames Grundmuster für den Umgang mit dem Herkommen dar. Traditionen besitzen in dieser Perspektive nicht Geltung, weil sie durch lange Überlieferung verbürgt sind. Alter und Dauer geben nicht für sich schon eine ausreichende Legitimation ab. Sie finden nur dann Akzeptanz, wenn sie auch unter kritischer Prüfung ihre Rationalität und Zweckmäßigkeit erweisen können. Sobald dieser Ausweis nicht mehr gelingt, gerät auch ihre Verbindlichkeit ins Wanken.

Es ist nicht zu bestreiten, daß dieser Zugang zur Tradition, der durch das kritische Bewußtsein hindurchführt, auch für unsere Gegenwart maßgeblich ist. Wenn wir uns selbst prüfen, stellen wir fest, daß wir die Frage, weshalb wir zum Beispiel diese oder jene traditionelle Wertvorstellung für unverzichtbar halten, nicht mit dem Hinweis auf die Autorität des sie verbürgenden Herkommens, sondern mit einem möglichst rationalen, das heißt dem Anspruch der Vernunft gerecht werdenden Argument zu beantworten suchen. Das moderne Denken durchschaut alle Traditionen als solche und ist, zumindest in den wichtigsten Lebensfragen, gar nicht mehr in der Lage, unreflektiert mit ihnen umzugehen.

Dies führt aber in ein grundsätzliches Dilemma. Die Funktion von traditionellen Handlungsmustern für das individuelle und soziale Leben besteht nicht zuletzt darin, daß nicht in jeder Situation neu über richtiges Entscheiden und Verhalten nachgedacht werden muß, sondern daß der Rückgriff auf bewährte Tradition zugleich Entlastung und Legitimation des aktuellen Tuns bewirkt. Eine geistige Grundhaltung, die dieses Vertrauen auf die in der Vergangenheit erworbenen Inhalte und Formen nicht mehr aufbringt, sondern unaufhörlich neu und kritisch prüfen muß, läßt dem unmittelbaren Wirken von Tradition keine Möglichkeit mehr.

Es war Friedrich Nietzsche, der – 100 Jahre nach Robespierre und 100 Jahre vor uns – diese Gefährdungen für eine lebendige und zukunftsweisende Tradition als einen Grundzug des modernen Bewußtseins deutlich erkannt hat. Aus dem Nachlaß der 80er Jahre ist ein Wort erhalten, das dies in aller Schärfe zum Ausdruck bringt: „Was heute am tiefsten angegriffen wird, das ist der Instinkt und der Wille der Tradition: alle Institutionen, die diesem Instinkt ihre Herkunft verdanken, gehen dem modernen Geiste wider den Geschmack . . . Im Grunde denkt und tut man nichts, was nicht den Zweck verfolgte, diesen Sinn für Überlieferung mit den Wurzeln herauszureißen . . . Die Anspannung eines

Willens über lange Zeitfernen hin, die Auswahl der Zustände und Wertungen, welche es machen, daß man über Jahrhunderte der Zukunft verfügen kann – das gerade ist in höchstem Maße antimodern. Woraus sich ergibt, daß die desorganisierenden Prinzipien unserem Zeitalter den Charakter geben."

Mit dieser Diagnose weist Nietzsche (wie so oft) weit ins 20. Jahrhundert hinein. Der Begriff der Desintegration, den er zur Kennzeichnung der modernen Lebenswelt benutzt, ist die Voraussetzung des synkretistischen Pluralismus, in dem Daniel Bell das signifikante Kennzeichen der modernen Epoche erblickt. Tatsächlich tritt in fast allen sozialwissenschaftlichen Untersuchungen der modernen Gesellschaft, gerade auch in unseren Jahren, die anhaltende bzw. sich sogar beschleunigende Desintegration als eine Hauptströmung in den Blick. Dabei vermittelt die Bundesrepublik Deutschland, wenn man den Feststellungen einer erst kürzlich publizierten internationalen Wertestudie folgen darf, heute sogar „den Eindruck einer besonders scharf und tief segmentierten Gesellschaft, die gerade in den grundsätzlichen Annahmen und Entscheidungen weniger als andere Länder auf einen breiten Konsensus bauen kann". Dies gilt für die religiösen Vorstellungen, für das Moralverständnis, für die Einstellung zur Arbeit, für den politischen und den kulturellen Bereich. Auf die Entwicklung in zwei von diesen Feldern – Erziehung und Religion – möchte ich noch kurz eingehen.

Auseinanderstreben der Generationen

Besonders ausgeprägt scheint in unserem Land das natürliche Spannungsverhältnis zwischen Jüngeren und Älteren zu sein. Viele Beobachtungen zeigen ein starkes Auseinanderstreben der Generationen an. Was den Eltern wichtig war, findet bei ihren Kindern vielfach nur begrenzten Beifall. Die weltanschauliche Übereinstimmung zwischen den Generationen ist in wichtigen Bereichen abgerissen. Der Transfer von moralischen Werten und anderen Überzeugungen schwächt sich ab. In den Familien stellen zwar das emotionale Klima und ein freundlicher Umgang miteinander einen hohen Wert dar; ein Konsens in grundsätzlichen Fragen dagegen wird keineswegs für unbedingt erforderlich gehalten. Traditionelle Lebenserfahrungen und neue Vorstellungen stehen oft unverbunden nebeneinander.

Ihr Widerspruch wird deshalb nicht als belastend empfunden, weil zunehmend die individuelle Autonomie als oberstes Kriterium betont wird. Sowohl für Eltern wie für Jugendliche bestimmen heute die Unabhängigkeit und die Entfaltung des einzelnen das Persönlichkeitsideal. Zum Erziehungsziel erhoben tragen sie dazu bei, den Verpflichtungscharakter allgemeiner Normen oder überindividueller Bindungen herabzumindern. Auf eine positive inhaltliche Füllung dieser allgemeinen Begriffe wird dabei bewußt verzichtet, weil dies – so ein gängiges Mißverständnis – dem offenen Begriff von Selbständigkeit bzw. Selbstverwirklichung wider-

spräche. Deshalb gelten zwar Fähigkeiten und Verhaltensweisen, die der individuellen Entfaltung förderlich zu sein scheinen, als erstrebenswert (z. B. Kritikfähigkeit, Selbstvertrauen, Durchsetzungswille; aber auch Kenntnis und Wissenserwerb). Alle anderen Werthaltungen, die das Individuum in Pflicht nehmen (z. B. Ordnungssinn, Selbstdisziplin, Verläßlichkeit etc.) oder die auf eine Zurückstellung persönlicher Interessen zugunsten des Gemeinwohls abzielen (z. B. Verzichtbereitschaft, Selbstverleugnung) finden dagegen keine hohe Anerkennung. Sie werden als „Sekundärtugenden" eingestuft, die sich jeder beliebigen ideologischen Perspektive einordnen lassen; zum Beleg verweist man gern auf ihren Mißbrauch in totalitären Staatssystemen. Oder sie werden als Restbestand einer Erziehungstradition interpretiert, die jahrhundertelang Heranwachsende gegen alle Vernunft in ein vorgegebenes Korsett gepreßt habe.

Die Liste tatsächlicher oder vermeintlicher Entgleisungen der traditionellen Erziehung, die unter dem Stichwort „schwarze Pädagogik" präsentiert wird, dient der antipädagogischen Mode unserer Gegenwart dazu, Erziehung überhaupt als problematische Einengung individueller Entfaltung erscheinen zu lassen und deshalb gänzlich für ihre Abschaffung einzutreten. Eine „nichtpädagogische Begleitung" der Entwicklung des Kindes sei angezeigt. Der „antipädagogische Erzieher" (wenn man ihn überhaupt noch so nennen darf) habe vor allem die Rechte des Kindes zu respektieren, Toleranz für seine Gefühle zu zeigen und nicht zuletzt aus seinem, das heißt des Kindes, Verhalten zu lernen. Auch wenn eine solche Auffassung in der Zuspitzung der akademischen Diskussion selbst schon wieder fragwürdig wird, hat sie sich in der Erziehungswirklichkeit doch breite Bahn gebrochen. Der bewußte Verzicht junger Eltern auf eine erzieherische „Festlegung" ihrer Kinder – sei es in Fragen des religiösen Glaubens, des moralischen Verhaltens oder ästhetischer Maßstäbe – ist weithin zur Norm geworden.

Krise der christlichen Tradierung

Die Befassung mit Traditionsproblemen unserer Zeit wäre unvollständig, ohne zum Schluß einen kurzen Blick auf die religiöse Entwicklung zu werfen. Der Plausibilitätsverlust traditioneller Ordnungen und Wertvorstellungen ist ohne die Veränderungen der Glaubensüberzeugungen nicht ausreichend zu verstehen. Man spricht heute vielfach von einer Krise der christlichen Tradierung. Ihre wichtigsten Kennzeichen sind ein Rückgang der religiösen Praxis, des religiösen Wissens und der Kirchenverbundenheit, die miteinander in Verbindung stehen und sich wechselseitig verstärken. Insgesamt steht einer kleiner gewordenen Zahl treuer und aktiver Kirchenmitglieder eine Mehrheit an Mitbürgern gegenüber, die sich zwar nicht förmlich von der Religion lossagen, ihr aber doch weder für das eigene noch

erst recht für das öffentliche Leben Einfluß geben wollen. Für die Kirche wirft dies die dringende Frage auf, welches die Ursachen dieser Entwicklung sind, was sie selbst falsch gemacht hat oder macht und vor allem: welche Ansatzpunkte für eine missionarische Erneuerung bestehen.

Auf die innerkirchlichen Überlegungen, die sich mit den Fragen der Weitergabe des Glaubens und der „Zweiten Evangelisierung" befassen, kann ich hier nicht näher eingehen. Ich möchte in unserem Zusammenhang nur auf ein Grundproblem aufmerksam machen, von dem das Verhältnis vieler Menschen zur Religion heute bestimmt ist. Die Entwicklung des europäischen Christentums vollzog sich – vereinfacht gesagt – seit jeher zwischen zwei Extremen: entweder geriet die Verbindung von lebensweltlicher Kultur und religiösem Glauben zu eng, so daß beide in eins zu fallen schienen; oder aber sie gelang gar nicht, so daß beide sich in Beziehungslosigkeit gegenüberstanden. Über lange Jahrhunderte war die geistige Verbindung und institutionelle Verschränkung der religiösen und der weltlichen Sphäre vorherrschend. Von vielen Menschen wird deshalb auch heute noch der christliche Glaube vor allem als Relikt oder als wichtiger Bestandteil der traditionellen Kultur angesehen. Zusammen mit dem Legitimationsverlust dieser herkömmlichen Ordnung lösen auch seine Attraktivität und Verbindlichkeit sich auf.

Diese Verrechnung des christlichen Glaubens unter dem Titel entbehrlicher Traditionsgüter ist vor allem deshalb schmerzlich, weil sie ein gründliches Mißverständnis enthält: Die Botschaft des Evangeliums zielt ja darauf ab, den ganzen Menschen und die ganze Welt umzuwandeln und zu erneuern. Sie ist nicht ein Licht zur Beleuchtung privater Kapellen, sondern ein Feuer, das auf dem Berg entflammt wird und das zum Flächenbrand werden soll. Der christliche Glaube steht deshalb seinem Ursprung nach zu allen menschlichen Traditionen nicht grundsätzlich in einem affirmativen, sondern eher in einem kritischen Verhältnis. Er stellt den Menschen auf radikale Weise in Frage, indem er ihn mit der Herankunft des Reiches Gottes konfrontiert. Zugleich zeigt er ihm die ganze Fülle seiner Würde, die ihm als erlöstes Geschöpf Gottes zuwächst und die es deshalb gegen alle inhumanen Kräfte zu verteidigen gilt. (Es ist ein erstaunliches und irritierendes Phänomen, daß dieser revolutionäre Grundzug des christlichen Glaubens heute mit Vorliebe von solchen Personen oder Gruppen proklamiert wird, die damit ein bestimmtes kirchenkritisches oder allgemeinpolitisches Ziel verfolgen. Die fundamentalistische Interpretation der Heiligen Schrift oder die Aneignung eines prophetischen Gestus führen jedoch leicht in die Irre, weil sie auf ihre Weise zu doktrinärer Verhärtung neigen.)

Sich der befreienden Kraft dieser Glaubensgewissheit neu bewußt zu werden, zugleich aber auch bereit zu sein, dem Anruf Gottes zu folgen, allen vertraut und teuer gewordenen Besitz um seinetwillen hinter sich zu lassen, ist eine Aufgabe, auf die sich die Christen und die Kirche heute wieder neu besinnen müssen. Dabei ist, wie mir scheint, unter den veränderten Bedingungen unserer Zeit die Distanz des

Glaubens zur Welt und die abweisende Haltung der emanzipierten Moderne gegenüber der Religion die eigentliche Gefahr. Die Überwindung der hier bestehenden Kluft gelingt nicht durch einen Rückzug des Glaubens bzw. der Christen auf sich selbst. Eine bloße Wiederbelebung traditioneller Glaubensformen und selbst die so dringend nötige Stärkung des Glaubenswissens reichen nicht aus, wenn nicht zugleich der vom Zweiten Vatikanischen Konzil so eindringlich empfohlene Weg in eine lebendige Auseinandersetzung mit den pluralistischen Kräften der modernen Welt entschiedener beschritten wird. Die „Inkulturation", das heißt der Versuch, den Glauben mit den vielfältigen Ausprägungen der heutigen Kultur in lebendige Beziehung zu setzen, gilt auch für die säkular und pluralistisch gewordene europäische Situation. Daß dies eine langfristige und schwierige Aufgabe ist, die manche Enttäuschungen und manches Scheitern mit sich bringt, darf uns nicht entmutigen.

Hat Tradition Zukunft?

Wollte man versuchen, eine Art Resümee zu ziehen, so ist die erste Feststellung die, daß sich unser heutiger Zustand nicht auf eine Formel bringen läßt. Das zu allen Zeiten vielgestaltige Wirken von Traditionszusammenhängen hat unter den Bedingungen des alles dominierenden Pluralismus völlig an innerem Zusammenhang verloren. Das in diesen Jahren (als Signum der sogenannten „Postmoderne") gern zitierte Motto „Alles ist möglich" gilt auch für die Überlieferungsprozesse in unserer Gesellschaft. Zwischen traditionalistischen Tendenzen unterschiedlicher geistiger Herkunft einerseits und einem forschen „Il faut tout recommencer à zéro" öffnet sich ein breites Spektrum heterogener Möglichkeiten.

In diesem Raum fließt auch heute ein breiter Strom selbstverständlicher Weitergabe von lebenswichtigen Gütern, Kenntnissen und Fähigkeiten. Diese Kontinuität steht nicht im Widerspruch zu der modernen technisch-wissenschaftlichen Zivilisation, sondern ist eine notwendige Voraussetzung für deren Fortentwicklung. Dabei ist diese Tradition freilich in sich selbst so multidimensional und kompliziert wie die sie umgebende soziokulturelle Realität. In der hochdifferenzierten modernen Gesellschaft ist eine einheitliche Kultur, die als solche von Generation zu Generation übertragen wird, nicht mehr möglich.

Die Orientierungen, die heute durch Tradition vermittelt werden, sind großenteils selbst demselben schnellen Wandel unterworfen, der die meisten Lebensvollzüge erfaßt hat. Wir haben das dynamische Prinzip des technischen und wirtschaftlichen Fortschritts, nämlich alle Errungenschaften in einer permanenten Revolution durch immer neue Ergebnisse zu ersetzen, auch auf den Bereich der kulturellen Tradition und der ethischen Grundsätze ausgedehnt. Dies und die zunehmende Bereitschaft, ständig Neues auszuprobieren, führt dazu, den Bestand

gemeinsamer Überzeugungen in einem permanenten Fluß zu halten. Dadurch wird die Bandbreite des moralisch Zulässigen, die Zahl der Alternativen, aus denen der einzelne seine Wahl treffen kann, immer größer. Daß zugleich die Verhaltensunsicherheit und der Mangel an Orientierung wachsen, ist die Kehrseite dieser Entwicklung.

Angesichts dieses Befunds „Um so besser!" zu rufen, wäre – wie Hermann Lübbe kürzlich formuliert hat – nichts anderes als ein „veralteter Avantgardismus". Aber auch die entgegengesetzte Haltung der Zeitklage und der romantischen Verklärung früherer Verhältnisse würde dem Ernst und der Komplexität der vor uns liegenden Zukunftsaufgaben nicht gerecht. Um diese bewältigen zu können, ist eine Wiedergewinnung gemeinsamer verbindlicher Grundorientierungen für das private und öffentliche Leben notwendig. Die Rückbesinnung auf allzu leicht zur Disposition gestellte Werte der europäischen und westlichen Kulturtradition ist dringend erforderlich. Wir haben keinen Anlaß anzunehmen, daß die Prinzipien und Leitvorstellungen, die unsere Entwicklung bis in die Gegenwart hinein bestimmt haben – also die großen personalen und sozialen Ideen (Freiheit, Gerechtigkeit, Solidarität, Friede etc.) und nicht zuletzt der christliche Glaube, ohne den sie ihre letzte Begründung verlieren – die Kraft eingebüßt hätten, um nicht auch im dritten Jahrtausend als Gestaltungskräfte wirksam sein zu können. Ihre Wiederentdeckung und Stärkung im allgemeinen Bewußtsein kann freilich weder durch politischen Mehrheitsbeschluß noch durch Maßnahmen eines „social engeneering" erreicht werden. Die Herausbildung von Tradition und die Weitergabe von Werten und Überzeugungen sind ein personales Geschehen. Sie haben mit dem Grundvertrauen zwischen einzelnen Menschen und zwischen den Generationen zu tun. Wir sollten uns um eine solche Vertrauensbildung neu bemühen.

Bernhard Grom SJ

Spiritismus und Mediumismus

Das neue Interesse an „Jenseitskontakten"

Beispiel 1: In einer Stadt in Franken treffen sich Schülerinnen und Schüler zum „Glasrücken". Wahrscheinlich wurden sie durch einen Bericht in „Bravo" dazu angeregt. Manche machen wohl eher aus Neugier und Sensationslust mit. Andere wollen wissen, ob ihr Mitschüler, der mit dem Moped tödlich verunglückt ist, lebt. Ein Schüler fragt die „Geister" auch, ob er den Abschluß schaffen werde. Antwort: Ja. Eine 16jährige will wissen, wann sie sterben werde. Antwort: Mit 17. Danach lebt sie wochenlang in ständiger Angst und fühlt sich erst wieder davon frei, nachdem sie ihren 17. Geburtstag gesund begangen hat.

Beispiel 2: „Kontakt mit lieben Verstorbenen durch Meditation" hat das Inserat einer Münchener Zeitung versprochen. Ein Mann, 45 Jahre und gläubiger Katholik, der vor kurzem seine Frau verloren hat, führt ein Vorgespräch und faßt Vertrauen. Die weise Frau, der er gegenübersitzt, erklärt ihm, wie er der Verstorbenen begegnen könne und daß er nach vier Sitzungen sein Ziel erreicht haben werde. Man einigt sich über den Preis und beginnt mit der Arbeit: Liegen, die Augen schließen, den Atem kommen und gehen lassen. Die ruhige Stimme der Leiterin führt ihn in eine wohltuende Entspannung und leitet ihn an, Farben zu sehen. Nun solle er sich auf die Begegnung mit der Verstorbenen einstellen und fest damit rechnen. Doch noch bleibt das Erlebnis aus. In den folgenden Sitzungen werden die Anweisungen der Leiterin dringlicher. Nach der vierten Sitzung beendet der Witwer den Versuch, enttäuscht, daß ihm seine Frau nicht erschien, aber auch voller Angst, er könne durch weiteres Experimentieren psychisch aus den Fugen geraten.

Beispiel 3: Gruppen und einzelne, die im Geist der Findhorn-Gemeinschaft ein „Neues Zeitalter" (New Age) der Harmonie mit sich und der Natur herbeiführen wollen, üben nach dem Vorbild einer der Mitbegründerinnen, Dorothy Maclean, das meditative Hören auf die „innere Stimme und Führung". Sie wollen sich von den Botschaften leiten lassen, die „eine Art Engel" ihnen gibt – sei es einer der „kleinen Naturgeister" (Devas), die als archetypische Muster und „überstrahlende Wesen" aller Erbsen, Bohnen oder Bäume detaillierte Ratschläge zu deren Anbau geben, sei es ein „Landschaftsengel", der allgemeinere Anweisungen zum biodynamischen Gartenbau vermittelt und den Zugang zur Energiewelt der Region eröffnet, sei es ein erziehender Engel, der einen dazu ermutigt, sich von erstarrten

Lebensformen zu befreien, die „Gottesenergie und Lebenskraft" wieder fließen zu lassen und sich durch positives Denken in Richtung Freude und Liebe weiterzuentwickeln.

Spiritismus in alten und neuen Formen hat heute in der warenhausähnlichen Vielfalt psychospiritueller Angebote einen bescheidenen, aber selbstverständlichen Platz. Er ist nicht mehr verpönt, und die Nachfrage steigt.

Zum Spiritismus sollte man nicht jede Überzeugung rechnen, daß sich uns Verstorbene oder andere Geistwesen offenbaren können. So meint die im christlichen und außerchristlichen Volksglauben verbreitete Ansicht, ein Verstorbener (eine „arme Seele") könne einem Lebenden erscheinen, eine *spontane Erscheinung*, die vom Verstorbenen ausgeht, und keinen Kontakt, der vom Lebenden absichtlich herbeigeführt wird[1]. Dasselbe gilt von der gut belegten Meinung, ein Sterbender (also kein bereits Verstorbener) könne sich in einer Krise bei einem befreundeten Menschen „melden" und vor seinem Tod „abmelden", was auf einem telepathischen Kontakt beruhen könnte. Als nicht absichtlich herbeigeführt betrachtet der Volksglaube auch Spukphänomene: Geräusche von „Poltergeistern" sowie Bewegungen, Zerstörungen, Verschwinden und Wiederauftauchen von Gegenständen[2].

Spiritismus im strengen Sinn ist die Überzeugung (und die entsprechende Praxis), daß wir *durch bestimmte Bemühungen* mit Verstorbenen oder anderen Geistwesen in Verbindung treten und von ihnen direkt durch ein physikalisches Medium (Tisch, Tonband, Spuk) oder vermittelt durch ein mentales Medium (einen entsprechend eingestimmten und begabten Menschen) eine Mitteilung aus dem Jenseits erhalten können. Er hat sich von der schamanischen Geisterbeschwörung der Sammler und Jäger, wie sie nordamerikanische Indianer noch üben, über die Nekromantie der Griechen bis zum modernen Tischrücken und zum heutigen Umbanda- und Macumba-Kult in Brasilien als außerordentlich wandelbar erwiesen. Er variiert auch heute sein Thema sehr reich – verschieden nach den „Techniken", den Motiven und dem weltanschaulichen Hintergrund. Darum und je nachdem ist er von Gruppe zu Gruppe und von Mensch zu Mensch verschieden zu beurteilen.

Von den Methoden, die am häufigsten angewandt werden, wollen Tischrücken und Tonbandeinspielungen objektive, physikalische Medien einsetzen, während automatisches Buchstabieren, Sprechen, Schreiben und Agieren an mentale Medien gebunden sind. (Manche bezeichnen nur letztere als Medien.)

Tischrücken

Die Teilnehmer der Sitzung (Séance) setzen sich um einen leichten runden Holztisch und legen ihre Hände ohne jeden Druck auf die Platte. Man wartet, bis der Tisch anfängt zu vibrieren und etwas zu kippen oder – was selten vorkommt –

ohne jede Bewegung in der Platte zu klopfen (englisch: Raps). Die Geräusche – meistens das Aufstoßen eines Tischbeins auf den Boden – werden als Äußerung eines anwesenden Geistwesens gedeutet, dem man Fragen stellen kann. Bei Unterhaltungsspielen fragt man etwa: „Wie alt bin ich?" oder „Wie heißt meine Mutter?" Bei ernstgemeinter Offenbarungserwartung ruft man einen Verstorbenen oder seinen „Schutzgeist" und fragt: „Bist du es X; wie geht es dir?" „Soll ich meinen Freund/Freundin heiraten?" „Wird ein Krieg ausbrechen?"

Die Antworten ergeben sich aus den Klopfgeräuschen: Bei Ja- oder Nein-Fragen deutet man ein Klopfen als ja, ein Stillsein des Tischs als nein. Bei offenen Fragen kann man das Alphabet aufsagen oder die irgendwo aufgeschriebenen Buchstaben abtasten und die Buchstaben notieren, bei denen es klopft; man kann auch ein einzelnes Klopfen als A, zwei Klopflaute als B, drei als C usw. auffassen und so die Botschaft zusammensetzen.

Oft tut sich nichts. Das erklärt man damit, daß die Geister frei sind und sich jetzt nicht offenbaren wollen. Oft helfen ein oder mehrere Teilnehmer bewußt oder unbewußt durch „Hand- oder Beinarbeit" nach. Gespannte Erwartung macht einen leicht unfähig, die Manipulationen der anderen oder die eigenen wahrzunehmen. In manchen Fällen, wenn ein Teilnehmer mit entsprechender Begabung anwesend ist, scheint sich der Tisch wirklich zu heben. Ein Komitee, das im letzten Jahrhundert von der englischen Society for Psychical Research eingesetzt wurde, führte mehrere Experimente durch, bei denen die Beteiligten den Tisch nicht berührten. Bei einzelnen Versuchen bewegte er sich. Dies bewegte das Komitee allerdings nicht zur Annahme einer Einwirkung von Geistern (spiritistische Hypothese), sondern zu der „paranormalen" (früher: „animistischen") Hypothese, daß Menschen durch bisher noch unbekannte eigene Kräfte „ohne materielle Berührung" Gegenstände bewegen können – was die heutige Parapsychologie als „Psychokinese" bezeichnet, ohne es im einzelnen erklären zu können.

Erfahrungswissenschaftlich kann man hier den Einfluß von Geistern nicht ausschließen, doch spricht auch nichts für ihn, weil es plausible andere Erklärungen gibt. Daß man durch Tischrücken richtige Antworten erhält, ist leicht zu erklären, wenn einer der Teilnehmer den Sachverhalt (etwa sein Alter) weiß: Entweder produziert er – durch Manipulation oder Psychokinese – die entsprechenden Klopfzeichen, oder ein anderer Teilnehmer zapft dieses Wissen telepathisch bei ihm ab und produziert das Klopfen. Das können auch erstaunliche, dem anderen momentan nicht bewußte Details aus dem Leben eines Verstorbenen sein. Ob auf diese Weise schon einmal Sachverhalte mitgeteilt wurden, die den Teilnehmern völlig unbekannt waren, ist nicht erwiesen. Wäre es der Fall, müßte es nicht auf die Mitteilung eines Geistes zurückgeführt werden: Es ließe sich auch durch telepathische Verbindung mit nichtanwesenden Lebenden oder durch Hellsehen in der Gegenwart, in die Zukunft (Präkognition) oder in die Vergangenheit (Retrokognition) erklären.

Tonbandeinspielungen

Die Tonbandstimmen- oder Jenseitsforschung, die 1959 vom schwedischen Kunstmaler und Dokumentarfilmer Friedrich Jürgenson begonnen und von Konstantin Raudive und anderen weiterentwickelt wurde, verwendet und variiert vor allem drei Grundtechniken (H. Schäfer 1983). Bei der *Mikrophonmethode* stellt man, wie bei gewöhnlichen Aufnahmen auch, an einem gegen Geräusche isolierten Ort ein Tonbandgerät mit Mikrophon auf und spricht seinen Anruf und seine Frage hinein („Liebe Jenseitige..."). Dann läßt man das Band einige Minuten laufen in der Erwartung, beim Wiederabspielen (u.U. auch rückwärts) eine Antwort zu hören. Diese war während der Aufnahme nicht zu hören und klingt auch beim Abspielen ziemlich leise. Bei der *Radiomethode* stellt man das Mikrophon vor ein Radio, das man auf die Frequenz zwischen zwei Sendern, auf „weißes Rauschen", einstellt. Bei Einspielungen mit *Radiosendern* spricht man seine Frage über Mikrophon aufs Tonband und nimmt dann ein Senderprogramm mit Musik oder in einer Sprache, die keiner der Anwesenden versteht, auf. Slawische Sender auf Mittelwelle lassen den Geübten angeblich besonders klar Worte und Sätze in deutscher Sprache erkennen.

Wie die vom H. Bauer-Verlag vertriebene Kassette „Beispiele paranormaler Tonbandstimmen" zeigt, erhält man nach einigen Versuchen manchmal „blitzschnell hingeworfene Einblendungen", die sehr kurz sind und durch falschen Satzbau, ungewohnte Betonung, überhöhte Sprechgeschwindigkeit und viele Namensnennungen auffallen. Bei vielsprachigen Experimentatoren kann ein Satz auch aus mehreren Sprachen zusammengesetzt sein. Nach Jürgenson erhält man über moralische, politische und auch über Jenseitsfragen nur spärliche Informationen; die „Totensprache" vermittle wie die Redeweise von Kindern „direkt die Wahrheit des Gemüts". Banales ist nicht selten: „Geht ins Bett – geht nach Hause" (H. Schäfer 1983, 235). Skurriles fehlt nicht: „Lenin, es gibt keine Sendung. Dreck dort." „Rußland ist gestern und heute da." „Siehst du, jetzt spricht Karl Marx." „Hitler muß schaffen" (K. Raudive 1968).

Was die Experimentatoren beeindruckt und in ihrer spiritistischen oder (nur) paranormalen Deutung bestärkt, ist die Tatsache: „Frage und Antwort stehen in einem unmittelbaren Zeit- und Sinnzusammenhang." F. Köberle (1980, 397), der so argumentiert, fragte einmal Hitler, was er dem deutschen Volk zu sagen habe, und spielte dann den Satz ein: „Man hat doch Böses angerichtet." Doch wie oft ergeben die Aufnahmen keine sinnvolle Antwort und werden einfach übergangen?

Erfahrungswissenschaftlich gilt von den Tonbandeinspielungen wie vom Tischrücken, daß die spiritistische Hypothese nicht unmöglich, aber auch nicht naheliegend ist. Viele Antworten sind wohl auf unbewußtes Flüstern eines Teilnehmers und auf erwartungsbestimmtes Hineindeuten beim Hören zurückzuführen (J. Keil 1980) – darum auch ihre Abhängigkeit von den Sprachkenntnissen

und den Interessen des Experimentators. Manches ist physikalisch-technisch zu erklären: Die Einspielungen klingen kurz und gestört wie Radio- und Funkfragmente. Bei der Radiomethode können infolge kurzfristiger Überreichweiten (Spiegelfrequenzempfang, Kreuzmodulation u.ä.) Stücke von normalen Rundfunksendungen empfangen werden, auf die das Empfangsgerät nicht eingestellt ist; auch können Funkamateure, Taxis und Polizeifunk kurzfristig den freien Frequenzbereich benützen. Bei der Mikrophonmethode können die eben genannten Wellen beliebiger Sender, zumal wenn sie durch Antennen gebündelt werden, auf die Eingangsstufe des Tonbandgeräts wirken und ebenfalls aufgenommen werden (J. Sotschek 1979). D. J. Ellis (1978), der ursprünglich die Paranormalität der Einspielungen Raudives und anderer beweisen wollte, kam nach zweijähriger Untersuchung zu dem Schluß: „Es gibt also keinen Grund, irgend etwas außer natürlichen Ursachen zur Erklärung des Stimmphänomens zu postulieren: undeutliche Bruchstücke von Radiosendungen, mechanische Geräusche und unbeobachtete Bemerkungen, unterstützt durch imaginatives Raten und Wunschdenken." Sollte man einmal nachweisen können, daß es auch in einem Raum, in den keine Radio- und Funkfragmente eindringen können, zu Einspielungen kommt, so wäre dies nach H. Bender (1971; 1980) unter Umständen paranormal zu erklären: „Der Experimentator kann ein psychokinetisches Medium sein und das Tonband in einer allerdings noch völlig rätselhaften Weise durch unbewußte Phantasien beeinflussen."

Automatisches Buchstabieren (Glasrücken, Pendeln)

Das Glasrücken ist das Lieblingsverfahren des Volksspiritismus. Auf einem glatten, gleitfähigen Tisch oder Karton schreibt man (in normaler Reihenfolge oder durcheinander, in einem Halbkreis oder in einer Geraden oder wahllos) die Buchstaben des Alphabets, die Zahlen 0 bis 9 und die Wörter „ja" und „nein". Die Sitzungsteilnehmer rufen einen Verstorbenen oder mehrere Schutzgeister an, stellen eine Frage und konzentrieren sich auf ein umgestülptes Trinkglas (oder einen Ring, ein spitz zulaufendes Brettchen), das man vor die Buchstaben stellt. Im Idealfall (der nur bei Anwesenheit einer psychokinetisch begabten Person gegeben ist), bewegt sich das Glas von selbst auf einzelne Buchstaben zu, die sinnvolle Wörter und Auskünfte ergeben. Weil dies meistens nicht geschieht, weist man die Teilnehmer an, eine oder zwei Fingerspitzen ganz leicht das Glas berühren zu lassen und abzuwarten, bis der Geist ihre Hand führt, sie also nicht willentlich zu bewegen.

Nach spiritistischer Überzeugung lenkt ein Geist durch telepathische oder andere Einwirkung die Hände. Dies ist nicht unmöglich, doch erscheint die tiefenpsychologische Erklärung wahrscheinlicher. Ihr zufolge ist das Glasrücken

einer der vielen „Automatismen": Die Teilnehmer schieben das Glas ohne bewußte, willentliche Steuerung, aber auf kontrollierte und sinnvolle Weise. Sie schalten vollkommen auf kontrollierte Spontaneität um, so daß sie sich – subjektiv ehrlich – als Medien fühlen, durch die sich eine fremde Intelligenz mitteilt.

Wenn sich die Teilnehmer einige Minuten lang ganz auf das Glas konzentriert haben, um die Bewegungen, die „es" macht, mitzumachen, so genügt es, daß einer aus Ermüdung den ausgestreckten Arm etwas sinken läßt: dann bewegt er unbewußt das Glas. Die anderen folgen der Bewegung, einer verstärkt sie noch, die anderen folgen. Ist einmal klar, welches Wort anbuchstabiert ist, so bewegen die Finger das Glas immer schneller. Ist keine Person da, die die anderen mitreißt, bleibt das Glas träge; werden zwei oder drei aktiv, sind die Bewegungen unzusammenhängend. Man muß nur einmal die Buchstaben auf einzelne Kartonstücke malen und diese umdrehen und oben eine Nummer hinschreiben, so findet der „Geist", der doch auch verdeckte Buchstaben müßte lesen können, gewöhnlich keine sinnvollen Antworten mehr. Ebenso wenn man den Teilnehmern die Augen verbindet und die Buchstaben verschiebt. Auch kommen meist völlig falsche Antworten, wenn man etwas fragt, was keiner weiß: Wenn man beispielsweise in vier gleiche Umschläge je ein Blatt mit einem Vornamen legt, sie mischt und der Reihe nach vom Geist offenbaren läßt (P. Reginald-Omez 1957, 125 ff.).

Wie das Glasrücken dürfte auch das Pendeln über einem Alphabet auf unbewußten Bewegungen von Hand und Fingern beruhen und ein Mittel sein, um sich auf intuitives Erkennen zu konzentrieren. Beim Glasrücken wie auch beim Pendeln ist es möglich, daß ein telepathisch und hellseherisch begabter Teilnehmer überraschende Auskünfte buchstabiert.

Automatisches Schreiben, Sprechen, Agieren

Hier versetzt sich eine einzelne Person, ein „Medium", in einen Zustand der Sammlung oder in Trance und schreibt, spricht oder agiert ohne bewußte Steuerung. Während dies anderswo, etwa bei Künstlern, als intensives Inspiriertsein aufgefaßt wird, schreibt man es in Spiritistenkreisen dem Einfluß eines „Kontrollgeistes" zu.

Beim *automatischen (medialen) Schreiben* verwendet das Medium gewöhnlich einen normalen Stift oder ein Brettchen (Planchette), das auf zwei Rollen gleitet und als dritten Fuß einen Schreibstift hat. Damit notiert es – oft mit großer Geschwindigkeit und obwohl das Brettchen das Geschriebene verdeckt – kürzere oder längere Botschaften.

Helena Blavatsky will einen Teil ihrer theosophischen Schriften automatisch nach dem „Diktat der Meister", das heißt verstorbener tibetanischer Weiser, verfaßt haben. Große Medien konnten teilweise überraschend treffsicher mit der

sprachlichen Ausdrucksweise, dem Humor und der Handschrift eines Verstorbenen schreiben; gewöhnliche Medien haben jedoch große Mühe, darzutun, daß ihre Mitteilungen auf einen bestimmten Verstorbenen zurückgehen (Identitätsbeweis). Ausgedehntes automatisches Schreiben wird beispielsweise von dem Engländer Robert J. Lees (gest. 1931) berichtet, der seine dreibändige „Reise in die Unsterblichkeit" nach dem Diktat mehrerer Verstorbener geschrieben haben will. Auch soll die irische Schriftstellerin Geraldine D. Cummins (gest. 1968) unter dem Diktat eines Kontrollgeistes, der ihr Inhalte aus verlorengegangenen alten Schriften mitteilte, mehrere erstaunlich sachkundige Romane über die frühchristliche Zeit („Paulus in Athen", „Die großen Tage von Ephesus") verfaßt haben.

Beim *automatischen Sprechen* redet das Medium gewöhnlich in der Sprache, die ihm und den Sitzungsteilnehmern geläufig ist, gelegentlich aber auch – wie bei der Glossolalie der Charismatiker – in einer Privatsprache. Im Normalfall kann das Medium keine Botschaft in einer ihm unbekannten Sprache vermitteln – wenn beispielsweise ein Ausländer seine verstorbene Mutter etwas gefragt hat. Daß außerordentliche Medien in Trance eine Sprache benützten, die sie nie gelernt haben oder die nur Spezialisten kennen (altägyptisch, altchinesisch), daß es also zu *Xenoglossie* kam, ist nicht zuverlässig nachgewiesen. Die „Marssprache", die das von T. Flournoy untersuchte Medium Hélène Smith empfangen haben soll, entpuppte sich als kindlich verformtes Französisch. Die einzelnen lateinischen und griechischen Sätze, die – in einem anderen berühmten Fall – ein Dienstmädchen ohne jede Sprachschulung in Trance sprechen konnte, hatte es vermutlich beiläufig gelernt, als es früher im Haushalt eines Altphilologen arbeitete. Und die Indianersprache, die die nur des Englischen und Französischen mächtige Tochter des US-Richters J. W. Edmonds (gest. 1874) in Trance verwendete, hat sie vermutlich als Kind gelernt, als ihre Familie im Indianergebiet lebte. Ersteres, das Erinnern eines Inhalts, den man gar nicht bewußt aufgenommen hat und der einem darum wie eine Eingebung von anderswo erscheint, nennt man *Kryptomnesie*; letzteres, das Erinnern eines bewußt aufgenommenen, aber nur in Hypnose und ähnlicher Überwachheit noch zugänglichen Inhalts, heißt *Hypermnesie*.

Bei manchen Medien, etwa dem von A. Findlay beschriebenen John Sloan, soll dem automatischen Sprechen das Ertönen „direkter Stimmen" im Raum gefolgt sein, ohne daß die Medien sichtbar artikulierten. Es ist allerdings nicht erwiesen, daß die Hörer mehr als eine Gehörshalluzination erlebten. Sollten einmal Tonbandaufnahmen unter kontrollierten Bedingungen die Objektivität der direkten Stimmen belegen, wären die entsprechenden Schallphänomene wohl durch Psychokinese zu erklären.

Unwillkürlich, aber kontrolliert und sinnvoll, agieren Medien auch, wenn sie *automatisch singen, malen, zeichnen oder komponieren.* So soll der französische Bergarbeiter Lesage mit 35 Jahren mehrmals eine Stimme gehört haben, die ihm sagte, er sei zum Malen bestimmt. Nachdem er an Spiritistensitzungen teilgenom-

men hatte, begann er automatisch zu schreiben und malte angeblich unter der Führung von Leonardo da Vinci Gemälde. Einen Fall von automatischem Komponieren berichtet der Parapsychologe W. Tenhaeff (1973, 283 ff.): Rosemary Brown hatte in ihrer Jugend etwas Klavierspielen gelernt und mit sieben Jahren eine Erscheinung, in der ihr ein Mann, ihrer Überzeugung nach Franz Liszt, sagte, er wolle sie später Musik lehren lassen. Viele Jahre später hatte sie beim (sehr selten geübten) Klavierspiel den Eindruck, ein anderes Wesen bediene sich ihrer Hände. Sie spielte und schrieb, angeblich von Liszt, Beethoven, Chopin und anderen inspiriert, Dutzende von Musikstücken, die Kenner als unbekannt, aber ganz im Stil des betreffenden Komponisten geschaffen einstuften.

Als *automatisches Heilen* unter dem Einfluß eines verstorbenen hervorragenden Arztes oder eines Heiligen betrachten manche Geistheiler und Geistchirurgen in Brasilien und auf den Philippinen das Handauflegen und Operieren, das sie ohne medizinische Kenntnisse und oft in Trance vollziehen (H. Hebda 1977). Nicht unmittelbar als Ausführender fremder Bewegungen, sondern als Transformator geistiger Impulse, die er als „Heilungskanal" von einem Kontrollgeist (einem „Geistführer") empfängt und in Heilungskräfte im Körper eines Kranken umsetzt, versteht sich ein Heiler, wenn er in den theosophisch-spiritualistischen Vorstellungen des bekannten Engländers Harry Edwards (gest. 1976) denkt.

Hier gibt es neben mancher Täuschung ohne Zweifel bei psychosomatischen wie auch bei organischen Erkrankungen viele Fälle einer kürzeren oder längeren Besserung des subjektiven Befindens. Doch meistens bleibt die organische Erkrankung nach der Geistheilung bestehen, und die Operation oder der Tod werden nur um einige Wochen verschoben. Gewiß wurden in seltenen Fällen außergewöhnliche und dauerhafte Heilungen beobachtet; ob Geistheiler jedoch über die Beseitigung psychogener Krankheitsursachen hinaus auch organische Leiden dauerhaft heilen konnten, ist ungewiß (I. Strauch 1958/1960; J. Ehrenwald 1977). Sollte dies einmal feststehen, so wäre der Einfluß eines Kontrollgeistes zwar nicht auszuschließen, doch könnte man auch an eine paranormale Wirkung denken. Bevor man aber, wie Alfred Stelter (1984) fast alles mit Psychokinese und Materialisation oder Dematerialisation erklärt, wäre genauer zu prüfen, ob diese Begriffe auf den Heilungsvorgang anzuwenden sind.

Automatismen und „Mehrleistungen des Unbewußten"

Wie sind die genannten medialen Tätigkeiten einzuschätzen? Die spiritistische Annahme, in ihnen offenbarten sich Verstorbene oder andere Geistwesen telepathisch oder durch andere Einwirkung, kann nicht ausgeschlossen werden, doch ist die tiefenpsychologische und paranormale Erklärung wahrscheinlicher. Sie besagt: Die Mitteilungen der Medien sind partielle motorische *„Automatismen"* im Sinn

von P. Janet und anderen, Handlungen und Äußerungen, die (meistens) einen sinnvollen Inhalt haben, jedoch unbewußt und ohne willentliche Steuerung ausgeführt werden. „Es" schreibt, spricht und agiert, und der Ausführende erfährt erst in und nach dem Tun, was „es" tut und äußert (H. Bender 1972, 98–104).

Solche *Dissoziation*, das Wirkenlassen von Gedanken, Empfindungen und Äußerungen unabhängig und abgespalten (dissoziiert) vom bewußten Wollen und Zensieren, kann verschiedene Grade erreichen: vom unbeabsichtigten Kritzeln neben einem Telephongespräch über das kreative und meditative Kommenlassen von Einfällen bis zu automatischen Handlungen mit oder ohne Trance. Eine krankhafte Persönlichkeitsspaltung ist sie erst dann, wenn sie längerfristig und unkontrolliert auftritt, wenn sich ein abgespaltener Teil der Psyche völlig zu einer „sekundären Persönlichkeit" verselbständigt. Solange sie jedoch bewußt eingeleitet und beendet werden kann, handelt es sich noch um eine kontrollierte Unwillkürlichkeit, um eine gesunde Form „medialen Erlebens" (H. W. Gruhle): Der Bewegungsimpuls oder die Eingebung wird nicht mehr als Ergebnis eigenen Denkens und Wollens empfunden, sondern als Inspiration, die von einem anderen, (oft) höheren Wesen ausgeht, dessen Medium man ist. Ein Teil des psychischen Lebens hat sich so verselbständigt und personifiziert, daß es als ichfremd erfahren wird, als etwas anderes, das – nicht selten numinos – aus dem Unbewußten über einen kommt. Der Spiritist deutet dieses andere als Geist, der charismatische Glossolale als Heiligen Geist.

Automatisches Handeln im Zustand kontrollierter Dissoziation kann nun zu erstaunlich intelligenten und schöpferischen *„Mehrleistungen des Unbewußten"* (W. Tenhaeff) führen[3]. Dichter wie W. Blake, J. W. Goethe, R. M. Rilke behaupteten, sie hätten einige ihrer Texte nach innerem Diktat, also in einer Vorform von automatischem Schreiben, verfaßt. Surrealisten suchten auf diese Weise Inspiration. Die erwähnten großen Medien können aufgrund einer Handschriftprobe, eines Textes, einer Komposition oder eines Bildes die Ausdrucksweise eines Verstorbenen schöpferisch nachgestalten und wie er schreiben, sprechen, komponieren oder malen. Helena Blavatsky und Robert Lees haben in den angeblich aus dem Jenseits diktierten Werken nichts anderes geschrieben, als sich aus ihren spiritualistischen Vorstellungen ohnehin ergab, und G. Cummins hat ihre Romane über das frühe Christentum wohl aufgrund von Kenntnissen verfaßt, die sie als Tochter eines Professors in ihrer Jugend beiläufig aufgenommen hat und in einem hypnoseähnlichen Zustand krypto- oder hypermnestisch erinnern und schöpferisch verarbeiten konnte. Daß sie (und auch Katharina Emmerich?) zu einem Hellsehen in die Vergangenheit, zu Retrokognition, fähig war, wäre erst anzunehmen, wenn ihre Angaben zur Entdeckung von bisher unbekannten Funden geführt hätten oder durch bisher unbekannte Dokumente bestätigt worden wären. Und wenn die Experimentatoren, die mit Osborne Leonard (gest. 1968) arbeiteten, von deren Kontrollgeist, der verstorbenen A. V. B., etwas ihnen Unbekanntes

erfuhren, etwa, daß im Haus eines Freundes der Verstorbenen „längliche Dinge" an der Wand hängen, die nichts mit Bildern zu tun haben, „eines davon soll getrocknet worden sein", und Nachforschungen tatsächlich zu einem Vestibül mit Waffen und einem getrockneten Krokodil an den Wänden führten, muß dies kein „Identitätsbeweis" („Dies konnte nur die Verstorbene wissen") sein, sondern kann auch durch Hellsehen oder durch telepathischen Kontakt mit einem Nichtanwesenden erklärt werden (H. Bender 1972, 79).

So lassen sich die erstaunlichen Äußerungen der großen Medien als schöpferische Leistungen des Unbewußten in Verbindung mit krypto- und hypermnestischen sowie außersinnlichen Informationen verstehen: die hypnotische Konzentration regt das Medium zu all diesen Leistungen an. Dafür spricht auch die Beobachtung – und das gilt für alle Verfahren des Spiritismus –, daß die übermittelten Botschaften nicht über das hinausgehen, was uns durch normale Erkenntnis oder durch unbewußte sowie paranormale Einsicht bekannt ist. Keine einzige wissenschaftliche Entdeckung, weder die Entzifferung der Hieroglyphen noch die Formel für Penicillin, wurde von Jenseitigen mitgeteilt. Sosehr sie vom Medium als eigenständige Wesen empfunden werden, so wenig Eigeninitiative zeigen sie. Vieles beantworten sie nicht, und das, was sie offenbaren, wirkt wie ein Spiegelbild des Mediums, bleibt im Rahmen seiner Bildung und Kultur, ist oft allgemein, häufig banal, nicht selten kindisch, überspitzt und boshaft („Foppgeister"); es äußert sich genauso wie der aus dem Unbewußten herausdrängende Anteil einer „multiplen Persönlichkeit" (A. Gauld 1977; C. H. Stern 1984). So hatte denn auch meistens jedes Medium „seinen" Kontrollgeist, der sich nach dessen Tod bei anderen nicht mehr meldete.

Visionen, Auditionen und andere Eingebungen

Während das Medium bei den eben beschriebenen Automatismen die Jenseitsbotschaften nur auf dem Umweg über das Hören und Sehen (Lesen) dessen versteht, was es unwillkürlich geäußert hat, erfaßt es diese bei Visionen, Auditionen und anderen Eingebungen (meistens) unmittelbar von innen, ohne sinnliche Wahrnehmung. Es fühlt sich vom Jenseitigen nicht als von einem Kontrollgeist kontrolliert, sondern als von einem „Kommunikator" informiert.

Solche Erlebnisse stellen sich nicht nur spontan ein; man kann sie auch aktiv suchen und vorbereiten. Man kann etwa, wie im obigen Beispiel 2, durch Entspannung und durch eine Vorform von Fremd- und Selbsthypnose die Zensur des Wachbewußtseins herabsetzen und sich auf eine *„innere Stimme"* und Schauung einstellen. In gesteigertem Maß tun dies Medien, die sich in Trance versetzen und den Sitzungsteilnehmern auf deren Fragen antworten, was sie innerlich sehen und hören[4]. Eine spezielle Form solcher Konzentration (auch ohne Trance) ist die

in manchen theosophischen und anderen Kreisen geübte *„Astralreise"*, in der man eine „Exkursion" aus dem physischen Leib in eine „feinstoffliche" Sphäre erlebt, wo man farbig leuchtende Landschaften und Wesen der astralen Welt sieht und (seltener) hört, und zwar ungleich realer als im Traum (S. Muldoon 1964; R. Crookall 1970, 1972; H. T. Brik 1972; D. S. Rogo 1982, 1985; S. J. Blackmore 1982, 1984).

Schließlich kann man, wie in Beispiel 3 geschildert, nach D. Maclean sich täglich sammeln und auf eine „zarte und reine *innere Eingebung*" achten, die keine ausformulierten Botschaften enthält, sondern von uns während des Inspirationserlebnisses in Worte gefaßt und (ohne Automatismus) niedergeschrieben werden muß, aber doch als Eingebung von (christlich) „Engeln" und (theosophisch-hinduistisch) „Devas" empfunden wird.

Wenn hier auch nicht die Vielfalt solcher Eingebungsformen erörtert werden kann, läßt sich doch folgendes feststellen. Einerseits ist auch bei ihnen die spiritistische Hypothese nicht auszuschließen. Andererseits können sie aber ähnlich wie die erwähnten Automatismen als verselbständigte Regungen eines intelligent arbeitenden und manchmal auch paranormal begabten Unbewußten verstanden werden – nur daß diese Regungen nicht motorisch, sondern anschaulich, hörbar und emotional-gedanklich sind. Sind sie edel und gebieterisch, werden sie wie das Geführtwerden durch einen „inneren Meister" und durch die „Stimme des Gewissens" erfahren oder auch einem Engel, nicht nur einem Verstorbenen, zugeschrieben[5]; sind sie destruktiv und peinigend, so deutet man sie eher als Kundgaben von Dämonen.

Können demnach solche Eingebungen (und auch automatische Handlungen) nicht auch „echt" sein, das heißt eine gültige Einsicht in die Beziehung des Menschen zu den Verstorbenen und letztlich zu Gott enthalten? Warum soll jemand nicht zu Recht glauben, ein Engel habe ihm durch die innere Stimme gesagt, er möge im Einsatz für seine kranken Eltern nicht erlahmen? Oder was ist falsch an der geistlichen Weisung, die die französische Katholikin Marcelle de Jouvenel in automatischer Schrift von ihrem mit 14 Jahren verstorbenen Sohn meinte diktiert bekommen zu haben: „Versuche mehr und mehr, die Erscheinungen der Natur in direkter Beziehung zu Gott auszulegen. Eure Welt ist durch ihn geschaffen und geordnet; überall muß man ihn sehen" (19. April 1947).

Grundsätzlich können, da das Unbewußte auch auf hohem geistig-moralischem Niveau arbeiten und das, was jemand im Wachbewußtsein beschäftigt, vorsprachlich-bildhaft und intuitiv zu erleben vermag, tiefe ethisch-religiöse Einsichten und Erfahrungen in die Visionen, Eingebungen und automatischen Äußerungen der Medien einfließen. Für deren Richtigkeit und Erkenntniswert bürgt allerdings nicht die Tatsache, daß sie jemand visionär oder automatisch erlebt hat (also die Wahrnehmungsweise), sondern nur der Inhalt. Dieser muß sich als konform mit „normaler" religionsphilosophischer und theologischer Erkenntnis erweisen.

Auch den Anspruch, diese aktualisieren zu dürfen, kann nur erheben, wer seine privat geoffenbarte Aktualisierung durch eine (seiner Intuition und Eingebung folgende) Situationsanalyse begründet. Denn von Gott, den in seinem unzugänglichen Licht „kein Mensch gesehen hat noch je zu sehen vermag" (1 Tim 6,16), kann auch ein mystisch begabter Visionär nichts „sehen", und er kann von ihm nicht mehr (sondern dies nur anders) erfahren als jeder andere, der von seiner Gegenwart und Güte ergriffen ist. (Jesus konnte von Gott deshalb „mehr", alles offenbaren, weil er als Gott-Mensch selber Gott war, und hat sich darauf und nicht auf Visionen berufen.) Daß jemand von Gott ergriffen wurde, beweisen Visionen und Automatismen als solche nicht, denn sie können bloße Ergebnisse eigener Phantasietätigkeit sein oder eine Mischung aus echter religiöser Erfahrung und deren subjektiver Ausgestaltung (K. Rahner 1960). Bezüglich der Offenbarungen von Spiritisten ist noch mehr Vorsicht geboten als bei anderen Visionären, denn in den meisten Fällen steht hier der sinnfällige, spürbare Kontakt mit einem Jenseitigen und nicht die an Bild und Schauder uninteressierte Verbundenheit mit dem ganz anderen und ganz nahen Gott im Vordergrund.

So verschieden wie die Techniken des Jenseitskontakts sind die Motive und der weltanschauliche Hintergrund derer, die sie anwenden. Diese „Innenseite" des Spiritismus verlangt eine eingehende Betrachtung, die in einem zweiten Beitrag erfolgen soll.

ANMERKUNGEN

[1] Erscheinungen von „Armen Seelen", wie sie Katharina von Genua (1447–1510), die Münchner Karmelitin Maria Anna Lindmayr (1657–1726) oder Eugenie von der Leyen (1867–1929) berichten, gehen nach deren Verständnis von den Verstorbenen aus, die dank der Barmherzigkeit Gottes die Lebenden um Gebet und Opfer bitten und zu verantwortlichem Handeln ermahnen dürfen. Die meisten Parapsychologen halten solche Erscheinungen von Verstorbenen für reine Halluzinationen, weil sie keine physischen Spuren hinterlassen, rasch verschwinden und mit Symbolen auftreten, die dem Sehenden naheliegen. Bei manchen Erscheinungen eines früheren Hausbewohners könnte Hellsehen in die Vergangenheit (Retrokognition) im Spiel sein (W. Tenhaeff 1973). Gelegentlich könnte eine Erscheinungshalluzination auch durch einen telepathischen Impuls von einem anderen Lebenden ausgelöst werden (H. Bender 1972). Eine eigenwillige Meinung vertritt der englische Parapsychologe G. Tyrell (1979), für den die Erscheinungen von Verstorbenen auf Halluzinationen beruhen, die diese auf telepathischem Weg mit einem Lebenden initiieren. Sie ist – wie die spiritistische Hypothese allgemein – nicht zu widerlegen, aber auch nicht wahrscheinlich.

[2] Dies ist insofern richtig, als Spuk – soweit man Betrug ausschließen kann – großenteils an die Anwesenheit einer psychokinetisch wirkenden Person in affektiver Spannung (oft Jugendliche in der Pubertät) gebunden, also nicht ganz willentlich zu lenken ist (H. Bender 1972, 85–88).

[3] Man muß hier allerdings den Begriff „unbewußt" weiter fassen, als es die Psychoanalyse tut. Sie rechnet dem Unbewußten nur die verdrängten Triebregungen des Es, die verinnerlichten Zwänge des Über-Ich und die Abwehrmechanismen des Ich zu, doch können grundsätzlich alle Antriebe, Vorstellungen und Denktätigkeiten, auch sehr komplexe, intelligente und moralische, ganz oder teilweise unbewußt einsetzen, das heißt der bewußten Eigeninitiative und Zensur zunächst entzogen sein.

[4] Hier weiß das Medium allerdings danach oft nicht, was es gesehen und gesagt hat. Ein interessantes Beispiel dieser Art, in dem sich ein verstorbener Junge meldete, den weder das Medium noch die Teilnehmer in ihrem Wachbewußtsein kannten (Hypermnesie, Telepathie, Retrokognition?), berichtet I. Stevenson (1970).

[5] Siehe die lehrreichen Zeugnisse von Engelerfahrungen der letzten Jahrzehnte bei A. Adler (1986, 152–169). Der Autor meint, die geistig-moralische Überlegenheit solcher Geistwesen lasse eine tiefenpsychologische Deutung nach dem Modell der Dissoziation nicht zu (152). Dem widerspricht jedoch die Beobachtung, daß sich viele höhere Einsichten, idealistische Entschlüsse und religiöse Bekehrungen vom Unbewußten her durchsetzen und als „innere Stimme" empfunden werden (s. Anm. 3).

Literatur: G. Adler, Erinnerung an die Engel (Freiburg 1986); H. Bender, Zur Analyse außergewöhnlicher Stimmphänomene auf Tonband, in: Zschr. für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie (ZPGP) 12 (1971) 226–238; Mediumistische Psychosen, in: ebd. 2 (1958/59) 173–201, abgedr. in 1972, 94–123; Telepathie, Hellsehen und Psychokinese (München 1972); Parapsychologie (Frankfurt 1980); K. Beth, Spiritismus, in: H. Bächtold-Stäubli (Hrsg.), Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens (Berlin 1987), Bd. 8, 286–303; S. J. Blackmore, Beyond the Body (London 1982); A Psychological Theory of the Out-of-Body Experiences, in: The Journal of Parapsychology 48 (1984) 201–218; F. W. Bonin, Lexikon der Parapsychologie (München 1976); H. T. Brik, Und nach dem Tode? (Linz 1972); R. Crookall, Out-of-the-Body Experiences (London 1970); Case Book of Astral Projection (London 1972); J. A. Davis, The Principles of Nature (1847); J. Ehrenwald, Parapsychology and the Healing Arts, in: B. B. Wolman (Hrsg.), Handbook of Parapsychology (New York 1977) 541–556; D. J. Ellis, The Mediumship of the Tape-Recorder (Pulborough 1978); H. H. Figge, „Besessenheit" als Therapie, in: ZPGP 12 (1970) 207–225; A. Findlay, Beweise für ein Leben nach dem Tod (Freiburg 1983); T. Flournoy, Experimentalpsychologie und Spiritismus (Leipzig 1921); A. Ford, Bericht vom Leben nach dem Tode (München 1974); A. Gould, Discarnate Survival, in: B. B. Wolman (Hrsg.), Handbook of Parapsychology (New York 1977) 577–630; T. Göltenboth, Kurze Einführung in Wesen und Lehren des Spiritismus und Spiritualismus, in: W. Janzen, Okkulte Erscheinungen. Astrologie. Spiritismus (Stuttgart 1975) 154–174; J. Greber, Der Verkehr mit der Geisterwelt Gottes und seine Gesetze und sein Zweck (o. O. 1932, 1984); H. W. Gruhle, Ichqualität und Impulserlebnis, in: Psychologische Forschung 23 (1949) 1–9; F.-W. Haack, Rendezvous mit dem Jenseits (Hamburg 1973); H. Hebda, Unorthodoxe Heilung: Psychische Heilung und psychische Chirurgie, in: A. Resch (Hrsg.), Paranormale Heilung. Imago Mundi Bd. 6 (Innsbruck 1977) 461–493; W. Hinz, Geborgenheit (Zürich 1975); M. de Jouvenel, Einklang der Welten (Olten 1953); R. Josuran, Im Sumpf des Spiritismus (Berneck 1984); F. Jürgenson, Sprechfunk mit Verstorbenen (München 1982); A. Kardec, Das Buch der Geister (Paris 1857, Freiburg 1987); J. Keil, Tonbandeinspielungen: Mehr Schwierigkeiten als Möglichkeiten? in: ZPGP 22 (1980) 157–167; H. Knaut, Rückkehr aus der Zukunft (München o. J.); F. Köberle, Beweisen die Tonbandstimmen das Fortleben nach dem Tode? in: A. Resch 1980, 395–401; R. J. Lees, Reise in die Unsterblichkeit (München 1977); C. S. Lewis, Über die Trauer (Köln 1982); E. Mattiesen, Das persönliche Überleben des Todes, 3 Bde. (Berlin 1936–1939, Neudruck 1968); F. Moser, Das große Buch des Okkultismus (München 1935, Olten 1974); S. Muldoon, Die Aussendung des Astralkörpers (Freiburg 1964); K. Rahner, Visionen und Prophezeiungen (Freiburg 1960); K. Raudive, Unhörbares wird hörbar (Remagen 1968); Überleben wir den Tod? (Remagen 1973); Der Fall Wellensittich (Remagen 1975); P. Reginald-Omez, Kann man mit den Toten in Verbindung treten? (Aschaffenburg 1957); A. Resch (Hrsg.), Fortleben nach dem Tode. Imago Mundi Bd. 7 (Innsbruck 1980); D. S. Rogo, Reisen in die unsterbliche Dimension (München 1985); Psychological Models of the Out-of-Body Experience, in: The Journal of Parapsychology 46 (1982) 29–45; H. Schäfer, Stimmen aus einer anderen Welt (Freiburg 1983); W. Schiebeler, Wir überleben den Tod (Freiburg 1983); L. Schmid, Wenn die Toten reden (Luzern 1976); F. Seidl, Phänomen Transzendentalstimmen (Stuttgart 1971); J. Sotschek, Über Täuschungsmöglichkeiten bei der Beurteilung von Ergebnissen aus Abhörversuchen von Tonband-Sprachaufnahmen, in: ZPGP 21 (1979) 41–51; A. Stelter, PSI-Heilung (München 1984); C. H. Stern, The Etiology of Multiple Personalities, in: Psychiatric Clinics of North America 7 (1984) 149ff.; I. Stevenson, Ein fremder Besucher, in: ZPGP 12 (1970) 90–105; I. Strauch; Zur Frage der „geistigen Heilung", in: ebd. 2 (1958) 41–64; 4 (1960) 24–55; W. Tenhaeff, Kontakte mit dem Jenseits? (Berlin 1973); G. Tyrell, Erscheinungen und Visionen im PSI-Feld (Olten 1979).

Bernd Groth SJ

Vom Monolog zum Dialog

Das Gespräch mit den Nichtglaubenden

Seit 1965 gibt es – ein Novum in der Geschichte der Kirche – ein „Sekretariat für die Nichtglaubenden“[1]. Es hat eine zweifache Aufgabe: „das Studium des Atheismus, um seine verschiedenen Ursachen tiefer zu erforschen“, und „soweit es möglich ist, mit Nichtglaubenden selbst, die eine Zusammenarbeit aufrichtig akzeptieren, einen Dialog zu beginnen“[2]. Damit sollte dem Willen des Zweiten Vatikanischen Konzils Rechnung getragen werden, daß sich die Kirche um ein tieferes Verständnis des Atheismus und seiner Gründe bemüht (vgl. GS 21, 2). Dabei ist das Konzil der Auffassung, alle Menschen müßten zum richtigen Aufbau der Welt, in der sie ja gemeinsam leben, auch zusammenarbeiten. Dies sei aber nur auf der Grundlage eines aufrichtigen und klugen Dialogs möglich (vgl. GS 21,5).

Inzwischen besteht das Sekretariat mehr als zwanzig Jahre. Dies ist ein hinreichender Anlaß, über einige Fragen eingehender nachzudenken. Was bedeutet der Dialog mit den Nichtglaubenden für die Kirche selbst? Was hat sich seit dem Konzil im Hinblick auf ein tieferes Verständnis des Atheismus getan? Und wie steht es mit Dialog und Zusammenarbeit mit Nichtglaubenden? Um diese Fragen geht es in den folgenden Überlegungen, die sich auf drei Themenbereiche konzentrieren: 1. Die Bedeutung des Dialogs mit den Nichtglaubenden ist ersichtlich aus der veränderten Haltung der Kirche gegenüber der Welt. 2. Entgegen der Bedeutung, die die Kirche diesem Dialog beimißt, scheint es nach Aussagen von Vertretern des Sekretariats für die Nichtglaubenden schwierig zu sein, Gesprächspartner zu finden. 3. Aus dieser Erfahrung lassen sich Erkenntnisse für den angestrebten Dialog selbst wie auch für ein tieferes Verständnis des modernen Atheismus gewinnen.

Die veränderte Haltung der Kirche

Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat eine grundlegende Wende in der Einstellung der Kirche zur Welt stattgefunden. Ihren Niederschlag hat diese Wende vor allem in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ über die Kirche in der Welt von heute gefunden, aber auch in anderen Dokumenten, wie zum Beispiel in dem Dekret „Unitatis redintegratio“ über den Ökumenismus oder in der

wichtigen Erklärung „Dignitatis humanae" über die Religionsfreiheit. Man hat die neue Haltung der Kirche als Wende „von der Opposition zum Dialog"[3] beschrieben.

Seit dem Beginn der „modernen Welt" (17./18. Jahrhundert) bestand ein mitunter harter Kontrast zwischen der katholischen Kirche und der „Welt". Dieser Kontrast gewann seine schärfsten Formen mit den Pontifikaten Gregors XVI. und Pius' IX. im 19. Jahrhundert, dauerte jedoch im großen und ganzen bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Erst das Konzil sanktionierte den „Dialog mit allen Menschen" (vgl. GS 92) als die zeitgemäße Haltung der Kirche zur Welt. Worum es bei dieser Entscheidung im Grund geht, macht ein Text aus der Dialog-Enzyklika Papst Pauls VI. „Ecclesiam suam" von 1964 deutlich. An zentraler Stelle der Enzyklika schreibt der Papst:

„Es ist klar, daß die Beziehungen zwischen Kirche und Welt viele und verschiedene Formen annehmen können. Theoretisch gesprochen, könnte die Kirche sich zum Ziel setzen, diese Beziehungen auf das Mindestmaß zu beschränken, und könnte danach trachten, sich selbst aus dem Verkehr mit der profanen Gesellschaft herauszuhalten. Sie könnte sich auch damit begnügen, die Übel, die sich in jener Gesellschaft finden, aufzuzeigen, sie mit Bannfluch zu belegen und Kreuzzüge gegen sie zu predigen. Sie könnte sich auch der Welt nähern, nur um einen vorherrschenden Einfluß auf sie anzustreben oder auch um eine theokratische Herrschaft über sie auszuüben oder etwas Ähnliches. Es scheint uns jedoch, daß die Beziehungen der Kirche zur Welt – ohne sich anderen rechtmäßigen Möglichkeiten zu verschließen – sich besser darstellen lassen in einem Dialog, der freilich nicht nach einem allgemeinen Schema vorgehen darf, sondern sich der Eigenart des Partners und der gegebenen Wirklichkeit anpassen muß. Anders ist in der Tat der Dialog mit einem Kind und anders der mit einem Erwachsenen; anders der mit einem Gläubigen und anders der mit einem Ungläubigen. Dies ist eine Forderung, die sich aus der heutigen allgemeinen Art ergibt, das Verhältnis zwischen dem Heiligen und dem Profanen aufzufassen; sie ergibt sich aus dem Dynamismus, der die moderne Gesellschaft ergriffen hat; aus der Vielheit ihrer Erscheinungsformen; aus der größeren Reife des Menschen, mag er religiös oder nichtreligiös sein, die ihn durch Erziehung und Kultur heute zum Denken, zum Sprechen und zur würdigen Führung eines Dialogs befähigt."[4]

Dem Dialog stellt der Papst also zwei mögliche Einstellungen der Kirche zur Welt entgegen, die er jedoch letztlich ablehnt. Die erste Haltung strebt nach einer Trennung von Kirche und Welt (das Minimum an Beziehung), während die zweite die Vermischung beider Sphären beabsichtigt (Beeinflussung und Beherrschung). Beide Fehlhaltungen lassen sich dadurch erklären, daß die „göttlich-menschliche Konstitution" (SC 2; LG 8,1) der Kirche mißverstanden wird. Auf Grund dieses Mißverständnisses entsteht eine zweifache Spannung, eine „utopische" und eine „apokalyptische"[5]. Beide Spannungen reproduzieren sozusagen die Doppelrealität der Kirche auf der geschichtlichen und gesellschaftlichen Ebene. Die apokalyptische Spannung tendiert zur Trennung von Kirche und Welt, zur Entwertung „irdischer" Werte und entsprechend zu einer Überbetonung solcher, die als „himmlische" Werte verstanden werden, und kann sich bis zu einer Opposition der Kirche zur Welt steigern. Demgegenüber zielt die utopische Spannung auf die Annahme der Realität dieser Welt, um diese Welt zu christianisieren, um eine christliche Welt zu errichten. Während die apokalyptische Versuchung im „con-

temptus mundi" (Weltverachtung) und in der „fuga mundi" (Weltflucht) besteht, läßt die utopische Versuchung den Staat zu einem „instrumentum religionis" degradieren, mit dessen Hilfe die „societas christiana" errichtet werden soll.

Grob gesprochen, herrschte in den ersten Jahrhunderten des Christentums die Trennung der Kirche von der Welt vor. Im Mittelalter bestand weitgehend eine gegenseitige Durchdringung. Die bereits erwähnte Opposition zwischen Kirche und Welt in der Neuzeit motivierte auch die radikale Ablehnung neuzeitlicher Werte (wie Religions- und Gewissensfreiheit, Toleranz usw.) seitens der Päpste. Heute dagegen bestimmen zumindest programmatisch und prinzipiell Begegnung und Dialog das Verhältnis von Kirche und Welt[6]. An die Stelle von Argwohn und Mißtrauen ist „Sympathie" getreten, mit der die Kirche die Welt zu betrachten versucht[7]. Infolgedessen betont auch das Konzil im Vorwort zur Pastoralkonstitution die enge Verbundenheit der Kirche mit der ganzen Menschheitsfamilie:

„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. Ist doch ihre eigene Gemeinschaft aus Menschen gebildet, die, in Christus geeint, vom Heiligen Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet werden und eine Heilsbotschaft empfangen haben, die allen auszurichten ist. Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden" (GS 1).

Aus demselben Geist heraus versucht das Konzil, die Kirche als „Dienst" und nicht als eine „Macht" vorzustellen. So heißt es im Missionsdekret „Ad Gentes":

„Die Anwesenheit der Christen in den menschlichen Gemeinschaften muß von jener Liebe beseelt sein, mit der Gott uns geliebt hat, der will, daß wir einander mit derselben Liebe begegnen. Die christliche Liebe erstreckt sich auf alle, ohne Unterschied von Rasse, gesellschaftlicher Stufe oder Religion; sie erwartet nicht Gewinn oder Dankbarkeit; denn wie Gott sich uns mit ungeschuldeter Liebe zugewandt hat, so sind auch die Gläubigen in ihrer Liebe auf den Menschen selbst bedacht und lieben ihn mit der gleichen Zuwendung, mit der Gott den Menschen gesucht hat... Bei der Aufrichtung einer gesunden Wirtschafts- und Sozialordnung sollen die Christgläubigen ihre Arbeit einsetzen und mit allen anderen zusammenarbeiten... Dabei will sich die Kirche auf keine Weise in die Leitung des irdischen Staatswesens einmischen. Sie beansprucht kein anderes Recht, als mit Gottes Hilfe in Liebe und treuer Bereitschaft den Menschen zu dienen" (AG 12).

Das Konzil lehnt also klar und deutlich die utopische Versuchung ab. Es begründet seine Ablehnung mit der andersartigen Aufgabe der Jünger Christi:

„Sie suchen ja nicht den rein materiellen Fortschritt und Wohlstand der Menschen, sondern sie fördern ihre Würde und ihre brüderliche Gemeinschaft, indem sie religiöse und sittliche Wahrheiten vermitteln, die Christus mit seinem eigenen Licht erhellt hat; auf diese Weise öffnen sie langsam einen volleren Zugang zu Gott" (ebd.).

Sozusagen die „Seele" der neuen Haltung der Kirche gegenüber der Welt ist der universale Dialog; er integriert die Kirche in die gesamte Menschheitsfamilie. Und im Rahmen des universalen Dialogs spielt der Dialog mit den Nichtglaubenden die vielleicht entscheidende Rolle. An ihm zeigt sich, wie ernst die Kirche ihre neue Einstellung zur Welt meint.

„Der Wunsch nach einem solchen Dialog, geführt einzig aus Liebe zur Wahrheit und unter Wahrung

angemessener Diskretion, schließt unsererseits niemanden aus, weder jene, die hohe Güter der Humanität pflegen, deren Urheber aber noch nicht anerkennen, noch jene, die Gegner der Kirche sind und sie auf verschiedene Weise verfolgen. Da Gott der Vater Ursprung und Ziel aller ist, sind wir alle dazu berufen, Brüder zu sein. Und darum können und müssen wir aus derselben menschlichen und göttlichen Berufung ohne Gewalt und ohne Hintergedanken zum Aufbau einer wahrhaft friedlichen Welt zusammenarbeiten" (GS 92,5).

Der zitierte Konzilstext spielt auf die Aufgabe des Sekretariats für die Nichtglaubenden an[8], die ja genau darin besteht, daß die Nichtglaubenden, die Gegner der Kirche wie auch ihre Verfolger von dem angezielten universalen Dialog, von dem in GS 92 die Rede ist, nicht ausgeschlossen werden.

Die Frage nach den Gesprächspartnern

Wie aber steht es mit der bisherigen Realisierung des Dialogs mit den Nichtglaubenden? Die Aufgabe, die dem Sekretariat zugeschrieben worden ist, scheint außerordentlich schwierig, wenn nicht überhaupt unmöglich zu sein. Bereits Paul VI. zweifelte, ob der Dialog mit dem möglich sei, der Gott leugne:

„Da finden wir zuerst einen unendlich großen Kreis, dessen Grenzen wir nicht festzustellen vermögen, denn sie verlieren sich im Horizont, d. h. dieser Kreis ist die Menschheit als solche, die Welt. Wir empfinden ihn nicht als etwas Fremdartiges, denn alles Menschliche geht uns ja an. Wir haben ja mit der ganzen Menschheit die Natur gemeinsam, d. h. das Leben mit all seinen Gaben und Problemen... Jedoch wissen Wir, daß es in diesem grenzenlosen Kreise viele, leider sehr viele gibt, die sich zu keiner Religion bekennen. Es ist Uns sogar bekannt, daß viele unter den verschiedensten Formen sich als Gottlose bezeichnen, und Wir wissen, daß manche ihre Gottlosigkeit offen bekennen und sie als Programm der menschlichen Erziehung und Politik vertreten, in der naiven, aber verhängnisvollen Überzeugung, den Menschen von überholten und falschen Lebens- und Weltanschauungen zu befreien, um an deren Stelle, wie sie sagen, eine wissenschaftliche und mit den Forderungen des modernen Fortschritts übereinstimmende Weltanschauung zu setzen ... Das ist die schlimmste Erscheinung unserer Zeit. Wir sind fest davon überzeugt, daß die theoretische Grundlage der Leugnung Gottes von Grund auf falsch ist ... Die Hypothese eines Dialogs wird sehr schwierig unter solchen Voraussetzungen, um nicht zu sagen unmöglich, obwohl Wir keinen von vornherein ausschließen, der sich zu den genannten Systemen bekennt und diese Regierungsform bejaht. Für den, der die Wahrheit liebt, ist Diskussion immer möglich. Aber Hindernisse moralischen Charakters vergrößern die Schwierigkeiten sehr, weil die notwendige Freiheit zu urteilen und zu handeln fehlt und weil man die Worte dialektisch mißbraucht, indem man mit ihnen nicht mehr die objektive Wahrheit suchen und ausdrücken will, sondern sie im voraus festgesetzten Zwecken bloßer Nützlichkeit dienstbar macht ... Das ist der Grund, warum der Dialog hier aufhört. Die Kirche des Schweigens z. B. redet nicht mehr."[9].

Aus dem Gesamtzusammenhang wird deutlich, daß hier unter der „Leugnung Gottes" (negatio Dei) hauptsächlich der in den Ländern des realen Sozialismus propagierte Atheismus gemeint ist. In den gleichen Ländern ist der Kirche das Recht zur religiösen Propaganda genommen. Angesichts der schwierigen Situation, in der sich die Kirche in diesen Ländern befindet, möchte der Papst aber doch nicht die Hoffnung aufgeben, „daß sich eines Tages zwischen ihnen und der Kirche ein positiver Dialog anbahnen wird, der über Unser Bedauern und über Unsere

notwendigen Klagen von jetzt hinausführt“[10]. Man darf allerdings nicht übersehen, daß es nicht nur den militanten Atheismus in den Ländern des realen Sozialismus gibt, sondern daß der Atheismus eine überaus weit verbreitete Erscheinung unserer Tage ist[11], die auch den sogenannten Indifferentismus umschließt.

Die Erfahrungen des Sekretariats im Hinblick auf den realen Dialog zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden scheinen jedoch zunächst in eine andere Richtung zu weisen. Der „Frühling des Dialogs“[12], der unmittelbar in den Jahren nach dem Zweiten Vatikanum erblühte, ist verknüpft mit den Gesprächen der Paulusgesellschaft 1965 in Salzburg, 1966 in Herrenchiemsee und 1967 in Marienbad (CSSR). Miteinander gesprochen haben Christen und Marxisten, vorwiegend Intellektuelle beider Seiten, die von vornherein schon eine gewisse Offenheit mitbrachten. Mit dem Einmarsch der Warschauer-Pakt-Staaten wurde jedoch der „Prager Frühling“ beendet, der auch den Frühling des Dialogs zwischen Christen und Marxisten ermöglicht hatte. Das Sekretariat für die Nichtglaubenden animierte die Gründung der in deutscher Sprache erscheinenden „Internationalen Dialog-Zeitschrift“, der leider nur ein kurzes Leben beschieden war (1968–1974)[13]. Abgesehen von den verschiedenen Forschungsprojekten und Konsultationen war „der öffentliche Dialog zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden selten, und wenn er stattfand, erbrachte er keine großen Ergebnisse“[14].

Eine besondere Schwierigkeit scheint darin zu bestehen, auf seiten der Nichtglaubenden Interesse für den Dialog zu erwecken, sofern diese Nichtglaubenden keine Marxisten sind. Die meisten Nichtglaubenden scheinen kein Interesse für den Dialog aufzubringen[15]. Aber ist dieses Desinteresse ausschließlich von der Überzeugung getragen, daß man von Gläubigen nichts oder nur wenig lernen und mit ihnen wegen ihres Dogmatismus schon gar nicht diskutieren kann?

1980 löste Paul Poupard, ehemaliger Rektor des Institut Catholique in Paris, Kardinal König in der Leitung des Sekretariats für die Nichtglaubenden ab. Über die Schwierigkeiten, geeignete Dialogpartner zu finden, spricht Poupard 1985 in zwei Interviews mit dem „Spiegel“ und der „Herderkorrespondenz“.

In dem „Spiegel“-Interview[16] werden einige kritische Fragen an den Präsidenten des Sekretariats gestellt. Die Kirche verweigere hartnäckig schlüssige Antworten auf die modernen Lebensprobleme. Unglaube sei deshalb für viele eine notwendige Konsequenz. Poupard entgegnet, daß man die modernen Antworten des Konzils noch gar nicht richtig entdeckt habe. Die „Spiegel“-Redakteure vermissen ferner an der Kirche die gleiche Lernfähigkeit, die die Wissenschaft beweise, die aus ihren Fehlern lerne. Es sei die Quadratur des Kreises, die Suche nach der Wahrheit mit der Behauptung zu vereinbaren, man besitze sie bereits. Die Kritik konzentriert sich auf die Kernfrage, „ob die Kirche so aufgeschlossen denken kann, daß ihr die Ungläubigen wieder zuhören“. Der Kardinal entgegnet darauf, daß die Kirche sich noch so sehr reformieren könne, der Mensch wolle im Grund selber Gott sein.

Schließlich geht es um die Frage, mit welchen Ungläubigen man denn rede. Poupard gibt die Schwierigkeiten zu, die sein Sekretariat in dieser Hinsicht zu bewältigen hat:

„Im Gegensatz zu den beiden anderen päpstlichen Sekretariaten des Dialogs, dem Sekretariat für die Einheit der Christen und dem Sekretariat für die Nichtchristen, habe ich keine Gesprächspartner auf internationaler Ebene. Es gibt kein Forum für den internationalen Atheismus, denn viele Atheisten neigen zum Individualismus."

Warum er zum Beispiel nicht mit den italienischen Marxisten rede, die den Dialog mit den Katholiken suchten, wollen die Redakteure wissen. Dies sei Aufgabe der italienischen Katholiken, entgegnet der Kardinal. Dann sei aber doch der Dialog in Wirklichkeit ein Monolog, meint der „Spiegel". Daraufhin der Kardinal: „Ich gebe zu, daß wir große Schwierigkeiten haben, von den Menschen als gültiger Gesprächspartner ernst genommen zu werden."

Kurz darauf erscheint in der katholischen Zeitschrift „Christ in der Gegenwart" eine kurze Reflexion über die Probleme dieses „Spiegel"-Interviews[17]. Der Autor des Artikels stellt fest, daß das Interview die nach wie vor bestehende Kluft zwischen der religiösen und der säkularen Sprach- und Denkwelt eindrucksvoll dokumentiere. Als Beispiel dafür wird das Problem der Vereinbarkeit von Wahrheitssuche und Wahrheitsbesitz und Poupards Unterscheidung einer hierarchischen Ordnung der Kirche, die ein „evangelisches Faktum" sei, und die „heutige Aufteilung der Kirche" in Kongregationen, den Heiligen Stuhl und den Vatikan, welche ein Werk des Menschen sei, angeführt. Den Redakteuren war eine solche Unterscheidung schlicht unverständlich. Der Autor des Artikels meint am Schluß wohl nicht ganz zu Unrecht:

„Mit den Waffen einer höchstens noch im innerkirchlichen Raum verständlichen Sprache ist die Auseinandersetzung mit dem Atheismus nicht zu führen. Auch hilft es nicht weiter, bloß eine verbesserte Öffentlichkeitsarbeit (Public Relations sagt man) zu betreiben, alte Formen der Werbung, Apologetik und ‚Propaganda' durch ein beweglicheres kirchliches Management zu ersetzen. Das Gespräch mit dem Atheismus soll und muß in eine neue Phase treten. Dazu braucht der Christ den Mut, eine Sprache zu entwickeln, die gewohnte Schablonen aufbricht und in die Zweifel unserer Existenz eindringt."

In dem Interview der „Herderkorrespondenz" mit Kardinal Poupard[18] geht es ebenfalls um die Frage nach den speziellen Gesprächspartnern. Die Antwort ist hier die gleiche wie im „Spiegel"-Interview:

„Im Verhältnis zu den anderen Dialogsekretariaten ist die Frage nach den Gesprächspartnern für uns schwieriger ... Wir haben als Erbe der Aufklärung, der Enzyklopädisten, des europäischen Freidenkertums eine lange Tradition der ‚freien Geister'. Und die ihm anhängen, ob Religionslose, Agnostiker oder Atheisten, sind meist Leute, die es nicht gerne anderen überlassen, in ihrem Namen zu sprechen. Die einzige Vereinigung, mit der das Sekretariat bisher eine sehr dauerhafte Verbindung hat, ist die Internationale Humanistenvereinigung in Utrecht. Das sind Freidenker im Sinne der Aufklärung."

Leider wird in dem Gespräch dann nicht mehr weiter auf dieses Problem eingegangen. Das Interview wendet sich anderen Themen zu.

Praktische und theologische Folgerungen

Wenn in den folgenden Überlegungen die Schwierigkeit des Sekretariats für die Nichtglaubenden, Gesprächspartner zu finden, zum Zentrum der Reflexion gemacht werden soll, wird damit nicht bestritten, daß hier und da doch Gespräche zwischen Christen und Nichtglaubenden möglich waren und sind. Es soll hier auch die Problematik des Dialogs zwischen Christen und Marxisten aus Ländern des realen Sozialismus ausgeklammert bleiben. Die Erfahrung des Sekretariat bezieht sich in erster Linie auf den geographischen Bereich der sogenannten „westlichen Welt" (Westeuropa, Nordamerika). Bei der Komplexität des Problems insgesamt kann an dieser Stelle natürlich nicht auf alle Fragen, die sich diesbezüglich stellen, eingegangen werden. Es sollen daher im folgenden nur drei Problemfelder angeschnitten werden, die aber vielleicht besonders bedeutsam erscheinen.

1. Entgegen der Auffassung von Kardinal Poupard, der es im Gespräch mit der „Herderkorrespondenz" ablehnte, von einer „nachchristlichen Gegenwartssituation" zu reden[19], wird man doch nicht umhinkönnen, anzuerkennen, daß unsere gegenwärtige Situation nicht nur „nachchristlich" ist, sondern auch „nachatheistisch". Ob man die neue Situation als „säkular" bezeichnet, ist dabei im Grunde gar nicht so wichtig. Karl Rahner wurde in den letzten Jahren vor seinem Tod nicht müde, auf diese ganz andere Situation hinzuweisen:

„Der Atheismus, mit dem wir es heute zu tun haben, ist nicht (trotz aller Zusammenhänge, die nicht geleugnet werden sollten) der Atheismus der Aufklärungszeit und auch nicht einmal der Atheismus, den die Religionskritik des 19. Jahrhunderts, vor allem Feuerbach und Marx, als selbstverständlich voraussetzte oder propagierte. Auch wenn der heutige Atheismus noch einmal in den verschiedensten Formen und unter sehr verschiedenen gesellschaftlichen Voraussetzungen auftritt, so gibt es dennoch in allen heutigen Atheismen gemeinsame Voraussetzungen und Eigentümlichkeiten, die es gestatten, von dem heutigen Atheismus im Singular zu sprechen. Es ist überall ein Atheismus, der durch die heutige rationalistische und technische Gesellschaft bedingt ist."[20]

Rahner meint, daß die Kirche trotz aller Dialogbereitschaft die wirkliche Situation noch nicht hinreichend erkannt habe. Der eigentliche Atheismus der Gegenwart ist daher folgender:

„Der Großteil der heutigen Atheisten im Osten und im Westen besteht nicht aus Menschen, für die die Gottesfrage ein sie wirklich beunruhigendes und quälendes Problem ist. Die Erfahrung der existentiellen Unvermeidlichkeit der Gottesfrage muß weithin erst geweckt werden."[21]

Rahners Erkenntnis läßt sich leicht durch soziologische Untersuchungen ergänzen und bestätigen. So schreibt der Soziologe Gerhard Schmidtchen:

„Die Gesellschaftssysteme haben die Phase der eigentlichen Säkularisation längst verlassen und produzieren in eigener Regie Wahrheiten, Lebensstile und persönliche Identitäten oder auch Deformationen davon, die in keinem Zusammenhang mehr stehen mit christlicher Botschaft oder dem, was selbst bei weitester Auslegung darunter verstanden werden könnte."[22]

Schmidtchen weist in diesem Zusammenhang auf Max Weber hin, der bereits um die Wende zum zwanzigsten Jahrhundert die religiösen Motive in den modernen Industriegesellschaften erloschen sah. Unter der „Entchristlichung" versteht

Schmidtchen, daß die moderne Gesellschaft das Christentum nicht mehr nötig habe, sondern alles selbst organisiere. Der Entchristlichungsprozeß läßt eine gesellschaftliche Situation entstehen, in der die „Botschaften der Kirche, wie man leben, glauben und fühlen sollte, in den Bereich des Unverständlichen rücken. Die Mitteilungen der Kirche können dann im Alltag nicht mehr realisiert werden. Teilnahme am kirchlichen Leben würde für viele bedeuten, daß sie mit Orientierungskonflikten bestraft werden."[23]

Im zweiten Teil seines Artikels analysiert Schmidtchen die Entchristlichung als „die Schwächung des kirchlich institutionalisierten Christseins". Bisher habe es zwar eine Präsenz des Christlichen in unserer Gesellschaft gegeben, die weit über den Rahmen der aktiven Gemeinde hinausreichte. Auf die Dauer, so meint er, werde es jedoch außerhalb der Institution Kirche „kein Christentum geben können, auf das man sinnvoll diesen Namen anwenden kann".

2. Wenn dies alles stimmt, ist theologisch zu fragen, ob man noch sinnvollerweise vom Atheismus als vom „Unglauben" bzw. einer bewußten Verneinung Gottes reden kann. Was bedeutet es eigentlich dann für die theologische Reflexion und die kirchliche Verkündigung, mit einer Situation konfrontiert zu sein, die, um mit den Worten von Karl Marx zu reden, nicht einmal mehr der „atheistischen Vermittlung"[24] bedarf? Im Akt des Unglaubens steckt immer noch einmal so etwas wie eine bewußte Verweigerung von etwas, mit dem man sich auseinandergesetzt hat, eine negative Antwort. Davon kann aber beim modernen Atheismus keine Rede mehr sein. Das Wort „Gott" spielt vielmehr im modernen Wirklichkeitsverständnis keine Rolle mehr.

Hier ist auch Karl Rahner zu widersprechen, der meinte, das Wort „Gott" könne nicht verschwinden, sondern bleibe[25]. Natürlich ist ihm insofern recht zu geben, als es das Wort „Gott" im lexikalischen Sinn weiterhin geben wird. Aber es wird für den Menschen keine existentielle Bedeutung mehr besitzen, weil er auch gar nicht mehr weiß, was man sich darunter vorstellen soll. Dem heutigen Unglauben liegt also ein tieferes Problem zugrunde.

Wenn man der soziologischen Situationsbeschreibung Rechnung tragen will, dann ist die gegenwärtige geistige Situation theologisch als eine Situation der „Gottlosigkeit" zu beschreiben. Vor allem im heutigen Dialog mit den Nichtglaubenden stellt sich die Aufgabe, „die Auseinandersetzung um das Reden über Gott aus dem Bereich der bloßen Mißverständnisse herauszuführen und auf den eigentlichen Gegensatz zuzuspitzen, der erst in den Blick kommt, wenn man das Problem des Atheismus auf das Problem der Gottlosigkeit hin vertieft"[26]. In biblischer Sprache heißt „Gottlosigkeit", daß der Mensch von sich aus keine Gottesbeziehung aufbauen kann. Gott stellt diese Beziehung erst von sich aus her. Er führt den Menschen sozusagen aus seiner Gottlosigkeit heraus (vgl. Röm 4,5; Eph 2,12).

3. Die biblische Gotteserfahrung schließt Erkenntnisse ein, die manchmal allzu

leicht unterschlagen werden. Die Initiative liegt immer bei Gott, er teilt sich mit, wendet sich dem Menschen zu und redet ihn an. Von sich aus ist der Mensch nur zu „Götzenbildern" fähig, die von den Propheten konsequent als menschliche Fabrikate kritisiert werden, die nichts mit dem lebendigen Gott der Bibel zu tun haben. Nicht der Mensch sucht und begegnet Gott, sondern vielmehr umgekehrt: Gott geht dem Menschen entgegen. Das Alte Testament drückt diese Erfahrung in der Erklärung des Jahwe-Namens als „Ich bin der ‚Ich-bin-da'" (Ex 3,14) aus. Im Neuen Testament begegnet der den Menschen entgegengehende Gott in Jesus Christus (vgl. Eph 2,12).

Wenn man nun die geistige Situation der Moderne mit der biblischen Gotteserfahrung zusammenbringt, kommt man zunächst einmal zu einem negativen Ergebnis: Die Gottesfrage ist keine Frage mehr, die den säkularen Menschen beunruhigt. Aus seiner Situation kommt er nicht dazu, sie überhaupt zu stellen. Von ihm selbst und seiner Welterfahrung gibt es auch keinerlei Anlaß mehr dazu. Andererseits – positiv gesehen – bedeutet das, daß sich die Gottesfrage erst dann im eigentlichen Sinn stellt, wenn der Mensch mit der christlichen Botschaft konfrontiert wird, die von sich behauptet, „Wort Gottes" zu sein (vgl. DV 1–6). Erst wer von der christlichen Botschaft getroffen wurde, beginnt, sich darüber Gedanken zu machen, was denn das Wort „Gott" in diesem Zusammenhang bedeutet. Wenn sich Gott nun in der christlichen Botschaft selbst mitteilt, heißt „glauben" im christlichen Sinn: Leben in der Gemeinschaft mit Gott. Von da läßt sich sozusagen wieder zurückfragen, was denn der Mensch vor der Begegnung mit der christlichen Botschaft war und in welcher Situation er theologisch lebte. Die Antwort auf diese Rückfrage läßt sich mit Paulus geben: „Damals wart ihr von Christus getrennt, der Gemeinde Israels fremd und von dem Bund der Verheißung ausgeschlossen; ihr hattet keine Hoffnung und lebtet ohne Gott in der Welt" (Eph 2,12).

Es ergibt sich in letztes Problem. Wie läßt sich heute in der beschriebenen Situation so von Gott reden, daß auch klar wird, daß wirklich von Gott die Rede ist? Wie läßt sich dem säkularen Menschen ein Zugang zu der Wirklichkeit vermitteln, die die christliche Botschaft als „Gott" bezeichnet? Wenn die Bibel selbst Gott als „Schöpfer" einführt (Gen 1–2), dann muß Gott als der vorgestellt werden, „ohne den nichts ist". Die Rede von Gott muß dann einen an unserer Wirklichkeit aufweisbaren Sinn haben. Von Gott läßt sich also auch nur dann reden, wenn grundsätzlich von menschlicher Wirklichkeit die Rede ist. Daraus läßt sich als Dialogregel die Forderung ableiten: Wenn Christen von der Wirklichkeit reden, muß verständlich werden, warum sie dann gleichzeitig auch von Gott reden[27]. Diese „Kontextregel", die hier nur ganz grob angedeutet wurde, soll verhindern, daß Sätze mit Gott als sinnlos angesehen werden und damit der Dialog abgeblockt wird[28].

Die Kontextregel und alles, was dazu gesagt wurde, reichen jedoch allein noch nicht aus. Anknüpfend an die sogenannte „Goldene Regel" (z. B. Mt 7,12: „Alles,

was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen!"), läßt sich eine zweite grundlegende Dialogregel formulieren[29]. Die Bereitschaft zum Gespräch sowie das Bemühen um Verständigung genügen nicht, damit es zu einem wirklichen Dialog kommt. Der Wille zum Dialog muß sich praktisch darin ausdrücken, den Gesprächspartner zu befähigen, in einen Dialog treten zu können. Den anderen zu verstehen, heißt, ihm einen Raum zu geben, sich ausdrücken zu können. Dies gilt auch grundsätzlich für den Dialog der Kirche mit den Nichtglaubenden. Aus dem derzeitigen Monolog könnte dann tatsächlich einmal ein Dialog werden.

ANMERKUNGEN

[1] L'Osservatore Romano, 9. 4. 1965. Erster Präsident war Kardinal König, Erzbischof von Wien, Sekretär Vincenzo Miano SDB.

[2] Apost. Konstitution „Regimini Ecclesiae Universae", 15. 8. 1967, in: AAS 59 (1967) 920.

[3] Vgl. La Civiltà Cattolica, H. 3256, 15. 2. 1986, 313–324.

[4] AAS 56 (1964) 609–659, 643f.; dt. in: HK 18 (1963/64) 567–583, 578.

[5] Vgl. S. Nicolosi, Utopia e apocalisse. Cristianesimo e temporalità (Roma 1982) 15ff.

[6] Vgl. ebd. 16–64; G. de Rosa, Il dialogo con gli atei (Roma 1965) 1–12.

[7] Vgl. ebd. 8; La Civ. Catt., a. a. O. 322f.

[8] Vgl. Kommentar v. Ch. Moeller in: LThK III, 590.

[9] AAS 56 (1964) 650–652; dt. HK 18 (1963/64) 580f.

[10] Ebd. 654 bzw. 581.

[11] Die im Text verwendete Charakterisierung des Atheismus als „die schlimmste Erscheinung unserer Zeit" bezieht sich, genaugenommen, bloß auf den erwähnten militanten Atheismus. Vom Verständnis des Textes läßt sich der Ausdruck nicht ohne weiteres auf den Atheismus als solchen übertragen, wie das manche Autoren tun, wenn sie sich auf ihn beziehen.

[12] Vgl. F. Skoda, El diálogo entre creyentes y no creyentes en la experiencia del Secretariado para los no creyentes, in: Atheism and Dialogue 20 (1985) 71–76, v. a. 76; P. Poupard, A vingt ans, ebd. 58.

[13] F. Skoda, a. a. O. 75. [14] Ebd. 74. [15] Ebd.

[16] Der Spiegel, Nr. 28 (1985) 137–149. [17] Christ in der Gegenwart 37 (1985) 244.

[18] HK 39 (1985) 264–269. [19] Ebd. 268.

[20] K. Rahner, Kirche und Atheismus, in dieser Zschr. 199 (1981) 3–13. [21] Ebd. 6.

[22] G. Schmidtchen, Die gesellschaftlichen Folgen der Entchristlichung, in dieser Zschr. 196 (1978) 543–553, 544.

[23] Ebd. 546.

[24] K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte von 1844, in: MEW I, 546.

[25] Vgl. K. Rahner, Grundkurs des Glaubens (Freiburg [8]1977) 54–61.

[26] G. Ebeling, Dogmatik des christl. Glaubens, Bd. 1 (Tübingen 1979) 179. Ebeling hat sich eingehend mit dieser Problematik auseinandergesetzt; vgl. Die Botschaft von Gott an das Zeitalter des Atheismus, in: ders., Wort und Glaube, Bd. 2 (Tübingen 1969) 373–395.

[27] K. Rahner: „Wir sagen gerade, wer und was Gott ist, indem wir sagen, daß wir Geschöpfe sind" (Herders Theol. Taschenlexikon, Bd. 5, 352). Das ist auch der Sinn von Rudolf Bultmanns berühmtem Satz: „Es zeigt sich also: will man von Gott reden, so muß man offenbar von sich selbst reden" (Glauben und Verstehen, Bd. 1, 289).

[28] R. Schaeffler, Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott (Freiburg 1982) 16ff.

[29] Vgl. G. Calogero, Logo e dialogo. Saggio sullo spirito critico e sulla libertà di coscienza (Milano 1950) 51ff.

Johannes Beutler SJ

In der Welt, nicht von der Welt

Zum Ort der Christen nach dem Neuen Testament

„In der Welt – nicht von der Welt": die Formulierung ist dem Johannesevangelium entnommen. Im 17. Kapitel, im sogenannten Hohepriesterlichen Gebet, spricht Jesus die Seinen als solche an, die noch „in der Welt" sind (V. 11). Sie sollen die Welt nicht verlassen, nicht aus ihr auswandern, sondern in ihr leben, ja sie sind sogar von Jesus her in die Welt hinein gesandt (V. 18). Nur bleibt bestehen, daß sie „nicht von der Welt" sind (V. 16).

Ein christliches Dilemma

In dieser Spannung scheint auch die Kirche in unserem Land zu leben. Auf der einen Seite lebt der Christ und lebt auch die katholische Kirche durchaus „in der Welt". So ist der politische und wirtschaftliche Aufbau der Bundesrepublik zu einem ganz wesentlichen Anteil von Christen beider Konfessionen getragen und bestimmt gewesen. Politisches und gesellschaftliches Engagement bedeutet dabei immer auch die Gefahr einer Prioritätensetzung nach den Gesetzen der „Welt". Wirtschaftliche Erwägungen können in Konkurrenz zu solchen treten, die an Menschenrechten orientiert sind. Sie können auch in Konflikt geraten zur weltweiten Förderung des Friedens. In dem Maß, wie Besitz und Macht zu den ausschlaggebenden Werten werden, gewinnt im biblischen Sinn die „Welt" die Oberhand über die Christen und die Kirche. Sie erliegen der Anpassung an die „Welt" und verlieren ihre eigene Identität.

Die Versuchung liegt nahe, sich dieser „Beschmutzung" mit der Welt zu entziehen und sich in einen „inneren Bereich" zurückzuziehen, also so sehr nicht mehr „von der Welt" zu sein, daß man praktisch auch aufhört, „in der Welt" zu leben. Eine kirchliche Sonderwelt kann im großkirchlichen Bereich gesucht werden, also in den Pfarreien und Verbänden, im Kult, in der Feier, in Großveranstaltungen und in innerkirchlichen Kontroversen, deren Sinn und Umfang der Außenstehende dann oft nicht versteht. Oder sie wird in Kleingruppen gesucht, wo (oft junge) Christen versuchen, modellhaft christliches Leben und christliche Gemeinde zu verwirklichen. Die Gefahr ist dann, daß solche Gruppen so sehr aus der Gesamtgesellschaft „aussteigen", daß die eigene christliche Gestaltung der

Gesellschaft verblaßt oder sogar aufgegeben wird. Letzte Konsequenz dieser Option ist dann die Verweigerung. Sie kann sich auf Einzelbereiche wie den Kriegsdienst, aber auch auf jede Form von Mitarbeit in den politischen und wirtschaftlichen Strukturen beziehen, gelegentlich unter ausdrücklicher Berufung auf die Schrift und die frühe kirchliche Tradition.

Wie deutet nun das Neue Testament, das Evangelium unsere Situation? Wir könnten hier auf die im Titel formulierte Spannung zwischen „in der Welt – nicht von der Welt" zurückgreifen, wie sie im Hohepriesterlichen Gebet Jesu zum Ausdruck kommt. Die Gefahr wäre wohl, daß von einem solchen Einzeltext aus Weltnähe und Weltdistanz des Christen einst und jetzt zu wenig im größeren Zusammenhang der urchristlichen Verkündigung verankert wären; dies um so mehr, als das Johannesevangelium sich dem Verdacht ausgesetzt sieht, die Weltdistanz des Christen überzubetonen. Versuchen wir also einen breiteren Ansatz, der bei Jesus beginnt und unter den Evangelisten vor und neben Johannes auch Matthäus zur Sprache bringt.

Sammlung und Sendung

Die Spannung, die im Thema dieses Beitrags zum Ausdruck kommt, wird nicht selten in die glückliche Formulierung „Sammlung und Sendung" gebracht. Sammlung und Sendung charakterisieren in der Tat das Heilswerk Jesu und den Heilsauftrag der jungen Kirche von ihren Anfängen an. Dabei bedeutet Sammlung stets zunächst einmal Herauslösen aus einem vorgegebenen Verband oder Zusammenhang; erst die Sendung führt wieder neu in ihn hinein.

Das Werk Jesu besteht zunächst einmal in der *Sammlung* Israels. Das hat in der neueren Literatur vor allem Gerhard Lohfink aufgewiesen, zuerst in seiner Habilitationsschrift[1], die die Ekklesiologie des Lukas zum Thema hat, dann aber vor allem in seinen neueren Artikeln in der „Theologischen Quartalschrift" und in seinem verbreiteten Buch „Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?"[2] In seinem Beitrag „Die Korrelation von Reich Gottes und Volk Gottes bei Jesus"[3] nennt er noch einmal die Belege für Jesu Absicht, das endzeitliche Israel zu sammeln: ausdrückliche Jesusworte wie Mt 12,30 („Wer nicht für mich ist, der ist gegen mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut") oder Mt 23,37 („Jerusalem, Jerusalem, du tötest die Propheten und steinigst die Boten, die zu dir gesandt sind. Wie oft wollte ich deine Kinder um mich sammeln, wie eine Henne ihre Küken unter ihre Flügel nimmt; aber ihr habt nicht gewollt"); ferner der Zusammenhang zwischen der Verkündigung Jesu und der nachexilischen Prophetie, die die endzeitliche Sammlung Israels verheißt (besonders Jes 52, 1–12); schließlich die Praxis Jesu: Er sammelt die Zwölf als Zeichen für die anbrechende Wiederherstellung Israels, und um sie herum einen besonderen Jüngerkreis. Er heilt die Kranken Israels und

wendet sich den Sündern auch kollektiv zu. Er befreit den Tempel Israels von Verunreinigung und macht ihn zeichenhaft wieder zu einem „Haus des Gebets für alle Völker". Er kennt den Gedanken der endzeitlichen Völkerwallfahrt zum Zion und sieht diese (nach Mt 8, 11f.) anbrechen. Daneben spricht er Drohworte gegen ganz Israel, repräsentiert durch die galiläischen Städte (Mt 11, 21f. par.), wobei sich freilich schon die Frage stellt, ob hier noch Jesus spricht oder schon die nachösterliche Gemeinde der Logienquelle.

Jesus richtet seine Verkündigung nach G. Lohfink also weder an „die Menschen in Palästina" ganz allgemein (wie er gegen Paul Hoffmann festhalten möchte) oder an den je einzelnen (wie neuere protestantische Autoren meinen) noch an Sondergemeinden, wie man gelegentlich vielleicht aus früheren Publikationen Gerhard (und Norbert) Lohfinks herausgehört hat. Die Ausrichtung der Botschaft auf Israel soll auch der Völkerwelt zugute kommen, wenn auch nach Ansicht Lohfinks eher indirekt: Die Menschen sollen an Israel ablesen können, was die von Jesus angekündigte Gottesherrschaft meint und wie sie gelebt werden kann. In diesem Sinn gehören „Gottes Reich" und „Gottes Volk" zusammen.

Bereits auf der Ebene der Logienquelle weitet sich indes die Perspektive, und vollends auf der Ebene der synoptischen Evangelisten wird deutlich, wer nun das Gottesvolk sein soll, das sich Jesus endzeitlich sammelt: Es ist das erneuerte Gottesvolk aus Juden und Heiden, ja aus allen Völkern und Himmelsrichtungen. Das zeigt sich etwa in dem Einschub in die Geschichte vom Hauptmann von Kafarnaum (Mt 8,11), wo Jesus angesichts des offensichtlichen Glaubens dieses heidnischen Hauptmanns voraussagt: „Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tisch sitzen . . ." Den „Söhnen des Reiches" wird hingegen der Verlust der Mahlgemeinschaft mit Gott vorausgesagt.

Eine Ausweitung der endzeitlichen Sammlung des Gottesvolks können wir auch im Johannesevangelium beobachten. In der Hirtenrede von Kap. 10 könnte in V. 16 noch das in der Zerstreuung lebende Israel gemeint sein, wenn Jesus als „Guter Hirt" von sich sagt: „Ich habe noch andere Schafe, die nicht aus diesem Stall sind; auch sie muß ich führen, und sie werden auf meine Stimme hören; dann wird es nur eine Herde geben und einen Hirten." Der Text erinnert an die Verheißung des Buchs Ezechiel (Kap. 34), wo nach Droh- und Gerichtsworten über die bisherigen Hirten Israels verheißen wird: „Ich setze für sie einen einzigen Hirten ein, der sie auf die Weide führt, meinen Knecht David. Er wird sie weiden, und er wird ihr Hirt sein" (V. 23). Im selben Zusammenhang verheißt Gott auch, daß er selbst der (endzeitliche) Hirt seines Volkes sein werde (V. 31; vgl. Jer 23).

Spätestens im 11. Kapitel des Johannesevangeliums kommt jedoch die Sammlung der Kinder Gottes aus der ganzen Welt und offensichtlich ohne die Voraussetzung einer besonderen Volks- oder Religionszugehörigkeit in den Blick, wenn im Anschluß an das Wort des Kaiafas über die Notwendigkeit des Todes eines

Menschen für das Volk der Evangelist hinzufügt: „Das sagte er nicht aus sich selbst; sondern weil er der Hohepriester jenes Jahres war, sagte er aus prophetischer Eingebung, daß Jesus für das Volk sterben werde. Aber er sollte nicht nur für das Volk sterben, sondern auch, um die versprengten Kinder Gottes wieder zu sammeln" (11, 51 f.). Hier ist offensichtlich an die Gotteskinder aus allen Völkern und Nationen gedacht, vielleicht unter Einwirken eines gnostischen Mythos. So kann Jesus beim Herannahen der Griechen in Kap. 12 von seinem Heilstod sprechen und ankündigen: „Und ich, wenn ich über die Erde erhöht bin, werde alle zu mir ziehen" (12, 32). Hier wird keine Einschränkung mehr sichtbar, auch wenn die Rede von der „Erhöhung" Jesu noch an die Sprache des Alten Testaments anklingt (Jes 52, 13).

Im 14. Kapitel des Johannesevangeliums bringt der Evangelist eine Abschiedsrede Jesu, die in ihrem Mittelteil (V. 15–24) die Sprache der alttestamentlichen Bundestheologie spricht[4]. Wie Israel sollen die Jünger Jesus (als die Verkörperung Gottes in der Geschichte) „lieben" und seine „Gebote halten" und so seine Verheißungen erfahren, daß er selbst bzw. sein Geist unter oder in ihnen wohnen werden – dies in der Verwirklichung der Verheißung der exilischen und nachexilischen Propheten vom „Neuen" oder erneuerten „Bund". In dieser Verbundenheit mit Gott bzw. Christus wird der Jüngerkreis auch von der Welt abgehoben sein, die weder Gottes Geist erkennt und empfangen kann noch die Offenbarung Christi empfängt.

Der Gedanke einer „Sammlung", die zunächst Israel, dann aber ein erweitertes Gottesvolk aus Juden und Heiden umfaßt, zieht sich also durch die kanonischen Evangelien, zumal des Matthäus und Johannes, aber auch des Markus (man denke an die großen Kontroversen mit den jüdischen Gruppen in Kap. 11–12, die mit dem positiven Gegenbild der armen Witwe als Sinnbild eines erneuerten Gottesvolks schließen, sowie an den heidnischen Hauptmann und sein Glaubensbekenntnis unter dem Kreuz) und des Lukas (wofür bereits auf die Arbeit von G. Lohfink „Die Sammlung Israels" hingewiesen wurde). Im endzeitlich gesammelten Gottesvolk soll der Welt sichtbar vor Augen geführt werden, was die von Jesus angekündigte Gottesherrschaft bedeutet. So gilt die Botschaft Jesu zunächst und vor allem seinen Jüngern, die er sich aus dem alten Gottesvolk beruft, dann aber auch allen, die sich aus „allen Völkern" zu seinen Jüngern machen lassen (vgl. Mt 28, 19), und durch sie vermittelt der Welt.

Der Sammlung entspricht neutestamentlich die *Sendung*. Die synoptischen Evangelien erwecken den Eindruck, daß sich Jesus zunächst, ja vielleicht bleibend zu seinem Volk Israel gesandt weiß. Dementsprechend sendet er auch seine Boten aus: „Geht nicht zu den Heiden, und betretet keine Stadt der Samariter, sondern geht zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel" (Mt 10, 5 f.). Es ist dabei schwer zu entscheiden, ob Matthäus hier ein ursprüngliches Wort Jesu berichtet oder ob er nachträglich die Praxis Jesu deutet. Beides läuft letztlich auf das gleiche hinaus.

Zwar bewegt sich Jesus wiederholt auf Territorium der Heiden, gelangt bis nach Tyrus und Sidon, in die Dekapolis und nach Caesarea Philippi; doch wirkt er hier von sich aus keine Wunder – wenigstens nach der Darstellung des Matthäus, die mit derjenigen des Markus kontrastiert. Erst sein Tod und seine Auferstehung öffnen das Tor zu einer weltweiten Heidenmission. Diese kündigt sich freilich von der Kindheitsgeschichte her an (man denke etwa an die Weisen aus dem Morgenland) und leuchtet schon während des Erdenlebens Jesu immer wieder als kommende Wirklichkeit auf (so in der bereits genannten Perikope vom heidnischen Hauptmann von Kafarnaum; auch die Heilung der Syrophönizierin in Mt 15, 21–28 und ähnliche Texte gehören hierher). Analog zu seiner ersten Rede auf dem Berg richtet Jesus als Auferstandener eine letzte Rede auf dem Berg an seine Jünger und beauftragt sie ausdrücklich: „Geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern" (Mt 28,19).

Ähnlich universal ist die Sendung Jesu auch nach den anderen Evangelisten. Es wurde schon auf das Wort Jesu im Hohepriesterlichen Gebet Jesu bei Johannes hingewiesen (Joh 17,18), wo Jesus von seinen Jüngern sagt: „Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt." Der sogenannte johanneische Dualismus reißt zwar eine tiefe Kluft zwischen der Gemeinde des Offenbarers und der Welt auf, aber diese Kluft ist nicht unüberbrückbar. Sie wird in der spätesten Schicht des Johannesevangeliums vor allem dadurch überwunden, daß die Gemeinde der Jünger die Liebe Jesu der Welt glaubhaft vorlebt. Das kommt schon an der ersten Stelle zum Ausdruck, wo vom Gebot der Bruderliebe die Rede ist (Joh 13,34 f.): „Ein neues Gebot gebe ich euch: Liebt einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben. Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid: wenn ihr einander liebt." Die Gemeinschaft der Liebe untereinander, die in der Liebe des Sohnes zu den Seinen wurzelt und in der Liebe des Vaters zum Sohn ihre letzte Ursache hat, soll also zum Glauben „aller" führen. Diese johanneische Sicht ist sehr wichtig, weil sie helfen kann, ein geschlossenes und ein offenes Kirchen- und Gemeindemodell miteinander zu verbinden[5].

Nun ist es keineswegs so, als ob unter den Neutestamentlern völlige Einigkeit darüber bestünde, an wen sich die Sendung Jesu richtet und wem seine Botschaft primär gilt. Eine lebhafte Diskussion ist in den beiden letzten Jahrzehnten vor allem über die Adressaten der Bergpredigt entbrannt. Die eigenwilligste These wird hier von G. Lohfink vertreten, vor allem in seinem Artikel „Wem gilt die Bergpredigt?"[6], aber auch in anderen Publikationen[7]. Nach ihm ist die Bergpredigt an den Jüngerkreis Jesu gerichtet. Sie enthält also Forderungen, die nur im Kreis derjenigen zu verwirklichen sind, die Jesus als seine Jünger nachfolgen. Das alte Problem der Erfüllbarkeit der Bergpredigt löst sich so auf einfache Weise.

Dies gilt ganz besonders von den Forderungen Jesu nach Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5, 38–48), die auf den ersten Blick völlig unerfüllbar erscheinen; sie gelten nach Lohfink im Innenraum der Kirche. Hier können sie auch gefahrlos

verwirklicht werden, da niemand zu befürchten braucht, daß sein Gegner die bewußt gewählte Schwäche und den Gewaltverzicht ausnutzt. Nur indirekt wirkt die Kirche durch die Beobachtung dieser Forderungen Jesu in den gesellschaftlichen Raum hinein, indem sie der Welt vor Augen führt, wie es eigentlich sein sollte. Aber ohne bewußten Anschluß von Menschen an die Gemeinde der Jünger Jesu scheint es keine Chance zu geben, Frieden und Gewaltverzicht auf der Welt direkt zu fördern.

Die Begründung für sein Modell entnimmt G. Lohfink nicht zuletzt dem Rahmen der Bergpredigt, vor allem der Einführung, die er bereits Mt 4, 23–25 beginnen sieht. Jesus wird hier als Heilender geschildert, und das Heilen „jeglicher Krankheit und jeglichen Leidens im Volk" läßt an Stellen wie im Buch Deuteronomium (7, 15) denken, wo dem Volk, das Gott die Bundestreue hält, verheißen wird, daß Gott es von allen Krankheiten befreien wird. Die geographischen Angaben von Mt 4, 23–25 deutet Lohfink so, daß hier das ideale Israel der Frühzeit, das heißt etwa der Zeit Davids geschildert werde. Syrien verweist dann auf die Gebiete in der Richtung des Golan, die Dekapolis gehört zum klassischen Heiligen Land, ebenso Peräa als „Land jenseits des Jordans". Tyrus und Sidon habe Matthäus ebenso aus seiner Markus-Vorlage gestrichen wie Idumäa, da sie zu sehr heidnische Assoziationen weckten. Die Adressaten der Rede im engeren Sinn sind dann die Jünger, die Mt 5,1 als innerer Kreis um Jesus herum genannt werden.

Die Argumentation Lohfinks hat offenbar Eindruck gemacht, denn wir finden sie bei Rudolf Schnackenburg aufgenommen[8] und auch Joachim Gnilka zitiert sie zustimmend[9]. Freilich macht er schon eine Ausnahme, indem er Syrien als nichtjüdisches Land versteht. Alexander Sand läßt die geographische Frage der Herkunft der Hörer ziemlich offen und stellt ausdrücklich fest, es handle sich hier um „keine esoterische Gemeindeethik"[10]. Die Bergpredigt enthalte zwar keine „unmittelbare Anweisung für politische Aktionen", gebe aber „Anstöße auch zu politischem Handeln". Noch deutlicher rückt Ulrich Luz von Lohfinks Positionen ab[11]. Mit Syrien sei die römische Provinz Syrien gemeint, wohin zumindest die Kunde von Jesus dringt. In den „Scharen", die Jesus folgen und die ihn hören, klinge bereits die Kirche des Matthäus an. Einerseits sei die Bergpredigt Jüngerethik, anderseits sei sie aber nicht nur an die Jünger, sondern auch an das Volk gerichtet, und durch die Verkündigung der Jünger beanspruche sie die ganze Welt. Klaus-Stefan Krieger stellt die Deutung des Rahmens der Bergpredigt durch G. Lohfink ausdrücklich in Frage[12] und ersetzt sie durch ein plausibles Modell, nach dem Matthäus hier die Landkarte seiner Zeit voraussetzt mit Syrien als römischer Provinz und dem „Land jenseits des Jordans" als Herrschaftsgebiet von Agrippa II. im Nordosten des Heiligen Landes jenseits des Jordans, das heißt in heidnischem Gebiet.

Der Einwand, daß Jesus nach allem, was wir wissen, seine Verkündigung an Israel gerichtet habe, läßt sich – auch bei Krieger – mit einem Hinweis auf die

grundlegende Arbeit von Hubert Frankemölle „Jahwebund und Kirche Christi“[13] beantworten. Nach Frankemölle sind bei Matthäus verschiedene Ebenen der Aussage zu unterscheiden. Matthäus schildert uns Ereignisse aus dem Leben Jesu. Die Darstellung erfolgt dabei fiktiv noch aus der Perspektive des Erdenlebens Jesu, vergleichbar der Abschiedsrede des Mose im Buch Deuteronomium, die vor dem Tod des Mose an der Schwelle des Gelobten Landes gedacht ist. Dabei ist der ekklesiologische Entwurf des Matthäus von einer doppelten Kontinuität gekennzeichnet. Nach rückwärts steht der Jüngerkreis Jesu in Kontinuität zu Israel, nach vorwärts zur heraufkommenden Kirche aus Juden und Heidenvölkern.

Eine Schwäche der Arbeiten Lohfinks scheint zu sein, daß diese verschiedenen Ebenen nicht genügend auseinandergehalten werden, so daß aus Aussagen des Matthäus (und anderer Evangelisten), die die Kirche seiner Zeit betreffen, vorschnell auf Jesus und seine Intentionen geschlossen wird. Diese kritische Anfrage hat Konsequenzen auch für die Frage, wie sich der Christ im Sinn der Bergpredigt in dieser Welt zu verhalten habe. Ist der Adressat der Bergpredigt Israel und richten sich die Verheißungen und Forderungen Jesu primär, ja vielleicht exklusiv an den Jüngerkreis, dann wird es schwer, wenn nicht unmöglich sein, die Botschaft Jesu für die Welt direkt relevant zu machen. Entweder die Welt sieht das Leben der Christen und bekehrt sich, oder alles bleibt beim alten. Eine Zusammenarbeit mit „allen Menschen guten Willens“ auf eine gerechtere und friedlichere Welt hin erscheint dann unmöglich. Nehmen wir die Bergpredigt aber als das, was sie heute ist, nämlich eine Synthese der Verkündigung Jesu, wie sie Matthäus seinen juden- und heidenchristlichen Lesern – Jesu historische Botschaft reinterpretierend – geboten hat, dann richtet sie sich an die Völkerwelt insgesamt, eben jene Völker, zu denen nach Mt 28,19 die Jünger gesandt werden.

Man könnte hier einwenden, daß an eben jener Stelle bei Matthäus ja ausdrücklich der Auftrag erteilt wird, alle Völker zu Jüngern zu machen und sie zu taufen, nicht nur, sie in die Verkündigung Jesu einzuführen. Dieser Einwand ist berechtigt, doch darf er nicht davon ablenken, daß die Forderungen Jesu sich nicht auf den kirchlichen Binnenraum beschränken. Gerade die Forderung nach Gewaltverzicht und Feindesliebe betrifft einen Bereich der Interaktion mit Auswärtigen, wie die gewählten Beispiele von der Fronleistung oder dem Straßenraub zeigen, und sind in ihrer Begründung auch weisheitlich formuliert, also von jedem nachvollziehbar, der glaubt, daß es einen Schöpfergott gibt, der seine Sonne aufgehen läßt über Bösen und Guten und es regnen läßt über Gerechte und Ungerechte (vgl. Mt 5,45). Auf dieser Linie argumentiert bereits Paul Hoffmann in seiner Auseinandersetzung mit G. Lohfink[14].

Aufgaben der Kirche heute

Sammlung und Sendung charakterisieren die Kirche von ihren Ursprüngen her. Sammlung und Sendung gehören auch zur Kirche in ihrer heutigen Gestalt. Um einen glaubhaften Beitrag zu den Fragen leisten zu können, die uns heute aufgegeben sind, muß die Kirche ein erkennbares eigenes Profil besitzen. Sie muß selber leben, was sie anderen empfiehlt. Dies gilt zunächst auf überschaubarem Raum. Mit Recht wird heute die Forderung erhoben, Kirche in Gemeinden zu leben, die als solche ablesbar machen, was es heißt, als Jünger Jesu zu leben. Pfarrgemeinden zumal in Ballungsräumen sind dazu oft nicht leicht in der Lage. Der Priestermangel der beiden letzten Jahrzehnte hat dazu geführt, pastoral genau das Gegenteil von dem zu tun, was eigentlich gefordert gewesen wäre, nämlich die Gemeinden durch Zusammenlegung zu Pfarrverbänden de facto zu vergrößern statt sie zu verkleinern. Die Folge war mancherorts, daß sich Basisgruppen außerhalb der örtlichen Strukturen der Kirche bildeten, also als Ersatz für die als zu starr, zu groß und zu anonym empfundenen Pfarrgemeinden.

Die Erfahrung und Praxis der Kirche in den jungen Kontinenten sollte uns lehren, hier einen anderen Weg einzuschlagen, nämlich Ortsgemeinden aufzugliedern in Basisgruppen oder – wie man in Afrika sagt – „Kleine Christliche Gemeinschaften". Durch die Zuordnung zu den territorialen Strukturen können solche Gruppen davor bewahrt werden, ins Abseits zu driften und zu „Sondergemeinden" zu werden. Selbstverständlich kann eine solche Zuordnung auch auf Diözesanebene erfolgen. Wir brauchen mehr Mut zu christlichen Gruppierungen, die auch ohne eigenen Priester das Wort Gottes lesen und hören, es meditieren und gemeinsam in der Gemeinde wie im gesellschaftlichen Raum in die Tat umzusetzen versuchen. Dabei muß freilich die traditionelle Berührungsangst von Katholiken gegenüber der Schrift schrittweise überwunden werden. Erfahrungen mit Familienkreisen zeigen, daß dies schwierig, aber möglich ist. In Lateinamerika und größeren Teilen Afrikas beruht heute die Zukunft der Kirche auf solchen christlichen Teil- oder Basisgemeinden. Ortsgruppen lebendiger, auf die Gegenwart bezogener Verbände können auch bei uns eine entsprechende Aufgabe wahrnehmen. Hinzu kommen Experimentalgemeinden, die vorleben, daß Christen auch unter heutigen Lebensbedingungen gemeinsam leben, wohnen und arbeiten können, weit über den gemeinsamen Gottesdienst hinaus. Überzeugend gelebte christliche Diakonie und Liebe im überschaubaren Bereich (und nicht nur über kirchliche Großorganisationen) kann ein Zeichen sein, das im Sinn der Abschiedsreden Jesu im Johannesevangelium auch heute Menschen zum Glauben an Christus führt und damit auch zu einer veränderten gesellschaftlichen Praxis.

Zur Sammlung ist die Kirche aber nicht nur auf der Ebene von Gemeinden und Teilgemeinden gerufen. Sie führt Kirche auch in einem Land, auf der Ebene eines Kontinents und international zusammen und stellt sie zur gleichen Zeit kritisch der

sie umgebenden Gesellschaft gegenüber. Insgesamt hat hier die Kirche in Deutschland und in Europa Defizite im Vergleich mit der Kirche in anderen Kontinenten, etwa den beiden Amerika oder Afrika. Der Ruf nach einem Konzil für Afrika ist auch von Papst Johannes Paul II. bei seiner letzten Reise in den Schwarzen Kontinent als Möglichkeit aufgegriffen worden[15]. Die zweite und dritte Konferenz der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín und Puebla[16] haben wesentlich dazu beigetragen, die Züge der Kirche in diesem für die Zukunft der Kirche und der Menschheit so wichtigen Erdteil zu verdeutlichen. Dabei erhebt die Kirche auch ihre Stimme als Anwalt der Armen und Entrechteten, unbekümmert um politische Opportunität.

Den gleichen Mut, quer zu politischen Parteien und Strukturen zu kontroversen Fragen Stellung zu nehmen und die Christen zum Handeln aufzurufen, haben die Bischöfe der Vereinigten Staaten von Nordamerika in ihren beiden Schreiben „Die Herausforderung des Friedens – Gottes Verheißung und unsere Antwort"[17] und „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle. Katholische Soziallehre und die US-Wirtschaft"[18] gezeigt. Bemerkenswert war bei diesen beiden Schreiben nicht nur der Inhalt, sondern auch die Weise des Zustandekommens: Die Bischöfe machten sich zu Sprechern der katholischen Kirche ihres Landes und beteiligten die gesamte nordamerikanische Kirche am Prozeß der Formulierung (ohne selbstverständlich von ihr einfachhin ihre Legitimation abzuleiten). Dies könnte ein Beispiel dafür sein, wie auch auf Landes- und Erdteilebene bei uns Sammlung von Kirche sichtbar werden kann – als Aussonderung aus der Gesellschaft im Dienst eben dieser Gesellschaft. Weltweit hatte das Zweite Vatikanische Konzil eine ähnliche Aufgabe übernommen, vor allem in seiner Pastoralkonstitution „Gaudium et spes". Ist der Eindruck falsch, daß kirchliche Verlautbarungen bei uns, sei es seitens der Bischofskonferenz, sei es seitens der Dachorganisation der Laien und ihrer Verbände, durchweg eher zaghaft ausfallen (von der Abtreibungsfrage vielleicht einmal abgesehen)? Und liegt dies vielleicht an der historisch bedingten relativ starken Verknüpfung von Kirche und Staat?

Sammlung und Sendung gehören zusammen. Seit dem Apostolischen Schreiben Papst Pauls VI. über die Evangelisierung in der Welt von heute vom 8. Dezember 1975[19] wird dieser Zusammenhang auch im gesamtkirchlichen Bereich mit dem Ausdruck „Evangelisierung" bezeichnet. Um es mit den Worten des Auferstandenen in Mt 28,17–20 zum Ausdruck zu bringen: Es geht darum, die Menschen aller Völker zu Jüngern zu machen, das heißt, ihnen das Evangelium zu predigen und sie zur Umkehr und Taufe zu führen, dann aber auch, sie alles halten zu lehren, was Jesus ihnen aufgetragen hat – man könnte auch sagen, entsprechend der Bergpredigt zu leben. Evangelisierung bedeutet also Bildung christlicher Gemeinden und zugleich Umgestaltung des Lebensraums der Menschen im Sinn des Evangeliums, innerhalb und außerhalb der Gemeinden. Die lateinamerikanischen Bischöfe haben sich diesen Ausdruck mit Vorliebe zu eigen gemacht, um die Aufgabe der

Kirche auf ihrem Kontinent zu umschreiben: Verkündigung der Botschaft Christi, und gerade um dieser Verkündigung willen Stellungnahme für die Armen und Option für sie. Eine solche Option beschränkt sich nie auf Proteste an die politisch und wirtschaftlich Maßgebenden. Sie schließt einen Gesinnungswandel innerhalb der Kirche und ihrer Gemeinde ein, ja muß damit beginnen. So kann es keine Wahl zwischen einer binnen- und einer außenorientierten Kirche geben. Die Kirche muß leben, was sie verkündet, und verkündigen, was sie lebt.

Im Vorgehen können wir von der zweiten Konferenz der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla lernen: Am Anfang steht stets eine Analyse der Situation der Kirche in Lateinamerika im Rahmen der Gesamtgesellschaft. Ihr folgt eine Besinnung und Wertung auf der Grundlage der Schrift, des Wortes Gottes, des Evangeliums. Aus ihr werden dann praktische Folgerungen abgeleitet. Ein solches Vorgehen setzt voraus, daß Reflexion auf der Grundlage des Evangeliums eingeübt ist. Es gibt keine „Evangelisierung" ohne den ständigen Rückgriff auf das „vierfache Evangelium" des Matthäus, Markus, Lukas und Johannes.

ANMERKUNGEN

[1] G. Lohfink, Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie (München 1975).
[2] Freiburg 1982. [3] ThQ 165 (1985) 173–183.
[4] Vgl. J. Beutler, Habt keine Angst. Die erste johanneische Abschiedsrede (Joh 14) (Stuttgart 1984) 51–86.
[5] Vgl. J. Beutler, Kirche als Sekte? Zum Kirchenbild der johanneischen Abschiedsreden, in: Theol. Akademie, Bd. 10 (Frankfurt 1973) 42–57.
[6] ThQ 163 (1983) 264–284.
[7] Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht (Mt 5, 39b–42/Lk 6, 29f.), in: ThQ 162 (1982) 236–253; Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? (Freiburg 1982) 46–50 usw.
[8] R. Schnackenburg, Matthäusevangelium 1, 1–16, 20 (Würzburg 1985).
[9] J. Gnilka, Das Matthäusevangelium, T. 1 (Freiburg 1986) 108.
[10] A. Sand, Das Evangelium nach Matthäus (Regensburg 1986) 171f.
[11] U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, T. 1 (Neukirchen, Köln 1985) 180ff., 190.
[12] Kl.-St. Krieger, Das Publikum der Bergpredigt (Mt 4, 23–25). Ein Beitrag zu der Frage: Wem gilt die Bergpredigt?, in: Kairos 1–2 (1986) 98–119.
[13] Münster ^{2}1984.
[14] P. Hoffmann, Tradition und Situation. Zur „Verbindlichkeit" des Gebots der Feindesliebe in der synoptischen Überlieferung und in der gegenwärtigen Friedensdiskussion, in: Ethik im Neuen Testament, hrsg. v. K. Kertelge (Freiburg 1984) 50–118, bes. 104ff. Vgl. dazu Lohfink in: ThQ 165 (1985) 176f.
[15] Verlautbarungen des Apost. Stuhles 66 (Bonn 1985) 95.
[16] Adveniat, Dokumente, Projekte 1–3 (Essen 1970); Stimmen der Weltkirche 8 (Bonn 1979).
[17] Frankfurt 1983.
[18] Hrsg. v. F. Hengsbach (Freiburg 1987).
[19] Verlautbarungen des Apost. Stuhles 2 (Bonn 1975).

Horst Bürkle

An der Schwelle eines neuen Zeitalters?

Faszination und Gefahr neuer geistig-religiöser Strömungen

In seinem Vorwort zu Marilyn Fergusons programmatischem Band „Die sanfte Verschwörung" schreibt Fritjof Capra: „Indem wir uns weiter in die achtziger Jahre bewegen, wird uns zunehmend bewußt, daß wir uns in einer tiefgreifenden, weltweiten kulturellen Krise befinden. Es ist eine komplexe, mehrdimensionale Krise, deren Aspekte jeden Bereich unseres Lebens berühren – unser Wohlbefinden und unseren Lebensunterhalt, die Qualität unserer Umwelt und unsere gesellschaftlichen Beziehungen, unsere Wirtschaft, Technologie und Politik." Das „tiefgreifende, weltweite Krisenbewußtsein", das hier beschworen wird, bildet den Hintergrund für jene Aufbruchstimmung in ein „neues Weltzeitalter" oder, wie es in schönem Neuhochdeutsch heute heißt: „New Age". Was ist mit solcher „komplexen, mehrdimensionalen Krise" gemeint?

In einer Gesellschaft, die in den Vereinigten Staaten und zunehmend in Europa ihre kulturelle und geistige Einheit verloren zu haben scheint, erschallt der Ruf nach neuer verbindender Orientierung. Aus der Not des in die Vereinzelung entlassenen, autonomen Menschen wird die neue Tugend eines neuen Weltzeitalterbewußtseins. Die Not, die die vielfältig auf den Markt drängende New-Age-Literatur beantworten will, ist die Not des Menschen, der mit dem Verlust des Glaubens an den dreifaltigen Gott unter dem „Verlust der Mitte" (Sedlmair) leidet. Dieser christliche Glaube nicht nur, sondern das Leben aus dieser Mitte gab und gibt ja nicht nur Antwort auf die Frage nach dem Ursprung und nach dem Ziel des Lebens des einzelnen und der Menschheit als ganzer. Die „Einheit des Menschengeschlechts" (Lessing) war von daher nie nur ein natürliches, sozusagen biologisch begründetes Postulat. Sie hatte ihren festen Grund in einem Bezug, der außerhalb dieser geschöpflichen Wirklichkeit liegt: in Gott als dem Urgrund allen Seins und der Menschheit.

Die Selbstoffenbarung Gottes im Sohn wird damit zur Mitte der Geschichte. Der ewige Kreislauf sich wiederholender Weltzeitläufe wird aufgebrochen. Gott offenbart sich in der Geschichte. Es gibt Jahreszahlen und Ortsnamen: Nazareth, Jerusalem und die Jahre 1 bis 30. Angesichts dieses Geschehens erfährt die Weltgeschichte ihre Orientierung. Was danach kommt, ist von dieser Christus-Geschichte bestimmt. Sie ist Geschichte im Blick auf das alles erfüllende Ende hin, wenn „Gott alles in allem" sein wird (1 Kor. 15,28).

In dieser abendländischen Gesamtschau der Geschichte erfuhr alles Einzelgeschehen seinen sinnerfüllenden Zusammenhang. Selbst die revolutionären Aufbrüche neuzeitlicher Emanzipationsbewegungen noch speisten sich aus restlichen Anleihen bei diesem zukunftsorientierten Geschichtsdenken. Das Ideal einer allgemeinen Humanität erscheint als späte Frucht dieses neuen christlichen Menschheitsbilds, in dem es nicht mehr Juden und Griechen, nicht mehr Frau noch Mann, nicht mehr Sklaven und Freie gibt (Gal 3,28). Das „Ihr alle seid einer in Christus Jesus" wurde zum Grundmodell aller neuzeitlichen Freiheits- und Humanitätsideale, die keine Rassen-, Klassen- und Geschlechtsschranken mehr kennen wollen. Nur hatte man das Vorzeichen vor der Klammer dabei oftmals ausgelassen: das Geheimnis des neuen Menschen in Christus. Ohne die verwandelnde, das Neue stiftende Gottesbeziehung wurden daraus säkulare und autonome Hoffnungs- und Freiheitsbewegungen.

In dieser Perspektive haben wir auch die Stimme derjenigen zu sehen, die sich heute unter dem Sammelbegriff eines New Age vernehmen lassen. Worin besteht die Faszination, mit der sie vernommen wird? Sie liegt offenbar darin, daß den Möglichkeiten und den Erwartungen des modernen, säkularisierten Menschen in vollem Umfang Rechnung getragen wird. Im entscheidenden Punkt wird ihm sein nachchristliches, autonomes Selbstverständnis uneingeschränkt belassen. Er soll sich voll und ganz auf sich selbst und auf sonst niemanden verlassen. Die Erfahrung, die den Glauben der Väter ausmachte, bleibt ihm erspart. Er braucht sich nicht vertrauend auf die Zusage des in Christus sich offenbarenden und doch verborgen handelnden Gottes verlassen. Die befreiende Verwandlung und Erneuerung, um die es geht, kann jetzt aus eigener Kraft erfolgen. Der Mensch, „das unbekannte Wesen", ist eingeladen, sich immer tiefer und umfassender zu entdecken. In bisher ungeahnten Dimensionen schreitet er zu neuen Möglichkeiten, sich selber zu verwirklichen.

Die Wege, die dazu gewiesen werden, erscheinen fast religiös: Sie führen ins Schweigen, in die Tiefe mystischer Schau, in die Erlebnisbreiten esoterischer Kräfte und spirituellen Erfülltseins. Aber das alles bleibt doch in den Grenzen eines sich selbst transzendierenden Humanums. Es ist der Mensch mit seinen bisher ungeahnten größeren Möglichkeiten, der hier über sich selbst zu staunen beginnt. Es ist nicht Gott, dem er begegnet. Die Künder dieser neuen Zeitenwende laden uns ein zum Entdeckungsabenteuer unser selbst. Sie verweisen den Menschen an den Menschen, nicht an Gott. Mit dem Motto des letzten evangelischen Kirchentags könnte man sagen: „Seht, das ist der Mensch!" Gemeint ist aber nicht mehr der unter den Bedingungen unserer Gottesentfremdung erschienene Sohn, der uns, für uns leidend, ins Vaterhaus heimholt. Es ist der Mensch in der Fremde. Auf dem unbegrenzten „Markt der Möglichkeiten" bieten sich ihm neue Therapien an.

Die alte vorchristliche Weisheit der Griechen erfährt eine Wende ins machbare neue Glück: „Gnothi seauton" – „Erkenne dich selbst", das heißt jetzt nicht mehr:

Erkenne deine Grenzen und eben darin deine Menschlichkeit. Erkenntnis wird jetzt zum Aufbruch in die schier unbegrenzten Möglichkeiten der Selbstverwandlung. Wir sind erweiterungsfähig. Ein neuer Toleranzgedanke verbindet sich mit dem Angebot unterschiedlicher Orientierungshilfen. An die Stelle des allein verbindlichen, den Menschen ganz fordernden Gottesglaubens tritt eine Vielfalt sich ergänzender, einander tolerierender Sinn- und Praxisangebote. Motiv dieser „Toleranz" ist dabei die Kunst der Relativierung. Nichts hat seinen Sinn in sich selber.

Das neue New-Age-Bewußtsein gipfelt in einer Über- und Zusammenschau, die dem einzelnen Orientierungs- und Therapieangebot seine partielle Rolle zuzuweisen vermag. Es entspricht jener Einheitsschau, wie sie uns in neueren Auslegungen indischer Weisheit begegnet. Der Erleuchtete weiß um die Relativität der unterschiedlichen Wege. Er durchschaut die māyāhafte Unwirklichkeit dieser Scheinwelt. Von solcher „Gipfelschau" aus liegen die verschiedenen Religionen, Kulte und Lebensweisheiten wie unterschiedliche Anmarschwege zum Gipfel noch weit zu seinen Füßen. „Toleranz" entspringt hier der Möglichkeit einer letzten Relativierung aller Glaubensweisen und Weltanschauungen. Diese aber geschieht nicht durch Gott, wie sie der christliche Glaube in der Spannung von Zeit und Ewigkeit kennt. Sie folgt aus einer sich selbst vermittelnden „Superschau".

Aus welchen Perspektiven und Einsichten setzt sich nun dieses neue, selbstverwandelnde Bewußtsein zusammen? Im folgenden wollen wir uns einen Eindruck von den wichtigsten Elementen dieser New-Age-Bewegung machen. Dabei fragen wir uns zugleich: Welche Defizite im Erfahrungshorizont des heutigen Menschen werden hier angesprochen? Welche Antwort stellt christlicher Glaube jeweils zu einer solchen Frage bereit?

Die neue Rahmengebung: „Wende der Gezeiten"

Zum Verständnis der neuen Aufbruchsbewegung in ein neues Weltzeitalter ist es wichtig zu sehen, daß die Menschheit hier einem größeren Zusammenhang zugeordnet wird. Dieser größere Zusammenhang wird in einem naturgesetzlichen Rhythmus im Universum gesehen. So wie das Naturjahr mit Frühling, Sommer, Herbst und Winter einem geregelten Rhythmus folgt, so werden auch die Epochen menschlicher Kulturen nach einem gesetzlich bestimmten Ablauf von Aufgang, Blüte und Niedergang gedeutet. Fritjof Capra, einer der von der Physik kommenden Vordenker der New-Age-Bewegung, formuliert diesen kulturellen „Gezeitenwechsel" so:

„Der wiederkehrende Rhythmus des kulturellen Wachstums scheint mit Fluktuationsprozessen zusammenzuhängen, die in allen Zeiten beobachtet werden konnten und stets als Teil der fundamentalen Dynamik des Universums angesehen werden... Sobald die Zivilisationen ihren Höhepunkt an Lebenskraft erreicht haben, neigen sie dazu, ihre kulturelle Triebkraft zu verlieren und zu verfallen."[1]

Dabei werden – berechtigt oder unberechtigt, das ist hier von uns nicht näher zu untersuchen – Anleihen bei verschiedenen neuzeitlichen Denkern gemacht. Die Linie geht von Herbert Spencer über Hegel zu Toynbee und anderen. Obwohl man ihnen entgegen Capra keineswegs immer schon jenen spiralenförmigen Wiederholungsmechanismus zuschreiben kann, gleichen sie sich doch in einem: Der Geschichte eignet ein sich selbst erfüllender, innerer gesetzlicher Zusammenhang. Für die Denker der Zeitenwende kommt es aber darüber hinaus noch auf etwas anderes an: Das Gesetz der Geschichte muß überhöht werden durch ein universales, ein kosmisches Gesetz. Dies erst gibt dem Ganzen seine „höhere Legitimation". Das Gesetz zu kennen bedeutet, den Stundenschlag im Heute zu kennen und das Geheimnis der Geschichte lüften zu können.

Der Untertitel des die neue Weltepoche ankündigenden Bandes „Die sanfte Verschwörung" der Amerikanerin Marilyn Ferguson heißt darum auch konsequent: „Persönliche und gesellschaftliche Transformation im Zeichen des Wassermanns". Damit erhalten die verschiedenen neuen Möglichkeiten, Mensch und Gesellschaft zu verwandeln, sozusagen ihren „metaphysischen" Begründungshintergrund. Kosmische Konstellationen haben Legitimierungsqualität. Es steht, so könnte man sagen, in den Sternen geschrieben. Astrologische Schicksalsbefragung und Schicksalsdeutung gehören zu den esoterischen Praxisbereichen des New Age. Aber über die Bedeutung für den einzelnen hinaus gewinnen sie hier den Rang universaler Urheberschaft. Nach ewigen, ehernen Gesetzen vollenden sich hier nicht nur des Daseins Kreise (Goethe). Die Menschheit als ganze unterliegt diesen Gesetzen. Sie zu erkennen und ihnen zu entsprechen, wird damit zu einer astrologischen Information. Was es mit der Heraufkunft dieses neuen Weltzeitalters auf sich hat, wissen die „Seher" dieser universalen Verwandlung. Sie vermögen die Zeichen der Zeit zu deuten:

„Die Umwälzung, in der wir uns heute befinden, könnte weitaus dramatischer werden als alle vorangegangenen, weil das Tempo des Wandels heute schneller ist als je zuvor, weil die Veränderungen heute umfassender ausfallen und den ganzen Erdball betreffen . . . Deshalb ist unsere heutige Krise nicht einfach eine Krise der Individuen, Regierungen oder gesellschaftlichen Institutionen; es handelt sich vielmehr um einen Übergang von weltweiten Dimensionen, eine Wendezeit für Individuen, für unsere Gesellschaft und Zivilisation, und für das planetare Ökosystem."[2]

Wir haben es hier mit einem Gegenmodell zur neutestamentlichen Proklamation der Zeitenwende zu tun. Christlicher Glaube wird sich darum durch diese Weltzeitalterbetrachtung der New-Age-Bewegung an eine wichtige und unentbehrliche Dimension erinnern lassen. Die christliche Botschaft betrifft nicht nur einen Bereich persönlichen Glaubens. Was sich als Botschaft an den einzelnen und durch ihn an die größere Gesellschaft, ja an die Menschheit wendet, hat seinen großen universalen Zusammenhang. Vom Kommen Jesu als des Christus Gottes spricht das Neue Testament als von der „Fülle der Zeit": „Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn" (Gal 4,4). Dieser Zeitpunkt gilt als Kairos, als die Mitte der Zeit.

Aber diese Zeitenwende wird von Gott selber bestimmt. Sie ist – so sieht es das Neue Testament – von Anfang der Schöpfung an vorgesehen, um dieses zentralen Geschehens willen. Es ist Gott, „der das All geschaffen hat, durch Jesus Christus" (Eph 3,9). Was in diesem geschichtlich und damit zeitlich verorteten Geschehen enthüllt wird, ist „das Geheimnis der (Welt-)Ökonomie Gottes, das seit Weltzeitaltern (Äonen) in Gott verborgen ist" (V. 9). Auch in den Evangelien wird dieses Thema „Christus von Urzeiten her" aufgenommen. Der Evangelist Johannes spricht von Christus als dem Logos. Er war „von Anbeginn der Welt an bei Gott". „Das All ist durch ihn geschaffen" (Joh 1,2). Da ist es nicht nur ein mythisches Nebenmotiv, daß in der Weihnachtsgeschichte eine Sternkonstellation dieses weltenwendende Zentralgeschehen in Gestalt des Sterns von Bethlehem begleitet. Es ist ja die Stunde des Erscheinens dessen, der diesen Kosmos mitgeschaffen hat, um ihn nun wieder heimzuholen.

Wir spüren angesichts solcher Aussagen, daß das Christusgeschehen selber kosmische Dimensionen hat. Es bedarf keiner Ergänzungen durch Anleihen bei irgendwelchen Weltzeitaltervorstellungen, um diesen größeren Rahmen zu füllen. Für den Glauben der Kirche aber kommt es darauf an, ihn weiter so zu bezeugen, daß dieser universale Horizont des Heils in Christus einbezogen bleibt. Menschwerdung Gottes im Sohn heißt eben nicht, daß wir nur noch in den engen Grenzen des Menschen von ihm denken und reden dürfen. Er umgreift die Äonen, hat die Welt in Händen und ist Grund allen Seins schlechthin. Die Christenheit des Ostens hat mit ihren Christusdarstellungen als Kosmokrator, als Weltenherrscher, in den Kuppeln ihrer Kirchen diese Erinnerung lebendig gehalten.

Anleihen an physikalische Denkmodelle: „Paradigmenwechsel"

Zur Begründung ihrer unterschiedlichen, erfahrungsbezogenen Wirklichkeitsschau verweisen die New-Age-Denker auf bestimmte Einsichten der modernen Physik. Die große Wende besteht für sie auch in einer Abwendung von jenem kausal-mechanistischen Weltverständnis, das seit Descartes für das naturwissenschaftliche und darüber hinaus für das neuzeitliche Denken überhaupt maßgebend geworden ist. Dieser Methode wird vorgehalten, daß sie einseitig analytisch bestimmt sei. Die dieser Forschung entsprechende Haltung auf seiten des Menschen ist der Zweifel: „Cogito ergo sum" – „Ich denke, also bin ich", so lautete der bekannte Satz Descartes'. Er wurde zum Schlüssel neuzeitlichen Philosophierens schlechthin. Nur was auf nachweisbaren, gesicherten Beweisführungen beruht, kann nach dieser Methode Anspruch auf Wirklichkeit erheben.

Dem wissenschaftstheoretischen Ansatz Descartes' wird von den New-Age-Denkern die Rolle des eigentlichen „Sündenfalls" in der Geschichte menschlichen Geistes zugesprochen. Hier lägen – so wird gesagt – die Bedingungen, unter denen

das Universum zum starren Mechanismus einer Maschine hinabgewürdigt worden sei. Der biblischen Stellung des Menschen innerhalb des Schöpfungsganzen gemäß hatte Descartes die Unterscheidung zwischen dem Menschen als Geistwesen (res cogitans) und der Materie (res extensa) vorgenommen. In der Kritik der New-Age-Denker erscheint diese Unterscheidung als Preisgabe, ja als Verachtung der Natur. Alle heutigen Probleme des Umweltschutzes werden Descartesschem Denken angelastet. Mit seiner Hilfe, so wird gesagt, hätte sich der Mensch ein die Natur ausbeutendes Herrschaftsdenken zu eigen gemacht. In diesem Zusammenhang fallen die uns heute geläufigen Schlagworte einer technikfeindlichen und forschungskritischen Grundstimmung.

In der neuzeitlichen Denktradition, der im New Age, weil überholt, der Abschied gegeben werden soll, erscheinen auch Namen wie Isaac Newton und Kepler. In ihr sieht man eine „völlig determinierte kosmische Maschine“[3]. Interessant ist es nun zu sehen, daß in diesem Zusammenhang auch der Gottesgedanke der Kritik unterworfen wird. Er erscheint als „außerhalb stehender Schöpfer“, als ein „monarchischer Gott, der die Welt von oben regiert, indem er ihr seine göttlichen Gesetze auferlegt“[4]. Ein kausal-mechanistisches Weltbild, so könnte man folgern, hätte dann die Vorstellung Gottes als Schöpfer und Erhalter der Welt erst nach sich gezogen. Der Gott des ersten Glaubensartikels wird damit selber Teil eines bloßen „Denkmodells“ oder, wie es jetzt heißt, eines veralteten „Paradigmas“. Mit dem geforderten Abschied vom bisher gültigen Wirklichkeitsverständnis, so wird gefolgert, muß auch die Voraussetzung für den Glauben an Gott als Schöpfer entfallen.

Dabei wird verkannt, daß das Gespräch zwischen moderner Naturwissenschaft und christlicher Theologie ja gerade nicht um ein ohne weiteres harmonisierbares, spannungsloses Problem ging und geht, nämlich um das Problem der nach den ihr eingestifteten Gesetzen sich verhaltenden Natur und des ihnen nicht unterliegenden freien und souveränen Willens Gottes. Wer darum unter Berufung auf neue kernphysikalische Erkenntnisse die Gültigkeit der bisherigen Gesetzlichkeiten relativiert, trifft noch lange nicht die Wirklichkeit Gottes. Das wäre nur dann der Fall, wenn die Gleichung der New-Age-Denker an diesem Punkt stimmte: wenn nämlich der Glaube an den Schöpfergott nur eine Folge, oder genauer, bloß ein Postulat der Einstiftung inzwischen in Frage gestellter Naturgesetzlichkeiten wäre.

Die Forderung des New Age nach einem „Paradigmenwechsel“ bezieht sich auf Einsichten, die die physikalische Wissenschaft im Bereich der Kernforschung gewonnen hat. Sie verbindet sich mit Namen wie Max Planck, Werner Heisenberg, Niels Bohr und anderen. Was Albert Einstein am Anfang dieses Jahrhunderts unter dem Stichwort der Relativitätstheorie in die Diskussion eingeführt hatte, wurde etwa 20 Jahre später von diesem Forscherteam experimentell erhärtet und erweitert. Wir können hier nicht den Erkenntnisquellen dieser mit dem Begriff Quantentheorie umrissenen neuen physikalischen Denkmuster nachgehen. Wich-

tig erscheint dagegen in unserem Zusammenhang die Frage: Welche Rolle spielen sie in der New-Age-Thematik? Man nutzt bestimmte physikalische Einsichten, um aus ihnen so etwas wie eine neue Systemtheorie zu entwickeln. Während dem Descartes-Newtonschen Weltbild falsche Objektivierung und gesetzliche Starre bescheinigt wird, findet man hier die lebendige Wechselbeziehung aller Teile in bezug auf ein harmonisches Ganzes. Auch der anscheinend partielle Vorgang läßt sich so vergliedern. Er wird Teil eines Ganzen. Das Ganze in einem umfassenden Wechselspiel und einem lebendigen Bezugssystem wird zum neuen Denkmuster. Es gestattet, unter Berufung auf ein neues Weltbild, alle, auch die sich widersprechenden Vorstellungen und Erfahrungen miteinander zu einer verborgenen Einheit zu verknüpfen.

Es scheint so, als ob sich diese Zusammenschau auf Werner Heisenberg berufen könne. In seinem Buch „Der Teil und das Ganze" hatte er im Blick auf die Religion von dem Kompaß gesprochen, der angesichts der Vielfalt der Bewußtseinslagen der Menschheit Orientierung gewährt:

„Ich habe den Eindruck, daß es sich in allen Formulierungen um die Beziehungen der Menschen zur zentralen Ordnung der Welt handelt . . . Natürlich wissen wir, daß für uns die Wirklichkeit von der Struktur unseres Bewußtseins abhängt . . . Aber auch dort, wo nach dem subjektiven Bereich gefragt wird, ist die zentrale Ordnung wirksam und verweigert uns das Recht, die Gestalten dieses Bereichs als Spiel des Zufalls oder der Willkür zu betrachten."[5]

Der New-Age-Physiker Fritjof Capra geht nun den entscheidenden Schritt weiter. Für ihn bildet dieses physikalische Denkmuster den naturwissenschaftlichen Beweis für eine geradezu religiöse Überhöhung dieses Gesamtzusammenhangs. Konkrete religiöse Offenbarungsinhalte, wie sie das Christentum kennt, rücken dabei für ihn in den Bereich des Partiellen und damit des Vorläufigen. Der in Christus handelnde und sich offenbarende Gott wird zu einer „Chiffre". Das namenlose Ganze und seine verborgene Harmonie des Zusammenspiels sprengt für ihn Glaubensinhalte, wie sie das christliche Bekenntnis aussagt. Auf der Suche nach zeitloser und namenloser Erfahrung dieses Ganzen findet er Antwort in der fernöstlichen Mystik. Konsequent gibt er einem seiner Bücher den Titel: „Das Tao der Physik". Im Grund geht es dabei nicht um Religion, sondern um eine Art Metaphysik der Natur. Östliche Religiosität dient dem Physiker der New-Age-Bewegung dazu, der harmonisierenden Vergliederung der Teilerscheinungen im Ganzen eine religiöse Verbrämung zu geben. In Gestalt östlicher Meditationserfahrung sollen sich Wissenschaft und New-Age-Anschauung die Hand reichen:

„Eine wachsende Zahl von Wissenschaftlern ist sich dessen bewußt, daß mystisches Denken einen stimmigen und relevanten philosophischen Hintergrund für die Theorien der zeitgenössischen Wissenschaft liefert, für eine Vorstellung von der Welt, in der die wissenschaftlichen Entdeckungen von Männern und Frauen in vollkommener Harmonie mit ihren spirituellen Zielen und religiösen Glaubensvorstellungen sein können."[6]

Wir übersehen dabei die Verallgemeinerungen. Sie sind für die Literatur der New-Age-Bewegung kennzeichnend: „Eine wachsende Zahl von Wissenschaft-

lern..." Welche Wissenschaftler gemeint sind, wird nicht näher bezeichnet. Aber die Feststellung untermauert den Eindruck: Wer wissenschaftlich sein will, der wird sich früher oder später in Sachen Religion in der namenlosen mystischen Einheitsschau östlicher Religionen wiederfinden.

Wichtiger aber ist das andere: Eine physikalische Erkenntnis im Bereich der Kernforschung wird in den Rang einer Beweisführung für eine bestimmte außerchristliche religiöse Erfahrung erhoben. Hier soll die große Versöhnung zwischen Glaube und Vernunft stattfinden. Aber es handelt sich eben nicht mehr um einen Glauben, der sich vertrauend auf Gottes offenbarende Selbstkundgabe verläßt. Es ist jene intuitive Innewerdung, die dem Schweigen und der meditativen Versenkung östlicher Religion eigen ist. Brahmanismus und Hinduismus, Buddhismus und chinesischer Universismus haben diesen Grundzug. Der Religionswissenschaftler Helmut von Glasenapp hat sie darum als die „Religionen des ewigen Weltgesetzes" bezeichnet, „weil nach ihnen die Welt ewig ist; sie hat keinen ersten Anfang und kein definitives Ende, sondern erneuert sich unaufhörlich im Wege sukzessiven, wechselnden Entstehens und Vergehens. Sie wird von einer ihr immanenten Gesetzlichkeit beherrscht, die von selbst alles Geschehen in ihr bedingt."[7]

Das Christentum stellt demgegenüber eine geschichtliche Offenbarungsreligion dar. Es kennt gerade keine Vergöttlichung kosmischer Harmonie. Gott steht als Schöpfer seiner Schöpfung gegenüber. Er geht nicht in ihr auf. Darum bedarf das Getrennte der Versöhnung; denn das Heil liegt nicht in ihr selber. Nicht die neue Formel für ein integrales Verständnis der Teile zum Ganzen stiftet einen neuen Himmel und eine neue Erde. Nach biblischem Verständnis besteht das Heil darin, daß sich der Mensch in Christus mit Gott als seinem Ursprung und Ziel wieder versöhnen läßt und durch ihn neues Leben und damit ein neues Verhältnis zur Schöpfung gewinnt. Das den Menschen Erneuernde besteht nicht in einem bloßen „Paradigmenwechsel". Die Verwandlung des Menschen selbst ist es, die sich in der Christusteilhabe an ihm vollzieht.

Transformation aus dem Selbst

Mit der Forderung einer Veränderung des menschlichen Wesens betreten wir einen weiteren zentralen Themenkreis der New-Age-Bewegung. Es geht darum, daß sich der Mensch selbst „entdeckt". Dazu werden auf breiter Front verschiedenste Erfahrungen einbezogen, die dazu dienen können, daß sich der Mensch in seinem Verhältnis zu sich selbst, zu seiner Umgebung und zu seinen Mitmenschen verändert. Worum geht es im einzelnen? Die sogenannte „Transformation" des Menschen wird als ein „Erwachen" verstanden. Dabei werden Anleihen bei der Tiefenpsychologie gemacht. Die „Traumwelt" gilt als der schier unausschöpfliche

Quellgrund für Erfahrungen aus dem Bereich des Unbewußten. Hierin soll die Reise auf der Suche nach dem neuen, evolutionär sich entwickelnden und erneuernden Menschen gehen. C. G. Jungs archetypische Forschungen werden in Anspruch genommen und verallgemeinert. Jetzt geht es nicht mehr allein um tiefenpsychologische Strukturen unseres Menschseins, die es in den Dienst der Therapien bestimmter Krankheitsbilder zu stellen gilt. Die verwandelnde Erneuerung des Menschen und der Menschheit schlechthin soll aus diesen Schichten unserer Seelenverfassung bestritten werden. Die Flucht des Menschen zu sich selbst läßt, so könnte man sagen, gar keinen anderen Ausweg als die Einkehr zu sich selbst. An sie knüpfen sich alle Verheißungen und Hoffnungen.

So kann die Verwandlung unseres Menschseins („Transformation") im umfassenden Sinn als eine Einkehr in die Welt unserer Träume beschrieben werden und als ein neues Auftauchen aus den Tiefenschichten unseres geheimnisvollen Selbst. Diesem Vorgang kommt die „Qualität der Aufmerksamkeit" zu. Diese neue „Aufmerksamkeit" wird als ein Zustand beschrieben, der dem Erwachen aus dem Traumzustand vergleichbar sein soll. „Genauso, wie wir uns nach dem Erwachen wundern, daß wir unsere Welt der Träume für Realität gehalten haben, genauso sind jene, die eine erweiterte Bewußtheit erfahren, überrascht, daß sie sich selbst für wach hielten, während sie bloß schlafwandelten." Wie sehr diese Quellgründe des Unbewußten als Reservoir für heilsame menschliche Verwandlung herhalten müssen, wird deutlich am Vergleich mit Kindheitserinnerungen: „Der erweiterte Zustand des Bewußtseins erinnert viele an Erfahrungen, die sie während der Kindheit gemacht hatten, damals als alle Sinne intensiv und offen waren – als die Welt kristallhell zu sein schien."[8]

Das alte Dasein kann im Bild des Gefängnisses beschrieben werden: Gefängnis als Folge des „Zerstückelns der Welt". Mit diesem Bild werden verschiedene Vorgänge zusammengefaßt: „unser Kontrollieren, unsere verzerrte Aufmerksamkeit – das Planen, das Sich-Erinnern". Alles, was mit den Unbequemlichkeiten und Begrenztheiten unseres menschlichen Daseins zusammenhängt, erscheint hier als eine durch Selbstverwandlung zu überwindende „Verzerrung". Dazu gehören auch die im Umgang mit anderen oder die im Zusammenspiel gesellschaftlicher Kräfte liegenden Spannungen. Alles, so meint man, läßt sich ändern durch eine neue Einstellung zu den Dingen und zu den Menschen. Dazu aber muß der einzelne sich sozusagen zu sich selbst „bekehren" – er muß „erwachen". Es handelt sich dabei um eine neue Sichtweise.

Bezeichnend für diesen Vorgang der Selbstverwandlung ist es nun, daß dafür ein Bild des Apostels Paulus in Anspruch genommen wird: „Wir sehen jetzt durch einen dunklen Spiegel in einem dunklen Wort, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich erkennen, gleichwie ich erkannt bin" (1 Kor 13,12). An der verfremdenden Verwendung dieses Pauluswortes läßt sich zweierlei zeigen: zum einen der wesentliche Unterschied,

der zwischen dieser Selbsttransformation und dem Erkenntnischarakter christlichen Glaubens besteht, zum anderen, in welchen quasi-religiösen Rang dieser New-Age-Prozeß einer neuen Bewußtwerdung erhoben zu werden vermag.

Um den entscheidenden Unterschied, ja Gegensatz zwischen beidem herauszufinden, müssen wir uns den Hintergrund dieser paulinischen Bildrede verdeutlichen. Der „Spiegel", der hier gemeint ist, bezieht sich auf die Gebrochenheit und auf den Widerspruch, den der Christusglaube immer wieder erfährt. Trotz der ihn auch bestätigenden Erfahrungen in unserem Leben muß er gegen den Augenschein bewährt und durchgehalten werden. Die Teilhabe an der Gegenwart des auferstandenen Herrn bleibt ein Geheimnis. Nichts liegt hier einfach am Tage. So wie seine Herrlichkeit im Kreuz verhüllt ist, so muß der Glaube sich immer wieder zu ihm durchringen.

Darum gibt es für den Christen ein Leiden an der Welt. Die Perspektive auf das Erlöstsein ist noch gebrochen und verstellt. „Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat" (1 Joh 5,1). Das eben muß geglaubt werden. In dieser widerständigen Situation, leidensgefüllt und voller Widersprüche, sehnt sich der Apostel – und jeder Christ mit ihm –, vom Glauben ins Schauen zu kommen: So wie Gott uns sieht, ihn auch einmal schauen dürfen, das heißt ohne Einschränkung und ohne Verzerrung, ohne Zweifel und als die unverstellte Wirklichkeit. Dem aber liegt ein Passiv zugrunde: der Mensch als der von Gott Erkannte und Gott als der sich ihm zu erkennen Gebende. Die befreiende Sicht geht hier in umgekehrter Richtung: von dem Menschen weg und auf Gott hin.

Genau hier liegt der Wesensunterschied zur Selbsttransformation des New-Age-Bewußtseins. Sie vollzieht sich als eine Blickvertiefung und Sichtkorrektur in bezug auf mein Selbst. Der Mensch liefert sich nicht dem ihm zu Hilfe kommenden Gott aus, um in ihm seine erlösende Befreiung – auch von sich selber – zu erfahren. Er wird gerade umgekehrt intensivst auf sich selber, das heißt auf die Entdeckungsreise in sein unbekanntes Wesen verwiesen. In Abwandlung des paulinischen Ausdrucks „von Angesicht zu Angesicht" müßte man im Sinn dieser Selbsttransformation sagen: Erkenne dein Angesicht in seinen vielfältigen, dir verborgenen Teilansichten, mit seinen unterschwelligen Profilen und in seiner verhüllten Vielschichtigkeit!

Wer sich etwas mit indischen religiösen Wegen beschäftigt hat, wird hier eine deutliche Verwandtschaft des Grundansatzes wiedererkennen. In den verschiedenen Praktiken des Yoga geht es auch um eine mit Leib, Seele und Geist zu vollziehende Konzentration auf die letzten Tiefen des menschlichen Selbst. Mircea Eliade weist darauf hin, daß „ein Yogin nach Belieben die Kontinuität des Bewußtseins unterbrechen" kann, „anders ausgedrückt, er kann jederzeit und überall die Konzentration seiner Aufmerksamkeit ‚auf einen einzigen Punkt' herbeiführen und für jeden anderen sensorischen oder gedächtnismäßigen Anreiz unempfindlich werden". Das Ziel ist hier eine Art „spirituelle Askese, deren letztes

Ziel die endgültige Befreiung ist"[9]. Auch beim achtfachen Pfad des Buddha geht es nicht um die vertrauende Hinwendung zu dem sich mir zuneigenden Vatergott, sondern um Selbstbefreiung. Im Gipfelerlebnis der buddhistischen Erleuchtung will der Mensch gerade nicht mehr „von Angesicht zu Angesicht" schauen. Er erlebt „die große Befreiung" (D. T. Suzuki) in sich selbst, durch sich selbst, von seinem Selbst.

So wird im New-Age-Bewußtsein Gott zur Chiffre für die innere Dynamik des vielfältigen Lebensprozesses. Er ist die Formel für das Zusammenspiel des Ganzen. Auch hier atmet das Ganze wesentlich fernöstlichen Geist. Für den Hindu war Brahman immer das alles durchwirkende göttliche Urprinzip. Ihm nachzuspüren, es im Schleier dieser scheinwirklichen Welt zu erfahren und zu entdecken, ist das innere Geheimnis östlicher Religiosität. Das „Credo" der „geheimen Verschwörung", wie es Marylin Ferguson formuliert, trägt allzu deutlich die Züge der Weisheit der Upanishaden:

„Gott wird als ein Fließen, als Ganzheit, als ein unendliches Kaleidoskop des Lebens und des Todes, als letzte Ursache, als Grund des Seins, erfahren. ... Gott ist das Bewußtsein, das sich als *lila*, das Spiel des Universums manifestiert, Gott ist die organisierende Matrix, die wir erfahren, aber nicht beschreiben können; das, was die Materie belebt."[10]

Beides entspricht sich: Der Auflösung Gottes in den Lebens- und Seinsprozeß entspricht die Konzentration auf das Selbst. Wenn – wie in der Vision der Rede des toten Christus vom Weltall herab (Jean Paul) – der Schrei nach Gott in der unendlichen Leere des Alls unbeantwortet verhallt, dann bleiben wir alle Gefangene unser selbst. Dann spielen sich die Möglichkeiten der Veränderung in den Innenräumen dieses Selbst ab. Wie in den Räumen Kafkascher Gefangenschaft können wir dann über Treppen und Stufen in immer neu zu entdeckende Gemächer des Schlosses fliehen. Aber den Palast, unser Selbst, verlassen wir mit dieser Art Transformation nicht.

Eine neue Ethik in neuen Beziehungen

So abstrakt manches bisher erschienen sein mag, die neue Aufbruchbewegung zieht aus alledem konkrete Folgerungen für unsere Gesellschaft und unser Zusammenleben. Die persönliche Transformation zieht eine „Transformation der Werte" nach sich:

„Wenn der transformativen Erfahrung Kraft innewohnt, muß sie unvermeidlich unsere Werte und daher auch die gesamte Wirtschaft, den Markt, die Fabriken, die Wirtschaftsunternehmen, die Berufe, den Kleinhandel und die Sozialfürsorge in ihren Grundfesten erschüttern. Und sie muß neu definieren, was wir mit Begriffen wie ‚reich' oder ‚arm' meinen; sie muß uns überdenken lassen, was wir einander schuldig sind, was möglich und was angemessen ist."[11]

In programmatischen Ankündigungen wie dieser meldet sich der Anspruch auf eine Veränderung des Bestehenden. Diese soll in aller Breite geschehen. Alle

emanzipatorischen Bewegungen unserer Zeit sollen hier nicht nur ihre gemeinsame Heimat finden. Ihre auf bestimmte Ziele gerichteten Erwartungen und Forderungen müssen – so lautet die Botschaft der Zeitenwende-Bewegung – über ihre jeweiligen Teilziele hinaus in den größeren Zusammenhang integriert werden. „Vernetzung" ist das Stichwort für solche integrale Zusammenführung aller derer, die aufgebrochen sind, um sich von der bisherigen Wertwelt und ihren Lebensgewohnheiten zu verabschieden.

Der Traum von der „brave new world" (Huxley) wird nunmehr in umgekehrter Richtung geträumt. Die als bürgerlich abgewerteten Konventionen unseres bisherigen Zusammenlebens werden in Frage gestellt. Der „transformierte" Mensch erscheint als der total freie. Für ihn gibt es keine an göttlich gesetzten Normen orientierte Lebensordnung mehr. Er weiß von allein, welche die ihm gemäße Weise der Selbstverwirklichung im Leben ist. Diese „Umwertung" betrifft sowohl die Bereiche des persönlichen und familiären Lebens wie die Fragen des politischen, wirtschaftlichen und des kulturellen Lebens der Gesellschaft. Besitz kann unter den Zeichen der neuen Zeit als eine „Illusion" erscheinen. Worauf es ankommt, ist eine neue „Lebensqualität". Voraussetzung ist sozusagen das freie Spiel der in der Transformation verwandelten Menschen und Gruppen.

Für diese mögliche Zukunft eines neuen Zusammenlebens wird auf die bereits vorhandenen zahlreichen „Kommunitäten" verwiesen (von 1300 Zentren in den USA ist die Rede). Sie dienen als Modell für die mit dem Jahr 2000 für die Menschheit zu erwartende und sich dann universal durchsetzende neue Lebenserfahrung. Vom „einfacheren Leben" ist dort die Rede. Es soll „in Harmonie" gelebt werden, mit der Natur, aber auch zwischen Mensch und Mensch: „kooperativ, schöpferisch, menschlich". Die Hoffnung richtet sich darauf, daß ein solches „Netzwerk aus Gemeinschaften des neuen Zeitalters entsteht". „Untereinander teilen, miteinander arbeiten und einander helfen." [12]

Mit dem Begriff der „sanften Verschwörung" werden alle diese Initiativen des Aus- und Umstiegs aus einer als überfällig betrachteten alten Lebens- und Gesellschaftsordnung zusammengefaßt. Sie gelten als „Verschworene", auch wenn man sich dessen gar nicht bewußt ist, sich auch nicht kennt. Wo immer der einzelne, eine Gruppe, eine Kommune in ihrer Weise aufgebrochen ist, die alten Bindungen und Werte hinter sich zu lassen, gehören sie dazu. Die Linie führt von den Protestbewegungen und den Aussteigerinitiativen über die Drogenszene und die neuen Partnerschaften hin zu einer Zukunftsvision. Was bisher in dieser und jener Richtung an neuen Lebenserfahrungen und an Glück gesucht worden ist, das soll jetzt seine Vertiefung und seinen Zusammenhang finden. Die alten Träume gelten als zu kurz. Sie waren erfüllt von kurzfristigen Erwartungen, allzu individuellen Glücksvorstellungen. Erst die neue Sicht, die der Selbstverwandlung des Menschen entspringt, läßt sie als unzureichende Vorläuferbewegungen erscheinen. Jetzt – so heißt die Botschaft – eröffnet sich die Möglichkeit aus dem Geist der

Wiedergeburt des New Age. In ihr soll sich erfüllen, was bisher Suche und Hoffnung blieb. In einem Gedicht von Wendell Berry, unter dessen Einfluß zahlreiche solche neue „Modellgemeinschaften" sich zusammengefunden haben, klingen geradezu quasi-religiöse Sprachsymbole an:

„Der Geist wendet sich, sucht eine neue
Geburt – einen anderen Ort,
einfacher, weniger belastet
von dem, was gewesen ist.
Ein anderer Ort,
das ist genug, mich zu bekümmern,
dieser alte Traum vom Weggehen,
davon, ein besserer Mensch zu werden
einfach dadurch, daß ich mich erhebe und
an einen besseren Ort gehe."

„Neue Geburt", „neue Heimat" an anderem Ort, „neuer Mensch" – dies sind von Haus aus biblische Symbole. Ohne Deckung durch göttliches, verwandelndes Handeln am Menschen werden sie hier in Anspruch genommen. Abschied vom Gewohnten, Aufbruch zu den Gestaden, deren man sich einfach „bewußt" zu werden braucht, das ist Selbstbefreiung des autonomen Menschen. Er wird sich seiner Möglichkeiten bewußt, schafft sich seine „neue Welt". Der alte Traum, den alle Aufbruchsbewegungen in der Geschichte der Menschheit für sich geträumt haben, wird hier noch einmal – nunmehr universal und ganzheitlich – geträumt. Ernst Bloch hat als Marxist in seinem vierbändigen Werk „Das Prinzip Hoffnung" die Geschichte der Menschheit als eine Geschichte immer wieder neuer Aufbruchsbewegungen beschrieben. Für ihn stellt die marxistische Bewegung jenen Strom dar, in den alle anderen Hoffnungsbewegungen der Geschichte endgültig einmünden und ihre Erfüllung finden sollen. „Das neue Leben", das für die zu einem neuen Bewußtsein Erwachten der New-Age-Zeitenwende angesagt wird, will mehr. Aber es ist eben nicht die „neue Stadt Gottes", das vom Schöpfer und Erlöser dieser Weltzeit gestiftete „neue Sein". Was in dieser Bewegung neu werden soll, muß ausschließlich aus dem Bestand des Alten bestritten werden: Es ist der „alte Adam" – unser unerlöster, seinem zeitlichen Ende entgegengehender Mensch im Widerspruch. Er wird hier in den Rang letzter und endgültiger Kreativität erhoben. Er allein verwandelt sich aus der Tiefe seines eigenen Selbst.

Wie den meisten innergeschichtlichen Aufbruchsgemeinschaften eignet auch dieser Bewegung ein geradezu elitäres, ja esoterisches Selbstbewußtsein. Wer in dieses unsichtbare „Netzwerk" gehört, für den werden alle anderen menschlichen Bindungen zweitrangig. Angesichts der neuen, nunmehr völlig offenen Partnerbeziehungen werden die Bindungen, in denen wir als Menschen leben, zu ablösbaren, auswechselbaren „Rollen" abgewertet. „Ehemann, Ehefrau, Vater, Sohn, Tochter, Schwester, angeheiratete Verwandte, . . . Familie" werden zu „konventionellen Begriffen". Von ihnen gilt angesichts der Transformation des Selbst: Sie „identifi-

zieren uns alle nicht als Personen und verschleiern in der Tat unser authentisches Selbst, wenn wir weiterhin unser Verhalten und unsere Gefühle an der ‚Rollenbeschreibung' zu orientieren suchen."[13]

Die Selbstverwirklichung des New Age setzt neue Maßstäbe. Aber diese Maßstäbe entspringen der Glücks- und der Harmoniesehnsucht nach einer „heilen Welt". Die Flucht aus der gegenwärtigen Welt und die Einkehr bei sich selbst lasten dabei dem Menschen jene Erlöserfunktion auf, deren es dazu bedarf. Im Licht des biblischen Realismus liegt hier die Wurzel aller menschlichen Utopien. Sie bewegen sich unverändert weiter auf der Linie des adamitischen Erbes des Menschen: „Eritis sicut Deus". Die Einflüsterungen der Schlange: „Ihr braucht euren Gott nicht" und „Verhaltet euch so, als ob es ihn nicht gäbe", diese Fremde des sich selbst genügenden Menschen wird hier nicht verlassen. Der Aufbruch, dem alle Verheißungen dieser Zeitenwende gelten, geht nicht in Richtung Vaterhaus. Es ist nicht die Wende des verlorenen Sohnes, der sich in der Fremde seiner Ursprungszugehörigkeit bewußt wird und umkehrt: „Ich will aufbrechen und zu meinem Vater gehen und zu ihm sagen: ‚Vater, ich habe mich gegen den Himmel und gegen dich versündigt. Ich bin nicht mehr wert, dein Sohn zu sein" (Lk 15, 18f.).

Wenn die Zeichen der Zeit, auf die wir als Christen zu achten aufgefordert sind, nicht täuschen, dann kommt mit dieser Bewegung eine große, neue Herausforderung unseres Glaubens auf uns zu. Sie besteht darin, daß uns hier nicht nur einzelnes, sondern die Erfüllung für das Ganze menschlichen Sehnens verheißen wird. Sie bedient sich der Sprache und der Symbole christlichen Glaubens. Aber dadurch sollten wir uns nicht täuschen lassen. Sie verweist uns an den Menschen, nicht an Gott.

ANMERKUNGEN

[1] F. Capra, Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild (München [8]1982) 23.
[2] Ebd. 29. [3] Ebd. 65. [4] Ebd. 66.
[5] W. Heisenberg, Der Teil und das Ganze (München 1973) 251.
[6] Capra, a.a.O. 81.
[7] H. v. Glasenapp, Die fünf großen Religionen, T. 1 (Düsseldorf 1952) 1.
[8] M. Ferguson, Die sanfte Verschwörung (München 1980) 110f.
[9] M. Eliade, Yoga. Unsterblichkeit und Freiheit (Zürich 1960) 56.
[10] Ferguson, a.a.O. 441. [11] Ebd. 375. [12] Ebd. 389. [13] Ebd. 450.

Gerd-Klaus Kaltenbrunner

Ramon Llull

Enzyklopädist, Dichter und Pionier christlich-islamischer Begegnung

Geboren um 1232 auf Mallorca, der größten Insel der Balearen, gehört Ramon Llull – latinisiert Raimundus Lullus genannt – zu den universalsten Gestalten nicht nur der spanisch-katalanischen, sondern der abendländischen Geistesgeschichte des Mittelalters. Als er zur Welt kam, war die Insel erst vor einigen Jahren (1229) den islamischen Mauren entrisssen worden. Über vier Jahrhunderte lang hatte das der Religion Mohammeds anhangende arabisch-berberische Mischvolk der Mauren mit seinen Kalifen, Emiren und Wesiren nicht nur über Mallorca geherrscht, sondern auch über große Teile Spaniens. Die Stadt Córdoba, bereits 711 von den Arabern erobert, galt im zehnten Jahrhundert als kulturelles Zentrum des Islams in Europa, sozusagen als das Mekka des Westens. Die berühmte Alhambra, gelegen auf einem Bergrücken oberhalb der spanischen Stadt Granada, ist ein Befestigungswerk der maurischen Nasridenherrscher, das erst 1492 – mehr als hundertfünfzig Jahre nach Ramon Llulls Tod, im selben Jahr, in dem Columbus seine erste Fahrt unternahm und Kuba entdeckte – von den Truppen des Herrscherpaars Ferdinand II. von Aragón und Isabella I. von Kastilien erobert wurde. Ebenso war Toledo jahrhundertelang eine blühende maurische Stadt gewesen: Sitz eines Emirs unter der Oberherrschaft des Kalifen von Córdoba, seit 1036 sogar Metropole eines islamischen Königreichs. Zahlreiche Kirchen und Klöster der Stadt sind umgebaute und getaufte Moscheen oder Synagogen.

Vor diesem islamisch-maurischen Hintergrund wuchs Ramon Llull auf. Er war für ihn noch nicht durch die erst später einsetzende „Reconquista" zu einer historischen Reminiszenz geworden; mit jedem Schritt und Tritt stieß er auf ihn. Als Knabe kam er an den Hof König Jakobs I. von Aragón, der neben Mallorca und Ibiza das maurische Königreich Valencia zurückerobert hatte und deshalb von den Spaniern seit alters „Jaime el Conquistador" genannt wird. Ramon stieg vom Pagen zum Ritter auf, wurde Spielgefährte und schließlich Erzieher des jüngeren Erbprinzen und späteren Königs von Mallorca. Die Legende weiß von manchen wilden Liebesabenteuern des heißblütigen Katalanen zu berichten. Wenngleich manche Details erfunden sein mögen, so verraten sie doch, daß Ramon Llull zweifellos ein lebensfroher, weltoffener und genußfreudiger Sinnenmensch war, ein Homme du monde, aber auch ein Homme à femmes, wie es im Französischen heißt. Seine Verheiratung im September 1256 scheint für ihn keine besondere

Lebenswende bedeutet zu haben. Obwohl der Ehe mit einer vornehmen Frau zwei Kinder entsprangen, blieb er weiterhin ein Frauenheld, Herzensbrecher und Minnesänger dazu.

Wie es sich für einen echten Troubadour gehörte, verliebte er sich wieder einmal in eine wunderschöne Dame, die verheiratet war. Anders als später Dante und Petrarca, begnügte sich der Feuerkopf nicht damit, seine irdisch unerfüllbare Liebe in wohlklingende Gedichte zu sublimieren. Vielmehr verfolgte er sie auf Schritt und Tritt. Als er sogar hoch zu Roß durch das geöffnete Kirchenportal galoppierte, um die Angebetete bei der heiligen Messe hinterrücks zu überraschen, entschloß sich die bedrängte Frau, um Ramon Llull von weiteren Ärgernis erregenden Attacken abzuhalten, zu einem äußersten Schritt. Sie bestellte den ungestümen Verehrer zu einem heimlichen Stelldichein. Als der heißblütige ungeduldige Troubadour zum Rendezvous gekommen war, entblößte sie vor ihm ihre Brüste. Sie waren von unheilbarem Aussatz zerfressen. Dieser Schock, so erzählt die Legende, wurde dem zudringlichen Liebhaber zum Augenblick der Vanitas. Schlagartig habe er, bis ins Herz erschüttert, die Nichtigkeit, Vergänglichkeit und Gefährdung alles irdisch Schönen gewahrt. Seine Metanoia war damit vorbereitet, eine vollständige und gründliche Umkehr und Änderung seines bisherigen Lebenswandels.

Ramons Erlebnis erinnert an die bekannte Geschichte von Buddhas entscheidender Wende. Eines Tages unternahm der verwöhnte Prinz Siddharta Gotama Shakyamuni (aus dem Geschlecht der Shakya), wie Buddha sozusagen mit bürgerlichem Namen hieß, eine Ausfahrt. Da begegnete er zuerst einem Leprakranken, dann einem Greis und schließlich einer Leiche. Als der ahnungslose Fürstensohn seine Begleiter fragte, ob es sich bei Krankheit, Alter und Tod bloß um vereinzelte Unglücksfälle handle, erfuhr er, daß grundsätzlich niemand diesen Erscheinungsformen menschlicher Leidunterworfenheit und Vergänglichkeit zu entrinnen vermöge. Prinz Siddharta kehrte daraufhin, wie es heißt, „beunruhigten Herzens" in den elterlichen Palast zurück. Als er bei seiner nächsten Ausfahrt einem Bettelmönch begegnete, der trotz seiner Armut heiteren Sinnes gelassen des Weges ging, erfuhr Buddha von seinem Wagenlenker, daß dieser Asket die Sinnenlüste durch Selbstzucht überwunden und, frei von Leidenschaft, Gier und Haß, in heimatloser Unbedürftigkeit die Ruhe des Inneren gefunden habe.

Streiter für den Glauben

Dem Hofmann und Minnesänger mit dem heißen Herzen Ramon Llull begegnete, nachdem durch den Anblick der aussätzigen Dame sein bisheriger Leichtsinn erschüttert worden war, der Schmerz und die Agonie des Lebens in der Vision des gekreuzigten Jesus Christus. Er will, wie gewohnt, weltliche Gedichte schreiben,

als ihm der Kruzifixus erscheint. Angsterfüllt begibt er sich zu Bett, um dort Ruhe zu finden. Doch die karfreitägliche Erscheinung stellt sich jedesmal ein, wenn er versucht, in der bisherigen Weise Verse zu verfassen. Nach dem fünften Mal kapituliert er vor dem gemarterten Herrn des Evangeliums. Er weiß, daß ihm aufgetragen ist, sein Leben radikal zu ändern. Aber es steckt viel zuviel Rittergeist, Minnesängertum und Weltläufigkeit in ihm, um sich als Eremit in eine abgelegene Klause zurückziehen zu können. Nicht in mönchischer Abgeschiedenheit will er die Nachfolge Christi antreten, sondern als kosmopolitischer Sendbote den Moslems, Juden und „Heiden" die Botschaft von Kreuz, Tod und Erlösung bringen. Ramon fühlt sich nicht zum Einsiedler und Klosterbruder berufen, sondern zum Schildknappen, Dienstmann und Vasallen in der Militia Christi, zum lehenspflichtigen Kämpfer im königlichen Heerbann des Heilands. Doch er will, anders als die Kreuzfahrer und Ordensritter, nicht mit Feuer, Schleuder und Schwert, sondern ausschließlich mit geistigen Waffen für den wahren Glauben streiten. So versteht er jedenfalls den Auftrag, der ihm erteilt wird, als er ritterlich beherzt den visionär geschauten Gekreuzigten befragt, was er, der unwürdige Gefolgsmann, denn eigentlich greifbar für Gott tun könne.

Drei Dinge soll Ramon tun. Erstens und vor allem heißt ihn Christus, nicht mehr tändelnde Liebeslyrik zu schreiben, sondern ein Buch: einen umfangreichen Folianten, in dem alle Irrtümer und Ketzereien widerlegt werden. Mit dieser Aufgabe ist, zweitens, unabdingbar die Notwendigkeit verbunden, die Sprache und Schrift der Ungläubigen zu erlernen, das heißt insbesondere: Ramon Llull muß, bevor er es wagen darf, die Wahrheit des christlichen Glaubens zu erweisen, zuerst einmal Arabisch lernen, um den Koran, das Heilige Buch der Moslems, und die bedeutendsten islamischen Philosophen im Originaltext lesen zu können.

Das Arabische spielt im Islam eine grundlegendere Rolle als das Lateinische in der römisch-katholischen oder das Griechische oder Glagolitische in der ostkirchlichen Liturgie. Seine Bedeutung gleicht weit mehr der des Sanskrit im Hinduismus oder des Hebräischen im orthodoxen Judentum. Allah spricht nach unerforschlichem Ratschluß arabisch, und zwar das schönste, von keinem Dichter überbietbare Arabisch. Der Koran, für den gläubigen Moslem das unmittelbare Wort Gottes, ist vom ersten bis zum letzten Wort in arabischer Sprache verwahrt. Jeder Satz, bis zur geringfügigsten Einzelheit, wird bis auf den heutigen Tag mit heiliger Pedanterie getreulich in der Form überliefert, in der sie ursprünglich empfangen wurde.

Wer Allah authentisch vernehmen will, muß den Koran im Urtext lesen. Koran heißt wörtlich: Lesung. Seine Lektüre bildet, in weit höherem Maß als für einen Christen das Lesen der Bibel, eine heilige Handlung. Koran-Lektüre ist Gottesdienst. So wie in christlicher Schau Jesus Christus, der Mensch gewordene Gott, die Inkarnation des göttlichen „Wortes" ist, so gilt im Islam der Koran (den der Prophet Mohammed nicht geschaffen, sondern vom Himmel empfangen und dann an die Menschen weitergegeben hat) als das Buch gewordene ewige und unerschaf-

fene Wort Gottes. Der Menschwerdung Gottes in Jesus entspricht die Buchwerdung Gottes im Koran, der christlichen Inkarnation die islamische Bibliomorphose. Allahs Geist kondensiert sich gleichsam in den Perlenschnüren der Suren des Korans. Wer ihn im arabischen Original liest, der vernimmt Gott ohne jede Zwischenwand. Deshalb darf nicht nur in Arabien selbst, sondern auch in Marokko, Tunesien und Ägypten, in der Türkei, im Irak und im Libanon, in Iran, Afghanistan und Pakistan, in Bangladesch, Malaysia und Indonesien und wo immer rechtgläubige Moslems sich zusammenfinden, bei sämtlichen gottesdienstlichen Verrichtungen nur das ursprüngliche Arabisch des Korans gebraucht werden. Übersetzungen ermangeln der liturgischen Würde.

Wer die Mohammedaner und Heiden – die „mahumetistae et pagani", wie sie Ramon Llulls Zeitgenosse Thomas von Aquin nennt – belehren und deren Irrtümer korrigieren will, der muß sich zuerst einmal mit ihrer eigenen Religion vertraut gemacht haben. Wer den Moslems die Botschaft des Christentums vermitteln soll, der kann nicht umhin, vorher den als göttliche Kunde geltenden Koran zu lesen. Dort aber finden sich viele Worte, die keinen Christen verletzen können; Worte auch, an die er anknüpfen kann, wenn er in missionarischer Absicht zu den Jüngern des Propheten aus Mekka predigen will: „Wohin auch immer ihr euch wendet, dort ist Gottes Angesicht." „Wahrlich, wir sind Gottes, und zu Ihm kehren wir zurück." „Vor Gott gibt es keine Zuflucht, es sei denn bei Ihm." „Gekommen ist die Wahrheit und vergangen die Lüge. Siehe, die Lüge ist stets vergänglich."

Studium des Korans

Ramon Llull unterzog sich dieser zweiten Aufgabe. Er erlernte das Arabische und las den Koran. Welches Erstaunen mußte ihn überkommen, als er bemerkte, daß dieses „heidnische" Buch mehr Aussagen über die heilige Maria enthält als das Neue Testament. Wie nachdenklich mußte es ihn stimmen, als er auf Stellen stieß, wo Jesus zwar nicht als Sohn Gottes, aber doch ehrfürchtig als einer der größten Propheten, ja sogar als „Siegel der Heiligkeit" gepriesen wird. Seine jungfräuliche Geburt aus Maria wird darin ebenso bezeugt wie seine Auferstehung von den Toten. Das Evangelium wird vom Koran nicht verworfen, sondern als „Leitung und Licht" der Christen anerkannt, so wie er alle Patriarchen und Propheten von Abraham über Mose bis und einschließlich Jesus als von Gott gesandte Männer fromm erwähnt. Manche Stellen mögen Ramon Llull vielleicht monoton vorgekommen sein. Bei andern erregte er sich, weil sie ihm zu beweisen schienen, wie falsch Mohammed die Lehre des Christentums verstanden hatte und in wie hohem Maß deshalb etwa das Dogma von der Dreifaltigkeit Gottes den Moslems befremdlich sein mußte.

Doch Ramon war auch ein Dichter, ein Ästhet und noch dazu ein Troubadour.

Er war Lyriker, bevor er zur Theologie gelangte; und er blieb Poet, auch nachdem er sich zum Apostel Christi bei den Mauren, Arabern und Sarazenen gemausert hatte. Wie konnte er dafür taub sein, daß der Koran symphonische Stücke umfaßt, die wie die Musik eines Märchens aus Tausendundeiner Nacht erklingen und allein schon durch den Wohlklang ihrer – arabischen! – Töne zu Tränen rühren und in Verzückung versetzen können, etwa ein bestimmter Abschnitt der Sure von den Verbündeten oder die psalmgleiche Sure vom hellen Tag. Wie mußte er, der zum Missionar erweckte Ritter, Höfling und Minnesänger, bei den Worten aufmerken, die sich in der Sure vom Tisch finden und eine ganz andere Sprache sprechen als die der mit Feuer und Schwert einander befehdenden Glaubenskämpfer: „Du wirst finden, daß diejenigen, welche sagen: ‚Wir sind Christen', den Gläubigen gegenüber am freundlichsten gesinnt sind. Das kommt daher, weil unter ihnen Priester und Mönche sind, und weil sie keinen Hochmut kennen."

Das ist nicht irgendeiner der überlieferten Aussprüche Mohammeds, die eine Hauptquelle moslemischer Unterweisung bilden. Gott selbst, Allah, spricht diese Worte zum Propheten. Es ist göttliche Offenbarung, was die koranische Sure vom Tisch besagt: „Du wirst finden, daß diejenigen, die sich Christen nennen, den Gläubigen – das heißt: den Moslems – gegenüber am freundlichsten gesinnt sind." Betroffen, bestürzt und beschämt muß Ramon im Zeitalter der Kreuzzüge diese Stelle im Heiligen Buch des Islams gelesen haben. Gott selbst verheißt seinem Propheten und den Jüngern des Propheten, daß die Christen – diese „Leute des Buches" –, sich wohlwollend, freundlich und frei von Anmaßungen zu den Moslems verhalten würden.

Mußte nicht Ramon glauben, daß Jesus ihm eigens anbefohlen hatte, die arabische Sprache zu erlernen, um vor allem diese Aussage des Korans zu entdecken, die von einem herzergreifenden Vertrauen in christliche Duldsamkeit, Menschenfreundlichkeit und Vornehmheit überfließt? Es war dies, wohlgemerkt, die zweite Aufgabe, die ihm gestellt wurde.

Die dritte ergibt sich wie von selbst aus der zweiten: Ramon Llull soll nicht nur selber Arabisch lernen, sondern auch dafür Sorge tragen, daß möglichst viele Christen, seien es Priester, Mönche oder Laien, die morgenländische Kultur studieren. Aus ihrem Kreise sollen dereinst hochgebildete Fromme in den Orient entsandt werden, die durch Gespräch, Belehrung und Argumentation die christliche Religion zu verbreiten berufen sind.

Soweit die Legende. Aber diese Legende spricht eine deutlichere Sprache als aktenkundige Tatsachenberichte. Das ganze Leben Ramon Llulls ist eine einzige Beglaubigung des legendären Drei-Punkte-Befehls, der, kurz zusammengefaßt, ihm auftrug, sich vorbehaltlos in den Dienst Christi zu stellen und sein Wort (Markus 16,15) zu erfüllen: „Gehet hin in alle Welt und predigt das Evangelium allen Geschöpfen."

Doctor illuminatus

Ramon ließ sich nicht nur von einem maurischen Sklaven das Arabische beibringen, sondern studierte alle Wissenschaften und Künste, die im Mittelalter zum Grundbestand höherer Bildung gehörten: Grammatik, Rhetorik und Dialektik – das sogenannte Trivium –, dann Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik – das Quadrivium. Hinzu kamen noch christliche Theologie, antike und arabische Philosophie sowie Medizin. Man nannte ihn deshalb schon bald den Doctor illuminatus, den erleuchteten Doktor. Er gründete 1276 in Miramar auf Mallorca eine Art von Missionsakademie, die das Vorbild für weitere ähnliche Anstalten im ganzen Abendland werden sollte. Der Minnesänger der aussätzigen Schönen wurde zum Troubadour Christi. Hatte er früher den Damen nachgestellt, so zog er nun als Gottes Vagant durch die Welt, um für das Evangelium zu werben.

Er suchte nicht nur die Moslems und Juden seiner Heimatinsel für den christlichen Glauben zu gewinnen, sondern reiste als Spielmann des himmlischen Vaters auch nach Tunesien und Algerien (1281–1282, 1292, 1307, 1314–1316), nach Neapel (1293–1294), Zypern (1301–1302) und Sizilien (1301–1302), höchstwahrscheinlich sogar nach Palästina und Armenien, um überall missionarisch zu wirken: gewaltlos, aber wortgewandt, sprachmächtig und in heiterer Weise seines Gottes gewiß. Er lehrte und disputierte an den Universitäten Montpellier, Paris und Neapel. Er besuchte mindestens vier Päpste, außerdem die Könige der Häuser Anjou, Aragón und Lusignan (die letzteren herrschten damals über Zypern), Patrizier verschiedener italienischer Städte und mehrere Versammlungen der Ordensoberen der Dominikaner und Franziskaner. Allenthalben ging es ihm dabei um die Propaganda fidei, die Ausbreitung des Glaubens, um eine Übertragung des Kreuzzugsideals aus dem militärischen Bereich in den eines friedlichen Wettbewerbs der Gedanken, Beweise und Überzeugungen.

Darüber hinaus vergaß er jedoch keineswegs den ersten Punkt des an ihn ergangenen Befehls: ein Buch zur Widerlegung der Irrtümer der Ungläubigen zu schreiben, wenn möglich „das beste Buch der Welt". Er schrieb über dreihundert Bücher, von denen mehr als zweihundertfünfzig bekannt sind, die siebenundzwanzigtausend Manuskriptseiten umfassen. Er schrieb sie in lateinischer, arabischer und katalanischer Sprache. Als Lateiner gehört er zur kirchlich gebundenen Scholastik, als Arabist zu den Begründern der Orientalistik, als katalanischer Dichter zu den Vätern der eigentümlichen Spielart iberoromanischer Literatur Kataloniens. Doch im Grund bilden, wie Erika Lorenz zu Recht feststellt, alle Bücher Ramons nur ein einziges Buch, das bis heute nicht einmal in seiner Muttersprache vollständig gedruckt vorliegt.

Tausende von Seiten, die er geschrieben hat, harren nach wie vor der Veröffentlichung. Die zwischen 1721 und 1742 in Mainz erschienenen „Opera Omnia", herausgegeben von Ivo Salzinger, bieten nicht einmal die lateinischen Werke

vollständig; der siebente und achte Band dieser Ausgabe sind nie erschienen. Aber auch dieser editorische Torso, der 1964 im Frankfurter Minerva-Verlag als Reprint neu herausgekommen ist, umfaßt immerhin über fünftausend Seiten. Einundzwanzig Bände liegen in der katalanischen Ausgabe „Obres de Ramon Lull" (Palma de Mallorca 1905–1938) vor. Doch sie ist ebensowenig komplett wie die lateinische Edition. Weitgehend unerschlossen sind noch seine kontemplativen Schriften, die ihn, wie Eingeweihte versichern, als einen dem heiligen Bonaventura ebenbürtigen Fürsten mystischer Theologie erweisen.

Aber auch das, was von ihm gedruckt vorliegt, ist erstaunlich genug. Es genügt, uns eindringlich von einem Mann Zeugnis abzulegen, der Logiker, Philosoph, Theologe, Sprachforscher, Enzyklopädist, Lyriker, Erzähler, Mystiker und, im Zusammenhang mit seinen missionarischen Bemühungen, der erste große europäische Orientalist war. Er kannte nicht nur den Koran, sondern auch die islamische Mystik in Gestalt des Sufismus und die arabischen Philosophen Algazali, Alkindi, Averroes und Avicenna (Ibn Sina). Als guter Katholik lehnte Ramon, übereinstimmend mit der gesamten klassischen Theologie, einen reinen „Fideismus" ab. Mit einem für uns Heutige kaum mehr recht nachvollziehbaren Optimismus meinte er, daß die Menschen bereits im Diesseits weit mehr von Gott wissen können, als moderne Theologen wie Antitheologen für möglich halten.

Das großartige Pathos, mit dem Hegel seine Berliner Vorlesungen eröffnete, klingt wie ein Widerhall des ein halbes Jahrtausend zuvor verstorbenen Mallorquiners: „Der Mut der Wahrheit, Glauben an die Macht des Geistes, ist die erste Bedingung des philosophischen Studiums; der Mensch soll sich selbst ehren und sich des Höchsten würdig achten. Von der Größe und Macht des Geistes kann er nicht groß genug denken. Das verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft in sich, welche dem Mut des Erkennens Widerstand leisten könnte: es muß sich vor ihm auftun und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse bringen."

Hegel nennt in seinen philosophiegeschichtlichen Vorlesungen Raimundus Lullus „exzentrisch": „eine von den gärenden Naturen, die sich in allem herumwerfen", begabt mit „großem Enthusiasmus für die Wissenschaften überhaupt", aber auch einer „feurigen unruhigen Einbildungskraft". Hegel zielt damit auf die sogenannte Lullische Kunst, seine Ars magna, die von dem leidenschaftlichen Eifer beflügelt wird, daß der Glaube, um vom Menschen angenommen werden zu können, dem Intellekt nahegebracht werden müsse, also nicht als völlig irrational aufgefaßt werden dürfe. Ramon entwickelte mit ingeniösem Scharfsinn eine teils zurück auf Proklos und die kabbalistisch-hermeneutische Philosophie verweisende, teils Leibniz und die moderne Logistik vorwegnehmende Kunstlehre zur Auffindung wahrer Aussagen durch kombinatorische Verknüpfung verschiedener Grundprädikatoren, die einem bestimmten Seienden – etwa Gott oder der Seele – zugesprochen werden. Zu diesem Behufe verwendete Llull geometrische und

andere Symbole. Er ist damit der Erfinder des Diagramms als Hilfsmittel philosophischer Argumentation. Mit diesem Verfahren hat der Katalane nachweisbar Giordano Bruno, Nikolaus von Kues und Leibniz beeinflußt. Er hat in einer allen Skeptizismus kühn beiseite fegenden Weise Metaphysik als strenge Wissenschaft zu betreiben versucht.

Doch die Grundlage dieses großartigen Experiments einsichtiger Gläubigkeit und glaubensbereiter Einsicht ist eine mystische Intuition. Wer den Logiker, Enzyklopädisten und Polyhistor Ramon Llull verstehen, wer den innersten Antrieb seines universalen Strebens nach dem Mundus intelligibilis kennenlernen will, der muß sich in den Ekstatiker, Visionär und Sänger der Gottesliebe vertiefen: in den Verfasser des „Großen Kontemplationsbuchs", das, wie die „Göttliche Komödie" seines italienischen Zeitgenossen Dante, Erde, Hölle und Himmel umfaßt; in den mystischen Bildungsroman „Felix"; in die Autobiographie des Doctor illuminatus; in sein Buch der tausend Sprüche; in das utopische Itinerarium „Blanquerna", dem intarsiengleich ein Juwel mystischer Poesie eingefügt ist: „Das Buch vom Freund und vom Geliebten". Hier verbinden sich Motive aus dem Hohenlied mit Elementen islamischer Esoterik und der Herzglut hochmittelalterlichen Gottesminne. Wer sich mit dieser Seite des großen Sohnes der Insel Mallorca wenigstens ansatzweise vertraut machen will, der wird zu der Ramon-Llull-Anthologie „Die Kunst, sich in Gott zu verlieben" und dem Band „Der nahe Gott im Wort der spanischen Mystik", beide von Erika Lorenz herausgegeben, dankbar greifen.

Llull, der sich seit seiner Bekehrung dem Dialog zwischen Islam und Christentum gewidmet hat, ist der Legende nach Ende 1315 oder Anfang 1316 von fanatischen Moslems durch Steinigung getötet worden. Er gehört somit zu den Märtyrern abendländisch-morgenländischen und christlich-arabischen Religionsgesprächs.

Pluralität der Welten

Ramon Llull glaubte noch daran, durch Unterredung und Argumente die Moslems von der Wahrheit des Christentums überzeugen zu können. Nach menschlichem Ermessen ist dies, wie wir nach mehr als sechshundert Jahren sagen müssen, ein aussichtsloses Unterfangen. Eher noch werden vereinzelte Christen die Botschaft Mohammeds annehmen als daß Muselmanen zum Evangelium konvertieren.

Christen wie Moslems werden sich damit abfinden müssen, daß es Gott offenbar gefällt, keine der beiden „Weltreligionen" zur allumfassenden Menschheitsreligion werden zu lassen. Es gibt wohl providentielle Grenzen der Glaubensverbreitung und religiösen Missionierung, worüber Frithjof Schuon einen tiefschürfenden

Essay geschrieben hat (Von der inneren Einheit der Religionen, Interlaken 1981, 91 ff.). Es scheint nicht im Sinn Gottes zu sein, daß die Bäume der Religionen in den Himmel wachsen, oder gar, daß einer von ihnen alle andern zum Verschwinden bringt. Jenseits von konfessioneller Bekehrungswut und seichtem „Ökumenismus", der die Vielfalt und Gegensätzlichkeit der Bekenntnisse und Kulte gar nicht ernst nimmt, gilt es, sich mit dieser herausfordernden „Pluralität der Welten" zu arrangieren.

Einige bedeutende Kirchenväter und Gestalten der christlichen Heiligengeschichte haben uns dies vorgelebt. So lebte, zum Beispiel, Johannes Damascenus am Hof des Kalifen und schrieb dort mit dessen Einverständnis die für die orthodoxe Christenheit maßgebende Verteidigung der Ikonenverehrung. Doch er bekehrte sich ebensowenig zum Islam wie der Kalif sich zum Christentum bekehrte. Desgleichen ist überliefert, daß der Sufi Ibrâhîm ibn Adham zeitweilig einen christlichen Einsiedler als seinen „Guru" anerkannte; aber er wurde deshalb kein Christ. Franz von Assisi in Tunesien, Ludwig in Ägypten und Gregorios Palamas in der Türkei führten teilweise freundliche Gespräche mit gebildeten Moslems. Doch weder gelang es diesen, die Christen zum Islam zu bekehren, noch gelang es jenen, die Moslems von der Wahrheit des Christentums zu überzeugen.

Mit dieser Undurchdringlichkeit und Irreduzibilität der großen Offenbarungsreligionen müssen wir uns abfinden, sei's als Mystiker, sei's als Skeptiker oder auch beides zugleich. Die religiöse Vielfalt der Welt gehört zu jenen geistigen Beständen, mit denen wir zu leben, in denen wir uns einzurichten haben. Doch viel wäre gewonnen, wenn, sowohl unter Christen als auch unter Moslems, gelegentlich Menschen vom Schlag des frommen Abenteurers, Spielmanns und Dichters, des humanen Phantasten, des heiligen Weisen und Narren in Christo Ramon Llull, heiter, nüchtern und fromm, auf ihre Weise das Koran-Wort (Sure 2) bezeugten, das Goethe in seinem „West-östlichen Divan" fortgedichtet hat:

Gottes ist der Orient!
Gottes ist der Okzident!
Nord- und südliches Gelände
Ruht im Frieden seiner Hände.

BESPRECHUNGEN

Kirche

Die Kirchen der Dichter. Wo Literatur zum Bekenntnis wird. Hrsg. v. Hanno HELBLING. München: Hanser 1987. 108 S. (Dichtung und Sprache. 6.) Kart. 12,-

Mit untendenziös leichter, aber kundiger Hand, wie sie dem Leiter der Feuilleton-Redaktion der „Neuen Zürcher Zeitung" eigen ist, hat Hanno Helbling die Texte zum Thema „Die Kirchen der Dichter" zusammengestellt. Es sind Prosastücke, Gedichte, zwei Essays, der eine von ihm selbst: „Deus absconditus oder: Dichter als Stellvertreter", der andere von Martin Gregor-Dellin über Johannes R. Becher. Dieser Kommunist hat seinen Platz in dieser Reihe, denn Helbling visiert den Prozeß an, in dem „an die Stelle der Kirche la chapelle tritt, die Gemeinschaft, die einen Stil, ein Programm nicht für heilig, aber für ‚sakrosankt' erklärt" und einen Meister verehrt. Und ob in der Kirche oder in der „chapelle": immer verfolgt Helbling das Problem, daß die Rechtgläubigen an die sie bergende Gemeinschaft den Tribut ihrer Gesinnung entrichten, und daß Abtrünnige den Preis ihrer Freiheit zu zahlen haben. Johannes R. Becher ist ein bekanntes Exempel, nicht erst in der Zeit seiner Macht.

Doch in den weitaus meisten Stücken der Sammlung geht es um die Kirche und – was bemerkenswert ist – jedenfalls biographisch primär um diese und erst im Konflikt mit ihr um den christlichen Glauben. Es seien „verschiedene Währungen", in denen bei der Wahl zwischen Geborgenheit und Freiheit zu bezahlen ist, bemerkt Helbling. Die publizierten Stücke belegen dies, so „Meine Geschichte mit der Kirche" von Kuno Raeber und „Abschied von einer Madonna" von Otto F. Walter. Daraus, daß es kaum Stücke gibt, in denen die Währungen konvertibel sind, sollte man wohl nicht schließen, daß der Herausgeber die Konvertibilität für prinzipiell unmöglich hält; aber er hat es zu tun mit der heutigen Lage von Schriftstellern, bei denen „Literatur zum Bekenntnis wird" – oder werden soll.

Zwar geht es in den eben genannten Texten um den in der Schweiz offenkundig besonders langlebigen Katholizismus des 19. Jahrhunderts, wie übrigens auch sonst die „Kirchen" als die katholische Kirche auftreten (in dem Romankapitel „Das Martyrium" von Christoph Geiser sucht ein protestantischer junger Mann, der in Behandlung bei einem Nervenarzt ist, Heilung in einem bayerischen Benediktinerkloster und gibt dann „allem Heiligen" den Todesstoß, wie er meint). Doch was ist aus der Wiederbegegnung von Kirche und Literatur im 20. Jahrhundert geworden? Helbling notiert mit großem Respekt die bekannten französischen und deutschen Namen. Aber nicht nur die Geburtsdaten der ausgewählten Autoren (der älteste ist 1922 geboren, der jüngste 1958) verbieten es, diese „noch konfessionell geprägte Lesekultur" einzubeziehen. Könnte heute noch ein Schrifsteller den Spuren der „Hymnen an die Kirche" von Gertrud von Le Fort nachgehen, wenngleich wohl Helbling mit sich über seine Autoren-Auswahl streiten ließe?

Wie können „Kunst und Glaube – Gesellschaft und Überzeugungsgemeinschaft (wie etwa die Kirche)" heute noch zusammen gehen? Helblings Essay verfolgt diese Frage im Gang von Racine, Corneille, Goethe bis zu Christa Wolf. „Die Zuversicht, daß Gott zuschaut, und die Verzweiflung darüber, daß er nur zuschaut, stehen sich nahe" – noch bei Racine, bis der Thron leer und der Altar verlassen ist. Daß jedoch „Hoffnung da war, einst sogar einen Inhalt hatte", dies kann doch nicht, wie Helbling bemerkt, so leicht verabschiedet werden. Daß Hoffnung auch da ist, dies bekunden zusammen mit den Gedichten von Reiner Kunze die religiös inspirierten wenigen Seiten von Stefan Straub (geb. 1958) über einen Ikonenmaler, der die Tradition dieser Kunst in einen abstrakten Stil verwandelt und den Besucher schließlich vor eine weiß grundierte Leinwand führt. Er hatte das „Urbild aller Ikonen gemalt".

Ein „Verrückter"? Doch ist je ein Glaube „normal" gewesen? Helbling schließt mit einem von der Äbtissin von Port-Royal zitierten Augustinus-Wort, „daß derjenige zu ehrgeizig, dem die Augen des zuschauenden Gottes nicht genügen". *O. Köhler*

Argumente für Gott. Gott-Denker von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Autoren-Lexikon. Hrsg. v. K.-H. Weger unter Mitarbeit von K. Bossong. Freiburg: Herder 1987. 432 S. (Herderbücherei. 1393.) Kart. 19,90.

Die Feststellung ist nicht übertrieben, daß vielen Menschen die Argumente atheistischer oder agnostischer Religionskritik der Neuzeit vertrauter sind als die Argumente für die Existenz Gottes. Es kann deshalb nur begrüßt werden, wenn der Herausgeber des Autorenlexikons „Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart" (Freiburg ^{3}1979) nun ein Autorenlexikon „Argumente für Gott" veröffentlicht. Es ist dem Herausgeber auch diesmal gelungen, für eine umfassende Zahl von „Gott-Denkern" kompetente Autoren zu gewinnen, so daß jedem Interessierten ein erster, fundierter Einblick in die Gotteserweise bedeutender Philosophen und Theologen von der Antike bis zur Gegenwart geboten ist. Die jedem Artikel beigefügte weiterführende Literatur (wie zusätzlich ein Register mit Verweisen und allgemeiner Literatur) ermöglicht die Vertiefung in die Argumentation eines bestimmten Autors.

Es ist die erklärte Intention des Herausgebers, die Gottesargumente jener Autoren darzustellen, die rational in philosophischer oder theologischer Terminologie für die Existenz Gottes plädieren. Darüber hinaus sind bedeutende Mystiker aufgenommen sowie Autoren der evangelischen Theologie, die meist einen philosophisch begründeten „Beweis" der Existenz Gottes ablehnen. Die Formulierung des Titels läßt jedoch sowohl die Frage nach dem Wie der Argumentation für Gott offen wie auch die Frage, ob es eigentliche Gottes„beweise" gibt oder nicht. Im übrigen sind in das Lexikon ausschließlich Autoren aus dem jüdisch-christlichen Kulturbereich aufgenommen, die auch dort aus diesem Glauben heraus argumentieren, wo die Argumente für Gott philosophischen und somit einen allgemeineinsichtigen Anspruch erheben.

Faszinierend an diesem Lexikon ist folgendes: In der Vielfalt der von den verschiedensten Autoren entwickelten Argumente für die Existenz Gottes läßt sich zwar vordergründig keine einheitliche Linie feststellen. Denn die Verschiedenheit beginnt schon in den ersten Ansätzen; sie reicht bis zu den erkenntnistheoretischen Vorentscheidungen: Die Fähigkeit der menschlichen Vernunft, Gültiges über die Existenz und das Wesen Gottes auszusagen, wird sehr unterschiedlich eingeschätzt. Trotzdem gibt es eine hintergründige Einheit im Wirklichkeitsverständnis. Für alle Autoren ist das Dasein, die Existenz, letztlich eine sinntragende geistige Realität. Man könnte daher die hier entfalteten Überlegungen zur Gottesfrage als einen immer neu ansetzenden und nie definitiv abschließbaren Kommentar auffassen zu der These, daß die Wirklichkeit, deren wir selbst ein Teil sind, letztlich geistiger Natur ist und ihr deshalb unbedingter Sinn zukommt.

In einer Zeit, in der die Existenz Gottes vielfach in Zweifel gezogen ist und religiöses Desinteresse um sich greift, könnte das Buch vielen an der Gottesfrage Interessierten – oder auch an der Gottesfrage Leidenden – eine hilfreiche Handreichung zur Auseinandersetzung mit der Frage nach der Existenz Gottes sein. *B. Weissmahr SJ*

Deschner, Karlheinz: *Kriminalgeschichte des Christentums.* Bd. 1: Die Frühzeit. Von den Ursprüngen im Alten Testament bis zum Tod des hl. Augustinus (430). Reinbeck: Rowohlt 1986. 536 S. Lw. 48,–

Dieses umfangreiche Werk des streitbaren Kirchen- und Christentumskritikers ist als erster Teil einer mehrbändigen Untersuchung konzipiert, welche „die umfassendste kritische Geschichte des Christentums werden (soll), die bisher ein einzelner unter einem ethischen Gesichtspunkt schrieb" (Klappentext). Den „Tausenden und Hunderttausenden, die diese Religion verteidigen und bejubeln", will der Autor eine Geschichte ihrer Negativa entgegensetzen (13), da die Geschichte derer, die er beschreibt, ihn zu ihrem Feind gemacht habe (53).

Nach einer umfassenden Einleitung, welche

bereits ein wenig geordnete, sehr polemische Tour d'horizon durch die gesamte Kirchengeschichte vornimmt, widmet sich der Autor in zehn Kapiteln verschiedenen Themengebieten und Personen von der hebräischen Bibel bis zu Augustinus. Der hierbei durchgängig zutage tretende Zynismus und Hohn ist kaum überbietbar; in Verbindung mit der, vorsichtig formuliert, eigenartigen Idee, die Belege für die vielfältigen Zitate erst im zweiten Band nachzuliefern, disqualifiziert dies das Werk für jeden ernstzunehmenden Diskurs.

Gleichwohl sollte der Arbeit von anderer Seite nicht ebenfalls mit Hohn und Spott sowie der Arroganz der Mächtigen begegnet werden, wie es mancherorts bereits geschehen ist. Zumindest etwa Deschners Ausführungen über den frühchristlichen Antijudaismus weisen neben manchem anderen auf ein sehr dunkles Kapitel der Kirchengeschichte hin, welches heute noch immer weitgehend tabuisiert und verdrängt wird. Erst wenn auch die etablierten Erforscher der Christentums- und Kirchengeschichte dazu bereit sind, ihre vielfältigen Mißgriffe und Verirrungen in vollem Umfang aufzudecken und einzugestehen, wird allen niveaulosen Pamphleten der letzte Rest an Brisanz und Berechtigung vollständig entzogen sein. *H. Frohnhofen*

ZU DIESEM HEFT

Manfred Müller, Bischof der Diözese Regensburg, befaßt sich mit dem Problem, wie Erfahrungen und kulturelle Orientierungen erhalten und weitergegeben werden können. Er fragt vor allem nach dem Verhältnis von Tradition und Fortschritt.

Der Spiritismus als Überzeugung, daß wir durch bestimmte Bemühungen mit Verstorbenen und anderen Geistwesen in Verbindung treten können, stößt heute auf wachsendes Interesse. Bernhard Grom, Professor für Religionspsychologie an der Hochschule für Philosophie in München, analysiert die Methoden des Jenseitskontakts und zeigt Erklärungsmöglichkeiten.

Im Jahr 1965 errichtete Papst Paul VI. das „Sekretariat für die Nichtglaubenden". Es sollte den Atheismus studieren und ein Gespräch mit den Nichtglaubenden beginnen. Bernd Groth, Professor für Fundamentaltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, erörtert die Bedeutung dieses Dialogs und die Probleme, auf die er trifft.

Nach einer zentralen Aussage des Johannesevangeliums stehen die Christen „in der Welt", sind aber nicht „von der Welt". Johannes Beutler, Professor für Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, beschreibt diese Spannung und macht deutlich, welche Aufgaben für die Kirche sich daraus ergeben.

Horst Bürkle untersucht die geistigen und religiösen Strömungen, die ihr Bewußtsein und ihre Ziele als „New Age" bezeichnen, und konfrontiert sie mit der Botschaft der Bibel. Der Beitrag ist der Text eines Referats, das im Juni 1987 in der Katholischen Akademie in Bayern gehalten wurde.

Der Katalane Ramon Llull gehört zu den universalsten Gestalten der abendländischen Geistesgeschichte des Mittelalters. Besonderer Rang kommt seiner Auseinandersetzung mit dem Islam zu. Gerd-Klaus Kaltenbrunner gibt einen Überblick.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Boff, Clodovis – Pixley, Jorge: Die Option für die Armen. Düsseldorf: Patmos 1987. 267 S. (Bibliothek Theologie der Befreiung.) Kart. 44,–.

Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Bd. 1: Neue Ansätze im 19. Jahrhundert. Hrsg. v. E. Coreth, W. M. Neidl, G. Pfligersdorffer. Köln: Styria 1987. 799 S. Lw. 110,–.

Congar, Yves-Marie: Entretiens d'automne. Présentés par Bernard Lauret. Paris: Ed. du Cerf 1987. 109 S. Kart. FF 59.

Evangelisch – Katholisch. Muß das sein? Was verbindet, was trennt. Hrsg. v. Heinz Glässgen. Freiburg: Herder 1987. 142 S. Kart. 12,80.

Frauenbefreiung und Kirche. Darstellung – Analyse – Dokumentation. Hrsg. v. Wolfgang Beinert. Regensburg: Pustet 1987. 302 S. Kart. 34,–.

Gnedin, Jewgenij: Hafterinnerungen eines führenden Sowjetdiplomaten. Freiburg: Herder 1987. 187 S. (Herderbücherei. 1405.) Kart. 12,90.

Guardini, Romano: Der Anfang aller Dinge. Weisheit der Psalmen. Meditationen. Mainz: Matthias Grünewald 1987. 261 S. Kart. 38,–.

Hoornaert, Eduardo: Die Anfänge der Kirche in der Erinnerung des christlichen Volkes. Düsseldorf: Patmos 1987. 239 S. (Bibliothek Theologie der Befreiung.) Kart. 39,80.

Huber, Hermann J.: Gott spielt mit. Film- und Fernsehstars über ihren Glauben. Freiburg: Herder 1987. 190 S. (Herderbücherei. 1372.) Kart. 10,90.

Im Anfang war das Spiel. Schöpfertum und Glück zwischen Arbeit und Freizeit. Hrsg. v. Gerd-Klaus Kaltenbrunner. Freiburg: Herder 1987. 191 S. (Herderbücherei. Initiative. 71.) Kart. 14,90.

Jaspert, Bernd – Ratschow, Carl Heinz: Paul Tillich. Ein Leben für die Religion. Kassel: Verlag Evang. Presseverband 1987. 85 S. (Didaskalia. 32.) Kart.

Kamphaus, Franz: Der Preis der Freiheit. Anstöße zur gesellschaftlichen Verantwortung der Christen. Hrsg. v. Paul Deselaers. Mainz: Matthias Grünewald 1987.

Kirche in Not. Ostpriesterhilfe 1947–1987. Vierzig Jahre Hilfe für verfolgte und bedrängte Christen in aller Welt. St. Ottilien: EOS 1987. 94 S., Abb. Kart.

Klinkhammer, K. E.: Was mich auf Jesus von Nazareth verweist. „Religion" Buddha, Mohammed, Zarathustra, Jesus. Aachen: Einhard 1987. 281 S. Kart. 32,–.

Komenda-Soentgerath, Olly: Ein Strahl von Deinem Licht. Gedichtzyklus zum Vaterunser. München: Claudius 1986. 71 S. Kart. 14,80.

Königsteiner Jahrbuch 1988. Hrsg. v. Albertus-Magnus-Kolleg. Königstein: Haus der Begegnung 1987. 94 S., Abb. Kart. 4,80.

Kranz, Gisbert: Was ist christliche Dichtung? Thesen, Fakten, Daten. München: Pfeiffer 1987. 122 S. Kart. 14,80.

Lebensweisheit vom Dach der Welt. Hrsg. v. Joseph Hopfgartner. Freiburg: Herder 1987. 126 S. (Herderbücherei. 1520.) Kart. 7,90.

Lexikon der Religionen. Begründet von Franz König unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter. Hrsg. v. Hans Waldenfels. Freiburg: Herder 1987. XIV S., 729 S. Lw. 88,–.

Migration und Menschenwürde. Fakten, Analysen und ethische Kriterien. Hrsg. v. Klaus Barwig und Dietmar Mieth. Mainz: Matthias Grünewald 1987. 211 S. Kart. 34,–.

Moosmann, Elisabeth: Die klaffende Wunde. Gedichte. Eggingen: Isele 1987. 44 S. Kart. 13,–.

Muñoz, Ronaldo: Der Gott der Christen. Düsseldorf: Patmos 1987. 231 S. (Bibliothek Theologie der Befreiung.) Kart.

Ordo. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft. Bd. 38. Stuttgart: Fischer 1987. XII, 367 S. Kart. 98,–.

Pfeiffer, Karl-Heinz: In Gott verbunden. Aus dem Leben heiliger Liebespaare. Freiburg: Herder 1987. 158 S. (Herderbücherei. 1511.) Kart. 9,90.

Psyche und Pneuma. Erstes Forschungscolloquium des Vereins für Sozialisationsforschung in Berlin 1986. Berlin: Zentrale Universitätsdruckerei 1987. 183 S. Kart.

Die Rückkehr der Zauberer. New Age. Eine Kritik. Hrsg. v. Hansjörg Himminger. Reinbek: Rowohlt 1987. 270 S. Kart.

Schiffers, Winfrid: Sonne auf blanker Haut. Gedichte – Lieder – Sprachbilder. Kehl: Morstadt 1987. 140 S. Kart.

Spink, Kathryn: Frère Roger. Gründer von Taizé. Leben für die Versöhnung. Freiburg: Herder 1987. 222 S. Kart. 19,80.

Steiger, Klaus Peter: Die Geschichte der Shakespeare-Rezeption. Stuttgart: Kohlhammer 1987. 230 S. Kart. 38,–.

Steiner, Rudolf: Das Leben nach dem Tod und sein Zusammenhang mit der Welt der Lebenden. Vorträge,

ausgew. u. hrsg. v. Franz Teichmann. Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1987. 279 S. Kart. 14,80.

Paul Tournier. Ein Leben – eine Botschaft. Hrsg. v. Charles de Roche und Ernst Reinhardt. Basel: Reinhardt 1987. 197 S. Kart.

Utters, Matthias: Die Liebe von gestern genügt heute nicht mehr. Hrsg. v. Martin Mansmann. Baindt: Verlag Positives Leben 1987. 124 S. Lw. 18,80.

Utters, Matthias: Morgenandachten. Gedanken zum Nachdenken. Hrsg. v. Martin Mansmann. Baindt: Verlag Positives Leben 1987. 93 S. Lw. 19,80.

Vorgrimler, Herbert: Sakramententheologie. Düsseldorf: Patmos 1987. 355 S. (Leitfaden Theologie. 17.) Kart. 26,–.

Weiß ist Farbe. Wir geben der Welt ein freundliches Gesicht. Leverkusen: Kronos Titan 1987. 95 S., Abb. Kart.

Weisser, Ulrich: Strategie im Umbruch. Europas Sicherheit und die Supermächte. Herford: Busse & Seewald 1987. 210 S. Kart.

Willi, Victor J.: „Im Namen des Teufels?" Kritische Bemerkungen zu David A. Yallops Bestseller „Im Namen Gottes?" Der mysteriöse Tod des 33-Tage-Papstes Johannes Paul I. Stein am Rhein: Christiana 1987. 144 S. Kart. 17,–.

Wingen, Max: Kinder in der Industriegesellschaft – wozu? Analysen, Perspektiven, Kurskorrekturen. Zürich: Ed. Interfrom 1987. 123 S. Kart.

Die allgemeine Preis- und Lohnentwicklung zwingt uns, für die STIMMEN DER ZEIT den Preis mit 10,10 DM für die Abonnenten bzw. 12,– DM bei Einzelbezug pro Heft ab 1. Januar 1988 den veränderten Verhältnissen anzupassen. Wir bitten unsere Bezieher um Verständnis für diese geringfügige Preisanhebung, die als Folge der wirtschaftlichen Verhältnisse leider unvermeidlich geworden ist.

Der VERLAG

Bischofssynode

Als das Zweite Vatikanische Konzil den Entwurf eines Dekrets über die Bischöfe und die Leitung der Diözesen diskutierte, forderten zahlreiche Konzilsmitglieder ein „Zentralorgan", das, wie es in der Intervention des niederländischen Kardinals Bernard Jan Alfrink vom 6. November 1963 hieß, „aus einer Anzahl von Bischöfen der Kirche aus aller Welt zusammengesetzt sein soll, um mit und unter dem Papst und in Einheit mit ihm, der es dann in regelmäßigen Abständen einberuft, die kollegiale Leitung der Kirche in die Tat umzusetzen". Bevor das Konzil über einen als Wunsch an den Papst formulierten Passus definitiv abstimmen konnte, ergriff Papst Paul VI. die Initiative und errichtete durch das Motuproprio „Apostolica sollicitudo" am 15. September 1965 die Bischofssynode als ständige Institution. Sie sollte die Probleme der Kirche „in offenem Gespräch der Bischöfe untereinander behandeln" und „durch geeignete Entschließungen dem Papst Vorschläge unterbreiten, wie aus der Sicht der einzelnen Teilkirchen Lösungen sich anbieten" (Kardinal Julius Döpfner). Zwar war nicht alles erreicht worden, was den Verfechtern dieser Idee auf dem Konzil vorschwebte: Die Synode hatte nur beratende Funktion, und auch eine Beteiligung an der Kirchenleitung war nicht vorgesehen. Doch die rechtliche Struktur und die faktische Bedeutung eines Gremiums sind nicht dasselbe. Welchen Einfluß die Synode ausüben und welche Stellung im Verhältnis zur römischen Kurie sie einnehmen würde, das hing weitgehend von der Entwicklung ab.

Inzwischen haben neun Bischofssynoden stattgefunden. Bei der ersten Sitzung im Jahr 1967 formulierte die Synode konkrete Vorschläge für die Regelung der konfessionsverschiedenen Ehen, die Liturgiereform und die Errichtung einer internationalen Theologenkommission. Alle diese Vorschläge wurden von Papst Paul VI. verwirklicht. Auf Grund des Votums der Synode von 1969 errichtete Paul VI. ein ständiges Synodensekretariat mit einem Rat von 15 Bischöfen. Die dritte Synode von 1971 faßte die Ergebnisse ihrer Diskussionen über Gerechtigkeit in der Welt und Priestertum in zwei Schlußdokumenten zusammen. Der Synode von 1974 über die Evangelisierung gelang dies nicht mehr. Sie übergab das gesammelte Material dem Papst, der es in geeigneter Form verarbeiten sollte. Das Ergebnis war das Apostolische Schreiben „Evangelii nuntiandi" von 1975, also ein päpstlicher, kein synodaler Text. Bei der nächsten Synode von 1977 verhielt man sich bereits so, als sei das Vorgehen von 1974 die Regel, obwohl dort nur Zeitmangel und organisatorische Probleme die Verabschiedung eines Schlußdokuments verhindert hatten. Mit Ausnahme der Außerordentlichen Synode von 1985 blieb das so bis heute. Damit hat die Synode selbst darauf verzichtet, alle ihre Möglichkeiten

wahrzunehmen oder gar auszubauen. Sie hat es vielmehr hingenommen – oder mußte es hinnehmen –, daß ihr Einfluß ständig geringer wurde.

Die Bischofssynode hat sich auch nicht in dem Sinn konsolidiert und weiterentwickelt, daß sie eine Institution mit eigener Autorität und damit ein Gegengewicht zur Bürokratie der Kurie geworden wäre. Die Aufgabe des Bischofsrats, den die Synode jeweils wählt, ist auf die Zeit zwischen den Synoden beschränkt und endet mit dem Zusammentritt der nächsten Synode. Das Synodensekretariat aber, das während der Sessionen entscheidenden Einfluß hat, wird, ebenso wie die Vorsitzenden, nicht gewählt, sondern ernannt, ist also eher ein Organ der Kurie als der Synode. Das heißt nicht, daß die Kurie grundsätzlich im Gegensatz zur Synode stünde. Aber bei Interessenkonflikten kann es eine Rolle spielen, zu welcher Seite man gehört.

So ist es nach Meinung vieler Synodenteilnehmer dem Synodensekretariat zuzuschreiben, daß bei der Synode von 1987 in der Schlußfassung der „Propositiones", der für den Papst bestimmten Zusammenfassung der Verhandlungsergebnisse, wichtige Themen fehlten, die in der Diskussion ausführlich zur Sprache gekommen waren. Das Sekretariat war auch verantwortlich für die restriktive Pressepolitik. Obwohl die Pastoralinstruktion Pauls VI. „Communio et Progressio" verlangt, daß in der Kirche „mit einem Höchstmaß an Vollständigkeit, Wahrhaftigkeit und Offenheit" informiert wird, erfuhr dieses Mal die Öffentlichkeit so wenig wie seit dem Konzil nicht mehr. Man braucht sich dann nicht zu wundern, daß die Mißachtung dieser päpstlichen Weisungen auch die Folgen hatte, vor denen Paul VI. gleichzeitig warnte, daß nämlich ein Zurückhalten von Nachrichten „schädlichen Gerüchten Tür und Tor öffnet". Auf solche Vorgänge bezieht sich der kanadische Erzbischof Donat Chiasson mit seinem Vorwurf, das Sekretariat habe nicht auf die Stimme der Ortskirchen gehört, sondern habe die Bischöfe bevormundet. Auch andere Synodenmitglieder äußerten sich kritisch über den Verlauf der Synode und über die Mängel der Verfahrensordnung.

Das heißt nicht, daß die Synode bereits an den „Rand des kirchlichen Lebens gedrängt" sei und sich in die Richtung eines „geschlossenen Bischofsseminars rein informativen Charakters" bewege, wie es die englische Zeitschrift „The Tablet" befürchtet. Man darf die Möglichkeit nicht ausschließen, daß durch einige Strukturreformen die Synode die Bedeutung erhält, die sie im Leben der Kirche haben müßte. Gewiß ist schon der Erfahrungsaustausch unter den Bischöfen von großem Wert. Aber die Christen erwarten mit Recht, daß darüber hinaus die anstehenden Probleme offen diskutiert und, für die Öffentlichkeit erkennbar, Wege zu einer Lösung gesucht werden, ohne daß man sich nur auf den geringsten Nenner einigt oder gar aus dem Spektrum der Meinungen einseitig auswählt.

Wolfgang Seibel SJ

Rogelio García-Mateo SJ

Literatur und Befreiung

Dichtung und Theologie in Lateinamerika

Bis vor einigen Jahren waren literarische wie theologische Leistungen aus dem amerikanischen Subkontinent kaum bekannt. Der Durchbruch der lateinamerikanischen Literatur von provinzieller zu internationaler Bedeutung stellt neben der Theologie der Befreiung das große geistige Potential dar, das sich dort herausbildet. Wichtige Werke beider Bereiche erscheinen gleichzeitig in verschiedenen Übersetzungen und erreichen erste Stellen auf Bestsellerlisten. Es mag sein, daß es sich in nicht wenigen Fällen um einen Modetrend handelt. Andererseits wird kein Literaturwissenschaftler und kein Fachtheologe leugnen können, daß sowohl die Literatura latinoamericana als auch die Teología de la liberación heute ihre jeweiligen geistigen Gebiete weltweit mitbestimmen.

Gemeinsamkeiten in Grundaufgaben

Die Rede von der Befreiung stammt bekanntlich nicht von lateinamerikanischen Theologen. Sie haben sie aus der politisch-sozialen und wirtschaftlichen Umwelt übernommen und theologisch relevant gemacht. „Wer von der Theologie der Befreiung spricht, hat eine Antwort auf die Frage zu suchen: Welche Beziehung besteht zwischen der Erlösung und dem historischen Prozeß der Befreiung?“[1] Nach diesem Wort von Gustavo Gutiérrez stellt sich die Theologie in einen umfassenden Befreiungsprozeß, der längst von ihr konzipiert und in Gang gesetzt wurde, das heißt, sie holt letztlich nur etwas nach, das sie versäumt hatte, und macht sich dieses dementsprechend dringlich bewußt.

Bevor die Theologen anfingen, über die Implikationen des Glaubens im Kampf um die Befreiung zu reflektieren, haben die Literaten das Thema der Armen, der Marginalisierung, des Abhängig-sein-Müssens artikuliert. Die lateinamerikanische Literatur ist schon seit dem Klassizismus (1830), vor allem aber seit 1935 engagierte Literatur. Die Aufspaltung der Welt in zwei Machtzentren und die Herstellung des Gleichgewichts zwischen ihnen brachten in Lateinamerika die ideologische Umwälzung, die keimhaft bereits mit der mexikanischen Revolution (1910–1934) begonnen hatte und im Kuba-Konflikt vollends zum Durchbruch kam. Der aus der kubanischen Revolution hervorgehende Kommunismus zeigt messianisch-charis-

matischen Charakter, der sich nicht zuletzt vom Agrarkommunismus der Urbewohner inspirieren läßt. Dieser vermittelt den Hintergrund für manche Romane aus den Andenländern. Schwerpunktbildend erweitert sich der Themenkreis um soziale und politische Fragen, Ausbeutung und Unterdrückung, Theokratie und Diktatur, Streik und Arbeitskonflikte[2].

Neben den sozialen und politischen Themen spiegelt die lateinamerikanische Literatur eine Rassen- und Kulturmischung wider, die bei aller Verschiedenheit einen einheitlichen Grundzug aufweist, die „americanidad". Das ist keine Erfindung moderner populistischer Politiker, sondern Ausdruck eines Suchens nach Identität. „Was für eine Art von Menschen sind wir?" Diese Grundfrage Lateinamerikas, die schon Simón Bolivar mit aller Deutlichkeit stellte, hat sich die Literatur zu eigen gemacht. Die einen beantworten sie mehr aus der Tradition der Ureinwohner, die anderen aus einer europäisch-abendländischen Sicht, und wieder andere versuchen eine Synthese[3]. Daraus wird zunächst deutlich, daß die indianischen Elemente mehr als nur Themen für abenteuerliche und romantische Erzählungen aus dem Urwald bieten. Heroenmythen, Stammessagen, Schöpfungsgeschichten oder Volkslieder sind eine ernst zu nehmene geistige Tradition nicht nur für die Kulturanthropologie, sondern auch für die Dichtung sowie für die theologische und philosophische Reflexion, vor allem, wenn man eine eigene geistige, soziale, religiöse und politische Identität gründen will. Andererseits zeigt sich, daß die europäische Geisteswelt bei allen Zusammenstößen, Unterschieden und Trennungen in vielen Fällen eine fruchtbare Verbindung mit der Urkultur eingegangen ist, die zur Eigenart der lateinamerikanischen Literatur und Theologie gehört.

Zu dieser bereits bestehenden Kultursymbiose zählt neben dem indianischen und europäischen Element besonders auch das afrikanische. Die Afrikaner haben, vor allem in Brasilien und Kuba, die Literatur iberischer Provenienz nicht nur im Wortschatz, sondern auch stilistisch bereichert, wie Niggersongs und Negro Spirituals die Literatur und Musik Nordamerikas. Auch auf theologischer Ebene läßt sich in der sogenannten „Schwarzen Theologie der Befreiung" das Afrikanische entdecken. Zu den Hauptvertretern, die eine Kultursynthese bejahen, gehört José Vasconcelos (1882–1959), der an der mexikanischen Revolution teilnahm. In seinen Essays „La raza cósmica" (1925) und „Indología" (1926) artikuliert er eine geschichtsphilosophische und soziologische Interpretation des Kontinents. Seine Vision einer allumfassenden „kosmischen Rasse", die in Lateinamerika als Berührungspunkt von Völkern und Kulturen entstehen soll, beschreibt, wenn auch idealisiert, umfassend die Kultursymbiose, die die „americanidad" bedeutet:

Der Rhythmus der lateinamerikanischen Entwicklung „gleicht dem wechselvollen Scherzo einer endlosen, tiefgründigen Sinfonie, in ihr klingen Weisen vom untergegangnen Atlantis an, tun sich Abgründe auf, unergründlich wie der Blick des Indios, der alles, was einst seine Weisheit ausmachte, vergessen zu haben scheint. Seine Seele gleicht der glatten Oberfläche des tiefen grünen Wassers in den alten Cenotes der Maya. Dieser unendliche Gleichmut wird von den Tropfen afrikanischen Blutes in

unseren Adern, dem Hunger nach sinnlichem Glück, der Trunkenheit von Tänzen... in Bewegung gebracht. Ebenfalls spürbar ist der Einfluß der Asiaten, der alles unter einem anderen Blickwinkel betrachtet, von dem aus sich ganz neue Dimensionen ergeben. Hinzu kommt die klare, seiner Hautfarbe und seinen Tränen gleichende Denkform des Weißen... All diesen Einflüssen gegenüber müssen wir uns öffnen, sie in uns aufnehmen, uns von ihnen bewegen lassen, dann werden wir mit ganzer Kraft die Welt vollkommen umgestalten."[4]

Nicht weniger umfassend und bestimmt beschreiben die Brüder Chlodovis und Leonardo Boff die Zukunft der befreiten Gesellschaft:

„Wir sind überzeugt, daß die ‚neue Phase der Freiheitsgeschichte' weniger von der Integrierung der befreienden Fähigkeit von Wissenschaft und Technik gekennzeichnet sein wird als von dem Auftauchen eines neuen geschichtlichen Subjekts, nämlich den Abermillionen von Armen, die sich organisieren. Sie werden sich gewiß des riesigen Befreiungspotentials der modernen Wissenschaften bemächtigen und es in den Dienst des Lebens und der Ausrottung jahrhundertealter Feinde der Armen stellen, nämlich der Ausmerzung von Hunger, Krankheit und Unwissen. Sie werden eine Gesellschaft des Friedens einleiten, die auf Gerechtigkeit und auf der Teilnahme aller an der ökumenischen Kommunion mit dem Geheimnis Gottes beruht."[5]

Versuchen wir im folgenden anhand von zwei der repräsentativsten Literaten, dem Chilener Pablo Neruda und dem Kolumbianer Gabriel García Márquez, den befreiungsthematischen Zusammenhang zwischen Literatur und Theologie zu verdeutlichen.

Pablo Neruda: anklagende Dichtung

Neftalí Reyes Basoalto, wie er eigentlich hieß, wurde 1904 in ärmlichen Verhältnissen als Sohn eines Lokomotivführers geboren. Autodidaktisch erarbeitete er sich ein breites Wissen über die Probleme Lateinamerikas und wurde als chilenischer Konsul im republikanischen Spanien tätig. Nach der Ermordung eines seiner besten Freunde, des Dichters García Lorca, und dem Untergang der Republik organisiert Neruda eine Kampagne für die Ausreise spanischer Flüchtlinge nach Lateinamerika. Offen bekennt er sich nun zum Kommunismus und muß unter der Diktatur Videlas in Chile in den Untergrund flüchten, wo er eines seiner Hauptwerke, den „Großen Gesang", verfaßt. Aus einer langen Emigration nach Chile zurückgekehrt, starb Neruda, der 1971 den Literaturnobelpreis erhielt, am 23. September 1973, in den Tagen des Militärputsches, der der Demokratie Chiles ein Ende setzte und Pinochet an die Macht brachte.

In der poetischen Entwicklung Nerudas ist die Wiederentdeckung Chiles eng mit dem spanischen Bürgerkrieg verbunden. Die Wiederentdeckung Lateinamerikas hingegen vollzieht sich im Verlauf des Zweiten Weltkriegs. Lateinamerika und politisches Engagement entstehen und entfalten sich in Nerudas Dichtung in gegenseitiger Verbindung. Am 24. Juli 1941 trägt Neruda im Auditorium maximum der Universität Mexiko sein Gedicht „Gesang für Bolivar" vor, das die Sehnsucht der Emanzipationskämpfe ausdrückt und nicht selten an manche Vorstellungen der Befreiungstheologen erinnert: „Vater unser, der du bist in

Erden, im Wasser, in der Luft/unserer ganzen ausgedehnten schweigenden Breite/ alles trägt deinen Namen, Vater, in unserem Lebenskreis:/Deinen Namen bringt das Zuckerrohr zur Süße,/ ... Dein Erbe ist unser tägliches Brot, Vater."[6]

In diesen Versen deuten sich Themen seines Hauptwerks „Canto General" (Großer Gesang) an. Dieses stellt eine poetische Geschichte Amerikas dar, wobei der zweite Gesang, „Die Höhe von Macchu Pichu" (der monumentalen Ruinenstadt der Inkas), den Schlüssel zum Verständnis der Geschichtsdeutung Nerudas bildet. Die Kennzeichnung seiner Dichtung durch Ausdrücke wie „exotisch, kraftvoll, Metaphernkaskaden" (oder ähnlich) wird dem kulturgeschichtlichen und sozialkritischen Hintergrund des Werks Nerudas nicht gerecht. Auf diese Weise hat man den Großen Gesang meistens verkürzt interpretiert als eine Art legendärer Sage vom Heldenkampf der Indios gegen die Konquistadoren. Hier wird aber nicht nur die prähistorische und die koloniale Zeit, sondern auch die neokoloniale Abhängigkeit der Gegenwart angeklagt.

Mit dem Großen Gesang begann eine heftige Diskussion um die Berechtigung politischen Engagements in der Dichtung, was wiederum an die Kontroverse um die Theologie der Befreiung erinnert. Werden hier die beiden geistigen Bereiche für politische Ziele instrumentalisiert? Oder finden soziale und politische Probleme, an denen kein menschliches Gewissen vorbeigehen kann, literarischen und theologischen Ausdruck? Für Neruda steht das sozialpolitische Engagement außer Frage. Trotzdem hat er gern betont: „Ich bin nur ein Dichter: ich lieb euch alle,/ durchstreife die Welt, die ich liebe:/zuhause stecken sie Kumpel ins Kittchen/und Soldaten kommandieren den Richtern."

Die 15 000 Verse des Großen Gesangs enthalten, obschon in ihrem Wesenskern politisch und sozialkritisch, doch ein literarisch großes, abgeschlossenes Kunstwerk. Vor allem in den ersten Teilen zeigt sich seine Fähigkeit, mit der Dichtkunst das Naturgeschehen und die politischen und sozialen Ereignisse Amerikas zu beleuchten. Das Grundschema seiner dichterischen Geschichtsdeutung wirkt sowohl mythologisch-biblisch als auch marxistisch: Das vorkolumbianische Amerika lebte noch im Zustand der Unschuld. Zwischen Menschen, Tieren und Elementen herrschte die Eintracht des Paradieses. Die Konquista, die Oligarchien, die Kapitalherrschaft der Weltkonzerne haben die Urbewohner aus dem Paradies vertrieben. Einige von ihnen haben sich der Ausbeutung angeschlossen. „Amerikanische Hölle, du unser täglich Brot,/im Gift getaucht, eine andere Stimme/in deinen treulos lodernden Flammen zügelt,/das ist der einheimische Advokat/der ausländischen Handelskompanie./ ... Er besitzt ein Auto, Whisky, die Presse,/ man wählt ihn zum Richter, zum Deputierten,/verleiht ihm Orden, er wird Minister,/ ... Er weiß, wer bestechlich./Er weiß, wer bestochen./Speichel leckt er, verleiht Orden, er schmiert,/er schmeichelt, er lächelt, er droht./Und so leeren sich durch die Tore der Häfen/die Republiken, totgeblutet."

Doch neben dieser Anklage, die an nicht wenige befreiungstheologische Texte

erinnert, findet man ebenso die Sehnsucht nach einer „franziskanisch" versöhnten Welt. „Friede für die Brücke, Friede für den Wein,/ ... Friede der Asche dieser Toten/ ... Friede für das zerfetzte Herz des Partisanen Spaniens,/Friede für das kleine Museum von Wyoming, wo das Rührendste/ein Kopfkissen ist mit einem gestickten Herzen/Friede für alle, die da leben: Friede/der gesamten Erde und den Wassern." Bei Gutiérrez heißt es:

„Die Versöhnung ist ein großes christliches Thema, das niemand an sich reißen kann als wäre es sein Privateigentum. Es verhält sich damit wie mit dem Thema der Befreiung, das ja auch nicht einigen wenigen gehört. Wir haben nie daran gedacht, daß wir die Eigentümer der Befreiung wären, nur weil wir von der Theologie der Befreiung sprechen. Der Dienst der Versöhnung ist allen Christen aufgegeben... Eine Theologie der Versöhnung der Theologie der Befreiung entgegenzusetzen, das wäre absurd."[7]

Die Bildwelt Nerudas scheint zunächst einfach zu sein: Tiere, Pflanzen, Mineralien, Menschen in Familie und Alltag. Doch triviale Bilder stehen neben höchster Poesie. Das Nebeneinander, der Widerspruch ohne Lösung, feinste Empfindung und brutale Gewalt, diese Gegensätze gehören zur Eigenart seines Stils. Der Zyklus der „Elementaren Oden" enthält eine lebendige Diskussion mit der Alltagswirklichkeit und spricht zugleich existentielle Themen und formale Werte an, die kaum etwas mit konkreten sozialpolitischen Fragen zu tun haben. Erst im „Heldenepos" (1960) greift Neruda wieder die Thematik des Großen Gesangs auf.

Während der kurzen Regierungszeit Salvador Allendes wird Neruda wieder der große Sprecher der kommunistischen Linken in Lateinamerika. Seine Präsidentschaftskandidatur für die kommunistische Partei Chiles stellt den Höhepunkt seines politischen Engagements dar. 1970 wird er Botschafter der Regierung Allendes in Paris, ein Jahr danach erhält er den Nobelpreis für Literatur. Diese letzten Jahre sind von qualvoller Krankheit gezeichnet. Der Tod in den Tagen, als in Chile der Putsch Pinochets siegte, hat Gestalt und Werk Nerudas noch stärker als befreiendes Smybol hervorgehoben.

Magischer Realismus

Die spezifische Verwandlungskraft, die charakteristisch für das lateinamerikanische Wirklichkeitsbewußtsein ist, hat man in der Formel „Realismo mágico" zu fassen versucht[8]. Dieser magische Realismus bildet zugleich das literarische Gestaltungselement einer großen Anzahl lateinamerikanischer Erzählwerke, die zu den bedeutendesten gehören. Die Einbeziehung der Existenzfragen und der Wirklichkeitsauffassung der Urbevölkerung in die geistige Sphäre hat die lateinamerikanische Literatur und Theologie wesentlich bereichert und ein Gepräge vermittelt, das für die lateinamerikanische Kultur charakteristisch ist. Dadurch ist aber die mangelnde Identifikation der europäisch orientierten Oberschichten mit

der Kultur der Ureinwohner, die zur sozialen und politischen Randstellung der Indios geführt hat, noch lange nicht aufgehoben. Nach wie vor bleiben weitgehend die alten Trennungen aus der Kolonialzeit, wenn auch kulturelle Elemente eine allgemeine Anerkennung gefunden haben.

Der indigenistische Roman entstand als Anklage gegen die Diskriminierung der Urbevölkerung, ein Bewußtsein, das seit Alcides Arguedas' Roman „Raza de bronce" (1919) immer öfter zur Sprache gekommen ist. Ausgangspunkt war die Absicht, die schutzlose Situation der Indios in einem System der Ausbeutung und der Unterdrückung vor Augen zu führen. Es ging also um die Beschreibung eines sozialen Notstands, aber noch nicht um die kulturelle Problematik, nämlich die geistige Welt der Indios vorzustellen bzw. zu interpretieren. Damit stellte sich aber die Frage nach der Authentizität der literarischen Behandlung. So wurde unterschieden zwischen der „literatura indigenista", die die Welt der Ureinwohner mit Kategorien einer fremden Kultur interpretiert, und der „literatura indigena", die von den Urbewohnern selbst gestaltet wird. Die Literatur wandte sich also nach der sozialen und wirtschaftlichen Notlage der Ureinwohner den kulturellen und politischen Problemen zu. Konkret gesprochen: Während Alcides Arguedas die Ausbeutung und Ungerechtigkeit gegenüber der indianischen Bevölkerung nur schildert, deutet José María Arguedas fünfundfünfzig Jahre danach (1964) in seinem Roman „Todas las sangres" den geheimen Sieg der für ihr Kulturgut kämpfenden Indios über die westliche Zivilisation an.

Daß magische Vorstellungen ein fester Bestandteil der lateinamerikanischen Volkskultur sind, wird nicht nur durch zahlreiche Untersuchungen belegt. Schon der einfache Beobachter kann es feststellen. Das gilt nicht nur für die Länder mit einem hohen Prozentsatz an indianischer Bevölkerung wie Peru oder Bolivien, sondern auch für Argentinien oder Chile mit etwa neunzig Prozent Bewohnern von europäischer Herkunft. Das magische Weltverständnis vermittelt eine besondere Erfahrung der gegenständlichen Wirklichkeit. Natur, Geschichte, Gesellschaft bekommen andere Vorstellungsinhalte und dadurch auch eine andere Dimension als etwa in der europäischen Kultur, nämlich eine Lebensmächtigkeit, die auch die Dingwelt beseelt und sie nicht einfach als tote Materie utilitaristisch ausnützt. Hier erinnert der magische Realismus an manche Vorstellungen der europäischen Romantik und des Surrealismus. Die Natur besitzt eine selbständige, beherrschende Rolle, die in den sogenannten Zufällen, in überraschenden Phänomenen und Ereignissen, in Zauber und Aberglauben erfahrbar wird. Träger und Bewahrer des magischen Weltbilds sind die in Communidades lebenden Indios.

Die geschichtlich-archäologische Erschließung der alten Kulturen hat andererseits die Rückbesinnung auf die präkolumbianischen Ursprünge gefördert und vertieft. Das alles manifestiert sich literarisch am ausgeprägtesten bei José María Arguedas, Miguel Angel Asturias, Carlos Fuentes, Julio Cortázar und García Márquez. Bei den meisten Autoren des magischen Realismus ist eine sozialkriti-

sche Intention nicht zu übersehen. M. A. Asturias spricht davon, daß das Leitmotiv der Suche nach Gerechtigkeit den magischen Realismus wie ein roter Faden durchzieht[9].

Die anklagende, für Gerechtigkeit eintretende Thematik und die Denkhaltung, die bewußt bei der Wirklichkeitserfahrung des Volkes einsetzt, kennzeichnen wiederum als Grundmomente den befreiungstheologischen Ansatz. Die unmittelbare Rückbeziehung der Befreiungstheologie auf die Volkskultur hat Juan Carlos Scannone so formuliert:

„Die Volksweisheit besitzt in der Volkspoesie eine ihrer vorzüglichsten Ausdrucksstätten. Deswegen darf die Theologie nicht davon absehen, deren theologische Bedeutung zu erheben... Was den lateinamerikanischen Gesellschafts- und Kulturraum betrifft, ist Gutiérrez der Ansicht, ‚Theologie als kritische, im Lichte des Wortes ausgeübte Reflexion über die historische Praxis' sei die Theologie, die man in Lateinamerika wünsche und benötige. Nun aber erschöpft sich, wie dieser Autor bemerkt, die geschichtliche Praxis... nicht im gesellschaftspolitischen Tun. Sie umfaßt sämtliche (menschlichen, theologalen) Dimensionen... Wenn ein Volk in seiner Poesie Dinge besingt, die an die Wurzeln seines Seins rühren: seinen Kampf für das Gute und gegen das Böse, die Lebensweisheit, die in Leiden und Kampf errungen wird..., kann die Theologie die in dieser Sprache enthaltene Gedankenwelt sich zu eigen machen."[10]

Gabriel García Márquez: Mythos und Gewalt

Trotz des Publikumserfolgs der „Liebe in den Zeiten der Cholera" ist García Márquez in erster Linie der Autor von „Hundert Jahre Einsamkeit", wo der magische Realismus eine eigene Prägung erhält. In Aracataca (Kolumbien) 1927 geboren und von seinen Großeltern erzogen, war er 1940–1946 im Jesuiteninternat bei Bogotá. Er studierte zunächst Jura, dann Journalistik. Es folgte die Mitarbeit in der Redaktion verschiedener Zeitungen. Einer seiner ersten Lehrer war der Katalaner Ramón Vinyes. Als Korrespondent der kolumbianischen Zeitung „El Espectador" lebte er einige Jahre in Rom. Dort studierte er am Centro Sperimentale Cinematografico. Später zog er nach Paris. Seine ersten Romane „Laubsturm" (1954) und „Der Oberst hat niemand, der ihm schreibt" (1957) stehen in der Tradition des politisch-sozialen Romans Lateinamerikas. Sie bilden einen literarischen Reflex der Gewalt, die damals in Kolumbien herrschte. 1967 erschien das inzwischen bereits als Weltroman angesehene Werk „Hundert Jahre Einsamkeit". Von 1967 bis 1975 lebte er in Barcelona als freier Schriftsteller. Dann zog er nach Mexiko, von wo er regelmäßig nach Kuba und Kolumbien reiste. 1981 wurde er von der kolumbianischen Armee verdächtigt, Verbindungen mit der Guerilla zu unterhalten. So blieb er in Mexiko als selbstgewähltem Exil. 1982 wurde ihm der Nobelpreis für Literatur verliehen. Die neue kolumbianische Regierung bot ihm 1983 politische Sicherheit für die Rückkehr nach Kolumbien, wo er sich dann niederließ.

In einer autobiographischen Notiz heißt es: „Ich bin Schriftsteller aus Schüch-

ternheit. Mein wahrer Beruf ist Zauberkünstler, doch ich gerate so durcheinander, wenn ich einen Trick versuche, daß ich in die Einsamkeit der Literatur flüchten mußte. Beide Beschäftigungen jedenfalls führen zu dem einzigen, was mich von Kind auf interessiert hat: daß meine Freunde mir gewogener sind."[11] Wie Neruda im Großen Gesang sucht García Márquez mit dem Roman „Hundert Jahre Einsamkeit" die Geschichte Lateinamerikas in Dichtung zu fassen. Der Titel verspricht etwas Umfassendes, Historisch-Weltanschauliches, das an die Geisteswelt Cervantes', Proudhons oder Kafkas erinnert und auf Zahlenkompositionen verweist. Auch Einsamkeit kennt eine lange Tradition als Grundthema der spanischen Klassik und Mystik. Daher kann man diesen Roman sowohl historisch-chronologisch als auch symbolisch interpretieren. Die für den magischen Realismus typische Verzahnung von Wirklichkeit und Phantasie ist jedenfalls in einer an „Don Quijote" erinnernden Form grundlegendes Kennzeichen des Werks.

Macondo, Ort des Geschehens, ist ein Dorf, in dem die Bewohner Ackerbau und Viehzucht treiben. Die Frau beschäftigt sich mit Hausarbeiten und religiösen Übungen, während der Mann die großen Geschäfte zu erledigen hat. Weitverbreitetes Analphabetentum, Volksfrömmigkeit, Aberglaube, Religion im Sinn von Moral sind weitere Merkmale Macondos. Dies wird überhöht durch die Meinung der Bewohner, Macondo sei der Mittelpunkt des Universums. Hier tritt das Mythische ein. Das Dorf liegt an einem kristallklaren Fluß mit weißen Steinen, „riesig wie prähistorische Eier". Ein paradiesischer Zustand als Widerspiegelung des goldenen Zeitalters, der an Nerudas Großen Gesang erinnert, macht aus Macondo, das auch den Tod nicht kennt, einen idyllischen Ort, der von der Außenwelt abgeschlossen ist, ein Sinnbild für Amerika, das jahrhundertelang der abendländischen Zivilisation fernblieb. Der erste Einbruch von außen geschieht durch Zigeuner. Sie machen die Bewohner mit ungewöhnlichen, magisch wirkenden Erfindungen vertraut: den Magneten, der Lupe, den Maschinen. Aus Macondo wird eine kleine Stadt mit vielen handwerklichen Betrieben. Als der Zigeuner Melquiades stirbt, wird Macondo der Tod bewußt. Der paradiesische Zustand hört endgültig auf, und es beginnt die Geschichte.

Vertreter der Obrigkeit gelangen nun nach Macondo: ein Priester, die Polizei, die Beamten. Bürgerkriege brechen aus. Das Ende der Konflikte und der technische Fortschritt schaffen Wohlstand im Leben des Dorfes, das aber durch die Ankunft der Nordamerikaner mit ihrem technischen Bananenanbau verändert wird. Man erfährt zunächst, wie sich die finanzielle Situation bessert. Die Arbeiter merken aber immer deutlicher die Ausbeutung, fordern gerechte Entlohnung und die entsprechenden sozialen Sicherheiten. Die United Fruit Company lehnt aber alles ab. Mit dem Aufstand und dem Massaker der rebellierenden Arbeiter läßt García Márquez die im Titel angekündigten historischen hundert Jahre zu Ende gehen. Eine apokalyptische Zeit tritt ein als Strafe für die Ermordung der streikenden Arbeiter. Macondo wird von verschiedenen Plagen heimgesucht, bis

von ihm keine Spur übrigbleibt. Macondo stirbt. Es stirbt in dem Moment, da Aureliano Buendia, archetypische Hauptgestalt des Romans, sich im Haus verschließt, „weil die zu hundert Jahren Einsamkeit verurteilten Sippen keine zweite Chance auf Erden bekamen".

Gesteht García Márquez Lateinamerika keinen Ausweg für die Probleme zu? Gibt es wirklich „keine zweite Chance"? Diese Gefahr haben die Befreiungstheologen wahrgenommen und noch rechtzeitig theologisch aufgegriffen, um sie positiv zu beantworten.

„Im Gegensatz zu dem, was einige, auch einige meiner Freunde aus Lateinamerika behaupten, glaube ich", sagt Gutiérrez, „daß sich Lateinamerika und die dortige Kirche in einer sehr interessanten und wichtigen Phase befinden. Wir erleben eine Zeit, die zwar schwierig und schmerzlich ist, zugleich aber äußerst bedeutsam. Das Neue in Lateinamerika sind natürlich nicht die Armut und die Unterdrükkung... Das Neue ist vielmehr, daß sich die Armen ihrer Rechte immer mehr bewußt werden und bei dieser Suche immer mehr vom Evangelium geprägt sind. Ich spreche von einem Prozeß und nicht von etwas Abgeschlossenem."[12]

Herausbildung einer „Dritte-Welt"-Kulturanschauung

Die Tatsache, daß in Lateinamerika nach der Literatur eine eigene Theologie, Soziologie, politische und wirtschaftliche Konzeptionen, ja eine Geisteswelt mit sehr konkreten Zielsetzungen entstanden sind, betrifft nicht nur diesen Kontinent. Es scheint vielmehr der Anfang einer umfassenden Bewegung in der ganzen Dritten Welt zu sein. Die politischen, wirtschaftlichen und religiösen Probleme der Dritten Welt enthalten bei aller regionalen Differenzierung gemeinsamkeitsstiftende Momente mit kulturbildendem Charakter. Die sich herauskristallisierende Geisteswelt versteht sich bei allem Gegensatz und aller Abwendung nicht als Negierung der europäischen Tradition. Den meisten ihrer Vertreter geht es darum, eine Geschichte des Menschen zu beginnen, die nicht einfach „große europäische Vorbilder" nachahmt, sondern eine eigene Identität aufweist. Kultur in ihrer literarischen und theologischen Ausprägung wird zur Möglichkeit, sich selbst zu definieren, sich zu benennen und sich zu begründen.

Octavio Paz, Friedenspreisträger des deutschen Buchhandels, meint dazu: „Unsere Literatur ist die Antwort der wahren Realität der Amerikaner auf die utopische Realität Amerika. Bevor wir eine eigene historische Existenz besaßen, begannen wir damit, eine europäische Idee zu sein. Man kann uns nicht verstehen, wenn man vergißt, daß wir ein Kapitel in der Geschichte der europäischen Utopien sind... Wir nehmen uns vor, unsere eigene Realität zu erfinden."[13] Theologisch findet Johann B. Metz ein ähnliches Anliegen: „In der Befreiungstheologie manifestiert sich – zumindest anfänglich – der spannungsreiche Übergang von einer kulturell mehr oder minder einheitlichen und in diesem Sinne monozentrischen Kirche des Abendlandes zu einer kulturell vielfach verwurzelten und in diesem

Sinne polyzentrischen Weltkirche, in der übrigens das abendländisch-europäische Erbe nicht verdrängt, sondern neu angerufen und gefordert wird."[14]

ANMERKUNGEN

[1] G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung (München 1982) 44.
[2] R. Grossmann, Geschichte und Probleme der lateinamerikanischen Literatur (München 1962) 524ff.
[3] F. Ainsa, Identidad cultural de Iberoamerica en su narrativa (Madrid 1986).
[4] Der lange Kampf Lateinamerikas. Texte und Dokumente, hrsg. v. A. Rama (Frankfurt 1982) 157.
[5] Süddeutsche Zeitung, 7./8. 6. 1986.
[6] Die Zitate P. Nerudas in der Übersetzung von R. Hagelstange (Hamburg 1969).
[7] Theologie der Befreiung im Gespräch, hrsg. v. P. Eicher (München 1985) 47.
[8] D. Janik, Magische Wirklichkeitsauffassung im hispanoamerikanischen Roman des 20. Jahrhunderts (Tübingen 1976).
[9] Ebd. 10.
[10] J. Scannone, Volkspoesie und Theologie. Der Beitrag des „Martín Fierro" zu einer Theologie der Befreiung, in: Concilium 12 (1976) 295.
[11] Die Zeit, 10. 10. 1978.
[12] G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung, in: Daß Gott den Schrei seines Volkes hört, hrsg. v. W. Seibel (Freiburg 1987) 21.
[13] Materialien zur lateinamerikanischen Literatur, hrsg. v. M. Strausfeld (Frankfurt 1976) 10.
[14] J. B. Metz, Thesen zum theologischen Ort der Befreiungstheologie, in: Theologie der Befreiung. Hoffnung oder Gefahr für die Kirche? (Düsseldorf 1986) 154.

Bernhard Grom SJ

Spiritismus und Mediumismus

Motive und weltanschaulicher Hintergrund

Spiritismus und Mediumismus haben in den letzten Jahren zunehmend Interesse gefunden und werden in alten und neuen Formen praktiziert. Darüber hat ein erster Artikel berichtet[1]. Nun sind die Motive und der weltanschauliche Hintergrund, mit denen sich Menschen um „Jenseitskontakte" bemühen, nicht weniger vielfältig als die Techniken, mit denen sie es tun. Darum soll der folgende Beitrag die wichtigsten Einstellungen beleuchten.

Das Experimentieren mit unbekannten Kräften

Häufig beginnt man spiritistische Praktiken zunächst aus bloßer Neugier und aus Unterhaltungsbedürfnis. Was aber darüber hinaus, besonders bei Jugendlichen, oft noch buchstäblich „ins Spiel kommt", ist die Lust am Experimentieren mit den unbekannten Kräften der eigenen Psyche und der Geisterwelt. „Es ist doch interessant, das alles kennenzulernen." „Wer weiß, was es alles in uns gibt!" „Immer nur vernünftig zu leben, ist langweilig." Die Jugendlichen, die so reden, beginnen ihre Selbsterfahrungsreisen aus dem banalen Leistungsalltag und der entwicklungsbedingten Unsicherheit ins Unbekannte meistens mit einer Mischung aus Faszination und Angst. Ähnlich auch die Erwachsenen, die oft über den Versuch, mit einem Verstorbenen Kontakt aufzunehmen, ins Experimentieren mit sich selbst einsteigen.

Gleich ob man die erwartete Mitteilung für eine Regung des eigenen Unbewußten oder für die Kundgabe eines Geistes hält, man weiß nie, wohin die Reise geht. Leicht führt sie einen über eine prickelnde Angstlust, wie man sie auch auf einer Geisterbahn genießt, hinaus. Ein Schüler: „Es kann soweit kommen, daß man sich verfolgt fühlt." Ein anderer: „Ich schlafe nachher schlecht, ich denke, der Geist könnte kommen." Auch der an sich tröstliche Kontakt mit einem Verstorbenen löst oft eine starke seelische Erschütterung aus; die Betroffenen schluchzen und brauchen nach solchen Kontakten häufig ein Gespräch mit einem verständnisvollen Menschen, um die Fassung wiederzuerlangen. Manche meinen auch, der Satan komme, wenn das Glas auf den Buchstaben S rücke, und beten vorsorglich zuvor schon fünf Vaterunser.

Der psychologische und seelsorgliche Berater sollte einerseits anerkennen, daß es wichtig ist, sich selber ganzheitlich kennen und finden zu lernen. Man sollte andererseits aber auch darüber aufklären, daß der spiritistische Weg mit erheblichen Gefahren verbunden ist und gewöhnlich vom Ziel wegführt und beispielsweise durch Malen, Ausdruckstanz und Meditation unter verantwortungsbewußter Begleitung zu ersetzen wäre.

Die Umschaltung auf Spontaneität ist als Gegengewicht zur einseitigen Steuerung aus Wille und Verstand sicher für nicht wenige heilsam und notwendig. Doch die Deutung der unwillkürlichen Regungen als Mitteilungen von Geistern, wie sie in spiritistischen Kreisen üblich ist, hindert den Menschen gerade daran, diese als Impulse aus dem Unbewußten der eigenen Persönlichkeit zu verstehen, zu bearbeiten und in seine bewußte Selbstwahrnehmung und -steuerung zu integrieren. Statt dessen kann sich die zunächst noch kontrollierte und vielleicht sogar schöpferische Abspaltung (Dissoziation) eines Teils der Psyche verstärken, bis sie nicht mehr kontrollierbar ist. Dann kommt es zu einer „mediumistischen Psychose" oder Desintegration, die erst wieder weicht, wenn man die spiritistische Einstellung aufgibt und psychiatrisch ruhiggestellt ist (H. Bender 1972, 94–123). Was als ichfremd empfunden wird, wird als objektiv fremdverursacht betrachtet und erhält die Autorität und die Freiheit eines Geistwesens: Unbewußte Regungen dürfen sich, gleich ob sie idealistisch oder destruktiv sind, zu Personifikationen verselbständigen. (Anders beim automatischen Reden der Charismatiker, die nur das „zulassen", was dem „Geist Gottes" und den Auffassungen der Glaubensgemeinschaft entspricht; anders auch bei D. Maclean, die nur das als Engelseingebung zuläßt, was mit ihrem theosophisch-ökologischen Harmonie- und Liebesideal übereinstimmt.)

Ein Beispiel zur idealistischen Variante unkontrollierter Unwillkürlichkeit: Ein Mann, der früher einmal, angeregt durch seine Tolstoi-Lektüre, alle Kraft für eine bessere Menschheit einsetzen wollte, seine Pläne aber unter dem Druck seines Vormunds und seiner Verlobten aufgegeben und verdrängt hatte, erlebte unter dem Einfluß eines Spiritistenkreises deren gebieterische Wiederkehr: Ein höherstehender Kontrollgeist forderte ihn durch automatisches Schreiben auf, seinen Beruf aufzugeben, seinen Besitz zu verkaufen, das Geld an Arme zu verteilen und auf den Straßen das Evangelium zu verkünden (W. Tenhaeff 1973, 120).

Ein Fall zur destruktiven Variante: Eine junge, unverheiratete Frau begann unter spiritistischem Einfluß, automatisch zu schreiben. Bald notierte sie nächtelang Botschaften von ihrem verstorbenen Vater und von einem Künstler, den sie sehr verehrt hatte. Nach einiger Zeite hörte sie das Geschriebene auch als Stimmen. Sie forderten sie auf, sich für ein großes Opfer bereitzuhalten. Eines Nachts sah und hörte sie an der Wand eine Flammenschrift, die ihr befahl: „Spring in den Strom!" Sie sprang in den Fluß und konnte nur mit Mühe gerettet werden, weil sie ihrem Auftrag treu bleiben wollte und sich gegen die Rettung wehrte. Ein Klinikaufent-

halt und eine psychotherapeutische Behandlung haben sie wieder geheilt (H. Knaut 221f.). Was war geschehen? Die Frau hatte die Selbstmordimpulse, die sich aufgrund von Selbstvorwürfen oder auch von unbewältigter Trauer um die Verstorbenen einstellten, als Befehle einer höheren Autorität und nicht als ihre eigenen Regungen erlebt. So fühlen sich manche beim automatischen Schreiben von ihrem idealisierten Vater bzw. Über-Ich „besessen", beschimpft und zur Selbstkasteiung aufgefordert. Bei massiven Besessenheitserlebnissen gewinnt die „sekundäre Persönlichkeit" völlig die Oberhand – eine schwere Persönlichkeitsstörung, die nicht so kontrolliert verläuft wie die Besessenheitstrance der Umbanda, in der man genau umschriebene „Geistrollen" übernimmt (H. H. Figge 1970).

In Kreisen, die die Geisterbeschwörung zum Ausleben aggressiver, sadistischer und sexueller Impulse verwenden, werden die entsprechenden Aufforderungen dem *Satan* zugeschrieben. Er befiehlt etwa, daß man einen unbeliebten Lehrer oder Nachbarn terrorisiert, daß sich ein Teilnehmer rituelle Schnittwunden beibringt und sein Blut oder das eines Lieblingstieres opfert oder daß sich ein Mädchen nackt auf eine Art Altar legt. Im Namen Satans kann ein Stärkerer leicht über die Schwächeren, Abhängigen herrschen. Warum aber geht man in eine Satansgruppe, stimmt sich mit Black-Metal-Rock ein, ruft in Vollmondnächten mit magischen Sternfünfecken (Drudenfüßen, Pentagrammen), schwarzen Kerzen und Friedhofserde Luzifer und beschwört ihn mit Formeln aus dem alten „sechsten und siebten Buch Mosis" oder dem neueren „Necronomicon"? Jugendliche, die sich als Außenseiter fühlen, suchen hier unter Umständen im Bündnis mit einem, der sich ebenfalls nur durch Bedrohung Anerkennung verschaffen kann, Bestätigung und Kraft. Ein 16jähriger zitierte dazu einmal die Anrufung: „Der an den Paria, den Ausgestoßenen denkt und mit der Liebe ihm ein Paradies geschenkt, erbarme, Satan, dich auch meiner tiefen Qualen!" Andere Gruppen mögen andere Motive haben. Sie sollten einen nicht dazu verleiten, dem Spiritismus allgemein Teufels- und Dämonenbeschwörung vorzuwerfen.

Angstbewältigung und Entscheidungshilfe

Ein Großteil des Spiritismus ist Schicksalsbefragung: Werde ich die Prüfung bestehen? Welchen Beruf soll ich ergreifen? Soll ich meinen Freund heiraten? Soll ich mein Kind aufs Gymnasium schicken? Gibt es einen Atomkrieg? In solchen Fragen drückt sich die vielfältige Angst vor der Zukunft und die Unsicherheit in schwierigen Entscheidungen aus. Man erklärt das buchstabierende Glas, die automatisch schreibende Hand oder ein sprechendes Medium zum Ratgeber mit der höheren Autorität eines Geistwesens, das einem die Entscheidung abnimmt oder erleichtert, das einen entlastet.

Der psychologische und seelsorgerliche Berater sollte demgegenüber zum eigenverantwortlichen, überlegten Suchen der richtigen Entscheidung im Gespräch mit erfahrenen Mitmenschen und mit der eigenen Einsicht ermutigen und auf die möglichen Gefahren des spiritistischen Weges hinweisen: Der Spiritist überläßt die Entscheidung gewöhnlich den unbewußten Regungen der eigenen Psyche oder der Psyche anderer. Aber auch ein paranormal Begabter, dem schon manche Voraussage geglückt ist, kann ihm keine sichere Auskunft geben, weil sich bei ihm eine richtige Intuition mit phantastischer Ausmalung verbinden kann. Außerdem kann einen ein Medium durch Scharlatanerie finanziell ausnützen oder Zirkelmitglieder psychisch abhängig halten (H. Bender 1972, 97). Negative Voraussagen können einen über die Maßen belasten – so bei einer ohnehin ängstlichen Studentin, der erklärt wurde, sie werde „große berufliche Schwierigkeiten" haben, und die danach fest überzeugt war, sie werde in der Schlußprüfung durchfallen oder danach keinen Arbeitsplatz finden. Was für eine Eheberatung ist es, wenn jemand das Glas fragt, ob der Partner ihn noch liebe, und buchstabiert, daß dieser fremd gehe! Und welche politische Orientierung geht von der Botschaft aus, die Nationen sollten Frieden schließen, die eine UFO-Gruppe vom „Planetarier" Ashtar Sheran, dem Oberbefehlshaber einer Raumschiff-Flotte, erhielt und an die Vereinten Nationen weiterleitete?

Verbindung mit Verstorbenen

Was viele zu spiritistischen Praktiken bewegt, ist das urmenschliche Verlangen, mit einem lieben Verstorbenen in Verbindung zu treten. Bei einer Tonbandeinspielung sagte eine Frau: „Ich rufe dich, lieber Ernst" und erhielt die Antwort: „Ich hör dich ja gern." Dies wird einem Außenstehenden informationsarm erscheinen, der Witwe aber sehr viel bedeuten, denn sie möchte ja erleben und bestätigt erfahren, daß der Verstorbene lebt und seelisch mit ihr verbunden bleibt.

Die umfangreichen Botschaften aus dem Jenseits, die Marcelle de Jouvenel (1953) zwei Jahre lang durch automatisches Schreiben und gelegentliche visionäre Erlebnisse von ihrem mit 14 Jahren verstorbenen Sohn empfangen haben will, versichern ihr immer wieder: „Ich liebe dich, Mama." „Mein Andenken vibriert in deiner Phantasie, wie ein Lichtschein im Wasser." Sie spiegeln vor allem den Versuch wider, den unbewältigten Verlust zu leugnen, den Verstorbenen durch ständiges Denken an ihn, durch Botschaften von ihm und durch Halluzinationen bei sich zu haben bzw. ganz in seiner Jenseitswelt zu leben. Dieser Versuch schwankt zwischen Verzückung und Depression und läßt kurzfristig auch die selbstkritische Einsicht aufkeimen, sie dürfe den Kontakt nicht erzwingen und müsse auf „gewisse Wahngebilde" verzichten (372, 376).

Hier geht es darum, Hinterbliebene zur geduldigen Trauerarbeit zu ermutigen,

die die Trennung, die der Tod erzwungen hat, allmählich annehmen und nach einer Phase der Verlassenheit eine neue, realistische Verbundenheit mit der verstorbenen Person finden kann. C. S. Lewis (1982, 54) hat diese im Bericht über die Trauer um seine verstorbene Frau so umschrieben: „Je weniger ich um sie trauere, um so näher fühle ich mich ihr." Aber zuerst mußte er um sie trauern.

Natürlich sollten auch Verkündigung und Gottesdienst zeigen, worin für den christlichen Glauben die richtige Verbundenheit mit den Verstorbenen besteht: Weder in der Erwartung sinnenfälliger Kundgaben noch im Aufbau einer Phantasie- und Wunschwelt, sondern im Vertrauen, daß die Verstorbenen „daheim sind beim Herrn" (2 Kor 5,6), wo sie „ausruhen von ihren Mühen" (Hebr 14,13) und wo sie und uns „nichts mehr trennen kann von der Liebe Christi" (Röm 8,35). In ihm, dem Ewigen und uns Zugewandten, ist das, was wir mit einem Menschen gemeinsam erlebt und gewollt haben, nicht einfach vergangen, sondern gegenwärtig. Es gilt und bleibt uns, weil jede Freude und jeder Mitmensch eine Botschaft von Gott an uns ist, ein „Medium" – darum bleibt es uns so ewig wie die Zuwendung, von der diese Botschaft ausging. Niemand sage, solche Verbundenheit sei abstrakt und blaß; sie ist es nur für den, der personal-geistige Beziehungen nicht mehr als real erlebt und durch „übersinnliche" ersetzen möchte.

Das Leben nach dem Tod beweisen und erforschen

Der weltanschaulich interessierte Spiritismus, der sich oft als „Spiritualismus" versteht und bezeichnet, hält es seit den Schriften von Andrew J. Davis (1847) und Allan Kardec (1857) für seine Aufgabe, gegen den modernen „Mit-dem-Tod-ist-alles-aus"-Materialismus und Pessimismus erfahrungswissenschaftlich zu beweisen, daß es ein Leben nach dem Tod gibt, und es auch zu erforschen. Dieses Anliegen wird oft mit großem Ernst und nicht ohne Pathos vorgetragen, sei es, daß man den Glauben seiner christlichen Kirche belegen und verlebendigen will, sei es, daß man mit A. Kardecs und H. Blavatskys Ideen von einer vielstufigen feinstofflichen Astralwelt, in die wir nach dem Tod eintreten und aus der heraus wir uns wieder auf dieser grobstofflichen Welt reinkarnieren, eine eigene, in sich geschlossene Weltanschauung aufbaut, sei es, daß man synkretistisch christliche und spiritistische Vorstellungen mischt (F.-W. Haack 1973; H. Knaut).

Die spiritistischen Gruppen und Einzelgänger sind nicht zentral organisiert und haben unterschiedliche Weltanschauungen. Entsprechend vielseitig sind auch die Ergebnisse der angeblichen Jenseitsforschung. So erhielt der katholische Pfarrer Leo Schmid (gest. 1976) auf seine Frage, ob es eine Wiedergeburt gebe, als Antwort die Tonbandeinspielungen: „Aber Wiedergeburt gibt es keine." „Ja, für Deppen" (ist dieser Glaube), während der aus der Kirche ausgetretene katholische Priester Johannes Greber (gest. 1944) die Mitteilung erhielt: „Die meisten Menschengeister

müssen wiederholt zur Erde zurück." Wie er sind die Anhänger eines „christlichen Spiritualismus" überzeugt, daß die Bibel zum Mediumismus anleiten wollte, daß die Kirche diesen aber später unterdrückt habe, daß die Bibel spiritistisch ausgelegt und durch heutige Neuoffenbarungen von Fälschungen befreit und ergänzt werden müsse. Eine der geachtetsten Gruppen dieser Art ist die „Geistige Loge Zürich" um das Trance-Medium Beatrice Brunner (W. Hinz 1975).

Für Spiritisten ist es unverständlich und ein Zeichen von positivistischem Jenseitsverlust, daß die Kirchen und die Theologen ihre Jenseitsforschung nicht als Bestätigung ihres Auferstehungsglaubens begrüßen, sondern ablehnen. Hildegard Schäfer (1985, 303) wirft ihnen blinden, erfahrungsfremden Dogmenglauben vor und meint: „Glauben, ohne zu wissen, ist nicht mehr ausreichend für den Menschen des 20. Jahrhunderts."

Nun widerspricht aber sowohl dieser Wille zum „Wissen statt Glauben" als auch der Inhalt des angeblichen Wissens um das Jenseits dem christlichen Verständnis vom Menschen und seinem Weiterleben. Dem Bemühen des Spiritismus-Spiritualismus, das Weiterleben nach dem Tod empirisch zu beweisen, fehlen nicht nur vorläufig noch die erfahrungswissenschaftlich zwingenden Argumente; es ist wohl überhaupt zum Scheitern verurteilt. Denn alle Erscheinungen, die man als Gründe anführt, können auch (und zwar – wie oben gezeigt wurde – leichter) auf unbewußte oder paranormale Vorgänge bei Lebenden zurückgeführt werden – so wenig damit die spiritistische Hypothese sicher auszuschließen ist. Die Kernfrage, ob es ein leibfreies nachtodliches Leben gibt, ist wohl grundsätzlich nicht mit naturwissenschaftlicher Beobachtung und Erklärung, sondern nur durch philosophisch-theologische Überlegung zu beantworten.

Diese muß aber zuerst einmal das Menschenbild in Frage stellen, das dem spiritistischen Beweisversuch zugrunde liegt. Der Spiritismus denkt nämlich – so spiritualistisch und antimaterialistisch er sein will – das nachtodliche Leben zu materiell und diesseitig, nämlich als „feinstofflichen Astralleib" und „Geist". Dieser ist nicht nur Ich und Bewußtsein, „sondern als winzigstes ‚Geist-Atom' in jedem Atomkern auch die Energiequelle, die das atomare Perpetuum mobile der atomaren Teilchen durch seine in elektrische Energie umgewandelte geistige Strahlung in Gang hält" (T. Göltenboth 1975, 154). Statt den Tod als Ende der leibgetragenen, uns vertrauten Daseinsweise zu betrachten, deutet man ihn nach dem Muster von Bewußtseinsabspaltungen (Dissoziationen), zumal des Exkursionserlebnisses (Astralreise), das oft in Todesgefahr erfahren wird: Die Trennung des feinstofflichen vom grobstofflichen Leib, die man dort vorübergehend erlebe, erfahre man im Tod endgültig, der Tod sei die Exkursion des Astralleibes in die feinstofflich-geistige Welt. In ihr könne der Verstorbene, wie ein medial begabter Lebender, telepathisch mit uns kommunizieren (nämlich durch die Automatismen und Eingebungen der Medien) oder – wie ein Lebender durch Gesten, Schallwellen oder Sprechfunk Gedanken äußert – seine psychisch-feinstoffliche Energie in

kinetische (nämlich beim Tisch- und Glasrücken) oder elektromagnetische Energie (bei Tonbandeinspielungen) umwandeln (H. Schäfer 1983; W. Schiebeler 1983 u. a.).

Die Jenseitswelt wird, da sie feinstofflich vorgestellt wird, oft als verklärtes Diesseits beschrieben: Personen, die erst vor kurzem gestorben sind, schlafen und erholen sich. Ihre Wunden heilen, ein amputierter Arm wächst (wie ein Ektoplasma?) nach. Sie essen, schaffen und lernen sprechen (A. Ford 1974; L. Schmid 1976; H. Schäfer 1983; A. Findlay 1983). Über das Geschlechtsleben im Jenseits liegen widersprüchliche Mitteilungen vor. Je mehr sich die Verstorbenen läutern und höherentwickeln, desto mehr steigen sie in Sphären auf, die sie durch ihre landschaftliche Schönheit, ihre Farben und die Güte ihrer Bewohner erfreuen.

Eine philosophisch-theologische Überlegung muß darauf hinweisen, daß diese Sicht das geistige Leben des Menschen fälschlich als Quelle elektrischer, neurophysiologischer und kinetischer „Energie" auffaßt. Sie betrachtet es als nahezu magische Allmacht (nämlich als Macht des Menschen, seinen Leib zu erschaffen) und wird damit weder der Einflußgrenzen des menschlichen Geistes gegenüber dem Leib noch seiner Immaterialität gerecht.

Der Spiritismus-Spiritualismus übersieht auch, daß wir trotz Eingebungs-, Trance- und Exkursionserlebnissen diesseits des Gehirntods nicht aus Erfahrung „wissen", ob und wie wir nach diesem weiterleben und welche Verbindung wir mit der materiellen Welt und den Menschen, die wir in ihr zurücklassen, haben werden. Wohl können wir aus der relativen Eigenständigkeit unseres geistigen Lebens im Zusammenwirken von Leib und Geist schließen, daß ein Weiterleben nach dem Tod möglich ist, und es erhoffen. Daß dieses Mögliche wirklich wird, wird für uns nicht durch Jenseitsforschung, sondern nur dadurch gewiß, daß wir uns vom Mensch gewordenen Gott sagen lassen, daß er das Gespräch, das er seit unserer Geburt mit uns führt, über den Tod hinaus fortsetzen will. Die Auferstehung zum ewigen Leben ergibt sich nicht aus kosmischen, feinstofflichen Kräften, die wir (gnostisch) durchschauen und besitzen, sondern kommt von dem, der sie verheißt und uns fragt: „Glaubst du (mir) das?" (Joh 11, 26) Er, nicht ein Astralleib, ist „die Kraft der Auferstehung" (Phil 3, 10) in uns. Der Christ weiß über das nachtodliche Leben weniger als der Spiritist, weil er es jenseitiger, geistiger, nämlich als Geschenk, Neuschöpfung und „Wohnung von Gott" (2 Kor 5, 1), dem lebenspendenden Geist, erhofft.

ANMERKUNG

[1] In dieser Zschr. 206 (1988) 14–26. Alle Literaturangaben finden sich dort.

Helmut Kasper

Synthese von Kultur und Glauben

Möglichkeiten und Grenzen von Schulen in kirchlicher Trägerschaft

In den letzten Jahren sind in dieser Zeitschrift mehrere Beiträge erschienen, die den katholischen Schulen in freier Trägerschaft gewidmet waren[1]. Dies zeugt von einem andauernden Interesse an diesen Schulen, das damit korrespondiert, daß sich die Zahl der katholischen Schulen in der Bundesrepublik Deutschland von 1970 bis 1984 um 121, nämlich von 1027 auf 1148, erhöht hat, während die Zahl der Schüler von 199625 auf 311385 angestiegen ist.

Ist dieses erstaunliche und erfreuliche Wachstum auch pädagogisch bewältigt, ist die damit der Kirche gegebene Chance erkannt und genutzt worden? Gewiß sind mit erheblichen Kirchensteuermitteln und zum Teil ansehnlichen Beihilfen der öffentlichen Hand neue Schulen gebaut, vorhandene erweitert oder modernisiert worden; viele Schulen haben ein Schwimmbad erhalten, verfügen über Sprachlabors und Computer. Aber sind sie schon damit etwas anderes als Schulen, in denen „noch Ordnung herrscht", wenig Unterricht ausfällt und „noch etwas gelernt wird", die die musischen Fächer pflegen und sich durch eine „menschliche Atmosphäre" auszeichnen, ja, die nicht selten im Ruf von Eliteschulen stehen – und die, wie dem Verfasser einmal von staatlicher Seite spöttisch vorgehalten worden ist, die staatlichen Erlasse exakter befolgen als öffentliche Schulen?

Selbstverständlich müssen katholische Schulen „gute Schulen" sein und den heute üblichen Standards entsprechen; daß in ihnen ein humanes Klima herrschen muß, sollte ebenfalls eine Selbstverständlichkeit sein. Aber reichen diese Qualitäten, die doch im Grund von jeder Schule zu erwarten sind, um in ihnen die besonderen Kennzeichen von Schulen in kirchlicher Trägerschaft zu sehen?

Katholische Schulen als Schulen der Kirche

Katholische Schulen sind, juristisch gesehen, Schulen in der Trägerschaft der katholischen Kirche, sei es der Bistümer, sei es anderer ihr zugeordneter Institutionen. Durch sie wird in theologischer Sicht die Kirche selbst im schulischen Bereich und damit in unserer Gesellschaft in besonderer Weise gegenwärtig und sichtbar. Wie ernst die Kirche diese Aussagen nimmt, ergibt sich auch aus dem (alten wie neuen) Kirchenrecht, das den jeweiligen Diözesanbischof zur Gründung von

katholischen Schulen auffordert, „in denen eine Erziehung in christlichem Geist vermittelt wird", sofern es in seiner Diözese keine solchen Schulen gibt. Für die Kirche sind Gründung und Unterhaltung eigener Schulen wesentliche und damit unverzichtbare Aufgaben[2].

Weder die katholische Schule noch die Kirche kann man in sozialwissenschaftlich reduzierter Weise ausschließlich als Institution betrachten. Der Anspruch, Kirche nur soziologisch begreifen zu wollen, führt zwangsläufig zu einem unzutreffenden Verständnis, wenn dabei übersehen wird, daß der sakramentale Charakter der Kirche und Kirche als Institution eine untrennbare, wenn auch spannungsreiche Einheit bilden: Geist und Amt gehören nach der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils unlöslich zusammen und „bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit"[3]. „Wer und was diese Kirche als Gegenwart Jesu (und Gottes in Jesus) mitten in der Weltgeschichte ist, kann an ihrer äußeren Gestalt, ihrer amtlichen, kultischen, soziologischen Sichtbarkeit ebensowenig abgelesen werden wie die göttliche Qualität Jesu an seinem menschlichen Leib."[4] Kirche hat eine sichtbare – und angreifbare – Gestalt und ist somit „semper reformanda". In dieser wandelbaren äußeren Gestalt kommt jedoch ihr inneres Wesen zum Ausdruck, „Zeichen und Werkzeug der Einheit der Menschen mit Gott durch das lebendige Glaubenszeugnis ihrer Glieder" zu sein, wie das Konzil im ersten Kapitel von „Lumen gentium" formuliert hat. Ihre Glieder sollen den Glauben bezeugen und dadurch weitergeben und so die Einheit der Menschen mit Gott herstellen. Einheit von sakramentalem Charakter und Institution besagt dann, daß die Kirche nur dadurch, daß sie Institution ist, ein solches „sacramentum mundi", ein sichtbares Zeichen der Einheit werden kann. Denn durch die Institution Kirche wirkt der in ihr gegenwärtige Christus in die Welt hinein und durchdringt sie als Ganze wie jeden einzelnen mit seinem Geist.

Auch die Schule der Kirche hat an diesem Doppelcharakter teil. Ihre äußere Gestalt ist wandelbar und damit auch reformierbar. Daher muß auch sie zu notwendigen Schulreformen bereit sein. Dasselbe gilt für die Lehrstoffe und Methoden. Diese sind abhängig vom sich wandelnden geistig-religiösen und gesellschaftlichen Umfeld, in dem sie wirkt. Bleibend aber ist die Aufgabe, in der jeweiligen äußeren Gestalt den Glauben weiterzugeben und auf die Einheit des Menschen mit Gott hinzuwirken.

Die katholische Schule in der Welt von heute

Die katholische Schule steht in derselben zeitgeschichtlichen Situation wie die Kirche selbst: Sie ist keine weltferne „pädagogische Provinz", in der die Welt noch in Ordnung wäre; sie wird vielmehr von Menschen besucht, die in einer weithin säkularisierten Umwelt leben und von ihr tiefgreifend geprägt sind. Eine „christli-

che Plausibilitätsstruktur" kann daher bei den Schülern nicht mehr immer ohne weiteres vorausgesetzt werden. Die hier sich andeutende Grenze der Möglichkeiten einer katholischen Schule muß man nüchtern zur Kenntnis nehmen. Wie die Kirche im Ganzen, so sehen sich auch die Schulen der Kirche einer „Missionssituation" gegenüber. Darüber können auch die oft genannten „religiösen Neuaufbrüche" nicht hinwegtäuschen, die, aufs Ganze gesehen, ohnehin nur eine Minderheit erfassen.

Diese Situation ist im kirchlichen Bereich in zahllosen Analysen beschrieben worden. Anstelle einer erneuten Aufzählung sattsam bekannter äußerer Einzelfakten soll hier auf die tiefgreifende und nachhaltige Wandlung unseres Bewußtseins verwiesen werden, wie sie Romano Guardini in prägnanter Weise umrissen hat:

„Je entschiedener die rationale Durchdringung der Existenz vor sich geht, je mehr diese Rationalität zum Element der allgemeinen Volksbildung wird, desto stärker muß sich das Gefühl einstellen, das Dasein habe kein ‚Geheimnis', sondern nur ‚Probleme', die wissenschaftlich gelöst werden können. Gleiche Wirkung übt die Technik... Je stärker und selbstverständlicher das Bewußtsein wird, das, was zur Sicherung wie zur Entwicklung der eigenen Existenz gehört, mit rational-technischen Mitteln beliebig herstellen zu können, desto mehr schmelzen im Lebensgefühl Dinge und Vorgänge auf das logisch-technische Element zusammen. Die Dimension des Nicht-Rationalen, Gewährten, Gnadenhaften geht verloren."[5]

Damit aber entfällt die fundamentale Voraussetzung für die Wahrnehmung der Glaubenswirklichkeit. Nun ist es erklärte Absicht der heutigen Schule, des Gymnasiums zumal, den jungen Menschen bei der Begegnung und Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit, wie sie in allen Unterrichtsfächern unter je besonderem Aspekt geschieht, in eben diese „rationale Durchdringung" der Wirklichkeit und unserer ganzen Existenz einzuführen. Ihre wissenschaftspropädeutische Zielsetzung verlangt die strikte Anwendung des Instrumentariums moderner wissenschaftlicher Methoden wie Beobachten, Messen (Zählen), Beschreiben, Hypothesenbildung u. a. Dabei ist das „Postulat der Objektivität" (Monod) oberstes Gebot: Kein nichtverifizierbares Moment darf in das Ergebnis der Untersuchung eingehen. Dieses strenge Objektivitätspostulat hat sich selbst in den Bereich der Geisteswissenschaften Eingang verschafft.

Nur wenige Beispiele mögen die Auswirkungen dieses Vorgehens andeuten. So ist das „problemlösende Denken" und das Entwerfen von „Problemlösungsstrategien" ein durchgehendes Lernziel geworden. So können Entstehung und Entwicklung des Lebens evolutionistisch als blindes Zufallsgeschehen erklärt werden; der „Schöpfungsmystizismus" gilt damit als überholt. Gewissen und Moral lassen sich als Folgen der selektiven Kräfte der Evolution verstehen; sie haben Vorformen im „moralanalogen Verhalten" bei Tieren. Gut und Böse und die Normen sittlichen Verhaltens lassen sich aus den gesellschaftlichen Verhältnissen ableiten. Auch die Behandlung literarischer Texte erfolgt nach „objektiven Kriterien" und muß sich jeder subjektiven Interpretation seitens des Lehrers enthalten.

Durch einen solchen Unterricht muß der Schüler allmählich den Eindruck

gewinnen, daß alle noch offenen Fragen einmal gelöst werden können, ein Eindruck, den ein oder zwei Stunden Religionsunterricht je Woche, wenn überhaupt, nur sehr schwer korrigieren können. Daß bei einer konsequenten Anwendung dieses an sich legitimen „methodologischen Atheismus" große Bereiche der Wirklichkeit ausgespart werden müssen, daß die Rede vom „Geheimnis", sei es der Unergründbarkeit des Seins überhaupt oder der menschlichen Existenz und der Freiheit des Menschen, sei es vom Geheimnis Gottes, jenseits des Verständnishorizonts des jungen Menschen bleiben muß, bedarf dann keiner Erklärung mehr. Der Schüler wird nicht mehr in der Lage sein, mit Ignatius von Loyola und Meister Eckhart und anderen „Gott in allen Dingen zu suchen und zu finden"; er wird dann auch nicht mehr fähig und bereit sein, „das eigene Leben, die Welt und alles, was darin ist und geschieht, als integrale Momente dieser unmittelbaren Beziehung zu Gott entgegenzunehmen und zu verstehen"[6]. Im günstigsten Fall bildet sich bei ihm die Vorstellung von zwei verschiedenen Welten, die aber nichts miteinander zu tun haben: Die Welt des Wissens und die des Glaubens. Daß aus einer solchen durch und durch rationalen Welt oft die Flucht in einen neuen Irrationalismus und in ein „New Age" gesucht wird, liegt dann nahe.

Ein zweites, nicht minder schwerwiegendes Moment soll noch wenigstens angedeutet werden. Wir tragen immer noch an den Folgen einer „Erziehung des Madigmachens" als eines wesentlichen Elements der „Erziehung zur Mündigkeit" (Adorno). Diese Erziehung hat ihre Wurzeln in dem „metaphysischen Pessimismus" (Horkheimer) der Kritischen Theorie[7] (der heute allerdings Allgemeingut geworden zu sein scheint) und damit in einer Seinsverdrossenheit, die unfähig macht, in der Wirklichkeit auch Positives wahrzunehmen. Ein für alle zwischenmenschliche Beziehungen, aber erst recht für das Verhältnis zu Gott unerläßliches Urvertrauen kann auf diesem Nährboden ebensowenig gedeihen wie der Sinn für das Schöne oder echte Freude.

Gerade angesichts dieses eindimensionalen und im innersten pessimistischen Wirklichkeitsverständnisses erhält der Auftrag der Kirche, „Zeichen und Werkzeug der Einheit des Menschen mit Gott durch das lebendige Glaubenszeugnis ihrer Glieder" zu sein, ein besonderes Gewicht. Das Wissen von dieser Einheit ist der eigentliche Grund zur Freude und zu einer positiven Weltsicht, wie die Überlieferung des Alten und Neuen Testaments und die Liturgie nicht müde werden zu betonen. Auf die katholische Schule angewandt, bedeutet dies, daß sie in der Spannung steht, einerseits in allen Unterrichtsfächern unter Anwendung des methodologischen Atheismus Wirklichkeit rational zu durchdringen, womit sie unbeabsichtigt Barrieren für den Zugang zur Glaubenswirklichkeit errichtet, andererseits aber den Glauben zu bezeugen und weiterzugeben, das heißt zu zeigen, daß die vom Konzil anerkannte „Autonomie der zeitlichen Dinge" nicht bedeutet, „daß die geschaffenen Dinge nicht von Gott abhängen und der Mensch sie ohne Bezug auf den Schöpfer gebrauchen könne" (GS 36).

Die tatsächliche Realität wird sie freilich dazu zwingen – und das ist heute ihre wohl wichtigste Aufgabe –, zunächst das Bewußtsein für eine „transempirische" Wirklichkeit überhaupt – für das „Geheimnis" (Guardini) – neu zu wecken, um so eine geistige Disposition für die Wahrnehmung der Glaubenswirklichkeit zu schaffen, ehe wieder direkt von Gott die Rede sein kann. Allerdings übersteigt diese Aufgabe die Möglichkeiten eines einzelnen Fachs, auch die des Religionsunterrichts.

Damit läßt sich die Aufgabe einer katholischen Schule in der Gegenwart in die folgende „Kernfrage" zusammenfassen: Wie kann dem jungen Menschen in der von Wissenschaft und Technik geprägten, säkularisierten Welt, im Umgang mit den modernen Wissenschaften und bei der Beschäftigung mit den Unterrichtsinhalten in den „profanen" Fächern, in denen er unserer Wirklichkeit begegnet, die innere Einheit von (wissenschaftlicher) Erfahrung und Glaube bei aller Wahrung der Eigenständigkeit und Unterschiedlichkeit beider erschlossen werden? So zeigt sich, daß die Beschreibung der Erziehungsaufgabe katholischer Schulen eine eminent theologische Komponente enthält und daß daher die Frage nach dem besonderen Charakter einer katholischen Schule und damit nach ihrer Existenzberechtigung ohne theologische Überlegungen nicht zu beantworten ist.

Einheit der Wirklichkeit als Aufgabe

Vor diesem Hintergrund ist die Beschreibung der Aufgabe einer katholischen Schule, die die Erklärung der vatikanischen Kongregation für das katholische Bildungswesen zur katholischen Schule vom 19. März 1977 gibt, durchaus zeitgemäß und als Diskussionsgrundlage geeignet: Die katholische Schule habe „eine harmonische Zusammenschau zwischen Kultur und Glauben und zwischen Glauben und Leben herzustellen, eine Synthese also, die sich im Licht des Glaubens durch die Aneignung der Bildungsgüter auf den verschiedenen Gebieten des weltlichen Lebens vollzieht und durch die Entfaltung der Tugenden, die den Christen kennzeichnen"[8].

Die Kongregation spricht in ihrem Text jene „gegenwärtigen Fragen von Wissenschaft, Glaube und Kirche" an, die nach Papst Johannes Paul II. durch „eine umfassende nichtchristliche Welterklärung, ... die sich nur auf profane Rationalität stützt", hervorgerufen sind und in denen viele in Vergangenheit und Gegenwart „vor allem eine Gefahr" für den Glauben gesehen haben. Der Papst faßte bei seiner Rede im Kölner Dom vom 15. November 1980 das Problem in dem Satz zusammen: „Viele sehen den Kern dieser Fragen im Verhältnis von Kirche und Naturwissenschaften." Aber statt vor der von vielen befürchteten „Gefahr" zu resignieren, forderte er dazu auf, mit „Mut und Entschlossenheit" an der Bewältigung der Krise mitzuwirken[9].

Wo dabei anzusetzen ist, hat Karl Rahner folgendermaßen zum Ausdruck gebracht: „Wir müssen das, was wir wissen, und das, was wir glauben, in die rechte Beziehung zueinander setzen." Dabei müssen wir von unserem „Wissen, das heißt vom heutigen naturwissenschaftlichen Weltbild" ausgehen. „Dieses Verfahren ist legitim. Einfach schon darum, weil wir in diese Zeit, und darum in ihr Weltverständnis hineinversetzt, gar nicht anders können."[10]

Gelegentlich wird hier der Einwand erhoben, das „naturwissenschaftliche Weltbild" sei heute durch das „sozialwissenschaftliche" überholt. Dieser Einwand übersieht, daß die Methode der Sozialwissenschaften – und auf die Methode kommt es hier an – „in Wahrheit ein der naturwissenschaftlichen Methodik nachgearbeitetes Klischee" ist. Diese Methodik zielt auf die Erkenntnis eines eng begrenzten Ausschnitts der Wirklichkeit und sucht nach Gesetzmäßigkeiten; sie vernachlässigt die Gesamtwirklichkeit und die Mannigfaltigkeit der Einzelphänomene. Dies gilt auch für die sozialwissenschaftliche Betrachtungsweise der Wirklichkeit[11].

Zur Lösung des seit den Anfängen der abendländischen Geistesgeschichte virulenten Problems der Einheit der Wirklichkeit werden in der Theologie heute, vereinfacht gesagt, zwei Wege vorgeschlagen, die sich zwar vielfach berühren, aber unterschiedliche Ausgangspunkte und auch unterschiedliche Konsequenzen haben: Der eine ist der der transzendentalen Reflexion, der andere geht phänomenologisch vor. Wenn es auch im Rahmen dieser Skizze nicht möglich ist, beide theologische „Paradigmen" eingehend darzustellen und gegeneinander abzuwägen, so sollen doch einige für den vorliegenden Zusammenhang wichtige Gesichtspunkte in wenigen Zügen gekennzeichnet werden.

Erster Lösungsversuch: Der transzendentalphilosophische Ansatz

Der erste Ansatz geht aus vom Subjekt, vom heutigen Menschen mit all seinen Glaubensschwierigkeiten, denen er sich angesichts des herrschenden rational-naturwissenschaftlichen Weltbilds gegenübersieht. Durch eine bestimmte Fragestellung und Methode, durch eigene Reflexion soll das Subjekt erkennen, daß es bei aller Erfahrung und geistiger Erkenntnis wie in seinem ganzen Tun immer schon und mit Notwendigkeit auf eine Wirklichkeit ausgerichtet ist, die die empirische Wirklichkeit transzendiert und die die Erfahrungen des Menschen überhaupt erst ermöglicht. Diese Frageweise führt zur sogenannten transzendentalen Erfahrung, die letztlich mit der „Gotteserfahrung" zusammenfällt. Die verlorengegangene Einheit von göttlicher und menschlicher Wirklichkeit wird hiernach durch die transzendentale Erfahrung im Geist des einzelnen Subjekts wiedergewonnen.

Eine solche transzendentale Erfahrung ist zwar grundsätzlich immer möglich; sie tritt aber deutlicher ins Bewußtsein in menschlich-existentiellen Grenzsituatio-

nen wie Einsamkeit, Freiheit und Verantwortung, Liebe, Treue, Freude, Erfahrung des Schönen, der ausweglosen Schuld; „am deutlichsten" freilich wird die transzendentale Gotteserfahrung in den dunklen Situationen des menschlichen Lebens. Karl Rahner zählt mehrfach solche Erfahrungen auf, eine Aufzählung beschließt er mit den Worten: „Da ist Gott und seine befreiende Gestalt... Da ist die Mystik des Alltags, das Gottfinden in allen Dingen."[12] Eine solche transzendentale Erfahrung ist auch möglich in der Begegnung mit den Gegenständen der empirischen Wissenschaften. Sie zielt dann auf den „einen und absoluten Grund aller Wirklichkeiten". Der einzelne Gegenstand kann somit Gott insofern vermitteln, „als an seiner Erfahrung die transzendentale Erfahrung Gottes sich ereignet. Immer aber ist es das absolute, unbegreifliche, letztlich namenlose Geheimnis, das wir Gott nennen", das in der transzendentalen Reflexion erfahren wird[13].

In der transzendentalen Erfahrung hat also die äußere Wirklichkeit insofern Bedeutung, als sie menschliche Grunderfahrungen hervorruft, an denen Gott sich dem einzelnen als gegenwärtig erweist oder als der „objektive Grund aller Wirklichkeit" erfahren wird, „den wir Gott nennen". Die Hinführung zu dieser transzendentalen Erfahrung nennt Rahner „Mystagogie" (als Einführung in den Glauben, in die Erfahrung der Selbstmitteilung Gottes); sie ist „eine hinweisende Einführung in eine immer gegebene Gotteserfahrung". Die vorgenannten Grunderfahrungen des Menschen sind dann „mystagogische Ansätze"[14].

Zweiter Lösungsversuch: Der phänomenologische Ansatz

Gegenüber diesem Versuch, die „Einheit der Wirklichkeit" auf dem Weg einer transzendentalen Erfahrung zu gewinnen, also bei der Subjektivität des Menschen anzusetzen, steht der andere, „‚objektiver' bei der gesamten uns begegnenden Wirklichkeit (anzusetzen) und... *in ihr* den Ort der Einheit zwischen Gott und Welt zu entdecken"[15].

Wenn der erste Glaubensartikel, dem hier eine grundlegende Bedeutung zugemessen wird, sagt, daß die Welt in ihrer Gesamtheit Gottes Schöpfung sei, daß Gott die Welt aus Liebe erschaffen habe, dann heißt dies, daß zwischen Gott und Schöpfung eine innere Beziehung besteht. Dieser Zusammenhang erschließt sich nicht dadurch, daß in einer transzendentalen Reflexion ihr letzter Urgrund ins Bewußtsein gehoben werden kann, den wir Gott nennen, sondern darin, daß die Schöpfungswirklichkeit als Bild und Ausdruck Gottes gesehen wird, der diese Wirklichkeit in Liebe geschaffen hat. Dieses Bild lesen und deuten zu lernen, ist hiernach die eigentliche Aufgabe des Menschen.

Wie jedes Kunstwerk unverwechselbarer Ausdruck des schöpferischen Willens des Künstlers ist, so drücken alle geschaffenen Dinge, wenn auch in unterschiedlicher und zunächst verborgener Weise, etwas von Gottes Schöpferwillen aus. Jeder

Baum, jeder Falter, jede Landschaft und jede Blume, jeder Berg, jeder Mensch werden so „ein sprechendes, wenn auch stummes Wort", „ein Reden und Künden der Geschöpfe ohne Worte, mit unhörbarer Stimme". In der Schöpfung wird so Gottes Wesen transparent, nicht unmittelbar, sondern als Bild und Gleichnis; wer sie betrachtet, kann durch das Bild hindurch das Urbild schauen, so daß Gott wie unmittelbar aus diesem Bild herausleuchtet[16].

Dies aber führt zu einer neuen Grundhaltung der Wirklichkeit gegenüber: Nicht das Analysieren und Entwickeln einer „Problemlösungsstrategie" stehen hier an erster Stelle, sondern die vorurteilslose, volle, indifferente Aufnahmebereitschaft, die zunächst nichts anderes wünscht, als das Phänomen so rein wie möglich aufzunehmen. Diese Grundhaltung einer „rezeptiven Offenheit" ist die Voraussetzung dafür, daß nicht nur die „Oberfläche der Wirklichkeit", sondern auch ihre Tiefendimensionen wahrgenommen werden können, die „Sphäre der Öffentlichkeit" und die „Sphäre der Intimität"[17]. Diese letztere aber läßt erst die Einmaligkeit eines Gegenstands erkennen: seinen Wert, seine Schönheit, seine besondere Stellung in einem umfassenden Zusammenhang, das heißt seine Sinnhaftigkeit. Vor allem aber wird dadurch deutlich, daß wir einen Gegenstand nie ganz ausschöpfen können: „Das Sein im Ganzen hat die bleibende Eigenschaft, jeweils mehr zu sein, als was man von ihm begriffen hat... Mit keinem Seienden wird man fertig, und wäre es die kleinste Mücke, der unscheinbarste Stein."[18] Wir stehen vor einem unergründlichen Geheimnis. Nicht zuletzt sind es Naturwissenschaftler gewesen, die erneut darauf aufmerksam gemacht haben, so wenn Einstein von dem Geheimnisvollen als dem Schönsten, was es gebe, gesprochen hat, das für ihn auch der Ursprung der Religion war, oder wenn Adolf Portmann sehr genau unterschieden hat zwischen dem, was „wissenschaftliches Problem", und dem, was „die dunkle Sphäre des ewigen Geheimnisses der Wirklichkeit" ist[19].

Dieser Ansatz geht vom empirischen Phänomen aus und bleibt bei ihm, macht jedoch deutlich, daß die hier begegnende Wirklichkeit mehr ist als ihre „Oberfläche", und öffnet den Blick für den „Geheimnischarakter alles Seins". Allerdings stößt das Bemühen, auf dem Weg menschlicher Erfahrung und Wirklichkeitswahrnehmung einen Zugang zum Gott der Offenbarung zu gewinnen, hier an eine unüberwindliche Grenze: Sie liegt an der Stelle, wo der Schritt von dem „absoluten Geheimnis" zum personalen Gott gefordert ist, zu dem Gott, der sich in Jesus Christus den Menschen geoffenbart hat. Dieser Schritt kann nicht erzwungen werden: Gott ist nur erkennbar, weil der vom Menschen ausgehenden und von seiner Erfahrung aufsteigenden Bewegung eine zweite Bewegung entgegenkommt, die von Balthasar als den „Abstieg des göttlichen Lichts unter die Menschen"[20] bezeichnet hat, in dem allein Gott als der Gott der Liebe erkannt werden kann. In diesem Licht „betrachtet erscheint die Welt als ein ungeheures Bild und Symbol des göttlichen Wesens, das sich in gleichnishafter Sprache ausdrückt und offenbart. Die Welt als ein solches Feld von Gleichnissen zu lesen wissen, heißt zugleich, sie

selber und den darin ausgedrückten Gott, so weit er begriffen sein will, verstehen."[21]

Das schrittweise Erschließen der Wirklichkeit bereitet also den Blick für die Wahrnehmung des Geheimnisses, das mit aller Wirklichkeit gegeben ist. Dies aber ist die Voraussetzung dafür, daß sie nun auch mit den Augen des Glaubens als Schöpfungswirklichkeit gesehen werden kann. „Wer sich innerhalb der Welt gedanklich wie existentiell dazu geschult hat, alles Leibliche als ein Gleichnis und Ausdrucksfeld geistiger Wahrnehmung zu schauen, der wird die beste Voraussetzung mitbringen, die gesamte Schöpfung als das Gleichnis und Ausdrucksfeld des Schöpfers zu deuten."[22]

Da der Unterricht besonders in den naturwissenschaftlichen Fächern den Schüler zu einer intensiven Beschäftigung mit den Gegenständen der „objektiven", empirischen Wissenschaften nötigt, dürfte von den beiden genannten Ansätzen der phänomenologische eher geeignet sein, dem Ziel einer „Einheit der Wirklichkeit" näherzukommen.

Erziehung in einer katholischen Schule

Aus diesem zweiten Ansatz ergeben sich nun einige für die Erziehungstätigkeit einer katholischen Schule bedeutsame Konsequenzen:

Da Gott in der Schöpfung als erster auf den Menschen zukommt, ist die dem Menschen einzig angemessene Haltung der Wirklichkeit gegenüber die eines sich öffnenden Entgegennehmens und nicht zuerst die eines alles Begreifen- und Beherrschenwollens.

Da alle Wirklichkeit Bild und Ausdruck des Willens Gottes ist, muß der Mensch wieder lernen, den Bild- und Symbolcharakter dieser Wirklichkeit wahrzunehmen. In besonderer Weise vermag die Kunst – die bildende Kunst, die Literatur, die Musik – die geistige Wahrnehmung zu schärfen. Aber ebenso enthüllen die Gegenstände der empirischen Wissenschaften, je intensiver und umfassender sie erkannt werden, ihren Geheimnischarakter, der über sie hinausweist. Dieser Geheimnischarakter der Wirklichkeit nötigt den Betrachter zur Ehrfurcht.

Da die sichtbare Wirklichkeit auf eine sie umfassende unsichtbare Wirklichkeit hinweist, deren Abbild sie ist, muß man über die Grenzen der empirischen Wissenschaften hinaus „weiterfragen", jedoch im Bewußtsein der jedem philosophischen Erkenntnisbemühen gesetzten unübersteigbaren Grenze gegenüber dem je größeren Göttlichen.

Da alles menschliche Bemühen, aus der uns umgebenden Wirklichkeit Gott zu erkennen, an eine unübersteigbare Grenze stößt, ist zwar die Erschließung der Tiefendimension der Wirklichkeit „die beste Vorbedingung", „die gesamte Schöpfung als das Gleichnis und Ausdrucksfeld des Schöpfers zu deuten". Aber diese

Deutung ist nur möglich, wenn zuvor „Gott sein Auge in das Herz des Menschen gegeben" hat (Sir 17, 8), so daß er in der Wirklichkeit auch den personalen Anruf Gottes an ihn wahrnehmen kann. Dieses freie Geschenk Gottes an den Menschen kann nicht erzwungen, nicht argumentativ vermittelt oder in einer transzendentalen Erfahrung erkannt, es kann nur erbetet werden. Das aber hat weitreichende Folgen für die Schulgemeinde und das Selbstverständnis der katholischen Schule: Sie muß zuerst eine betende Gemeinschaft sein.

Desiderat Lehrerfortbildung

Es kommt nicht nur darauf an, daß die katholische Schule den ihr zukommenden Anteil am Auftrag der Kirche in der Welt von heute kennt. Es ist vielmehr zu fragen, ob auch die Voraussetzungen gegeben sind, die zur Erfüllung dieses großen Anspruchs erforderlich sind. Die wichtigste Voraussetzung ist ohne Zweifel die entsprechende Qualifikation der Lehrkräfte an den katholischen Schulen. Darin stimmen die Erklärung über die christliche Erziehung des Zweiten Vatikanischen Konzils, die Würzburger Synode und die Erklärung der vatikanischen Kongregation vom Jahr 1977 überein.

Vergegenwärtigt man sich nun, daß die überwiegende Zahl der Lehrkräfte, die heute an katholischen Schulen unterrichten, ihre Lehrbefähigung an wissenschaftlichen Hochschulen und in der staatlichen Referendarausbildung erworben hat, daß aber andererseits diese staatlichen Institutionen zu weltanschaulicher Neutralität verpflichtet sind und von ihrem Selbstverständnis her gerade nicht in das philosophierende Weiterfragen, wie es oben angedeutet worden ist, einführen können und dürfen, dann wird die Frage nach einer spezifischen Fortbildung für Lehrer an katholischen Schulen unabweisbar.

Im Bereich der Waldorfschulen, die wegen ihrer weltanschaulichen Grundlage (und wegen ihrer sich daraus ableitenden Ausstrahlungskraft) sowohl mit großer Bewunderung angesehen als auch mit zunehmendem Argwohn betrachtet werden, erfahren die angehenden Lehrkräfte eine intensive und gezielte Lehrerbildung (nicht: Lehrerfortbildung). Es werden „besondere Anforderungen an diejenigen" gestellt, „die Waldorflehrer werden wollen". Je nach dem Umfang der bisher erfahrenen Ausbildung müssen die künftigen Waldorflehrer eine ein- bis vierjährige Zusatzausbildung absolvieren, ehe sie eigenverantwortlich unterrichten. Zu den Besonderheiten dieser zusätzlichen Lehrerbildung zählt als „Grundlage ein ausführliches Studium der anthroposophischen Anthropologie". Diese „bildet die Grundlage für die Erarbeitung der anthroposophischen Pädagogik mit ihren verschiedenen Teilgebieten". Daneben sollen fachwissenschaftliche Kurse dem künftigen Lehrer ein vertieftes Verständnis von Sprache, Geschichte, Botanik usw. vermitteln, das er für seinen späteren Unterricht braucht: „Erst einer Betrachtung,

die in die geistigen Zusammenhänge eindringt, wird die menschenbildende Dimension der einzelnen Unterrichtsgebiete zugänglich."[23] Diese Art der Lehrerbildung ist sicher mitursächlich für den Erfolg der Waldorfschulen.

Demgegenüber reichen im Bereich der katholischen Schulen erstes und zweites Staatsexamen für die Anstellung aus. Zwar gibt es hier auch eine große Vielfalt von Fortbildungsmaßnahmen von den einzelnen Schulen bis auf Bundesebene. Diese aber sind, von Ausnahmen abgesehen, nur von kurzer Dauer (ein bis vier Tage) und überwiegend aktuellen Fragen und Themen gewidmet, tragen also mehr den Charakter des Zufälligen, als daß sie sich an einem Ziel orientierten, wie es etwa die vatikanische Erklärung mit den Worten formuliert hat, die katholische Schule solle eine Synthese zwischen Kultur und Glauben herstellen.

Wenn also katholische Schulen Schulen der Kirche in der Welt von heute sein sollen und wenn ihre Chance wirklich genutzt werden soll, dann sind besondere Überlegungen und Anstrengungen für eine fundierte Lehrerfortbildung nötig. Eine solche Lehrerfortbildung wird freilich nicht auskommen können ohne Einführung in philosophisches und theologisches Denken, da ohne dieses Denken die Synthese von Glaube und Kultur nicht hergestellt werden kann.

ANMERKUNGEN

[1] 196 (1978) 231–242 (G. Schneider); 201 (1983) 191–203 (E. v. d. Lieth); 202 (1984) 403–412 (E. E. Geißler); 204 (1986) 522–532 (K.-H. Weger).

[2] Zweites Vatikanum, Gravissimum educationis 8; Gem. Synode, Schwerpunkte kirchl. Verantwortung im Bildungsbereich 5.1; CIC 802 § 1. [3] Lumen gentium 8.

[4] H. U. v. Balthasar, Pneuma und Institution, in: Skizzen zur Theologie, Bd. 4 (1974) 325.

[5] R. Guardini, Theologische Briefe an einen Freund (^{2}1977) 41f.

[6] G. Greshake, Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung (Freiburg 1986) 7, 20f.; W. Kasper, Was alles Erkennen übersteigt. Besinnung auf den christlichen Glauben (Freiburg 1987) 70f.

[7] Th. W. Adorno, Erziehung zur Mündigkeit (Frankfurt 1972) 146; M. Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie (Frankfurt 1970) 10.

[8] C. 37. [9] Verlautbarungen des Ap. Stuhles 25 A (Bonn 1980) 27.

[10] K. Rahner, Wissenschaft als „Konfession"?, in: Schriften zur Theologie, Bd. 3 (^{6}1964) 455.

[11] H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode (^{4}1975) 341.

[12] K. Rahner, Erfahrung des Geistes (1977) 36, 45; vgl. auch: Gotteserfahrung heute, in: Schr. z. Theol., Bd. 9 (1970) 168–170.

[13] Ders., Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube, ebd. Bd. 15 (1983) 29, 42; Grundkurs des Glaubens (1977) 91.

[14] K.-H. Weger, in dieser Zschr. 204 (1986) 529; R. Bleistein, Mystagogie und Religionspädagogik, in: Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners, hrsg. v. H. Vorgrimler (1979) 51–60.

[15] M. Kehl, in: In der Fülle des Glaubens. Hans-Urs-von-Balthasar-Lesebuch, hrsg. v. M. Kehl u. W. Löser (1980) 28.

[16] H. U. v. Balthasar, Theologik, Bd. 2, 226; Bd. 1, 106, 266.

[17] Vgl. ebd. 84ff. [18] Ebd. 113.

[19] A. Einstein, Mein Weltbild (Frankfurt 1981) 9; A. Portmann, Biologie und Geist (Frankfurt 1973) 257.

[20] H. U. v. Balthasar, Verbum Caro, in: Skizzen zur Theologie, Bd. 1 (1960) 173.

[21] Ders., Theologik, Bd. 1, 264. [22] Ebd.

[23] Hb. Freie Schulen. Pädagogische Positionen, Träger, Schulformen und Schulen im Überblick, hrsg. v. d. Arbeitsgemeinschaft Freier Schulen (Reinbek 1984) 208f.; vgl. auch Chr. Lindenberg, Waldorfschulen: Angstfrei lernen, selbstbewußt handeln (Reinbek 1982) 155ff.

Josef Fuchs SJ

Gibt es eine katholische medizinische Moral?

Am Ende seiner Pere Marquette Theology Lecture von 1975 „The Contributions of Theology to Medical Ethics" (Milwaukee 1975) kommt J. M. Gustafson zu dem Ergebnis, daß diese „Contributions" nicht besonders groß sind. Der von E. E. Shelp herausgegebene Band „Theology and Bioethics. Exploring the Foundations and Frontiers" (Dordrecht 1985) bestätigt dieses Ergebnis. Wenn hier speziell über den Beitrag der katholischen Theologie zur medizinischen Moral gehandelt werden soll, ist entsprechend kaum mit einem größeren Ergebnis zu rechnen. Nichtsdestoweniger wird nicht selten auf die katholische medizinische Moral verwiesen, vermutlich deshalb, weil die katholische Moral und die katholische Kirche häufiger als andere religiöse Institutionen sich in der Vergangenheit mit Fragen der medizinischen Moral befaßt haben.

Medizinische Moral

Die katholische medizinische Moral hat sich weitgehend wie eine philosophische Moral gegeben. Ihre Reflexionen, ihre Prinzipien, ihre Begründungen unterscheiden sich formell kaum von denen eines Philosophen. Will sie aber spezifisch katholisch sein, kann sie nicht einfach philosophisch sein, sondern muß aus christlich-katholischem Glauben hervorgehen. Es ist offensichtlich möglich, daß katholischer Glaube eine solche Moral trägt, ohne dies zu zeigen, vielleicht sogar ohne daß der Moraltheologe bei seiner Bemühung sich seines Glaubens als Untergrund seiner Bemühung reflex bewußt wird.

Das setzt voraus, daß der katholische Glaube und die katholische Theologie zwar von Bedeutung sein mögen für eine katholische medizinische Moral, daß diese aber, grundsätzlich und wenigstens als normative Moral, auch möglich ist ohne die ausdrückliche Reflexion auf den Glauben. Das hinwiederum bedeutet, daß sie grundsätzlich für möglich gehalten wird auch aufgrund eines gemeinsamen Dialogs zwischen dem gläubigen Katholiken und dem Nichtglaubenden.

Aber auch der Glaube selbst, der als Grundlage und Ausgangspunkt einer katholischen medizinischen Moral zu gelten hat, bedarf einer ihm selbst (logisch) vorausliegenden sittlichen Rechtfertigung, die also als solche nicht aus dem Glauben allein stammen kann. Medizinische Moral kann sich demnach nicht auf einen Glauben als letzte Grundlage ihrer selbst berufen. Das Selbstverständnis des

Menschen als sittliches Wesen geht notwendig jedem Glauben und jeder gläubigen medizinisch-moralischen Reflexion logisch voraus. Damit ist ausgesagt, daß jede aus dem Glauben stammende medizinisch-moralische Reflexion sich innerhalb eines dem Glauben logisch vorausliegenden menschlichen Selbstverständnisses bewegt. Das bezieht sich zunächst nur auf die Tatsache, daß der Mensch sich selbst als moralisches Wesen versteht und infolgedessen medizinisches Verhalten und Tun notwendig auch als moralisches Verhalten und Tun begreift. Mit anderen Worten, medizinische Probleme sind als humane immer auch moralische Probleme und sie sind es nicht erst aufgrund eines Glaubens.

Das gilt dann aber auch inhaltlich: Medizinische Probleme haben eine moralische Lösung nicht, weil ein Gott, an den wir glauben, es so oder so angeordnet hat. Weder stimmt die bekannte Formulierung, daß, wenn es keinen Gott – als Ausgangspunkt – gibt, alles erlaubt ist (wohl aber gilt: Wenn nicht alles erlaubt ist – als Ausgangspunkt –, dann gibt es auch Gott), noch gilt, daß ein medizinisches Verhalten oder Tun nur darum richtig ist, weil ein Gott es so gewollt hat. Vielmehr muß es sich vom Selbstverständnis des Menschen her ergeben, welches medizinische Verhalten und Tun dem Menschsein entspricht.

Es kann darum auch keine von katholischem Glauben oder von katholischer Theologie her stammende medizinische Moral Geltung haben, wenn sie nicht menschlichem Selbstverständnis zu entsprechen vermag. Ohne eine solche Entsprechung würde eine im Glauben oder in der Theologie begründete Moral menschlich nicht begriffen werden und demnach auch nicht als moralisch bindend verstanden werden können. Sie würde menschlich sinnlos sein.

Medizinische Moral ist somit eine autonome Moral – in dem Sinn, daß sie dem Menschen nicht nur von außen auferlegt ist. Das katholische Christentum ist von sich aus keine ursprüngliche Quelle für Antworten auf die Fragen nach richtigem medizinischem Verhalten und Tun. Scheut man sich nicht vor dem Begriff Naturrecht oder sittliches Naturgesetz – diese nicht statisch, sondern dynamisch verstanden –, so ist es die richtige Kategorie für medizinische Moral. Versteht man es theologisch, so meint es das *geschaffene* Wesen des Menschseins in seiner Ausrichtung auf Zukunft hin. Beides ist gemeint: ein Gegebensein, dem man entsprechen muß, und eine Zukunft, die es zu entdecken gilt. Es ist die Aufgabe des Menschen, zu suchen und zu finden. Es ist seine Tragik, daß er dabei irren und zu falschen Lösungen kommen kann. Es ist die Tragik der Menschheit, daß sie bei dieser Suche zu je verschiedenen Lösungen anstehender Probleme kommen kann.

Plato und Hypokrates haben das Menschsein, seinen Wert und seine Würde nicht in gleicher Weise verstanden. Anders als Hypokrates sah Plato es in seinem Nutzen für das Staatsganze; er glaubte zu wissen, welches Menschenleben gezeugt, welches geboren, welches am Leben erhalten werden sollte. Eher in individualistischer, wenn nicht in egoistischer Sicht stellt man auch heute die Frage: Wer darf leben? Von der Sicht der Lebensqualität her erhebt sich eine ähnliche Frage für ganz

junges, ganz altes oder überaus schwaches Menschenleben; und was soll man je für solches Leben wagen und einsetzen? Überdies: Wann ist überhaupt menschliches Leben Leben eines Menschen und was ergibt sich aus solchem hier angemeldetem Zweifel? Und schließlich: Wer soll je entscheiden, wie über ein Menschenleben zu verfügen ist?

Das heißt nun nicht, daß der Gott des Glaubens und somit der Glaube und die Theologie selbst den menschlichen Lösungsversuchen gegenüber indifferent wären. Der Gott der Schöpfung und der Erlösung will die Suche als Suche nach *wahren* Lösungen, das heißt nach Lösungen, die dem Menschsein wirklich entsprechen. Ein Sprechen Gottes selbst, zum Beispiel durch seine Propheten, etwa Mose, oder durch die Bibel kann, soweit es wirklich medizinische Moral meint, nur ein dem menschlichen Wesen entsprechendes Sprechen sein, ist somit aber grundsätzlich dem Menschen verständlich, ja für den Menschen selbst denkmöglich. Ein solches Wort Gottes ist damit nicht überflüssig; es hat für den reflektierenden und suchenden Menschen eine mäeutische Funktion und gibt ihm zusätzliche Sicherheit hinsichtlich dessen, was er selbst findet; es kann eine Orientierung oder Richtung angeben, in der eine gute Problemlösung gesucht und gefunden werden muß.

Theologische medizinische Moral

Die medizinische Moral ist dann eine theologische und somit eine katholisch-theologische Moral, wenn sie aus dem Glauben, das heißt dem katholischen Glauben hervorgeht. Dieser Glaube ist letztlich nicht ein Fürwahrhalten einiger Glaubenssätze, sondern ein im Tiefsten der Person vollzogenes Sich-Hingeben und Sich-Anvertrauen an den Gott, der sich uns offenbart und mitteilt. Aus dem so verstandenen Glauben läßt sich natürlich keine konkrete Moral, also auch keine medizinische Moral entwickeln.

Nun sind die Selbstmitteilung und Selbsthingabe Gottes an den Menschen Hingabe zu dessen Heil, das heißt zu dessen Leben in Gott – statt Tod. Die Hingabe des Sohnes ist eine Hingabe „für uns" – die anderen. Jesu Selbsthingabe in seinem irdischen Leben ist Selbstverschwendung „für uns" – die anderen. Sein Leben ist Leben für das „Heil" der Welt. Das heißt Leben und Wirken und Selbsthingabe für unser Leben mit und in Gott – statt Tod. Sein Mühen um unsere Lebensführung ist, daß wir – wie er selbst – „Gerechte" sind statt Sünder, das heißt, daß wir nicht egoistisch in uns selbst verschlossen sind, sondern daß wir offen sind für alles Rechte und Gute, für die anderen und für Gott. Jesu Weg in der Welt der Menschen war Gutestun, Helfen, Heilen – alles ein Bild des Gottes, der sich zu unserem Heil offenbart und mitteilt. Die medizinische Forschung und das ärztliche Mühen zum Wohl der Menschen sind hier gerufen. Wo oder wie gibt es moralische Normen für sie?

Das Sich-Hingeben und Sich-Anvertrauen an den sich offenbarenden und sich mitteilenden Gott ist gleichzeitig eine Annahme des eigenen Selbst. Diese im Tiefsten der Person sich vollziehende Selbstannahme ist ihrerseits die Annahme der Aufgabe, dieses Selbst zu verstehen und auf Selbstrealisierung hin zu entwerfen. So wird der humane und philosophische Versuch, sich hinsichtlich der medizinischen Probleme selbst zu verstehen und zu entwerfen, ein letztlich aus dem *Glauben* stammender und vom Glauben getriebener Versuch. Er ist es auch da, wo der Glaubende auf den tiefsten Untergrund seines Versuchens nicht ausdrücklich reflektiert. Was humane Philosophie zu sein scheint, ist somit der glaubende Versuch, diesen Glauben denkerisch in den konkreten medizinischen Bereich menschlicher Wirklichkeit hinein zu übersetzen. In diesem Sinn ist die medizinische Moral des Katholiken, der in seiner moralischen Reflexion auf seinen Glauben nicht verzichtet, katholische Moral. Und dies, obwohl sie mit den denkerischen Mitteln des Philosophen arbeitet. Doch ist auch das nur eine Teilwahrheit. Denn der lebendige Glaube bedeutet auch eine innere Disposition, die Wahrheit und nur die Wahrheit und die volle Wahrheit zu suchen. Eine solche mit dem Glauben gegebene Disposition ist allerdings für das Suchen und Finden medizinischer moralischer Normen von eminenter Bedeutung.

Solche medizinische Moral wird aber auch zur Entfaltung katholischer *Theologie*. Denn der Glaube ist auch in Glaubenssätzen kategorialisiert: Es ist in Glaubenssätzen ausgesprochen, wie Gott in Jesus Christus zum Menschen, auch zum sündig gewordenen Menschen, und zu jedem Menschen steht. In solchen Sätzen ist gleichzeitig vieles über den Menschen mitausgesagt. Hier wird zum Beispiel klar, worin letztlich die Würde des Menschen und die Würde jedes Menschen besteht; es wird deutlich, daß diese Würde jedem Menschen zukommt und daß die Menschen demnach letztlich alle die gleiche Würde haben. Sollten solche Aussagen bei menschlich-philosophischem Bemühen Schwierigkeiten machen, so kann der Glaubende die Wahrheit von seinem Glauben und einer entsprechenden Theologie her vernehmen. Sollten solche anthropologischen Aussagen bei der Suche nach Normen einer medizinischen Moral nicht vorhanden sein oder nicht überzeugen, so kann der Glaube „Licht des Evangeliums" werden – um mit den Worten des Zweiten Vatikanischen Konzils zu sprechen. So kann der Glaube auch inhaltlich für die medizinische Moral und für den Mediziner bedeutsam werden.

Andererseits bleibt wahr, daß der Glaube und eine theologische Anthropologie für die Erstellung einer medizinischen Moral nur Hilfe und Stütze sind, daß sie also humanes und philosophisches Reflektieren, Suchen und Finden nicht ersetzen können. Aber auch so verbleibt die Gefahr des Irrens und ebenfalls die Möglichkeit, daß die vielen, die aufgrund ihres Glaubens Elemente einer katholischen medizinischen Moral suchen, nicht alle zu dem gleichen Ergebnis kommen. An diesem Resultat ist nicht vorbeizukommen, da die verschiedenen Elemente einer

medizinischen Moral nicht geoffenbart sind, also auch nicht geglaubt werden, sondern „im Licht des Evangeliums" in menschlichem Versuch gefunden werden müssen; der Versuch aber bleibt menschlich.

Man beachte, daß das Gesagte für eine normative Moral gilt (sittliche Richtigkeit), doch nicht nur für sie. Es gilt auch für die Tugendmoral (sittliche Gutheit). Wer den Menschen – auch den Patienten – in seiner Würde, gar in der letzten Begründung seiner Würde versteht und annimmt, wird zu einer Haltung und einem Verhalten finden, das ihm sonst möglicherweise abgeht. Wer so menschliches Leben – und das heißt ja eigentlich: menschliche Existenz – begreift, wird leichter zu einem richtigen Verhalten und entsprechend zu einem richtigen Tun finden, als wer ohne eine entsprechend fundierte Moral seinen Weg finden muß. Man denke beispielsweise an die vielfache Problematik der Euthanasie.

Katholische Tradition

Es ist bekannt, daß die katholische Kirche und ihre Theologie großes Gewicht auf die christliche Tradition legt und sich an ihr ausrichtet. Das ist insofern verständlich, als Offenbarung und Glaube vorgegeben sind. Aufgrund von Offenbarung und Glaube ist Theologie als Reflexion auf den Glauben möglich. Allerdings hat Tradition schon für Theologie nicht mehr die gleiche Bedeutung wie für den Glauben; ist doch Theologie als menschliche Reflexion durch menschliche Elemente der Reflexion bedingt und kann infolgedessen unter Umständen zu verschiedenen Theologien führen. Noch problematischer ist die Bedeutung der Tradition für die Moral, also auch für die medizinische Moral.

Für die Moral gibt es grundlegende geoffenbarte und geglaubte Wahrheiten. Von daher steht fest, daß Gott die Menschen, alle Menschen, in seine Liebe aufgenommen hat, daß alle dieser Liebe teilhaft geworden sind, daß darin im tiefsten die Würde der Menschen liegt, daß alle Menschen gleicherweise dieser Würde teilhaft geworden sind, daß alle in allen diese Würde anzuerkennen haben, daß darum niemand sich egoistisch in sich selbst verschließen darf, daß er für alle grundsätzlich offen sein muß. Solche Wahrheiten stehen fest, sie sind Grundlage jeder katholischen Moral.

Anders ist es, wenn solche Wahrheiten konkretisiert werden sollen. Dann sprechen Offenbarung und Glaube nicht mehr das letzte konkrete Wort. Dann beginnt nämlich die menschliche Reflexion. Dann genügt der Hinweis auf die fundamentale Würde des Menschen nicht mehr; dann drängt die konkretere und von Offenbarung und Glaube nicht beantwortete Frage, wie in der Beachtung menschlicher Werte ein bestimmtes Handeln die Würde des Menschen wahrt oder auch nicht wahrt. Trotzdem legt man in der katholischen Moral großen Wert auf die Tradition. Einmal bedenkt man, daß die christliche Vergangenheit sich ihre

konkrete Moral immer „im Licht des Evangeliums" entworfen hat und daß sie glaubte, in der jeweils entworfenen Moral sich durchaus auf einer mit dem Evangelium und somit mit dem Glauben verträglichen Linie zu befinden. Überdies bedachte man, daß der Heilige Geist immer mit der Kirche Christi bei ihrem Suchen und Finden ist und so ihrer Lehre jedenfalls die Präsumtion der Wahrheit garantiert.

Hinsichtlich solcher moralischer Lösungen einer christlichen Tradition urteilen allerdings heute Menschen verschiedener Weltanschauungen, aber auch Katholiken, teilweise anders. Ja, Katholiken haben zu verschiedenen Zeiten der Geschichte des Christentums in Einzelfragen verschiedene Antworten gegeben. Wo ist dann die Tradition, die uns helfen soll? Vielleicht kennen wir heute die menschliche Wirklichkeit teilweise anders, als man sie in früheren Perioden kannte? Vielleicht werten wir menschlich anders? Vielleicht interpretieren wir menschliche Gegebenheiten unter sittlicher Rücksicht anders? Dann müßte allerdings auch eine verschiedene menschliche Wertung und eine verschiedene moralische Normierung Platz greifen. Das gilt auch für Fragen der medizinischen Moral.

Hier werden wir mit einem entscheidenden Problem konfrontiert. Wenn weder der Glaube noch die dogmatische Theologie uns für die konkreten moralischen Probleme konkrete Lösungen anbieten können, wenn sie also nicht über die Gewährung des Lichts allgemeinster Prinzipien hinauskommen, dann muß die Konkretisierung solcher Prinzipien in die Konkretheit des Lebens hinein auf andere Weise geschehen, nämlich mittels der humanen Wertung und sittlichen Interpretation der gegebenen menschlichen Wirklichkeiten durch den christlichen Menschen als Menschen selbst – also nach der Weise, die grundsätzlich auch dem nichtchristlichen Menschen zur Verfügung steht, wenn auch immer „im Licht des Evangeliums". Es ist die Weise, die wir „sittliches Naturgesetz" zu nennen gewöhnt sind.

In Ermangelung entsprechender biblischer Aussagen haben die Christen der ersten Jahrhunderte bei ihrer Suche nach moralischer Normierung nicht selten sich an Wertungen und Normierungen heidnischer Philosophen – zum Beispiel Stoiker oder Gnostiker – gehalten, wenn sie zwischen deren konkreten moralischen Normierungen und christlichen Grundhaltungen keine Unvereinbarkeit glaubten feststellen zu können. Beispielsweise haben die Christen weithin die Lehre der „apatheia" übernommen, die wollte, daß man sich beim Handeln in nichts von Leidenschaften leiten lasse; man sah darin ein sehr hohes moralisches Ideal. Das hatte zum Beispiel zur Folge, daß man in der katholischen Moral weitgehend und durch viele Jahrhunderte hindurch – wenn auch nicht heute – ehelichen Verkehr, der nicht hier und jetzt vom Motiv der Zeugung neuen Lebens getragen ist, für (wenigstens läßlich) sündhaft hielt – offenbar eine Doktrin, die auch in der ärztlichen Praxis Bedeutung erlangen konnte.

Doch ist das nur ein einzelnes Beispiel einer einseitigen und eher irrigen

moralischen Interpretation menschlicher Gegebenheit. Bedeutsamer ist, wie man von den Stoikern lernte, die gegebene Natur des Menschen als Norm moralischen Verhaltens zu verstehen. Die Stoiker hielten die menschliche Gegebenheit, Natur genannt, im pantheistischen Sinn für göttlich. Was die Natur anzeigt, wird demnach als göttlicher Wille verstanden. Wenn die Natur den Bartwuchs als Willen Gottes für den Mann zu erkennen gibt, dann hat der Mann sich nicht zu rasieren. Wenn die Natur – so meinte man irrtümlich – die Zeugung neuen Lebens als einziges Ziel geschlechtlicher Betätigung begreifen läßt, so ist jedes geschlechtliche Verhalten, das dieser Zielsetzung nicht entspricht, als unmoralisch zu beurteilen.

Die Christenheit, die die menschliche Natur nicht pantheistisch, sondern als Werk des Schöpfers verstand, übernahm diese so „verchristlichte" Lehre von den Stoikern, und zwar nicht nur in der Ehelehre, sondern auch in anderen Lebensbereichen. Noch in der Mitte dieses Jahrhunderts war die Erlaubtheit einer Organtransplantation von einem lebenden Organismus sehr umstritten; hat doch – so wurde argumentiert – die Natur (der Schöpfer) zum Beispiel diese bestimmte Niere für diesen bestimmten und nicht für einen anderen Organismus gewollt. Daß eine solche Auffassung auch bei den Problemen der modernsten Bioethik mitspielt, dürfte wohl zu vermuten sein. Die traditionelle Naturrechtslehre ist eine Kostbarkeit der christlichen Moral; aber auch sie darf nicht blind übernommen werden, sondern muß auf die „richtige Vernunft", die zwischen verschiedenen menschlichen Gütern und Werten abzuwägen hat, als Norm moralischen Verhaltens gebracht werden.

Es sei auf andere Probleme der christlichen Tradition aufmerksam gemacht. Die gesamte christliche Tradition hat auf Wert und Würde des menschlichen Lebens bestanden; das ist einer ihrer Edelsteine. Aber auch diesen ihren Grundsatz hat sie zum Beispiel in der Frage des Tötens im Krieg in den ersten Jahrhunderten anders verstanden als in späteren Perioden; sie hat es nämlich in früheren Perioden ausgeschlossen. Auch zwecks Wahrung der Einheit der Christen im einen christlichen Glauben hat sie nicht immer den Schutz des Lebens garantiert; sie hat nämlich auch töten lassen – anders als heute. Zu allen Zeiten war die christliche Tradition Garant des neugeborenen Lebens; sie lehnte sowohl die Abtreibung wie die Kindstötung ab. Wenn beide Probleme heute unter ganz anderen Umständen und Möglichkeiten wiederum zur Diskussion stehen, darf man sich dann ohne weitere Rückfragen schlicht auf eine Tradition berufen, die unter verschiedenen Umständen über den Schutz menschlichen Lebens geurteilt hat? Diese Frage muß jedenfalls gestellt werden.

Kurz: die Tradition der christlichen Moraltheologie hat sich weitgehend im „Licht des Evangeliums", aber als christlich-menschlicher Versuch einer Konkretisierung evangelischer Grundsätze entwickelt. Daß lange Zeiten hindurch die Christen sie als ihrer christlichen Grundhaltung entsprechend betrachten konnten, macht uns diese Tradition so wertvoll. Daß sie aber immer auch menschlicher

Versuch war und als solcher von der Wahrheit abirren konnte, fordert die katholische Moral auf, sie nicht in allem blind zu übernehmen. Nur so kann sie heute als katholische Tradition dienen.

Kirchliches Lehramt

Wie es bekannt ist, daß die katholische Kirche sehr auf ihre Tradition – auch in Fragen der Moral – hält, so ist es noch mehr bekannt, daß sie offiziell eine katholische Morallehre als ihre verpflichtende Lehre vorlegt und somit auch eine katholische medizinische Morallehre. Das hat mit ihrem Verständnis der kirchlichen Tradition zu tun: Es gibt in der kirchlichen Gemeinschaft mit ihrer Tradition eine offizielle und damit gültige Darlegung und Interpretation dieser Tradition. Mehr noch: Insoweit die Tradition immer in einem letzten Bezug zur Glaubenslehre der Kirche verstanden wird, wird auch die jeweilige und heute als gültig vertretene offizielle Lehre in Moralfragen – zum Beispiel in Fragen der medizinischen Moral – in einer letzten Beziehung zur Glaubenslehre der Kirche gesehen. Eben darum interveniert auch die Kirche – als die Hüterin des Glaubens – in offizieller Weise in Fragen der Moral, auch der medizinischen Moral.

Das ist insofern interessant, als die Glaubenslehre der Kirche – als Glaubenslehre – die vielen konkreten Moralfragen nicht enthält und darum auch nicht aus sich heraus entlassen kann. Sie gehören nicht zum Glaubensschatz der Kirche. Zum Glaubensschatz der Kirche gehört nicht ein spezielles Wissen über das Wesen der Sexualität und entsprechend über richtiges sexuelles Verhalten. Zum Glaubensschatz gehört nicht ein spezielles Wissen über den Beginn des personalen Menschenlebens, über die Wirklichkeit der Embryonen, über die Natur der Gene. Und doch wird in moralischen Aussagen über das menschliche Handeln mit diesen Wirklichkeiten ein entsprechendes Wissen um sie vorausgesetzt; denn allgemeine sittliche Prinzipien reichen nicht aus. Dennoch besteht die Kirche auf ihrem Lehramt in Fragen der medizinischen Moral. Die vielfachen Interventionen Papst Pius' XII. und des jetzigen Papstes sind bekannt.

In dieser Weise zeigt sich das Lehramt der Kirche für zuständig nicht nur in Fragen, die als geoffenbart gelten, sondern auch in nichtgeoffenbarten Fragen der natürlichen Sittenlehre (Naturrecht). Sie erklärt diesen Anspruch ausdrücklich; sie hat es auch mehrmals auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil getan. Allerdings gibt es sowohl auf dem Zweiten wie auf dem Ersten Vatikanischen Konzil Formulierungen, die naturrechtliche Fragen nicht in gleicher Weise dem Lehramt verbunden erachten lassen wie Fragen, die offensichtlich mit der christlichen Offenbarung zu tun haben. Hier sind offenbar nicht schon alle Fragen geklärt.

Immerhin, nach der Lehre zu Fragen der medizinischen Moral befragt, wird man auf päpstliche und bischöfliche Verlautbarungen hinweisen. Viele Katholiken

werden sich durch solche Verlautbarungen gebunden fühlen, für ihre Lehre und für ihre Praxis. Das gilt auch von Biologen und Theologen. Doch gilt es nicht für alle Moralfragen. Es gehört zur katholischen Tradition und auch zur Lehre der beiden Vatikanischen Konzilien, daß nur wenige kirchliche Aussagen als „unfehlbar" zu gelten haben. Zu jenen nicht „unfehlbaren" Aussagen gehören auch die Lehren, die sich nicht im Glaubensschatz der Kirche finden, sondern zum Beispiel – wie die konkreten Moralnormen – nur der menschlichen Reflexion (dem moralischen Sittengesetz) entstammen. Zwar betont das kirchliche Lehramt sehr ausdrücklich, daß man auch solchen Lehren in religiöser Weise anzuhängen hat; es würde auf eine Anfrage hin auch insistieren. Dennoch würde ein Dissens nicht auf jeden Fall ausgeschlossen sein; das ergibt sich zum Beispiel aus dem Gesamt der veröffentlichten Verhandlungen auf dem Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzil.

Die Gläubigen der nichtkatholischen christlichen Kirchen des Westens fühlen sich nicht in der gleichen Weise wie die Katholiken durch ein kirchliches Lehramt oder auch durch eine christliche Tradition in Fragen der Moral – auch der medizinischen Moral – gebunden. Das hängt unter anderem damit zusammen, daß diese Kirchen sich nicht in der gleichen Weise als hierarchisch strukturiert verstehen. Infolgedessen tritt dort eine Kirchenleitung auch nicht so stark und so oft in Erscheinung. Dennoch meldet sie sich zu Wort, sowohl für ihre Gläubigen wie auch für alle Menschen dieser Welt. Sie glaubt dazu eine Sendung zu haben; sie glaubt auf dem Hintergrund christlichen Glaubens Licht spenden zu sollen, sie tritt aber weniger fordernd und gebietend ihren Gläubigen gegenüber in Erscheinung. Wie die Kirchenleitung, so tut es auch die Pastorenschaft und die Theologenschaft dieser Kirchen, wenn auch auf anderer Ebene.

Dem ist so, obwohl die Theologie der anderen Kirchen weniger mit dem Begriff des Naturrechts arbeitet als die katholische Kirche. Vielmehr glaubt man viel unmittelbarer vom Willen Gottes sprechen zu können und zu sollen. Allerdings ist dies oft nicht ein geoffenbarter Wille Gottes, zum Beispiel in der Bibel, als vielmehr die im Heiligen Geist, den ja der Gläubige hat, gewonnene Einsicht – wenn auch nicht, ohne in Bereitwilligkeit, aber auch in viel Freiheit die Weisungen der Pastoren, der Theologen und der Kirchenleitung zu berücksichtigen. Um ein Beispiel einiger Theologen zu bringen: Viele halten das Gebot „Du sollst nicht töten" für eine absolute göttliche Forderung, sehen aber, daß die Forderung in Einzelfällen dem schwachen und sündigen Menschen nicht zumutbar ist. Daraus schließen sie im Heiligen Geist, daß auch Gott nicht insistiert: Die Tat allerdings bleibt Sünde, aber dem Sünder ist die Verzeihung sicher, mit anderen Worten, Gott rechtfertigt nicht die Tat, aber den Sünder. Die katholische Theologie wird anders denken: Bei genauer naturrechtlicher Reflexion im Heiligen Geist erweist sich die Forderung Gottes als nicht so weitreichend, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte. Die so erkannte Forderung Gottes aber ist absolut; es bedarf weder einer Rechtfertigung der Tat noch einer Rechtfertigung des Sünders.

Heinz Frisch

Die Sorge um die Umwelt als Aufgabe christlicher Gemeinden

In mehreren kirchlichen Lehräußerungen wird auf die Verantwortung des Menschen für die Schöpfung hingewiesen. Schon in „Octogesima adveniens" (21) und „De iustitia in mundo" (11, 64) aus dem Jahr 1971, also vor den „Grenzen des Wachstums" des „Club of Rome" (1972) und vor dem ersten Ölpreisschock (1973/74), wird vor der Naturzerstörung und ihren Folgen nachdrücklich gewarnt. Wegweisende Worte finden sich in der Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen der Umwelt und der Energieversorgung „Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit" (1980) sowie in der Gemeinsamen Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz „Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung" (1985). Viele Theologen, vor allem Moraltheologen, haben sich mit umweltethischen Fragen auseinandergesetzt und darüber publiziert. Man kann also wirklich nicht sagen, daß diejenigen, denen in der Kirche das Lehren aufgetragen ist, die aus der Umweltkrise resultierende Herausforderung nicht verstanden hätten.

Allerdings darf nicht verschwiegen werden, daß es in den kirchlichen Verlautbarungen bislang nicht gelungen ist, die Auswirkungen eines umweltbewußten Verhaltens auf Wirtschaft und Gesellschaft konsequent zu bedenken. Jüngstes Beispiel dafür ist der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle". An mehreren Stellen ihres Hirtenbriefs weisen die amerikanischen Bischöfe auf die Umweltzerstörung durch den Menschen hin; doch das, was sie zur Wiederherstellung der Vollbeschäftigung empfehlen, läßt die Berücksichtigung des über die Umweltzerstörung Gesagten fast gänzlich vermissen. Nun sind offenbar mit der Aufgabe, Ökonomie und Ökologie miteinander zu versöhnen, auch Politiker und Ökonomen überfordert; daher wird man den Bischöfen ebenfalls fürs erste eine gewisse Zurückhaltung gegenüber diesen außerordentlich schwierigen Fragen zugestehen. Da es hier jedoch um Probleme geht, von deren Lösung das Überleben der Menschheit abhängt, ist eine klare Stellungnahme unausweichlich.

Nicht zufrieden sind Umweltschutzverbände mit dem umweltpolitischen Engagement derjenigen, die sich zu einer christlichen, speziell zur katholischen Kirche bekennen. In der Tat zeigt ein Großteil des Klerus wie der Laien kaum Interesse für Fragen der Energieversorgung und des Umweltschutzes. Kommt jemand in kirchlichen Kreisen auf den Umweltschutz zu sprechen, so macht man sich nicht

selten über ihn und sein Anliegen lustig. Schwer verständlich ist angesichts der bereits erwähnten kirchlichen Verlautbarungen, daß auch manche Geistliche dabei nicht zurückstehen wollen. Haben Geistliche jedoch erkannt, daß es um die Bewahrung von Gottes Schöpfung geht und daß die Erde nicht durch den Menschen unbewohnbar gemacht werden darf, kommt es vor, daß sie über die Verantwortung des Christen für Gottes Schöpfung predigen, dabei aber das Wort Umwelt vermeiden, wohl um nicht in die falsche Ecke gestellt zu werden. Doch solche Predigten bewirken erfahrungsgemäß kaum irgendwelche Verhaltensänderungen der Gemeindemitglieder, zumal dann, wenn nicht erkennbar wird, daß der Pfarrer selbst sich im Alltag bemüht, mit Energie und Umwelt schonend umzugehen. Mancher Geistliche findet zwar aufrüttelnde Worte über die Zerstörung von Gottes Schöpfung durch den Menschen; es kommt ihm aber nicht in den Sinn, seine Fahrten mit dem Auto einzuschränken, sich freiwillig vernünftige Geschwindigkeitsbegrenzungen zu setzen, auf energieaufwendige Ferienreisen zu verzichten oder jegliche Energieverschwendung bei der Heizung der Kirchenräume zu verhindern. Freilich verhalten sich die meisten Gemeindemitglieder in ihrem Lebensbereich nicht anders; doch wäre das gute Beispiel des Pfarrers, wenn es ums Verzichten geht, ein besonders wichtiges Zeichen. Hält der Gemeindeleiter jedoch den Umweltschutz eher für eine Modeerscheinung, wird sich auch die Gemeinde im Rahmen ihrer Aktivitäten kaum ernsthaft damit befassen.

Immer wieder muß man feststellen, daß Gruppen in unserer Gesellschaft, denen Kirche gleichgültig ist, sich viel engagierter um die Rettung der Natur kümmern als die Mitglieder christlicher Gemeinden, die zwar die Bewahrung von Gottes Schöpfung fordern und darum beten, die selbst aber kaum etwas dafür tun und sich durch ihr Verhalten unglaubwürdig machen. Warum tun sich viele Christen hier so schwer? Hat sich ein Christ um seine Mitmenschen zu sorgen, nicht aber um die übrige Umwelt? Haben die Christen das Wort „Macht euch die Erde untertan" mißverstanden?

Die wahren Gründe sind wohl ganz andere: Es lebt sich – zumindest auf kurze Sicht – viel angenehmer, wenn man dem Schutz der Umwelt nicht allzuviel Beachtung schenkt. Die im Interesse des Umweltschutzes notwendigen Verhaltensänderungen werden eben auch von den Christen als sehr lästig empfunden. Daher wird nicht selten erst einmal versucht abzuwiegeln, etwa mit dem Hinweis, Waldsterben habe es auch schon früher gegeben, die Prognosen des „Club of Rome" (1972) hätten sich als falsch erwiesen, die Umweltschäden würden gewaltig übertrieben. Nun ist Optimismus häufig das Ergebnis unzulänglicher Information. Oft genug ist genauere Unterrichtung aber gar nicht erwünscht; denn so mancher hat wohl das dumpfe Gefühl, daß Aufklärung ihm ein schlechtes Gewissen bescheren und seine wohlstandsbürgerlichen Gewohnheiten in Frage stellen könnte.

In manchen Kirchengemeinden gibt es eine meist kleine Gruppe von überwie-

gend jüngeren Leuten, die Umweltfragen ernst nehmen und die vielleicht sogar versuchen, Hilfen für den Umweltschutz anzubieten. Nicht selten befassen sich solche Gruppen auch mit Themen wie Kernenergienutzung, Frieden, Abrüstung und Kriegsdienstverweigerung. Sie spielen in eher konservativ geprägten Gemeinden meist eine Außenseiterrolle und gewinnen kaum größeren Einfluß auf das Gemeindeleben.

„Als 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." So schrieb Konrad Hilpert[1]. Und Propst Heino Falcke, Erfurt (DDR), forderte auf dem 22. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Frankfurt am 20. Juni 1987: „Die christliche Gemeinde müßte so etwas werden wie ein ökologisches Frühwarnsystem. Wo Wälder zu sterben beginnen oder Flüsse umzukippen drohen, wo sich Bedrohliches anbahnt, muß die Gemeinde präsent und hellwach sein und Alarm schlagen." Von der Erfüllung solcher Forderungen sind die meisten Gemeinden weit entfernt. Manchmal greifen sie etwas auf, was andere vor ihnen entdeckt und angeprangert haben oder was sie finanziell belastet, zum Beispiel weil die Kirchenräume ungeschickt geheizt werden. Wie könnte man die christlichen Gemeinden zu mehr Engagement in Fragen der Energieeinsparung und des Umweltschutzes bewegen? Zunächst tut Aufklärung not, und es ist zu fragen, welche grundlegenden Einsichten den Gemeinden zu vermitteln sind.

Wohlstand durch Raubbau und Umweltzerstörung

Wir sind es gewohnt, unseren Wohlstand als das Ergebnis unserer Tüchtigkeit und des technischen Fortschritts anzusehen. Dabei vergessen wir gar zu leicht, daß die Güterfülle ebenso einem gigantischen Raubbau an nichterneuerbaren Ressourcen zu verdanken ist. Ohne den Einsatz fossiler und mineralischer Grundstoffe wäre industrielle Produktion nicht möglich. Alle Industrieländer zeichnen sich durch einen hohen Energieverbrauch aus. In der Bundesrepublik Deutschland werden über 6 Tonnen Steinkohleeinheiten (t SKE) je Einwohner jährlich verbraucht, das heißt eine Energiemenge, die der von 6 Tonnen Steinkohle entspricht. Die Bewohner der USA bringen es gar auf 11 t SKE pro Kopf und Jahr, während ein südlich der Sahara lebender Afrikaner nur über durchschnittlich 0,12 t SKE kommerzieller Energie im Jahr verfügt und er deshalb vor allem Holz verbrennen muß, wodurch er eine ökologische Katastrophe verursacht.

Das Entgelt für unsere Arbeit kann nur deshalb so hoch sein, weil wir die Bodenschätze in einem Ausmaß wie keine Generation vor uns nutzen und dabei Luft, Wasser und Boden mit Schadstoffen belasten, die vor allem bei der

Gewinnung und dem Verbrauch von Energie entstehen. Die hohe Arbeitsproduktivität, unter der das Produktionsergebnis je Arbeitsstunde zu verstehen ist, wäre nicht ohne einen hohen Einsatz von Energie und Rohstoffen zu erreichen; ihr ist der wirtschaftliche Wohlstand zuzuschreiben, dessen sich die Bewohner der Industrieländer erfreuen. Der enorme wirtschaftliche Aufstieg der Industrieländer seit dem Zweiten Weltkrieg ist nicht zuletzt durch das bis 1973 billige Erdöl ermöglicht worden.

Die nutzbaren Vorräte an Erdöl, Erdgas und Kohle sind begrenzt; die nachgewiesenen Reserven an Erdöl reichen beim heutigen Verbrauch noch für etwa 33 Jahre. Viele Fachleute sind indessen weniger beunruhigt dadurch, daß die Ressourcen erschöpflich sind, als vielmehr dadurch, daß ihre Nutzung zu hohen Umweltbelastungen führt. Da ist zunächst das CO_2-Problem. Bei jeder Verbrennung kohlenstoffhaltiger Energieträger entsteht Kohlendioxid. Wird eine Tonne Steinkohle verbrannt, so werden 3,4 t CO_2 freigesetzt. Seit 1860 sind nach Schätzungen der UN rund 500 Mrd. t CO_2 infolge der Aktivitäten der Menschen entstanden, in denen rund 135 Mrd. t Kohlenstoff enthalten sind. Zur Zeit beträgt die anthropogene Emission etwa 20 Mrd. t CO_2 pro Jahr. Um 1860 betrug die CO_2-Konzentration in der Atmosphäre etwa 295 ppm (parts per million, Teile pro Million). Derzeit beträgt die CO_2-Konzentration etwa 340 ppm; die Anstiegsrate liegt zur Zeit bei 1,3 ppm/Jahr[2]. Hierbei spielt auch die Zerstörung tropischer Regenwälder eine Rolle, die viel Kohlenstoff binden. Ihre Abholzung führt ebenfalls zu einer Freisetzung von CO_2. Jedes Jahr wird in der Dritten Welt der Urwald um eine Fläche dezimiert, die dreimal so groß wie die Schweiz ist.

Die Zunahme des CO_2-Gehalts der Luft hat wegen des Treibhauseffekts eine Erwärmung der Troposphäre zur Folge. CO_2 und andere Gase lassen die kurzwellige Strahlung der Sonne bis zur Erde vordringen, absorbieren aber langwellige Strahlen, die von der Erdoberfläche in den Weltraum zurückgeschickt werden. Durch diese infrarote Strahlung wird der untere Bereich der Atmosphäre, die Troposphäre, aufgeheizt, wobei die Erwärmung nach oben hin abnimmt. Die Wüstengebiete werden sich ausbreiten. In der Bundesrepublik könnte das Klima dem im heutigen Italien ähnlich werden. Die Polkappen werden abzuschmelzen beginnen, was zu einem erheblichen Anstieg des Meeresspiegels führen wird. Da mit dem Abschmelzen der Polkappen auch die Rückstrahlungsintensität (Albedo) vermindert wird – Wasser reflektiert weniger Wärme, das heißt, nimmt mehr Wärme auf als Eis und Schnee –, kommt es zu weiterer Erwärmung der Troposphäre in einer Kettenreaktion.

Niemand vermag zu sagen, wie dieses Problem zu lösen ist, es sei denn durch eine drastische Verminderung des Einsatzes fossiler Brennstoffe, für die bei realistischer Einschätzung des zukünftigen Energieverbrauchs nicht die geringste Aussicht besteht. Nach aller Voraussicht wird sich der Verbrauch fossiler Brennstoffe noch beträchtlich erhöhen. Mit einem Abholzungsstopp in der Dritten Welt

kann ebenfalls nicht gerechnet werden. Die Kernenergie kann den Anstieg des Verbrauchs fossiler Brennstoffe nicht verhindern; die knapp 400 weltweit in Betrieb befindlichen Kernkraftwerke nehmen rund 5 Prozent des Welt-Primärenergieeinsatzes in Anspruch und decken nur rund 2,5 Prozent des Welt-Endenergieeinsatzes. Primärenergie ist Energie in der von der Natur angebotenen Form, zum Beispiel Steinkohle, Erdöl, Uranerz nach der Förderung. Primärenergie muß in Sekundärenergie umgewandelt werden, zum Beispiel elektrischen Strom, Fahrzeugbenzin, Heizöl, die am Ort des Verbrauchs als Endenergie bezeichnet wird. Die Umwandlungsverluste sind bei der Erzeugung von elektrischem Strom besonders hoch: Rund zwei Drittel der eingesetzten Primärenergie gehen in Form von Abwärme verloren.

Da nach Meinung von Energiefachleuten der Energieverbrauch weltweit um mehr als 3 Prozent jährlich steigen sollte, damit der Dritten Welt die Chance eines wirtschaftlichen Aufstiegs gegeben wird, wäre auch bei einem forcierten Ausbau der Kernkraft mit all seinen Risiken und ungelösten Problemen an eine Verminderung des Einsatzes fossiler Brennstoffe nicht zu denken. Da die Reserven an den relativ „sauberen" Energieträgern Erdgas und Erdöl viel geringer sind als an Kohle und Ölschiefer, ist es zudem unvermeidlich, daß der Anteil der „dirty fuels" am gesamten Energieeinsatz, also der „schmutzigen" Energieträger – sie werden so genannt, weil Gewinnung und Nutzung die Umwelt besonders stark belasten –, immer größer wird.

Bei der Verbrennung fossiler Brennstoffe werden viele Schadstoffe freigesetzt: Schwefeldioxid, Stickoxide, die sich in der Verbrennungshitze aus dem Stickstoff und dem Sauerstoff der Luft bilden, Kohlenmonoxid, Kohlenwasserstoffe und Aerosole, das heißt feinverteilte feste und flüssige Substanzen in der Luft. Es ist nicht zu erkennen, wie die dadurch verursachten Umweltschäden noch einigermaßen unter Kontrolle gehalten werden könnten. Das Waldsterben wird weitergehen. Auch die in reichen Ländern verwendeten Rauchgasentschwefelungsanlagen und Entstickungseinrichtungen können die Gesamtbelastung nur begrenzt vermindern. Arme Länder können sich solche Anlagen nicht leisten und produzieren weiter zu Lasten der Umwelt. In Industrieländern, die in der Umweltpolitik Entwicklungsländer geblieben sind, was nicht zuletzt für Ostblockstaaten gilt, wird es noch viele Jahre dauern, bis die Möglichkeiten des technischen Umweltschutzes umfassend genutzt werden. Entschwefelung und Entstickung sind sehr teuer, und vielen Politikern erscheinen andere Aufgaben dringlicher.

Nähme man die wissenschaftlichen Erkenntnisse ernst, käme man an zumindest einer entscheidenden Konsequenz nicht vorbei: Die Bewohner der reichen Industrieländer müssen mit viel weniger Energie und Rohstoffen auskommen, als sie bisher in Anspruch genommen haben. Ohne eine drastische Verminderung des Pro-Kopf-Energieverbrauchs in reichen Ländern gibt es keine Lösung der weltweiten Umweltprobleme.

Die Industrieländer als Vorbilder für die Dritte Welt?

Bis vor nicht allzu langer Zeit wurde fast ausschließlich argumentiert, die Dritte Welt könne nur dann wirtschaftlich vorankommen, wenn sie dem Beispiel der Industrieländer folge und mit Hilfe moderner Technik und eines höheren Kapitaleinsatzes die Arbeitsproduktivität steigere, so daß dank Wirtschaftswachstum ein hinreichend hohes Versorgungsniveau erreicht werde. Nicht durch Umverteilung sei der Gütermangel in Ländern der Dritten Welt zu beheben, sondern durch Mehrproduktion in den wirtschaftlich schwachen Regionen der Erde. Die derzeit weltweit produzierte Gütermenge reiche nun einmal zu einer befriedigenden Versorgung aller Menschen bei weitem nicht aus.

Soweit es um die Versorgung mit Nahrungsmitteln geht, ist die letzte Behauptung falsch. Die weltweite Nahrungsmittelproduktion ist so groß, daß alle Menschen satt und ausreichend mit Proteinen versorgt werden könnten. Es müßte zu diesem Zweck lediglich der überhöhte Fleischkonsum in den Industrieländern geringfügig reduziert werden. Da im Durchschnitt 7 Getreidekalorien zur Gewinnung einer Fleischkalorie gebraucht werden, gehen zu viele Getreidekalorien verloren, die den Menschen direkt zur Ernährung dienen könnten.

Wenn behauptet wird, die armen Länder brauchten nur dem Beispiel der Industrieländer zu folgen, so ist dem entgegenzuhalten, daß das, was einem kleinen Teil der Menschheit möglich war, nicht für alle erreichbar ist. Industrielles Produzieren setzt einen hohen Einsatz nichterneuerbarer Ressourcen voraus. Wollten alle Menschen so viel Energie beanspruchen wie die Bundesbürger, so wäre der Weltenergieverbrauch dreimal so hoch, wie er tatsächlich ist, und das könnte unser Planet gewiß nicht mehr verkraften. Stellten alle Menschen gar die gleichen Ansprüche wie die US-Amerikaner, so wäre der Weltenergieverbrauch sogar 5,5mal so hoch. Ein Nordamerikaner verbraucht im Lauf seines Lebens 700 Tonnen fossile Brennstoffe und Holz sowie fast 50 Tonnen Metalle. 50 Millionen Nordamerikaner belasten unsere Erde mehr als 2 Milliarden Menschen in den ärmsten Entwicklungsländern. Der Amerikaner Jeremy Rifkin meint: „Die Welt könnte unmöglich ein zweites Amerika verkraften. Schaut man sich diese Zahlen an (gemeint ist der hohe Pro-Kopf-Verbrauch von fossilen und mineralischen Grundstoffen), so wird einem klar, daß schon ein Amerika mehr ist, als sich die Welt leisten kann.“[3]

Ein besonders schlimmes Beispiel bietet die Landwirtschaft der Industrieländer. So kann die Landwirtschaft der Bundesrepublik gewiß nicht als vorbildlich bezeichnet werden, wenn sie zur Erzeugung von einer Kalorie in Form von Nahrungsmitteln 10 Kalorien Fremdenergie einsetzen muß. Vor dem Zweiten Weltkrieg entfielen in der deutschen Landwirtschaft rund 80 Prozent des gesamten Energieeinsatzes auf menschliche Arbeit und tierische Zugkraft; ihr Anteil ist aber schon um 1975 auf 4 bis 5 Prozent gesunken. Die Produktion in der modernen

Landwirtschaft ist also immer mehr vom Einsatz von Fremdenergie abhängig geworden, und zwar direkt in Form von Öl und elektrischem Strom und indirekt in Form von Kunstdünger, Pflanzenschutzmitteln, Maschinen und anderen Produktionsmitteln[4]. Auch die industrielle Landwirtschaft in den USA basiert auf einer ungeheuren Energieverschwendung. Während für die Maisproduktion in Guatemala bei traditionellem Anbau, der hauptsächlich auf menschlicher Arbeit beruht, ein Erdöläquivalent von 1,5 Liter pro Hektar in Form von Treibstoffen, Dünger und Pestiziden gebraucht wird, benötigt die industrielle nordamerikanische Landwirtschaft 900 Liter Erdöl pro Hektar Maisfeld.

Die Frage der Ausbeutung der Dritten Welt durch die Industrieländer stellt sich neu unter dem Gesichtspunkt der Verteilung des Ressourcen- und Umweltverbrauchs. Wenn die reichen Länder wegen ihres hohen Ressourceneinsatzes und ihrer Umweltzerstörung den Entwicklungsländern die Möglichkeit vorenthalten, jemals eine vergleichbare Güterversorgung zu erreichen, weil unser Planet so viel für alle auf Dauer nicht hergibt und, falls das Ressourcenproblem gelöst wäre, die Umweltbelastungen jedes noch zu vertretende Maß übersteigen würden, dann bedeutet das, daß die Industrieländer auf Kosten der armen Länder über ihre Verhältnisse leben. Das läßt sich an den Folgen der Ölpreisschocks bereits erkennen: Der Öldurst der Reichen hat die Ölpreiserhöhungen möglich gemacht. Doch während die Industrieländer die erhöhten Preise zahlen konnten, zwar einige Einsparungen vornahmen, aber dennoch weiterhin viel Öl auch für weniger wichtige Zwecke verbrauchten, waren viele Entwicklungsländer nicht mehr in der Lage, für sie lebenswichtige Energieimporte zu bezahlen, was zu harten Rückschlägen in ihrer wirtschaftlichen Entwicklung führte. Was wird geschehen, wenn in den neunziger Jahren Verknappungen nicht mehr auf Fördermengenabsprachen der Erdölproduzenten beruhen, sondern darauf, daß der Bedarf die Ölförderkapazitäten übersteigen wird?

Die hohe Kaufkraft der Bewohner von Industrieländern ist ja darauf zurückzuführen, daß sie immer wieder den weitaus größten Teil der geförderten kostbaren fossilen und mineralischen Grundstoffe an sich ziehen. Auf die nichterneuerbaren Ressourcen haben alle Menschen Anspruch, und zwar nicht nur alle heute lebenden Menschen, sondern auch kommende Generationen. Tatsächlich aber lassen es sich die Bewohner der Industrieländer auf Kosten der Menschen in der Dritten Welt und zukünftiger Generationen heute gutgehen. Ihr Wohlstand beruht eben auch darauf, daß andere nicht oder noch nicht in der Lage sind, ähnliche Ansprüche an unseren Planeten zu stellen.

Nach einem Hinweis auf die unbeschreibliche Armut in vielen Ländern der Dritten Welt meint Jeremy Rifkin: „Wir Amerikaner schütteln traurig unsere Köpfe angesichts dieser unmenschlichen Verhältnisse. Nur entspricht es leider den Tatsachen, daß die Lebensumstände in der Dritten Welt so lange menschenunwürdig bleiben werden, wie wir in den Vereinigten Staaten jährlich weiter ein Drittel des Weltrohstoffaufkommens verbrauchen... Wenn wir daher wirklich entschlossen sind, unseren Planeten davor zu bewahren, in eine gewaltige industrielle Abfallgrube verwandelt zu werden, müssen

wir jetzt freiwillig damit beginnen, unseren eigenen materiellen Wohlstand wesentlich einzuschränken. Wir müssen unsere Bereitschaft zeigen, im Namen der Menschlichkeit harte Opfer auf uns zu nehmen."[5]

Schon 1971 hatte sich die römische Bischofssynode in „De iustitia in mundo" im gleichen Sinn geäußert: „Überdies hat die Nachfrage der wohlhabenderen – gleichviel ob kapitalistischen oder sozialistischen – Länder nach Rohstoffen und Energie (wie auch die schädliche Wirkung ihrer Abfälle auf Atmosphäre und Ozeane) ein solches Ausmaß erreicht, daß die wesentlichen Voraussetzungen des Lebens auf dieser Erde wie Luft und Wasser unwiederherstellbar geschädigt würden, wenn diese Höhe des Verbrauchs, dieser Grad der Verschmutzung und diese Schnelligkeit des Wachstums bei der gesamten Menschheit Platz greifen würde."

Und an anderer Stelle sagen die Bischöfe: „Unerfindlich ist, wie die reichen Völker es rechtfertigen wollen, ihren Zugriff auf die Güter der Erde noch weiter zu steigern, wenn das zur Folge hat, daß entweder die anderen Völker niemals über ihre elende Notlage hinauskommen oder gar die physischen Grundlagen des Lebens auf der Erde Gefahr laufen, zerstört zu werden. Die jetzt schon Reichen müssen sich mit einer materiell weniger anspruchsvollen Lebenshaltung bescheiden und weniger verschwenderisch mit den Dingen der Umwelt umgehen, um nicht jenes Erbgut zu zerstören, in das sie sich mit der ganzen übrigen Menschheit nach strenger Gerechtigkeit zu teilen haben."[6]

Diese Appelle haben bisher in der Praxis kaum etwas bewegt. Um so mehr müssen die Länder der Dritten Welt sich bemühen, die Fehler der Industrieländer nicht zu wiederholen und in Landwirtschaft und Gewerbe Produktionsmethoden anzuwenden, bei denen der Einsatz herkömmlicher Fremdenergie möglichst niedrig gehalten werden kann, damit ihre Wirtschaft nicht bei den nächsten Ölpreiserhöhungen schwere Rückschläge erleidet oder gar zusammenbricht.

Die Sorge um „saubere" Energie für morgen

Wenn man sich anschaut, wofür private und öffentliche Haushalte ihr Geld zu einem erheblichen Teil ausgeben, und bedenkt, wofür es ausgegeben werden müßte, ist man versucht, in Resignation zu verfallen. Da werden unzählige Milliarden fürs Autofahren, für Unterhaltungselektronik, energieaufwendige Urlaubsreisen, Modetorheiten und Rüstung bezahlt, und Aufgaben, von deren Bewältigung das Überleben der Menschheit abhängt, mit viel zuwenig Engagement und mit einem viel zu geringen Mitteleinsatz angegangen. Wie immer die zukünftige Energieversorgung technisch gestaltet werden wird, eines ist sicher: Sie wird Investitionen erfordern, von deren Höhe sich die wenigsten Leute eine zutreffende Vorstellung machen. Sie wissen vielleicht, daß ein 1200-Megawatt-Kernkraftwerk der herkömmlichen Art zwischen 5 und 10 Mrd. DM kostet. Doch wissen sie auch, daß die bisher verwendeten Leichtwasserreaktoren miserable Uranverwerter sind und daß man bei einem forcierten Ausbau der Kernenergienutzung auf Reaktorlinien setzen müßte, die teurer sind, zum Teil höhere Risiken bergen und die für einen breitangelegten Einsatz noch gar nicht zur Verfügung stehen? Wissen sie, daß das Entsorgungsproblem weltweit nicht gelöst ist und daß unklar bleibt, was mit ausgedienten Kernkraftwerken geschehen soll?

Der Aufbau einer Solar-Wasserstoff-Wirtschaft, zu der es auf längere Sicht keine Alternative geben dürfte, wird weltweit jährlich viele hundert Milliarden Dollar kosten. Das bedeutet, daß viel Arbeit und Kapital aufzuwenden sind, ohne daß die jetzt lebende Generation einen unmittelbaren Nutzen in Form zusätzlicher Konsumgüter davon hat. Sie muß also für kommende Generationen heute etwas produzieren und muß dafür auf andere Produkte, die ihr heute zugute kämen, verzichten. Ist die Bereitschaft zu einem solchen Verzicht vorhanden, und wie können die Mittel zur Finanzierung dieser gigantischen Projekte aufgebracht werden?

Die jetzt Lebenden müssen sich um die Lebensgrundlagen zukünftiger Generationen kümmern, weil sie selbst Raubbau an Ressourcen treiben, die Umwelt schädigen und so an die nachfolgenden Generationen vieles nicht weitergeben, worauf diese den gleichen Anspruch haben wie die gegenwärtige Generation. Jeder, der Energie und Rohstoffe verbraucht und damit bewirkt, daß sie für andere Menschen nicht mehr verfügbar sind, muß eine Gegenleistung für die Ressourcenentnahme erbringen. Es ist daher gerechtfertigt, ihn mit Energie- und Emissionsabgaben zu belasten, aus deren Aufkommen Energie- und Umweltschutzinvestitionen finanziert werden. Es gilt, den in reichen Industrieländern lebenden Menschen diese moralische Verpflichtung klarzumachen.

Aus alledem geht hervor, daß es nicht zu rechtfertigen ist, in herkömmlicher Weise weiterzuwirtschaften. Das herkömmliche Wirtschaftswachstum ist ja – von Ausnahmen im Gefolge der Ölpreisschocks abgesehen – einhergegangen mit einem Anstieg des Energieverbrauchs, der zum Beispiel von 1960 bis 1973 prozentual ebenso hoch war wie das Wachstum des realen Bruttosozialprodukts, mit dem Wirtschaftswachstum gemessen wird. In den Jahren 1984 und 1985 war der Anstieg des Energieverbrauchs prozentual sogar höher als die Rate des wirtschaftlichen Wachstums. Die Entkoppelung von Wirtschaftswachstum und Energieverbrauchsentwicklung ist ein wichtiges Merkmal eines qualitativen Wirtschaftswachstums; der Zuwachs des Sozialprodukts muß hier überwiegend Investitionen zur Energieeinsparung und zur Erschließung neuer Energiequellen sowie Umweltschutzinvestitionen zugute kommen.

Zur Aktivierung der Gemeinden zugunsten einer gesunden Umwelt

In der Regel wird es nur der Pfarrer sein können, der in Sachen Energiesparen und Umweltschutz in seiner Gemeinde einen Lernprozeß in Gang bringt. Steht er nicht mit seiner Autorität dahinter, läuft hier nichts, zumindest nichts mit Breitenwirkung. Hat der Pfarrer die Verantwortung des Christen für Gottes Schöpfung wirklich verstanden, darf er sich nicht damit begnügen, darüber in seinen Predigten zu sprechen. Er muß mit gutem Beispiel vorangehen, er muß

durch sein Verhalten zeigen, daß er das, was er in der Predigt gesagt hat, auch ernst meint. Er kann das vor allem dadurch beweisen, daß er vom Auto nur den unbedingt notwendigen Gebrauch macht und, wann immer es ihm möglich ist, öffentliche Verkehrsmittel benutzt, daß er allein und mit seinen Gruppen in der Gemeinde energieaufwendige Ferienreisen unterläßt und daß er keine Energieverschwendung beim Heizen der Kirchenräume duldet. Handeln der Pfarrer und seine pastoralen Mitarbeiter in dieser Weise umweltbewußt, so gibt das den Gemeindemitgliedern sicherlich stärkere Anstöße, sich im eigenen Lebensbereich ebenfalls umweltfreundlich zu verhalten, als gelegentliche spektakuläre Aktionen zur Rettung der Umwelt, gegen die freilich nichts einzuwenden ist.

Warum ist es so wichtig, daß der Pfarrer und die pastoralen Mitarbeiter sich gerade in der genannten Weise bemühen, einen Beitrag zum Schutz der Umwelt zu leisten? Das Auto ist ein Transportmittel, das viel Energie vergeudet und die Umwelt durch Schadstoffe belastet. Infolge der schlechten Verbrennung im Ottomotor enthält das Abgas das giftige Kohlenmonoxid und unverbrannte Kohlenwasserstoffe, außerdem bilden sich in der Verbrennungshitze Stickoxide, die über die Salpetersäure nicht nur dazu beitragen, daß der Regen sauer wird, sondern die vor allem unter Sonneneinwirkung zur Bildung von Ozon und anderen Photooxidantien führen, die direkt auf Nadeln und Blätter einwirken und die Bäume schädigen. Allein der geregelte Katalysator bietet bislang wirksam Abhilfe, weil er den Schadstoffausstoß um über 90 Prozent vermindert. Autos mit ungeregeltem Katalysator erreichen eine Verringerung des Schadstoffausstoßes von nur etwa 50 Prozent. Mit anderen Techniken wird nicht einmal dieses Ergebnis erreicht, zumindest nicht unter bestimmten Betriebsverhältnissen, die im alltäglichen Fahrbetrieb häufig vorkommen. Daß nur noch bleifreies Benzin verwendet werden sollte, soweit der Motor es verträgt, versteht sich von selbst; denn das Blei – Bleitetraäthyl wird als Klopfbremse und zur Ventilsitzschmierung bei älteren Autos verwendet – ist ein gefährliches Umweltgift. Es belastet den Boden, aus dem es nicht mehr entfernt werden kann.

Gewisse Hoffnungen kann man auf den Magermotor setzen, der in puncto Sparsamkeit dem Dieselmotor nahekommt und sehr günstige Abgaswerte ohne geregelten Katalysator erreicht. Es ist bezeichnend, daß die ersten Autos mit Magermotoren aus Japan kommen, während in der Bundesrepublik einige Hersteller offenbar lieber an einem Zwölfzylindermotor, diesem wahrhaft „zeitgemäßen" Antriebsaggregat, herumbasteln. Die Abgaswerte beim Dieselmotor sind wesentlich günstiger als beim Ottomotor ohne Katalysator; doch ist der Dieselmotor neuerdings wieder ins Gerede gekommen, weil zu befürchten ist, daß die emittierten Rußpartikel mit ihren Anlagerungen krebserregend sind. Es ist unverständlich, daß Rußfilter, die in Autos eingebaut werden, die für den Export nach USA bestimmt sind, in der Bundesrepublik nicht angeboten werden.

Doch auch die gründlichste Abgasreinigung kann nichts daran ändern, daß das

Auto ein ungemein energieaufwendiges Transportmittel ist. Der Ottomotor erreicht im Auto einen Wirkungsgrad von etwa 14 Prozent; beim Dieselmotor liegt er um einiges höher. Die Motoren müssen jedoch ein tonnenschweres Fahrzeug bewegen; daher ist der Energieeinsatz für den Personentransport hier extrem hoch. Die Fahrten mit dem Auto auf das unbedingt notwendige Maß zu beschränken, ist eine der wichtigsten Maßnahmen zur Energieeinsparung und zum Schutz der Umwelt. Und wenn schon Auto gefahren werden muß, sollte es selbstverständlich sein, daß niemals gerast wird und Geschwindigkeitsbegrenzungen beachtet werden. Disziplin beim Fahren und das Einhalten vertretbarer Geschwindigkeiten – auch auf Autobahnen nicht mehr als 120 km/h – sind zur Verminderung der Unfallzahlen, zur Energieeinsparung und zum Umweltschutz unerläßlich. Bei hohen Geschwindigkeiten erhöht sich der Treibstoffverbrauch für eine bestimmte Strecke beträchtlich, vor allem aber steigt der Ausstoß von Stickoxiden wegen der hohen Belastung des Motors stark an.

Als weitere wichtige Verhaltensregel wurde die Unterlassung teurer und energieaufwendiger Ferienreisen genannt. Die Tourismusbranche hat längst den „heiligen Trip" entdeckt (Pfarrer Bernhard Hertwig, Hamm, in einer Leserzuschrift an die FAZ) und bietet Fahrten ins Heilige Land, zu Heiligtümern und Wallfahrtsorten sowie in Länder der Dritten Welt an, wo sich die wohlhabenden Gläubigen vor Ort informieren können, ob ihre Spenden gut angekommen sind. Solche Reisen sind nicht gerade billig, und viele in bescheidenen Verhältnissen lebende Gemeindemitglieder – nicht nur Sozialhilfeempfänger, Arbeitslose und Kinderreiche – werden sich wohl kaum zu einer Gemeinschaft hingezogen fühlen, deren materiell bessergestellte Mitglieder so unbekümmert demonstrieren, was sie sich alles leisten können. Das Ärgernis ist um so größer, als gerade der Ferntourismus Umweltbelastungen vielfältiger Art erzeugt. Eine Boeing 747 („Jumbo") verbraucht 15000 Liter Treibstoff pro Stunde; neuere Versionen dieses Typs können über 200000 Liter Kerosin tanken. Solche Flüge sind nur deshalb bezahlbar, weil Raubbau an Ressourcen getrieben und unser Planet in verantwortungsloser Weise geplündert wird. Ist es nicht traurig, daß sich auch Geistliche und „aktive" Gemeindemitglieder bei diesem Ausverkauf der Natur so bedenkenlos bedienen, daß sie Ressourcen verschwenden, die anderswo oder in Zukunft Menschen ein Überleben ermöglichen könnten?

Solche Überlegungen müssen auch angestellt werden, wenn es um die Heizung der Kirchenräume geht. Unsere Kirchenräume sind unter dem Aspekt energiesparenden Heizens größtenteils Fehlkonstruktionen. Wegen hoher Decken muß sehr viel Raum erwärmt werden, es sei denn, es wird mit Elektroheizungen unter den Bänken für Wärme nur in unmittelbarer Umgebung der Kirchenbesucher gesorgt. In jedem Fall sind die Voraussetzungen für eine effiziente Energienutzung nicht gegeben. Was kann dennoch getan werden?

Die Kirchenräume sollten nicht stärker als unbedingt nötig geheizt werden. Die

Kirchenbesucher müssen aufgefordert werden, sich warm zu kleiden. Die Heizung sollte für höhere Temperaturen im Kirchenraum wirklich nur zu Zeiten sorgen, in denen sich Gottesdienstbesucher in der Kirche aufhalten. Die Heizung darf weder zu früh hochgeschaltet noch zu spät abgeschaltet werden. Eine entsprechende gründliche Unterweisung der die Heizungsanlage bedienenden Personen ist unerläßlich.

Mit modernen Heizanlagen kann viel Energie gespart werden. Sie sind leider teuer; daher wird mit der Neuanschaffung meist gewartet, bis sich eine Reparatur der alten Anlage nicht mehr lohnt. Die Verwaltungsräte in den Kirchengemeinden müssen prüfen, ob im Hinblick auf die zu erreichende Energieeinsparung die Heizanlage schon früher erneuert werden sollte. Dabei ist zu bedenken, daß spätestens Mitte der neunziger Jahre die Ölpreise mit hoher Wahrscheinlichkeit stark steigen werden, weil dann die weltweite Nachfrage nach Erdöl die Ölförderkapazität erstmals übersteigen wird. Echte Verknappungen werden eine neue Situation am Weltmarkt schaffen; denn bislang waren Ölpreiserhöhungen größeren Ausmaßes manipuliert und konnten nur dank Preis- und Fördermengenabsprachen der OPEC-Länder durchgesetzt werden. Gegen diese Absprachen wurde dann jedoch immer wieder verstoßen. Wenn das, was Energieexperten voraussagen, eintrifft, wird es in einigen Jahren zu Ölpreissteigerungen kommen, die nicht mehr durch das Ausscheren einzelner OPEC-Mitglieder und den Zusammenbruch des OPEC-Kartells rückgängig gemacht werden können.

Es ist hier nicht möglich, ausführlich auf die Frage einzugehen, wie sich ein umweltfreundliches Verhalten auf unser Wirtschaften auswirkt. Doch da es geschehen kann, daß einzelne Gemeindemitglieder ihren Pfarrer, der in Sachen Umwelt konkret geworden ist, fragen, ob er dazu beitragen wolle, daß sie ihren Arbeitsplatz verlieren, sei wenigstens so viel gesagt: Umweltfreundliches Wirtschaften bedeutet keineswegs, daß weniger Güter als bisher zu erzeugen sind. Es müssen jedoch zum Teil andere Güter hergestellt werden; ein Wandel der Wirtschaftsstruktur, der freilich nicht von heute auf morgen stattfinden kann, ist unvermeidlich. Bei qualitativem Wirtschaftswachstum werden eher mehr Arbeitskräfte gebraucht als bei herkömmlichem wirtschaftlichem Wachstum; denn eine Reihe der aufzunehmenden Produktionen ist arbeitsintensiver, als es die einzustellenden oder zu beschränkenden Produktionen sind.

Daß mit dem Aufbau einer neuen Energiebasis und den Leistungen für den Umweltschutz viele Arbeitsplätze geschaffen werden, versteht sich von selbst. Das Problem ist, wie die Mittel zur Finanzierung aufzubringen sind; denn es handelt sich um Leistungen, die dem Markt keine zusätzlichen Konsumgüter zuführen. Es müssen daher weitere Abgaben auf bestimmte Güter erhoben werden, die deren Preise hochtreiben, wenn man auf eine Erhöhung direkter Steuern verzichten will.

Baldiges Handeln ist geboten. Wenn man noch lange mit der Entscheidung für die Solar-Wasserstoff-Wirtschaft wartet, sind fatale irreversible Schäden zu be-

fürchten. Da es Jahrzehnte dauern wird, bis Energie in großem Umfang umweltfreundlich gewonnen und genutzt werden kann, weiß niemand, ob die ganz großen Umwelt-, Klima-, Energieversorgungs- und Hungerkatastrophen noch vermieden werden können. Ich erlebe es, daß man mir nach einem Vortrag in der Diskussion sagt, es sei ja schön und gut, wenn ich meinen Mitmenschen zeige, was alles anders gemacht werden müsse. Doch in Wirklichkeit nütze das alles nichts; die großen Menschheitskatastrophen seien nicht mehr abzuwenden. Da diejenigen, die so etwas sagen, in der Regel recht gut wissen, wovon sie sprechen, und auch über spezielle naturwissenschaftliche Kenntnisse verfügen, tut es mir wegen der meist zahlreich anwesenden jungen Leute besonders leid, angesichts der sich ständig verschlechternden Umweltsituation und der unzulänglichen energie- und umweltpolitischen Bemühungen nicht mit mehr Überzeugungskraft gegen so viel Hoffnungslosigkeit angehen zu können.

Der Pfarrer, die pastoralen Mitarbeiter und „aktive" Gemeindemitglieder, nicht zuletzt Angehörige der jüngeren Generation, könnten durch Wort und Tat viel dazu beitragen, daß in unseren Gemeinden mehr und mehr verstanden wird, daß ein verantwortungsbewußt handelnder Mensch sich nicht das alles leistet, was er sich dank seinem Einkommen und Vermögen durchaus leisten könnte, sondern daß er sich vor jeder Kaufentscheidung im Alltag, vor jeder größeren Anschaffung und vor jeder Reise fragt, ob das, was er tun will, notwendig oder sinnvoll, in der vorgesehenen Form vernünftig, ressourcen- und umweltschonend und damit auch unter ökologischen Gesichtspunkten vertretbar ist. Christen, die sich diesen Fragen stellen und die darüber hinaus immer wieder prüfen, ob sie mit ihrem Geld etwas zur Bewahrung der Lebensgrundlagen beitragen können, werden ihr Leben in mancherlei Hinsicht ändern. Sie könnten die notwendige Umkehr beispielhaft vorleben. Doch bis dahin ist es noch ein weiter Weg. Dabei sollte die Forderung nach einem schöpferischen Verzicht – weniger Annehmlichkeiten heute und dafür bessere Voraussetzungen für ein menschenwürdiges Leben morgen – einen Christen nicht befremden: Nächstenliebe umfaßt auch die, die nach uns kommen.

ANMERKUNGEN

[1] In dieser Zschr. 205 (1987) 45f.
[2] Vgl. M. Grathwohl, Energieversorgung (Berlin [2]1983) 349.
[3] J. Rifkin, Entropie – ein neues Weltbild (Hamburg 1982) 155.
[4] Vgl. H. Priebe, Die subventionierte Unvernunft (Berlin 1985) 56f.
[5] J. Rifkin, a. a. O. 215f.
[6] De iustitia in mundo, 11, 64, in: Texte zur kath. Soziallehre, hrsg. v. d. KAB (Kevelaer 1975) 528, 545f.

Arno Klönne

Die „roten Schwarzen"

Zur Tradition des Sozialkatholizismus in Deutschland

Die in der Bundesrepublik sich wiederbelebende Diskussion über gesellschaftspolitische Perspektiven und deren historische Herkunft hat auch die Frage aktualisiert, welche Impulse denn in der historischen Überlieferung christlicher Arbeiterbewegung zu finden sind, welche Rolle sozialchristlich gebundene Arbeitnehmerpolitik speziell in der deutschen Geschichte gespielt hat und welche gegenwärtige Bedeutung solche Traditionslinien haben.

Die „roten Schwarzen" oder auch „schwarzen Roten", diejenigen also, die als kirchentreue Christen die soziale Frage im Interesse der Arbeiterschaft zu lösen bestrebt waren und dabei Konflikte mit der herrschenden Ökonomie nicht scheuten, haben seit der Industrialisierung die Geschichte der Arbeiterbewegung, der Arbeitsbeziehungen und der Sozialpolitik in Deutschland auf nachhaltige Weise beeinflußt. In der Geschichtsschreibung und im populären Geschichtsbewußtsein in der Bundesrepublik ist dieser Sachverhalt über Jahrzehnte hin nicht hinreichend gewürdigt worden.

Die Darstellungen über die historische Arbeiterbewegung enthalten einen hohen Informationsstand zur Geschichte der Sozialdemokratie, der sozialdemokratisch orientierten Freien Gewerkschaften und – für die Zeit nach 1918 – der kommunistischen Organisationen. Das ist insoweit legitim, als bei diesen Richtungen das Schwergewicht in der organisierten politischen Kultur der Arbeiterschaft vor 1933 lag. Aber darüber darf nicht vergessen sein, daß die christlichen Arbeitervereine und Gewerkschaften eine dritte, kräftige und wirksame Richtung der Arbeiterbewegung vor der Zeit des Nationalsozialismus verkörperten.

In kirchengeschichtlichen Darstellungen wiederum ist zwar üblicherweise von der Entwicklung christlicher Soziallehre oder Sozialethik die Rede, dies aber nur zu oft so, als habe sich die soziale Frage in einem menschenleeren Raum abgespielt und als sei allenfalls über Probleme einer Arbeiterseelsorge, nicht aber über soziale Bewegung in der kirchlich gebundenen Arbeiterschaft zu berichten.

Tatsächlich waren die christliche Arbeiterbewegung, die kirchlich gebundenen Arbeitervereine und die Christlichen Gewerkschaften vom Wilhelminismus bis zum Dritten Reich wesentliche Bestandteile der damaligen Arbeiterkultur in Deutschland, ihrer Organisationen und ihrer sozialen und politischen Praxis, und sozialchristliche Positionen waren in der Geschichte der gesellschaftlich wirksamen Ideen höchst einflußreich.

Freilich sind hier erhebliche Unterschiede zwischen den beiden christlichen Konfessionen festzuhalten[1]. In den Gründerzeiten der deutschen Arbeiterbewegung, also im letzten Drittel des vergangenen Jahrhunderts, war im Zeichen der Verbindung von Thron und Altar der Protestantismus eng angelehnt an die Institutionen des preußisch-deutschen Obrigkeitsstaats, und die innerkirchlichen Motivationen für die Herausbildung einer sozialen Sonderkultur waren infolgedessen im protestantischen Terrain relativ schwach. Die Bindungen an die Kirche lockerten sich bei protestantischen Industriearbeitern rasch, und die Sozialdemokratie fand hier dann ein besonders günstiges Feld für ihre Organisationen.

Christlich-soziale Bestrebungen im Protestantismus hatten eine vorwiegend karitative Zielrichtung; hier ging es nicht so sehr um Organisationspolitik und Zuständereform, sondern um „angewandte christliche Nächstenliebe", um helfende Zuwendung im Einzelfall. Als der Berliner Hofprediger Adolf Stoecker eine politisch höchst konservative, aber sozial aufgeschlossene Christlich-soziale Partei gründete, um die protestantische Arbeiterschaft von der Sozialdemokratie fernzuhalten und an den monarchischen Staat zu binden, fand dies bei den damaligen protestantisch-deutschen Eliten wenig Wohlwollen; Kaiser Wilhelm II. tat apodiktisch seine Meinung kund: „Christlich-sozial ist Unsinn."

Trotz solcher Abmahnungen entwickelten sich sozialprotestantische Initiativen und Evangelische Arbeitervereine mit durchweg obrigkeitsstaatlicher und nationalistischer Orientierung; nach 1918 fanden sie ihren parteipolitischen Bezugspunkt zumeist in der Deutschnationalen Volkspartei. Das sozialpolitische Gewicht und der Einfluß in der Arbeiterbevölkerung waren auf der sozialprotestantischen Seite nicht so beachtlich, daß man bedenkenlos von einer protestantischen Arbeiterbewegung sprechen könnte; da sah es auf der sozialkatholischen Seite anders aus.

Die Herausbildung des organisierten Arbeiterkatholizismus

Der Katholizismus war in Preußen-Deutschland politisch in eine Abwehrstellung gedrängt worden; der „Kulturkampf" gegen die sogenannten Ultramontanen kräftigte noch die ohnehin vorhandenen katholischen Beweggründe, sich gegen jeden Modernismus wie auch gegen die teils protestantische, teils nationalliberale herrschende Gesellschaft in einer Sonderkultur fest zusammenzuschließen und einen sozialen und politischen Verbandskatholizismus auszubilden, der wiederum ohne spezifische Organisationsformen für die Arbeiter gar nicht auskommen konnte. Die Auseinandersetzung mit der „sozialen Frage" wurde zu einem zentralen Thema des organisierten Katholizismus in den Industrierevieren, wobei an kapitalismuskritische Überlieferungen der katholischen Soziallehre wie auch an den lebensweltlichen Traditionalismus katholischer Arbeiterschaft angeknüpft werden konnte.

Vor dem Ersten Weltkrieg bildete sich so im Feld des Katholizismus eine „andere" Arbeiterbewegung heraus, beginnend mit den katholischen Arbeitervereinen und in enger Verflechtung mit dem Volksverein für das katholische Deutschland, der eine damals einzigartige Intensität lebenspraktischer sozialer Bildung gerade für Arbeiterfamilien entwickelte. Parteipolitisch mündete der organisierte Arbeiterkatholizismus in die Zentrumspartei ein, die ohne diesen Arbeiterflügel kaum lebensfähig gewesen wäre; nachdem kirchliche Vorbehalte beiseite geräumt waren, gab der Arbeiterkatholizismus auch die eigentliche Basis ab für die interkonfessionellen Christlichen Gewerkschaften.

In jenen Regionen Deutschlands, in denen Industriearbeit und katholische Konfession dominierten, stand der organisierte Arbeiterkatholizismus vor 1914 der Sozialdemokratie und den Freien Gewerkschaften keineswegs nach, und zu Zeiten der Weimarer Republik bestanden in solchen Regionen oft ausgeglichene Kräfteverhältnisse zwischen der katholischen, der kommunistischen und der sozialdemokratischen Richtung in der Arbeiterbewegung.

Nimmt man die Arbeiterstädte des Ruhrgebiets als Beispiel, so zeigt sich, daß, anders als heute, die Sozialdemokratie hier historisch keineswegs eine Hochburg hatte, sondern vergleichsweise schwach vertreten war; der Grund dafür lag in der besonderen Stärke des regionalen Arbeiterkatholizismus[2]. Die Trennung einer christlich-katholischen Linie der Arbeiterbewegung vom sozialdemokratisch-freigewerkschaftlichen Hauptstrang der Entwicklung war nicht etwa schon von Beginn der Organisierung der Arbeiter an perfekt, und sie hatte ihre Ursachen nicht in Unvereinbarkeiten der Klassenpolitik. Im Ruhrgebiet beispielsweise gab es in den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts Versuche von Katholisch-Sozialen und Sozialdemokraten, eine gemeinsame Bergarbeitergewerkschaft zu bilden, und bei der Reichstagswahl 1877 brachten in Essen katholische Arbeitervereine und Sozialdemokraten gemeinsam einen katholisch-sozialen Arbeiterkandidaten gegen den offiziellen Kandidaten der Zentrumspartei zum Wahlerfolg. Aber solche Kooperationen blieben für die Gesamtentwicklung episodisch.

Die Kirchen waren darauf bedacht, ihr Potential in der Arbeiterschaft gegenüber allen „weltlichen" und noch dazu aufklärerisch-antiklerikalen Anmutungen abzusichern, und zumindest auf der katholischen Seite gelang dies zu einem erheblichen Teil. Die Sozialdemokratie und die Freien Gewerkschaften könnten, so wurde befürchtet, Arbeiter und Arbeiterinnen dem kirchlichen Denken und Leben entfremden, und in der Tat bewegten sich damals gerade die deutschen Sozialdemokraten und viele Freigewerkschaftler in rationalistischen Gedankenbahnen, die vom Verständnis nicht nur für die Kirche, sondern auch für eine religiöse Alltagskultur weit wegführten. Bis zur Jahrhundertwende bildeten sich hier beiderseits abschließende Profile heraus: Die Sozialdemokratie wurde, als sie gerade die katholischen Industriearbeiter in ihrer Masse für sich nicht gewinnen konnte, mehr und mehr zu einer sozialen Volkspartei der protestantisch geprägten,

aber nicht mehr kirchlich praktizierenden Schichten der deutschen Gesellschaft unterhalb der Linie von „Besitz und Bildung"; die katholische Arbeiterbewegung hatte sich verselbständigt und integrierte sich parteipolitisch in das Zentrum, dem sie das Gepräge einer Partei gab, die auch Arbeiterinteressen repräsentierte. Es war damals nicht nur der Industrialisierungsgrad, sondern ebensosehr der Konfessionsfaktor, der über Stärke oder Schwäche der Sozialdemokratie in einer Region entschied.

Profil und Probleme katholischer Arbeiterbewegung vor 1914

Leider hat die Geschichtswissenschaft bislang keine einigermaßen systematische Darstellung des organisierten Arbeiterkatholizismus, seiner Alltagswelt und seiner gesellschaftlichen Praxis hervorgebracht. Immerhin gibt es seit 1982 eine sehr detaillierte und sorgfältige Untersuchung über die Christlichen Gewerkschaften, womit wenigstens die gewerkschaftsorganisatorische Seite des Themas, also die Struktur, Arbeitspolitik und sozialpolitische Programmatik der Christlichen Gewerkschaften ihre Beschreibung gefunden hat[3]. Aber sozialgeschichtlich bleibt hier noch viel zu tun. Das vorliegende historische Material spricht übrigens gegen eine weitverbreitete Lesart, wonach christliche Arbeitervereinigungen pastorale Zweckgründungen und nicht mehr gewesen seien. Sicherlich stützte sich der Prozeß sozialchristlicher Organisierung auf Priester und auf deren Kompetenzen, wobei die Arbeiterpräsides im Katholizismus häufig aus dem Arbeitermilieu oder aus ländlichen Unterschichten kamen.

Aber die kirchlichen Arbeitervereine und die christlichen Gewerkschaften waren eben auch so etwas wie „kämpferische Selbsthilfe", ihre Funktionäre waren engagierte, aktivistische und bildungshungrige Arbeiter. Konflikte im kirchlichen Raum blieben nicht aus. Die gemeinsame Bindung von Christen aus unterschiedlichen sozialen Klassen an kirchliche Lebensauffassungen änderte nichts daran, daß Arbeiterchristen eben auch Arbeiterinteressen zu verfechten hatten, und Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler hatte die Notwendigkeit einer eigenständigen, gegenüber den Interessen anderer sozialer Klassen unabhängigen Organisierung der Arbeiterschaft frühzeitig hervorgehoben[4]. Zweifellos waren beide Kirchen nicht ohne Erfolg darum bemüht, ihre Arbeitervereine von der Idee des „Klassenkampfs" fernzuhalten; die Interessengegensätze von Kapital und Arbeit sollten „friedlich" ausgetragen werden. Aber dies änderte nichts daran, daß Interessenpolitik für die Arbeiterschaft zu betreiben war.

Joseph Joos, einer der wichtigsten Repräsentanten der katholischen Arbeiterbewegung vor 1933, schrieb im Rückblick auf seine Erfahrungen in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg: „Hier zeigte sich eine katholische, eine kirchlich geförderte Bewegung von Arbeitern, die alle Merkmale der Klassenzugehörigkeit an sich

trugen, sie nicht verleugneten, die Solidarität mit ihren Arbeitskameraden bejahten und doch die marxistische Gedankenwelt ablehnten." Als „Klassenbewegung" charakterisierte Joseph Joos den Arbeiterkatholizismus, von demselben „unzweideutigen Willen getragen, der Arbeiterklasse den gebührenden Platz in der Gesellschaft zu erobern wie die sozialistische Arbeiterbewegung"[5].

Leicht zu erkennen ist, welche inneren Schwierigkeiten in einer solchen Position lagen. Einerseits ging es darum, gegen die Kritik kirchenfremder oder kirchenfeindlicher Klassengenossen die Bindung an die Kirche durchzuhalten, Teil eines in seiner Gesamtheit nicht mit der Arbeiterbewegung verbundenen organisierten Konfessionalismus zu sein. Andererseits galt es, gegen die Verständnislosigkeit oder Ablehnung bürgerlicher oder feudal gesinnter Glaubensgenossen die Interessen der Arbeiterschaft zu vertreten, Teil einer in ihrer Gesamtheit nicht kirchlich gebundenen Arbeiterbewegung zu sein.

Die historische Leistung des Arbeiterkatholizismus vor dem Ersten Weltkrieg lag darin, daß er es zuwege brachte, diesen Widerspruch zu überbrücken und sich zu einer Säule sowohl des Verbandskatholizismus als auch der politischen Kultur der Arbeiterbewegung aufzubauen. Wenn im Deutschen Reich vor 1914 erste sozialstaatliche Errungenschaften im Interesse der Arbeiter zustande kamen, so war dies nicht nur dem Willen des Obrigkeitsstaats zuzuschreiben, durch sozialpolitische Zugeständnisse demokratischen oder klassenkämpferischen Bestrebungen in der Arbeiterschaft das Wasser abzugraben. Wirksam wurde hier auch, vermittelt über die Zentrumspartei, der soziale Reformdruck des Arbeiterkatholizismus[6]. Hingewiesen sei hier auf die Schlüsselstellung, die der Zentrumsparlamentarier, Sozialwissenschaftler und Priester Franz Hitze für die Sozialgesetzgebung im Deutschen Reich vor 1914 einnahm. Franz Hitze war zugleich einer der geistlichen Führer der katholischen Arbeitervereine und des katholischen Volksvereins, Anreger auch der Christlichen Gewerkschaften.

Die christliche Arbeiterbewegung vor dem Ersten Weltkrieg war nicht umstürzlerisch, und sie dachte durchweg national oder doch staatsloyal. Aber in ihren Verbandsstrukturen war sie doch auch eine praktische Eingewöhnung in demokratische Verhaltensweisen, und zumindest im Arbeiterkatholizismus war die Abneigung gegenüber dem preußisch-deutschen Kasernenhofgeist in der Politik weit verbreitet[7].

Christlich-national oder christlich-demokratisch?

Als 1918 der Obrigkeitsstaat in Deutschland zusammenbrach, wurde der Arbeiterkatholizismus zu einer unentbehrlichen Stütze für den Versuch, sozialrepublikanische Verhältnisse durchzusetzen und zu festigen. Die reformerische Richtung in der Arbeiterbewegung der Weimarer Republik, also die Sozialdemo-

kratie, hatte nur hier einen politischen Partner, mit einer sozialen Verankerung in den katholischen Industrieregionen und mit einem zur linken Mitte hin zielenden Einfluß in der Zentrumspartei. Allerdings beginnen genau hier die Zwiespältigkeiten der sozialchristlichen Bewegung in der Weimarer Republik, und es ist das Verdienst einer wissenschaftlichen Arbeit von Hartmut Roder, die ambivalente Rolle christlicher Arbeitnehmerorganisationen in der deutschen Politik zwischen 1918 und 1933 durchschaubar zu machen[8].

Roder stellt dar, wie die Christlichen Gewerkschaften damals im Verbund mit rechtsgerichteten Angestellten- und Beamtenorganisationen eine organisatorische und programmatische Alternative zu den Freien Gewerkschaften zu entwickeln versuchten, die immerhin etwa 20 Prozent aller organisierten Arbeitnehmer der Weimarer Republik in ihre Reihen brachte. Dieser „Deutsche Gewerkschaftsbund" umschloß außer den Christlichen Gewerkschaften vor allem Arbeitnehmerorganisationen, die sich aus den lohn- oder gehaltsabhängigen neuen Mittelschichten rekrutierten; die wichtigste Gruppierung darunter war der Deutschnationale Handlungsgehilfenverband, mit einer nationalistischen, völkisch-antisemitischen Ausrichtung und engen Verbindungen zur Deutschnationalen Volkspartei.

Unter der Parole einer christlich-nationalen Arbeitnehmerbewegung wurde hier ein „Dritter Weg" propagiert und der Schulterschluß zwischen einer nichtsozialistischen Richtung der Arbeiterbewegung und rechtsbürgerlichen Parteien und Organisationen probiert. Gesellschaftspolitisch erwies sich dies als illusionär, schon deshalb, weil im konservativ-nationalistischen Lager sozialreaktionäre Einstellungen und Interessen über eine klare Mehrheit verfügten. Parteipolitisch wirkten sich Konstruktion und Konzeption des christlich-nationalen Gewerkschaftsbunds für die Weimarer Demokratie problematisch aus, weil in der politischen Mitte, so vor allem in der Zentrumspartei, diejenigen Kräfte geschwächt wurden, die auf ein dauerhaftes Bündnis mit der Sozialdemokratie setzten, während diejenigen bestärkt wurden, die eine Anbindung nach rechts hin bevorzugten. Ideologisch trug die christlich-nationale Arbeitnehmerbewegung zur Ausbreitung nationalkorporativer Leitbilder bei, von denen freilich auch die Freien Gewerkschaften nicht frei waren; im christlich-nationalen Gewerkschaftsbund waren Ideen beliebt, die auf eine berufsständisch-volksgemeinschaftliche Neuordnung mit dem Ziel „nationaler Geschlossenheit" hinausliefen. Hier konnte in der Endphase der Weimarer Republik der Nationalsozialismus sozialdemagogisch anknüpfen.

Katholische Arbeitervereine in Gegenposition zum Nationalsozialismus

Die nationalkorporative, nach rechts hin Bündnisse suchende Politikrichtung des Deutschen Gewerkschaftsbunds war in den Christlichen Gewerkschaften nicht

unumstritten, und in den Katholischen Arbeitervereinen, vor allem dem mächtigen westdeutschen Verband, stieß dieser Kurs auf grundsätzliche Kritik. Die sozialrepublikanischen Positionen waren hier stark genug, um für den Abstand gegenüber einem demokratie-gegnerischen Deutschnationalismus zu sorgen, und die sozialpolitischen Traditionen aus dem katholischen Volksverein enthielten zuviel nüchterne Einsichten in Wirtschaft und Gesellschaft, als daß die Verheißungen einer „völkischen Wiedergeburt" hier hätten Eindruck machen können. Während der christlich-nationale Deutsche Gewerkschaftsbund kirchlich orientierte oder konservativ denkende Arbeitnehmer mit dem nationalen Bürgertum verbünden wollte, hoffte man in den Katholischen Arbeitervereinen eher auf eine Annäherung christlich-demokratischer und sozialistisch-demokratischer Strömungen der Arbeiterbewegung.

Hier eigentlich lagen die Anknüpfungspunkte für die Einheitsgewerkschaften, wie sie sich in den Westzonen Deutschlands nach dem Zusammenbruch des Dritten Reichs bildeten, und nicht, wie in der Literatur häufig dargestellt, in dem ominösen „Führerkreis der vereinigten Gewerkschaften", mit dem einige Repräsentanten der christlichen, der liberalen und der freien Gewerkschaften im April 1933 das Organisationsgerüst der Gewerkschaftsbewegung aufrechtzuerhalten versuchten, nachdem deren politische Unterwerfung unter die nationale Diktatur bereits vollzogen war.

Die katholischen Arbeitervereine gehörten 1933 zu den Kräften in der deutschen Gesellschaft und im deutschen Katholizismus, die sich vom Taumel der sogenannten nationalen Revolution nicht anstecken ließen. Ihre Wortführer versuchten vergeblich, die Zentrumsfraktion im Reichstag von der Zustimmung zum Ermächtigungsgesetz abzuhalten, und einige von ihnen wurden später zu Aktivisten des Widerstands gegen das Hitler-Regime. Jürgen Aretz hat diesen Teil der Geschichte des Arbeiterkatholizismus nachgezeichnet[9].

Bedeutungsverlust sozialchristlicher Tradition?

Nach dem Ende des Dritten Reichs ergab sich für die sozialchristlichen Bewegungen und Organisationen eine andere Konstellation, als sie bis 1933 bestanden hatte. Die Gewerkschaften gründeten sich nun als Einheitsgewerkschaften neu, und sie umschlossen nach 1945 zum allergrößten Teil auch das Potential der ehemaligen Christlichen Gewerkschaften. Mitte der fünfziger Jahre wurden in Konkurrenz zum Deutschen Gewerkschaftsbund und seinen Einzelgewerkschaften christliche Gewerkschaftsverbände neu gegründet, aber sie erlangten nicht wieder die Bedeutung der Vorläuferverbände aus der Zeit vor 1933. Den kirchlichen Arbeitervereinen war während des Dritten Reichs der „Rückzug in die Sakristei" aufgezwungen und jede politische oder soziale Betätigung untersagt

worden. Dies hatte Konsequenzen auch für die Zeit nach 1945; die Gesellschaftszuwendung, die bis zum Dritten Reich vor allem die katholischen Arbeitervereine ausgezeichnet hatte, konnten sie nach 1945 im alten Ausmaß nicht wieder entwickeln.

Parteipolitisch rückte das Potential der ehemaligen Christlichen Gewerkschaften und der kirchlichen Arbeitervereine nach 1945 durchweg in die Unionsparteien ein. Diese wurden in den Jahren um 1949 eben dadurch mehrheitsfähig; nur als „bürgerliche Sammlungspartei" hätte die Union damals nicht die Chance gehabt, die stärkste Partei im Bundestag zu werden. Aber die Union griff und greift in ihrer Mitglieder- und Anhängerschaft stärker in bürgerlich-nationale Schichten aus als einst die Zentrumspartei. Mit der „bürgerlichen" Regierungskoalition in Bonn nach der ersten Bundestagswahl waren die sozialchristlichen Gruppierungen noch durchaus unzufrieden; der KAB-Vorsitzende Josef Gockeln sagte damals, die christliche Arbeiterschaft habe mit ihren Stimmen für die Union nicht die Absicht verbunden, der FDP in den Sattel zu verhelfen[10].

Kritische Stimmen dieser Art schienen dann aber in dem nach 1950 einsetzenden wirtschaftlich-sozialen Aufschwung ebenso überholt wie die Positionen des Ahlener Programms der CDU der britischen Zone, dessen Sinn es gewesen war, die sozialchristliche Strömung in die Union einfließen zu lassen. In Zeiten einer scheinbar immerwährenden Prosperität schien eine Tradierung christlich-sozialreformerischer Ideen oder eine Pflege der Traditionen christlicher Arbeiterbewegung mehr und mehr entbehrlich. Wenn der Weg in die „nivellierte Mittelstandsgesellschaft" geebnet und die „soziale Frage" im wesentlichen ein für allemal gelöst war, dann bedurfte es nicht mehr der historischen Erfahrungen der „schwarzen Roten" oder der „roten Schwarzen". Es kam hinzu, daß deren wichtigste Basis, nämlich der Arbeiterkatholizismus, infolge der Umstrukturierung der Arbeitnehmerschaft, der schrittweisen Auflösung des überkommenen Arbeitermilieus und der zunehmenden Entkirchlichung der Lebenswelt einer Erosion unterlag.

Dennoch wäre die Annahme falsch, sozialchristliche Ideen hätten auf das Gesellschaftssystem der Bundesrepublik keinen Einfluß genommen. Dessen sozialstaatlicher Charakter, der ja nicht selbstverständlich ist, hat seine Herkunft nicht zuletzt in sozialpolitischen Überlieferungen aus dem Arbeiterkatholizismus, den kirchlichen Arbeitervereinen und den christlichen Gewerkschaften, und in dieser Hinsicht hat es seit Beginn der Bundesrepublik eine informelle große Koalition gegeben, in deren Mittelpunkt die DGB-Gewerkschaften stehen, auf deren Boden sozusagen sich Sozialdemokraten und christdemokratische Arbeitnehmergruppierungen in einem sozialstaatlichen Grundkonsens treffen, auch wenn dessen Konkretisierung immer wieder strittig ist.

Seit einigen Jahren ist in verschiedenen politischen Bereichen die Bemühung feststellbar, sozialchristliche Konzepte wieder stärker in die Debatten über die Gestaltung zukünftiger Arbeits- und Sozialverhältnisse einzubringen und hierbei

auch an historische Erfahrungen anzuknüpfen; eine intensivere „Traditionssuche" dieser Art ist zum Beispiel bei der Katholischen Arbeitnehmerbewegung (KAB), bei den Sozialausschüssen der Unionsparteien und auch in der Sozialdemokratie bemerkbar. Die Entwicklung in den letzten Jahren hat die Frage aufgeworfen, ob der sozialstaatliche Grundkonsens noch auf die Billigung aller wichtigen gesellschaftlichen Kräfte rechnen kann oder ob unter technologisch und produktiv hochentwickelten Bedingungen sozialstaatliche Strukturen eher eine Belastung ökonomischer Wettbewerbsfähigkeit darstellen.

Für sozialchristliche Traditionen stellt diese Frage eine Herausforderung dar. Sozialchristliches Denken kann, wenn es seine Identität bewahren will, jedenfalls ein Gesellschaftsmodell nicht anerkennen, das sozialdarwinistische Züge hat, das also Wirtschaftsleben als ein Terrain ansieht, in dem der Starke überlebt und der Schwache untergeht. Der relative Bedeutungsverlust, den sozialchristliche Traditionen seit den 50er Jahren erfahren haben, besagt noch nicht, daß sie historisch verbraucht, daß ihre gesellschaftlichen Energien ein für allemal verloren wären. Die Geschichte sozialchristlicher Bewegungen ist, so können wir vermuten, nicht abgeschlossen, auch nicht in der Bundesrepublik.

ANMERKUNGEN

[1] Zum kirchen- und sozialgesch. Kontext: M. Greschat, Das Zeitalter der industriellen Revolution. Das Christentum vor der Moderne (Stuttgart 1980); zur Differenzierung zwischen den kath. und den ev. Arbeitervereinen wichtige Hinweise bei J. Mooser, Arbeiter, Bürger und Priester in den konfessionellen Arbeitervereinen im dt. Kaiserreich, in: Arbeiter und Bürger im 19. Jahrhundert, hrsg. v. J. Kocka (München 1986).

[2] K. Rohe, Vom Revier zum Ruhrgebiet (Essen 1986).

[3] M. Schneider, Die christlichen Gewerkschaften 1894–1933 (Bonn 1982).

[4] E. Iserloh, Die sozialen Aktivitäten der Katholiken im Übergang von der karitativen Fürsorge zu Sozialreform und Sozialpolitik, dargestellt an den Schriften Wilhelm Emmanuel von Kettelers (Wiesbaden 1975).

[5] J. Joos, Am Räderwerk der Zeit (Augsburg o. J.) 48.

[6] Zum Einfluß des Sozialkatholizismus auf die Sozialpolitik: L. Roos, Kapitalismus, Sozialreform, Sozialpolitik, in: Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963, hrsg. v. Anton Rauscher (München 1982).

[7] Zur staatspolitischen Einstellung des „Volksvereins" und der westdeutschen Arbeitervereine vor 1918: H. Hürten, Kurze Geschichte des dt. Katholizismus 1800–1960 (Mainz 1986) 184f.

[8] H. Roder, Der christlich-nationale Deutsche Gewerkschaftsbund (DGB) im politisch-ökonomischen Kräftefeld der Weimarer Republik (Frankfurt 1986); I. Hamel, Völkischer Verband und nationale Gewerkschaft. Der Deutschnationale Handlungsgehilfenverband 1893–1933 (Frankfurt 1967).

[9] J. Aretz, Katholische Arbeiterbewegung und Nationalsozialismus (Mainz 1978).

[10] Michael. Zeitung des jungen Volkes, 15. 10. 1949. Zur Entwicklung nach 1945 vgl. U. Schmidt, Kath. Arbeiterbewegung zwischen Integralismus und Interkonfessionalismus, in: Das Ende der Arbeiterbewegung in Deutschland?, hrsg. v. R. Ebbighausen u. F. Tiemann (Opladen 1984) 216–239.

UMSCHAU

Die Rede Gottes an Mohammed und die Menschheit

Der Koran in neuer Übersetzung

In vielen Regionen der westlichen Welt – wie etwa in der Bundesrepublik Deutschland – nimmt die Bevölkerung den Islam weithin nur auf zwei von Vorurteilen massiv umstellte Weisen wahr: zum einen in der unmittelbaren Umgebung und trotzdem aus kräftiger Distanz als eine Gastarbeiter-Religion; zum anderen über die Kanäle der öffentlichen Medien als einen in höchst brisante Aggressionen verstrickten weltpolitischen Faktor. Wer erst einmal meint, daß er damit den Islam schon etwas kenne, dem ist ein besserer Zugang gründlich versperrt. Gewiß wird daran auch die jetzt erschienene Neuübersetzung des Korans ins Deutsche[1] kaum etwas ändern. Wer seinen Vorurteilen anhängt, der wird sie auch bei der Lektüre dieses komplexen Buchs (wenn er sich überhaupt darauf einläßt) bestätigt sehen können. Aber auch wem der Islam nur schlicht unbekannt ist, dem wird die Fremdheit dadurch nur wenig gemindert werden; der Koran ist keine Schrift, die sich leicht erschließt.

Die Texte des Korans reichen in ihrer Gestalt von den eindrucksvoll knappen Formulierungen der mekkanischen Zeit Mohammeds (d. h. vor allem von den kürzeren Suren gegen Ende des Korans) bis zu den breit angelegten, von vielen Anspielungen durchzogenen Ausführungen über das richtige Gemeinschaftsleben aus der Zeit in Medina. Nach muslimischer Einschätzung gilt der Koran als ein unnachahmliches Wunder der Sprachkunst: „Wenn die Menschen und die Djinn (aus Feuer geschaffene Geistwesen) zusammenkämen, um etwas beizubringen, was diesem Koran gleich wäre, sie brächten nicht seinesgleichen bei, auch wenn sie einander helfen würden" (17, 88); doch ist dieses Urteil selbst schon ein Glaubensbekenntnis, das sich nicht mit literarischen Maßstäben messen läßt.

Mehr als jede andere Religion – auch mehr als das Christentum – gründet der Islam auf seiner Heiligen Schrift. Trotzdem kann man nicht einfach ihr allein entnehmen, was „Islam" heißt. Die Bedeutung des Korans für die Glaubensgemeinschaft erschöpft sich nicht in dem, was der einzelne, gar distanzierte, Leser in ihm findet, und auch nicht in dem, was der noch so versierte Übersetzer in eine andere Sprache überträgt. Der islamische Theologe und Mystiker *al-Gazzâlî* (gest. 1111) erinnert in einer Erörterung des rechten Koranverständnisses an die Behauptung einiger Gelehrter, daß „jeder Vers auf sechzigtausend Arten zu verstehen" sei; „was dann noch unausgeschöpft bleibe, sei noch zahlreicher". Aber auch über diese besonders pointiert formulierte Sicht hinaus gilt im Islam der Grundsatz, daß jede Übersetzung des Korans nur eine *Meinung* zum Wort Gottes und nicht – wie allein der arabische Text – dieses selbst darstelle. Die Aussage Gottes „So haben wir ihn hinabgesandt als einen arabischen Koran" (20, 113) läßt letztlich keine anderssprachigen Versionen zu; diese können nur unzulängliche Notlösungen sein. Deshalb ist der Titel des Buchs zwar unserer Sprachgewohnheit angemessen, aber eigentlich nicht dem muslimischen Verständnis.

Diese mehrfachen Einschränkungen und Relativierungen, die von vornherein und grundsätzlich jede Übersetzung treffen, dürfen aber nicht daran hindern, im Einzelfall nach der besonderen Bedeutung und Leistung einer neuen Übertragung des Korans in unsere Sprache zu fragen. Zunächst ist bemerkenswert, daß jetzt die eines Nichtmuslims, eines katholischen Theologen, vorliegt, die zugleich durch das Geleitwort des Generalsekretärs des Islamischen Weltkongresses eine ungewöhnliche Anerkennung erhalten hat. Begründet ist dies in der engen Zusammenarbeit des Übersetzers, Leiter des Seminars für Religionswissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster und des

Christlich-Islamischen Instituts (Altenberge) mit dem muslimischen Leiter des Zentralinstituts Islam-Archiv-Deutschland (Soest), der zugleich Mitglied der Islamischen Weltkonferenz ist. Durch eine solche Kooperation waren günstige Bedingungen gegeben, um der Übersetzung, soweit dies überhaupt möglich ist, sowohl wissenschaftliche Zuverlässigkeit wie einen authentischen Charakter zu gewähren.

Die Sprachgestalt dieser neuen Übersetzung läßt sich am besten im Vergleich mit bereits vorliegenden beurteilen (selbstverständlich unter Berücksichtigung auch des arabischen Originals). Beachtenswert sind dabei unter den gegenwärtig im Buchhandel verfügbaren deutschen Koranausgaben vor allem zwei: die von *Max Henning* (Stuttgart 1982) und von *Rudi Paret* (Stuttgart 1979)[2]. Die erste erschien bereits 1901. Sie trägt dementsprechend gelegentlich etwas altertümlich wirkende Sprachzüge. Sie ist ein gediegenes Ergebnis sprach- und islamwissenschaftlicher Bemühungen ihrer Zeit. (Ihre Verszählung ist nicht, wie heute zumeist üblich, die der offiziellen ägyptischen Ausgabe.) Die Übersetzung Parets zeichnet sich vor allem dadurch aus, daß sie in ihrer gesamten Gestalt – bis hin zu häufigen Notierungen von Übersetzungsvarianten und -unsicherheiten – am deutlichsten erkennen läßt, aus welch mühevoller wissenschaftlicher Arbeit sie hervorgegangen ist. Aufgrund des hohen Ansehens, das gerade dieser Übersetzung weithin entgegengebracht wird, muß sich jede neue besonders an ihr messen lassen und sich ihr gegenüber als Bereicherung ausweisen können.

Es sei vorweg schon gesagt: Den Vergleich braucht die vorliegende Übertragung nicht zu scheuen. Zunächst fällt auf, daß sie sich deutlich ein eigenes Ziel setzt. Während Paret betont, daß seine Übersetzung „einem ausgesprochen historischen Verständnis des Korans dienen soll" (S. 5), wird zu der neuen Übersetzung gesagt, daß sie „dort, wo mehrere Deutungen möglich sind, der islamischen Tradition den Vorzug einräumt" (S. X). Auch wenn man nicht davon ausgehen kann, daß die hier als Norm angesprochene Tradition selbst immer eine einheitliche und eindeutige Größe wäre, so ist doch die Absicht respektabel, möglichst weit dem Verständnis der muslimischen Lese- und Lebensgemeinschaft gerecht zu werden. Es besteht kein Grund, dem mit Argwohn zu begegnen, etwa unter dem Verdacht, daß der Text dabei unter apologetischem Interesse für heutige Leser harmonisiert und verharmlost würde.

Prekäre Aussagen zu den kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Gläubigen und Ungläubigen, zur Bestrafung der sozialen Vergehen, zur Stellung der Frau und zu ähnlichem mehr, die häufig als anstößig und mit neuzeitlichen Normen unvereinbar zitiert werden, werden hier nicht um der besseren Verträglichkeit willen milder formuliert. Nur manchmal wird eine Stelle in einer erläuternden Umschreibung übersetzt und dadurch das vom knappen Wortlaut des Urtextes nahegelegte rigorose Verständnis etwas differenziert, zum Beispiel wenn es heißt: „Die Männer haben Vollmacht und Verantwortung gegenüber den Frauen", wo bei Paret, dem unmittelbaren arabischen Wortlaut entsprechend, einfach zu lesen ist: „Die Männer stehen über den Frauen" (4, 34). Gerade an dieser Stelle hätte man aber als einen „Ausweg" auch die andernorts gelegentlich bevorzugte, lexikalisch prinzipiell zulässige Formulierung wählen können: „Die Männer haben für die Frauen zu sorgen"; doch auf solche Versuche, heutigen Lesern, besonders unter den Nichtmuslimen, einen eventuell leichter annehmbaren Text zu bieten, läßt sich diese Übersetzung nicht ein. Einen großen Vorteil hat der nicht gerade an sprachlichen Detailproblemen interessierte Leser dadurch, daß ihm eine durchweg flüssige Textgestalt geboten wird. Die von Paret gebotene Fassung ist durch eine Vielzahl von eingefügten Klammern mit unterschiedlichen Übersetzungsvarianten und sachlichen Erläuterungen oft nur sehr schwer lesbar. Manchmal haben sich hier offensichtlich sogar die Drucker und Lektoren nicht mehr mit den Klammern in Klammern zurechtgefunden, so daß eine Reihe von Fehlern zustande kam. Vor allem aber zeigt der Vergleich mit dem Urtext, daß die neue Übersetzung an zahlreichen Stellen wörtlicher bleibt – und zugleich dennoch verständlich – als die betont wissenschaftliche von Paret, die sehr oft ohne zwingenden Grund und gelegentlich ohne besondere Kennzeichnung eigene Interpretationselemente einbringt, zum Beispiel bei der Aussage des Korans, daß die Juden die Tora, die ihnen aufgeladen

worden war, „nicht tragen konnten" (62, 5), wo der Vorwurf im Original nur besagt, daß sie sie „nicht getragen haben". Solche Stellen, bei denen die neue Übersetzung besser abschneidet, lassen sich viele finden.

Oft ist auch die Sprache schlichter, weniger umständlich oder einfach verständlicher. So ist hier etwa nicht zu lesen, daß Gott den Eltern manchmal Jungen, manchmal Mädchen schenkt oder „sie zu Paaren macht (so daß ein und derselbe) männliche und weibliche (Kinder bekommt)...", sondern im naheliegenden Sinn des Textes: „Er schenkt beides, männliche und weibliche Nachkommen" (42, 50); ein Herrscher, der sich Gottes Ordnung widersetzt, ist hier nicht „abschweifend", sondern „widerspenstig" (11, 59); hier wird nicht in blasser Formulierung an die Geschichte erinnert, „als wir euch einen Weg mitten durch das Meer machten", sondern – im Bild des ursprünglichen Wortlauts – „als wir euretwegen das Meer spalteten" (2, 50); und wo bei Paret Gott den Sündern ihre Strafe mit den Worten ansagt: „Jetzt bekommt ihr zu spüren...", dort beläßt Khoury den sarkastischen Imperativ: „Kostet die Pein des Höllenbrandes" (3, 181).

Diese Beispiele – sie wären wieder leicht zu vermehren – können hier im Vergleich nur sprachliche Tendenzen andeuten. Es soll mit ihrer Auswahl nicht behauptet sein, daß sich nicht auch in der neuen Übersetzung hie und da fragwürdige Wendungen und Ausdrücke befänden. Was ist etwa gemeint, wenn von einem Fisch gesagt wird: „so nahm er seinen Weg ins Meer wie einen Tauchpfad" (18, 61), und was ist „ein einziger Schelteschrei" (37, 19)? Vor allem wäre zu überlegen, ob im Deutschen die sprachliche Ausdruckskraft nicht gewönne, wenn man viel konsequenter und nicht nur hie und da auf die ständigen Satzanfänge mit „Und..." verzichtete. Eine Geschmacksfrage sind auch Stilisierungen, die sich an den Klang älterer Bibelübersetzungen anlehnen, etwa mit grammatischen Formen wie „gedenket", „folget" statt „gedenkt" und „folgt", mit der gelegentlichen Wortwahl von „Weib" statt „Frau", mit der Anrede „Unser Herr" (in der deutschen Grammatik ist an solcher Stelle – vom biblischen „Vater unser" abgesehen – das Possessivpronomen im Plural unüblich); es heißt einfach: „Herr!"), mit der häufigen Bevorzugung von „er sprach" statt „er sagte" und ähnlichem mehr.

An zwei Beispielen sei belegt, wie sich unter theologischem Gesichtspunkt die Übersetzung von Khoury gelegentlich gegenüber der von Paret eigenständig behauptet. Der Koran wendet sich immer wieder mit Nachdruck gegen diejenigen, die Gott nicht als einen einzigen Gott anerkennen, sondern ihm noch andere zur Seite stellen. Für Paret sind „die, die beigesellen" durchweg „die Heiden". Doch können vom Koran häufig gerade Christen mitgemeint sein, die von ihrem dreifaltigen Gott wie von drei Göttern zu sprechen scheinen. In Khourys Übersetzung ist deshalb zu Recht von „den Polytheisten" die Rede; der Vorwurf ist offener und außerdem dem arabischen Begriff näher.

Das andere Beispiel betrifft eine einzelne, aber theologisch erhebliche Stelle. Nach Paret erhält Zacharias durch den Engel die Zusage, daß der ihm verheißene Sohn „an ein (gewisses) Wort von Gott glauben" wird (3, 39) – eine recht vage, in dieser Form fast banale Feststellung. Khourys Text dagegen verweist auf die Funktion des Propheten, wenn er von Johannes nicht aussagt, daß er „glauben", sondern daß er „bestätigen" wird, was Gott den Menschen zusagt. Zwar ist diese Übersetzung lexikalisch nicht ganz unproblematisch, doch gibt sie im Rahmen der muslimischen Theologie einen aussagekräftigen Sinn: Jeder der Propheten – auch Mohammed – hat nicht die Aufgabe, eine neue Botschaft zu verkünden, sondern dem Wort Gottes, das immer schon voraus-liegt, wieder Geltung zu verschaffen.

Daß in Anmerkungen zu einzelnen Versen und Abschnitten Hinweise auf biblische Parallelen vermerkt sind, daß ein Anhang ausgewählte Texte der muslimischen Überlieferung vom Propheten Mohammed in thematischer Gruppierung zusammenstellt, daß ein Sach- und Namenregister den Zugang zum Koran erleichtert und daß schließlich ein Bibelstellenregister noch einmal auf Zusammenhänge mit der jüdisch-christlichen Tradition verweist, bezeugt deutlich das gemeinsame Bemühen des Übersetzers, des Mitarbeiters und des Verlags, ein hilfreiches Buch zu schaffen. Das Ergebnis verdient enstprechende Anerkennung. Aufschlußreich und bedeutsam wird sein, in wel-

chem Maß diese Übersetzung auch von den deutschsprechenden Muslimen geschätzt werden wird. *Hans Zirker*

[1] Der Koran. Übers. v. Adel Theodor Khoury, unter Mitw. v. Muhammad Salim Abdullah, mit einem Geleitw. v. Inamullah Khan. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1987. 578 S. Lw. 48,–.

[2] Abzuraten ist von der Übers. v. L. Ullmann (München 1959 u. ö.) und von der der Ahmadyya-Bewegung: Der Heilige Qur-ân, Arab. u. Dt. (Frankfurt 1985).

Ehe und Zeit

Die Ehe: eine Frage der Zeit. Daß dies in einem viel umfassenderen Sinn wahr ist, als es auf den ersten Blick scheinen mag, zeigt Lorenz Wachinger in seinem neuen Buch „Ehe. Einander lieben – einander lassen“ [1]. Das Buch will kein vollständiger Traktat über die Ehe sein, wohl aber heute vielfach gemachte Erfahrungen mit der Ehe und in der Ehe aus einer ganz bestimmten Perspektive beschreiben und so zu bedenken geben. Diese systematische Perspektive, die die einzelnen, zum Teil schon früher selbständig veröffentlichten Kapitel miteinander verbindet, heißt (entgegen dem eher irreführenden Untertitel): Ehe und Zeit.

Ehe und Zeit, da fällt einem zunächst das Problem ihrer Dauer ein. Aber nicht nur das „solange ich lebe“ – also die „Unauflöslichkeit“ – macht die Ehe zu einer Frage der Zeit; die Asepkte sind vielfältiger.

Ein Eheprojekt hat in der Regel schon in seinen Anfängen mit einer Erfahrung veränderten Zeiterlebens zu tun. Die Verliebtheit, die die Familiensoziologen trockener „Phase der Paarbildung“ umbenannt haben, ist jener Zustand, wo „zwei Menschen... sich einig (sind), daß die Zeit keine Rolle spielt, sofern sie beieinander sind; sie steigen miteinander aus dem Schnellzug ‚Zeit vorbei‘ aus, vergessen die Uhr, die Wunde Vergänglichkeit scheint geheilt; mit dem Partner zusammen fließt die Zeit, ohne Langeweile, wie für Spielende und Träumende... es ist Traum-Zeit, Paradies-Zeit“ (12).

Aber der Schnellzug „Zeit vorbei“ läßt niemanden einfach aussteigen. „Das uralte Heimweh nach der Zeit ohne Uhr, nach dem ‚anderen Zustand‘, die Fata Morgana des Glücks zu zweit wird dem gefährlich, der sie für das wahre Leben hält. Denn die Jahreszeiten im Leben eines Paares haben ihre strenge Abfolge, und der Frühling läßt sich nicht festhalten. Zum realen Leben gehört die teilende Schärfe der Zeit: Paare entzweien sich über die Entscheidung, wie sie die verfügbare Zeit einteilen, wieviel sie gemeinsam, wieviel für sich zubringen wollen ... Überhaupt, wir reden von der Zeit im Singular, als ob wir unsere individuellen Leben mit *einer* Stopp-Uhr messen könnten; in Wirklichkeit haben wir nicht dieselbe Zeit, und die Normal-Uhren täuschen, wenn sie denselben Sekunden- und Minutenraster über Mann und Frau, Kinder und Alte, Arbeit und Freizeit legen“ (12f.).

Solche Vielfalt der Zeiten gehört zu unseren Lebensbedingungen und bestimmt ihre Konfliktstruktur mit. Viele Konflikte, die Paare konstellieren und durchzustehen haben, sind meist buchstäblich zeit-bedingt. „Instanzen und Experten“ wie Sozialämter, Eheberatungsstellen, Soziologen, Psychologen und nicht zuletzt auch Theologen bemühen sich ihrerseits, den Betroffenen zeit-gemäße Hilfe anzubieten. Der Autor, selbst „Experte“ und in „Instanzen“ tätig, versucht in diesem Buch die Erfahrungen des Psychotherapeuten und Eheberaters mit den Anliegen des Theologen im Spiegel der Zeitproblematik der Ehe in eine fruchtbare Beziehung zu setzen.

Neben der Vielfalt des subjektiven Zeiterlebens gibt es im Verhältnis von Ehe und Zeit noch eine andere Dimension. Die Ehe selbst kommt aus der Tiefe der Zeit, und ihre als vorgegeben erlebte Gestalt ist in einem geschichtsepochalen Sinn durch die jeweilige Zeit bedingt. Unterschiedliche Gesellschafts- und Wirtschaftsformen prägen der „Ehe“ je ihren Stempel auf. Es lassen sich verschiedene „Ehemodelle“ beschreiben. Schon die Bibel kennt in der Urgeschichte zwei (eheliche) Beziehungsmodelle, eines mit einem deutlichen Mann-Frau-Gefälle und eines, das die Gleichwer-

tigkeit von Mann und Frau voraussetzt. Ehe und „Zeitgeist" sind eine Reihe von Verbindungen eingegangen; Wachinger spricht von einem patriarchalischen, romantischen, dialogischen, systemtheoretischen und partnerschaftlichen Ehemodell. Wichtig im Zusammenhang mit letzterem der Hinweis, daß es wohl hilfreicher wäre, von Utopie als von Modell zu reden. „Eine Utopie bringt jene Offenheit, Luft zum Atmen, die der Mensch braucht." Durchgeführt wird dieser Gedanke am Beispiel der sexuellen Partnerschaft.

Wer die Ehe in den Spiegeln ihrer Zeiten sieht, nimmt sie als Prozeß wahr. Prozeß meint auf einem Weg voranschreiten, meint Verhandlung (gegeneinander), meint verändernde Reaktion aufeinander. Wenn Wachinger in verschiedenen Kapiteln die Ehe als Prozeß darstellt, dann geht es ihm vor allem darum, neben der Notwendigkeit auch die befreiende Kraft einzelner – oft schmerzhaft erlebter – Schritte dieses Prozesses aufzuzeigen. Er greift dazu sowohl auf Fallbeispiele als auch auf das Erzählgut der Bibel und der Dichter zurück. „Heilung auf dem Weg" ist die Botschaft dieser Geschichten.

Ein Strukturmerkmal von Wachstums- und Lebensprozessen ist der Konflikt. Ehe ist demnach geradezu ein „Konfliktfeld". Diese Einsicht – in einer eher harmoniebetonten katholischen Moral oft verdrängt – wirft die Frage nach ethischen Regeln auf, die das Durchschreiten dieses Feldes für die Beteiligten zumutbar machen. „Abschied von einer überzogenen Sexualmoral, ehebegleitende Ethik und Theologie, Ethik des Wandels und der Konflikte: das, und wohl noch mehr, markiert den Ansatz einer Ehemoral, die den Anspruch und die Not unserer Zeit aufnimmt" (105). Sie handelt im einzelnen von den Schwierigkeiten des Redens und des Schweigens, des Liebens und des Lassens, von der Notwendigkeit, das Verzeihen zu lernen, von den Grunderfahrungen der Lebensform Ehe. Die Erfahrung der Eheberatung legt nahe, geradezu von einem „Ethos des Lernens" zu sprechen. „Die Mühe des Lernens schlägt um in die Freiheit des Könnens, in das Geschenk des guten Lebens" (127).

Spätestens im Angesicht des Todes, wenn die gemeinsame Zeit endgültig ungleichzeitig wird, drängt sich das Probelm der unerbittlich ablaufenden Zeit auf. Damit befaßt sich Wachinger in den abschließenden Kapiteln. Es geht dabei um jene Zeit, die nicht mehr die Aussicht auf Entwicklung in sich birgt, sondern den Bruch anzeigt, von dem alles menschliche Leben bedroht ist. Allerdings, nicht erst der Tod des Partners gemahnt an diese Dimension der Zeit in der Ehe. Sie ist wirkmächtig von Anfang an, wenn auch oft verdrängt. „Paare spüren, wie schwer es ist, der abschleifenden und wie eine leise, stete Naturgewalt aushöhlenden Zeit standzuhalten" (15). Wachinger, bisher mehr Ehetherapeut, wird hier zum behutsamen Ehetheologen. Und Behutsamkeit ist wohl angezeigt, soll in den theologischen Aussagen die Verbindung zum bisher Dargelegten, in dem sich viele mit ihren eigenen Erfahrungen wiedererkennen können, also zum „weltlichen Sachverhalt ‚Ehe'" (142) erhalten bleiben.

Wachinger deutet hier die Ehe als Symbol des christlichen Protests gegen die alles ver-nichtende, kosmische Zeit. Die Kraft, die Hoffnung, die diesen Protest und in ihm ein Standhalten gegen die Zeit ermöglicht und durchhalten läßt, ist jener Geist Gottes, der dem Tod nicht das letzte Wort läßt, sondern mit der Auferweckung des Gekreuzigten ihm noch einmal und entscheidend widerspricht. Eine Ehe, im Glauben an diesen Geist gelebt, bezeichnet die kirchliche Tradition katholischer Prägung als Sakrament. Gemeint ist damit ein „Wandlungsgeschehen" durch den Bruch des Todes hindurch zum Leben. „Wer sich dieser Verwandlung seines Lebens widersetzt, versperrt sich dem Weg Jesu, der in den Tod, durch ihn in die Auferstehung führt; er versperrt sich der Bewegung seines eigenen Lebens, auch der Ehe" (159). Treue, Bundesgeschichte, der neue Weg sind weitere Stichworte dieser Ehetheologie, die sich zwar bewußt mit „leiser Stimme" zu Wort meldet, „aber mit dem Selbstbewußtsein ihrer jahrtausendealten Erfahrung" (26).

Das Buch, von dem Wachinger im Vorwort sagt, es sei Miteigentum seiner Frau, „in vielen Gesprächen und Diskussionen mit ihr formuliert und geprüft" (10), steckt voller Anregungen, lädt zum Weiterdenken ein. Es ist dem Anliegen verpflichtet, die in Eheberatung und Therapie gemachte Erfahrung als Lebenserfahrung theologisch zugänglich zu machen. Es ist allerdings kein Text zum Schnellesen, trotz der vielen narrativen Passagen. Die einzelnen Kapitel, in fünf themati-

sche Gruppen geordnet, sind verdichtete, in einem sehr persönlich gehaltenen Stil geschriebene Texte. Wer die jeweilige Thematik weiterverfolgen möchte, findet in einem Anhang weiterführende Literatur zu den einzelnen Kapiteln.

Das Buch empfiehlt sich für alle, die in Seelsorge, Beratungstätigkeit, Medien- oder Bildungsarbeit mit der Dynamik und der Problematik von (Ehe-)Paaren konfrontiert sind, die ihre Beziehung als Partner lebendig gestalten möchten.

Benno Malfèr

[1] Lorenz Wachinger: Ehe. Einander lieben – einander hassen. München: Kösel 1986. 182 S. Kart. 19,80.

Sinn der Geschichte – Sinn des Handelns

Zu dem schicksalhaften Tod ist im 20. Jahrhundert der machbare Untergang hinzugekommen, so daß nicht mehr nur der Suizid, sondern längst auch der Holocaust im Bereich des dem „homo faber" Möglichen liegt. Die Lebensbedingungen der menschlichen Gattung können von ihr selbst reproduziert und zugleich zerstört werden. Damit ist ein Stadium der Kulturgeschichte erreicht, in dem die Abhängigkeit des Menschen von seiner natürlichen Umwelt umschlug in das Ausgeliefertsein der Natur an den Menschen. In einer solchen Situation, da durch einen globalen ökologischen Kollaps oder durch ein atomares Inferno alles Leben schlagartig ausgelöscht werden kann, in einer solchen permanenten End-Zeit gibt es nur noch „letzte Dinge".

Ort und Stellenwert einer genuin christlichen Rede vom Ende und Sinn der Geschichte sind angesichts dieses apokalyptischen Szenarios nur undeutlich auszumachen. Daß es nicht dabei bleiben muß, stellt der systematische Entwurf einer Eschatologie aus der Feder des Frankfurter Dogmatikers *Medard Kehl SJ* in Aussicht[1]. Es geht ihm darum, die Verheißungen der christlichen Botschaft unverkürzt und unangepaßt gegenüber einer Hoffnungs- und Perspektivenlosigkeit zu bezeugen, für die es am Ende der Moderne nur zu viele Anlässe gibt. Einer davon mag die Vermutung sein, auch das Christentum gehöre zu jenen Utopien der Vergangenheit, die sich nur deswegen über die Zeit retteten, weil ihre Jenseitsorientierung sie vor der Vertreibung aus der Welt schützte.

Gegen dieses (Vor-)Urteil setzt Kehl bewußt als Leitmotiv seines Buchs, daß das Evangelium eine Tatsache ist, die nicht nur zu denken, sondern auch zu tun gibt: „Als Christen hoffen wir ja nicht nur auf die letzte Vollendung der individuellen, sozialen und universalen Geschichte, sondern auch auf das immer stärkere Wirksamwerden des endgültigen Heils in der Geschichte" (35). In Frontstellung zu allen spiritualisierenden und dualistischen Versuchungen ist Kehl bemüht, die innerweltliche Zukunft der Menschheit als ein entscheidendes Moment der christlichen Hoffnung auf eine Vollendung der Geschichte aufzuzeigen. Immanenz und Transzendenz des Heils sind „aufgehoben" in eine Gestalt, „die die Geschichte und zugleich das sie übersteigende Ziel miteinander verbindet" (36).

Die Diesseitigkeit dieses Vollendungsgeschehens findet Kehl grundgelegt im „Versprechenscharakter der Wirklichkeit" (26ff.). Gemeint ist damit jenes „Gutsein" von Dingen und Ereignissen, wodurch sie einerseits das menschliche Verlangen nach Sinn und Heil partiell erfüllen können und andererseits doch zugleich über sich hinausweisen auf ein umfassendes „Gutwerden", das vom Menschen selbst zwar nie herstellbar ist, gerade darum von ihm doch erhofft wird. Dieses Versprechen wird überall dort erfahren und verifiziert, wo Menschen die anfanghafte Erfüllung ihrer Sehnsucht nach einem gelingenden Leben und in eins damit die Endlichkeit dieser Erfüllung so annehmen, daß sie dadurch zu jeweils größerer Offenheit für die noch nicht ausgeschöpften Möglichkeiten des Daseins befreit werden.

Das Proprium der christlichen Hoffnung besteht nach Kehl darin, daß in Jesus Christus der Sinn des Menschseins offenbar und verwirklicht wurde und daß von ihm her der geschaffenen Welt ein neuer Möglichkeitshorizont eröffnet wurde, „nämlich den der universalen Teilhabe aller Dinge an seinem geheilten und versöhnten Leben im

Reich Gottes. Jesus trägt ... in sich das untrügliche Versprechen, daß einmal unsere ganze Wirklichkeit, soweit sie dazu bereit und fähig ist, in sein endgültiges Heilsein einbezogen wird" (30).

Diese Akzentsetzung auf eine christliche Theologie der Hoffnung als Theologie der Geschichte bedingt, daß sich Kehl nur begrenzt mit dem ganzen Spektrum aktueller und überkommener eschatologischer Theorien auseinandersetzt. Nicht die Theologiegeschichte der Eschatologie ist sein Thema. Das primäre Interesse gilt der Gegenwart und Begründung gelebter christlicher Hoffnung auf das Reich Gottes. Sie will Kehl zur Sprache bringen und auf ihre Plausibilität hin untersuchen. Die gleichwohl reichhaltigen bibeltheologischen, dogmengeschichtlichen und systematisch-theologischen Reflexionen sind unter der Rücksicht ausgewählt, diese durchlaufende Perspektive des Buchs zu entfalten. Methodisch bestimmt als eine „theologische Phänomenologie der christlichen Hoffnung" (20) wird dieser Ansatz ausgearbeitet in vier aufeinanderfolgenden Schritten, die sich gegenseitig bedingen und ergänzen.

1. Den Anfang macht eine Analyse exemplarischer Dokumente tatsächlich gelebter Hoffnung, wie sie sich in verschiedenen kirchlichen Zeugnissen spiegelt (37–88). Kehl sondiert dabei zunächst die implizite und explizite Eschatologie neuerer Kirchenlieder und liturgischer Texte und stellt ihnen das Grundsatzpapier „Unsere Hoffnung" der Würzburger Synode gegenüber. Im direkten Textvergleich arbeitet er die beiden darin vorkommenden theologischen Optionen heraus: eine stärker auf das endgültige, jenseits der Todesgrenze erfolgende Zum-Heil-Kommen der einzelnen Glaubenden und ihrer kirchlichen Glaubensgemeinschaft zielende Haltung und die stärker gesellschaftliche Verhältnisse einbeziehende, sich im Vorläufigen bewährende Praxis der Hoffnung. Nach einem Exkurs über das Motiv des „strafenden Gottes", das nur zu oft in der Geschichte eine bürgerliche Vergeltungsmoral religiös zu überhöhen hatte, folgt die Auseinandersetzung mit einigen Phänomenen aus der wachsenden Grauzone eschatologischer Vorstellungen (68 ff.) wie Seelenwanderungslehre oder parapsychologische Untersuchungen über ein „Leben nach dem Tod". Ergänzt wird dieser Abschnitt durch einen kurzen Überblick zur islamischen Hoffnungstheologie.

2. Die zweite Reflexionsstufe der angezielten Phänomenologie markiert die Frage nach ihrem „verstehbaren Sinn und nach der begründbaren Wahrheit" (20) christlicher Hoffnungsaussagen, also nach dem „Logos" ihres Vollzugs und Gehalts. Zu klären ist, wie sich ihr Geltungsanspruch im Horizont überkommener und im Kontext gegenwärtiger Wirklichkeitserfahrung verstehen und rechtfertigen läßt (89–212). Vorbereitet wird diese Klärung durch eine umfassende Rekonstruktion der biblischen Basis christlicher Eschatologie: alttestamentliches Zeit- und Geschichtsverständnis, altorientalische Einflüsse, prophetische Verkündigung, Apokalyptik (91–134). Auf breitem Raum werden dann die neutestamentlichen Zeugnisse von Jesu Reich-Gottes-Verkündigung (bes. Synoptiker, Johannes-Apokalypse) untersucht (135–171).

Die Frage, welche Wirkungsgeschichte die Johannes-Apokalypse im Raum der Kirche entfaltet hat (z. B. die chiliastische Variante einer Geschichtstheologie bei Irenäus v. Lyon und Joachim v. Fiore), ist Anlaß für eine historisch-systematische Klärung von Anspruch und Eigenart christlich-utopischer Entwürfe und Bewegungen in Vergangenheit und Gegenwart. Besonders aufschlußreich sind in diesem Zusammenhang die Beobachtungen über die Verwurzelung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie in dieser Tradition (171–212).

3. Die Frage, ob die gegenwärtige Glaubenspraxis der Christen nicht nur geschichtlich, sondern auch inhaltlich mit ihrem Ursprung in Kontinuität steht, wird in einem eigenen Kapitel zum Thema gemacht. Sein Ziel ist die systematische Begründung einer heute intellektuell verantwortbaren und lebensweltlich verankerten Eschatologie (213–298).

Nach einer theologischen Kurzformel, welche die Ergebnisse der vorangegangenen Überlegungen zusammenfaßt (216–219), folgt eine ausführliche Explikation einer sachgemäßen Praxis und zeitgemäßen theologischen Rede von der „real-symbolischen" Vermittlung und „Erdung" des Reiches Gottes. Den Ort dieser Vermittlung bildet für Kehl zunächst der existentielle Einsatz von Christen zugunsten der Zurkurzgekommenen

und Habenichtse (221–224). „Das hervorgehobene Subjekt dieser Verwirklichungsweise vom Reich Gottes sind – von Jesus Christus ausgehend – Menschen, die ihre persönliche Lebenssituation, ihre sittlichen Grundoptionen und ihre soziale Lebenswelt zunehmend von Gottes Gerechtigkeits- und Friedenswillen prägen lassen" (222).

Die innergeschichtliche Gestalt des Reiches Gottes beschränkt sich nach Kehl aber nicht auf eine unübersehbare Vielfalt oder nachträgliche Addition seiner stets nur punktuell möglichen Vorwegnahme. Sie erscheint von Anfang an in einer gemeinschaftlichen Form in der Kirche als dem sozialen Subjekt des Reiches Gottes (224–230). Ihr letztes und höchstes Ziel findet die kommunikative Einheit dieser Verwirklichungsformen im Offenbarwerden und Sich-Durchsetzen von Gottes universalem Heilswillen, in der Vereinigung der Lebenden und Toten in der „communio sanctorum". Dieses Geschehen meint keine Erlösung aus der Geschichte, sondern eine Erlösung der geschichtlich-sozialen Dimension des menschlichen Daseins selbst.

Neue Wege geht Kehl mit dem Versuch, für die Integration dieser Momente ein Verstehensmodell vorzuschlagen, das bei der gesellschaftlichen Dimension einer Vollendung der Geschichte ansetzt und die individuell-existentielle Seite, das Schicksal des einzelnen in diesem Prozeß, in den umgreifenden Horizont der sozialen Gestalt des Heils integriert. Dabei gelingt Kehl eine fesselnde Neuinterpretation der in diesem Kontext ebenso umstrittenen wie theologisch unverzichtbaren Begriffspaare Tod und Auferstehung, Gericht und Läuterung, Himmel und Hölle (252–298).

4. Der christliche Glaube erscheint vielen kritischen Zeitgenossen als eine Zumutung. Da nur das mit Recht zumutbar ist, was auch verantwortet werden kann, bleibt die Rechtfertigung christlicher Hoffnung so lange unvollständig, wie sie sich nur im Binnenraum von Theologie und Kirche bewegt. Sie muß den Diskurs mit ihrem sozialen Umfeld aufnehmen. Von der christlichen Hoffnung wird dabei als erstes verlangt, daß sie die Zielmarken vernunftgemäßer Weltgestaltung nicht unterbietet oder ihnen widerspricht. Daran entscheidet sich bereits, ob und inwieweit sie sich im Dienst für eine menschenwürdige Zukunft bewährend bewahrheiten kann. Als ein anthropologisch und gesellschaftlich notwendiges Ideal, an dem sich alle Lebensentwürfe auf ihre Vertretbarkeit hin prüfen lassen müssen, versteht Kehl die Idee einer universalen Kommunikationsgemeinschaft. Die christliche Eschatologie entspricht diesem Ideal und transzendiert zugleich alles Menschenmögliche: Der Glaube hofft auf eine Kommunikationsgemeinschaft, die weder in die Zukunft noch in die Vergangenheit Grenzen zieht, die aber vom Menschen nicht ableitbar ist. Allein die Tat Gottes kann die Opfer der Geschichte aus ihrer Verlorenheit retten (301–306).

„Entsprechung" und „Überstieg" sind auch im folgenden die Leitgrößen, an denen sich Kehls Auseinandersetzung mit philosophischen Geschichtstheorien orientiert. Dabei werden jeweils die Übereinstimmungen und Widersprüche zwischen christlichem Glauben und philosophischer Vernunft herausgearbeitet, dann die Aporien und Paradoxien des philosophischen Entwurfs benannt. Schließlich werden Möglichkeiten eines theologisch begründeten Aufbrechens dieser Blockaden der Vernunft erörtert. Nacheinander kommen zur Sprache: Kants Geschichtsphilosophie einer ethisch postulierten Vollendung des Menschen (307–311), Hegels Parallelisierung von Vernunftgeschichte und Weltgeschichte (312–322), Marx', Benjamins und Blochs Versionen einer materialistischen Geschichtstheorie (322–346) sowie Nietzsches antihistorisches und antichristliches Geschichtsbild (346–355).

Kehl erhebt in diesen Passagen nicht den Anspruch eines letzten Wortes über die philosophische und existentielle Grundfrage, ob die Geschichte ihr „Worumwillen" in sich selbst trägt und ob es vornehmlich darauf ankommt, dem Auf und Ab der Krisen und Konflikte etwas Hoffnungspotential für die humane Gestaltung des Lebens abzuringen. Die jeweiligen Gründe und Gegengründe einer christlichen Antwort gewinnen ihre Überzeugungskraft – so das Schlußplädoyer (356–358) – nur auf dem Boden einer Lebenspraxis, die Rechenschaft geben kann von einer Hoffnung auf die unabgegoltenen Verheißungen des Evangeliums. Eine solche Rechenschaft leistet zu einem guten Teil bereits Kehls Buch, das Ansätze und Anstöße zu einer praktischen Eschatologie in einer stimmigen Synthese vorträgt. Wie nur wenige Theologen versteht es

Kehl, systematische Argumentation, historische Information und handlungsrelevante Inspiration zu vereinen. Die Eschatologie wird hier vom Stigma der reinen, weltlosen Spekulation befreit und als lebensnaher Zweig der Theologie rehabilitiert. Und auch der skeptischen Vernunft werden Richtwerte vernunftgemäßen Handelns vorgestellt, denen sie am Ende der Moderne auch dort noch folgen kann, wo die Vergeblichkeit rationalen Handelns unleugbar ist und das Insistieren auf Humanität als vernunftbestimmte Verzweiflungstat erscheinen müßte. *Hans-Joachim Höhn*

1. Medard Kehl: Eschatologie. Würzburg: Echter 1986. 370 S. Kart. 46,–.

BESPRECHUNGEN

Kirche

RAHNER, Karl: *Das große Kirchenjahr.* Geistliche Texte. Hrsg. v. Albert Raffelt. Freiburg: Herder 1987. 576 S. Lw. 39,–.

Karl Rahner ist nun bald vier Jahre tot. Seinem theologischen Werk hat sich inzwischen vermehrt die universitäre Theologie zugewandt. Seine Rezeption schreitet nicht nur in den Anmerkungen theologischer Bücher lautlos voran; sie wird auch immer wieder in Doktorarbeiten glanzvoll dokumentiert. Mehr noch gewann in den Jahren nach seinem Tod sein geistliches Werk Gestalt. Die hohen Auflagen der „Lesebücher" aus seinen Schriften (Praxis des Glaubens; Rechenschaft des Glaubens) und vor allem die „Gebete des Lebens" (inzwischen 7. Auflage) beweisen, daß Menschen mit spirituellen Anliegen Rahner neu entdeckten.

„Das große Kirchenjahr" sammelt nun alle jene Predigten und Texte, in denen Rahner von der Frühzeit seiner Tätigkeit an immer wieder das Evangelium deutete und Christen von ihrer Lebenssituation aus einen Zugang zum Evangelium erschloß bzw. umgekehrt: ihnen von der Frohen Botschaft her einen Weg in das eigene, zuweilen widerständige Leben eröffnete. Die dialogische Grundstruktur der Theologie Rahners wird in diesen Texten unübersehbar: dialogisch mit der spirituellen Tradition der Kirche, dialogisch ebenso mit dem Leser. Daß solche Meditation und Predigt nicht in Banalitäten verkommt, verhindert Rahners spekulative Kraft, sein Ansatz in transzendentaler Theologie, seine Mystagogie, seine Sprachkraft und seine stets wache Lebensphantasie. Immer wieder wird der Leser überrascht, wie Rahner unter dem Schutt mancher zu Tode gepredigter Sonntagsevangelien neue Lebenskeime christlicher Ermutigung und jenseitigen Trostes ausgräbt. Wer sich auf Rahners geistliche Impulse einläßt, kann das Kirchenjahr in neuer Betroffenheit durchwandern.

Daß auch diese Edition – zumal in der Präzision der Nachweise – sich zu einem Ganzen rundet, ist erneut Albert Raffelt zu verdanken, der manche andere Rahner-Ausgabe betreut hat. Insgesamt: ein nicht zuletzt preiswertes Buch der Freude für alte Rahner-Kenner und ein Buch der Entdekkung für jene, die bislang vor Rahner zurückscheuten. *R. Bleistein SJ*

BARTHOLOMÄUS, Wolfgang: *Glut der Begierde – Sprache der Liebe.* Unterwegs zur ganzen Sexualität. München: Kösel 1987. 293 S. Lw. 36,–.

Die Sexualpädagogik macht seit einigen Jahren nur ein mäßig diskutiertes Thema aus. Eher scheint sie als heißes Eisen links liegengelassen zu werden. Um so verdienstvoller ist die Publikation von W. Bartholomäus, Professor für Religionspädagogik in Tübingen; denn sie setzt einen neuen Anfang der Diskussion, und dies mit zukunftsorientierten Akzenten. Eingangs bespricht Bartholomäus „die Situation von Sexualität und Sexualpädagogik in der Gegenwart" (29–58). Dann geht er – zuweilen leichtfüßig – den oft wirren Wegen der Sexualpädagogik in der Geschichte nach (859–137). Zum Zentrum für die Aussagen des Buchs wird das Kapitel „Menschliche Sexualität im Kontext einer ganzheitlichen Anthropologie" (139–177). Nach der differenzierenden Erarbeitung der „sexualpositiven Elemente biblischer Tradition" (1979–208) stellt Bartholomäus die „Sinnvielfalt der Sexualität" dar (209–252), ein Kapitel, das sich vor allem den anthropologischen Erkenntnissen verdankt. Da Sexualität immer menschliche Sexualität ist, spricht er am Ende von „Gefährdung der Sexualität" (253–286). Solche Gefährdungen sind sowohl in Konsummentalität und Leistungsdruck als auch in „erbsündlichen Schädigungen" und entfremdeten Beziehungen zu entdecken. Ein abschließendes Kapitel faßt die Aussagen des Buchs optimistisch auf Zukunft hin zusammen.

Grundlegend für das Buch ist sein Verständnis von Sexualität. Es identifiziert menschliche Sexualität nicht biologistisch mit Genitalität; es hebt

sie nicht romantisch ausschließlich auf die Höhe von „Liebe" (vgl. 213); es unterschätzt nicht die Bedeutung der Lust für den Menschen, es vergißt aber auch nicht, das Glück in seiner Erfahrung immer endlich in den Grenzen von Raum und Zeit, also von Leibhaftigkeit und Geschicklichkeit zu realisieren. Daß Bartholomäus – in Fortführung eines sexualaffirmativen Ansatzes in den siebziger Jahren – sexualpositiv eingestellt ist, war zu erwarten. Durchweg gelang es, eine solche Einstellung ohne die Übertreibungen von H. Kentler oder E. Ell durchzuhalten. Gerade auf dem Hintergrund der Geschichte der Sexualpädagogik, in der der Tribut der Theologen und Pädagogen an den jeweiligen Zeitgeist nicht zu übersehen ist, überzeugt das Buch durch seine Nähe und Distanz zum Zeitgeist der achtziger Jahre. Welche Konsequenzen sich für die Praxis der Sexualpädagogik und auch für die Sexualmoral daraus ergeben, plant Bartholomäus in einer weiteren Publikation darzulegen (288).

Um die Zielvorstellung der Sexualpädagogik wird es notwendigerweise noch weitere Diskussion geben. „Partnerschaftliche Liebesfähigkeit" (283–284) scheint dort unverdächtig, wo Liebe in Leibhaftigkeit und Geschichtlichkeit des Menschen hineingenommen ist, wo von einer ganzheitlichen Anthropologie her gedacht wird. Diese aber ist untrennbar von jener Verantwortungsethik, die sich im Horizont von Aids nahelegt. Das Buch leistet einen wichtigen Beitrag für jene Begegnung zwischen Jugend und Kirche, die so oft durch ungelöste Sexualprobleme belastet wird. *R. Bleistein SJ*

ZU DIESEM HEFT

Der Durchbruch der lateinamerikanischen Literatur zu internationalem Rang entspricht der weltweiten Bedeutung der Befreiungstheologie. Am Beispiel von Pablo Neruda und Gabriel Marcía Márquez macht Rogelio García-Mateo deutlich, wie sehr diese Literatur vom Thema Befreiung geprägt ist.

Bernhard Grom, Professor für Religionspsychologie an der Hochschule für Philosophie in München , berichtete im Januarheft dieser Zeitschrift über die Methoden spiritistischer Jenseitskontakte. Er führt jetzt diese Überlegungen weiter mit der Frage nach den Motiven und dem weltanschaulichen Hintergrund.

Die Zahl der katholischen Schulen in der Bundesrepublik ist in den letzten Jahren ständig gewachsen. Helmut Kasper nimmt dies zum Anlaß, um die besonderen Kennzeichen, die Möglichkeiten und die Grenzen dieser Schulen zu erörtern.

Die katholische Kirche befaßt sich häufiger als andere religiöse Institutionen mit Themen der medizinischen Moral. Gibt es hier einen spezifisch katholischen Beitrag, und wie läßt er sich umschreiben? Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana, entwirft die Grundsätze einer Antwort.

Heinz Frisch, Professor für Volkswirtschaftslehre an der Fachhochschule Frankfurt, plädiert für ein umweltbewußtes Verhalten gerade in den Pfarrgemeinden. Er nennt das Auto, energieaufwendige Ferienreisen und Energieverschwendung bei der Kirchenheizung.

In der Geschichte der Arbeiterbewegung und der Sozialpolitik spielten die christlichen Arbeitervereine und Gewerkschaften eine wesentliche Rolle. Arno Klönne, Professor für Soziologie an der Universität – Gesamthochschule – Paderborn, erinnert an diese Tradition des Sozialkatholizismus, die vielfach nicht hinreichend gewürdigt wird.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Beauchamp, Paul: Parler d'ecritures saintes. Paris: Ed. du Seuil 1987. 118 S. Kart. FF 75.

Bertram, Hans: Jugend heute. Die Einstellung der Jugend zu Familie, Beruf und Gesellschaft. München: Beck 1987. 84 S. Kart. (Schriftenreihe des Bundeskanzleramtes. 1.)

Bleistein, Franzjosef – Thiel, Adolf: Kommentar zur Rahmenordnung für eine Mitarbeitervertretungsordnung (MAVO).
Neuwied: Luchterhand 1987. XX, 365 S. Lw. 84,–.

Bosmans, Phil: Gott – nicht zu glauben. Freiburg: Herder 1987. 220 S. Lw. 19,80.

Braeuer-Langheinrich, Luise: Die 12 Heiligen Nächte. Legenden um drei Reisende und einen Stern. Hildesheim: Bernward 1987. 95 S. Kart. 14,80.

Churches respond to BEM. Official responses to the „Baptism, Eucharist and Ministry" text. Vol. 4. Hrsg. v. Max Thurian. Genf: World Council of Churches 1987. 257 S. Kart. sfr 27,50.

Gemeinsam glauben und bekennen. Handbuch zum Apostolischen Glaubensbekenntnis. Hrsg. v. Hans-Georg Link. Neukirchen, Paderborn: Neukirchener Verlag, Bonifatius 1987. 363 S. Kart. 26,80.

Goertz, Hans-Jürgen: Pfaffenhaß und groß Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517–1529. München: Beck 1987. 300 S. Kart. 38,–.

Gössmann, Elisabeth: Wie könnte Frauenforschung im Rahmen der Katholischen Kirche aussehen? München: Minerva Publ. 1987. 25 S. (Eichstätter Hochschulreden. 57.) Kart. 9,80.

Hemmerle, Klaus: Die leise Stimme. Ulrika Nisch – ihr Weg und ihre Botschaft. Mit einem Nachw. v. Erzbischof Oskar Sailer. Freiburg: Herder 1987. 87 S. Kart. 14,80.

Home, Bryan: Der Glanz höfischen Lebens im Mittelalter. Mit einer Einleitung von Timothy Husband. Freiburg: Herder 1987. 103 S. Lw. 49,80.

Individualisierung und Sicherheit. Untersuchungen zur Lebensqualität in der Bundesrepublik Deutschland. Von Wolfgang Zapf u. a. München: Beck 1987. 157 S. Kart. (Schriftenreihe des Bundeskanzleramtes. 4.)

Katholikentage im Fernsehen. Referate der Arbeitstagung der Sektion für Politik- und Kommunikationswissenschaft bei der Jahresversammlung der Görres-Gesellschaft in Osnabrück am 7. Oktober 1985. Hrsg. v. Hans Maier, Otto B. Roegele und Manfred Spieker. München: Schöningh 1987. 78 S. (Politik- und Kommunikationswissenschaftl. Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. 2.) Kart. 12,80.

Kaufmann, Ludwig: Ein ungelöster Kirchenkonflikt: Der Fall Pfürtner. Dokumente und zeitgeschichtliche Analysen. Freiburg/Schweiz: Edition Exodus 1987. XXXIII, 1219 S. Lw. 59,–.

Klausnitzer, Wolfgang: Das Papstamt im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken. Schwerpunkte von der Reformation bis zur Gegenwart. Innsbruck: Tyrolia 1987. 586 S. (Innsbrucker theologische Studien. 20.) Kart. 112,–.

Koslowski, Peter: Die postmoderne Kultur. Gesellschaftlich-kulturelle Konsequenzen der technischen Entwicklung. München: Beck 1987. 192 S. Kart. (Schriftenreihe des Bundeskanzleramtes. 2.)

Lehr, Ursula: Zur Situation der älterwerdenden Frau. Bestandsaufnahme und Perspektiven bis zum Jahre 2000. München: Beck 1987. 244 S. Kart. (Schriftenreihe des Bundeskanzleramtes. 3.

Lexikon der Kunst. Malerei, Architektur, Bildhauerkunst. Bd. 2: Barn-Buc. Freiburg: Herder 1987. 380 S. Lw. 148,–.

Pesch, Otto Hermann: Dogmatik im Fragment. Gesammelte Studien. Mainz: Matthias-Grünewald 1987. 442 S. Kart. 48,–.

Scherer, Bruno Stephan: Du kommst zu uns. Gebets-Gedichte zum Kirchenjahr B. Freiburg (Schweiz: Kanisius 1987. 72 S. Kart. 12,–.

Schwermer, Josef: Den Menschen verstehen. Eine Einführung in die Psychologie für seelsorgliche Berufe. Paderborn: Bonifatius 1987. 242 S. Lw. 26,–.

Spölgen, Johannes: Jesus Christus glauben lernen. Zur Diskussion um eine Didaktik des Glaubens. München: Minerva Publ. 1987. 21 S. (Eichstätter Hochschulreden. 56.) Kart. 9,80.

Stock, Klemens: Jesus – der Sohn Gottes. Betrachtungen zum Johannesevangelium. Innsbruck: Tyrolia 1987. 159 S. Kart. 24,–.

Universale Vaterschaft Gottes. Begegnung der Religionen. Hrsg. v. A. Falaturi, J. J. Petuchowski und Walter Strolz. Freiburg: Herder 1987. 199 S. (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica. 14.) Kart. 46,–.

Unsere Hoffnung – Gottes Wort? Die Evangelien der Sonn- und Festtage. Auslegung und Verkündigung. Begr. von Heinrich Kahlefeld und Otto Knoch. Neu bearb. und hrsg. v. Konrad Baumgartner und Otto Knoch. Lesejahr B. Frankfurt: Knecht 1987. 696 S. Lw. 76,–.

Sterbehilfe und Ethik

Unter dem Wort „Sterbehilfe" kann sich recht Verschiedenartiges verbergen: Eine Tochter sitzt am Sterbelager ihrer Mutter, netzt ihr die Lippen, spricht ihr zu und betet mit ihr bis zum letzten Atemzug. Oder einem von Dauerschmerzen gequälten Todkranken werden Mittel verabreicht, die ihm Linderung bringen, ihn aber zugleich rascher sterben lassen. Oder ein Mediziner stellt einer durch unheilbaren Krebs Entstellten Zyankali zum Selbstmord zur Verfügung. Oder ein Kind kommt ohne Arme zur Welt und seine Familie tötet es nach einigen Tagen mit Unterstützung des Hausarztes, um ihm ein leidvolles Leben zu ersparen. Man spricht hier jeweils von Sterbehilfe, obwohl die Skala von der lebenserleichternden Pflege, die den Sterbenden noch in seinen letzten Augenblicken unterstützt, bis zum lebenszerstörenden Extrem reicht, wo man ihn umbringt, freilich auch da mit der erklärten Absicht, ihm zu helfen.

Diese Vieldeutigkeit des Wortes Sterbehilfe sollte mißtrauisch machen, denn sie ist geeignet, Motive zu verschleiern, die man nicht offenlegen möchte, vielleicht nicht einmal vor sich selber. Dabei steht außer Diskussion, daß man einem Sterbenden beistehen und, wenn das nicht seinen Tod beschleunigt, seine Schmerzen weitestmöglich lindern muß. Dagegen bleibt die Frage heftig umstritten, ob man einem Todkranken „Sterbehilfe" in dem Sinn leisten darf, daß man sein Leben – etwa auch durch Beihilfe zum Selbstmord – verkürzt oder zumindest passiv Handlungen unterläßt, die sein Leben verlängern würden.

Hier wird nun oft mit Berufung auf „mitmenschliches Fühlen" oder gar „gesundes Volksempfinden" argumentiert, was wenigstens ebenso angreifbar ist wie die dogmatische Behauptung, das Leben sei als höchstes Gut des Menschen unantastbar. Zu leicht wird nämlich das als Mitleid ausgegeben, was nur die Empfindung gestörten Wohlbehagens ist, die auftritt, wo wir auf Leid stoßen. Wenn wir nicht sadistisch veranlagt sind, ist unsere Natur so eingerichtet, daß wir Leid nicht ungestört mitansehen können; es drängt uns zur Abhilfe. Aber dieser Drang kann leicht in die Forderung übergehen: Beseitigt das Leid um jeden Preis! Wenn es denn nicht anders geht, so beseitigt den Leidenden! Wenn etwa zur Rechtfertigung von Tötungshandlungen Bilder leidentstellter Menschen ins Feld geführt werden, legt das den Verdacht nahe, daß statt des vorgeblichen Mitleids eine weit weniger edle Haltung mitspielt, die nämlich alles Abnorme, auch alle unserer Normalität nicht entsprechenden Menschen ablehnt, seien es Mißgebildete oder Behinderte oder nur Andersrassische oder Ausländer. Der Rückgriff auf Gefühle und Reaktionsbereitschaft genügt nicht, um eine ethische Frage zu entscheiden. Vielmehr müssen wir nach Normen Ausschau halten, die sich vor der Vernunft rechtfertigen lassen.

Normen werden dadurch als ethisch gekennzeichnet, daß sie einen unbedingten Anspruch erheben oder – wie man nach Kant sagen könnte – einen kategorischen Imperativ darstellen. Bedingte Vorschriften hätten demgegenüber die Form: Wenn du B willst, mußt du A tun, also etwa: Wenn du verstanden werden willst, mußt du deutlich sprechen, oder: Wenn du die Menschheit nicht ruinieren willst, mußt du die Umwelt schonen. Wir sind geneigt, diese zweite Forderung wegen ihres Inhalts für eine ethische zu halten, da in ihr ein Menschheitsinteresse angesprochen wird. Genau besehen weist sie jedoch wie die erste lediglich auf ein zweckmäßiges Verhalten hin, das hier nur gefordert wird, falls ein bestimmtes Ziel erreicht werden soll. Daß dieses Ziel selbst verbindlich gefordert sei, behaupten diese Formulierungen nicht; sie lassen es durch die Bedingung „Wenn du willst" sogar ausdrücklich offen. Ein ethisches Sollen, das über eine derartige Zweckmäßigkeit hinausreicht, läßt sich nur aufweisen, indem man eine kategorische Norm, einen unbedingten Wert nennt.

Gerade in einer Frage auf Leben und Tod wie im Fall der Sterbehilfe werden wir also zur Rede gestellt, was für uns das letzte Ziel des Menschen ausmacht, das ihn als Person mitkonstituiert. Insofern der Mensch nie bloß als Mittel zu irgendeinem Zweck gesehen werden darf, muß dieses Ziel in ihm selbst zu suchen sein. Das bloße biologische Leben kann nicht als dieses Ziel begriffen werden, denn das liefe auf den Zirkelschluß hinaus, man lebe, um zu leben. Deshalb kann auch die pure Verlängerung dieser biologischen Existenz keine oberste Norm sein. Das Ziel des Menschen liegt vielmehr in seiner selbstverantwortlichen Freiheit, die er nur auf seine Mitmenschen hin verwirklichen kann, indem er sich dafür einsetzt, daß auch sie in freier Selbstverantwortung leben. Darin erfüllt sich auch das christliche Grundgebot der Gottes- und Nächstenliebe, mit der das gleiche Ziel angegeben wird.

Die Konsequenzen aus dieser Zielvorgabe für die Sterbehilfe lassen sich hier nur andeuten. Sie verbietet alles, was das Ende des freien Bewußtseinszustands eines Menschen beschleunigt. Dieses fällt jedoch durchaus nicht immer mit dem Ende des biologischen Lebens zusammen. Wo etwa Schmerzen einem Menschen die Freiheit und Vernunft völlig lähmen, wären sie auch mit Mitteln zu bekämpfen, die sein Leben verkürzen, wenn sie ihm nur eine größere Spanne Freiheit gewähren. Oder falls ein menschlicher Organismus etwa durch Zerstörung des Großhirns nach allen Kenntnissen der Medizin nie mehr der bewußten Freiheit fähig werden kann, muß der nur noch vegetierende Organismus nicht um jeden Preis am Leben erhalten werden, vor allem wenn der Sterbende, als er noch bei Bewußtsein war, sich ausbedungen hätte, ihn bei unwiderruflichem völligem Verlust seiner Geistesfähigkeiten sterben zu lassen. Dann müßte die Achtung vor seiner Freiheit Vorrang haben vor dem Interesse an der Lebenserhaltung. Denn das rein biologische Leben ist der Güter höchstes nicht, in der Mißachtung menschlicher Freiheit aber läge Schuld.

Albert Keller SJ

Hans Joachim Türk

Zeitenwende in der Philosophie?

Aufklärung, Postmoderne und New Age

Die geistige Großwetterlage, für die als Meteorologen die Philosophen zuständig sind, scheint eine völlig veränderte Klimazeit anzukündigen. Die Worte, die einen solchen Umschlag ansagen, gehören wie die Fachausdrücke der Wetterkarte inzwischen zur Umgangssprache, nachdem sie erst einige Zeit in den eingeweihten Kreisen von Intellektuellen und ihren Kongressen, Tagungen, Akademien umgegangen waren und von dort in die Feuilletons der Zeitungen, die Features der Funkhäuser und die Diskussionen des Fernsehens eingedrungen sind. „New Age" richtet nach der „Wendezeit", wie das berühmte Buch von Fritjof Capra[1] heißt, den Blick in die anbrechende neueste Zeit nach der Zeitenwende; „Postmoderne" verabschiedet mit dem lateinischen Wörtchen „post" das Zeitalter, das Neuzeit oder Moderne genannt wird und von der Renaissance über die Reformation und die Aufklärung bis in die wissenschaftsbestimmte Gegenwart reicht. Verwandte philosophische Begriffe sind „Posthistoire", „Postmaterialismus", „Poststrukturalismus", „Postmarxismus", „Nachchristliche Epoche" und ähnliche, die jeweils Teilaspekte der Neuzeit verneinen.

Um zu klären, was die Philosophen zu dieser Zeitenwende zu bemerken haben, empfiehlt sich zu skizzieren, was an philosophisch bedeutsamen Einsichten, Erkenntnisweisen, Verhaltensweisen, Interessen, ethischen Standpunkten jetzt zu Ende zu gehen scheint, ja zu Ende gebracht werden muß, wenn es nicht freiwillig geschieht, und was jetzt an Neuem und Anderem ins Blickfeld drängt und sich realisieren will und soll. Säuberlich läßt sich dieses doppelte Vorhaben nicht trennen, aber es soll versucht werden.

Postmodernes Denken in den USA

Am gängigsten ist der Begriff in der Architektur geworden, und in diesem Feld ist er auch bald von Amerika importiert worden. Ursprünglich wurde er aber in fast allen Bereichen der Kunst zur Absetzung von der Moderne verwendet. Mit dem Literaturwissenschaftler Andreas Huyssen (Columbia University, New York) kann man eine frühe Postmoderne der 60er Jahre und eine späte der 70er

unterscheiden. Erstere nennt jener alternativ, geradezu avantgardistisch und ikonoklastisch, letztere affirmativ, die jeden Anspruch auf Kritik und Konzept aufgegeben hat.

Die *frühe Postmoderne* setzt sich radikal ab von der Hochmoderne, knüpft aber an avantgardistische Bestrebungen der 20er Jahre in Europa an, sogar an nihilistische und anarchistische. Theater, Literatur, bildende Kunst und Musik attackieren die bürgerliche „hohe" Kunst: Happenings und Pop, Straßentheater und Graffiti, Flugblatt und Trivialliteratur setzten sich ab von der institutionalisierten, etablierten und tradierten Kultur. Diese Rebellion implizierte einen Generationenkonflikt, wie er in den USA bislang nicht üblich war, eine Diskontinuität, aber mit dem Blick auf „new frontiers", „new horizons", blieb also optimistisch und zukunftsgläubig. Sie stand im Zusammenhang mit der Antikriegs- und Bürgerrechtsbewegung und der Campus-Revolte. Neue Kunst sollte in neue Lebenspraxis hinüberführen. In diesen Tendenzen ist auch ein technologischer Optimismus zu Hause, eine Begeisterung für die neuen Medien und für eine neue Lebensgestaltung. Die seit dem 19. Jahrhundert von Europa aus vertretene Autonomie des Eigenbereichs „Kunst" soll aufgehoben werden in einer alle Lebensbereiche umfassenden neuen Daseinsweise. Eine postweiße, postpuritanische, postmännliche, posthumanistische, postrationale Welt steht ins Haus.

„Aber das Entscheidende ist doch, daß die Revolte der sechziger Jahre in Amerika nie auf die Moderne per se zielte, sondern immer nur jenes Bild eines künstlerischen Modernismus vor Augen hatte, der in den fünfziger Jahren domestiziert worden war und der als Bestandteil des liberalkonservativen Konsensus der Zeit... [des Kalten Krieges] seinen Dienst tat. Die Rebellion der Postmodernen entsprang also direkt dem Erfolg des Modernismus, der Eingemeindung einer ursprünglich kritischen Kunstbewegung in die affirmative hegemoniale Kultur des Westens."[2]

Es wird also nur ein Teil dessen, was wir im Deutschen als „Moderne" bezeichnen, verleugnet. Dieser Postmoderne erging es ebenso wie ihren Vorgängerbewegungen in Europa: Sie wurde domestiziert, teils selbstverständlich, teils elitär. Auch sie führte nicht zu einer neuen Lebensform oder gar einer neuen Gesellschaft, ebensowenig wie die Bewegungen, in die sie eingebettet war.

Mitte der 70er Jahre waren der technologische und futuristische Optimismus verflogen, der missionarische Impetus der Kunst erlahmt, der Bildersturm ins Leere gelaufen, gesellschaftliche Reformen der „Liberalen" (in den USA der gemäßigten Linken) als Utopien denunziert – und das alles im Horizont von Umweltproblemen und Kriegsgefahr. Nur eines hat sich erfüllt: Kunst und Massenkultur sind durchlässig geworden wie nie zuvor. Das Fernsehen spiegelt diesen Stand am auffälligsten. Nachdem die Moderne und der erste Postmodernismus ihre lebensbedrohlichen und weltzerstörerischen Tendenzen und Potentiale offenbart haben, greifen Künstler, Intellektuelle, Philosophen in dieser *späteren Postmoderne* unterschiedslos auf alles zurück, was sich als lebenswert anbietet. In der Wissenschaftstheorie gilt seit Paul Feyerabend der Satz „Anything goes", alles ist erlaubt. Gerade als man, ausgehend von der Selbstbeschränkung neopositivisti-

scher Wahrheits- und Erkenntnistheorie, aber auch von der Kritik an dieser, strenge Kriterien für wissenschaftliche Wahrheitserkenntnis gefunden zu haben glaubte, wurde nicht von außen, sondern aus dem Inneren der Wissenschaftstheorie selbst die scheinbar gesicherte Konstruktion über den Haufen geworfen. Paul Feyerabend ersetzte den Methodenzwang durch legitime Anarchie, Thomas Kuhn belegte das gleiche durch historische Verweise auf revolutionäre Wechsel wissenschaftlicher Paradigmen.

Am deutlichsten läßt sich das an der Architektur demonstrieren, und von hier ist der Name auch am meisten unter die Leute gekommen. Als modern gilt die funktionale, klar und geometrisch übersichtlich geordnete Architektur, die von Adolf Loos und vom Bauhaus in den 20er Jahren ihren Ausgang nahm und sich nach dem Zweiten Weltkrieg weltweit und systemübergreifend durchgesetzt hat. Schon 1930 bis 1933 gab es postrationale Architekten, die die Enge, Ungemütlichkeit, Kühle und Schematik der Moderne beklagten. Das Phatos der Naziarchitektur unterbricht die Moderne auf ihre Weise. Die Biennale 1980 von Venedig markiert eine Wende. Jürgen Habermas hat die moderne Architektur in seiner Eröffnungsrede zur Münchener Ausstellung „Die andere Tradition" im November 1981 so gekennzeichnet:

„Denn einig sind sich alle in der Kritik an der seelenlosen Behälterarchitektur, an dem fehlenden Umweltbezug und der solitären Arroganz ungegliederter Bürogebäude, an monströsen Großkaufhäusern, monumentalen Hochschulen und Kongreß-Zentren, an der fehlenden Urbanität und der Menschenfeindlichkeit der Satellitenstädte, an den Spekulationsgebirgen, den brutalen Nachkommen der Bunkerarchitektur, der Massenproduktion von Satteldachhundehütten, an der autogerechten Zerstörung der Citys usw."[3]

Die Postmodernen wie die „Chikago Seven", die Amerikaner Charles Jencks oder Robert Venturi, der Brite James Stirling, in Deutschland zum Beispiel Alexander von Branca, zitieren alle möglichen Stilelemente, historische ebenso wie gegenwärtige, kostümieren sich mit geliehenen Identitäten ohne eigenen Anspruch, fliehen in einen Stilpluralismus bzw. Historismus wie schon einmal vor dem Jugendstil im 19. Jahrhundert. Liberale Kulturkritiker in den USA und bei uns Jürgen Habermas setzen diese künstlerische und geistige Haltung dem politischen Neokonservatismus der Reagan- bzw. Kohl-Ära gleich. Postmoderne heißt Absage an den Irrweg der Moderne und Rückkehr zum Bewährten oder auch zum Beliebigen und ist damit neokonservativ. In der Architektur treten Form und Funktion wieder auseinander. Kaufhäuser werden in mittelalterliche Häuserzeilen verwandelt, U-Bahn-Entlüftungsschächte machen Anleihen bei Palladios Villen, Restaurants verwenden die Außenseite von Schwarzwaldhöfen. Ein Gesamtkonzept wird nirgends mehr ersichtlich, Kulissen verstellen die wahren Bedürfnisse, Funktionen und auch Probleme. Ähnlich nostalgische Tendenzen kann man in der Musik, Malerei, Literatur, ja in der Kleidermode und in der Küche beobachten.

„New Age"

Von dieser neokonservativ einzuschätzenden Richtung ist aber eine Strömung zu unterscheiden, die sich im Postmodernismus der letzten Jahre als dritte Richtung abhebt. Gemeinsam ist ihr mit den beiden ersten Formen die Absage an die Modernität, auch ein gewisser Wertkonservativismus weist Gemeinsamkeiten auf. Aber insgesamt wirkt die Absetzung radikaler, und es wird nicht Beliebigkeit oder Restauration als Heilmittel anempfohlen, sondern der Vollzug eines ganz neuen Denkens und Handelns. Geradezu prophetisch wird das Neue angekündigt von Fritjof Capra, Marilyn Ferguson, George Trevelyan, Hans Peter Dürr und vielen Gurus, Therapeuten, religiösen und pseudoreligiösen Führern. Was hier ausgerufen und zugleich verlangt wird, geht weit über die künstlerischen Streitfragen und Regionen hinaus ins Gesellschaftliche, ins Kosmische, schlechthin ins Ganze. Diese progressive Postmoderne, von den USA ausgehend und bei uns schon ganz heimisch geworden, läßt sich wie folgt charakterisieren.

Die vom Mann bestimmte, von rationalem, wissenschaftlichem Denken geprägte, von Kriegen zerrissene, von gnadenloser Ausbeutung der Natur beherrschte Zeit ist am Ende, eine neue, sanfte, gefühlvolle, weibliche, friedliche Ära beginnt. Das kosmische Zeichen dieser Wendezeit ist das Sternbild des Wassermanns (erstmals im Musical „Hair" vor 20 Jahren populär gemacht) statt des Sternbilds der Fische. Was in Amerika vorgespielt wurde und bei uns als neue „Bewegungen" öffentlich bekannt wurde (Friedensbewegung, Frauenbewegung, Ökologische Bewegung, Anti-Atomkraft-Bewegung, Gegen-Tierversuche-Bewegung usw.), hat in diesen Denkweisen ihren philosophischen Untergrund. Capra nennt drei Merkmale dieser „sanften Wende" im Vorwort zum gleichnamigen Buch von Rüdiger Lutz (1984):

„Innerhalb des alten Paradigmas war die wissenschaftliche Forschung von der Vorstellung geleitet, daß jedes noch so komplexe System wenigstens im Prinzip vollständig verstanden werden kann, indem man es auf seine elementaren Teile reduziert und nach den Mechanismen ihrer Wechselwirkungen sucht... In der Newtonschen Naturwissenschaft wird die Dynamik des Ganzen durch die Eigenschaften seiner Teile bestimmt... Im neuen Paradigma ist das Verhältnis zwischen den Teilen und dem Ganzen genau umgekehrt: die Eigenschaften der Teile werden durch die Dynamik des Ganzen bestimmt. Genau genommen gibt es überhaupt keine Teile...

Der zweite Aspekt des neuen wissenschaftlichen Denkens, der besonders in jenen Wissenschaften ist, die mit dem Leben zu tun haben, ist eine deutliche Verschiebung des Blickpunktes von Struktur zu Prozeß ... Systemdenken ist immer Prozeßdenken...

Der dritte und vielleicht radikalste Aspekt des neuen Paradigmas in den Wissenschaften betrifft die Aufgabe der Gewohnheit, Wissen als ein Gedankengebäude darzustellen, einer architektonischen Metapher also ... Es scheint jetzt, daß die Wissenschaft der Zukunft keine festen Fundamente mehr brauchen wird, daß die Methapher des Gebäudes durch jene des Netzwerkes ersetzt werden wird... Das Universum wird als ein dynamisches Gewebe untereinander verbundener Geschehnisse betrachtet. Keine der Eigenschaften irgendeines Teiles dieses Gewebes ist fundamental; alle ergeben sich aus den Eigenschaften der anderen Teile; und die folgerichtige Gesamtübereinstimmung ihrer Wechselbeziehungen bestimmt die Struktur des ganzen Gewebes."[4]

Der Soziologe Daniel Bell spricht von einer „postindustriellen Gesellschaft", Ronald Inglehard von „postmaterialistischen Werten"[5]. Auf Bell berufen sich die Postmodernisten, er aber verwirft den „Postmodernismus" als Popularisierung der ästhetischen Moderne, die zu Hedonismus und Anarchie führe.

Erkenntnistheoretische Sichtweisen haben ontologische Konsequenzen, und beides beeinflußt eine neue Ethik, die im persönlichen Leben, in der Wirtschaft und in der Politik neue Konsequenzen verlangt. Allerdings verschwimmen in einer holistischen Denkweise die Konturen, das Ganze des Prozesses ist nicht mehr definierbar. Es öffnen sich einerseits beliebig viele Möglichkeiten, das einzelne zu einem Ganzen zusammenzuschauen, andererseits verführt die Nichtbeweisbarkeit eines solchen Ganzheitsdenkens dazu, totale, ja sogar totalitäre Ideologien mit Absolutheitsanspruch an die Stelle mühseliger und widersprüchlicher Kleinarbeit wissenschaftlichen Erkennens und moralischer Bemühung zu setzen. Neue Wissenschaftsparadigmen, Pseudomythen, Aftermystik, esoterische Religiosität gehen hier unterschiedslos ineinander über.

Obwohl auf rationale Weise Probleme der modernen Wissenschaften und der modernen Zivilisation dingfest zu machen sind, erwartet das neue Denken das Heil gerade nicht vom rationalen Denken, sondern von einem neuen Welt-, Lebens-, Kosmos- und Menschheitsgefühl. Nicht Detaillösungen wissenschaftlicher, technischer und wirtschaftlicher Vernunft werden gesucht, sondern eine Bekehrung zu einer neuen Gesinnung und einem neuen Verhalten. Die Züge dieses postmodernen Zeitgeistes ähneln zum Verwechseln dem, was man bislang gewöhnlich als Religiosität bezeichnet hat: Ehrfurcht vor dem Größeren und Hingabe an Größeres, Erfülltsein von etwas ganz anderem als dem Innerweltlichen, Motivation und Sendungsbewußtsein aus einer letzten Autorität. Oft fällt auch das Wort von einem neuen Polytheismus.

Die Auseinandersetzung mit dieser Postmoderne ist außerordentlich erschwert dadurch, daß das einzige Mittel sachlicher Verständigung, das rationale Denken, gerade nicht als legitimes Instrument der Wahrheitsfindung zugelassen wird. Man kann nur erfühlen; dann gibt es nur solche, denen es gegeben ist, die Wahrheit zu schauen, und solche, denen dies verwehrt bleibt. Dazwischen gibt es keine Vermittlungen eines differenzierten, exakten, logischen und empirischen Denkens. Gefühle können heuristische Funktionen im Hinblick auf Wahrheit haben, aber ebenso völlig in die Irre weisen. Als Illustration zum Gesagten möge die nie gelingende Auseinandersetzung mit dem „geisteswissenschaftlichen" Charakter der Anthroposophie dienen, bei der es keinen Dialog, sondern immer nur ein bleibendes Auseinander von Pro und Contra zu geben scheint.

Die Spiritualität der postmodernen neuen Weltzeit macht nicht vor den Toren der Kirchen halt. Auch hier verwirrt die Gemengelage von unterschiedlichen Absagen an die Moderne zunächst den Blick. Wir treffen auf mindestens zwei Varianten: Für einen Teil, der in den USA außerordentlich am Anwachsen ist,

bedeutet die Abkehr von den modernen Irrwegen zugleich die Rückkehr zu den Fundamenten des christlichen Glaubens in einer Bibelauslegung, Dogmenauffassung, Autoritätspraxis oder Traditionspflege, wie sie vor der Infizierung durch das moderne, liberale, aufklärerische Denken gegeben waren. Von dieser fundamentalistischen Form des nachmodernen Christentums hebt sich ein Flügel ab, der die Moderne nach vorne statt nach hinten überwinden will, der sich progressiv als zukünftige Kirche mit einer neuen Praxis versteht. Kirchentagserlebnisse, Basisgemeinschaften, Meditations- und Aktionskreise fallen als Antizipationen der zukünftigen christlichen Gemeinde ins Blickfeld. Auch hier ist weniger Theologie und Philosophie, sondern Spiritualität und Glaubenspraxis gefragt. Von den vielen Gruppen, die außerhalb der Großkirchen schon das neue Zeitalter des Geistes, der Wiederkunft Christi, der vereinten Kirchen der Liebe verkünden und sich gegen jedes moderne Denken immunisiert haben, soll hier nicht explizit die Rede sein.

Postmoderne Nouvelle Philosophie in Frankreich

Wie im Amerikanischen „modernism" nicht die „Moderne" im Sinn der Neuzeit bedeutet, heißt auch „modernité" im Französischen etwas anderes. Es ist ein ästhetisches Phänomen, das sich der Zersetzung herkömmlicher Denkweisen künstlerischen Gestaltens verdankt und die bürgerlichen, traditionellen Denk- und Verhaltensweisen ablehnt. Philosophisch beginnt diese Moderne mit Nietzsche, literarisch mit Mallarmé – was wir schon als Beginn der Postmoderne ansehen würden. Die Begriffe sind flüssig. Allerdings wird das Wort Postmoderne in Frankreich nur von wenigen gebraucht, so von Jean-François Lyotard.

In den USA und in Deutschland werden die neuen Philosophen Frankreichs in die Mentalität der Postmoderne vereinnahmt, obwohl der Sachverhalt viel komplexer zu sein scheint. In dem gleichen Augenblick, da mit dem linken Wahlsieg und der Präsidentschaft François Mitterrands 1981 sich die seit 200 Jahren angestauten Hoffnungen auf eine globale Verwirklichung der Ideale von Gleichheit, Gerechtigkeit und Freiheit im sozialistischen Sinn enthusiastisch in Szene setzten, vollzog sich in der Philosophie und Literatur eine sensationelle Wende. Seit Jahrzehnten, vor allem aber seit 1945, stand der Geist in Frankreich immer links. Und jetzt waren den Linksintellektuellen der Geist und das Wort entwichen. In die intellektuelle Leere und in die wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Fehlschläge der Linkskoalition meldete sich zum ersten Mal nicht nur wie schon früher immer wieder die politische Rechte, sondern neukonservative Philosophen und Literaten, die sich auch schon im Wahlkampf artikuliert hatten.

Nach dem Zweiten Weltkrieg herrschte zunächst der philosophisch-literarische Existentialismus, der das einsame, ohne normative Orientierung gelassene, aber freie und revolutionäre Subjekt in den Mittelpunkt stellte und bald weitgehend in

der breiten Strömung des Marxismus aufging. Man glaubte in diesem *Gauchismus* an die politische Machbarkeit der alten Revolutionsideale, man glaubte an den intellektuellen Einfluß auf die Politik, man orientierte sich an der Sowjetunion. Zu den herrschenden Zeiterscheinungen gehörten weiter die Psychoanalyse, später der Strukturalismus, der die Individualität, Freiheit und Humanität auf anonyme, vorgegebene, überhistorische Gesetzmäßigkeiten zurückführen wollte. Grundüberzeugung des Gauchismus war: Mit der Vernunft läßt sich die Welt verändern oder doch wenigstens erfassen. Jean-Paul Sartre, aber auch Jacques Lacan, Louis Aragon, Louis Althusser, Roger Garaudy, der frühe Michel Foucault repräsentierten diese Epoche der Moderne. Nach Foucault herrschte „eine bestimmte Art und Weise, richtig zu denken, ein bestimmter Stil des politischen Diskurses, eine bestimmte Ethik des Intellektuellen. Man mußte wohl vertraut sein mit Marx, man durfte seine Träume nicht allzuweit von Freud abirren lassen. Und Zeichensysteme hatte man mit größtem Respekt zu behandeln."[6]

Im Mai 1968 brach sich dieser Geist auf den Straßen von Paris Bahn. Aber das Ausbleiben von Erfolgen, vor allem der Solidarität mit den Arbeitern, ferner die Enthüllungen Solschenizyns 1975 über die russischen Gulags, Berichte über die schreckliche Kulturrevolution in China, die Ereignisse in Polen und Afghanistan, der Mord des kommunistischen Stardenkers Althussers an seiner Ehefrau und Genossin Hélène 1980, all das desillusionierte die französische, auf dem linken Auge jahrzehntelang blinde Intelligenz. Auch die späte Entmythisierung der Resistance, an der sich die KPF zunächst überhaupt nicht, dann zögernd beteiligt hatte, was jedoch geschichtsklitternd post factum glorifiziert wurde (der Barbie-Prozeß 1987 offenbarte noch vieles davon), trug zur Ernüchterung bei.

Geburtsstunde der *neuen Philosophie* ist wohl die Zeit der Parlamentswahlen 1978, wo viele Intellektuelle sich gegen Sozialisten und Kommunisten solidarisierten und für die bürgerlichen Kräfte eintraten, so die „Unsterblichen" Maurice Schumann, Alain Peyrefitte, Jean d'Ormesson, Eugène Ionesco, Raymond Aron, Jean-Louis Barrault, Fernando Arrabal. Und dieselben, die 1968 auf der Straße waren, sagten sich nun vom Mai 1968 los.

Ein erstes Kennzeichen der neuen Philosophie ist die *Entlarvung aller Gesellschaftsutopien und Totalitarismen* von rechts und links. Jacques Lacan leitete alle politischen Hoffnungen von sexuellen Trugbildern ab; das begehrte Objekt ist nur ein Köder und erweist sich immer als Täuschung. Der Strukturalist Jean-Marie Benoist hatte schon 1970 in einem Buch verkündet: „Marx est mort" und zog mit strukturalistischen Mitteln gegen Marx zu Felde.

Der Verleger Bernard-Henri Lévy gibt Bücher und Essays heraus, schreibt sie auch zum Teil selbst, die Faschismus und Stalinismus als allgegenwärtige Mächte brandmarken, ohne Wege zu ihrer Überwindung zu wissen. Jedenfalls ist nach ihm die Barbarei nicht eine Fehlentwicklung, sondern im geistigen System angelegt. Der Gulag ist Aufklärung ohne Toleranz, Kapitalismus ist bürgerliche Wirt-

schaftsordnung mit Terror und Zwang. Ein weiteres Beispiel für die pessimistische Abkehr vom Marxismus bietet der Revolutionär Régis Debray. André Glucksmann, bekannt durch seine Befürwortung der Abschreckung durch Atomwaffen, sieht in der rationalen Definition von Gruppen durch die Gesellschaft und den Staat („Einschließung") den Totalitarismus begründet. Glucksmann kritisiert gerade die deutschen „Maître-penseurs" wie Hegel und Karl Marx als Diktatoren der Vernunft.

Damit kommt ein zweites Merkmal zum Vorschein: Die *Absage an die Vernunft* im Sinn von „raison". Vernunft als totalerklärende und machtausübende Instanz wird entlarvt. Hier setzen dann viele französische Philosophen ein, die Heidegger und Nietzsche zu Zeugen anrufen eines Bruchs mit der Aufklärung, die jetzt zusammen mit der großen Revolution als Terror von Beginn an enthüllt wird.

Ein drittes Merkmal wurde vom Strukturalismus übernommen: *die Auflösung des Subjekts.* Nach Michel Foucault ist der Mensch erst eine Erfindung der späten Neuzeit, und jetzt geht er wieder unter. Es bleibt die „Ordnung der Dinge", wie ein Buch heißt. Die Vernunft hat alles ausgeschlossen und beseitigen wollen, was ihr unverständlich ist („Ausschließung"). Foucault interessierte sich für das Irrationale, besonders für die Sexualität, und plädierte für eine skeptische Kultur des Ich. Das Subjekt dagegen ist Träger der terroristischen Vernunft. Nach Jacques Derrida (den man in Prag einmal verhaftet hatte) ist das Subjekt nur eine Überlebensfiktion als Evolutionsprodukt. Es wird jetzt wieder „dekonstruiert".

Damit sind wir schon bei einem vierten Merkmal: der *Aufwertung des Mythischen*, der nichtrationalen Kunstschöpfung, auch in der Literatur, die ursprünglich bei Roland Barthes einmal strukturell analysiert worden war und die er dann als Text zum Selbstzweck, zur Lust hochstilisierte. Literatur ist subversives, lustvolles Spiel von Zeichen – womit wir wieder bei der schon erwähnten postmodernen Beliebigkeit angekommen sind. Die französische Auflösung der Bewußtseinsphilosophie und der neuzeitlichen Subjektivität hingegen stimmt nicht mit den individualistischen Selbstverwirklichungstendenzen der amerikanisch-deutschen Postmoderne überein. Und entgegen den eher holistischen Gesamtschauversuchen jener Postmoderne verzichtet die neue Philosophie Frankreichs, die manche nur als Pariser Modephilosophie abtun, auf große Systeme, auf Zusammenschau und Verknüpfung, auf Zukunftsvisionen, ja auf das rationale Subjekt (allenfalls spricht Gérard Raulet von einer neuen Subjektivität).

So haben die neuen Philosophen keine Antworten mehr. Nach Glucksmann ist der Intellektuelle überhaupt inkompetent. Diese Rolle übernehmen esoterische Gurus; Roger Garaudy bereist als bekehrter, erleuchteter Moslem missionarisch die Welt. Jean Baudrillard findet, daß alles sinnlos ist; es gibt keine Ursachen, keine Wirkungen, kein Gut und Böse – alles ist, wie es ist. Weil alles sinnlos ist, muß alles perfekt funktionieren. Veränderung aber ist unmöglich. Für ihn wie für Debray war der Mai 1968 der Zusammenbruch aller Werte von Humanismus, Sozialismus,

Proletariat, Nation. Nach Jean-François Lyotard ist eine Skepsis gegenüber allen großen „Erzählungen" von Fortschritt, Nation, Klasse, Emanzipation, Religion, sogar von Wissenschaft durch das postmoderne Wissen selbst bedingt, so daß nur noch Anarchismus und Pluralismus von Sprachspielen übrigbleibt.

Zusammenfassend könnte man die postmoderne Geistesart nach Kardinal König kurz definieren: Sie ist ein „Gefühls- und Geisteszustand, der vor allem auf Pluralität, Heterogenität und Diskontinuität als Grundorientierung beruht", falls man dieses überhaupt noch Orientierung nennen will[7]. Und zur weiteren Charakterisierung könnte man mit dem amerikanischen Philosophen Richard Rorty zufügen, daß damit weder unsere Kultur noch unsere Gesellschaft der Zustimmung oder der Kritik bedarf. Das Ergebnis von alledem ist nach den neuesten französischen Zeitkritikern, daß, wie Alain Finkielkraut feststellt, das Denken und die Kultur zur Unterhaltung, zur egoistischen Lust, schlichtweg zur Barbarei verkommen. Die Intellektuellen haben politisch und gesellschaftlich abgedankt, Sartre und Aron hatten sich im Elyseepalast 1979 die Hand gereicht, Kompromiß und Gemeinplatz regieren.

Postmoderne in Deutschland

Im Unterschied zu Frankreich geht die postmoderne Mentalität in der Bundesrepublik nicht von philosophischen Denkern aus, im Unterschied zu den USA nicht von der Kunstszene, sondern von einem diffusen Lebensgefühl und von politischen Aktionen. Dahinter stehen die empfundenen Mißstände unserer Zivilisation, im einzelnen Umwelt- und Gesundheitsprobleme (Krebs und Aids), Rüstung, Krieg, Hunger in der Dritten Welt, ferner eine allgemeine Orientierungslosigkeit und ein Sinnlosigkeitsverdacht, der in der Bundesrepublik nach den internationalen Wertestudien die Generationen viel schärfer trennt als in allen anderen vergleichbaren Ländern.

Das postmoderne Denken scheint am meisten in den sogenannten neuen sozialen Bewegungen beheimatet zu sein, die sich von dem, was unsere jüngste Zivilisation und Kultur ausmacht, absetzen. Auch hier kann man eine kleine Gruppe von Wertkonservativen, die an frühere Zeiten und Werte anknüpfen wollen, unterscheiden von der Mehrheit, die sich als die Vorboten einer neuen Weltzeit verstehen, als Vorboten neuer Lebensmuster und Gesellschaftsformen, auch einer neuen Religiosität. Die Philosophen haben sich erst im nachhinein des Phänomens bemächtigt. Inzwischen finden allenthalben Symposien und Arbeitskreise statt, die ersten Bücher sind erschienen, die sich mit den aus den unterschiedlichen Richtungen hervorgegangenen Programmschriften befassen und sie im Zusammenhang deuten wollen.

Nur einige Namen seien angeführt: Am ehesten den zuletzt erwähnten Franzo-

sen geistesverwandt könnte *Peter Sloterdijk* mit seiner „Kritik der zynischen Vernunft" (1983) erscheinen; zeitweise war er Anhänger von Bhagwan. Für ihn ist das Fortschrittsdenken verendet, die Handlungsspielräume des Subjekts sind verschlossen, die Ist-Gesellschaft in Overkill-Strukturen verdichtet, die Atombombe die Objektivierung unseres Zivilisationszustands – alles Produkt der abendländischen zynischen Vernunft. Habermas beschreibt Sloterdijks Auffassung unter dessen Lieblingsbild, der Figur des Kynikers Diogenes, dem Gegenbild zum modernen Zynismus:

„Der onanierende Diogenes wird zum Urbild eines Vernunftkritikers in aufklärerischer Absicht... Seine wortlose Kritik unterläuft jenes Medium von Rede und Widerrede, in dem allein Argumente entwickelt und Theorien gebildet werden können. Die Körpersprache desavouiert jene Sprache, in der sich die Sache der Vernunft... nur zu oft in den Schein von Vernunft, in die als Vernunft bloß kaschierte Gewalt der System- und Meisterdenker verkehrt hat... Die kynische Methode läßt sich... durch folgende Merkmale kennzeichnen: durch die Strategie der Verweigerung von Argumentation, durch die Absicht der Subversion, durch die Versenkung des Widerspruchs in die Expressivität des Leibes, durch ein Prinzip der Verkörperung, das die existentielle Einheit von Theorie und Leben sichern soll, durch die materialistische Aufbietung der niederen Organe gegen die höheren, durch den subjektivistischen Aufstand des Privaten gegen das Öffentliche... Der Kyniker steigt aus der Kommunikationsgemeinschaft der Vernünftigen aus, indem er die sprachliche Verständigung mit den primitiveren Mitteln analogischer Ausdruckformen fortsetzt."[8]

Eine dezidierte Position bezieht *Jürgen Habermas*: „Mit Nietzsches Eintritt in den Diskurs der Moderne verändert sich die Argumentation von Grund auf. Nietzsche verabschiedet die Dialektik der Aufklärung." Für Nietzsche ist die Vernunft nur noch kaschierter Wille zur Macht. Und nur der rauschhafte Wille und die nichtrationale Kunstschöpfung weisen nach vorne auf den Übermenschen. Die Postmoderne sieht Habermas als die konsequente Folgerung aus Nietzsche und Heidegger. Beide knüpfen an archaische Modelle von Welt und Mensch an – und so sind nach Habermas die Postmodernen regressiv, reaktionär, neokonservativ, was sich im Verzicht auf politische Gestaltung, in pessimistischem Pluralismus und Relativismus und in der Aufgabe politisch verbindlicher Moral offenbart. Jürgen Habermas spricht von einer „Ideologie der Unterkomplexität": Das Heile, Alte wird zitiert, das Moderne lächerlich gemacht. Gegen diese Interpretation, besonders bei der Rede zum Empfang des Adorno-Preises, wandte sich vor allem Jean F. Lyotard. 1981/82 entspann sich eine Fehde zwischen beiden; Habermas rückte aber von seiner Gleichsetzung von postmodern und jungkonservativ nicht ab.

Eine dritte Gruppe stellen die Philosophen der *Civitas-Gesellschaft* dar, die 1985 ein Symposium über Moderne und Postmoderne veranstalteten. Philosophen, besonders katholischer Provenienz wie Robert Spaemann, Peter Koslowski[9] und Reinhard Löw, bekannten sich dazu, das sogenannte Projekt der Moderne unvollendet liegenzulassen und an einer Postmoderne zu bauen. Sie verabschieden die totalisierende diskursive Vernunft der Neuzeit und plädieren in einem Wertkonservatismus, der aber in die Zukunft blicken will, für die Hoffnung auf das

Absolute, das nicht die menschliche Vernunft ist, sondern etwas Tranzendentes, für die Unverletzlichkeit der Person gegenüber allen Großsystemen, für die Ehrfurcht gegenüber der Natur und ihre Erhaltung. „Die Endlichkeit der menschlichen Existenz steht dem Vollendungszwang der Moderne und der diskursiven Vernunft entgegen."[10] Koslowski wirft den Projektleitern der Moderne Restauration einer vergangenen Zeit, der historischen Aufklärung, vor und will die Zukunft offenlassen. Er und seine Gruppe unterscheiden sich in ihrer Bindung an Personalität, Transzendenz und Natur erheblich von den meisten französischen Denkern. Die Fronten der Postmoderne laufen also kreuz und quer, die Begriffe stimmen nicht überein, die Wertungen widersprechen sich.

Was ist Moderne?

Nun ist jede Epocheneinteilung recht willkürlich, je nachdem, welche Merkmale man zusammenfaßt. Auch eine eindeutige Abgrenzung von Moderne und Postmoderne muß scheitern. Wenn wir die nachfolgenden Merkmale der Moderne zusammenfassen, ergibt sich ein Ensemble, von dem sich tatsächlich Postmoderne abheben läßt; ob das Ensemble aber wirklich die Moderne ist, kann man bezweifeln.

1. *Rationalität.* Die Rationalität erscheint spätestens seit der Aufklärung als das maßgebende Kennzeichen der Moderne. „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen... Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung." So Kant in seinem berühmten Aufsatz. Kant sagt „Verstand" – gemeint ist die Erkenntnisfähigkeit, die das von den Sinnen gelieferte empirische Anschauungsmaterial abstrahiert, ordnet, systematisiert und weiter erschließt, heute gerne Rationalität oder „instrumentelle Vernunft" genannt. Dieser auch „diskursiv" genannten Erkenntnisart verdanken wir die wissenschaftlichen Erkenntnisse der Neuzeit vor allem. Wenn man diese Erkenntnisse als einzig legitime zuläßt, ihr aber mit dieser Reduktion zugleich den Totalanspruch wahren Erkennens überläßt, haben wir den erkenntnistheoretischen Positivismus, den mit Recht Adorno und Horkheimer (und ihr Schüler Habermas) in der „Dialektik der Aufklärung" als halbierte Vernunft kritisiert haben. Populär ist der totale und exklusive Erklärungsanspruch dieser Art von Rationalismus heute immer noch.

2. *Fortschrittsglaube.* Der Glaube an einen geschichtlichen Fortschritt der Menschheit wurde seit der Zeit der französischen Enzyklopädisten mehr und mehr zu einem weiteren Kennzeichen der Neuzeit, und das in bewußter Absetzung von dem Paradigma einer zu bewahrenden Tradition, in der alles Wesentliche schon längst enthalten ist. Durch wissenschaftliche Erkenntnis, durch Naturbeherr-

schung und Gesellschaftsveränderung ist nach sonst so unterschiedlichen Denkern wie Hegel, Marx, Comte und anderen ein Fortschreiten der Menschheit in kognitiver und in moralischer Hinsicht sicher. Auch Pierre Teilhard de Chardin, von Friedrich Heer als der einzig wirkliche moderne Christ des 20. Jahrhunderts apostrophiert, hat den wissenschaftlichen, technischen und gesellschaftlichen Fortschritt zugleich als moralischen Fortschritt und als wachsende mystische Einigung mit Christus angesehen.

3. *Planung und Gestaltung eines Ganzen.* In zunehmendem Maß wurde zu einem Charakteristikum der Moderne ein aufs Ganze gerichteter Gestaltungswille, von der Städteplanung und der Gemeindereform, von der Flurbereinigung und der Gesamtschule bis zur EG und zur UNO, von der Ökumene bis zur Intersubjektivität und Universalität der Moral (von Kant bis Habermas), von der völkerverbindenden Sprache der Kunst bis zur weltumspannenden technischen Kommunikation, von der Keynesschen wirtschaftlichen Globalsteuerung bis zur Staatsrente. In der modernen Mentalität erscheint alles planbar und machbar, und zwar über alle Grenzen, Regionen und Individuen hinweg. Noch die 68er Revolte war davon geprägt. Der Geist der Neuzeit sah sich auf dem Weg sowohl zur physikalischen Weltformel als auch zur Weltregierung.

4. *Subjekt.* Bekanntlich begann mit Descartes die Entdeckung des um das Ich-Bewußtsein zentrierten Subjekts, das mit der Welt der Objekte nicht mehr im naiven Einverständnis lebt, sondern sich von ihnen in einer nie ganz zu überwindenden Fremdheit getrennt weiß. Subjekt wird als letzte, nicht hintergehbare Erkenntnis- und Moralitätsinstanz erlebt, als Träger von Rechten, von Freiheit und Würde. Das Subjekt vermittelt nicht nur das Individuelle, sondern – anders bei Kant, anders bei Hegel – das transzendental Allgemeine oder Universale. Die Welt wird nur vom Subjekt her zugänglich. Das und anderes haben die letzten Jahrhunderte mit dem Stempel der „Moderne" versehen.

Was ist Postmoderne?

Logischerweise müßte außer der bloßen Negation der obengenannten vier Phänomene die Hervorkehrung ihrer jeweiligen Gegensätze das Wesen der Nach-Neuzeit ausmachen.

1. *Gefühl, Intuition, Glaube.* Die Fähigkeit, sich in der Wirklichkeit zu orientieren, geht von der Rationalität auf ein übergreifendes Ahnen, Fühlen, Glauben, im besten Fall auf ein „vernetztes", „ganzheitliches" Denken über, Fähigkeiten, die tiefer und umfassender Wahrheit erfahren lassen als der empirisch und logisch operierende Verstand (bei Kant ist Vernunft im Gegensatz zum Verstand das Vermögen, regulierende, aber nicht streng beweisbare Ideen zu bilden). Dem zuwider laufen postmoderne Strömungen, die gerade nicht holistisch

und nicht erkenntnisoptimistisch, sondern resigniert oder äußerst skeptisch oder völlig beliebig der Wirklichkeit ins Angesicht schauen.

2. *Individuelles, Zufälliges, Gegenwärtiges.* Die Postmoderne glaubt nicht mehr an das Große und das Ganze, an das Bessere im Gang der Geschichte, sondern vertieft sich spielerisch und wohlwollend in das Jeweilige, Konkrete, Heutige, engagiert sich nicht in Ideologien, sondern erlebt, genießt und verbessert allenfalls das Nächstliegende. Es gibt aber auch postmoderne Denker, die nach wie vor Zukunft, wenn auch anders, ganz anders gestalten wollen, die den Kosmos als Ganzes und sich als genau eingefügten Teil desselben verstehen und die künftige Entwicklung durchaus ebenso wie die Marxisten vorherwissen wollen.

3. *Auflösung des Subjekts.* Postmoderne macht sich lustig über die Würde des Subjekts, dessen Freiheit ein Hohn ist, dessen Autonomie ein Schein. Was andere Postmoderne der modernen Vernunft vorwerfen, daß sie alles Subjektive einebne und den Mächten verfügbar mache, das wird oft von denselben zugleich als Signum der neuen Zeit gewertet: Ohne Protest wird das Subjekt verpielt im Konzert und Agon der Strukturen, in der Anarchie von Natur und Geschichte. Selbst Habermas sieht in dem Ende einer Philosophie, die vom erkennenden und moralischen Subjekt aus die Welt verstehen und bewältigen will, einen der wenigen richtigen Aspekte des Postmodernismus. Dagegen wollen andere gerade wieder das Ich von modernen Zwängen befreien und sich kynisch oder anarchisch oder friedlich oder feminin oder naturfromm selbst verwirklichen. Viele sehen in der totalen Pluralisierung des Individuellen gerade das Signum der Postmoderne. Nach Umberto Eco ist Ironie deren Kennzeichen – im Blick auf seinen postmodernen Bestseller gesagt.

Widersprüche über Widersprüche innerhalb dessen, was postmodern heißt! Man kann als Widerpart zu den vier Kennzeichen der neueren Neuzeit eine Postmoderne als die wahre definieren, aber damit hat man nur einen Teil der kulturellen Phänomene unserer Tage erfaßt. Die Umschreibung einer neuen Zeit scheitert dann aber endgültig, wenn man den Blick darauf lenkt, daß fast alle postmodernen Aspekte des New Age schon lange in der Moderne vorgeformt waren, wirksam wurden und allenfalls das eine oder andere aus einem weniger auffälligen Seitenstrom jetzt in die Mitte geflossen ist und breit an der Oberfläche daherkommt.

Kritik

1. Weder der Begriff der Moderne noch der der Postmoderne lassen sich ohne Willkür und Zufälligkeit historisch abgrenzen. In allen Vorschlägen widersprechen sich die Merkmale. Am wichtigsten scheint die Feststellung zu sein, daß fast alles, was als Eigentümlichkeit der Postmoderne ausgegeben wird, längst, zum Teil seit Jahrhunderten, eine Strömung der Moderne gewesen ist, wenn auch nicht die

Hauptströmung in deren Mitte. So die Betonung des Irrationalen, sei es als wertvollster Erlebnis- und Lebensinhalt, sei es als höheres Erkenntnismedium. Von den Mystikern des Mittelalters über die Nominalisten, die Franziskanertheologie, die Pietisten und Puritaner des 18. Jahrhunderts, die Dichter und Denker der Romantik (z.B. schon Herder, der für Foucault als Urahne des postmodernen pluralen Denkens galt), bis zu Nietzsche, Bergson, Scheler läßt sich eine Linie der Absage an die Rationalität ziehen. Die Skepsis gegenüber dieser Art Vernunft, das Ausweichen in höhere Arten der Wirklichkeitserfassung begleiten die Neuzeit und sind keine neue Eigentümlichkeit der Postmoderne. Thomas Mann schildert die Intellektuellen und Künstler der 20er Jahre im „Doktor Faustus":

Sie machten „desto höhnisch-überlegene Gesichter..., je emsiger man sich mühte, sie auf ganz fremder und für sie irrelevanter Ebene der biederen, objektiven Wahrheit zu widerlegen. Du lieber Gott, die Wissenschaft, die Wahrheit! Von Geist und Ton dieses Ausrufs waren die dramatischen Ausmalungen der Plauderein beherrscht. Sie konnten sich nicht genugtun im Amusement über das verzweifelte Anrennen von Kritik und Vernunft gegen den durch sie ganz unberührbaren völlig unverletzlichen Glauben und wußten mit vereinten Kräften die Wissenschaft in ein Licht kosmischer Ohnmacht zu setzten.[11]

Die politische Folge solcher Verhöhnung von Vernunft und Wissenschaft war der ganz und gar irrationale Rausch des Nationalsozialismus und des Zweiten Weltkriegs. Rationalität und Irrationalität sind nicht Merkmale von Epochen, die sich gegeneinander abgrenzen lassen, sondern anthropologische und historische Konstanten des Menschseins, von denen keine ausgeschlossen oder hypertroph ausgelebt werden darf. Sie begleiten alle Zeiten in mehr oder weniger deutlicher Polarität. So sieht es auch der bekannte Literat und Semiotiker Umberto Eco.

Die kritische These lautet hier also: Die Postmoderne ist keine Zeit nach der radikalen Zeitenwende, sondern immanentes *Strukturprinzip der Moderne* selbst. Damit soll nicht bestritten werden, daß es ein Moment des Bruchs in unseren Tagen gibt, zumindest unter dem historisch erstmaligen Gesichtspunkt, daß wir mit unseren menschlichen Mitteln nicht nur die Kulturgeschichte der Menschheit, sondern auch die Natur als Umwelt des Menschen wohl endgültig für diesen Planeten beenden können. Aber: „Es geht um die Frage, ob wir die Selbstkritik einer mit sich zerfallenden Moderne fortsetzen und ob wir innerhalb des Horizontes der Moderne selber von den Pathologien des verfügenden Denkens Abstand gewinnen können."[12] Die Kritik der Moderne gibt zu verstehen, „daß sich die Moderne ihrer selbst nie anders bewußt geworden ist und werden kann als durch Krisen". Bruch und Kontinuität müssen in die Bewältigung der Krise von heute zugleich eingehen. Das gelingt aber nur, wenn man bescheidener wird und versucht, das „falsche Bewußtsein zu entlarven, das sich jedesmal anmaßt, eine radikale Wende zu erleben und zu verkünden"[13].

2. Es muß hier nicht die Selbstverständlichkeit ausgebreitet werden, daß es viele Zugänge zur Wirklichkeit gibt über die logisch-empirische Verstandestätigkeit hinaus, etwa im Sinn der Kantischen „Vernunft", im Sinn eines phänomenologi-

schen Sehens, einer „Intuition"; auch emotionale und praktische Realitätserfahrungen haben ihren eigenen Wert. Aber alle diese nichtrationalen Weisen der Wahrheitssuche und der Weltbegegnung dürfen sich nicht immunisieren gegenüber der *Prüfinstanz der rationalen Vernunft.* Es kann nicht alles Lebenswichtige rational bewiesen werden. Aber nichts darf kontradiktorisch der rationalen Einsicht widersprechen, es muß mindestens alles möglich legitimiert sein.

Die rationale Einsicht stellt das einzige intersubjektiv stringente Kommunikationsmittel auf dem Feld der Erkenntnis dar; gemeinsames Ahnen, Fühlen und Erleben mag beglückend sein, ist aber nicht universal und stringent vermittelbar. Subjektive, auch gemeinschaftliche Erfahrungen nichtrationaler Art haben auf dem Weg zur Wahrheit heuristische Funktionen, können auch zu persönlichen Gewißheiten führen (in Religion, Philosophie, in der Alltagswelt). Sie können aber ebenso wie zur Annäherung an die Wirklichkeit zum falschen Schein, zur vorgetäuschten Wirklichkeit, zum Irrtum verleiten – sie verfügen über keine inneren Kriterien für Wahr und Falsch. Alle großen Ideen, alle Hypothesen und Theorien, auch persönliche Überzeugungen müssen sich der Kleinarbeit rationalen Denkens stellen, sich im Detail bewähren oder wenigstens rechtfertigen. Wie sonst sollte man im intersubjektiven Diskurs Sinn von Unsinn unterscheiden können in den großen Systemen, Weltentwürfen, Ideologien?

„Die Vertreibung der Gefühle aus den Wissenschaften von der Natur und vom Menschen geschieht im Namen einer überheblichen Vernunft, der es nicht genug ist, als Mittel der Erkenntnis zu dienen, sondern die Weltanschauung und Religionsersatz zugleich sein will. Aber damit übernimmt sich die Vernunft und verspricht mehr, als sie halten kann, und wo ihre aufkommenden Selbstzweifel zur Selbstheilung nicht ausreichen, gewinnt nicht nur das Gefühl sein Recht zurück, sondern steigert sich zu einem Kult des Irrationalen, wie er in den totalitären Ideologien zum Ausdruck kommt. Damit ist die Vernunft, und auch eine Aufklärung, die ihrer Vernunft noch sicher war, am Ende." [14]

Es gilt also, damit das Gesagte nicht eintrete, die Vernunft von ihrer rationalistischen Engführung zu befreien, ihren Totalitätsanspruch zu entlarven und ihre unverzichtbaren Funktionen im Zusammenhang zu orten. „Die Denunziation dessen, was gegenwärtig Vernunft heißt", ist „der größte Dienst, den die Vernunft leisten kann . . . Hier ist es das Ziel, den Begriff von Rationalität zu untersuchen, der gegenwärtiger industrieller Kultur zugrunde liegt, um aufzudecken, ob dieser Begriff nicht Mängel aufweist, die sein Wesen selbst verkehren." [15]

Aber bei all diesen Zugeständnissen kann man sich eines Eindrucks nicht erwehren, den Habermas so wiedergibt: „Der Kreuzzug gegen eine zur Totalität aufgespreizte instrumentelle Vernunft nimmt selber totalitäre Züge an." Habermas kommt schließlich zum Fazit: „Ich glaube, daß sich der abendländische Logozentrismus nicht einem Zuviel, sondern einem Zuwenig an Vernunft verdankt." [16] Die Aufklärung kann sich selbst aufklären; sie kann sowohl mit Hilfe der instrumentellen Vernunft wie einer umfassenderen Vernunft ihre eigenen Fehler diagnostizieren und Therapievorschläge einbringen.

3. Damit sind wir bereits in einem dritten kritischen Bereich. Aufklärung und

Moderne bedeuten ja nicht einfachhin die Totalherrschaft von diskursiver Vernunft in Kultur und Gesellschaft. Die Moderne nimmt ihren Ausgang von bewußt gesetzten *Werten*, die nicht nur irgendwelche Leitideen sind, sondern sich in der Realität lange bewährt haben und immer mehr Zustimmung fanden: Würde, Freiheit, Gerechtigkeit. Die Postmoderne hat gegenüber dieser klaren Option ein völlig widersprüchliches Verhältnis. Einerseits zerzaust sie alle großen Vernunftideen und Ideologien, verliert sich und verliebt sich in lauter relativierte und plurale Vielfalt bis zur skeptischen Resignation; andererseits verfällt sie in trivialste Mythen, kosmische und geschichtliche Visionen, glaubt das Unglaublichste, träumt einen universalen Rausch. Dahin kommt es, wenn man sinnvolle Ideen der überrationalen Vernunft nicht geduldig weiterentwickelt und im Detail verifizieren will.

Nach dem postmodern ausgerufenen Verfall der modernen Großmythen breitet sich in postmodernen Kreisen eine Flora und Fauna von banalen, trivialen, dummen, rührenden, gutgemeinten Kleinmythen aus – all das esoterische, quasireligiöse Selbstverwirklichungs-, Selbsterfahrungs-, Bio- und Therapiegehabe –, Kleinmythen, die kommen und gehen, blühen und verwelken. Einerseits wird die Fähigkeit des Menschen zur rationalen Welterkenntnis völlig unterschätzt, andererseits seine Kompetenz zur umfassenden Weltsicht und Selbsterkenntnis irrational überschätzt. Beides ist postmodern, beides sind aber Merkmale der Moderne und schon früherer Zeiten. Jean Améry, der unermüdliche Aufklärer, hält aus diesen Gründen die neuen Philosophen und insbesondere Foucault für die schlimmsten Dunkelmänner seit den Tagen der historischen Aufklärung:

„Die strikte Absage an all das, was uns geläufig ist, den Glauben daran, daß mit der Renaissance der Mensch wiedererstand, daß er sich und seinen Wert in der Aufklärung erhärtete, die sich fortsetzte im 19. Jahrhundert, kurz: daß es Fortschritt gibt, Humanisierung: Begriffe, die Foucault stets in verächtlich machende Anführungszeichen setzt. Meliorismus, Reformation, Evolution sind ihm bösartige Mythen, teils erfunden von den herrschenden Klassen (insofern ist er doch Marxist), teils Denkmuster armseliger Hirne, die überkommene Schemata hinnahmen, ohne sich hierüber ernsthaft und selbst Gedanken zu machen."[17]

Das postmoderne Fühlen und Denken greift die ungelösten Probleme der Moderne auf. Aber es verhindert gerade, daß diese Probleme gelöst werden, weil es die notwendigen Instrumente der Problemlösung verwirft. Statt von einer Zeitenwende, einem New Age, einer Postmoderne, zu träumen, sollten wir an den unvollendeten Baustellen der Moderne weiter-, um- und neubauen, und, wie zu anderen Zeiten schon, auch einiges abbauen und einreißen.

Mit der Berechnung von Endpunkten, eschatologischen und chiliastischen Zeitaltern haben sich christliche „New-Age"-Propheten oft genug blamiert. Diese Einsicht warnt vor Wiederholungen. Vor allem aber gilt es zu bedenken, daß das Heil einerseits nur aus der Gnade Gottes, andererseits aus der Metanoia, der Umkehr des Menschen, stammt, nicht aber aus einem neuen „Bewußtsein" oder einer neuen „Heilszeit". So ist auch Günter Schiwys neuem Vorschlag, den Geist

des New Age als Geist Gottes zu deuten[18], mit Skepsis zu begegnen. Der Geist Gottes weht, wo er will, und allen neuen Zeiten und Bewußtseinslagen häufig ins Gesicht.

ANMERKUNGEN

[1] F. Capra, Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild (München 1982).
[2] A. Huyssen, Postmoderne – eine amerikanische Internationale?, in: Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels, hrsg. v. A. Huyssen u. R. Scherpe (Reinbek 1986) 18.
[3] J. Habermas, Moderne und postmoderne Architektur, in: ders., Die neue Unübersichtlichkeit (Frankfurt 1985) 14.
[4] R. Lutz, Die sanfte Wende. Aufbruch ins ökologische Zeitalter (München 1984) 7ff.
[5] D. Bell, Die nachindustrielle Gesellschaft (Frankfurt 1979); R. Inglehard, The Silent Revolution (Princeton 1977).
[6] Zit. n. J. Altwegg, Die Republik des Geistes. Frankreichs Intellektuelle zwischen Revolution und Reaktion (München 1986) 202.
[7] Herder-Korrespondenz 40 (1986) 519.
[8] J. Habermas, Zwischen Heine und Heidegger. Ein Renegat der Subjektphilosophie?, a. a. O. 123.
[9] Peter Koslowski: Die postmoderne Kultur. Gesellschaftlich-kulturelle Konsequenzen der technischen Entwicklung. München: Beck 1987. 192 S. Kart.
[10] Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters, hrsg. v. P. Koslowski, R. Spaemann u. R. Löw (Weinheim 1986) 15.
[11] Th. Mann, Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von seinem Freunde (Frankfurt 1986) 367.
[12] J. Habermas, Untiefen der Rationalitätskritik, a. a. O. 134.
[13] Verabschiedung der (Post-)Moderne? Eine interdisziplinäre Debatte, hrsg. v. J. Le Rider u. G. Raulet (Tübingen 1987) 12.
[14] W. Lepenies, Kalte Vernunft und Gefühlskultur. Sozialwissenschaften, Literatur und das Ende der Aufklärung, in: Der Traum der Vernunft. Das Ende der Aufklärung (Darmstadt 1985) 74.
[15] M. Horkheimer, zit. nach A. Huyssen, K. Scherpe, Postmoderne 134.
[16] J. Habermas, Untiefen der Rationalitätskritik 134, 136.
[17] Zit. n. J. Altwegg, Die Republik des Geistes 207f.
[18] G. Schiwy, Der Geist des Neuen Zeitalters. New-Age-Spiritualität und Christentum (München 1987) 109.

Harald Schöndorf SJ

Arthur Schopenhauer

Am Scheideweg des modernen Denkens

Daß ein Philosoph in seinem Leben seiner Philosophie nicht entspricht, kommt öfters vor. Daß aber ein Philosoph erstmals durch eine Schrift größere Bekanntheit erlangt, in der er den Grundsätzen seiner Philosophie untreu wird und dies auch noch ehrlich zugibt, das gibt es in der Geschichte sicher nur einmal: bei Arthur Schopenhauer, der vor 200 Jahren, am 22. Februar 1788, in Danzig das Licht der Welt erblickte. Aufmerksam wurde man auf ihn erst durch seine „Aphorismen zur Lebensweisheit", zu deren Ausarbeitung er „gänzlich abgehn" mußte „von dem höheren, metaphysisch-ethischen Standpunkte, zu welchem meine eigentliche Philosophie hinleitet". Denn die Lebensweisheit ist die „Kunst, das Leben möglichst angenehm und glücklich durchzuführen", was natürlich voraussetzt, daß „das menschliche Leben dem Begriff eines solchen Daseins entspreche, oder auch nur entsprechen könne". Genau dies wird aber von Schopenhauers Philosophie entschieden „verneint"[1].

Die Leser der „Aphorismen zur Lebensweisheit" im ersten Band der „Parerga und Paralipomena" (deutsch etwa: Kleinere und spätere Schriften) begannen sich auch für die grundlegenden systematischen Werke des Denkers zu interessieren. So wurde Schopenhauer, dessen Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung" beim Erscheinen der Erstauflage des ersten Bandes völlig unbeachtet geblieben war, etwa ab 1850 doch noch bekannt und berühmt. Nun entsprach sein Pessimismus der allgemeinen Fin-de-siècle- und Dekadenzstimmung, und zur Jahrhundertwende hatte der 1860 in Frankfurt am Main verstorbene Philosoph längst einen festen Platz unter den Klassikern deutschen Bildungsguts errungen.

Aber die Jahrhundertwende liegt nun schon lange zurück. Erbringt es für uns Heutige noch etwas, uns mit Schopenhauer zu befassen? Künstler aller Art, Musiker, Maler und Literaten hat er immer wieder fasziniert, Freud wurde von ihm inspiriert, aber bei den Philosophen vom Fach blieb ihm der große Durchbruch versagt. Zwar wäre Nietzsche ohne Schopenhauer undenkbar, und in unserem Jahrhundert war sein Einfluß auf Wittgenstein und Horkheimer beträchtlich. Aber während Nietzsche vor allem durch Heidegger und Marx durch den Neomarxismus der 70er Jahre zu Denkern ersten Ranges avancierten, blieb Schopenhauer im Schatten. Der geniale, philosophisch renommierte Interpret, der ihm einen unübersehbaren Platz am Philosophenhimmel verschaffen könnte, steht noch aus.

Schopenhauers berühmter Pessimismus wird natürlich in jeder Epoche, die auf einen übersteigerten Fortschrittsoptimismus mit Enttäuschung und Kritik reagiert, ein gewisses Maß an Anklang finden. Aber die radikale asketische Folgerung mit ihrem Verzicht auf Sexualität und Vitalität wird heute kaum sonderlich attraktiv empfunden werden. Die Herausstellung des Irrationalen, die Hinwendung zu östlicher Religiosität und das Liebäugeln mit Parapsychologischem hingegen kommen heutigen Modeströmungen wieder eher gelegen.

Man ließe freilich einem Denker eine zweifelhafte Ehre widerfahren, wollte man seine Bedeutung an dem messen, was gerade modisch ist, es sei denn, eine solche Mode verweise auf eine tieferliegende geistesgeschichtliche Fragestellung. Dies dürfte bei der Rede vom Ende der Moderne der Fall sein, wenn man sie nicht auf das bloße Heute verengt, sondern nach ihren Wurzeln sucht. Hierbei führt der Blick in die Geschichte sehr bald zum Ende des Deutschen Idealismus, in dem manche ja das Ende der klassischen Metaphysik überhaupt sehen wollen. Hier kommt Schopenhauer eine der Schlüsselpositionen zu, hat er doch als erster – noch vor Feuerbach, Kierkegaard und Marx, wenn auch ohne unmittelbare historische Wirkung – den Idealismus im Ausgang von seinen eigenen Positionen her in die Krise geführt. Die geistige Aufarbeitung der damit verbundenen Probleme ist aber noch keineswegs erledigt, sondern hat ihre Nachwirkungen bis in unsere Zeit.

Schopenhauer setzt in seiner Erkenntnislehre bewußtseinsidealistisch an: Die Welt und alle Objekte in ihr sind nur Vorstellung des erkennenden Subjekts. Ihrem eigentlichen Wesen nach (Kants „Ding an sich") ist die Welt Wille, das heißt blinder, irrationaler Drang. Als Wille zum Leben ist er nie zu befriedigendes ziel- und endloses Streben und tritt in der Vielheit der Individuen in die Erscheinung. Die Nichtigkeit dieses Wollens führt zu dauerndem Kampf und Leid und wird durch die Fortpflanzung der Individuen perpetuiert. (Mit-)Leiden und Durchschauen des Scheins der Vielheit können den Menschen zum freien Aufgeben seines Wollens (Askese, Verzicht auf Sexualität) und damit zum erlösenden Nirwana führen. In der Erkenntnis „zündet sich der Wille ein Licht an"[2], das er als Mittel für seine Zwecke benützt. Dennoch kann sich das Erkennen kurzzeitig vom Willen losreißen und als interesselose Kontemplation des Schönen und der Ideen vorübergehend seiner Botmäßigkeit entrinnen. Der philosophischen Erkenntnis entspricht auf ihre Weise die Kunst (wobei die Musik als reine Darstellung des Willens am höchsten steht); gelebt wird sie vom Heiligen als Verneinung des Willens.

Vorrang der Anschauung

Seit jeher wird das Sehen gerne als Modell für jede Art von Erkenntnis verwendet. Die „Idee" ist ihrem Wortsinn nach nicht, wie seit Descartes, ein Gedankengebilde, sondern, wie bei Platon, etwas (geistig) Geschautes. Schopen-

hauer fühlte sich vor allem Platon und Kant verpflichtet, und so ist es nicht zu verwundern, daß in seinem Denken sowohl Anschauung im Kantischen Sinn als auch Schau von Ideen im Sinn Platons eine wichtige Rolle spielt.

Der Rekurs auf die Anschauung bedeutet im neuzeitlichen Denken so gut wie immer, daß in unmittelbarer Erkenntnis die Garantie für Wahrheit gesehen wird. Die hierfür in Anspruch genommene Anschauung kann je nach philosophischer Einstellung geistig (Descartes: Intuition; Fichte, Schelling: intellektuelle Anschauung) oder sinnlich-empirisch (Empiristen, Kant) sein.

Schopenhauer ist sich zwar dessen bewußt, daß die Vernunft den Menschen auszeichnet und daß es ohne ihre Fähigkeit, Begriffe zu bilden, keine Philosophie geben könnte. Dennoch vertritt er (ähnlich wie die englischen Empiristen) die Auffassung, daß die Begriffe gegenüber der ursprünglichen Erfahrung und Anschauung etwas Nachgeordnetes, Verdünntes, Abstraktes sind. Die kritische Einstellung Kants gegenüber der Gefahr leerer und unbewiesener Spekulation wird jetzt gleichsam auf den gesamten Bereich der Vernunft ausgedehnt.

Mit dieser Abwertung des Begrifflichen will Schopenhauer sicher auch der Gefahr einer immer formaler werdenden reinen Reflexionsphilosophie vorbeugen, wie sie sich ja bereits in Fichtes „Wissenschaftslehre" ankündigt, die Schopenhauer als Student mit zunehmender innerer Kritik gehört hat. Metaphysik ist für Schopenhauer eine inhaltliche Wissenschaft. Sie gibt nicht Funktionszusammenhänge an. Sie überläßt vielmehr die endlos fortsetzbaren Rückfragen nach Ursachen und Bedingungen den anderen Wissenschaften, um die entscheidende Frage nach dem Was, nach dem Wesen der Dinge zu stellen.

Hier liegt auch der tiefere Grund dafür, daß nach Schopenhauer für das Wesen der Welt, den Willen, und für dessen primäre „adäquate" Objektivationen, die Ideen, der Satz vom Grund keine Geltung besitzt. Das Bemühen um eine inhaltlich gefüllte Metaphysik scheint auch hinter Schopenhauers Kritik an Kants Verständnis der Metaphysik als Erkenntnis a priori[3] und seiner eigenen Forderung nach einer Metaphysik aus empirischen Quellen zu stehen. Ob Schopenhauer hier Kant wirklich richtig verstanden hat, sei dahingestellt. Klar ist, daß Schopenhauer nicht etwa aus der Metaphysik eine empirische Wissenschaft machen will. Er sieht aber zu Recht, daß eine hinreichend begründete und entfaltete Metaphysik auch nichtapriorische Momente unserer Erfahrung in Rechnung stellen muß.

Wie schon einleitend gesagt wurde, gibt es bei Schopenhauer nicht nur die sinnlich-empirische Anschauung. Er kennt vielmehr auch eine anschauliche Erkenntnisweise der Vernunft. Es handelt sich dabei aber nicht um eine reflexive geistige Anschauung wie bei der intellektuellen Anschauung der Idealisten, sondern um die nichtreflexive Anschauung der Ideen, die Kontemplation. Wenn die Vernunft sich von ihrer gewöhnlichen Bindung an die Interessen des Willens loszureißen vermag, so erblickt sie die Grundgestalten des Wirklichen, die Ideen, die jenseits von Zeit und Raum stehen. Bei dieser, wenn auch nur flüchtigen,

höheren Art von Erkenntnis entrinnt das Subjekt seiner Selbstbefangenheit und verliert sich ganz und gar in sein Objekt hinein. So wird es, zumindest vorübergehend, von seiner Verstrickung in das unstillbare Begehren des Willens gelöst und erhält einen Vorgeschmack der wahren und endgültigen Erlösung.

Hier zeigt sich, wie bei Schopenhauer die Ideenschau mit dem Ästhetischen, dem Künstlerischen und dem Genialen eine Verbindung eingeht und Züge des Ekstatischen annimmt. Die Ideen sind dem Satz vom Grund nicht mehr unterworfen: Sie gehören, so könnte man sagen, nicht mehr dem Rationalen an (Ratio heißt ja sowohl Verstand, Vernunft als auch Grund). Der Bereich des Überrationalen, dem das bleibend Ewige und Gültige angehört, ist, platonischer Tradition folgend, einer besonderen geistigen Schau zugeordnet.

An die Stelle der auf sich selbst bezogenen intellektuellen Anschauung des transzendentalen Idealismus tritt bei Schopenhauer eine Erkenntnisweise, die man quasi-anschaulich nennen könnte. Es handelt sich um die nicht vorstellungsmäßige unmittelbare Erfassung des Willens im eigenen Leib. Statt der freien Setzung des intellektuell angeschauten Ich ist der in der Leibhaftigkeit verspürte und erlebte irrational drängende und wirkende Wille das letzte Urprinzip. Und diese Entdekkung geschieht auf eine nichtrationale Weise, die im weiteren Sinn des Wortes der Anschauung zugerechnet werden könnte.

Mit diesem Verweis auf die Anschauung an allen wesentlichen Stellen seiner Philosophie steht Schopenhauer in scharfem Gegensatz zu dem Philosophen, den er wohl am meisten gehaßt hat, zu Hegel. Denn eine der großen Leistungen Hegels besteht darin, die universale Vermittlungsstruktur des Denkens und der Wirklichkeit wie kein zweiter herausgearbeitet zu haben.

Mit der Vermittlung hat es Schopenhauer aber nicht so sehr. Selbstverständlich kommt sie auch bei ihm vor, aber es ist doch bemerkenswert, wie oft bei ihm verschiedene Dinge nicht denkerisch miteinander vermittelt, sondern gleichsam anschaulich übereinander projiziert, in eins gesetzt oder nebeneinander stehengelassen werden, auch wenn dies Spannungen mit sich bringt. Auch in dieser Hinsicht denkt Schopenhauer gern anschaulich. Zwei Beispiele mögen dies verdeutlichen. Das erste Beispiel betrifft Schopenhauers Erklärung des Erkennens. Hier werden im Verlauf der Erläuterung Materie, Wirken, Kausalität und auch noch Substanz miteinander identifiziert[4]. Das zweite Beispiel betrifft verschiedene philosophische Grundeinstellungen, die normalerweise für unvereinbar erachtet werden, nämlich transzendentaler Idealismus und eine sensualistische Erkenntnislehre. Schopenhauer bringt beides zusammen: Für ihn gibt es das Gehirn nur im Erkennen, aber das Erkennen ist zugleich nur eine Gehirnfunktion[5].

Daß das unvermittelte Nebeneinanderstellen solch widerstreitender Thesen keine Lösung darstellt, könnte eine Warnung sein in bezug auf manche Tendenzen unserer Gegenwart, das Anschaulich-Bildhafte mit seiner plakativen Wirksamkeit an die Stelle sauberer, wenn auch mühevoller Denkarbeit zu setzen.

Dynamik von Leben und Natur als Gegenpol zur Rationalität

Zum Teil von Spinozas Philosophie „nach Art der Geometrie" inspiriert, gehen die großen idealistischen Zeitgenossen Schopenhauers, Fichte, Schelling (von dessen Spätphilosophie abgesehen) und Hegel, daran, die Gesamtheit der Wirklichkeit in einer allumfassenden Dialektik mit denkerischer Notwendigkeit aus einem Prinzip zu deduzieren. Gegenüber diesen Systemen, bei denen allen gegenteiligen Bemühungen und Versicherungen zum Trotz eine Vereinnahmung und Überwältigung alles Nichtrationalen durch das vernünftige Erkennen unausweichlich ist – so daß nichts Unerkennbares oder rational Unaufgelöstes mehr bleibt, sondern alles verstanden und begriffen wird –, stellt Schopenhauers Philosophie die Gegenposition dar, freilich auf übersteigerte Weise.

Was meist als Irrationalismus Schopenhauers etikettiert wird, darf auch als eine Rehabilitation der Eigenständigkeit des Lebendigen und seiner Dynamik gelesen werden, die nicht von der Rationalität absorbiert werden können und dürfen. Bereits in seiner Dissertation weist Schopenhauer dem Leib eine spezielle Rolle beim Erkennen zu, obwohl dies mit seinem am Bewußtsein orientierten Ansatz nicht ohne weiteres vereinbar ist. Zwar entnimmt er die Bezeichnung „unmittelbares Objekt" für den Leib Schellings „Bruno", und schon Fichte sah im Leib das Universalinstrument des Menschen. Aber derartige Thesen sind bei Fichte und Schelling erst nachträglich gegenüber ihrem transzendentalen Grundansatz. Schopenhauer hingegen betont die Rolle des Leibes bereits im Ansatz seiner Erkenntnislehre. Alles Erkennen ist für ihn leiblich vermittelt.

Noch entscheidender wird die Rolle des Leibes bei der Frage nach dem „Ding an sich", dem Kern und Wesen unserer Wirklichkeit. In diesem zentralen Punkt seines Denkens philosophiert Schopenhauer „am Leitfaden des Leibes"[6]. In der leibhaften, vitalen Dynamik erfährt der Mensch, was Schopenhauer unter seinem Begriff des Willens zusammenfaßt: Streben und Agieren bewußter wie unbewußter Art. Was sich hier im und am Leib in dessen Lebendigkeit äußert, ist für Schopenhauer nicht nur etwas vom Denken Unableitbares, sondern das, was die Wirklichkeit in ihrem Innersten ausmacht, demgegenüber alles andere, nicht zuletzt die Rationalität, sekundär ist.

Damit wehrt sich Schopenhauer gegen eine rationalistisch verkürzte Sicht der Wirklichkeit und betont das Eigenrecht des ganzen Bereichs des Wollens, Fühlens und Lebens überhaupt. Mit psychologischem Scharfblick zeigt er, wie unser Denken von bestimmten Wünschen und Interessen bestimmt wird. Damit eröffnet er den Weg für alle jene philosophischen und weltanschaulichen Schulen, die seit Nietzsche, Marx und Freud nicht müde werden, die Herrschaft des Unbewußten oder sozialer und ideologischer Interessen über unsere Vernunft zu proklamieren. Auch Themen der Existenzphilosophie wie das Besorgtsein des Menschen um sich selbst, Zeitvertreib und Langeweile werden bereits von Schopenhauer erörtert.

Der Hinweis auf die Interessenbestimmtheit scheinbar objektiver Rationalität und die Betonung des irrationalen, emotionalen Bereichs überzeugen in der heutigen Zeit sicher mehr als der allzu große Vernunftoptimismus mancher rationalistischer und idealistischer Denker – wenngleich zu betonen ist, daß Philosophen wie Descartes oder Spinoza dem Emotionalen und Affektiven eine viel wichtigere Rolle einräumten, als ihre (erstmals durch Kant erfolgte) Bezeichnung als „Rationalisten" annehmen läßt.

Schopenhauer ist freilich in gewisser Hinsicht konsequenter als viele, die ihm in der skeptischen Bewertung der Macht und Objektivität des Vernünftigen gefolgt sind. Er sieht die Sinnlosigkeit und die eigenartige Kombination von weitertreibender und zerstörerischer Kraft, die in der reinen Irrationalität, im bloßen blinden und dunklen Weiterdrängen enthalten ist. Für ihn kann eine Welt, deren Wesen ein solcher Wille ist, keinen positiven Sinn und Gehalt mehr haben. So gesehen ist Schopenhauers Pessimismus eigentlich eine Weise der Rehabilitierung der zuerst entwerteten Vernunft durch die Hintertür.

Wenn das Grundprinzip der Welt irrational ist, dann versteht sich leicht, daß Schopenhauer eine Bestätigung seiner Lehre auch in rational nicht mehr erklärbaren Vorgängen sucht. Okkulte und parapsychologische Phänomene sind ihm Manifestationen des jenseitigen Metaphysischen und zeigen das Wirken des Willens. Das Interesse an „Esoterik", wie man heute sagen würde, ist also keinesfalls neu, sondern immer wieder eine fragwürdige Begleiterscheinung irrationalistischer Weltanschauungen.

Sosehr der Wille an sich selbst und der ihn ausdrückende Weltlauf als solcher zwecklos sind, so prägt sich der Wille doch im Bereich des Lebendigen auf eine Weise aus, die allseits zu einer zweckmäßigen Harmonie im Organismus und zu einer zweckvollen Zuordnung von Lebewesen und Umwelt führt. Damit hat Schopenhauer auf einen Zusammenhang aufmerksam gemacht, der sich für die spätere biologische Forschung als fruchtbar und wesentlich erweisen sollte.

Das Biologische hatte es Schopenhauer überhaupt angetan; vor allem an der Physiologie war er sehr interessiert. Wie die gesamte neuzeitliche Philosophie vor ihm und zu seiner Zeit wollte er die Ergebnisse der Naturwissenschaft in irgendeiner Weise in sein Denken einbeziehen. Während aber Descartes und Kant ebenso wie später der Wiener Kreis und viele analytische Wissenschaftstheoretiker primär an der Physik orientiert sind, sieht Schopenhauer die Natur unter dem Gesichtspunkt des Lebens. Physikalische Phänomene interpretiert er im Sinn einer unbewußten Lebensdynamik, auch wenn er sich damit in Gegensatz zur Auffassung der Physiker setzen sollte. Die Kraft gestauten und herabstürzenden Wassers etwa ist ihm ein eindeutiger Erweis, daß hier der Wille am Werk ist.

Von Schopenhauers Pessimismus und seiner Willensmetaphysik war bereits die Rede. Die pessimistische Weltsicht ist einer der Hauptgründe, warum Schopenhauer einen Gott als Schöpfer dieser Welt nicht akzeptieren kann. Und er verwahrt

sich auch nachdrücklich dagegen, den „Willen" als etwas Absolutes und als ein philosophisches Äquivalent für Gott zu interpretieren. Alles, was irgendwie nach Gott aussieht, hat in seiner Philosophie keinen Raum. So wird Schopenhauer, was bisher noch kaum bemerkt wurde, zum ersten Philosophen der Neuzeit (wenn man von den englischen und französischen Materialisten absieht), der ein metaphysisches System ohne Gott entwirft.

Erlösungslehre ohne Gott

Bei aller Neuheit ist dies freilich Abschluß einer Entwicklung, die mit der Aufklärung beginnt, wo die Offenbarungsreligion durch eine Vernunftreligion ersetzt wird. Von der Aufklärung wird Schopenhauer auch bestimmt, wenn er den Vorrang der Philosophie vor der Religion proklamiert, aber für die Mehrzahl des Volkes die Religion weiterhin für notwendig erachtet. Man könnte im Blick auf Schopenhauer sagen, daß der philosophische „Gott" des aufgeklärten Denkens mit dem Wegfall des aufklärerischen Optimismus zugleich seine Existenzgrundlage verliert. Freilich zeigt sich auch in Schopenhauers Metaphysik, daß der Wegfall eines jeglichen Absoluten zu einem System führt, das durch die Selbstverneinung des Willens auf etwas Höheres hin aufgebrochen werden muß.

Trotz seiner strikten Ablehnung Gottes war aber Schopenhauer kein Atheist im üblichen Sinn. Es ist ja bekannt, daß er sich der damals neu in Europa bekanntgewordenen indischen Religiosität zugewandt hat. Er lernt die Veden und die Upanischaden kennen, unterscheidet aber praktisch nicht zwischen Hinduismus und Buddhismus. Gegen Ende seines Lebens stellt er sich eine Buddhastatue auf sein Zimmer, so daß es scheint, er verdanke seine zentralen philosophisch-religiösen Inspirationen den indischen Religionen.

Es ging aber Schopenhauer ähnlich wie manchen Heutigen, die der Reiz des Exotischen zu orientalischen Religionen führt, deren wahre Beweggründe aber aus unserer Kultur stammen. So entstammt auch Schopenhauers religiöse Prägung dem Christentum, und er fand sie erst dann in östlicher Religiosität bestätigt. Maßgeblich für Schopenhauer waren zunächst die pietistischen Einflüsse seiner Kindheit, auch wenn er sich gegen deren übersteigerte Frömmelei zur Wehr setzte. Die hier gelegten Grundlagen einer auf Gefühl, Ethik, Erlösungslehre aufbauenden Frömmigkeit wurden durch die Begegnung mit dem französischen Quietismus bestärkt. Hinzu kamen Jakob Böhme und die deutschen Mystiker, die für Schopenhauer das eigentliche Christentum noch deutlicher verkörpern als das Evangelium. Alle diese Strömungen verbinden sich bei Schopenhauer zu einer für christlich gehaltenen Einstellung, die das Alte Testament mit seinem Schöpfergott ablehnt und in dem asketischen Verzicht auf Sexualität und alle sonstigen Wünsche und Bedürfnisse die Erlösung von dieser nichtigen und leidvollen Welt sucht.

Oft werden die religiösen Quellen Schopenhauers schnell unter dem wenig präzis gefaßten Titel „Mystik" zusammengefaßt. Es wäre lohnend, hier den Anstößen nachzugehen, die Schopenhauer gerade aus dem deutschen protestantischen Pietismus und dem französischen katholischen Quietismus empfangen hat[7]. Denn es scheint, daß es sich hier um Bewegungen handelt, die eine ganz andere religiöse Reaktion auf eine säkularisierte Welt darstellen als eine weltzugewandte Spiritualität im Sinn des Zweiten Vatikanischen Konzils und die deshalb auch heute noch von Interesse sein könnten und sollten. Gerade als Gegenbewegung gegen die Gefahr eines christlichen Aktivismus konnte leicht die Betonung distanzierter Gelassenheit attraktiv werden, zumal wenn sie sich mit einer Minderbewertung von Institutionen und Dogmen zugunsten des persönlichen Erlebens verband.

Neuzeitliches Denken in der Krise

Schopenhauers Philosophieren ist nicht einfach Abkehr von gängigen neuzeitlichen Denkschemata, sondern offenbart in vielen Punkten unterschwellige Probleme der Philosophie der Moderne vor ihm. Dies gilt beispielsweise für Schopenhauers Zentralbegriff, den Willen. Schon Descartes, vor allem aber Kant, Fichte und Schelling räumen der menschlichen Freiheit und dem Willen eine entscheidende Rolle ein. Freilich wird dieser Wille als vernünftig interpretiert. Aber gerade dadurch wird zunehmend verdeckt, wie sehr die Führungsstellung dieses Willens mit Macht und Herrschaft zu tun hat (was bei Bacon, Descartes und Hobbes noch deutlich war), die, wie uns die Geschichte immer wieder brutal vor Augen führt, massiv irrationalen Charakter besitzen. Daß Schopenhauers Wille zum Leben den Übergang von idealistischer Freiheit zu Nietzsches Willen zur Macht bilden konnte, ist von daher keineswegs zufällig.

Auch Schopenhauers Pessimismus ist bereits bei seinen Vorgängern grundgelegt. Schon Kant meinte, Glück sei nur Abwesenheit negativer Erfahrungen. Und von Kant und dem Frühidealismus wird die Denkfigur des immer weiter fortschreitenden Prozesses der menschlichen Freiheit ausgebildet, die, wenn sie in keiner zugrunde liegenden Substanz mehr verankert ist, inhaltslos und leer wird. Wenn der Sinn von allem nur noch in der permanenten Selbststeigerung einer an sich inhaltslosen Freiheit liegt, dann ist dies im Grund nihilistisch; und Schopenhauers Nihilismus eines endlosen, prinzipiell unerfüllbaren Strebens bringt im Grund diesen latenten Nihilismus nur ans Licht[8].

Schopenhauers eigenartige Interpretation der Freiheit, die schon jenseits und vor aller empirischen Existenz vollzogen wurde, so daß alles irdische Handeln (von der Verneinung des Willens abgesehen) determiniert ist, bedeutet letztlich, daß Kants Verteilung von Freiheit und Determinismus auf verschiedene „Welten", wenn man sie konsequent zu Ende denkt, zu Aporien führt.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß sich bei Schopenhauer zum Teil Positionen finden, die einander widerstreiten. So ist der Wille die wahre All-Einheit von allem, Prinzip der Ordnung der Ideen – und zugleich Prinzip der leidvoll miteinander im Konflikt befindlichen Individuen. Die Vernunft ist Instrument des Willens – und kann sich doch in der Kontemplation von ihm befreien. Die Vielheit der Welt der Vorstellung mit ihrer Sinnlosigkeit und ihrem Leid ist bloßer Schein – und dennoch leidet Schopenhauer an den Nöten dieser Welt des Scheins. So ließen sich noch weitere Beispiele finden.

Natürlich kann man in solchen Widersprüchlichkeiten eine Schwäche des Schopenhauerschen Denkens sehen – und gar nicht zu Unrecht. Aber dies wäre doch zu wenig. Schopenhauer will die verschiedenen Ansätze und Aspekte, die er aus Philosophie und Wissenschaft kennt, zusammendenken. Aber es zeigt sich, daß ihm dies nicht wirklich stimmig möglich ist (es sei denn, er würde zu einem immensen Vermittlungssystem ausholen). Heute wird oft dogmatisch behauptet, ein philosophisches System sei nicht mehr möglich. Schopenhauer hat nie solches behauptet; aber sein Denken zeigt, wie schwierig ein solches Unternehmen geworden ist. Weder gradliniges Fortsetzen neuzeitlichen Philosophierens noch eine bloße Gegenposition hierzu bieten eine Lösung. Schopenhauer hat als einer der ersten die Krise des modernen Denkens sichtbar gemacht. An uns Späteren wird es liegen, die Grundpfeiler dieses Denkens von neuem kritisch zu reflektieren.

ANMERKUNGEN

[1] Aphorismen zur Lebensweisheit, Einleitung: Parerga und Paralipomena I, in: Sämtl. Werke, hrsg. v. A. Hübscher (Wiesbaden ^{3}1972) Bd. 5, 333.

[2] Die Welt als Wille und Vorstellung I § 27 (Werke, Bd. 2, 179): „Der Wille... hat sich auf dieser Stufe ein Licht angezündet."

[3] Das heißt zwar an Hand von Erfahrung gewonnen, aber in ihrer Geltung nicht vor ihr abhängig, sondern ihr zugrunde und somit „voraus"-liegend.

[4] Die Welt als Wille und Vorstellung I § 4: Werke, Bd. 2, 11–13.

[5] Vgl. z. B. Die Welt als Wille und Vorstellung II, Kap. 2 (Werke, Bd. 3, 22): „Zwar ist der Raum nur in meinem Kopf; aber empirisch ist mein Kopf im Raum."

[6] A. Gehlen, Die Resultate Schopenhauers; zuletzt abgedr. in: Schopenhauer, hrsg. v. J. Salaquarda (Darmstadt 1985) 40. Zur Rolle des Leibes bei Schopenhauer: H. Schöndorf, Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes (München 1982).

[7] Vgl. hierzu A. Hübscher, Vom Pietismus zur Mystik, in: 50. Schopenhauer-Jahrb. für das Jahr 1969, 1–32; R. Spaemann, Reflexion und Spontaneität (Stuttgart 1963): „Schopenhauer und der Quietismus", 278–289.

[8] Dies ist näher ausgeführt in: H. Schöndorf, Schopenhauers Pessimismus im Licht des neuzeitlichen Denkens, in: 67. Schopenhauer-Jahrb. für das Jahr 1986, 55–69.

Roman Bleistein SJ

BDKJ: Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft

Kirchliche Jugendarbeit, zumal die in Jugendverbänden, spielt sich nicht im binnenkirchlichen Raum ab. Sie steht immer in Aktion und Reaktion zu ihrem gesellschaftlichem Umfeld. In ihr spiegelt sich also notwendigerweise auch die jeweilige allgemeine Situation junger Menschen. Diese methodischen Voraussetzungen machen einen Rückblick auf 40 Jahre des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) zwar schwieriger, aber auch interessanter; denn es wird sich aus einer bewertenden Betrachtung von Vergangenheit und Gegenwart ergeben, ob die kirchliche Jugendarbeit „mit heraushängender Zunge hinter der Zeit herlief und schrie: ‚Ich auch, ich auch'" (Kurt Tucholsky), ob sie in Theorie und Praxis auf der Höhe der jeweiligen Zeit war oder ob sie gar „prophetisch" den allgemeinen gesellschaftlichen und kirchlichen Entwicklungen voraus war. Der Rückblick soll jeweils in Zeitschritten von 20 Jahren einsetzen und zugleich Perspektiven für die Zukunft eröffnen.

Nach dem Neubeginn

Mit der Gründung des BDKJ am 27. März 1947 in Hardehausen wurde nur zum Teil ein neuer Anfang gesetzt; denn mit dieser Gründung trat jene kirchliche Jugendarbeit, die seit 1936 von bischöflichen Jugendämtern getragen wurde und in die Katakombensituation von Sakristeien, Pfarrheimen und Hinterzimmern verbannt war, selbstbewußt und nicht ohne eine erprobte eigene Geschichte an die politische Öffentlichkeit[1]. Es war keine Restauration dessen, was ab 1934 systematisch durch eine totalitäre nationalsozialistische Jugendpolitik erdrosselt worden war. Man konnte selbstbewußt mit dem fortfahren, was sich bewährt hatte: Glaubensstunden, Bekenntnistage, Zeltlager, sozialer Einsatz. Mag für heutige Ohren auch manches unter pathetischen Leitworten wie „Es lebe Christus in deutscher Jugend" gestanden sein, mögen die Zielvorstellungen einer kirchlichen Jugendarbeit wenig reflektiert und einfach „Selbstheiligung und Apostolat" geheißen haben, diese Jahre nach der totalen Katastrophe eines totalen Kriegs waren von einem Hunger nach Orientierung und Glaubenssicherheit durchdrungen – den Begriff „Sinn" kannte man noch nicht. Nur aus der legitimierenden Optik der siebziger Jahre kann man diese Jahre zwischen 1945 und 1955 als „materialistisch" verleumden. Wer sie erlebt hat, weiß, daß sie anders gewesen sind.

Die Absicht der damaligen verbandlichen Jugendarbeit, bei der man nicht über eine Jugendforschung verfügte und nur eine eher metaphysische Jugendpsychologie kannte, hieß ganz schlicht: Integration. Dabei schlug die allgemeine gesellschaftliche Devise der Integration von 15 Millionen Flüchtlingen und Vertriebenen, von Obdachlosen und Halbwaisen gewiß auf die Zielvorstellungen in der kirchlichen Jugendarbeit durch: Kirche, das war ein Stück Heimat, die man nicht hinterfragen wollte und konnte. Diese Kirche wurde nicht von außen betrachtet. Eine solche Optik wäre jenen, die wußten, was Fremde war, fremd gewesen.

Daß der BDKJ sich als Bund verstand, ergab sich auch als Lehre der jüngsten Geschichte. Man wollte auf jeden Fall vorsorgen, daß nicht noch einmal zersplitterte Verbände und Bewegungen sich gegenseitig in ihrer Wirksamkeit aufhoben. Zugleich aber wollte man auf keinen Fall eine Uniformierung. So entstand jene „Einheit in der Vielfalt", jenes Zueinander und Miteinander von Verbänden, das sich dann auch mächtig in der Jugendpolitik, in die von den Besatzungsmächten gewährten Chancen einbrachte. Angesichts der „Umerziehungsabsichten" der Sieger an den Besiegten war nicht alles so einfach, wie es in der Retrospektive heute aussehen mag. Josef Rommerskirchen, 1947 zum ersten Bundesführer des BDKJ gewählt, trifft das Wesentliche, wenn er heute über Sinn und Ziel des BDKJ schreibt: Der BDKJ „wurde als katholische Vereinigung und als eine Lebens-, Bildungs- und Aktionsgemeinschaft konzipiert, die in eigenverantwortlicher Betätigung den Heilsauftrag der Kirche im Innern und nach außen erfüllen hilft. Das andere Wesensmerkmal war der festgefügte Zusammenschluß aller auf pfarrgemeindlichem und diözesanem Boden oder in Bünden und Verbänden organisierten Jugendlichen zur ‚organischen Einheit in lebendiger Vielfalt', zur ‚geordneten Gemeinschaft des Wollens, Planens und Handelns'. Zudem wurde die Bedeutung des Laienapostolats hervorgehoben. Der Bund sollte als ‚jung-soziale' Bewegung einen Dienst an der gesamten jungen Generation leisten."[2] Das war die Konzeption, die dann von den Bischöfen freudig begrüßt und von den Besatzungsmächten der westlichen Zonen lizensiert und fortschreitend auch von deren verantwortlichen Stellen für die Jugendarbeit tatkräftig unterstützt wurde.

Als man 1957 daran ging, die Zehnjahresfeier des BDKJ zu begehen, wurden als Schwerpunkte der bisher geleisteten Arbeit herausgehoben: Entwicklung von Jugendschrifttum und Werkmaterial für die Führerschaft; Bildung religiöser Kerngemeinschaften; aktive Mitarbeit in Gremien des öffentlichen, gesellschaftlichen und politischen Lebens; Wecken eines internationalen Gemeinschaftsgefühls unter katholischen Verbänden; Einbeziehung der heimatvertriebenen und zonenflüchtigen Jugend; Verbindung mit den jugendlichen Glaubensbrüdern in der Sowjetzone[3]. Und daß man in diesen Jahren bei aller Ausrichtung an geistlichen Werten und geistigen Aufgaben die soziale und politische Dimension der kirchlichen Jugendarbeit nicht vergaß, beweist das Gelöbnis des 1. Bundesfestes 1954 in Dortmund[4], an dem 100000 Mädchen und Jungen teilnahmen. In ihm war die

Rede von der „Überwindung des Klassenkampfes in einer berufständisch geordneten Gesellschaft", von der „Rettung der Personwürde gegenüber der nationalen und sozialen Übertreibung im Kollektiv", von der „Errichtung einer internationalen Ordnung des Völkerfriedens und der Völkerverständigung", von der „Einigung der Völker Europas". Dies sind Grundtöne, die dann die weiteren Jahre des BDKJ bis heute durchziehen, selbst wenn sich manche neuen Begriffe und Zielvorstellungen einmischten und selbst wenn manches im BDKJ umstrukturiert wurde. Dabei ist nicht zu vergessen, daß 1959 der „Stamm aus Mannes- und Frauenjugend" zur „Katholischen Jungen Gemeinde" (KJG) umgestaltet wurde. Seitdem besteht der BDKJ – neben den pfarrlichen und diözesanen Organisationen – nur noch aus Verbänden.

Diese Zeit der Gründung des BDKJ schwebt vielen Älteren heute noch immer als der eigentliche Maßstab des BDKJ vor. Der Anfang und Aufbruch wird allerdings gerade dort zu einer gefährlichen Erinnerung werden, wo man ihn aufgrund neuartiger Herausforderungen hinter sich lassen müßte, ihn aber festhalten möchte. Auch für den BDKJ aber gilt: Er gewinnt seine notwendige Gestalt nur in der Geschichte.

Im Sog der Studentenrevolte

Bereits im Jahr 1964 hatte ein Buch zum Thema „Was ist Jugendarbeit?"[5] signalisiert, daß an die Stelle einer „integrativen Jugendarbeit" ein „progressive Jugendarbeit" treten sollte. Es war erstmals von Mündigkeit als Zielvorstellung die Rede; die Jugend wurde als „kritisches Veränderungspotential innerhalb der Gesellschaft" bezeichnet. Daß Worte wie Mündigkeit und Gesellschaft so in den Vordergrund traten, deutete an: Hier war eine neue Generation am Kommen. Die Erinnerungen an das Dritte Reich und an den Neuaufbruch nach dem Krieg verblaßten. Man fühlte sich in seiner Lebensentwicklung gesellschaftlich eingeengt und festgelegt.

Wie ein Feuer an die Lunte wirkte das Wort „Emanzipation" in Gesellschaftsveränderung. Mit den Zielvorstellungen der neomarxistischen Frankfurter Schule wurde vorangebracht, was innerhalb des weltweiten Aufbegehrens als „Studentenrevolte"[6] in die Geschichte der Bundesrepublik einging (1968–1973) und was nicht ohne Grund als Kulturrevolution gedeutet werden kann. Selbst wenn eine Solidarisierung zwischen Studenten/Schülern und Arbeitern nicht zustande kam, die Situation junger Menschen war fortan anders. Diese unruhigen Jahre bedeuten einen tiefen Einschnitt im Selbstverständnis junger Menschen. Jugendforschung und Jugendsoziologie taten das Ihre, um diese Neuheitserfahrung auf festen Boden zu stellen. Bildungsreform, Chancengleichheit, Gesellschaftskritik, antiautoritäre Erziehung, sexuelle Revolution, herrschaftsfreie Kommunikation, so hießen

Schlagworte und Maximen, die sich in konkrete und abstrakte Utopien (Th. W. Adorno) umsetzten.

In der kirchlichen Jugendarbeit des BDKJ machte sich mit einer Verzögerung auch eine gewisse Unruhe breit. Diese wurde dann aufgegriffen im „Bildungskonzept der kirchlichen Jugendarbeit“[7], das 1971 vom BDKJ nach langen Beratungen verabschiedet wurde und dem später noch ein Konzept struktureller Überlegungen folgen sollte. Diese wirkten 1975 in den Beschluß der Würzburger Synode „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“[8] hinein, der auch Grundimpulse des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) aufgriff. Die Zielwerte des Bildungskonzepts des BDKJ hießen Autonomie und Authentizität. Hermann Steinkamp bemerkt zu ihnen: Sie sind „nicht zunächst aus bestimmten philosophischen Traditionen abgeleitet, sondern sind verstanden als hermeneutische Interpretation und anthropologische Artikulation der wichtigsten Bedürfnisse junger Menschen, wie immer verschüttet und entstellt sich diese dem analytischen Blick darstellen: die Suche des Jugendlichen nach Freiheit und Unabhängigkeit, sein Drang nach Selbstand und kritischer Distanz von Eltern und Gesellschaft auf der einen, seine Suche nach Angenommensein, Begegnung und Liebe auf der anderen Seite“.[9]

Die in solchen Formulierungen greifbare Anthropologie wird durch die folgenden theologisch-ekklesiologischen Grundsätze getragen: durch die Theologie der menschlichen Grunderfahrungen, durch eine diakonische Grundhaltung und durch einen Kirchenbegriff, der Kirche eher als Sakrament und Zeichen denn als Institution mit abgrenzbaren Maßstäben von Kirchlichkeit versteht. Unmittelbar mit diesem Konzept ist auch der Begriff einer „reflektierten Gruppe“ als der methodischen Mitte einer kirchlichen Jugendarbeit verbunden, die auf die Zeit einer ersten und begeisterten Begegnung mit der Gruppendynamik hinweist. Es ist nun nicht möglich, dieses Bildungskonzept in seinen Vor- und Nachteilen ausführlich zu diskutieren, wie notwendig dies auch wäre. Mit ihm gehen auf jeden Fall das Ideengut und auch die Ideologie der Studentenrevolte in die kirchliche Jugendarbeit ein. Sie werden dann im Synodenbeschluß über die kirchliche Jugendarbeit modifiziert nicht nur für den BDKJ, sondern für die gesamte Jugendarbeit der katholischen Kirche in der Bundesrepublik übernommen.

Auch was diesen fortan nicht wenig wirksamen Synodenbeschluß angeht, lassen sich nur seine Grundaussagen zusammenfassen:

– Jugendarbeit ist ohne Reflexion auf ihre gesellschaftlichen Bedingungen nicht möglich.

– Jugendarbeit hat immer eine doppelte Ausrichtung: Sie dient der gefährdeten Menschwerdung junger Menschen und ist insoweit diakonisch; sie bietet ebenso Jugendlichen einen christlichen Lebensraum für Leben in und mit Kirche und ist insoweit im überkommenen Sinn „religiös“.

– Jugendarbeit lebt in Verkündigung und Glaubensvermittlung von einem anthropozentrischen Ansatz – im Blick auf das Wesentliche des Glaubens.

– Jugendarbeit macht ein „personales Angebot" und verwirklicht sich vor allem in der „reflektierten Gruppe".

Die entscheidenden Modifikationen[10] im Vergleich zum Bildungskonzept liegen darin, daß einmal zur Inhaltlichkeit des Glaubens wesentliche Wahrheiten des Glaubens eingebracht werden und daß zum anderen das gruppendynamische Modell mit eher gruppenpädagogischen Vorstellungen ekklesiologisch eingeholt wird. Doch die Probleme um den Synodenbeschluß liegen anderswo: Der im Synodenbeschluß unausgefochtene Konflikt zwischen einer politisch orientierten und einer transzendental ausgerichteten Theologie (Karl Rahner) trug fortan sicher zu Polarisierungen innerhalb des BDKJ bei, da sich die jeweiligen Gruppierungen auf die ihnen innerlich nahestehenden Texte (und nicht auf das Ganze) berufen konnten. Darin scheint auch der Grund für viele innerkirchliche Konflikte zu liegen, die wenig produktiv waren, weil sie nicht den letzten Bezugspunkt des Dissenses offenlegten.

Daß sich zunehmend von 1967 an als Folge der Säkularisierung ein weitgehender Verlust des Glaubenswissens auch in den Jugendverbänden bemerkbar machen würde, war nicht anders zu erwarten. Neukonzeptionen von kirchlicher Jugendarbeit eher restaurativer Art, wie etwa die „Katholische Pfadfinderschaft Europas" (KPE)[11], und eine Bevorzugung spiritueller Jugendgemeinschaften waren die eine Antwort; Radikalisierungen im Sinn eines profilierten politischen Engagements waren die andere. Die Frage, wer und was Kirche sei, erwies sich zunehmend als schwierig zu beantworten und wurde oft zum Brennpunkt der Auseinandersetzung – zwischen den einzelnen Verbänden, zwischen den Verbänden und dem kirchlichen Amt.

Trotz dieser Unruhe und trotz der Konflikte trug die kirchliche Jugendarbeit im BDKJ zur Sensibilisierung der Gesamtkirche und der ganzen gesellschaftlichen Öffentlichkeit bei. Hatte sie schon 1968 erste Anstöße zur Würzburger Synode gegeben, so brachte sie jetzt den Hunger in der Welt, die soziale Ungerechtigkeit, die Sehnsucht nach Frieden, das Skandalum der getrennten Kirchen auf die Tagesordnung der deutschen Kirche. Was Älteren dabei in seiner Parteilichkeit und Heftigkeit als anstößig erschien, war Jüngeren oft der einzige Trost angesichts mancher Unbeweglichkeit des Volkes Gottes, zumal mancher seiner Hirten.

In der Rückschau muß man sagen: Die Zeit zwischen 1967 und 1977 hat den BDKJ mehr geprägt als die 20 Jahre zuvor. Wenn er heute ein neues Selbstverständnis sucht, wird er es nicht ohne eine kritische Auseinandersetzung mit diesen wichtigen Jahren finden. Eine solche Aufarbeitung wird notwendig sein, weil inzwischen wiederum eine neue Generation lebt, die die Studentenrevolte nur noch vom Hörensagen kennt und deren politisches Engagement von anderen Problemen als vom „Muff von 1000 Jahren unter den Talaren" herausgefordert ist.

Nach dem Jugendprotest

Die Jugendszene des Jahres 1987 wird bestimmt durch tiefgehende Grenzerfahrungen: Arbeitslosigkeit, Aufrüstung, Umweltzerstörung, die untrennbar mit einem „neuen Mangel" (Thomas Ziehe) verbunden sind, nämlich mit dem Mangel an Sinn, an Orientierung, an Geborgenheit. Teilweise werden diese leidvollen Erfahrungen von den Jugendlichen in öffentlichen Protest[12] oder in eine allgemeine Unduldsamkeit umgesetzt. Teilweise wird der gesuchte Sinn in jenen Herausforderungen gefunden, die sich auch in den neuen sozialen Bewegungen artikulieren. In ihren postmateriellen Wertorientierungen geht es um die großen Themen der Zeit: Friede, Umwelt, Atomenergie, Gleichberechtigung der Frau, soziale Gerechtigkeit in der Welt. Diese zeitgemäßen Anliegen werden durchweg von Bewegungen aufgegriffen, die kurz terminiert und organisatorisch informell tätig werden, und dann nach der Erfüllung des jeweiligen Anliegens wieder zerfallen. Eine derartige Organisationsstruktur scheint eher als eine enge und lange Bindung an Verbände dem Zeitgeist zu entsprechen. Hier ist eine ernste Frage an den BDKJ von heute nicht zu überhören: ob er in seinen Verbänden ausreichend kreativ ist und auf die bewegenden Nöte der Zeit sensibel eingeht.

Gewiß wurden im BDKJ die von den neuen sozialen Bewegungen aufgegriffenen Probleme auch thematisiert, sei es in Beschlüssen, sei es in Aktionen: in Beschlüssen zu Kriegsdienstverweigerung und Abrüstung, in Aktionen etwa gegen Apartheidpolitik in Südafrika und für den Frieden in der Welt. Nur durch ein solches politisches Engagement gelang es dem BDKJ, mit vielen jungen Menschen im Gespräch zu bleiben und immer wieder jugendpolitisch tätig zu werden, sowohl auf der Ebene der Bundesrepublik (vgl. die Verhandlungen wegen des Jugendwohlfahrtsgesetzes) als auch der Kirche (vgl. die Impulse zur Friedensthematik auf den Katholikentagen).

Neben dieser eher politischen Herausforderung steht jene andere, in der es um die Spiritualität des BDKJ als eines kirchlichen Jugendverbands geht. Da werfen sich folgende Fragen auf: nach dem Verhältnis von Jugendpastoral und Jugendarbeit, nach der Bedeutung von Katechese in kirchlicher Jugendarbeit, nach dem Verhältnis von Mystik und Politik, nach der Beziehung zwischen „prophetisch" und „alternativ", nach der Inhaltlichkeit und dem Prozeß von Evangelisierung[13]. Die in solchen Fragestellungen angedeuteten schwerwiegenden Probleme, die nicht allein durch einen Legitimationsdruck von außen hervorgebracht sind, lassen sich einerseits durch Unterscheidungen klären – etwa dadurch, daß kirchliche Jugendarbeit nicht das Ganze der Jugendpastoral ausmacht, sondern nur der diakonisch akzentuierte Teil von ihr ist – und andererseits durch Entscheidungen beantworten, etwa durch die Entscheidung, daß mit der Formulierung der Rottenburger Synode: „Je mystischer wir sind, um so politischer werden wir sein"[14], nicht jedwedes politische Engagement junger Menschen heiliggesprochen

wird, sondern grundsätzlich jede Halbierung der Nachfolge Jesu abgewehrt und eine innere Einheit von Gottverwurzelung und Suche nach sozialer Gerechtigkeit aufgewiesen werden soll.

Gerade diese Definition zu Mystik und Politik zwingt dazu, der christlichen Existenz junger Menschen in ihrer ganzen Tiefe Aufmerksamkeit zu schenken, wenn man nicht einen Auszug der spirituell interessierten Jugendlichen aus den Jugendverbänden riskieren will. Die zuweilen festzustellende Berührungsangst vor einer religiösen, alltäglichen, auf einen christlichen Begriff zu bringenden Glaubenspraxis wird nicht durch den Imperativ der „Evangelisierung" abgebaut, solange diese nur den jeweiligen anderen (und nicht sich selbst) in den Blick nimmt und sich nur auf den diakonischen Stufen des im Apostolischen Schreiben „Evangelii Nuntiandi" (1975) beschriebenen dynamischen Evangelisierungsprozesses aufhält. Hier sind irrationale Ängste zu entdecken, deren Herkunft nicht genau auszumachen ist.

Gewiß läßt es sich nicht bestreiten, daß eine naive Praxis des Christlichen, wie sie etwa in volkskirchlicher Zeit möglich gewesen war, in der heutigen Umbruchsituation nicht wird bestehen können; denn die Sinnfrage ist mit Esoterik und New-Age konfrontiert, die Kirche wird mit den Maßstäben der Gesellschaftskritik gemessen, die Frage nach ihrer Effizienz blendet oft die Gnadenrealität einer geistlichen Gemeinschaft, wie es die Kirche ist, aus. Über diese Sachproblematik hinaus baut zudem eine Furcht vor Rekrutierung junger Menschen in Kirche nicht geringzuschätzende Barrieren auf, zumal bei Hauptamtlichen in kirchlicher Jugendarbeit[15]. Statt einer altersgemäßen Integration in die konkrete Kirche werden Zielvorstellungen wie Dienst und Angebot, Hilfe zur Menschwerdung und „kritische Solidarität" höher gewertet – als würde ein engagiertes Leben in der Kirche und mit ihr derlei verhindern.

Diese Andeutungen von Konflikten, die zudem von der großen Anzahl hauptamtlicher Sozialarbeiter und Jugendpfleger ausgiebig reflektiert werden, beweisen es: Offensichtlich ist der BDKJ zur Zeit in jene gesamtgesellschaftliche Umbruchsituation hineingezogen, in der – angesichts eines „entstrukturierten Collage-Menschen" – nach jenen tragenden Prinzipien und Imperativen gesucht wird, die Profil und Kontur für einen Jugendverband mit sich bringen. In der Gesamtgesellschaft bieten sich in dieser Lage zwei Positionen an: die eines nostalgischen fundamentalistischen Dogmatismus auf der einen Seite und die einer synkretistischen Beliebigkeit auf der anderen. Daß beides keine Lösungen für den BDKJ sein können, liegt auf der Hand. Es bleibt für den BDKJ nur die Chance, die Polaritäten auszuhalten und sie zu bestehen: strukturell die Polarität zwischen Verband und Bewegung, spirituell die Polarität zwischen Mystik und Politik, ekklesiologisch die Polarität zwischen Selbstorganisation und Kirchenbindung. Polaritäten sprechen immer für Lebendigkeit; denn das Leben ruht auf Polaritäten, also auf Spannungen. Eine solche grundsätzliche Einsicht setzt rundum Geduld voraus,

sowohl bei den Jugendlichen in den Verbänden wie bei den Letztverantwortlichen in der Kirche, also bei den Bischöfen. Es geht allseits um eine dialogfähige Geduld.

Nach der Jahrtausendwende

Die Zukunft – über zwanzig Jahre hinweg prophetisch gesehen – soll in drei Möglichkeiten vorgestellt werden, in Szenarien, die jene Forderungen zu Ende denken, die heute bereits da und dort erhoben werden. Daß solche Szenarien sowohl Befürchtungen wie Wünsche aussprechen, ist nicht zu übersehen. Deshalb können sie durch die Betroffenheit, die sie wecken, zu Klärungen beitragen.

Szenario I. Das erste Szenario greift die Idee einer totalen Öffnung auf, die auf den Begriff eines „unabhängigen, ökumenischen, projektorientierten Jugendverbands" gebracht wurde[16]. Entsprechend dieser Forderung, die nach dem Motto „Heraus aus der Zwangsjacke" einen politisch-agilen Verband erbringen sollte, konnte der BDKJ seine Einheit nicht wahren und brach in eine Gruppierung, die den Neubeginn von Hardehausen (1947) fortführte, und in den UÖPJ, den „unabhängigen, ökumenischen, projektorientierten Jugendverband", auseinander. Dieser neue Verband verlor allerdings bald aufgrund des Mangels von zündenden Projekten und wegen der fehlenden Finanzen an Kontur und an Mitgliedern. Er verschwand endlich in dem unüberschaubaren Gelände der Postmoderne. Es hatte sich erwiesen, daß Gegenpositionen nicht genügend die positive Inhaltlichkeit eines Programms ausmachen konnten, die auf die Dauer einem Verband Profil geben. Auch ein „Netzwerk" von agilen Aktionsgruppen reichte nicht aus[17], um sowohl projektorientiertes Engagement als auch eine kontinuierliche Verantwortung der Jugendpolitik zusammenzubinden. Das Grundproblem jeder Organisation in einer pluralistischen Gesellschaft, attraktiv und zugleich politisch auf Dauer effizient zu sein, wurde durch die totale Öffnung des BDKJ nur zur Hälfte gelöst [18]. Was vom BDKJ im Jahr 2007 noch bestand, war ein ruinöses Denkmal, auf dem die Daten seines Gründungsjahres 1947 gerade noch zu erkennen waren.

Szenario II. Im Gegensatz zur totalen Öffnung von Szenario I beschreibt das Szenario II die Möglichkeit des Rückzugs ins spirituelle Getto. Auch dieses Modell liegt nahe, wenn man so manche ungeklärte Wünsche und Erwartungen an die kirchliche Jugendarbeit zu Ende denkt[19]. Angesichts eines fortschreitenden restaurativen Trends von Kirche, der allerdings spirituelle Gemeinschaften zur vollen Blüte brachte, entwickelte sich der BDKJ zu einer losen Arbeitsgemeinschaft geistlich-spiritueller Gemeinschaften. Diese waren aktiv nach innen, sie waren engagiert in der Liturgie, sie fanden die uneingeschränkte Billigung der in der Kirche Verantwortlichen, und jene, die nur im Gestern lebten, fühlten sich plötzlich sehr wohl: Das Gestern hatte sie wieder eingeholt.

Da die Kirchengemeinden eher auf die Kerngemeinde geschrumpft waren, fügte sich dieser Neu-BDKJ bestens in die Kirchenszene ein. Dieser neue BDKJ, also die Zusammenfassung und Vertretung aller spirituellen Gemeinschaften, wurde nicht 1947, sondern irgendwann um 1990 gegründet. Dieses Getto hatte dann nicht nur die Beweglichkeit des Zweiten Vatikanums, sondern auch alle Impulse einer Theologie der Befreiung hinter sich gelassen. Man war zum Althergebrachten und Bewährten heimgekehrt. Auch dies kann nur die Hälfte jener Zukunftsaufgabe sein, deren Eckpunkte Innovation und Tradition heißen. Mag dieser Rest des BDKJ auch innerlich ausgerichtet und politisch akzeptabel sein – er war nur ein Schatten des früheren.

Szenario III. Dieses Szenario geht auch davon aus, daß sich bis zur Jahrtausendwende in den Großkirchen grundlegend wenig verändert. Allerdings wird die Diasporasituation des engagierten Christen zunehmen, und mit ihr die missionarische Herausforderung. Notwendig in der Kirche würde dann Zusammenhalt und und Geschwisterlichkeit sein, denn nur als erlebbare Gemeinschaft läßt sich die Botschaft der neuen Heilsgemeinde Jesu bezeugen und läßt sich dem Anpassungsdruck einer Konsum-, Leistungs- und Wohlfahrtsgesellschaft widerstehen. Lebendige Gemeinden werden also auf dem weit ausgedehnten Psychomarkt zu Treffpunkten vieler, die Orientierung und Hilfe, aber auch Ermutigung zum sozialen und politischen Engagement in der Gesellschaft suchen. Die Jugendgruppen in diesen Gemeinden sind Aktionszentren nach innen und nach außen, in die Kirche hinein, in die Gesellschaft hinaus. Sensibel werden von ihnen in Appellen und Aktionen die immer noch ungelösten Fragen des 20. Jahrhunderts bearbeitet: Arbeitslosigkeit, Friedenssicherung, Umweltschutz, Gleichberechtigung der Frau, soziale Gerechtigkeit in der Welt, Ökumene. Der BDKJ ist die Zusammenfassung und Vertretung aller jener gemeindlichen Gruppierungen, die jeweils von einer verbandlich profilierten Orientierung und Organisation getragen sind. Ob noch alle 17 Verbände des BDKJ vorhanden sein werden, läßt sich aus dieser zeitlichen Distanz nicht ausmachen.

Auf jeden Fall vertritt der BDKJ gewohnt und bewährt die Interessen junger Menschen auf der politischen Ebene. Er verantwortet – wie seit 1947 – die Jugendpolitik der Kirche in Staat und Öffentlichkeit und verteidigt angesichts einer um sich greifenden konsumorientierten Freizeitindustrie jenen Freiraum, den kirchliche Jugendarbeit in dieser Gesellschaft für die Menschwerdung junger Menschen für notwendig erachtet.

Dieses Szenario versucht eher an der Realität zu bleiben als die beiden ersten. Es ist notwendigerweise weniger konturiert als diese. Da sich abstrakte Gegenpositionen leichter ausdenken lassen als organisch ablaufende Entwicklungen, fällt das Szenario III weniger bunt und kantig aus. Es bietet auch eine Möglichkeit, die sich vor allem aus einem neu definierten Verhältnis zwischen Verband und Gemeinde ergibt.

Die Szenarien sind von unterschiedlichem Pessimismus oder Optimismus getragen. Sie gehen davon aus, daß sich nur weniges in Kirche und Gesellschaft verändert, wobei tiefgreifende welt- oder innenpolitische Veränderungen nicht in Betracht gezogen wurden. Auch ohne diese großen Variablen läßt sich erahnen, daß es in Zukunft viele Möglichkeiten geben wird, was angesichts der angedeuteten zufälligen Probleme und immanenten Polaritäten auch nicht zu verwundern ist.

Mögen diese drei Szenarien auch nicht jene Träume sein, die heute oft besungen werden, mögen sie auch nicht jener Dienst der Träumer sein, den Paul M. Zulehner [20] für die Entwicklung von Kirche und Gesellschaft für unersetzlich hält, so haben die vier Rückblicke auf jeden Fall jene „Tagesreste" geboten, die notwendig sind, damit der freie Geist beginnt zu träumen; denn wie die Traumpsychologie feststellt, sind Träume nichts anderes als kreativ und phantasievoll verarbeitete Tagesreste. Nur wer die Vergangenheit kennt, kann von der Zukunft träumen.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. die Kontroverse zwischen P. Hastenteufel und O. Neisinger in: Kirchliche Jugendarbeit, hrsg. v. R. Bleistein (Düsseldorf 1976) 11–29.
[2] J. Rommerskirchen, Lebens-, Bildungs- und Aktionsgemeinschaft, in: Informationsdienst 20 (1987) 233.
[3] P. Hastenteufel, Grenzen und Möglichkeiten der kirchlichen Jugendarbeit im Zeitalter der modernen Technik (München 1961) 49.
[4] Manifeste der Jugend, hrsg. v. W. Bokler (Düsseldorf 1958) 110.
[5] W. Müller u. a., Was ist Jugendarbeit? (München 1964).
[6] Aufstand der Jugend, hrsg. v. K. Allerbeck u. L. Rosenmayr (München 1971).
[7] Grundlagentexte der kath. Jugendarbeit, hrsg. v. Fr. Schmid (Freiburg 1986) 302–307.
[8] Ebd. 44–65.
[9] H. Steinkamp, Neue Akzente in der kirchlichen Jugendarbeit, in : Kat. Bl. 98 (1973) 202.
[10] H. Steinkamp, Jugendarbeit als soziales Lernen (Mainz 1977); R. Bleistein, Kommentar zum Synodenbeschluß, in: ders., Kirchliche Jugendarbeit 99–112.
[11] R. Bleistein, Gefährliche Pfade ins Ungewisse, in: Pastoralblatt 32 (1980) 8086.
[12] Jugendprotest im demokratischen Staat (Bonn 1983).
[13] O. Fuchs, Ist der Begriff der Evangelisierung eine „Stopfgans"? in: Kat. Bl. 112 (1987) 498 ff.
[14] Mit der Jugend Gott suchen, hrsg. v. R. Bleistein u. P. M. Zulehner (München 1987) 37.
[15] Bericht (Zukunftsperspektiven) zum Bundeskongreß der KJG 1987 in Fulda.
[16] N. Copray, Sang- und klanglos untergehen. Heraus aus der Zwangsjacke. Plädoyer für einen unabhängigen, ökumenischen, projektorientierten Jugendverband, in: Publik-Forum, 2. 2. 1985, 29.
[17] H. Steinkamp, Pfarrjugend – Jugendverbände: eine sinnvolle Alternative?, in: Kat. Bl. 109 (1984) 358–363.
[18] D. Damm, A. Schröder, Projekte und Aktionen in der Jugendarbeit (München 1987) 11 ff.
[19] Vgl. Erzbischof J. Dyba in seinem Grußwort an den Kongreß der KJG in Fulda 1987.
[20] P. M. Zulehner, Vom unentbehrlichen Dienst der Träumer, in: Leben und Lernen außerhalb der Familie, hrsg. v. H. Doerfert u. E. Orlowski (Mainz 1985) 135 ff.

Norbert Lohfink SJ

Wo sind heute die Propheten?

Prophetie erscheint uns heute als etwas Befremdliches, und zwar wegen ihrer uns ungewohnten Erlebnis- und Vermittlungsformen: Visionen, Träume und Ekstasen, bärtige Störenfriede der bürgerlichen Ordnung, Straßenredner und Straßentheater, härene Röcke und Heuschrecken, schwer verständliche Bücher. Derartiges gehört für uns in Kulturformen ferner Vergangenheit, „primitiver" Gesellschaften, oder aber, wenn es heute noch auftritt, an den Rand des in unserer Gesellschaft als normal Geltenden: zu Aberglauben und Volksfrömmigkeit, vielleicht noch zu Pfingstbewegung und Friedensmärschen. Alles riecht nach vorrational, wenn nicht irrational, und paßt nicht mehr in die aufgeklärte Moderne.

Trotzdem hallt der Ruf nach dem Prophetischen weiter. In Lateinamerika fordert die Theologie der Befreiung die Kirche auf, ihren prophetischen Auftrag wahrzunehmen und die Anklage gegen die Ausbeutung der Armen ertönen zu lassen. Bei uns fragen die, die unter der Kirche leiden, wo denn die Propheten bleiben: Es wird gesucht nach dem Prophetischen in der Kirche. Und immer wieder gleitet der Blick zurück zu diesen Gestalten des Alten Testaments. Man liest ihre Bücher und weiß doch nicht so recht, was sie uns heute zu sagen haben.

Die Alttestamentler, die für diese Propheten Israels zuständig sind, tun sich mit ihnen auch nicht leicht. Es erfordert unendliche Mühe, aus ihren Büchern das herauszuanalysieren, was wirklich von ihnen stammt, und dann das zu verstehen, was darüber und darumherum geschrieben wurde, von immer neuen Generationen, die die alten Worte der Propheten für immer neue Situationen aktualisierten. Über dieser Schwerarbeit verliert man fast die Frage der Zeitgenossen aus dem Gedächtnis, wo denn heute die Propheten seien und was man heute von den Propheten Israels lernen könne.

Das Folgende ist der Versuch eines Alttestamentlers, doch einmal von seinen fachspezifischen Fragen aufzublicken und den Zusammenhang mit heute – wenn es ihn gibt – für sich und seine Leser wieder in den Blick zu bekommen. Es soll dabei in keiner Weise alles gesagt werden. Nur einen bestimmten Aspekt, der mir nicht uninteressant zu sein scheint, möchte ich hier ein wenig entwickeln. Das Wichtigste stelle ich zurück: die eigentliche Botschaft. Und ich sehe zunächst auch von allen Erscheinungsformen der prophetischen Psyche oder des prophetischen Auftritts ab. Ich frage einfach nach der Funktion der Propheten für die Gesellschaft, in die hinein sie ihre Botschaft verkünden.

Bei dieser Betrachtung scheint es mir hilfreich, mit einem Begriffspaar zu arbeiten, das Max Weber zu Beginn unseres Jahrhunderts in die Diskussion eingebracht hat: Institution (oder auch: Amt) und Charisma. Die Spannung zwischen Institution und Charisma kann man unter verschiedensten äußeren Gestalten durch die ganze Gesellschaftsgeschichte verfolgen.

Institution und Charisma

In segmentären (akephalen) Gesellschaften gibt es zwar Institutionen, aber oberhalb des Familienvaters und eventuell noch des schon nur noch inspirierenden, nicht mehr befehlenden Dorfältesten noch kein eigentliches Amt. Die grundlegende Institution ist die gemeinsame Festlegung auf den Stammbaum als ein Grundraster, von dem aus das gegenseitige Verhalten geregelt werden kann. In Krisensituationen, etwa bei einem Streit zwischen Familien, einer Fehde zwischen Dörfern oder einem Krieg zwischen Stämmen versagt diese Institution. Dann pflegt in diesen Gesellschaften „Charisma" zu entstehen. Ein Inspirierter tritt auf und stellt sich an die Spitze. Er führt die Fehde oder den Krieg. Nach dem Sieg erlischt sein Charisma. Er tritt wieder ins Glied zurück. Die egalitäre Grundsituation ist wiederhergestellt. Da in Gesellschaften dieses Typs die Religion mit der Gesellschaft noch deckungsgleich ist, treten die charismatischen Gestalten selbstverständlich im Namen der Gottheit auf und werden von ihr gelenkt und getragen.

Vermutlich galt das alles auch für die vorstaatliche Zeit Israels. Das Charisma flackerte also da auf, wo die Institution an ihre Grenze geriet. Seine Träger sind in die spätere Geschichtsschreibung als die „Richter" Israels eingegangen.

In staatlich organisierten Gesellschaften ist die Institution auch personal greifbar: eben in den Trägern der Zentralinstanz, die das evolutiv Neue dieser Gesellschaften ausmacht. Also im Häuptling, im König, und dann natürlich in ihrem Mitarbeiterstab, dem Verwaltungsstab (Beamte) und dem Erzwingungsstab (Offiziere usw.). Doch je stärker hier die Institution sich in Persönlichkeiten konkretisiert, desto leichter kann sie sich falsch fixieren und in nicht mehr realitätsgerechtes Handeln hineingeraten. So erscheint nun wiederum Charisma als Gegenspiel: Es sind Träger der Kritik und der Korrektur gegenüber der im konkreten Einzelfall oder sogar grundsätzlich zu sehr verfestigten und nicht mehr dem Gemeinwohl dienenden staatlichen Institution und ihren Trägern.

Im Gegensatz zum segmentären Charisma steht dem innerstaatlichen Charisma nicht mehr ohne weiteres Macht zur Verfügung. Denn alle Machtpositionen sind institutionell besetzt, während in der segmentären Gesellschaft in normalen Zeiten jede Machtkonzentration gerade vermieden wurde und so in Krisenzeiten automatisch den Trägern des Charismas zufiel. Das kritische Potential des Charismas in den staatlich verfaßten Gesellschaften hat es also schwerer, weil es machtloser ist.

Es ist stärker auf intellektuelle und emotionale Überzeugungskraft angewiesen, nicht nur im Augenblick, wo es ersteht, sondern durchgehend.

Da auch in den frühen staatlichen Gesellschaften die Religion noch nicht zu einem Teilsystem gemacht worden ist, wird auch die charismatische Kritik sich stets religiös begründen. Das heißt, um nun unser Vokabular einzuführen, die „Propheten" treten stets im Namen der Gottheit auf. Das Königtum legitimiert sich durch göttliche Einsetzung, die Propheten kritisieren die Könige und geben ihnen Weisungen im Namen der gleichen Götter.

Da die staatlichen Instanzen in Personen verkörpert sind, ist auch das kritische Charisma darauf angewiesen, den Machtinhabern Persönlichkeiten entgegenzusetzen. Prophetie ist mehr als nur verbale Aktion. Sie beschlagnahmt die ganze Biographie und wird zum Schicksal. Wer als Prophet auftritt, riskiert sein Leben.

Im Umkreis Israels begegnen wir diesem Typ prophetischen Charismas besonders deutlich in den Archiven von Mari, wo prophetische Interventionen, die an die Könige ergingen, archiviert worden sind und sich so für uns erhalten haben. Das Archiv stammt aus der ersten Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr., also lange vor der Zeit Israels. Aber auch in anderen Regionen und Perioden des alten Orients sind solche charismatische Kritikpotentiale in den verschiedensten Formen belegt.

Insofern ist es gar nichts spezifisch Israelitisches, wenn sofort mit der Entstehung des Staates auch die ersten Propheten auftreten, und zwar am Hof: Samuel, der Prophet Sauls, Natan, der Prophet Davids. Zumindest die spätere Geschichtsschreibung hat sogar eine Theorie des kontinuierlichen Übergangs vom vorstaatlichen zum staatlichen Charisma entworfen: in der Person Samuels, der zugleich der letzte große „Richter" (also vorstaatliche Charismatiker) und der erste große Prophet war und als solcher Könige ein- und absetzte.

Selbstverständlich treten im staatlichen Israel die Propheten im Namen Jahwes, des Gottes Israels, auf. Sie sind die herausragenden religiösen Persönlichkeiten. Als solche sind sie am hellhörigsten und den Glaubenstraditionen Israels am stärksten unter allen verpflichtet. Viele von ihnen riskieren ihre bürgerliche Existenz, ja ihr Leben für ihren Auftrag.

Überall in der alten Welt und so auch in Israel spielt sich das ständige Ringen zwischen Institution und Charisma ab. Denn die Träger der Institution können aus der Natur der Sache das Charisma natürlich nicht als etwas Angenehmes empfinden. Einer der immer wieder beobachtbaren Vorgänge ist die Domestikation des Charismas. Das heißt, die Inhaber der Institution versuchen, das zunächst ungerufen auftretende Charisma selbst in die Hand zu bekommen und gewissermaßen in die Institution zu integrieren.

Hier gibt es eine ganze Reihe immer wiederkehrender Muster der Domestikation. Etwa die Bindung der Propheten an den Tempel oder den königlichen Hof: Sie werden dort angestellt und beköstigt. Oder die zunehmende Institutionalisierung ihrer Methoden der Erkenntnisfindung. In den damaligen Formen: Aus der

visionären Mantik wird immer mehr technische und wissenschaftlich kontrollierte Mantik. So werden dann auch aus den spontanen Auftritten Pflichtübungen. Das Ganze könnte man die Professionalisierung des Prophetischen nennen.

Prophetie Israels

Es gibt dann natürlich bald auch Sanktionen für nicht genehme Aussagen. Die Spannung zwischen staatlich regulierter und spontaner Prophetie läßt sich schon in den Archiven von Mari beobachten. In Israel liegt genau an diesem Punkt die Entstehung des Phänomens, das wir nun in einem engeren Sinn die „Prophetie Israels" nennen.

Denn die im Alten Testament auftretenden Propheten, erst recht diejenigen, deren Worte uns in den nach ihnen benannten Büchern erhalten sind („Schriftpropheten"), sind weithin spontane Propheten, die schon gegen domestizierte Hof- oder Tempelpropheten auftreten müssen. Das gilt etwa von Elija und Elischa, oder von Micha ben Jimla, von denen wir nur aus den Königsbüchern wissen.

Zur Zeit der Schriftpropheten wird der Gegensatz oft auf die Formel „Heils- und Unheilsprophetie" gebracht, weil die domestizierten Propheten den bestehenden Verhältnissen und der geplanten Politik gegenüber affirmativ, also Heil ansagend, die neu aufstehenden Propheten dagegen kritisch, also negativ urteilend, Unheil ansagend, auftraten. Das heißt nicht, daß die undomestizierten Propheten Israels *nur* Unheil ankündeten. Doch zunächst einmal erschienen sie stets als die Störenfriede, und deshalb kann bei Jeremia die Ankündigung von Unheil geradezu zum Kriterium von echter prophetischer Berufung werden.

Mit dem Festhalten am Charismatisch-Kritischen hängt es auch zusammen, daß in Israel die Prophetie schließlich dazu kam, Bücher zu produzieren. Denn das war – zumindest unter den damaligen kulturellen Verhältnissen – keineswegs automatisch mit dem Wesen des gegen die Institution stehenden Charismas gegeben. Zwang zur schriftlichen Aufzeichnung konnte sich in verschiedenen Zusammenhängen ergeben.

1. Der eigentliche Adressat des Propheten, der König, versagt sich völlig oder wird im Gang der destruktiven Entwicklung immer unwichtiger für den Fortgang der Ereignisse. Der Prophet muß sich an eine größere Öffentlichkeit, ja vielleicht an die ganze Bevölkerung wenden. Dann kann sich schriftliche Verbreitung seiner Botschaft nahelegen. Diese Lage scheint in Israel etwa mit der Vorherrschaft des neuassyrischen Reichs gekommen zu sein.

2. Der Prophet bekommt öffentliche Tätigkeit verboten und wird polizeilich verfolgt. Er muß in den Untergrund und kann sich deshalb nur noch schriftlich verständlich machen. Dieser Fall ist besonders deutlich bei den Propheten Jesaja und Jeremia zu beobachten.

3. Der Prophet hat nichts erreicht, die von ihm angedrohten Katastrophen sind eingetreten, doch er selbst oder seine überlebenden Schüler und Anhänger glauben, daß es vielleicht im Hinblick auf kommende, ähnliche Situationen wertvoll ist, die Botschaft des Propheten aufzubewahren. Vermutlich liegt hier schon die Erklärung für die Entstehung des Buchs Hosea, und auch von mehreren anderen späteren Prophetenbüchern mag es gelten.

4. Die eingetretenen Katastrophen sind so groß, daß Israel nicht mehr in seinem Land lebt (Deportation, Diaspora). Eine andere Kommunikation als die über Schriften ist gar nicht mehr möglich. In diesem Fall kann schon die ursprüngliche Äußerung des Propheten unmittelbar schriftlich verfaßt sein. In Briefform ist dies schon bei Jeremia zu beobachten, in Buchform scheint es dann bei Deuterojesaja der Fall gewesen zu sein.

Mit der Erfolglosigkeit des Charismas innerhalb übermächtiger Institution hängt auch noch eine andere Erscheinung zusammen, die wir geschichtlich an der Prophetie in Israel feststellen. Es ist die Erweiterung der Perspektive von der Kritik der gegenwärtigen Situation und entsprechenden Handlungsaufforderungen zur Ansage anderer, besserer, zukünftiger Verhältnisse. Also das, was man gewöhnlich als die Wendung der Prophetie zum Eschatologischen bezeichnet.

Zwar fehlt grundsätzlich in keiner Kritik des Bestehenden das geheime Leitbild des Zukünftigen. Doch kann der Zwang entstehen, es genauer herauszuarbeiten, wenn die Kritik nicht akzeptiert wird. Ferner wird keine Unheilsansage ankommen, wenn sie nicht für den Fall, daß man auf die Kritik hört, eine neue, bessere Zukunft ansagt. Und die muß, damit sie wirkt, auch geschildert werden. Die Lage zwingt dann zum Entwurf einer futurischen Gegenwelt.

Nochmals stärker wird diese Notwendigkeit, wenn die Propheten nicht gehört wurden und das Unheil eingetreten ist. Im klassischen Fall: nachdem Israel als Staat nicht mehr existierte und die Elite in die Ferne deportiert war. Da bleibt den erlegten oder zumindest waidwunden Institutionen nur Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit. Sie sind von den ihnen eigenen Möglichkeiten her am Ende. Nur von der Seite des Nichtinstitutionellen, des Charismas, aus kann Wille zum Durchhalten aufgrund weiterlebender Hoffnung erwachsen. Dann entwirft gerade das Charisma die neue, bessere, zukünftige Institution. Es produziert wirksame Utopie, wie man das heute ausdrücken würde.

Diese Wende im Schwergewicht der prophetischen Botschaft ist in Israel nicht erst mit der Apokalyptik gekommen. Nicht einmal erst im Zusammenhang mit dem Untergang Jerusalems und Judas am Anfang des 6. Jahrhunderts. Sondern schon im Zusammenhang mit dem Untergang Samarias und des Nordreichs in der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts. An diesen Punkt der Geschichte gehört zum Beispiel Hosea. Schon seine Unheilsprophetie verbindet sich mit Heilszusagen für die Zeit nach der Katastrophe. Die Heilsansagen seines Buchs müssen keineswegs alle spätere Eintragungen sein, wie viele Exegeten annehmen.

Prophetie in der Welt von heute

Soweit der Versuch, die Propheten Israels in ihrer Funktion in den Blick zu bekommen. Nun wäre das Phänomen des Prophetischen unter der Rücksicht seiner Funktion bis in unsere Welt und Zeit hinein zu verlängern. Wie sieht also heute die Spannung Institution – Charisma aus? Wo finden sich heute die Korrespondenzen zum Prophetischen von damals? Ich möchte diesen Teil der Frage durchaus auch theologisch angehen. Deshalb muß ich nun sogar noch einmal auf die alttestamentliche Prophetie zurückgreifen.

War das Charisma in den frühen vorstaatlichen und auch noch staatlichen Gesellschaften eine Sache herausragender einzelner, so kam in Israel eine neue Sicht auf. Man könnte von einer „Demokratisierung" des Charismas sprechen, doch erfaßt dieses Wort dann nur die eine Seite der Sache. Die neue Sicht gründet schon im gesellschaftlichen Ansatz Israels von seinen Anfängen her, der dieses Volk im Namen seines Gottes in Gegensatz zu den anderen Gesellschaften der Welt brachte und es gewissermaßen zu deren lebender Kritik machte. Doch das mag am Anfang noch weithin unreflektiert gewesen sein. Anders wurde es spätestens bei den messianischen Zukunftswelten, die die exilische und nachexilische Prophetie und die Apokalyptik entwarfen.

Nach Joel 3 wird am „Ende der Zeiten" der prophetische Geist über alle Glieder Israels, nicht nur über einzelne Propheten ausgegossen. Das meint: Das messianische Gottesvolk ist als ganzes prophetisch. Es hat nun die Rolle des Charismas gegenüber der in ihren alten Institutionen festgefahrenen Weltgesellschaft. Die Urkirche war überzeugt, daß mit Jesus das angesagte „Ende der Zeiten" angehoben hatte. Sie hat sich selbst auch entsprechend erfahren und verstanden. Petrus hat sich in seiner Pfingstrede nach Apostelgeschichte 2 auf die Joelstelle berufen und von ihr her die gerade entstehende neue Welt der Nachfolge Jesu in der Gottesherrschaft interpretiert.

Wenn man daher heute theologisch fragt, wo in unserer Welt das Charisma sei, das als kritische Kontrastinstanz die ihrer eigenen Selbstzerstörung zutaumelnde Weltgesellschaft wieder ins Lot bringen solle, dann kann man von der Bibel her nur sagen: Die Kirche müßte es sein. In der seit Jesus von Nazaret währenden letzten Stunde der Weltgeschichte ist die Kirche als ganze der Ort des Prophetischen für die Welt als ganze. In diese Aussage eingeschlossen ist die andere, daß alle Christen Propheten und alle Christen Charismatiker sind – wobei es nicht notwendig um äußere Erscheinungsformen, sondern um eine Funktion geht.

Sind wir Christen die Propheten von heute? Irgend etwas dieser Art haben wir schon an uns oder beanspruchen es zumindest. Sehen wir Papst und Kirchenleitungen als unsere Sprecher an, dann können wir zum Beispiel sagen, daß der Papst und die Bischöfe ein wenig so etwas sind wie ein öffentliches Weltgewissen. Die kirchliche Soziallehre und ihre Dokumente könnte man nennen, oder auch EKD-

Erklärungen zu aktuellen Fragen, dazu aus nichtamtlichem Bereich etwa in die Öffentlichkeit dringende Theoriekomplexe wie die Theologie der Befreiung oder Handlungsimpulse wie die der Basisgemeinden der Dritten Welt.

Aber warum verhallt und verpufft dies alles doch weithin wieder, und an den Konstruktionen der Weltgesellschaft ändert sich nichts? Wohl, weil eigentlich eben alle Christen zusammen erst im Rahmen der Weltgesellschaft die Kraft echten Charismas hätten. Und wenn man auf die Gesamtheit derer, die sich Christen nennen, schaut, muß man doch sagen, daß ihre prophetische Rolle eine angemaßte ist. Sie ist angemaßt, weil den Worten ihrer Päpste und Kirchenleitungen und auch ihrer Befreiungstheologie und ihrer Basisgemeindenromantik zu wenig Lebenswirklichkeit entspricht, weil die Christenheit als ganze durchaus der herrschenden Gesellschaft angepaßt ist und nur wenige in ihr bereit wären, sich wie die Propheten für eine von ihnen vertretene und gelebte Botschaft eventuell auch umbringen zu lassen.

Da die Kirche also als Charisma der Welt von heute versagt, da der charismaerzeugende Impuls aber gewissermaßen wesensnotwendig in allen menschlichen Gesellschaften in die Wirklichkeit drängt, tritt heute das Charisma in anderen Gestalten auf, als die Bibel es für die Periode ab Jesus von Nazaret eigentlich vorsieht. Von der Stufe der Geschichte her, die, theologisch gesehen, erreicht ist, kann man das nur als Gestaltung von ehedem bezeichnen. Aber infolge der auf anderen Ebenen des Gesellschaftlichen inzwischen abgelaufenen Evolution und Differenzierung gibt es natürlich durchaus neuartige Erscheinungsformen. Zu ihnen gehört zum Beispiel weithin, daß die alten ekstatischen, visionären und schaustellerischen Züge des Prophetischen fehlen oder nur noch in sehr verwandelter Form da sind.

Fragt man nach dem Charisma in der Welt von heute, dann muß man die Antwort außerdem in zwei getrennten Zusammenhängen suchen. Einmal auf der Ebene unserer Weltgesellschaft und der Einzelgesellschaften in ihr. Da die Kirche hier ihre Aufgabe als volkshaftes Charisma nicht erfüllt, müssen diese ihr eigenes prophetisches Charisma in sich entwickeln. Zum andern aber ist die Kirche selbst infolge ihrer Anpassung an die Strukturen der Welt ebenfalls eines in ihr wirkenden kritisch-prophetischen Charismas bedürftig. Fragen wir also getrennt nach den beiden Bereichen.

Auf der Ebene der allgemeinen Gesellschaft ist das Charisma, das die sich zu sehr verfestigenden oder die in die falsche Richtung steuernden Institutionen in Frage stellt, erstens wesentlich rationaler und technischer als in den Frühzeiten der Geschichte. Zweitens tritt es innerhalb der heutigen funktional differenzierten Gesellschaft, in der die Religion nur noch einen Teilsektor darstellt, nicht mehr notwendig in religiöser Gestalt und mit dem Anspruch des Gotteswortes auf. Ich würde zum Beispiel sagen, daß seit dem Humanismus die Wissenschaft und mit ihr die Universität einen Teil der Funktion des prophetischen Charismas übernommen

haben. Dabei können die Leitwissenschaften wechseln. Im Augenblick ist es vermutlich die Soziologie, die die stärkste kritische Funktion ausübt.

Natürlich hat hier längst das Spiel der Domestizierung der Propheten eingesetzt. Ein großer Teil der Wissenschaft steht inzwischen in Staats- und Wirtschaftsdiensten und legitimiert deren Interessen. Schon im vorigen Jahrhundert ist deshalb die eigentlich charismatische Funktion bisweilen aus dem offiziellen Wissenschaftsbetrieb ausgewandert und hat sich in großen Außenseitergestalten zu Wort gemeldet, etwa in Karl Marx.

Neben die Wissenschaft sind aber inzwischen längst auch andere Formen des institutionskritischen Charismas getreten. Es erscheint bei uns heute vor allem auch in der Gestalt der Kunst, die konstant in Reibung mit dem ist, was allgemein gilt; in der Gestalt von Jugendkulturen, die immer wieder neu Fragen anmelden, die die Erwachsenenwelt verbietet, die aber dann immer erstaunlich schnell assimiliert und damit domestiziert werden; in der Gestalt der Medien und der von ihnen gestalteten sogenannten „Öffentlichkeit", wo aber auch alles ständig zwischen Heils- und Unheilsprophetie schillert.

Denn ist so etwas wie die Aufdeckung des Falls Barschel nicht zugleich selbst schon wieder ein Teil des Spiels der Institutionen von heute? Gehört nicht der Enthüllungsjournalismus selbst zum institutionellen System der demokratischen Gesellschaft hinzu? Ist nicht vielleicht er sogar schon ein domestiziertes Prophetentum, das gerade verhindert, daß die wahren Übel und die Wurzeln aller Übel aufgedeckt werden, indem er das Publikum im Namen einer von niemandem mehr wirklich praktizierten bürgerlichen Moralität auf letztlich oberflächliche Skandale ablenkt?

Hier wäre noch unglaublich viel zu fragen und zu analysieren. Dennoch sollte man festhalten, daß in der Kunst, in der Jugendkultur, in der medienerzeugten sogenannten Öffentlichkeit Rollen realisiert werden, die den Rollen der Propheten im alten Israel entsprechen und von dorther sogar zum Teil insgeheim ihre Kraft beziehen. Wenn wir diese Zusammenhänge nicht sehen, begreifen wir im Grund die Propheten nicht, und ihre Bücher werden für uns zu Museumsstücken. Was in diesen Bereichen heute an ständiger Kritik und Verwandlung des Festgefahrenen unserer Gesellschaft läuft, lief im alten Israel beim Auftreten der Propheten.

Prophetie in der Kirche

Analoges läuft, da die Kirche als ganze in ihrer prophetischen Aufgabe gegenüber der Gesellschaft weithin versagt und sich dieser Gesellschaft in ihrem eigenen Gefüge so sehr angepaßt hat, nun natürlich auch noch einmal innerhalb der Kirche selbst. Und zwar schon sehr lange Zeit: seitdem die Kirche mit der Anpassung begonnen hat, also – sagen wir – seit der konstantinischen Wende. Seitdem

staatsförmige Institutionen und Strukturen in die Kirche eingezogen sind, erstand auch in ihr neu das Charisma und begann, wider den Stachel zu löcken.

Es erschien, in Kontinuität zum alttestamentlichen Prophetentum, vor allem in der Gestalt von charismatischen Einzelpersönlichkeiten. Katholisch formuliert: in den (kanonisierten und nichtkanonisierten) Heiligen. Oft sind sie Ordensstifter. Das heißt: Als Propheten initiieren sie breite Bewegungen in der Kirche. Katholisch sind das meist Orden.

Natürlich setzen dann auch die uns wohlbekannten Domestikationsprozesse ein. Heiligsprechungen, Ordensanerkennungen, gar erst kirchenrechtliche Entwicklung eines eigenen Ordensrechts können, so positiv alles oft gemeint ist, durchaus auch schon wieder den Charakter der Domestikation des Charismas haben. Ein anderer Weg, mit dem Charisma fertig zu werden, über den die Kirche mehr als die allgemeine Gesellschaft verfügt, weil es ja zu ihr ein gesellschaftliches Außen gibt, ist die Abdrängung und Ausscheidung des Prophetischen. Daraus kann Kirchenspaltung entstehen (Beispiel: Luther und die Reformation), ja sogar nichtchristliche Gegenwirklichkeit (massivstes historisches Beispiel: Muhammed und der Islam).

In der Moderne gibt es natürlich im innerkirchlichen Charisma auch Formentsprechungen zu den Erscheinungsformen des weltlichen Charismas: also etwa in der Wissenschaft oder der Presse. Insofern hat auch die Theologie unter Umständen Prophetisches an sich. Doch auch sie kann in der Kirche schon wieder domestiziert sein.

Umgekehrt ist nicht alles, was sich in der Kirche heute gewissermaßen in der theologischen Außenseiter- oder Ketzerposition befindet, schon dadurch allein als echtes Prophetentum garantiert. Hier wären die gleichen Fragen zu stellen wie bei der heutigen Medienwelt innerhalb der Gesamtgesellschaft. Gilt die Frage, ob ein Hamburger Nachrichtenmagazin, trotz aller Aufsässigkeit, nicht vielleicht doch schon wieder ein domestiziertes Element im institutionellen Gesamtgefüge der Bundesrepublik ist, nicht analog auch von manchen theologischen Bestsellerautoren, die aus dem kirchlichen Bannstrahl erhöhte Auflagenzahlen saugen? Wir Theologen müssen so harte Fragen auch an uns selber stellen, weil die Kirche in ihrer Anpassung an diese Welt eben in vielen ihrer Erscheinungen nicht von ihren eigenen Gesetzen, sondern von denen dieser Welt her erklärt werden muß – so traurig das ist.

Die dem Wesen des Christentums am meisten gemäße Form der Prophetie in der Kirche – wenn es sie schon wegen des Elends dieser Kirche geben muß – wäre die Gestalt von Gemeinden, die als Gemeinden, also in schon kirchengemäßer Form, gegenüber der Kirche als ganzer prophetische Funktion hätten. Unter dieser Rücksicht ist es ein außerordentlich hoffnungsvolles Zeichen, daß es heute in der Kirche so etwas wie eine Gemeindebewegung gibt.

Da in Gestalt von Gemeinde auftretende Prophetie der eigentlichen Aufgabe der

Kirche als solcher innerhalb der Weltgesellschaft entspricht, können wirklich neutestamentlich verfaßte Gemeinden gewissermaßen zwei prophetische Funktionen zugleich ausüben: einerseits die prophetische Kritik innerhalb der Kirche selbst, deren Anpassungsgestalt dadurch in Frage gestellt wird, andererseits aber auch schon direkt jene prophetische Kritik gegenüber der Gesamtgesellschaft, die eigentlich die Aufgabe der ganzen Kirche wäre.

Manches an dem Gesagten mag zur Diskussion herausfordern. Einiges mag korrigiert werden müssen. Alles ist, wie ich anfangs betont habe, auch nur ein bestimmter Aspekt des Phänomens Prophetismus. Doch genau diesen Aspekt dürfen wir nicht verdrängen. Wir dürfen nicht darauf verzichten, mit Korrespondenzen zwischen der alttestamentlichen Welt, in der es die Prophetie gab, und dem, was heute in Welt und Kirche vor sich geht, zu rechnen. Wenn wir damit rechnen, dann kommen wir nicht an der Frage vorbei, wo und wie wir heute Prophetisches vermuten und wo wir uns selbst in diesem Zusammenhang unterbringen wollen.

Friedrich Georg Friedmann

Judentum, Christentum, Deutschtum

Zur Aktualität Franz Rosenzweigs

Die Frage nach der Aktualität eines Denkers läßt sich auf zweierlei Weise stellen. Zum einen: Welche Bedeutung haben für uns die Antworten, die dieser einst auf seine eigenen Fragestellungen gegeben hat? Zum anderen: Inwieweit können seine Aussagen heute als gültige Antworten auf unsere Fragestellungen angesehen werden? Im Zusammenhang mit Franz Rosenzweig sollen drei seiner Anliegen hervorgehoben werden: erstens seine Kritik am System Hegels und die Entwicklung eines eigenen Systems; zweitens seine Auseinandersetzung mit der Beziehung von Judentum und Christentum und, drittens, seine, wenn auch nur gelegentliche, Beschäftigung mit dem, was man in Ermangelung eines besseren Wortes als Deutschtum bezeichnen könnte.

Liest man Rosenzweigs Schriften im Licht der uns heute beschäftigenden Probleme, so kann man in ihnen wichtige Anregungen finden in bezug auf Fragen wie: Was heißt – und wie findet man – seine eigene Identität? Was kann oder sollte menschliche Kommunikation bedeuten? Wie ist geistige und kulturelle Kontinuität möglich in einer Zeit, die durch einen so radikalen geschichtlichen Bruch gekennzeichnet ist, wie ihn die Geschichte des Dritten Reiches darstellt?

Krise der Assimilation

Das Grundereignis, das den Parameter des Lebens und Wirkens Franz Rosenzweigs bildete, war, wie bei vielen anderen deutsch-jüdischen Denkern seiner Zeit, die Krise der jüdischen Assimilation an die deutsche Gesellschaft und Kultur. Diese Krise war im Grund eine geistige, in der Natur der Assimilation selbst liegende, und kaum durch äußere Ereignisse veranlaßt. So spielte zum Beispiel im Leben Rosenzweigs, der, 1886 geboren, 1929, also vor der nationalsozialistischen Machtübernahme, starb, der Antisemitismus keine wesentliche Rolle.

Um die Natur der Krise der deutsch-jüdischen Assimilation zu verstehen, müssen wir kurz auf ihren Ursprung und ihre Entwicklung eingehen. Die Assimilation war eine Begleiterscheinung der politischen Emanzipation der Juden, die durch die Französische Revolution angeregt und zuerst in Preußen, dann im Lauf des 19. Jahrhunderts in anderen deutschen Ländern durchgeführt wurde.

Die Problematik lag auf jüdischer Seite darin, daß die Juden bis zu ihrer Umwandlung in deutsche Staatsbürger jüdischen Glaubens geschlossene Gemeinschaften bildeten, in denen alle Aspekte des Lebens eng miteinander verflochten waren, und dies im Sinn der göttlichen Verheißung, daß die Juden ein Volk von Priestern seien, deren Aufgabe es war, an der Vollendung bzw. der Erlösung der Welt aktiv mitzuwirken. Diese Aufgabe wurde dadurch erfüllt, daß der einzelne jeden Augenblick seines Lebens der Weisung, dem Gebot Gottes unterwarf. Praktisch bedeutete dies im Galut, im Exil, daß in Ermangelung des Tempels die Synagoge, oder was man „Schul" nannte, als Zentrum des geistigen Lebens diente, in dem jeder einzelne aufgerufen war, zu „lernen", das heißt, sich mit dem Wort Gottes zu befassen sowie mit den Schriften derer, deren Weisheit und Frömmigkeit sie zu Vorbildern ihrer Nachkommen machte.

Die Auflösung der geschlossenen jüdischen Gemeinschaften und der Eintritt der Juden in die mehr oder minder offene deutsche Gesellschaft hatten zur Folge, daß die Grundsubstanz des jüdischen Lebens, jenes Amalgam, das alle Elemente und Aspekte jüdischer Existenz verband, zu einer einzigen Dimension menschlichen Daseins, nämlich zu einer Konfession, reduziert wurde. Machte man die Gegenprobe und addierte jüdische Konfession und deutsches Staatsbürgertum zusammen, so ging die Rechnung jedoch keineswegs auf. Zwischen der neuen Summe und dem alten Ganzen blieb ein Rest, den nicht nur die sensibleren Geister unter den Juden, sondern auch die Antisemiten, wenn auch in radikal verschiedener Weise, wahrzunehmen vermochten.

Rosenzweigs erste Reaktion auf die Wahrnehmung jenes „Rests" war ähnlich wie bei Kafka eine Anklage gegen den Vater, dem er vorwarf, daß er ihm sein jüdisches Erbe vorenthalten habe. Später folgten ernste Gespräche und Korrespondenzen mit seinen Vettern Hans und Rudolf Ehrenberg sowie mit Eugen Rosenstock. Rudolf Ehrenberg, der einen jüdischen Vater und eine christliche Mutter hatte, war als Kind evangelisch getauft worden; die als Juden geborenen Hans Ehrenberg und Eugen Rosenstock nahmen das Christentum als junge Männer an. Dabei hatte Rosenzweig dem Vetter Hans ausdrücklich zur Taufe geraten; denn er fühlte, daß sie beide in einer christlichen Kultur lebten und es keinen Grund gäbe, an dieser nicht voll und ganz teilzunehmen – es sei denn, es bestünde eine klare, fortdauernde Bindung an die jüdische Tradition, was bei dem Vetter nicht der Fall war.

„Bekehrung"

Als Folge eines langen und intensiven Gesprächs, das Rosenzweig 1913 mit Eugen Rosenstock und Rudolf Ehrenberg führte, geriet er in eine Krise, die er selbst später als „Zusammenbruch" bezeichnete. Das Gespräch, das im Zusam-

menhang mit Selma Lagerlöfs Roman „Die Wunder des Antichrist" stattfand, war nicht so sehr ein Wettstreit zwischen zwei überzeugten Christen einerseits und einem in seinen Überzeugungen wenig gefestigten Juden andererseits als eine Auseinandersetzung zwischen dem vom Glauben an eine göttliche Offenbarung getragenen Rosenstock und dem einem solchen Glauben noch fremden, dem Relativismus seiner Zeit ergebenen Rosenzweig. Daß Rosenzweig sich kurz danach ebenfalls entschloß, sich taufen zu lassen, war wohl in erster Linie eine Folge des Eindrucks, den die Tatsache auf ihn machte, daß ein Mann von der Intelligenz und Integrität Rosenstocks das Christentum angenommen hatte. Allerdings kam es dann doch nicht zur Taufe: Rosenzweig wollte als Jude, nicht als Heide Christ werden und besuchte deshalb an den wenige Monate später fallenden hohen jüdischen Feiertagen einen jüdischen Gottesdienst. Dieses Ereignis bewegte ihn, zum Judentum zurückzukehren, ja gleichsam zum erstenmal bewußt sein Judentum anzunehmen.

Über den Vorgang der „Bekehrung" hat Rosenzweig sich nie ausgesprochen. Aus seinen Schriften, vor allem aber aus seinen Briefen an die Vettern und an Rosenstock können wir jedoch den Schluß ziehen, daß es sich nicht um eine Bekehrung im üblichen Sinn des Wortes handelte. Es scheint sich vielmehr um ein existenzphilosophisches Erlebnis gehandelt zu haben, um einen Übergang von einem allgemein gültigen, vom einzelnen Philosophen im Idealfall unabhängigen und in seinen praktischen Konsequenzen für diesen unverbindlichen Denken zu einem aus eigener Erfahrung und eigener Not hervorgegangenen Philosophieren, dessen Wahrheit, wie Rosenzweig später sagte, es in den Opfern des Alltags zu „bewähren" galt.

Nun gehört zur Erfahrung die eigene, wenn auch gelegentlich verschüttete Tradition, in Rosenzweigs Fall der Offenbarungsglaube seiner Vorfahren. Dazu kam seine Beschäftigung mit Schopenhauer und Kierkegaard, vor allem aber mit Schellings „Philosophie der Offenbarung" und dessen Fragment „Die Weltalter" sowie mit einem in Hegels Handschrift erhaltenen Text, in dem Rosenzweig ein Werk Schellings zu erkennen glaubte. All dies trug dazu bei, daß Rosenzweig versuchte, eine eigene Philosophie der Offenbarung zu entwickeln. Seine eingehenden Kenntnisse des Hegelschen Denkens führten dazu, daß Rosenzweigs Philosophie zwar von Hegel ausging, im Grund jedoch eine Kritik Hegels darstellte. Mit der Entwicklung einer Philosophie der Offenbarung ergab sich für Rosenzweig wie von selbst ein zweites Thema: die Beziehung von Judentum und Christentum; denn Judentum und Christentum waren für ihn die einzig legitimen Gestalten der Offenbarung, die sich, wie er meinte, zwar gegenseitig ausschlossen, aber auch ergänzten. In diesem Zusammenhang können wir von einer Komplementarität zweier Heilsgeschichten sprechen.

Philosophie der Offenbarung

Rosenzweig hat, wie Hegel selbst, in dessen Philosophie den Höhepunkt und die Erfüllung der abendländischen Philosophie gesehen. Innerhalb der Geschichte dieser Philosophie lassen sich drei Phasen unterscheiden: eine metaphysische, eine kritische und eine systemschaffende. Die metaphysische Phase, die mit den Griechen begann, ging von einem allumfassenden Sein aus, das gegeben war und nicht von dem menschlichen Vermögen abhing, es zu denken oder zu erkennen. Diese Phase wurde von Kant abgelöst, der die menschliche Erkenntnisfähigkeit einer strengen Kritik unterwarf. Er bestand darauf, daß wir nichts erkennen können, was wir nicht vorher erfahren haben. Was wir erfahren ist jedoch nicht die Wirklichkeit selbst, sondern nur die Wirklichkeit, wie sie sich unserem Wahrnehmungsvermögen darstellt. Dieses geschieht nach Prinzipien, die diesem Vermögen gleichsam innewohnen und die wir in das, was wir wahrnehmen, hineinprojizieren.

Die systemschaffende (oder moderne idealistische) Philosophie geht einen Schritt weiter. Für sie handelt es sich nicht um ein menschliches Subjekt, das im Wahrnehmungs- oder Denkprozeß die Erscheinungsformen der Welt bestimmt, sondern um ein absolutes, quasi göttliches Subjekt, das selbst die Welt als Objekt seiner Erkenntnis schafft. Der Modus dieses Aus-sich-selbst-Herausschaffens und des Wiedererkennens des Geschaffenen als eines Eigenen ist das, was wir Dialektik nennen.

Rosenzweig moniert, daß im Hegelschen System die Beziehung von absolutem Subjekt und individuellem, menschlichem Subjekt nicht klar zutage tritt. Er sieht eine Gefahr, daß das menschliche Subjekt, also mein Ich, vom absoluten Subjekt vereinnahmt bzw. als Mittel der eigenen Verwirklichung verwendet wird. Vor allem kritisiert er die Behandlung bzw. Vernachlässigung von seiten der Philosophie des individuellsten aller Ereignisse, nämlich des Todes. Im Zeitalter der Metaphysik hatte die Philosophie versucht, Endlichkeit und Tod dadurch zu überwinden, daß sie die Existenz einer zeitlosen Wirklichkeit annahm, der auch die menschliche Seele angehörte, sobald sie sich (im Augenblick des Todes) vom menschlichen Körper getrennt hatte. Im Zeitalter des Idealismus wurde die Wirklichkeit des Todes verneint oder, was Rosenzweig für noch schlimmer hält, einfach übersehen. Der Tod des einzelnen wirklichen Menschen, der nur persönlich gestorben werden kann, wurde im rein gedachten Universum Hegels einfach vergessen.

Gerade die Erfahrung des Ersten Weltkriegs, dessen Irrationalität der Hegelschen Auffassung vom rationalen Fortgang der Weltgeschichte widersprach, bewegte Rosenzweig, zur Forderung, den Tod „nach allen Verhüllungen und Vertuschungen der bürgerlichen Welt in diesem Augenblick, in dem er nackt und schamlos alles Leben überflutete", neu zu begreifen „und als Erfahrung in ein

verändertes Bewußtsein“ [1] zu heben. Die Erfahrung des Todes führt zur unerschütterlichen Gewißheit einer Realität, die nicht durch Denken allein erfaßt werden kann. Dieses Ureigenste und Einmalige, das wir in der Erfahrung des Todes entdecken, mögen wir mit dem Wort „Existenz“ bezeichnen.

Rosenzweig erinnerte an Schellings Überzeugung, daß das Denken nur die Wesenheit, die Eigenschaften der Dinge, nicht das Sein, die Wirklichkeit selbst, erhellt. Dies kann nur gläubig erfahren werden. Wissenschaft im Sinn des reinen, voraussetzungslosen Denkens ist notwendigerweise wirklichkeitsfremd. Das Hegelsche Subjekt aber ist lediglich ein denkendes oder erkennendes: Es nimmt Phänomene wahr, die es selbst ins Leben ruft, nicht aber Wirklichkeiten, die unabhängig vom eigenen Denken existieren. Das Rosenzweigsche „existentielle“ Subjekt nimmt wahr, indem es einem radikal anderen begegnet, das zu ihm spricht, sich ihm offenbart. Erfahrung ist hier ein Ereignis der Begegnung: An Stelle der Hegelschen Dialektik von Subjekt und Objekt tritt die biblische Dialogik von Ich und Du, von Gott und Mensch.

In jener Tradition, die Rosenzweig das „Alte Denken“ nennt, vor allem aber im Idealismus, wird der Philosoph, gerade indem er sich von der Wirklichkeit seines konkreten Ich löst, zum Sprachrohr des absoluten Ich oder Selbst. Er ist stolz auf die Zeitlosigkeit der Resultate seines Denken. Im „Neuen Denken“ dagegen ist er wie Du und Ich. „Der Mensch hörte auf, quantité négligeable für seine Philosophie zu sein.“ [2] Für Rosenzweig gibt es übrigens „keine andere Möglichkeit, objektiv zu sein, als daß man ehrlich von seiner Subjektivität ausgeht“ [3].

Rosenzweig versucht in seiner Kritik des Hegelschen Idealismus eine Philosophie zu entwerfen, die den Bedürfnissen des modernen Menschen entspricht und als Ersatz für die in der kritischen Epoche der Philosophie aufgelöste Metaphysik gelten mag. Er steht dabei der Aufklärung nur insoweit kritisch gegenüber, als diese Aberglauben oder konventionellen Glauben mit dem Glaubensakt verwechselt. Sein Anliegen ist es, Vernunft mit Glauben neu zu versöhnen. Dabei spielt, wie bei anderen Denkern seiner Zeit, Sprache eine wichtige Rolle. Während das idealistische (oder reine) Denken die Übereinstimmung von Sprache mit Denken, das heißt vor allem mit begrifflichem Denken, verlangte, ist für Rosenzweig Sprache das Primäre. Sie hat ihren Ursprung in Offenbarung und ist dem Mythischen und Poetischen keineswegs fremd. Alle Philosophie, zitiert Rosenzweig Schelling, wird deswegen, wie sie in ihrer Kindheit „von der Poesie geboren und ernährt“ worden ist, „einst wieder zur Poesie zurückkehren“ [4].

Judentum und Christentum

Ein zweites Thema Rosenzweigscher Überlegungen ist die Bedeutung der Beziehung von Judentum und Christentum. Dies ist zuerst 1916 in einer Korre-

spondenz mit Rosenstock-Huessy ausgeführt, als Rosenzweig an der mazedonischen und Rosenstock an der Westfront stationiert waren, dann 1917 in einem Brief an den Vetter Rudolf Ehrenberg, 1920 im „Stern der Erlösung" und 1925 in einem „Das Neue Denken" überschriebenen Nachwort zu diesem Werk. Rosenzweig akzeptiert in diesem Zusammenhang die Verkündigung des Johannesevangeliums, wonach niemand zum Vater kommt, es sei denn durch den Sohn, fügt jedoch hinzu: anders aber, wenn einer nicht mehr zum Vater zu kommen braucht, weil er schon bei ihm ist.

Die Verbundenheit mit Gott, die der Jude durch seine Geburt aus dem auserwählten Volk besitzt, erwirbt der Heide durch seinen Glauben an Christus, den Gottessohn. In beiden Fällen steht ein Opfer im Mittelpunkt. Diese Opfer – das auf Moriah und das auf Golgatha – haben im Gegensatz zu allen heidnischen Opfern gemeinsam, „daß nichts dadurch erreicht wird, ... sondern daß das Opfer selbst das Bleibende des Glaubens und damit das Bleibende schlechtweg wird". Ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Opfern besteht jedoch darin, daß es sich im Christentum um das Opfer der Person Christi handelt, beim Judentum um das seiner Existenz als Volk; denn Abraham opfert nicht nur den einzigen Sohn, sondern „den Sohn der Verheißung und dem Gott der Verheißung". Rosenzweig hätte hinzufügen können, daß die beiden Opfer sich auch darin unterscheiden, weswegen sie vollbracht werden: Christus erlöst den einzelnen Menschen von Sünde und Tod. Abraham erlöst nicht, sondern Gott verheißt ihm, daß in seinen Nachkommen die Vollendung der Welt, der Schöpfung sowie der Menschheit vorweggenommen werden wird.

Es folgt, daß das jüdische Volk sich nicht mit Hilfe einer Differentia specifica unter das Genus Volk subsumieren läßt. Im Gegensatz zu anderen Völkern ist es nicht aus dem Mutterschoß der Natur entsprungen. Vielmehr war es der eine Gott, der nicht wie die Götter anderer Völker erdgebundene Kraft, sondern reine Stimme ist, der Abraham befahl, sich aus dem Land seiner Geburt zu entfernen und in ein Land zu ziehen, das Gott ihm zeigen würde.

Trotzdem stellt Rosenzweig fest, daß die eigentliche Heimat der Juden das Exil ist, angefangen mit dem ägyptischen über das babylonische bis zu dem, das mit der Zerstörung des zweiten Tempels begann und nunmehr etwa 1900 Jahre besteht. Exil bedeutet für Rosenzweig nicht nur eine politische oder geographische Tatsache, ein Leben in der Fremde, unter den Völkern, sondern auch eine theologisch fundierte Gegebenheit; mit Gottes Erwählung von Abraham und von dessen Nachkommen hat das Gottesreich schon angefangen. Zwischen Gottes Bestätigung der Verheißung gegenüber Abraham und der endzeitlichen Erfüllung dieser Verheißung besteht kein eigentlicher geschichtlicher Zwischenraum, keine Zwischenzeit, wie Rosenzweig sie zwischen dem Tod Christi und seinem zweiten Kommen zu sehen meint. Das Gottesreich als Ausdruck der Ewigkeit in der Zeit hat für den Juden schon begonnen, als er die Erfüllung des Gesetzes auf sich nahm.

Denn das Gesetz bedeutet für den Juden nicht, wie die traditionelle christliche Interpretation glaubt, eine Last, die im Gegensatz zur göttlichen Gnade steht. Rosenzweig sieht im jüdischen Gesetz lediglich eine menschliche Formulierung des offenbarten göttlichen Gebots, das identisch mit Liebe ist und zur Erlösung führt. „Erst der Mensch in seiner Trägheit macht aus den Geboten durch die Art, wie er sie hält, Gesetz."[5]

Rosenzweig spricht von der Freiheit und von der Zeitlichkeit Gottes. Er erinnert uns an Schellings Vorstellung von Gott als einem ewig Werdenden. Allerdings „wird" Gott nicht, indem er etwa ein anderer wird, sondern indem er identisch ist mit dem Werden der Offenbarung. Das Werden Gottes, seine Zeitlichkeit, tastet seine Überzeitlichkeit nicht an. Im Gegenteil: „Nur weil er immer da sein wird, sich ereignen wird, ‚wenn du ihn anrufst', ist er dann auch der ewig Seiende."[6] Rosenzweig spricht von der Freiheit Gottes, wenn er sagt: „Es gibt keinen gebauten Tempel, der ihm so nah wäre, daß der Mensch sich dieser Nähe getrösten dürfte, und keinen, der ihm so fern wäre, daß sein Arm nicht leicht auch dorthin langen könnte, keine Richtung, aus der er nicht kommen könnte, keine, aus der er kommen müßte, keinen Holzblock, in dem er nicht vielleicht einmal Wohnung nimmt, und keinen Davidpsalm, der sein Ohr immer erreicht."[7]

Für Rosenzweig liegt die Aufgabe des Judentums gegenüber dem Christentum darin, „das ewig mahnende Denkmal eures *Nochnicht*" zu sein; „denn ihr, die ihr in einer *ecclesia triumphans* lebt, habt einen stummen Diener nötig, der euch allemal, wenn ihr in Brot und Wein Gott *genossen* zu *haben* glaubt, zuschreit: Herr, gedenke der letzten Dinge."[8] Die Endzeit, das zweite Kommen Christi, steht noch aus. Die Rolle der Juden als Mahner, Mahner allein durch ihre Gegenwart, macht sie, wie Rosenzweig meint, zum inneren Feind der Christenheit. „Denn mögen sie fluchen, mögen sie donnern, mögen sie sich kratzen so viel sie wollen, sie werden uns doch nicht los, wir sind die Laus in Eurem Pelz."[9] Rosenzweig spricht in diesem Zusammenhang von Kirche und Synagoge. Das Zeitalter der Kirche entspricht in etwa dem der Synagoge. Allerdings ist die Synagoge ein Phänomen des Exils; erst nach der Zerstörung des ersten Tempels hat sie sich konstituiert. Sie ist nicht mit der Geburt des Judentums entstanden – im Gegensatz zur Kirche, die von Christus selbst gestiftet wurde.

Rosenzweig stellt fest, daß Kirche und Synagoge sowohl die Offenbarung des Alten Bundes als auch die Endhoffnung gemeinsam haben. Der Unterschied, aber auch das Aufeinander-angewiesen-Sein, besteht darin, daß die „Synagoge unsterblich, aber mit gebrochenem Stab und die Binde vor den Augen . . . selbst auf jede Weltarbeit verzichten" muß, um diese der Kirche zu überlassen, in der sie „das Heil für alle Heiden in aller Zeit" erkennt[10]. „Darum findet die Kirche allezeit, wenn sie vergißt, daß sie ein Ärgernis ist und sich mit dem ‚Allgemeinmenschlichen' ausgleichen" – d. h. mit der Welt und den Mächtigen der Welt Kompromisse schließen möchte – „in der Synagoge die stumme Mahnerin . . . und daher weiß die

Kirche, daß Israel aufbewahrt wird bis zu dem Tag, wo der letzte Grieche eingegangen, das Werk der Liebe vollendet ist und der jüngste, der Erntetag der Hoffnung anbricht."[11]

An diesem Erntetag „wird auch der Sohn sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat" (1 Kor 15, 28). An diesem Punkt, wo Christus aufhört, der Herr zu sein, hört Israel auf, erwählt zu sein: „An diesem Tag verliert Gott den Namen, mit dem ihn allein Israel anruft; Gott ist dann nicht mehr ‚sein' Gott. Bis zu diesem Tage aber ist es Israels Leben, diesen ewigen Tag in Bekenntnis und Handlung vorwegzunehmen, als ein lebendes Vorzeichen dieses Tages dazustehen, ein Volk von Priestern, mit dem Gesetz, durch die eigene Heiligkeit den Namen Gottes zu heiligen."[12]

Judentum und Deutschtum

In den Schriften Rosenzweigs nimmt die Behandlung der Beziehung von Judentum und Deutschtum, verglichen mit der Kritik Hegels und der Entwicklung eines neuen philosophischen Systems sowie mit der Erörterung des Verhältnisses von Judentum und Christentum, nur einen relativ geringen Platz ein. Es handelt sich im wesentlichen um seine Einleitung in die Akademieausgabe der jüdischen Schriften seines Lehrers und Freundes, des Neukantianers Hermann Cohen, sowie um gelegentliche Bemerkungen in Briefen, die er von der Balkanfront an die Eltern schickt, sowie um Besprechungen mit Martin Buber über die Opportunität einer neuen Übersetzung der hebräischen Bibel ins Deutsche.

Hermann Cohen, der erste jüdische Ordinarius der Philosophie in Deutschland, hatte nach dem Ausspruch des Historikers Heinrich von Treitschke „Die Juden sind unser Unglück" und seitdem die Studentenschaft antisemitisch geworden war „sein Schillerkolleg nicht mehr gelesen, weil er", wie Rosenzweig schreibt, „dieses intimste Herzensbekenntnis zum deutschen Geist nicht vor Augen ablegen wollte, die sein Deutschtum mit unwürdigem Mißtrauen ansahen"[13]. Fünfunddreißig Jahre später, nach Beginn des Ersten Weltkriegs, schrieb Cohen einen Aufsatz für die New Yorker „Staatszeitung", der den Juden Amerikas, ja eigentlich der ganzen Welt, die Pietät für Deutschland, von dem die geistige Erneuerung des Judentums seit Mendelssohn ausgegangen sei, als für ihr zweites Vaterland ans Herz legte[14].

Rosenzweig selbst schwankt während des Ersten Weltkriegs zwischen banal-patriotischen Rechtfertigungen deutscher Kriegspolitik und Äußerungen einer gewissen Gleichgültigkeit gegenüber dem deutschen Schicksal. Er meint: „Die großartige ungeteilte Empfindung des Angegriffenseins, mit der Deutschland in den Krieg hineinging, dankt es eben dieser seitenblicklosen Ehrlichkeit der letzten Vorkriegsjahre." „Deutschlands Diplomatie durfte, wo ein im härtesten Sinn weltgeschichtliches Schicksal den Mund auftun wollte, nicht die kleine Sprache der

zweckbewußten ‚realpolitischen' Sphäre sprechen." „Keine berechnende Diplomatie hätte so ungeahnte Ziele jemals verwirklichen können . . . Nur die reckenhafte ‚Tumbheit' ... mit der Deutschland seinem Krieg entgegenging, hat es vermocht."[15] Andererseits hatte Rosenzweig schon am 9. September 1914 geschrieben: „Ich habe noch nie gewußt, wie ganz und gar nicht ich mich als Deutscher fühle, wie seit dem Kriegsausbruch. Wäre ich nicht materiell bis zu einem gewissen Grade ebenfalls in der Lage, einen deutschen Sieg wünschen zu müssen, so wüßte ich gar nicht, warum ich gerade den Deutschen, Österreichern und Türken den Sieg wünschen sollte und nicht den Franzosen, Russen und Japanern."[16]

Es ist schwer zu sagen, inwieweit persönliche Erlebnisse eine Rolle gespielt haben. Da gab es den Erlaß des preußischen Kriegsministeriums vom 11. Oktober 1916, der eine Judenstatistik bei den Streitkräften anordnete. Da gab es ferner Verzögerungen in der Beförderung Rosenzweigs zum Offiziersanwärter. Er schreibt an die Eltern: „Der Herr Leutnant hält es allerdings für taktlos, wenn ein Offizier einem direkt ins Gesicht sagt: Wie können Sie als Jude Offizier werden wollen?"[17]

Sicher ist, daß Rosenzweig sehr wohl unterscheidet zwischen zeitgeschichtlichen Erlebnissen und den für ihn zeitlosen Werken der deutschen Kultur. Hier ist er ein Vorgänger anderer deutsch-jüdischer Persönlichkeiten, etwa Hannah Arendts, die 1933 beim Abschied von Karl Jaspers bekannte, daß ihre Heimat die deutsche Sprache, Dichtung und Philosophie sei. Den Konflikt bringt Rosenzweig mit einer gewissen Wehmut zum Ausdruck: „Unsere Arbeit wird uns von Deutschland höchstens posthum honoriert, aber darum tun wir sie doch, solange wir sie tun, für Deutschland." Und schließlich: „Wenn das Leben mich einmal auf die Folter spannen würde und mich in zwei Stücke reißen, so wüßte ich freilich, mit welcher der beiden Hälften das Herz, das ja unsymmetrisch gelagert sei, mitgehen würde; ich wüßte auch, daß ich diese Operation nicht lebendig überstehen würde."[18]

Sind Judentum und Christentum als sich gegenseitig ergänzende Gestalten der Heilsgeschichte vergleichbar, so gehören Judentum und Deutschtum verschiedenen Bereichen an. Im Gegensatz zum deutschen nimmt das jüdische Volk nicht an der Geschichte teil. Der Jude ist deshalb nach Rosenzweig der Fremde, der das Land besitzt, „ohne je völlig hinwiederum von ihm besessen zu werden . . . Der Boden darf ihm nie Scholle werden". Erdfremdheit bedeutet ihm „Kampf des höheren Lebens gegen das Versinken in die Bedingtheiten des Bodens und der Zeit"[19]. Juden nehmen, wenn überhaupt, nicht als Juden, sondern nur als Bürger eines anderen Landes an der Geschichte teil. Das Leben in der Fremde, das Exil, bedeutet für den Juden jedoch kein Nomadentum. In Zeiten der Duldung durch nichtjüdische Religionen, Kulturen oder Staaten gehen Juden vorübergehende Symbiosen mit diesen ein. Mit deren Ende – im mittelalterlichen Deutschland und

im Spanien der Reconquista durch Vertreibung oder Zwangstaufe, im Deutschland der Nazizeit durch die „Endlösung" – geschieht etwas Eigenartiges: Die Überlebenden unter den Juden nehmen die Sprache derer in die Fremde mit, mit denen sie eine Zeitlang zusammengelebt haben. In ihr, der Sprache, scheint sich die Zeitlosigkeit der großen Sprachschöpfungen mit jener Zeit- und Geschichtslosigkeit des jüdischen Volkes zu vereinigen. Man denke nur an das Jiddische, das Spanische oder an das Deutsche. In diesem Zusammenhang nimmt Rosenzweigs Hauptwerk „Der Stern der Erlösung" eine besondere Stellung ein: In ihm finden wir etwa die gleiche Anzahl versteckter Zitate Goethes oder Hölderlins wie der hebräischen Bibel.

Da das Christentum, wie Rosenzweig ausdrücklich vermerkt, im Gegensatz zum Judentum, auch eine geschichtliche Mission zu erfüllen hat, also Heilsgeschichte und Profangeschichte in ihm eng verbunden sind, kann Rosenzweig nicht umhin, das Christentum in seiner zeitgeschichtlichen Bindung zu erleben. Er spricht von „atheistischer Theologie", wobei er neben dem liberalen Neuprotestantismus wohl auch an die Theologie seines späteren Freundes Martin Buber denkt. Diese Theologie sieht „das menschliche Leben Jesu als das Leben des großen Lehrers und das Christentum als die Lehre diese Lehrers" an. Zur rationalistischen Vermenschlichung tritt die mystische: Man versucht, „das Göttliche als die Selbstprojektion des Menschlichen an den Himmel des Mythos zu verstehen". „Statt der Menschwerdung behauptete man so das Menschsein Gottes, statt seines Niedersteigens zum Berge der Gesetzgebung die Autonomie des Sittengesetzes."[20]

Umgekehrt ist auch die deutsche Sprache von der Geschichte des Protestantismus, genauer: von Luthers Übersetzung der Bibel, geprägt. Im Mai 1925 wendet sich der Verleger Lambert Schneider an Martin Buber mit dem Vorschlag, die hebräische Bibel neu ins Deutsche zu übersetzen. Buber wiederum wendet sich an Rosenzweig, um dessen Mitarbeit zu gewinnen. Rosenzweig zögert jedoch und hält lediglich eine jüdisch revidierte Lutherbibel für möglich und erlaubt. Er weiß, daß es bei Übersetzungen einen Augenblick gibt, in dem sich „das Wunder der Vermählung der beiden Sprachgeister" vollzieht[21]. Die Lutherbibel ist in diesem Sinn nicht nur Symbol der sichtbaren Kirche der Reformation, sondern auch Grund einer neuen, durch die „Schrift" geprägten Ebene der deutschen Sprache. An ihrer Gültigkeit möchte Rosenzweig nicht rütteln. Andererseits erkennt er, daß wer „nunmehr ins Deutsche übersetzt, . . . in irgend welchem Maße ins Christliche übersetzen" muß[22]. Diese Einsicht führt ihn und Buber dazu, eine vollständig neue Übersetzung der hebräischen Bibel zu unternehmen und Geist und Rhythmus der hebräischen Sprache in ein Deutsch zu übertragen, das nicht von Jahrhunderten christlichen Denkens und Glaubens geprägt ist[23].

Franz Rosenzweig und die Gegenwart

Wenden wir uns der Aktualität Franz Rosenzweigs für unsere eigene Zeit zu und betrachten als erstes die Frage nach individueller oder kollektiver *Identität*, so sehen wir, daß er den Tatbestand, der diesem Modewort entspricht, nicht, wie wir es gelegentlich tun, mit Identifikation verwechselt. Identifikation bezieht sich auf etwas Fertiges, in sich Geschlossenes, während Rosenzweig Identität als einen Vorgang sieht. Identität bedeutet für ihn nicht die Unterordnung eines einzelnen unter einen Begriff, wie es in einer Definition geschieht, etwa, Herr X. ist Jude oder Christ. Auch die klassische Definition mittels Genus und Differentia specifica – Herr X. ist deutscher Jude – befriedigt ihn nicht. Seine Ablehnung von Identität als Identifikation mit etwas Fertigem, Festumschriebenem trägt in der Praxis zu seiner kritischen Einstellung gegenüber dem Zionismus sowie der religiösen Orthodoxie bei. Rosenzweig sieht einen jüdischen Staat als ein in der Nachfolge europäischer Nationalstaaten des späten 19. Jahrhunderts entworfenes Gebilde an, in dem die Herrschaftsverhältnisse ein für allemal ethnisch bestimmt seien und so den Anspruch jeder anderen ethnischen Gruppe automatisch ausschlössen. Bei der religiösen Orthodoxie handelt es sich für ihn ebenfalls um ein geschlossenes System, und zwar von ein für allemal fixierten Gesetzen. Das Gesetz ist also hier nicht, wie Rosenzweig es gern sehen würde, lediglich eine aus menschlicher Trägheit entstandene vorübergehende Formulierung ewig lebendiger göttlicher Weisung.

Für Rosenzweig ist das, was wir Identität nennen, eben kein Faktum, sondern ein Vorgang, der zwischen dem Eigenen und einem entsprechenden Anderen stattfindet. So handelt es sich im Fall von Juden und Christen nicht nur um eine Komplementarität, sondern letztlich um eine Dialektik der Heilsgeschichten. Das jeweils Eigene darf sich nicht durch den Ausschluß des Anderen definieren, sei es indem es von der „Verstocktheit" des Anderen spricht, sei es indem es den eigenen Anspruch auf Auserwähltheit zu Selbstgerechtigkeit pervertiert. Dialektik der Heilsgeschichten bedeutet, daß die Beziehung zwischen Eigenem und Anderem unter einer gemeinsamen Vorsehung steht; daß sich die Offenbarung nur im gemeinsamen Umgang ganz erfüllt; daß es die Aufgabe des Juden wie des Christen ist, den Anderen in seiner lebendigen Eigenheit zu bestärken, um gemeinsam in einer Welt der Anfechtung, der Not und der Verzweiflung zu bestehen.

Die Aktualität des Beitrags Rosenzweigs zur Frage der *Kommunikation* wurde in der Zeit seit seinem Tod durch die Entwicklung neuer Medien verstärkt. Für viele Menschen bedeutet Kommunikation heute die Übermittlung von Informationen, die Verschiebung von Daten von einem Punkt zu einem anderen, ohne daß die Person, die übermittelt oder die die Information empfängt, in ihrer Persönlichkeit oder spezifischen Existenz tangiert wird. Gewiß ist eine Vielfalt von Informationen, die wir empfangen, auf vielen Gebieten von großem Nutzen für unser

individuelles wie kollektives Funktionieren; gleichzeitig überfordert die Menge der zur Verfügung stehenden Informationen sowohl unsere Aufnahmefähigkeit als auch die Fähigkeit, nach eigenen Kriterien und Kategorien auszuwählen und zu verarbeiten, also das zu vollziehen, was wir Erfahrung nennen. Wir müssen vielmehr die Auswahl anderen überlassen, die größere technische Kompetenz besitzen. Praktisch bedeutet dies, daß wir einen wesentlichen Teil unserer Eigenständigkeit aufgeben und uns notwendigerweise in zunehmendem Maß zu Passivität verführen lassen.

Für Rosenzweig bedeutet Kommunikation in erster Linie Vermittlung. Im Sinn seiner Philosophie kann man von zwei eng miteinander verbundenen Ebenen sprechen, einer gleichsam vertikalen und einer horizontalen. Die vertikale oder liturgische Ebene bezieht sich direkt auf die Offenbarung: Hier dringt die Ewigkeit, dringt Gott in die Zeit ein. In christlicher Sicht bedeutet dies Inkarnation oder Eucharistie, in jüdischer etwa die Vorwegnahme der Ewigkeit in der Feier des Sabbat. Die vertikale oder liturgische Vermittlung verursacht die horizontale oder eschatologische: Das ewige Gebot, das Liebe ist, mündet in die Welt menschlichen Tuns, das die Endzeit, das Königreich Gottes auf Erden, im Auge hat.

Praktisch bedeutet dies, daß kein Mensch allein bestehen kann. Rosenzweigs Leben und Schaffen ist ohne seine Freunde nicht denkbar. Es handelt sich vielmehr um eine Reihe, besser: ein Geflecht von Begegnungen, das einerseits durch die Offenheit der gegenseitigen Wahrnehmung, andererseits durch die Ahnung göttlicher Fügung bedingt war. In solchen Begegnungen, die jeweils den Kern der sich Begegnenden trafen und zu grundlegenden Wandlungen führten, waren die Gespräche Ausdruck ursprünglicher Offenbarung. Dabei waren die Teilnehmer nicht in erster Linie Repräsentanten kirchlicher Institutionen, sondern religiöser Traditionen, die sie nach je eigener Erfahrung artikulierten.

Sowohl in der vertikalen als auch in der horizontalen Ebene lassen sich theoretische Elemente – Suche nach Wahrheit – und praktische Elemente – Bewährung der Wahrheit – unterscheiden. In die vertikale Ebene fällt der größere Teil von Rosenzweigs Philosophie der Offenbarung sowie der Liturgie, in der wir die ewige Wahrheit als zyklisch wiederkehrendes Ereignis erleben bzw. bewähren: Im heiligen Jahr nimmt, so Rosenzweig, der Mensch die Ewigkeit in irdischer Zeit vorweg. In der horizontalen Dimension finden wir als theoretischen Beitrag eine Fülle von philosophischen, geschichtlichen, soziologischen Schriften Rosenzweigs sowie seiner Freunde, von Rosenzweigs „Hegel und der Staat" und Hans Ehrenbergs „Die Parteiung der Philosophie" zu Eugen Rosenstock-Huessys „Soziologie" oder „Europäische Revolutionen". Im praktischen Bereich sehen wir eine Vielfalt von Versuchen, Gemeinschaften in eschatologischer Absicht zu gründen: Rosenzweigs Freies Jüdisches Lehrhaus in Frankfurt, Rosenstock-Huessys Schlesische Arbeitslager, den Patmos-Verlag, die von Buber, Wittig und von Weizsäcker herausgegebene Zeitschrift „Kreatur".

Nach Rosenzweig, der nach Ende des Ersten Weltkriegs ein Angebot des Historikers Friedrich Meinecke ablehnte, sich zu habilitieren und eine akademische Laufbahn anzutreten, nimmt der Mensch an der Wahrheit nur teil, insoweit er sie in seinem Leben zur Geltung bringt. Rosenzweig sieht einen aufsteigenden Weg von den trivialen wissenschaftlichen Wahrheiten „über die Wahrheiten, die der Mensch sich etwas kosten läßt, hin zu denen, die er nicht anders bewähren kann als mit dem Opfer seines Lebens, und schließlich zu denen, deren Wahrheit erst der Lebenseinsatz aller Geschlechter bewähren kann“[24]. Diese Idee Rosenzweigs von den Wahrheiten, die man sich etwas kosten läßt, scheint ein Indiz dafür zu sein, daß es neben dem Bruch in der deutschen Geschichte, den wir mit dem sogenannten „Dritten Reich“ verbinden, eine geistige Kontinuität gibt, auch wenn sie nicht unmittelbar in die Augen springt. Diese Kontinuität besteht unter anderem darin, daß Rosenzweigs Freund und Kontrahent Eugen Rosenstock-Huessy Lehrer von Helmut von Moltke war und daß seine Ideen, vor allem die der Schlesischen Arbeitslager, Eingang in die Vorstellungen der Kreisauer über die Struktur des Nach-Nazi-Deutschland fanden. Zu den Wahrheiten, die nur mit dem Opfer des Lebens bewährt werden können, gehört wohl auch Rosenzweigs „Stern der Erlösung“, nach dessen Vollendung er acht Jahre – bis zu seinem Tod im Alter von 43 Jahren – an totaler Lähmung litt. Zu ihnen gehören gewiß die Schriften und Taten jenes religiös motivierten Widerstands, die gegen die Lüge und Unmenschlichkeit der Machthaber einer rein profanen Geschichte als Zeugen der Heilsgeschichte und Träger sittlicher Substanz ihr Leben opferten.

Was aber bedeutet all dies für uns? Wie können wir in unserem eigenen Leben verwirklichen, was uns als Einsichten vernünftig und aktuell erscheinen mag? Wir haben im Zusammenhang mit dem Problem der Identität von einer Dialektik der Heilsgeschichten, der jüdischen und der christlichen, gesprochen. Zwar gibt es heute wieder einige Juden in Deutschland; aber das deutsche Judentum, wie Rosenzweig es verstand, das Vorbedingung für jene Dialektik war, ist im Aussterben begriffen. So erfreulich es ist, daß christliche Theologen und Philosophen sich weltweit in wachsendem Maß mit den Gedanken Rosenzweigs beschäftigen oder daß, vor allem in Frankreich, die philosophische Tradition Rosenzweigs durch Denker wie Levinas oder Mosés am Leben erhalten und weiterentwickelt wird, es löst nicht das Problem der wenigen Überlebenden jener Tradition in Deutschland selbst.

Wie kann der einzelne, isolierte Jude die Wahrheit liturgisch bewähren, wenn Liturgie als Träger stets eine Gemeinde voraussetzt und die Gemeinde, in die er hineingeboren wurde, längst zerstört oder zerstoben ist? Gewiß wird es auch weiter, vielleicht sogar in verstärktem Maß, Begegnungen zwischen Menschen geben, seien sie Juden oder Christen oder Nachkommen des religiös motivierten Widerstands, die versuchen, in der ihnen jeweils eigenen Weise die Wahrheit zu bewähren. Gewiß wird es vor allem junge Menschen geben, die im Glauben an eine

geistesgeschichtliche Kontinuität durch Befragung Überlebender und durch die Sammlung schriftlicher Zeugnisse derer, die sich die Wahrheit etwas kosten ließen, Grundlagen schaffen für ein größeres Maß an Besinnlichkeit. Fraglich bleibt, ob es je wieder ein deutsches Judentum geben wird. Und was könnte dies für die Zukunft des Christentums in Deutschland bedeuten? Kann das Judentum gleichsam ersatzweise sein eigenes Leben im Christentum weiterfristen? Oder wird mit dem Aussterben der deutschen Juden auch die Vorbedingung jener Dialektik der Heilsgeschichten zunichte? Wird auch die Kirche zugrunde gehen oder lediglich als ein leeres Gehäuse uns an vergangene Zeiten erinnern?

Die Antwort wird nicht zuletzt davon abhängen, ob wir die Wissenschaften, wie wir es heute nur allzu gern tun, als Selbstzweck oder zu unserem eigenen Ruhm betreiben, oder, wie Rosenzweig uns zu lehren versucht, um die Wahrheit im Gebot der Liebe zu empfangen und im Alltag zu bewähren.

ANMERKUNGEN

[1] M. Susmann, Gestalten und Kreise (Stuttgart 1954) 297.
[2] H.-J. Görtz, Tod und Erfahrung (Düsseldorf 1984) 397.
[3] Rosenzweig, Briefe und Tagebücher (B) 1154.
[4] Rosenzweig, Zweistromland (Z) 23. [5] B 979.
[6] Vgl. G. Scherer, Offenbarung, Judentum und Christentum im Denken Franz Rosenzweigs, in: Freiburger Rundbrief 28 (1976) 37.
[7] Rosenzweig, Ges. Schriften, Bd. 3, 154. [8] B 285. [9] B 280. [10] B 135. [11] B 136. [12] B 135.
[13] Z 200. [14] Z 218. [15] Z 264f. [16] B 174. [17] B 369. [18] B 887f. [19] Z 169, 537.
[20] Z 687, 692, 693. [21] Z 755. [22] B 699.
[23] Vgl. R. Lux, Ivri Anochi – Ein Hebräer bin ich, in: Die Zeichen der Zeit 40 (1986) 300.
[24] Ges. Schriften, Bd. 3, 159.

UMSCHAU

Einsatz für Gerechtigkeit als Dimension der Evangelisation

Seit vielen Jahren wird eine teils sehr kontroverse innerkirchliche Debatte über das richtige Verhältnis von christlichem Glauben und sozialem Engagement geführt. Während konservative Kreise vor der Gefahr der Säkularisierung und marxistischen Einflüssen warnen, erheben vor allem Vertreter aus den Kirchen der Dritten Welt unüberhörbar die Forderung nach einem entschlosseneren Eintreten für mehr Gerechtigkeit. Angesichts des wachsenden Nord-Süd-Gefälles und der unerträglichen Armut in weiten Teilen der Dritten Welt, zunehmend aber auch am Rand der Wohlstandsgesellschaften, läßt sich kaum bestreiten, daß das Problem der Ungerechtigkeit zu jenen „Zeichen der Zeit" zu rechnen ist, die „im Licht des Evangeliums zu deuten" sind (Gaudium et Spes 4). Um so wichtiger ist es für die Kirchen, ihr Verständnis der Beziehung von „Glaube und Gerechtigkeit" zu klären.

Einen wertvollen Beitrag hierzu leistet der französische Jesuit Jean-Yves Calvez, der 1985 ein Buch veröffentlicht hat, dessen deutsche Übersetzung vor kurzem erschienen ist[1]. Konkreter Anlaß ist „das mysteriöse ‚4. Dekret'" (5) der 32. Generalkongregation des Jesuitenordens in den Jahren 1974/75, worauf der Untertitel „Essay über ein Schlüsseldokument der jüngsten Geschichte der Jesuiten" hinweist.

Calvez ist zweifellos besonders befähigt, diese Thematik zu behandeln, war er doch lange Zeit an führender Stelle im Orden tätig, zunächst als französischer Provinzial und 1971–1983 als Generalassistent des Ordens in Rom, d. h. als einer der engsten Berater des damaligen Generaloberen Pedro Arrupe. In dieser Funktion war er auch maßgeblich an der Entstehung von Dekret 4 beteiligt. Darüber hinaus verfügt er über besondere Kompetenz, da er sowohl Theologe wie Sozialwissenschaftler und so mit beiden Aspekten des Problems wohlvertraut ist, wie zahlreiche frühere Publikationen aus seiner Feder zeigen.

Schon in der „Einleitung" weist Calvez darauf hin, daß das eigentlich Neue an der Formulierung „Dienst am Glauben und Einsatz für Gerechtigkeit" im *und* liegt. Dies bedeutet nämlich, daß jede Verkündigung des Evangeliums den Einsatz für Gerechtigkeit einschließen muß. Für den Orden heißt dies, daß der Einsatz für Gerechtigkeit nicht nur Aufgabe des Sozialapostolats im engeren Sinn ist, sondern eine grundlegende Dimension darstellt, die Arbeit und Lebensweise aller Jesuiten durchdringen und prägen muß. Wie dies zu begründen und richtig zu verstehen ist und welche konkreten Aufgaben sich daraus ergeben, entfaltet Calvez in vier Teilen mit insgesamt zwölf Kapiteln.

Im ersten Teil *„Geschichtliche Grundlagen"* zeigt er zunächst, daß Dekret 4 keineswegs einzigartig oder ganz neu ist, sondern tiefe Wurzeln im Leben und der Lehre der Kirche hat. Zahlreiche kirchliche Dokumente, genannt seien nur die Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes", die Entwicklungsenzyklika Pauls VI. „Populorum Progressio" und die Erklärungen der lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellin und Puebla, belegen, daß „die Frage der Gerechtigkeit seit dem 2. Vatikanischen Konzil" (1. Kapitel) immer drängender geworden ist. Auf diesem Hintergrund ist auch die „Entstehung des 4. Dekrets" (2. Kapitel) zu sehen, das nach vielfältigen Entwürfen und intensiven Diskussionen schließlich fast einstimmig verabschiedet wurde.

Im Anschluß daran behandelt Calvez „Die Jahre 1975–1978" (3. Kapitel) und „1979–1983" (4. Kapitel), die im Zeichen des Ringens im Orden um Annahme und Verwirklichung des Dekrets standen. Überschattet wurde diese Zeit von Anfang an von der Sorge, vor allem von seiten des Vatikans, die getroffene Grundentscheidung könnte dem religiösen und priesterlichen Charakter des Ordens abträglich sein. Andererseits stieß es auch auf bereitwillige Aufnahme und erfüllte viele Hoffnungen. Es ermöglichte und bestärkte neue Formen im Einsatz für Gerechtigkeit, den

einige Jesuiten schon bald mit ihrem Leben teuer bezahlen mußten. Anfang der achtziger Jahre verschärfte sich diese gegensätzliche Sichtweise, was schließlich 1981 zur Intervention durch Johannes Paul II. führte, der einen persönlichen Delegaten für die Leitung des Ordens bestimmte.

Diese für viele Jesuiten schmerzliche Erfahrung hatte aber, wie Calvez feststellt, auch ihr Gutes, da sie Mißverständnisse und einseitige Interpretationen überwand und zur inhaltlichen Klärung von Dekret 4 beitrug. Außerdem war sie seiner Umsetzung in die Praxis eher förderlich. Zu einem gewissen Abschluß kam diese Entwicklung mit der 33. Generalkongregation im Jahr 1983, die nicht nur einen neuen Generaloberen wählte, sondern auch die Grundentscheidung von Dekret 4 in ihrem Schlußdokument voll bestätigte und in mancher Hinsicht weiterführte und vertiefte.

Die innere Beziehung zwischen „Glaube und Gerechtigkeit" versucht der zweite Teil *„Theologische Vertiefungen"* herauszuarbeiten, wobei Calvez immer wieder auf biblische Texte, Aussagen der Päpste und Dokumente des Ordens Bezug nimmt. Sowenig die „vollkommene Gerechtigkeit des Evangeliums" (5. Kapitel) sich in einer gerechten Gesellschaftsordnung erschöpft, sosehr schließt sie das Bemühen um Gerechtigkeit unter den Menschen ein. Dies verlangt nicht nur gerechtes persönliches Verhalten und Bereitschaft zu karitativer Hilfe, sondern ebensosehr den Einsatz für die Überwindung ungerechter Strukturen und Situationen, gerade auch im wirtschaftlichen Bereich.

Der entscheidende Unterschied zum marxistischen Gerechtigkeitsbegriff liegt dabei in der tiefen und engen Verbindung von „Gerechtigkeit und Liebe" (6. Kapitel) sowie „Gottes Liebe und Menschenliebe" (7. Kapitel). Liebe ist sicher mehr als Einsatz für Gerechtigkeit, muß aber in diesem gründen, wenn sie nicht unglaubwürdig sein soll. In ähnlicher Weise muß die Liebe Gottes und zu Gott in der Liebe unter den Menschen sichtbar werden. Es geht also um ein umfassendes Gerechtigkeitsverständnis, d. h. eine ganzheitliche Zuwendung zum Menschen, die eben darum immer auch die Möglichkeit von Umkehr und Barmherzigkeit und damit Versöhnung offenhält und einschließt.

Folglich sind auch „Glaube und Liebe" (8. Kapitel) bzw. „Glaube und Gerechtigkeit" zutiefst aufeinander bezogen. Glaube ist eine persönliche Entscheidung und Wahl zwischen Gott und vielfältigen Götzen, die sich im konkreten Handeln der Nachfolge vollzieht und ausdrückt. Darum gibt es nicht nur einen theoretischen Atheismus, der Gott in Worten leugnet, sondern auch einen praktischen Atheismus, der Gott durch seine Taten leugnet, selbst wenn er ihn in Worten anerkennt. In diesem Sinn ist Glauben immer auch ein Wählen zwischen dem Gott der Gerechtigkeit und den Götzen der Ungerechtigkeit.

Im dritten Teil *„Aufgabe der Kirche – Aufgabe der Gesellschaft Jesu"* zeigt Calvez zunächst an Hand kirchlicher Dokumente der letzten 20 Jahre, daß „Verkündigung des Evangeliums und Einsatz für Gerechtigkeit" (9. Kapitel) nicht voneinander getrennt werden dürfen. Die Kirche muß Zeugnis geben für Liebe und Gerechtigkeit, indem sie die Menschenwürde verteidigt und sich für den ganzen und alle Menschen einsetzt; denn nur so kann sie ihre Botschaft glaubwürdig machen, auch wenn sich ihre Verkündigung nicht darin erschöpfen darf.

Besondere Aufmerksamkeit schenkt Calvez der auch in diesen Dokumenten mit unterschiedlichen Akzenten beantworteten Frage, welchen Beitrag in diesem Zusammenhang Priester leisten sollen und dürfen. Einerseits erkennt die Kirche eine legitime Autonomie des weltlichen und gesellschaftlichen Engagements an, weshalb besonders Johannes Paul II. betont, die Priester sollten sich darauf beschränken, die Laien durch Anregungen und Ausbildung zu unterstützen, und nur in Ausnahmefällen stellvertretend selbst tätig werden. Andererseits ist das konkrete Zeugnis für Gerechtigkeit eine unverzichtbare Dimension des Glaubens, die niemand einfach an andere delegieren kann, besonders in bedrohlichen Situationen großer Ungerechtigkeit. Auch wenn unterschiedliche Gnadengaben in der Kirche eine gewisse Aufgabenteilung rechtfertigen, ist und bleibt es schwierig, in diesem Spannungsfeld ein glaubwürdiges Gleichgewicht zu finden.

„Dienst am Glauben und Einsatz für Gerechtigkeit" als eine „Grundentscheidung der Gesellschaft Jesu" (10. Kapitel) sind auf diesem Hintergrund zu verstehen, wurzeln aber auch im ur-

sprünglichen Charisma und der Tradition des Ordens. Dekret 4 ist letztlich das Ergebnis einer gemeinsamen „Unterscheidung der Geister" angesichts der heutigen „Zeichen der Zeit". Die Unkenntnis des Evangeliums in weiten Teilen der Welt, der Säkularisierungsprozeß in den einst christlichen Ländern und die weltweite Ungerechtigkeit als eines der Haupthindernisse der Evangelisation haben zu dieser Grundentscheidung als Antwort des Ordens geführt. Sie entspricht aber auch dem besonderen päpstlichen Auftrag an die Jesuiten, sich mit dem Atheismus auseinanderzusetzen und zu seiner Überwindung beizutragen. Die Botschaft von der umfassenden Liebe Gottes läßt sich nämlich nur dann verständlich und glaubwürdig verkünden, wenn sie durch erfahrbare Solidarität mit den Opfern der Ungerechtigkeit bezeugt wird.

Im vierten Teil behandelt Calvez *„Einige Gesichtspunkte zum Engagement für die Gerechtigkeit"*, zweifellos das schwierigste Thema, da es hier um die Umsetzung der vorausgehenden Überlegungen in die Praxis geht. „Die Einfügung und die Solidarität mit den Armen" (11. Kapitel) sind der Ausgangspunkt. „Die Forderung nach einer tieferen Einfügung unter die Menschen" (123) gilt besonders für die Begegnung mit den Armen und ihren Lebensverhältnissen. Es ist die Erfahrung vieler Menschen, daß eine solche Begegnung Anstoß zu einer tiefen Umkehr sein kann. Echte Solidarität mit den Armen erschöpft sich aber nicht darin, wie Calvez zu Recht betont, sondern muß auch die vielfältigen Formen und Ursachen der Armut wahrnehmen, um sie durch selbstlosen Einsatz wirksam zu bekämpfen. Dabei darf Armut nicht mit Unterdrückung und Ungerechtigkeit gleichgesetzt werden, auch wenn sie häufig hier ihre Ursachen hat. Die „vorrangige Option für die Armen" geht darum auch über den Einsatz für Gerechtigkeit hinaus, so unerläßlich dieser immer ist, da christliche Solidarität selbst dort noch bei den Armen ausharrt, wo sie zur Ohnmacht verurteilt ist und es menschlich gesprochen nichts mehr zu ändern gibt.

Solidarität mit den Armen in diesem umfassenden Sinn soll Arbeit und Lebensweise aller Jesuiten maßgeblich bestimmen, also auch jener, die nicht unmittelbar im Dienst der Armen stehen. Dabei wird immer eine gewisse Spannung zwischen möglichst wirksamem Einsatz und glaubwürdigem Zeugnis bleiben.

Schließlich behandelt Calvez noch den Themenkomplex „Soziale Analyse, Strukturen, politische Implikationen" (12. Kapitel). Voraussetzung für einen verantwortlichen und christlichen Einsatz für Gerechtigkeit ist eine von theologischer Reflexion begleitete soziale Analyse der jeweiligen Situation. Sie wird nur dann der Wirklichkeit gerecht werden, wenn sie neben den politökonomischen auch die soziokulturellen Faktoren berücksichtigt. Ebenso darf sie nicht nur anonyme Mechanismen und Strukturen wahrnehmen, sondern muß auch die menschliche Freiheit und damit Möglichkeit zur Bekehrung ernst nehmen. Was die umstrittene Frage der marxistischen Analyse angeht, verweist Calvez auf den vielzitierten Marxismusbrief von Arrupe, der sehr differenziert zwischen methodologisch hilfreichen und weltanschaulich unannehmbaren Elementen unterscheidet, eine Unterscheidung, die grundsätzlich auch im Hinblick auf die Sichtweise des Kapitalismus gilt.

Aus der Analyse erwächst die „Teilnahme an der Veränderung der Strukturen" (137), d. h. von Institutionen, Denk- und Handlungsweisen und ganz allgemein der öffentlichen Atmosphäre. Da eine Veränderung der Strukturen die Lage der Armen besonders wirksam verbessern kann, muß sich der Orden darum vorrangig bemühen. Dies entspricht nämlich seinen klassischen Kriterien des „umfassenderen Gutes" und der „größten Not". Solch ein Strukturwandel vollzieht sich freilich im allgemeinen nur schrittweise und als Ergebnis vieler Einzelinitiativen. Eine wichtige Rolle spielt dabei die öffentliche Meinung, welche der Orden z. B. durch seine Erziehungs- und Medienarbeit in diesem Sinn beeinflussen sollte, indem er bewußt mehr auf Überzeugungskraft und Veränderungsbereitschaft als auf strukturellen Zwang setzt.

All dies verlangt Mut zu konkreten Aktionen, die unvermeidlich politische Implikationen und Folgen haben. Als Beispiel führt Calvez den Einsatz des Ordens für Flüchtlinge und Asylsuchende an. So sehr politischer Einsatz für Gerechtigkeit als öffentliches Handeln notwendig ist, so sollten sich Jesuiten dennoch von politischen Mandaten und parteipolitischen Aktivitä-

ten (außer in begründeten Ausnahmefällen) fernhalten, da dies Aufgabe der Laien ist.

In einem kurzen „Abschluß" gelangt Calvez zum Urteil, daß man heute mit einem gewissen zeitlichen Abstand feststellen könne, daß die Grundentscheidung von Dekret 4 und das Ringen um sein Verständnis ein richtiger und wichtiger Schritt für den Orden, aber auch die Kirche waren. Vergleichbare Beschlüsse und Entwicklungen in anderen Ordensgemeinschaften bestätigen dies. Trotz mancher, teils unvermeidlicher Fehler befinde sich der Orden auf einem guten Weg, der aber noch viel Geduld und nüchternes Engagement verlangen werde.

Calvez ist es mit seinem Buch zweifellos geglückt, die Grundoption des Ordens, wie sie in Dekret 4 entfaltet wird, in sehr ausgewogener Weise darzustellen, zu begründen und zu vertiefen. Dank seiner differenzierten und dialogischen Argumentationsweise verlieren viele Begriffe und Aussagen ihren kontroversen Charakter. Er wird darum vermutlich auch manche Kritiker des Ordens überzeugen und ihnen die Veränderungen der letzten Jahre verständlich machen können.

Ein besonderes Verdienst seines Buchs ist es, die Entstehungsgeschichte von Dekret 4 von manchen Vorurteilen befreit zu haben. Dieses Dekret ist nicht, wie manchmal von seinen Gegnern behauptet, das Ergebnis einer Art von Handstreich einer Minderheit im Orden, sondern hat tiefe Wurzeln in der Tradition der Kirche, auch wenn diese manchmal etwas verschüttet oder auch verdrängt ist. Große Verdienste hat sich dabei Pedro Arrupe, der charismatische Generalobere jener Jahre, erworben, der vor allem nach 1975 bis zu seiner schweren Krankheit 1981 entscheidend zur geistlichen Vertiefung der Grundoption dieses Dekrets beigetragen hat. Calvez leistet damit auch eine Art von Rechtfertigung für einen Mann, dem man in höchstem Maß Unrecht antut, wenn man ihm eine oberflächliche oder gar säkularisierte Sichtweise unterstellt.

Dies bestätigt auch eine Auswahl der Schriften von Arrupe, die vor kurzem erschienen sind[2]. Hans Zwiefelhofer, der Herausgeber dieser umfangreichen Sammlung, hat 25 Schriften Arrupes sehr unterschiedlicher Länge unter den vier Stichworten „Ignatianisches Charisma", „Sendung", „Kirche und Orden" sowie „Probleme unserer Zeit" zusammengestellt. Diese thematisch breit gestreuten Texte enthalten eine ganze Reihe höchst aktueller und anregender Überlegungen, so z. B. zur Einheit von Spiritualität und Apostolat, zum intellektuellen Apostolat, zur Inkulturation und zur Situation der Kirche in der heutigen Welt, und nicht zuletzt auch den schon erwähnten Brief zur marxistischen Analyse.

Die sehr ausgewogene Darstellungsweise von Calvez kann freilich nicht ganz den Eindruck vermeiden, einige Probleme etwas zu harmonisieren, sei es durch ausgesprochen wohlwollende Interpretation bestimmter Ereignisse, sei es durch Ausklammern mancher in der Sache schwieriger Konflikte. Gegen eine primär theoretische Abhandlung lassen sich allerdings immer berechtigte Einwände aus der Praxis vorbringen. So ist z. B. nach wie vor nicht klar, warum der direkte soziale Einsatz eine Gefahr für den priesterlichen Dienst darstellen soll, nicht aber die Tätigkeit als Lehrer oder Verwaltungsfachmann. Ein anderes Beispiel ist auch die von Calvez vertretene Forderung, das soziale Engagement der Jesuiten müsse in Übereinstimmung mit der örtlichen Hierarchie geschehen. Was aber, wenn die Bischöfe eines Landes gespalten sind oder einige von ihnen sogar offensichtlich ungerechte Strukturen unterstützen, eine Situation, die es in der Geschichte der Kirche immer wieder gegeben hat und auch heute gibt?

Gleichwohl enthalten die Ausführungen von Calvez eine wenn auch vorsichtige und eher indirekte innerkirchliche Kritik. Die Auseinandersetzungen um Dekret 4 sind nämlich auf dem Hintergrund offizieller kirchlicher Aussagen zu heutigen sozialen Fragen weitgehend nicht recht verständlich. Sie hinterlassen nicht ohne Grund den Eindruck, daß maßgebliche Teile der Amtskirche ihre eigene Soziallehre nicht allzu ernst nehmen bzw. sie kaum kennen. Dies zeigt gerade auch die gegenwärtige Tendenz, oft nur die Gefahr der Säkularisierung bzw. eines sozialen Aktionismus wahrzunehmen, nicht aber die mindestens ebenso große Gefahr der Blindheit gegenüber praktischem Atheismus bzw. eines einseitigen Spiritualismus. Ähnliches gilt für die Warnung, den Einsatz für Gerechtigkeit nicht zu Lasten der Liebe überzubetonen. Wenn man weiß, wie wenig Gewicht die Soziallehre und die Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Problemen in der theologi-

schen Ausbildung haben, würde man eigentlich erwarten, daß die Hierarchie nachdrücklich und nicht nur verbal für die Verbreitung der Soziallehre in Theorie und Praxis eintritt.

Die deutsche Ausgabe des Buchs von Calvez weist einige kleinere Fehler und Unebenheiten der Übersetzung auf. So fand 1978 in Rom keine Generalkongregation (53), sondern eine Prokuratorenkongregation statt. „Religiosen" (39, 125) ist mit „Ordensleuten" und „Cambodia" (59) mit „Kambodscha" zu übersetzen. Auch muß es Polanco und nicht Polanko (130) heißen. Die Wiedergabe längerer Zitate ist nicht konsistent, teils fehlen auch Quellenangaben (71f.). Besonders bedauerlich ist jedoch, daß im Unterschied zum französischen Original der Anhang mit dem vollständigen Text von Dekret 4 fehlt, zumal eine deutsche Übersetzung vorhanden ist.

Diese wenigen Kritikpunkte mindern freilich nicht den Wert dieses Buchs, in dem Calvez ein Thema behandelt, das für die Zukunft der christlichen Kirchen von größter Dringlichkeit ist. Die Verelendung in der Dritten Welt, während sich gleichzeitig das Schwergewicht der Kirchen immer mehr in den Süden verlagert, verlangt überzeugende Antworten aus dem Glauben. Es hätte verheerende Folgen für den Anspruch, Weltkirche zu sein, würden sich die Armen von den Kirchen verlassen fühlen und darum enttäuscht von ihnen abwenden. Man kann daher diesem Buch nur möglichst viele Leser wünschen.

Johannes Müller SJ

[1] Calvez, Jean-Yves: Glaube und Gerechtigkeit. Die soziale Dimension des Evangeliums. Essay über ein Schlüsseldokument der jüngsten Geschichte der Jesuiten. München: Wewel 1987. 152 S. Kart. 19,80.

[2] Im Dienst des Evangeliums. Ausgewählte Schriften von Pedro Arrupe SJ, Generaloberer der Gesellschaft Jesu (1965–1983), hrsg. u. eingel. v. Hans Zwiefelhofer. München: Wewel 1987. 414 S.

Geschichte und Situation der Russisch-Orthodoxen Kirche

Gerhard Adler, Leiter der Abteilung Literatur im Hörfunk des Südwestfunks, hat aus der von diesem veranstalteten Sendereihe „Begegnungen mit Rußland" einige Beiträge zur Geschichte und Situation der Russisch-Orthodoxen Kirche in einem Taschenbuch herausgegeben. Er hat so über die Flüchtigkeit einer Radiosendung und die dort nötigen Kurzfassungen hinaus einen gründlicheren Eindruck ermöglicht.

Es kommen drei Repräsentanten der Kirche zu Wort (der Metropolit Pitirim von Wolokolamsk und Jurjew, der im Moskauer Patriarchat als Direktor der Verlagsabteilung tätig ist, und zwei Mitarbeiter der dort erscheinenden Zeitschrift) und als Pendant drei westliche Experten (die evangelische Theologin Fairy v. Lilienfeld, 1917 in Riga geboren, Emerita der Theologischen Fakultät Erlangen, der 1935 in Zürich geborene Jesuit Robert Hotz, Slawist, Priester des byzantinischen Ritus, und der Politologe Paul Roth, Professor an der Universität der Bundeswehr in München, der 13 Jahre in der Sowjetunion verbrachte).

Der Leser wird nach der Lektüre ein großes Verständnis für die „Hürden" haben, von denen der Herausgeber im Vorwort spricht, an deren Überwindung er selbst in zweijähriger Vorarbeit großen Anteil haben dürfte (wozu auch das Erlernen der russischen Sprache gehörte). Die von ihm erwähnten „Kompromisse" bestehen offenkundig darin, daß – abgesehen von den politischen Systemgegensätzen – die Differenzen zwischen dem russischen und dem „westlichen" Christentum unausgetragen stehenbleiben müssen. G. Adler bezeichnet sie einleitend mit den Chiffren „Einheitlichkeit" und „Pluriformität". Entgegen aller „Ostkirchen-Romantik" warnt er davor, von der Orthodoxie die Lösung der Probleme in der „westlichen" Christenheit zu erwarten, wobei man hinzufügen kann, daß die römisch-katholische Praxis in den ökumenischen Bemühungen manchmal diesen Eindruck erweckt.

Das vom Metropoliten Pitirim dargestellte Selbstverständnis seiner Kirche müßte dem westlichen Leser, der die Aufklärung aller Identifikationen des Christentums mit heiligen Reichen und

mit Nationen als Glaubensbefreiung bewertet, geradezu als Provokation oder als phantastische Naivität vorkommen, würde er nicht hinter seine „Aufklärung" zurückblicken und zugleich seine Fähigkeit historischen Verstehens mobilisieren. Die Kirchengeschichte seit der Taufe der Kiewer Rus vor tausend Jahren und die „Sammlung der russischen Erde" durch Moskau werden als einheitlicher heilsgeschichtlicher Vorgang verstanden, theoretisch begründet mit der in Byzanz erdachten „Symphonia" der staatlichen und kirchlichen Autorität. Die kirchliche Verselbständigung (Autokephalie) gegenüber Byzanz ist die einzige wirklich gelungene Emanzipation in der russischen Orthodoxie nach der Eroberung Konstantinopels durch die Türken, vollendet in der Errichtung des Moskauer Patriarchats.

„Der Ritus der Kirche ist das Gewand des Herren", dies ist der Leitsatz des Beitrags von W. A. Nikitin, dem entsprechend Pitirim formulieren kann: „Das Problem, welches die westliche Welt heute so bewegt, nämlich die Wirkung der Kirche auf die Gesellschaft, wird in der russischen Orthodoxie nicht als nach außen gerichtete Mission, sondern als ständige Verkündigung unter ihren Gläubigen gelöst." Daß es keine religiösen Verbände in der russischen Kirche gibt, notiert er als einen Vorzug.

Nun ist es gewiß fragwürdig, daß Pitirim das „Testament" des Moskauer Patriarchen Tichon (1917–1925), das in der westlichen Literatur weithin als eine Fälschung der staatlichen „Abteilung für kirchliche Angelegenheiten" gilt, ohne Distanz ausführlich zitiert (es sei denn, man wolle den Hinweis auf die Veröffentlichung in den dafür kirchlich nicht zuständigen Zeitungen als eine solche interpretieren). Mehrfach kann der aufmerksame Leser das Geschichtsbild Pitirims im Vergleich mit den Kapiteln der Autoren v. Lilienfeld und Hotz sehr konkret in Frage stellen. Dennoch wäre es erheblich zu kurz gegriffen, die Darstellung Pitirims als opportunistisch zu disqualifizieren.

Daß der Metropolit Sergij im Juni 1941 vorbehaltlos zur Verteidigung Rußlands aufrief, obwohl er zuvor erheblich unter den Sowjetbehörden gelitten hatte, lag „voll und ganz in der Tradition der Russisch-Orthodoxen Kirche" (R. Hotz), deren Geschichte Pitirim nicht weniger integral darstellt als bis ins 20. Jahrhundert hinein ein großer Teil der Historiographie der römisch-katholischen Kirche deren Tradition.

Ohne daß die neuere orthodoxe Theologie, die hierzulande, wie F. v. Lilienfeld bemerkt, viel zu wenig beachtet wird, als „erstarrt" rubriziert werden dürfte, so ist doch zu bezweifeln, es werde „das Prinzip des Historismus in allen theologischen Fächern angewandt" (A. Makarow, seit 1982 Student der Theologie in Sagorsk). Der „Historismus" ist die Last des „lateinischen Geistes", mit dessen Abwehr auch diesem der Zugang verwehrt wurde, so daß ein „naives" Kirchengeschichtsbewußtsein, welches historische Studien natürlich nicht ausschließt, in der Orthodoxie am Leben bleiben konnte, wie es in dem verdienstvollen Bändchen dokumentiert wird.

Ob die Orthodoxie die Probleme der Glaubenslehre und der Liturgie weiterhin aussparen kann, weil Glaube und Liturgie „seit Beginn bewahrt blieben", und sich mit der „Art und Weise von deren Aneignung" begnügen darf (A. Makarow), dies ist freilich eine Frage, die vielleicht gerade im Zeichen der „Entspannung" zwischen Ost und West noch bedrängender werden könnte.

Der Politologe P. Roth dokumentiert die Religionskritik und die atheistische Propaganda in der Sowjetunion. Er betont die Eintönigkeit der Argumentation, wobei sich zu deren Verständnis fragen ließe, ob sie nicht ein ausgedünntes Erbe der orthodoxen Enthaltsamkeit gegenüber Problemen der Dogmatik darstellt – und ob sich diese Enthaltsamkeit auf beiden Seiten fortsetzen läßt.

Das Bändchen erlaubt keine Schnell-Lektüre. Wer es studiert, sieht sich nicht nur mit der russischen Orthodoxie, sondern mit seinem eigenen Glaubensverständnis konfrontiert. „Konservative" und „Progressisten" sollten es gleichermaßen beachten. *Oskar Köhler*

[1] Tausend Jahre Heiliges Rußland. Orthodoxie im Sozialismus. Hrsg. v. Gerhard Adler. Freiburg: Herder 1987. 189 S. (Herderbücherei. 1506.) Kart. 10,90.

BESPRECHUNGEN

Kirche

Mussner, Franz: *Die Kraft der Wurzel.* Judentum – Jesus – Kirche. Freiburg: Herder 1987. 192 S. Lw. 39,–.

„Für den Verfasser wurde in den letzten Jahren das Mysterium, das ‚Jesus von Nazareth' heißt, immer denkwürdiger, vor allem in Verbindung mit der Frage, warum er von seinen jüdischen Zeit- und Glaubensgenossen nicht als der erkannt wurde, als den wir Christen ihn verkünden und verehren. Aber ebenso würde für mich immer denkwürdiger die Frage, warum wir Christen in dem gekreuzigten Juden und Handwerker Jesus aus dem Dorf Nazareth in Galiläa den Messias, ja den Sohn Gottes sehen." Mit diesen Worten beschreibt Mußner im Vorwort, was ihn dahin geführt hat, den „Traktat über die Juden" (1979) jetzt „fortzuschreiben". Dieser Weg hatte für ihn begonnen mit der Kommentierung des Jakobusbriefs (1963, ^{5}1987) und des Galaterbriefs (1974, ^{5}1988). Erst war dann bestimmt durch das Konzilsdekret über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra Aetate" sowie durch das Geschehen von Auschwitz.

Dem Judentum gerecht zu werden und zugleich die eigene christliche Position vom Neuen Testament her zu verdeutlichen, dienen nicht nur die Abschnitte „Judentum" (11–72), sondern auch „Jesus" (73–150) und „Kirche" (151–190). Die „Fortschreibung" gegenüber dem „Traktat über die Juden" besteht in der Präzisierung der Aussagen und in der Klärung von Mißverständnissen, die in der neueren Diskussion entstanden sind. Der Präzisierung dient die erneute Ablehnung der Rede vom doppelten Heilsweg (32.61 f. u. ö.). Klargestellt wird, daß in Röm 10,4 „télos" mit „Ende" zu übersetzen ist und daß Christus das Ende der Tora ist „aufgrund der ganzen paulinischen Gesetzes- und Rechtfertigungstheologie" (44, vgl. 30). Weitergeführt wird sehr vieles: Das „Toraleben im jüdischen Verständnis" ist nicht Leistungsreligion, sondern Gehorsam gegen Gottes Weisungen im Gnadenbund (13–26). Israels Erwählung bleibt bestehen. Die Verstockung Israels bezieht sich streng auf „dem Evangelium gegenüber" (46). Das „Unjudentum" (J. Klausner) bei Jesus und Paulus läßt Mußner die Frage stellen, was „unjüdisch" ist. Dazu gehört bei Paulus in der Rechtfertigungslehre die „Grundthese, daß der Mensch ‚nichts aus Werken des Gesetzes, sondern durch den Glauben an Jesus Christus gerechtfertigt werde'" (69), vor allem aber der Anspruch Jesu, daß er „Größeres ist als der Tempel" oder der „Anspruch auf die göttliche Vollmacht zur Sündenvergebung". Damit hat sich Jesus „aus dem Judentum herauskatapultiert" (121). Eine spezifische Differenz zwischen Judentum und Kirche sieht Mußner in dem neuen Begriff von „Reinheit" bei Jesus und in der Kirche. „Was ist durch Jesus von Nazareth Neues in die Welt gekommen?" (140–150), das ist eine besonders bewegende Frage. Eine Lehre von der Kirche ist „ohne Blick auf Israel" nicht zu entwikkeln. Aus der Tatsache, daß nach Paulus Gott selbst es verfügt hat, daß Israel dem Evangelium gegenüber verstockt bleibt, folgt für Mußner: „Der Jude muß nach dem Willen Gottes bleiben bis zur Parusie des Messias" (158, vgl. 153–159). „Der ganze Samen" Abrahams umfaßt auch die dem Evangelium gegenüber verstockten Juden (160–163).

Das Buch ist spannend geschrieben und gefüllt mit aktuellen Problemen. Mußner will „Impulse zum Weiterdenken" geben. Er tut dies als ein Lehrer, der den Leser zu Selbstkritik, Umkehr und Gespräch einlädt. *W. Feneberg SJ*

Willi, Victor J.: *„Im Namen des Teufels?"* Kritische Bemerkungen zu David A. Yallops Bestseller „Im Namen Gottes?" Der mysteriöse Tod des 33-Tage-Papstes Johannes Pauls I. Stein am Rhein: Christiana 1987. 144 S. Kart. 17,–.

Victor J. Willi, schweizerischer Vatikankorrespondent, bemerkt in der Einleitung seiner „Kri-

tischen Bemerkungen" zu dem Bestseller des englischen Journalisten D. A. Yallop über den unerwartet frühen Tod Johannes Pauls I., er vermöge die „gewichtigen Mängel" dieses Buchs nur „anzudeuten" (20). Dies stimmt. Der von Willi dankenswert übernommene Beitrag des Engländers P. Hebblethwaite in der renommierten katholischen Wochenzeitung „The Tablet" informiert sehr viel präziser über den Umgang Yallops mit seinen „Quellen" und „Informanten". Der in Luzern lebende Kirchenhistoriker V. Conzemius hat recht, wenn er es für sinnlos hält, auf die Kombinationen und Unterstellungen Yallops im einzelnen einzugehen. Es genügt, Wendungen wie diese zu notieren: „Während der ehelose Papst (Paul VI.) auf die göttliche Erleuchtung in Sachen Geschlechtsverkehr wartete", um sich über die Tendenz klarzuwerden.

Das wirkliche Problem besteht darin, warum auch viele kirchengebundene Katholiken von dieser Story fasziniert werden. V. Willi erklärt dies mit dem antirömischen Affekt nördlich der Alpen. Aber weder dies noch die Lust am Kriminalroman sind die tiefere Ursache dieses „Lesevergnügens" auch unter Katholiken. Hier treibt die alte und nie erfüllte Sehnsucht nach dem „Papa angelico", dem Engelpapst, der – so meinte man nach dem frühen Tod – Johannes Paul I. gewesen wäre.

„Wahrscheinlich hatte der sensible Papst gespürt, wie viele innerhalb und außerhalb des Vatikans mit ihm als Papst nicht zufrieden waren": wenn diese Bemerkung des Verfassers (46) auf den Vatikan zutrifft, mag man sich fragen, ob dies nicht schlimmer war, als wenn es jene Clique gegeben hätte, die den Papst vergiften wollte. Niemand kann sagen, wie Johannes Paul I. seinen Pontifikat gestaltet hätte; viel spricht freilich dafür, daß er noch konservativer regiert hätte als sein Nachfolger.

Zu befürchten ist, daß einer, der dieses Buch gelesen hat, aber noch nicht das von Yallop, es entgegen der guten Absicht V. Willis schleunigst nachholen will, zumal er sich über die unnötigen Polemiken des Verfassers, so gegen Umberto Eco (dessen rätselhaften Bucherfolg er mit Yallop in Zusammenhang bringt) oder gegen Hans Küng, geärgert hat. *O. Köhler*

New Age

Die Rückkehr der Zauberer. New Age. Eine Kritik. Hrsg. v. Hansjörg Hemminger. Reinbek: Rowohlt 1987. Kart. 19,80.

Das magische Wort „New Age" weckt zugleich Erwartungen und Befürchtungen. Wo die einen Identität und Selbstverwirklichung erhoffen, fürchten andere subtile Weisen psychischer, teuer bezahlter Manipulation. Aufklärung ist notwendig. Diese leistet eine Gruppe von Mitarbeitern der „Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen" (Stuttgart) auf beste Weise. Von je unterschiedlicher Optik aus betrachten sie das schwer zu beschreibende Phänomen New Age. Es kommen zu Wort: ein Religionswissenschaftler, ein Theologe, ein Psychologe und Biologe, ein Religionssoziologe und wiederum ein Theologe. Wohltuend an der interdisziplinären Darstellung ist, daß sich die Autoren von Verurteilungen zurückhalten und die Phänomene differenziert beschreiben. Trotzdem scheuen sie sich nicht, zweifelhafte naturwissenschaftliche Argumente in ihrer Scheinlogik zu entlarven (169). Angesichts der vielen Ursprünge aller jener Bewegungen, Praktiken und Hoffnungen, die sich mit New Age verbinden, kann nur eine breite Information aus Religionsgeschichte, Ethnologie, Psychologie, Wissenschaftstheorie, Religionssoziologie und Spiritualität die wesentlichen Anliegen erheben und die Gefahren dieses modernen Kulturprodukts benennen. Positiv wird in New Age angestrebt: Orientierung, Ganzheit, Zukunftsvergewisserung, Identität (216). Allerdings ist der Pantheismus, der in einem holistischen Weltbild mitgegeben ist, christlich nicht „einholbar".

Angesichts der in solchen optimistischen Welt- und Menschenbildern nicht zu übersehenden Selbsterlösung wird zu Recht als Aufgabe der Kirchen genannt, mit solchen Programmen nicht konkurrieren zu wollen; denn „sie haben – gerade in heutiger geistiger Lage – die Erinnerung daran

wachzuhalten, daß der Mensch das Wesen ist, das zum Gelingen seines Lebens der Gnade bedarf und dessen größte Vollkommenheit seine Unvollkommenheit ist: nämlich Gottes zu bedürfen" (218). Wenn in dem Buch gesagt wird, daß den Kirchen teilweise noch eine ausreichende Antwort auf diese Herausforderungen fehle, so wären diese implizit in jenen neuen innerkirchlichen spirituellen Bewegungen und Sensibilitäten zu finden, die nicht zuletzt von jungen Menschen bevorzugt werden. Ein anderer Teil einer Antwort bestünde in jener „Dialogkultur" (217), die in der Kirche gewiß noch erlernt werden müßte, die aber nicht dazu verleiten sollte, den Geist der Unterscheidung zu verlieren und den Mut zur Entscheidung aufzugeben. Denn in vielem ist eben – trotz des Harmoniebedürfnisses des modernen Menschen – die New-Age-Mentalität für einen Christen inakzeptabel (und mit seinem Glauben unvereinbar), etwa in der Gottesvorstellung, im Menschenbild, im Aufgeben der historischen Dimension des Glaubens, im Verhältnis zum notleidenden Nächsten. Die Frage, was nach der New-Age-Bewegung kommen werde, ist zur Zeit schwer beantwortbar. Als mögliche Alternativen bieten sich an: eine noch größere Zersplitterung irrationaler Praktiken und Gruppierungen oder eine Rückkehr zu einer unemotionalen Rationalität, die den ganzen und jenseitigen Menschen wiederum aus dem Blick verliert.

Der Wert des Buchs besteht in der breiten Information und in der Einübung eines begründeten, differenzierten Urteils über ein schwer einzuordnendes Zeitphänomen. *R. Bleistein SJ*

Gesellschaft

Stoddard, Sandol: *Die Hospiz-Bewegung*. Ein anderer Umgang mit Sterbenden. Freiburg: Lambertus 1987. 173 S. Kart. 25,–.

Die Hospizbewegung, ursprünglich in England und Kanada zu Hause, beginnt auch in Deutschland Fuß zu fassen: Neben Einrichtungen in Köln, Aachen, Recklinghausen soll auch München eine ähnliche, von der Caritas getragene Einrichtung erhalten. Hospize wollen einen humanen Weg der Sterbebegleitung gehen und damit den fatalistischen Ruf nach aktiver Euthanasie zum Verstummen bringen. Grundlegend ist dabei die Einsicht: Nicht der Tod ist unser eigentlicher Gegner, sondern „unsere mangelnde Bereitschaft, ihn als Realität in unser Bewußtsein aufzunehmen" (13).

Das Buch von S. Stoddard wurde auf dem Hintergrund des amerikanischen Gesundheitswesens geschrieben. Es will zeigen, wie bei Schwerkranken und Sterbenden mittels richtiger Medikation Schmerzen gelindert und durch menschliche Zuwendung Ängste abgebaut werden können, ohne die Kranken hilflos und einsam der „Apparate-Medizin" zu überlassen. Zweifelsohne leistet unser heutiges Gesundheitswesen „Großartiges" (23). Aber aufgrund seines Gesamtarrangements und seines Menschenbilds kann das herkömmliche Krankenhaus den vielfältigen Bedürfnissen sterbender Patienten nicht hinreichend gerecht werden. Auf diesem Hintergrund wurde in den anglophonen Ländern die fast 2000 Jahre alte Idee der Hospizbewegung wieder aufgegriffen. Leitende Vorstellung ist, „Hospitalität im ursprünglichen Sinn des Wortes zu gewähren, nämlich Schutz, Erfrischung, Fürsorge und Beistand" (15). Die Grundregel für die Hospizarbeit besagt, „daß sich der sterbenskranke Patient wohl fühlen, im Besitz seiner geistigen Kräfte und auf Wunsch auch im eigenen Heim bleiben soll" (41). Erfaßt wird nicht nur der Patient, sondern auch seine Familie.

In einem gut zu lesenden Stil handelt das Buch auch von der Hospiztätigkeit des alten Johanniterordens im Mittelalter auf Rhodos: „Unsere Herren, die Kranken". Als Kontrastbeispiel wird das sprichwörtliche Gesundheitsleistungszentrum der Antike vorgeführt, Epidauros mit seiner spektakulären Heilungsrate. Anschaulich wird die Geschichte einer Einrichtung wie des Hospizes von Marin in Kalifornien berichtet und der Alltag auf dem Campus von St. Christopher beschrieben.

In einem fiktiven Streitgespräch pro und contra Hospizbewegung wird der Hospizgedanke lei-

denschaftlich verfochten. Das 10. Kapitel nennt notwendige Voraussetzungen für eine qualifizierte Hospizpflege (u. a. das Hospiz als „sorgende Gemeinschaft"). Verschiedene Hospizmodelle werden vorgestellt. Der „Glaube an den unverrückbaren Wert des menschlichen Lebens" ist dabei die „alles vereinigende Kraft" (152). Wenn auch dieser Glaube „auf einer christlichen Einstellung beruht", so behauptet doch die Hospizbewegung nicht einfach, daß diese Wertvorstellungen allein im Christentum und seinem Menschenbild verankert sind.

Das Buch bringt für den mit der Sache schon Vertrauten nicht allzuviel Neues. Es wendet sich an die breite Öffentlichkeit und informiert engagiert über diese Art der Begleitung Sterbender.

W. H. Ritter

ZU DIESEM HEFT

Im Blick auf Schlagworte wie „Postmoderne", „New Age" oder „Wendezeit" fragt Hans Joachim Türk, Professor für Philosophie an der Fachhochschule Nürnberg, was die „Moderne" kennzeichnet, deren Ende diagnostiziert wird, und was sich an Neuem realisieren soll. Er erörtert dabei auch die für das Denken in der Bundesrepublik wesentlichen Entwicklungen in den USA und in Frankreich.

In seiner Auseinandersetzung mit dem Deutschen Idealismus hat Arthur Schopenhauer als einer der ersten die Krise des modernen Denkens sichtbar gemacht. Harald Schöndorf, Dozent für Geschichte der Philosophie an der Hochschule für Philosophie in München, beleuchtet zum 200. Geburtstag Schopenhauers einige typische Aspekte seines Werks.

Der Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) wurde vor vierzig Jahren gegründet. Roman Bleistein skizziert die wesentlichen Phasen dieser Geschichte und zeigt Perspektiven für die Zukunft.

Gibt es einen Zusammenhang zwischen der Prophetie Israels und unserer Zeit, in der auch der Ruf nach dem Prophetischen laut wird? Norbert Lohfink, Professor für Exegese des Alten Testaments an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, sieht Verbindendes in der Funktion der Propheten für die Gesellschaft, in die hinein sie ihre Botschaft verkünden.

Friedrich Georg Friedmann macht deutlich, wie bedeutsam die Aussagen Franz Rosenzweigs für zentrale Fragen unserer Zeit sind. Er erläutert dies an Rosenzweigs Sicht der Beziehungen von Judentum, Christentum und Deutschtum.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Afraid to live, afraid to die. By Pat O. o. O. Hazelden Foundation 1983. 102 S. Kart. 18,–.

Arbeitsgruppe Dokumentation. Bibliographie Sozialisation und Sozialpädagogik. Eine periodische Literaturdokumentation. München: Verlag Deutsches Jugendinstitut 1987. 109 S. (DJI Dokumentation 4/86) Kart. 14,–.

Arbeitsgruppe Dokumentation. Jahresregister zur Bibliographie Sozialisation und Sozialpädagogik. München: Verlag Deutsches Jugendinstitut 1987. 68 S. (DJI Dokumentation 1986.) Kart. 14,–.

Atempause für die Seele. Minuten-Meditationen. Hrsg. v. Adalbert Ludwig Balling. Freiburg: Herder 1988. 124 S. (Herderbücherei. 1519.) Kart. 7,90.

Die Aufgabe der Christen für den Frieden – Max Josef Metzger und die christliche Friedensarbeit zwischen den Weltkriegen. Hrsg. v. Walter Dirks. München: Schnell & Steiner 1987. 144 S. (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg.) Kart. 20,–.

Bahners, Klaus: Französischunterricht in der katholischen Schule. Düsseldorf: o. V. 1987. 26 S. Kart.

Egger, Hanna: Verkündigung. Meisterwerke christlicher Kunst. Mödling: St. Gabriel 1987. 22 S., 65 Tafn. Lw. 82,–.

Entscheidung für den Westen. Vom Besatzungsstatut zur Souveränität der Bundesrepublik 1949–1955. Hrsg. v. Manfred Funke. Bonn: Borvier 1988. 113 S. (Studium Universale. 10.) Kart. 34,–.

Fischer, Heinz-Joachim: Der heilige Kampf. Geschichte und Gegenwart der Jesuiten. München: Piper 1987. 283 S. (Serie Piper. 728.) Kart. 17,80.

Gerber, Uwe: Die feministische Eroberung der Theologie. München: Beck 1987. 200 S. (Beck'sche Reihe. 335.) Kart. 17,80.

Gross, Jan: Und wehe, du hoffst... Die Sowjetisierung Ostpolens nach dem Hitler-Stalin-Pakt 1939–1941. Freiburg: Herder 1988. 222 S. Herderbücherei. Kart. 12,90.

Gummerer, Gottfried: Weltbild ohne Dogma. Zeitkritische Betrachtungen. 5., überarb. Aufl. Pronsfeld: Gummerer-Verlag 1988. 303 S. Kart. 29,80.

Hehl, Ulrich von: Wilhelm Marx 1863–1946. Eine politische Biographie. Mainz: Matthias-Grünewald 1987. X, 503 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. B. 47.) Lw.

Hessing, Jakob: Else Lasker-Schüler. München: Heyne 1987. 267 S. (Heyne Biographien. 156.) Kart. 12,80.

Höffe, Otfried: Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat. Frankfurt: Suhrkamp 1987. 511 S.

Kleiner Bibelatlas. Geschichte, Geographie, Archäologie der Bibel. Hrsg. v. Luciano Pacomio und Pietro Vanetti. Paderborn: Bonifatius-Druckerei 1987. 63 S., Abb. Kart. 28,–.

Kontinent. Ost-West-Forum. Heft 1/1988. Stuttgart: Burg-Verlag 1988. 102 S. Kart. 12,–.

Küster, Jürgen: Heiligenfeste im Brauch. Von Dreikönig bis St. Stephan. Mit vielen volkskundlichen Abbildungen. Freiburg: Herder 1988. 157 S. (Herderbücherei. 1518.) Kart. 9,90.

Libânio Joao Batista – Maria Clara Lucchetti Bingemer: Christliche Eschatologie. Düsseldorf: Patmos 1987. 283 S. (Bibliothek Theologie der Befreiung.) Kart. 44,–.

Lukas, Elisabeth: Rat in ratloser Zeit. Anwendungs- und Grenzgebiete der Logotherapie. Freiburg: Herder 1988. 301 S. Kart. 14,90. (Herderbücherei. 1521.)

Miesen, Karl-Jürgen: Friedrich Spee. Pater, Dichter, Hexen-Anwalt. Düsseldorf: Droste 1987. 306 S. Lw. 64,–.

Muth, Ludwig: Lesen – ein Heilsweg. Vom religiösen Sinn des Buches. Einl. v. Eugen Biser. Freiburg: Herder 1987. 59 S. Kart. 12,80.

Persona e Personalismi. A cura di Antonio Pavan e Andrea Milano. Napoli: Dehoniane 1987. XIV, 466 S. Kart. Lit 34.000.

Poetisches Telefonbuch. Hrsg. v. Helga Lange-Garritsen. Heidelberg: Schenck 1987. 211 S. Kart. 18,–.

Priesterkirche. Hrsg. v. Paul Hoffmann. Düsseldorf: Patmos 1987. 368 S. (Theologie zur Zeit. 3.) Kart. 34,–.

Schilling, Alfred: Geschichten Jesu – weitererzählt. Freiburg: Herder 1988. 158 S. (Herderbücherei. 1513.) Kart. 9,90.

Speer, Andreas: Triplex Veritas. Wahrheitsverständnis und philosophische Denkform Bonaventuras. Werl: Coelde 1987. 233 S. (Franziskanische Forschungen. 32.) Kart. 78,–.

Spiegel, Egon: Gewaltverzicht. Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie. Kassel: Weber, Zucht & Co. 1987. 279 S. Kart. 24,80.

Stenger, Werner: Biblische Methodenlehre. Düsseldorf: Patmos 1987. 277 S. (Leitfaden Theologie. 18.) Kart. 28,–.

Stöger, Peter: Personalisation bei Igor Caruso. Die Psy-

choanalyse als Instrument der Befreiung. Vorw. v. Erwin Ringel. Freiburg: Herder 1987. 328 S. Kart. 60,–.

Thürkauf, Max: Endzeit des Marxismus. Stein am Rhein: Christiana-Verlag 1987. 242 S. Kart. 24,–.

Tourneau, Dominique le: Das Opus Dei. Kurzporträt seiner Entwicklung, Spiritualität, Organisation und Tätigkeit. Stein am Rhein: Christiana-Verlag 1987. 234 S. Kart. 14,–.

Toward a Universal Theology of Religion: Hrsg. v. Leonard Swidler. New York: Orbis Books 1987. VIII, 256 S. Lw. $ 19,95.

Valles, Carlos G.: Fang den Regenbogen. Sich selbst finden. Freiburg: Herder 1987. 168 S. Kart. 19,80.

Wege aus der Angst. Wahrnehmen – Standhalten – Überwinden. Hrsg. v. Herbert A. Gornik. Freiburg: Christophorus 1987. 116 S. Kart. 16,80.

Weiser, Alfons: Miteinander Gemeinde werden. Sachbuch zum Neuen Testament und zum kirchlichen Leben. Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1987. 151 S. Lw. 35,–.

Die Worte Jesu. Auf Grund des Neuen Testaments hrsg. v. Friedrich Eichler. Thaur: Österr. Kulturverlag 1987. 196 S. Kart. 15,50.

Woschitz, Karl Matthäus: Erneuerung aus dem Ewigen. Denkweisen – Glaubensweisen in Antike und Christentum nach Offb. 1–3. Freiburg: Herder 1987. 285 S. Lw. 48,–.

Abschied vom bürgerlichen Sonntag?

Die Tatsache, daß die beiden großen Kirchen in der Bundesrepublik innerhalb von fünf Jahren drei Schreiben über den Sonntag herausbrachten, läßt aufhorchen: 1984: Den Sonntag feiern; 1986: Der Sonntag muß geschützt werden; 1988: Unsere Verantwortung für den Sonntag. Diese Textfülle beruht gewiß nicht auf der Absicht, im Blick auf eine humane Gesellschaft mit Kassandrarufen die leerer werdenden Kirchen wieder zu füllen. Denn die Kirchen haben sich immer um den Menschen gesorgt, der in einer modernen Industriegesellschaft überleben will.

Das neue Dokument unterscheidet sich von den vorhergehenden Texten durch eine breite Aufzählung der Bedrohungen des Sonntags: Aufweichung des Verbots der Sonntagsarbeit; Pressionen durch Wettbewerbsnachteile; technische Prozesse von den Hochöfen bis zur Herstellung von Mikrochips; Reparaturen von empfindlichen Maschinen; ansteigende Dienstleistungen im Freizeitbereich; Unzahl von Verkaufsmessen, Sportveranstaltungen und Volksfesten; Wochenendarbeit, auch kirchlicher Tagungsbetrieb; Freizügigkeit in der landwirtschaftlichen Arbeitsplanung. Die Beschreibung scheint perfekt. Aber bleibt sie nicht bei Symptomen stehen?

Der andere Unterschied liegt in der Nennung jener Zielgruppen, an die sich der Ruf zur Verantwortung richtet: alle Christen, Arbeitgeber und Unternehmer, Arbeitnehmer und Gewerkschaften, die Bundesregierung, die Massenmedien, die christlich-kirchlichen Veranstalter. Diese Differenzierung ist nicht unwichtig; denn sie erhöht die Gewähr, daß das Schreiben zur Kenntnis genommen wird und die Verantwortung aller weckt.

Aber die eigentliche Frage ist doch diese: Ist der Sonntag schlechthin bedroht oder geht eine bestimmte Gestalt des Sonntags zu Ende? Der bürgerliche Sonntag steht zur Disposition. Warnen die Kirchen deshalb, weil sie auch bürgerliche Institutionen sind?

In der Erosion des Sonntags und seiner Kultur wirken sich drei über Jahrhunderte laufende Prozesse aus: die Säkularisierung, die Individualisierung und die neue Sinngebung im Glück. Die Säkularisierung befreite den Menschen aus kirchlichen Bindungen, weil sie anstelle einer das Leben als ganzes tragenden Deutung eine Existenz in Sektoren und Segmenten ermöglichte. Die Gunst der Freiheit allerdings forderte vom Menschen die Kunst, jene Lebensvollzüge zu integrieren, die ihn eher auseinanderfallen ließen. Dieser Druck hätte wohl die Kirchen als Sinnagenturen in den Blick bringen können. Aber die Kirchen wurden selbst Opfer der Säkularisierung, auch dadurch, daß sich eine Individualisierung durchsetzte, die den Menschen den Institutionen entfremdete und ihn für Autonomie, Subjektivität, Privatheit optieren ließ. Diese Ziele aber – weithin verbunden mit der

Emanzipation – ließen eine neue Überheblichkeit entstehen, in der der moderne Mensch sich selbst ohne Rückbindung an größere Gemeinschaften alles zutraute. Dieser Schub in den privaten Raum wurde für die Nostalgiker eine Weg in die Idylle, für die Traditionalisten ein Marsch ins Getto, für die Gesellschaftskritiker eine abstrakte Utopie. Am Ende war dann die emotionale und kognitive Differenz zwischen diesen Deutungen unerheblich; denn alle förderten einen Auszug aus den Etablissements einer bürgerlichen Welt: aus der anheimelnden Wohnung, aus dem in sich ruhenden Dorf, aus dem in Frömmigkeit geordneten Sonntag. Damit schwanden auch die entsprechenden Kulturen.

Ihre letzte Tiefe erreichten diese beiden Prozesse dadurch, daß die zeitgenössischen Sozialutopien die Kategorie des Glücks in den Vordergrund stellten und daß das den Kirchen näherliegende menschliche Selbstverständnis der Würde in den Hintergrund geriet. Daß dieser Vorgang sich unmittelbar auf den Sonntag auswirken mußte, liegt auf der Hand; denn mit Produktivität, Kapital und wachsender Freizeit läßt sich Glück leichter assoziieren als mit Würde. Ein solcher bürgerlich-„glücklicher" Sonntag muß nämlich weder im Gottesdienst begründet noch in Gemeinschaft gefeiert noch in Würde bestanden sein. Die suggestive Vokabel Glück ermöglicht die Wahl unter den modernen Glücksbringern. Da rangieren Discos, Skilifte und Badestrände weit vor dem Tempel Gottes.

Im Schnittpunkt dieser Entwicklungen, in der Kumulation dieser drei Prozesse verliert der Sonntag seine bürgerliche Gestalt. Das Problem lautet: Wie sieht ein nachbürgerlicher Sonntag aus? Ist er jener Tag des österlich-befreiten Menschen im Widerstand gegen den Moloch einer ausgreifenden Arbeit? Ist er jener alternative Raum, in dem die kleine Gemeinschaft gegen die Masse und der würdebewußte Mensch der Zukunft gegen ein letztlich beliebiges Glück anlebt? Statt sich defensiv auf die alte Gestalt des Sonntags zu beziehen, wäre es gut, offensiv gegen Selbstverständlichkeiten anzugehen, in denen sich Industriegesellschaft und Sozialstaat großtun. Dieser nachbürgerliche Mensch würde damit durch die Gestaltung seines eigenen Sonntags auch zur lebendigen Kritik an seinen Mitbürgern. Er hätte in Askese Freiheit von Konsum und Kommerz gefunden, er hätte sich aus den geheimen Zwängen von Massen und Medien losgelöst und er lebte aus dem Eigenen, nämlich aus der eigenen Meinung, der eigenen Entscheidung und einer personalen, christlichen Lebensform.

Durch einen nachbürgerlichen Sonntag werden die Kirchen herausgefordert. Vermögen sie neue und freie Lebensformen zu akzeptieren? Sind sie selbst eine Gegenkultur? Sind sie „in der Welt, aber nicht von der Welt"? Dienen sie der Pluralisierung und Integration der Lebensstile? Entwickeln sich die christlichen Gemeinden zu Erfahrungsräumen von Würde oder bieten sie auch nur „Glück" im Sinn der Ideologie? Eine nachbürgerliche Feier des Sonntags trüge dazu bei, die Kirchen selbst etwas mehr in Gesellschaft und Geschichte zu integrieren, und sei es unter Schmerzen. *Roman Bleistein SJ*

Hans Kessler

Die Kraft seiner Auferstehung

Zur Bedeutung des Osterglaubens heute

Etwa im Jahr 55 schreibt der Apostel Paulus an die Gemeinde zu Korinth: „Ist Christus nicht auferweckt worden, so ist unsere Predigt leer und euer Glaube sinnlos", dann seid ihr noch in euren Sünden", und die „Entschlafenen sind verloren" (1 Kor 15, 14.17f.); dann aber sind wir Christen „wie die übrigen, die keine Hoffnung haben" (1 Thess 4, 13), ja „bemitleidenswerter als alle andern Menschen", weil wir auf ein Trugbild gebaut haben (1 Kor 15, 19). Paulus behauptet also nicht mehr und nicht weniger, als daß unser Glaube hinfällig wird, wenn der eine Satz nicht gilt: „Jesus ist von den Toten auferweckt." Die Auferweckung des Gekreuzigten ist für ihn der Nerv und Angelpunkt des christlichen Glaubens.

Die größten christlichen Theologen unseres Jahrhunderts – um gleich einen großen Sprung zu tun – haben es nicht anders gesehen, so etwa Karl Barth: „Wenn es ein christlich-theologisches Axiom gibt, so ist es dieses: Jesus Christus ist auferstanden, er ist wahrhaftig auferstanden!"[1] Karl Rahner und andere äußerten sich ähnlich.

Solche Aussagen machen viele Zeitgenossen, auch viele Christen, ziemlich ratlos. Sie haben ihre Schwierigkeiten mit dem Osterglauben. Grund genug, darüber nachzudenken, was mit ihm gemeint ist. Wie läßt sich der Glaube an die Auferstehung Jesu verstehen? Und wie verändert er die Menschen? Was meint ein Paulus, wenn er in Phil 3, 10 von der Erkenntnis Christi und der „Erfahrung der Kraft seiner Auferstehung in der Gemeinschaft mit seinen Leiden" spricht (vgl. 2 Kor 4, 10f. 16; 12, 9f.; 13, 3f.)? Was heißt es, mit Jesus Christus hier und jetzt als einer lebendigen, uns real angehenden Wirklichkeit zu rechnen? Merkt ein Zeitgenosse an uns und unseren Gemeinden etwas davon, daß Jesus Christus lebt?

Ostern und unser Gottesbild

Zwischen der Gottesbotschaft Jesu und der Auferstehungsverkündigung der Urgemeinde besteht ein tiefer innerer Zusammenhang. Für Jesus gab es im Grund nur ein einziges Thema: die Herrschaft Gottes, genauer: die nahegekommene, anbrechende Herrschaft der uneingeschränkten Güte Gottes. Es ging Jesus darum,

daß Gott in seiner Schöpfung Herr wird mit seiner Liebe: „Dein Reich komme". Deshalb suchte Jesus selber „zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit" (Mt 6, 33). Alles andere ordnete er dem nach und unter.

Jesu irdisches Wirken war demnach theozentrisch, das heißt ganz auf Gott und sein Nahekommen ausgerichtet. Jesus hat nicht sich selbst zum Inhalt seiner Verkündigung gemacht, sondern von sich weg auf Gott verwiesen: „Gottes Herrschaft ist zu euch gelangt", und zwar so, daß die Zukehr seiner Güte allen gilt. Ohne die – allem menschlichem Tun zuvorkommende – Güte Gottes sind nämlich alle ohne Ausnahme Sünder und an sich Verlorene (Lk 13, 1-5); darum muß uns Gott selber entgegenkommen. Nur indirekt hatte Jesus in seiner Botschaft sich selbst als den endzeitlichen Boten und Bringer der Gottesnähe mitthematisiert: Gott kommt mit ihm.

Auch die älteste Osterverkündigung der Urgemeinde ist theozentrisch ausgerichtet. Sie redet nicht zuerst von Jesus, sondern von Gott und gibt ihm die Ehre. Das älteste Auferstehungszeugnis – viel älter als alle Grabes- und Erscheinungserzählungen, älter auch als das gewiß alte Glaubensbekenntnis 1 Kor 15, 3 ff. und auf die Anfänge der Urgemeinde zurückgehend – ist nämlich die eingliedrige Auferweckungsformel „Gott hat Jesus von den Toden auferweckt" oder – und vielleicht ursprünglich – in der Form der Gottesprädikation: „Gott, der Jesus aus den Toten auferweckt hat." Möglicherweise war also die älteste Rede von der Auferstehung Jesu Gotteslob: „Gespriesen sei Jahwe-Gott, der Jesus aus den Toten erweckt hat." Vielleicht war das die lobpreisende Antwort der Jünger auf die Osteroffenbarung.

Man muß diese urgemeindliche Auferweckungsaussage auf dem Hintergrund von Form- und Sachparallelen in alttestamentlich-jüdischen Gebets- und Bekenntnistexten hören. Dort wird Gott gepriesen als der, „der Himmel und Erde gemacht hat" (z. B. Ps 115, 15; Jes 45, 7; Dan 9, 15; Weish 9, 1), ferner als der, „der Israel aus Ägypten herausgeführt hat" (z. B. Ex 16, 6; 6, 7; Hos 13, 4), und als der, „der du die Toten auferweckst", nämlich in der Endzeit (so im täglichen 18-Bitten-Gebet 2; vgl. Röm 4, 17.24; 2 Kor 1, 9). Genau auf derselben Linie wird nun dieser Gott als der gepriesen, der – und das ist unerwartet – einen einzelnen, Jesus, den gekreuzigten und begrabenen, aus dem Tod gerettet hat.

Genauer noch: aus dem gottverlassenen Fluchtod. Denn die Stelle Dtn 21, 23 b („verflucht ist, der am Holz hängt") wurde damals – wie wir vor allem aus Qumrantexten wissen – auch auf die Hinrichtungsart der Kreuzigung bezogen. Der Gekreuzigte galt demnach als von Gott verflucht, als öffentlich widerlegt und der Verlorenheit verfallen. Unabweisbar stellt sich damit die Frage: Hatte Jesus, da er selbst in letzter Gottverlassenheit endete („mein Gott, warum hast du mich verlassen"), nicht ein falsches Gottesbild vertreten und war die Möglichkeit des Glaubens an seinen Gott nicht zerstört?

Die früheste Osterverkündigung antwortet: Der Gott, der machtvoll Himmel und Erde geschaffen und Israel geschichtlich gerettet hat, hat sich in diese äußerste

Fraglichkeit des Kreuzestodes hineinbegeben und den anscheinend widerlegten, verlorenen Jesus erhoben und bestätigt. Und so hat der Gott Israels sich an Jesus selbst effektiv als der Gott erwiesen, den der irdische Jesus in Anspruch genommen und mit seiner ganzen Existenz behauptet hatte: nämlich als der Retter der Verlorenen, als der uns und allen Verlorenen Zugewandte, als der annehmend und rettend auf uns Zukommende. Das ist die neue Gotteserfahrung, die die Jünger zu Ostern machten und die sie in der Auferweckungsformel (in dem Lobpreis „Gepriesen Jahwe-Gott, der Jesus aus den Toden erweckt hat") zum Ausdruck bringen.

Nun löst Ostern in der Urgemeinde, überhaupt in urchristlichen Gemeinden, vielfältige „Geist"-Erfahrungen aus. Von daher wird dann bald auch Gottes schöpferisches Handeln am gestorbenen Gekreuzigten verstanden: Gott der Vater hat ihn auferweckt, und zwar durch seine Lebenskraft, seine „ruah", sein „pneuma", seinen Geist (Röm 1, 4; 6, 4: Herrlichkeit; 8, 11; 1 Kor 6, 14 und 2 Kor 13, 4: Dynamis; 1 Petr 3, 18). Von dieser unfaßlichen Lebenskraft des Gottesgeistes vermag der Epheserbrief (1, 19f.; vgl. Kol 2, 12) nur in äußerster Übersteigerung unserer sprachlichen Möglichkeiten zu reden: Gott hat an Jesus die „überschwengliche Größe seiner Macht, die Energie der Kraft seiner Stärke wirksam werden lassen".

Damit ist nicht der triumphale Erweis einer äußeren Macht „von oben" gemeint. Die Offenbarung der Auferweckung des am Kreuz gestorbenen Jesus bringt ja gerade zutage, daß Gott seine Macht über Leiden und Tod nicht von irgendwo außerhalb – gleichsam in der Pose des Siegers – ausübt, sondern indem er selbst ins Leiden eintaucht. Nur ein Gott, der zum Leiden bereit ist und selber leidet, kann in einer Welt des Leidens helfen (D. Bonhoeffer). Helfen, indem er sich in unsere Schwachheiten, Ängste, Leiden und Untergänge hinein entäußert und sich gerade dort als die Macht und Kraft der Liebe erweist, die neues Leben schenkt und dem Leben dient, als der wahre „Liebhaber des Lebens" (Weish 11, 26). Also ist Gott dort zu finden, wo wir ihn am wenigsten erwarten: im Leiden und im Kreuz. Nicht, um die Leiden und Kreuze dieser Erde zu legitimieren, ist er dort, sondern um sie zu überwinden.

Man kann nicht sagen, im Kreuz liege die Auferstehung, im Tod sei das Leben, in der Schwachheit liege die Kraft Gottes. Kreuz und Auferstehung gehören zwar engstens zusammen, aber sie bilden gerade keine paradoxe Identität, sondern eine unumkehrbare Sequenz. Das besagt: Leiden, Kreuz, Ohnmacht, Erniedrigung sind – für den Glauben – nicht das letzte Wort; vielmehr will die Kraft des Lebens und der Liebe Gottes in ihnen wirksam werden, um in ihnen standhalten zu machen und über sie hinaus neues Leben zu erschließen.

Der Glaube an die Auferweckung Jesu enthält somit die Gewißheit, vom Gott und Vater Jesu unter allen Umständen angenommen, geliebt und gehalten zu sein – auch in Bedrängnis, Niedergeschlagenheit, Ausweglosigkeit, in eigener Schuld und

im Tod. Deshalb können Menschen, die ernsthaft an die Auferweckung des Gekreuzigten glauben, so weit gehen, in ihrem eigenen Leiden zu behaupten, daß Gott, auch wenn er seine Allmacht zurückgenommen, sich scheinbar zurückgezogen hat (und nicht mit starker Hand dreinfährt), doch mit der Lebens- und Liebeskraft seines Geistes verborgen am Werk bleibt und nicht zuschanden werden läßt.

Ein machtvolles Eingreifen war nicht zu sehen in der Niedrigkeit des irdischen und in der Ohnmacht des gekreuzigten Jesus; alles Entscheidende geschah vielmehr in Jesu gewaltloser Dahingabe an Gott und an die andern und in der Annahme und Vollendung dieser Dahingabe durch den auferweckenden Gott; äußere Machtentfaltung war da nicht zu sehen. Ganz entsprechend handelt Gott auch heute in der Niedrigkeit und Machtlosigkeit der Menschen, die sich ihm öffnen, die auf eigenmächtige Selbstdurchsetzung verzichten und so für andere dazusein beginnen. Auch ihnen gilt die Zusage, daß sie von Gott unbedingt gehalten sind und ihre Lebensgemeinschaft mit Gott durch den Tod nicht zerstört, vielmehr vollendet wird. In der Machtlosigkeit des Für-andere-Daseins gewinnt Gott Macht und Raum in der Welt. In diesem Sinn ist Gott wirklich selbst „ohnmächtig und schwach in der Welt, und gerade so und nur so ist er bei uns und hilft uns“[3].

Das hat nichts zu tun mit einer falschen Mystifizierung des Leidens und des Mißerfolgs. Gott handelt ja nicht einfach durch menschliches Leiden, sondern er handelt durch solches Tun und Leiden, das innerlich vom Festhalten an Gott und von wirklicher Agape zu andern erfüllt ist. Wo also ein Mensch aus Solidarität und Liebe zu andern handelt, leidet, stirbt, da handelt Gott („ubi caritas et amor, ibi deus“). Wo aber ein Geschöpf nur leiden muß durch andere und daran zerbricht, da leidet Gott selber mit; und da haben wir die Pflicht, solches Leiden abzuschaffen oder wenigstens zu mildern und dadurch der Liebe Gottes Raum zu verschaffen.

An die Auferstehung Jesu glauben heißt also: darauf setzen, daß der Gott Jesu, der Jesus auferweckt hat, auch in Leid und Tod die Realität ist und keine Illusion (ja, daß eher die uns umgebende Wirklichkeit eine Illusion darstellt als er). An die Auferstehung Jesu glauben bedeutet: auf Gott als die uns allen (mir und jedem anderen) zugetane und rettende Realität setzen und ihn in eigener solidarischer Praxis für die Leidenden, die Vernachlässigten und Geschundenen, in Anspruch nehmen. Es bedeutet aber noch mehr.

Ostern und unsere Christusbeziehung

Wir sahen: Die urgemeindliche Auferweckungsbotschaft macht primär eine neue Aussage über Gott. Nun müssen wir hinzufügen: In zweiter Linie enthält sie auch eine christologische Erfahrung und Aussage: Gott hat Jesus erweckt. Gott hat

sich zu ihm bekannt, ihn in seinem Anspruch (der Bringer der Gottesnähe zu sein) bestätigt. Mehr noch: Von Anfang an wird die Auferweckung Jesu nicht nur als rückwirkende Bestätigung des irdischen Jesus verstanden, sondern zugleich vorwärtsweisend als Erhöhung Jesu zu Gott und als endgültige Einsetzung in die bleibende Funktion des Heilsmittlers (die er ja schon für sein Erdenwirken beansprucht hatte). Das läßt sich zum Beispiel dem ganz frühen aramäisch-urgemeindlichen Ruf Maranatha („unser Herr, komm", 1 Kor 16, 22; Did 10, 6; griech. Wiedergabe Apk 22, 20) entnehmen. Denn dieser Ruf erfleht zwar das baldige rettende Wiederkommen Jesu, blickt also in die Zukunft, aber er will doch jetzt schon gehört werden, setzt also Jesu Erhöhung zum gegenwärtigen Herrn voraus.

So geht schon dieser urgemeindliche Flehruf „unser Herr, komm" davon aus, daß Jesus in die Dimension Gottes erhöht ist und Anteil hat an Gottes eigener Lebens- und Aktionsmacht. Ähnlich auch die alte Aussage „er erschien" (dem Kephas, den Zwölfen, über 500 auf einmal), dem Jakobus usw.: 1 Kor 15, 5.6f.; Lk 24, 34), also jene Umschreibung der ursprünglichen Ostererfahrung. Auch sie setzt voraus, daß der erhöhte Jesus an Gottes Gegenwarts- und Aktionsmacht teilhat, daß er aus ihr heraus hervortreten kann in die geschichtliche Erfahrung der Jünger hinein, daß er sich von Gott her und in der Weise Gottes (im Pneuma) gegenwärtig setzen, den Jüngern begegnen, eben „erscheinen" kann.

Die ursprüngliche Ostererfahrung bedeutete demnach nicht nur die Erkenntnis, daß Jesus gerettet und bestätigt ist, daß also in seinem Leben und Sterben wirklich Gott am Werk war zu unserem Heil, sondern viel ursprünglicher noch die unmittelbare Erfahrung der neuen Gegenwart Jesu, so daß die innere Logik der Ostererfahrung eher umgekehrt läuft: Der Gekreuzigte ist lebendig und heilbringend gegenwärtig, also (das ergab sich unmittelbar und nicht erst in nachträglicher Schlußfolgerung daraus) ist er gerettet, auferweckt, erhöht zu Gott, und also ist er von Gott bestätigt. Das ist sozusagen die innere Evidenzfolge der ursprünglichen Ostererfahrung. Die Gegenwart und das gegenwärtige Wirken des erhöhten Herrn wird auch später und bis heute erfahren in lebendigen Gemeinden – vielleicht in Lateinamerika, Afrika, auf den Philippinen mehr als bei uns: durch vielfältige sichtbare Zeichen von Solidarität miteinander und durch glaubensstarke, beispielgebende, zeichenhafte Existenzen, sozusagen in der gewöhnlichen Mystik der Glaubenden und manchmal auch in besonderer mystischer Erfahrung.

Es sollte hier nur angedeutet werden, daß die österliche Erfahrung außerordentlich inhaltsreich gewesen sein muß und auch heute ist. Nur auf drei Aspekte aus diesem reichen Inhalt sollen kurze Hinweise folgen.

1. Jesus ist gewiß persönlich vom Tod erweckt, aber er ist es keineswegs für sich selbst und privat. Das wäre ja auch ganz widersinnig, wenn man bedenkt, daß der irdische Jesus gar nicht privat für sich, sondern (von Gott her) ganz für Gott und für die andern da war. Seine Auferweckung kann daher nur bedeuten, daß er als

solcher – das heißt mit seinem unvergleichlich engen Verhältnis zu Gott und seinem Dasein für uns – auferweckt ist, daß er also zum einen in die äußerste Gottesnähe erhöht und zum andern für uns auferweckt, zu unserem Herrn und Helfer eingesetzt ist.

Das eine, die Erhöhung in die äußerste Einheit mit Gott, drückt das Neue Testament mit Metaphern aus wie Inthronisation zur Rechten Gottes, zum Sohn und Kyrios, dem alle Gewalt gegeben ist. Von diesem Glauben her, vom Glauben an die Erhöhung auch des Menschseins Jesu zu gottgleicher Machtstellung, kam es dann zur Aussage von der Inkarnation des ewigen Gottessohnes, der schon immer an der Seite, zur Rechten, des Vaters ist und der, was er seinem Gottsein nach immer ist, zu Ostern auch seinem Menschsein nach geworden ist. Gott will den Menschen für ewig bei sich haben.

Das andere, die Einsetzung zu unserem Heilsmittler, Helfer und Herrn, sagt das Neue Testament zum Beispiel im Bild des Fürsprechers aus, der für uns eintritt, oder auch des Vorgängers, der uns eine Wohnung bereitet. Der erhöhte Herr ist also alles andere als untätig; er ist sogar in höchstem Maß aktiv und allen aufs intensivste zugewandt in der Weise Gottes (im Hl. Geist). Die Zuneigung und Zukehr Gottes zu uns hat bleibend seine Gestalt, die Gestalt des auferweckten Gekreuzigten mit seinen weit ausgebreiteten Armen, die Gestalt dessen, der sich – wie in der Marktkirche zu Halle – vom Kreuz herunterkrümmt, herunterbeugt, uns die Hand hinhält, um uns aufzurichten. Er ist die ausgestreckte Hand Gottes. Mehr noch: Er ergreift selbst die Initiative und zieht, die sich ziehen lassen, an sich – in sein neues Leben hinein (Joh 12, 32; Kol 3, 1ff.), und zwar jetzt schon und nicht erst einst. Jetzt schon will sich seine Hingabe und sein neues Leben abbilden im neuen Lebenswandel seiner Freunde, derer also, die sich vom auferweckten, gegenwärtigen Herrn bestimmen und verändern lassen.

2. Was aber ist das für ein Herrsein und für eine Macht, wenn niemand anders als der Gekreuzigte der Herr ist? Niemand anders als derjenige, der nicht sich selbst zu Gefallen gelebt hat, sondern für die anderen (Phil 2, 3–6; Röm 15, 2f.), der sein Leben für seine Freunde und für seine Feinde hingegeben hat (Joh 15, 15; Röm 5, 6–8)? Diese Karriere nach unten prägt auch die eigentümliche Herrschaft des erhöhten Jesus. Er tritt nicht die Karriere nach oben an, erhebt sich nicht – wie ein byzantinischer Pantokrator – über die andern, sondern verzichtet auf alle Demonstration der Stärke, bleibt unten bei den Geringen und nimmt den letzten, unscheinbarsten Platz ein, um in dieser Verborgenheit der Diener am Leben zu sein, durch seinen Geist, den die Pfingstsequenz treffend den Pater pauperum nennt.

Des Erhöhten Macht ist und bleibt die Macht der sich entäußernden Liebe, die nicht unwiderstehlich zwingt, sondern sich – scheinbar ohnmächtig – selber zurücknimmt, uns freigibt, aber dann auch um uns freit und wirbt, ob wir uns freiwillig öffnen und selber für andere dazusein beginnen. Die Macht des erhöhten

Herrn ist daran zu erkennen, daß sie verborgen unter ihrem Gegenteil, nämlich unter der äußeren Ohnmacht und Demut von ihm geprägter Menschen, von unten, eben als suchende Liebe daherkommt. Gerade so aber wohnt dieser paradoxen Macht des gekreuzigten und erhöhten Herrn eine eigentümliche Überzeugungskraft und innere Mächtigkeit inne. Wir Christen, die Kirche, die Gemeinden müssen das immer wieder erst noch begreifen.

3. Mit Nikolaus' von Kues Gedanken zur Himmelfahrt Jesu sollten wir uns klarmachen, daß der Himmel, wo Jesus seit Ostern ist, also der dreieine Gott, nicht am Rand des Kosmos, in abstrakter, ferner Jenseitigkeit ist. Gott ist vielmehr, wie Nikolaus von Kues sagt, die einfassende Peripherie, der Horizont von allem (so daß wir und alle immer schon in ihm vorkommen), und Gott ist zugleich das Zentrum und Herz der Wirklichkeit, das alles durchdringt. „Darum sitzt auch der zu Gott aufgefahrene Christus (wie Gott selber) nicht gleichsam am Rand des Kosmos, sondern im Zentrum der Wirklichkeit, da er der Mittelpunkt von allen ist, als ihr Leben."[4] Gott und der auferweckte Jesus: nicht am Rand des Kosmos, sondern im Zentrum aller Wirklichkeit, uns höchst gegenwärtig – das könnte von neuem aufregend werden. Dann geht es darum, in der Gegenwart dieses Gottes und dieses Christus zu leben, eine lebendige Gottes- und Christusbeziehung zu suchen.

Ostern, der Geist und unsere Lebenspraxis

Wir sahen: Die Erhöhung Jesu begründet eine neue lebendige Gegenwart des erhöhten Herrn in unserer Welt. Zu sagen, Jesus sei auferstanden und nun beim Vater, ist nur die eine Hälfte. Gerade indem er ganz beim Vater ist, ist er nicht in abstrakter weltferner Jenseitigkeit, sondern im Zentrum und Herzen der Wirklichkeit und von dorther genau da, wo wir sind. Gerade indem er beim Vater ist, ist er nicht nur beim Vater, sondern bei uns, immer noch die Zugewandtheit Gottes zu uns: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage" (Mt 28, 20). Er ist dies durch den Geist, Gottes Lebensatem und Wirkkraft, von dem er ganz durchdrungen ist (1 Kor 15, 45; Apg 2, 32f.) und in dem er uns sich selbst gibt und Gottes Nähe (mittelhochdeutsch „Genahde", Gnade). Aus dem Zentrum der Wirklichkeit, aus Gottes Gegenwarts- und Aktionsmacht heraus, ist er uns real präsent. Damit zu rechnen gehört zum Christsein.

Wir sollten freilich nicht vergessen, daß der erhöhte Herr durch seinen Geist, der „weht, wo er will" (Joh 3, 8), in verborgener und oft unerkannter Weise allüberall in der Welt und der Menschheit real präsent ist, daß er auch „draußen", außerhalb der Kirche, längst da ist und wirkt, noch ehe wir Christen kommen, und daß er sich nicht selten auch „draußen" seine Zeugen weckt, um durch deren Fremdprophetie seiner Kirche vernachlässigte, verharmloste Züge seiner selbst in Erinnerung zu rufen.

Wenn das aber stimmt, daß wir die Gegenwart und Wirksamkeit Gottes und des erhöhten Christus nicht von uns aus eingrenzen können und dürfen, so stellt sich die bedrängende Frage: Gibt es denn keine Orte, keine Medien, durch die er bevorzugt und vor allem kenntlich begegnet? Das Neue Testament und alle Kirchen wissen von einer ausdrücklichen Zusage solcher besonderer (Geist-) Gegenwart. Zwar ist diese Gegenwart noch eine sehr vorläufige, die hindrängt auf die volle, unverhüllte Begegnung mit Christus von Angesicht zu Angesicht, auf das volle Bei-Gott- und Beim-Herrn-Sein. Jetzt ist es erst eine verborgene Gegenwart: Jesus Christus ist wirklich präsent – aber er ist auch noch abwesend. Er gewährt seine wirkliche, personale Gegenwart vorerst verhüllt in realisierenden Zeichen (ähnlich wie ein räumlich abwesender, persönlich aber sehr naher Mensch uns durch Brief, Bild, Geschenk, Anruf seine Nähe spüren lassen kann).

In drei Gruppen solcher realisierender Zeichen erweist uns der erhöhte Herr – aufgrund seiner eigenen Zusage – seine vorläufige, verhüllte, aber doch verläßliche und erkennbare Gegenwart: In Wort und Sakrament, in der Gemeinschaft derer, die in seinem Namen versammelt sind, und in den Armen und Geringsten.

1. In Wort und Sakrament: Nur weil Jesus auferstanden, bei Gott und von Gott her gegenwärtig ist, kann er sich den Emmausjüngern und uns im Mahl selber geben und dort, wo sein Evangelium verkündigt wird, selber präsent sein und uns ansprechen. Christus ist es, der tauft; Christus ist es, der sich selbst verkündigt (Augustinus). Nur weil Jesus auferstanden und gegenwärtig ist, ist das möglich und wirklich. Sonst „wäre unsere Predigt leer und euer Glaube sinnlos" (Paulus).

2. Durch Wort und Sakrament schafft sich der Auferstandene in glaubenden Menschen Raum, irdischen Daseinsraum: in ihrem *Innern* (Eph 3, 17: im Pneuma und „durch den Glauben wohnt Christus in euren Herzen"), in ihren *Leibern*, die – laut 1 Kor 3, 16; 6, 19; Röm 8, 9 – Tempel des Geistes und Glieder des erhöhten Christus sind, weswegen er auch in der ehelichen, also leiblich-sexuellen Gemeinschaft von Christen real anwesend sein und so – es ist kaum zu fassen – einer dem andern in seiner liebenden Zuwendung zugleich die Nähe Christi und Gottes zubringen kann, und in ihrer *Gemeinschaft:* „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen" (Mt 18, 20; es heißt nicht: Wo zwei oder drei Bischöfe oder Priester oder Männer, sondern einfach: Wo zwei oder drei in meinen Namen versammelt sind). Sofern wir also nicht bloß eine Ansammlung von selbstbezogenen einzelnen, sondern wirklich in seinem Namen zusammen und Kirche für die andern sind, dann und insofern ist er mitten unter uns, ist Gemeinde, Kirche, sein irdischer Leib, seine zeichenhafte, sichtbare und verspürbare Daseinsform auf Erden, ein „mit dem Geist des lebendigen Gottes geschriebener Brief Christi" an die Gesellschaft (2 Kor 3, 3), „Zeichen und Werkzeug" (Sakrament) seines versöhnenden Wirkens an der Welt (Lumen Gentium 1; 9; 48). Und dann ist er bei dieser Gemeinschaft in einer Weise, die fast bis zur Identität geht: „Saulus, warum verfolgst du mich?" (Apg 9, 4f.).

Sehr schön bringt Augustinus diese Identität folgendermaßen zum Ausdruck: „Unser Haupt (Christus) ist im Himmel. Und doch leidet es hienieden. Hienieden hungert Christus, hienieden dürstet er, ist nackt, fremd, krank, ist im Kerker. Denn was immer sein Leib hier leidet, das – sagt er – leide auch er. So ist ja auch in unserem Leib das Haupt oben, während die Füße auf der Erde stehen. Und doch, wenn dir jemand in einem Menschengedränge auf den Fuß tritt, ruft dann nicht das Haupt: Du hast mich getreten?... So ruft auch das Haupt Christus, das niemand tritt: Ich hungerte, und ihr gabt mir zu essen."[5] Ein treffendes Bild: Eine Gemeinde, die sich um ihre Armen, Behinderten, Getretenen, real nicht Angenommenen kümmert, kümmert sich um ihren Herrn.

3. Aber der von Augustinus herangezogene Text vom großen Weltgericht (Mt 25, 31-45) geht noch weiter: Der auferstandene, gegenwärtige Herr verbirgt sich in die *Geringsten*, die Geplagten und Verdammten dieser Erde (und nicht nur in die geringsten Glieder der Kirche) hinein. Er wartet in ihnen auf uns und unsere Tat. Damit hatte keine der beiden Gruppen in Mt 25 gerechnet, weder die (Schafe) zur Rechten noch die (Böcke) zur Linken: daß sie es in den Armen und Geringsten – nichts ahnend, aber ganz real – mit ihm zu tun hatten. In den zahllosen Armen und Geringsten der Welt ist er real präsent – aber anonym, inkognito, unerkannt. Das Evangelium deckt uns dies auf, macht es uns kenntlich – und stört uns damit gehörig: „Was ihr dem Geringsten nicht getan habt, habt ihr mir nicht getan."

Hans Urs von Balthasar hat früher einmal vom „Sakrament des Bruders" (noch nicht der Schwester) gesprochen, das „sich im Alltag spendet, nicht im Kirchenraum; nicht in Gebet und Betrachtung, sondern dort, wo es sich entscheidet, ob ich im Gebet wirklich Gottes Wort gehört habe"[6]. Hört man diese Aussage auf dem Hintergrund von Mt 25, so bleibt keine andere Konsequenz als die von den Befreiungstheologen gezogene: Der Arme, Geschundene, Verfolgte ist der bevorzugte Ort der Gegenwart des erhöhten Christus, der privilegierte Zugangsort zu ihm, sein Inkognito. Es gibt ein Sakrament des Armen: ein öffentliches, das heißt politisches Sakrament. Mißachten, verdrängen, töten wir die Armen in der Welt (durch unser Tun oder Lassen), so mißachten, verdrängen, vernichten wir die Gegenwart des auferstandenen Herrn und Gottes – nicht überhaupt, aber in unserem Leben. Die Armen in der Welt werden deshalb zur Krisis unserer gesamten christlichen und kirchlichen Existenz: Ohne sie helfen uns – wie Mt 25 zeigt – auch Wort, Sakrament und Kirche nicht viel; ohne sie können wir auf Dauer nicht bei Christus und Gott sein.

Kampf mit dem Tod

Wir sprachen von der Geistgegenwart des erhöhten Herrn in realisierenden Zeichen: in Wort und Sakrament, Gemeinde, Armen und Geringsten. Weil aber

diese vorläufige Geistgegenwart Christi nicht statisch ist, sondern so dynamisch wie der Geist, der sie vermittelt, deswegen muß noch ein weiterer Aspekt bedacht werden: das Ringen Jesu Christi bzw. seines Geistes mit dem „Fleisch" und den Mächten dieser Weltzeit. Man kann diesen Aspekt festmachen an Pascals berühmter Meditation über die Ölbergszene. Nicht nur am Ölberg, sagt er dort, sondern „bis zum Ende der Welt wird Jesus in Agonie sein, nicht schlafen darf man bis dahin"[7]. Ein Wort, das zu denken gibt.

Paulus kann zwar im ältesten Osterhymnus davon singen, der Tod sei schon besiegt: „Der Tod ist verschlungen im Sieg. Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?" (1 Kor 15, 54f.). Der Stachel ist ihm gezogen, der scheinbar unentrinnbare Bann ist gebrochen, und wir müssen uns nicht mehr von der Todesfurcht beherrschen lassen. Aber im selben Kapitel sagt Paulus auch, daß der erhöhte, verborgen gegenwärtige Herr herrschen müsse, bis er alle Feinde unterworfen hat, zuletzt auch den Tod (1 Kor 15, 24–27), daß also Christus im Kampf liegt mit den gott- und lebenswidrigen „Mächten" (vgl. Apk 19, 11ff.), im Kampf mit dem Tod und mit denen, die das Geschäft des Todes betreiben, und daß er selber lebenspendendes Pneuma ist, also verborgen durch seinen Geist ständig neues, anderes Leben wirkt (1 Kor 15, 45; vgl. 2 Kor 3, 16f.). Darin also besteht sein Herrschen, daß er mit den „vielen Götzen und Herren" der Welt (1 Kor 8, 5), vor denen wir in die Knie gehen und denen wir bestimmenden Einfluß auf unser Leben einräumen, mit dem Tod und seinen Handlangern, bis ans Ende der Geschichte in einem dramatischen Kampf um Leben und Tod ist (in Agonie, wie Pascal sagt). Und er scheint diesen immer wieder sich erhebenden Mächten immer wieder zu unterliegen.

Nun spielt dieser Kampf sich nicht mythologisch über unseren Köpfen ab, sondern in ganz realen geschichtlichen Vorgängen, in die wir verwickelt sind. Zwei Mächte liegen dauernd miteinander im Ringen: „Fleisch" und „Geist" (wie Paulus sagen kann), Tod und Leben (wie Johannes und Paulus sagen können) oder: die Mächte der Welt und die so ganz andere Macht des gekreuzigten und erhöhten Herrn. Was könnte das in unserer gegenwärtigen Situation heißen?

„Geld regiert die Welt", heißt ein altes Sprichwort. Heute muß man hinzufügen: und die Freiheit des Autos, der Banken und Konzerne, die Freiheit der Marktwirtschaft, der Preise und der raschen Gewinne, das bedenkenlose selbstzerstörerische Geschäft mit allem (mit Waffen, Chemie, Gentechnologie, mit den Gefühlen und Leiden von Menschen), aber auch die private Selbstverwirklichung ohne Rücksicht auf andere, der ungebremste materielle Konsum ohne Selbsteinschränkung zugunsten anderer – als ob wir Lebensglück durch Kaufen und maximalen Lustgewinn erlangen könnten und uns dadurch nicht um das betrügen würden, was wir suchen: Angenommensein, Gemeinschaft, die so andere, nämlich geschenkte Freiheit gegenseitiger Bejahung oder eine halbwegs lebensfähige, wohltuende Natur. Es gibt gesellschaftliche Grundeinstellungen – etwa den rücksichtslosen Willen zur

Macht, zu Profit, zum Haben, zum Lustgewinn –, die den Charakter von Todesmächten haben, die man – und gerade darin zeigt sich ihr Götzen- und Machtcharakter – nicht hinterfragen darf, vor denen wir uns beugen und die uns alle zerstören können, ja die jetzt schon verheerend wirken, physisch, sozial und psychisch.

Die angedeutete Grundeinstellung bemächtigt sich konsequenterweise auch der Deutung von Ostern. In der Oster-Nummer der FAZ von 1986 etwa schrieb Karl-Alfred Odin, die Auferstehungsbotschaft gebe den Mut zum Leben – zum eigenen Leben, meinte er, nicht zu dem der kommenden Generationen. Denn aus diesem österlichen Mut zum Leben komme der so weltliche technisch-wissenschaftliche Erfolg der westlichen Zivilisation: mit jedem Computer und jedem Bohrturm (Rakete und Panzer nannte er nicht) hole sich die islamische usw. Welt ein weiteres Produkt einer christlichen Kultur ins Land, die ihre Wurzel in Ostern habe. So biegt man sich die Osterbotschaft zurecht und verfälscht sie total.

Sind die vom rücksichtslosen Willen zu Profit-, Macht- und Luststeigerung und deshalb von tödlichen Konkurrenzen geleiteten Grundeinstellungen unserer Gesellschaft nicht (auch) das „Gesetz", unter dem wir stehen? Gilt nicht auch von ihnen, was Paulus 1 Kor 15, 56 im Anschluß an seinen Osterhymnus sagt: „Das Gesetz ist die Kraft der Sünde", nämlich der Entzweiung von Gott, unserem Lebensgrund, und so auch von Natur, Mitmensch und eigenem Selbst? Das Gesetz ist die Kraft der Sünde, „die Sünde aber ist der Stachel des Todes" (1 Kor 15, 56): alles „Trachten des Fleisches (der Selbstsucht also) führt zum Tod" (Röm 8, 6). Zu dieser kritischen Analyse kommt Paulus nicht aus Defätismus und Masochismus, sondern von der positiven Gewißheit her, daß Christus diese auf unser Leben Anspruch erhebenden Mächte besiegt hat und „uns den Sieg verleihen wird" (1 Kor 15, 57), daß deshalb unser Kampf gegen sie und für das Leben „nicht vergeblich ist" (1 Kor 15, 58; vgl. Joh 16, 33: „Seid getrost, ich habe die Welt überwunden"). Beides ist Wirklichkeit: das Kreuz und die Auferstehung, die Auferstehung und (jetzt) das Kreuz.

Wenn Christus gegen die selbstherrlichen Mächte, gegen den Tod und seine Handlanger kämpft, dann dürfen Christen und Gemeinden nicht passiv bleiben. Dann sind auch sie in diesen dramatischen Kampf gestellt, der nicht nur in unserer Innerlichkeit ausgetragen wird. Gewiß will das neue Leben des auferstandenen Kyrios und seines Geistes unser Inneres erfassen, zugleich aber und im selben Maß will es sich in unserer Leiblichkeit, Sozialität, Öffentlichkeit in nichtzerstörerischen, gerechteren Weisen des Zusammenlebens vorwegentwerfen. Genauso wie das irdische Auftreten Jesu läßt auch sein jetziges Geistwirken durch Christen und Gemeinden die politischen, ökonomischen, sozialen, kirchlichen Machtstrukturen nicht unberührt.

Genau hier wird es brisant. Denn Menschen mit einem anderen Herrn – wenn sie ihn denn haben – und deshalb einem anderen Lebensstil sind den selbstherrlichen

Herren der Welt und ihren Helfershelfern unerträglich: „Wundert euch nicht, wenn die Welt euch haßt" (1 Joh 3, 13). Den Weg Jesu gehen, heißt auch sein „Kreuz" auf sich nehmen (Mk 8,34f.), das Kreuz, das wir so gern zu verdrängen, zu vermeiden suchen, und es führt in die „Gemeinschaft mit seinen Leiden" (Phil 3, 10b; 1 Petr 4, 12ff.). Viele Christen und Gemeinden, zumal in der Zweiten und Dritten Welt, erfahren das. Besser als viele gesicherte bürgerliche Kirchenmitglieder vermögen sie die Worte des Paulus über die Leiden mitzuvollziehen, denen er als missionarischer und freimütiger Christ ständig ausgesetzt ist: „Von allen Seiten werden wir in die Enge getrieben und finden doch noch Raum; wir wissen weder aus noch ein und verzweifeln dennoch nicht; wir werden gehetzt und sind doch nicht im Stich gelassen, niedergestreckt und doch nicht vernichtet. Immerzu tragen wir das Ersterben Jesu an unserem Leib, damit auch das Leben Jesu an unserem Leib offenbar werde... Darum werden wir nicht müde, sondern, wenn auch unser äußerer Mensch aufgerieben wird, so wird doch der innere von Tag zu Tag erneuert... So will ich mich meiner Schwachheiten rühmen, damit die Kraft Christi in mir Wohnung nehme... Denn er wurde gekreuzigt in Schwachheit, aber er lebt aus Gottes Kraft; auch wir sind schwach in ihm, aber wir werden mit ihm leben aus Gottes Kraft" (2 Kor 4, 8ff. 16; 12, 9f.; 13, 3f.), aus „Gottes Geist, der schon in uns wohnt" (Röm 8, 11).

Zeuge und Mitarbeiter des erhöhten Gekreuzigten zu sein, führt in die „Gemeinschaft mit seinen Leiden". Aber wer der – auch politisch folgenreichen – Nachfolge und den auf ihrem Weg erwachsenen Leiden nicht aus dem Weg geht, in dem wird zugleich Jesu Leben wirksam. Er erfährt „in der Gemeinschaft mit seinen Leiden die Kraft seiner Auferstehung" (Phil 3, 10). So werden gerade dort, wo der Einsatz für Versöhnung, Befreiung, Gerechtigkeit und Frieden Nachteile, Verwundungen und Leiden einbrachte und wo er trotzdem durchgehalten wurde, Erfahrungen der Lebendigkeit Jesu Christi, anfanghafte Auferstehungserfahrungen, geschenkt.

Die Gemeinde, die sich wirklich auf den Weg der Nachfolge begibt, die sich vom Geist des Herrn leiten läßt, in der wir anders, als es sonst (leider auch bisweilen in der Kirche) üblich ist, miteinander umgehen, barmherziger, versöhnlicher, aufmerksamer, für das ganze und kein halbiertes Evangelium uns einsetzend, diese Gemeinschaft erfährt in den Nöten, Widerständen, Anfeindungen, Entmutigungen, was der Evangelist Matthäus mit der Erzählung von der Sturmstillung symbolhaft ausdrückt (Mt 8, 23–27): Das Boot, in dem die sitzen und sich abmühen, die Jesus „nachfolgen", ist von heftigen Stürmen bedrängt, die Wellen schlagen über ihm zusammen; der Herr aber – so oft genug die Erfahrung der Jünger – scheint untätig zu sein und „schläft"; sie schreien zu ihm um Hilfe und erleben: Mitten in den auf seinem Weg riskierten Untergängen „steht er auf" und hilft. Er ist da, und er kämpft selbst, und er ist im Kommen: „Die Herren der Welt gehen, unser Herr kommt" (Martin Niemöller).

Der Glaube an die Auferstehung Jesu versetzt uns in Hoffnung und Spannung

auf die Vollendung hin, die uns verheißen ist (2 Kor 4, 14; Röm 8, 11), und er stellt uns in einen Kampf, der in uns und um uns ausgetragen wird. Er enthält damit einerseits eine Hoffnung über Tod und Unrecht hinaus, eine Hoffnung für uns Sterbliche und für unsere Verstorbenen, und zugleich eine Hoffnung gegen Tod und Unrecht, eine Hoffnung für die Lebenden und die Leidenden. Und deswegen entläßt der Osterglaube aus sich eine entsprechende österliche Praxis, eine Praxis des Auferstehens und des Aufrichtens.

Weil aber das, was Gott in der Auferweckung Jesu getan hat und durch den Geist des Auferstandenen weiter an uns tut, größer ist und weiter reicht, als wir in unserem Handeln realisieren können, darum feiern wir es im Gottesdienst. Wir freuen uns an der zuvorkommenden und uns tragenden Nähe Gottes, an der uns befreienden und bewegenden Gegenwart des auferstandenen Herrn, an den Wirkungen seines Geistes bei andern und in unserer Mitte, ehe wir aus dieser Gegenwart und diesem Wirken des dreieinen Gottes zu leben, zu denken und zu handeln versuchen. Seine Gnade geht unserer Praxis allemal voraus. Sie befreit uns vom Zwang, alles selbst bewerkstelligen zu müssen, befreit und provoziert uns aber auch zu den – vielleicht kleinen, aber benötigten – Schritten eines dem alten Menschen abgerungenen, neuen Lebens und Zusammenlebens in dieser Welt.

Gustavo Gutiérrez – in seiner Demut, Klarheit und Tiefe einer der glaubwürdigsten Christen und Theologen dieser Zeit – soll das Schlußwort haben: In jeder Eucharistie feiern wir „Kreuz und Auferstehung Christi, sein Hinübergehen vom Tod zum Leben und unser Hinübergehen von der Sünde zur Gnade", „vom alten zum neuen Menschen, von der Versklavung zur Freiheit". Gutiérrez fährt fort: Das gesamte christliche Leben ist „Ostern, d. h. ein Hinübergehen von der Sünde zur Gnade, vom Tod zum Leben, von der Ungerechtigkeit zur Gerechtigkeit, vom Untermenschlichen zum Menschlichen. Denn Christus führt uns durch das Geschenk seines Geistes in die Gemeinschaft mit Gott und den andern Menschen."[8]

ANMERKUNGEN

[1] K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik IV/3, 1. Hälfte (Zürich 1959) 47.

[2] Zum Auferstehungsthema insgesamt vgl. H. Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht (Düsseldorf 1985, [2]1987).

[3] D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (München 1961) 242.

[4] Nikolaus von Kues, De docta ignorantia III 8.

[5] Augustinus, Sermo 137, II 2 (PL 38, 755).

[6] H. U. v. Balthasar, Die Gottesfrage des heutigen Menschen (Wien 1956) 205, 216f.

[7] B. Pascal, Pensées, Fragment 553; dt. v. E. Wasmuth (Heidelberg 1963) 243.

[8] G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung (Mainz 1973) 246, 40, 170.

Der Beitrag geht auf ein Referat am Dies Academicus der Theol. Fakultät Luzern am 11. 11. 1987 zurück.

Hans Bertram

Strukturwandel der Familie

Betrachtet man die Daten aus den Familienberichten zur Entwicklung der Familienstrukturen, so zeigt sich, daß die sogenannte Normalfamilie (Ehepaar mit Kindern) im Rückgang begriffen ist. Selbst wenn die Zahl der Ein-Eltern-Familien hinzugerechnet wird, bilden doch beide Formen der Haushalte eine Minderheit, gemessen an allen Haushaltungen in der Bundesrepublik. Mehrgenerationenhaushalte, in denen neben Eltern und Kindern noch weitere Generationen leben, sind nur noch zwei Prozent aller Haushaltungen.

Die Analyse möglicher Faktoren, die zu einer solchen Entwicklung beigetragen haben, geht von folgender These aus: Wir erleben in unserer Gesellschaft eine Vielzahl von Veränderungen, wie eine zunehmende Differenzierung, eine Individualisierung der Lebensverhältnisse sowie steigende Ansprüche an die Personalisierung und Selbstverwirklichung der Menschen, mit denen Ehe und Familie als Institution und als Lebensform nicht Schritt gehalten haben. Aus der Ungleichzeitigkeit gesamtgesellschaftlicher und familiärer Entwicklungen lassen sich viele gegenwärtige Probleme interpretieren.

Bereits der französische Soziologe Emile Durkheim hat Anfang unseres Jahrhunderts darauf hingewiesen, daß moderne Gesellschaften durch ihre zunehmende Differenzierung in Teilbereiche, wie Beruf und Familie, teilweise widersprüchliche Normen- und Wertsysteme ausbilden. Menschen können in solchen funktional differenzierten Gesellschaften nur bestehen, wenn sie einerseits mittels einer angemessenen Bildung die Komplexität der gesellschaftlichen Strukturen begreifen können und andererseits eine Persönlichkeit entwickeln, die es ihnen ermöglicht, die Widersprüche in der Gesellschaft auszuhalten. Die Lösung sieht diese Theorietradition darin, daß der Mensch der Moderne für sich persönlich eine individuelle Synthese aus den widersprüchlichen Verhaltenserwartungen einer Gesellschaft entwickelt und nicht mehr den durch Tradition vorgegebenen Verhaltensmustern folgt. Dieses *Individualisierungstheorem* soll im folgenden als Leitlinie dienen, um die Ungleichzeitigkeit von gesellschaftlicher Entwicklung und der familialer Lebensformen zu illustrieren. Dabei werden zunächst die Veränderungen während der Familienbildungs- und der Familienphase dargestellt und dann die Stabilität innerfamilialer Verhaltensweisen kontrastiert. Vor dem Hintergrund dieses Vergleichs sollen schließlich einige Hypothesen über die Zukunft von Ehe und Familie sowie Anforderungen an die Forschung formuliert werden.

Veränderungen der Familienbildungsphase

In der repräsentativen Jugendstudie von Bonfadelli u. a. (1986) wird ein Vergleich zur soziodemographischen Struktur der Jugend seit 1953 durchgeführt. Dabei können die Autoren zeigen, daß heute bei den 20- bis 29jährigen nur noch 33 Prozent verheiratet sind, wohingegen im Mikrozensus 1980 noch 44 Prozent der gleichen Altersgruppe verheiratet waren, 1970 in der Volksbefragung gar noch 58 Prozent.

Die Veränderung im Heiratsverhalten dokumentiert auch die Zunahme nichtehelicher Lebensgemeinschaften. Der Anteil der in nichtehelicher Lebensgemeinschaft lebenden Frauen und Männer im Alter von 18 bis 35 an der Bevölkerung des gleichen Alters wird im Jahr 1982 für Frauen auf 4,4 Prozent, für Männer auf 3,8 Prozent geschätzt (4. Familienbericht, 36). Aber die Zunahme der nichtehelichen Lebensgemeinschaften und die geringere Quote verheirateter jüngerer Menschen bedeutet nicht notwendigerweise, daß die Lebensform von Ehe und Familie insgesamt von Jugendlichen nicht geschätzt wird; sie sind vielmehr Ausdruck eines ganz spezifischen Strukturwandels der Jugendphase.

Denn die ökonomische Selbständigkeit von Jugendlichen setzt heute sehr viel später ein als in früheren Jahren und Jahrzehnten. Erst im Alter von 26 bis 27 Jahren erreichten zum Beispiel in dieser Befragung 50 Prozent der Befragten ein eigenes Einkommen von 1500 DM nach Abzug von Steuern und Versicherung; die anderen 50 Prozent waren selbst in diesem doch schon fortgeschrittenen Alter ökonomisch noch nicht selbständig.

Die längere ökonomische Abhängigkeit ist Folge einer verlängerten Ausbildung von Jugendlichen und jungen Erwachsenen und damit Ausdruck der Tatsache, daß die Voraussetzungen für das Berufsleben, was die Anforderungen der Ausbildung und die Einstiegsmöglichkeiten in den Beruf angeht, erschwert worden sind. Für die jungen Männer einer Generation bedeutet dies, daß der Zeitpunkt einer Familiengründung aufgeschoben wird; die Berufstätigkeit selbst tangiert jedoch nicht die traditionelle Rolle als Vater und Haupternährer.

Die traditionelle Rolle der Mutter und Hausfrau ist mit Berufstätigkeit nur schwer zu vereinbaren. Wenn also Frauen mit den gleichen Bildungsqualifikationen wie Männer – der Frauenanteil an den Hochschulen beträgt 40 Prozent – versehen sind, so erscheint es nur sinnvoll, wenn sie auf den Abschluß der Ausbildung einige Jahre der Berufstätigkeit folgen lassen wollen. Denn mit der Familienbildung geht häufig das Ausscheiden der Frau aus dem Erwerbsleben einher. In dem Lebensabschnitt, in dem traditionellerweise eine Ehe eingegangen wurde, versucht also heute ein immer größerer Prozentsatz von Männern und Frauen Ausbildung und Berufsbeginn zu bewältigen, bevor sie – selbst bei positiver Einstellung dazu – Ehe und Familie als weitere Aspekte der Lebensplanung akzeptieren.

Darüber hinaus darf nicht vergessen werden, daß durch eine veränderte Ausbildung, durch eine veränderte Integration in den Arbeitsmarkt, durch ein Hinausschieben der Familienbildungsphase auch andere Lebensperspektiven entwickelt werden, wie etwa die Vorstellung, Karriere zu machen, eine Erfüllung im Beruf zu finden, die Familie als Form des „Daseins für andere" (Beck-Gernsheim) nicht mehr erstrebenswert erscheinen lassen. Aufgrund der veränderten Bedingungen im Bildungs- und Berufsbereich der Jugendlichen entwickelt ein immer größerer Prozentsatz von Jugendlichen ein individuelles Konkurrenzverhalten, so daß es nicht verwundern darf, wenn Jugendliche und junge Erwachsene zunehmend individualistische Lebensorientierungen aufbauen. Diese und noch einige andere Veränderungen, die hier nicht ausgeführt sind, werden häufig als eine *Individualisierung der Jugendphase* interpretiert.

Hinzu kommt eine neue Bestimmung von Jugend: Wurde traditionellerweise der Jugendliche oder die Jugendliche als ein Gesellschaftsmitglied im Übergang zwischen Kindheit und Erwachsenenalter gesehen, so löst sich diese klare Vorstellung von Jugend in unserer Gesellschaft zunehmend auf. Denn jene Elemente, die als Merkmale des Erwachsenenstatus gelten, wie eine eigene Wohnung zu haben, ökonomisch selbständig zu sein, verheiratet zu sein und eine Ausbildung beendet zu haben, sind bei vielen Jugendlichen heute in höchst unterschiedlicher Weise und nicht in zeitlicher Koinzidenz vorzufinden. Wenn heute sehr viel mehr Jugendliche eine eigene Wohnung haben, aber gleichzeitig noch von ihren Eltern ökonomisch abhängig sind, so ist eben ihre Lebenssituation grundsätzlich anders als die Lebenssituation eines Jugendlichen im gleichen Alter, der nicht nur über eine eigene Wohnung verfügt, sondern beispielsweise auch schon über ein eigenes Einkommen. Der Übergang vom Jugendlichen- in den Erwachsenenstatus verläuft heute sehr viel differenzierter und individueller als noch vor 10 und 20 Jahren.

Die Familienphase

Die wohl signifikanteste Veränderung ist sicherlich das Verschwinden der Mehrkinderfamilie und die Zunahme der Ehepaare ohne Kinder. Der Geburtenrückgang, so zeigt zumindest auch die Statistik, ist weitgehend darauf zurückzuführen, daß der Anteil von Familien mit drei und mehr Kindern abnimmt.

Diese Entwicklung weg von der Mehrkinderfamilie hin zur Einkindfamilie oder gar zur Lebensgemeinschaft ohne Kinder korrespondiert weitgehend mit dem veränderten Erwerbsverhalten von Frauen. Zwar hat sich die Erwerbsquote insgesamt im Lauf der Jahrzehnte nur sehr langsam verändert. Aber innerhalb der Gruppe der erwerbstätigen Frauen haben sich dramatische Veränderungen ergeben. Waren 1960 lediglich ein Drittel aller verheirateten Frauen erwerbstätig, so sind es heute bereits 43 bis 44 Prozent. Dagegen sinkt die Erwerbsbeteiligung der

ledigen Frauen kontinuierlich, was auf das veränderte Bildungsverhalten und Ausbildungsverhalten von jungen Frauen zurückzuführen ist. Die längere Ausbildung führt dazu, daß sie nicht erwerbstätig sind, sondern sehr häufig erst in das Erwerbsleben eintreten, wenn sie auch eine Familie gründen wollen bzw. eine feste Partnerschaft auf Dauer eingehen. Die größte Zunahme der Erwerbsbeteiligung ist insbesondere in der Altersgruppe der 25- bis 45jährigen zu beobachten, also gerade in der Phase, in der Frauen traditionellerweise nach den alten Mustern eine Ehe eingingen, eine Familie bildeten und Kinder erzogen. Für diese Gruppe von Frauen stellt sich die Frage, wie Beruf und Familie integriert werden können, besonders dringlich und wird mit Sicherheit häufig auf Kosten der Kinder gelöst. Es scheint im Licht der skizzierten Entwicklung plausibel, daß aufgrund der vielfältigen Anforderungen und Erwartungen lediglich ein Kind oder möglicherweise gar kein Kind geboren wird.

Nun gibt es ja Vorschläge und Vorstellungen, daß man durch eine besonders großzügige finanzielle Dotation dieses Verhalten ändern könne. So hat beispielsweise der frühere Direktor des Bundesinstituts für Bevölkerungsforschung, Hans W. Jürgens, einmal den Vorschlag unterbreitet, man solle allen Frauen mit mehreren Kindern einen beamtenähnlichen Status zubilligen. Solche Vorstellungen sind unabhängig von ihrer Finanzierbarkeit schon deswegen realitätsfern, weil sich nicht nur die Einbindung der Frauen in das Ausbildungswesen und den Beruf geändert hat, sondern weil die Mutterschaft inzwischen längst nur noch eine Phase im Leben von Frauen ist und keinesfalls mehr Frausein und Muttersein für das ganze Leben identisch sind. Noch zu Beginn dieses Jahrhunderts erlebten nur ca. 15 Prozent aller Mütter die Pubertät des letztgeborenen Kindes. Heute ist ein Großteil der Frauen erst Mitte 40, wenn ihre Kinder in die Pubertät kommen.

Da aber nun parallel zu diesem Reproduktionsverhalten auch die Lebenserwartung und die Gesundheit von Menschen deutlich zugenommen haben, sind im Lebenszyklus von Frauen Jahre entstanden, die es in dieser Form, historisch gesehen, nie gegeben hat und die eben nicht mehr dadurch ausgefüllt werden können, daß man auf Ehe und Familie verweist, weil selbstverständlich eine gut ausgebildete Frau von 40 bis 50 Jahren mit erwachsenen Kindern erwarten kann, in gleicher Weise sinnvoll in die Gesellschaft und die gesellschaftliche Entwicklung integriert zu sein wie ihr Ehemann oder Lebensgefährte. Da gegenwärtig in unserer berufsorientierten Gesellschaft die Integration und Partizipation an der gesellschaftlichen Entwicklung überwiegend über den Berufsbereich organisiert wird, kann es nicht verwundern, daß sich die Frauen entsprechend ihrer Ausbildung und ihrem Vermögen verhalten.

Man kann die verstärkte Berufsorientierung von Frauen gerade nicht auf eine ökonomische Grundeinstellung der heutigen Frauengeneration zurückführen, wie dies durchaus noch häufiger getan wird. In einer empirischen Untersuchung konnte nachgewiesen werden (Bertram/Bayer 1984), daß die Grundeinstellung

von Frauen zur Erwerbstätigkeit im wesentlichen von ihrer Ausbildung und ihrer Berufserfahrung geprägt wird und daß sie sich hier nicht von ihren männlichen Kollegen unterscheiden. Frauen mit einer guten Ausbildung und mit anspruchsvollen und interessanten Tätigkeiten haben eine ebenso intrinsische Motivation, das heißt, sie sind aus Interesse an ihrer Tätigkeit berufstätig wie die vergleichbaren männlichen Kollegen.

Die innerfamiliale Arbeitsteilung

In den vorangegangenen Ausführungen kam das veränderte Erwerbsverhalten von Frauen zur Sprache, weil die skizzierten Veränderungen in der Familienbildung wie der Familienphase die Frauen stärker betreffen. Die männliche Rolle im Beruf und in der Familie ist hingegen weniger beeinflußt worden. Das zeigt sich daran, daß sowohl die innerfamiliale Arbeitsteilung wie die innerfamiliale Zeitdisposition den strukturellen Veränderungen nicht gefolgt sind.

Aus der vergleichenden Analyse von Zeitbudgetstudien der letzten 60 Jahre (vgl. Bertram/Borrmann-Müller 1987) lassen sich folgende Ergebnisse zur innerfamilialen Arbeitsteilung festhalten. Männer haben auch früher schon bei den im Haushalt anfallenden Tätigkeiten geholfen, es haben sich jedoch die Bereiche geändert, in denen sie tätig wurden. In den früheren Haushaltstagebüchern (Baum/Westerkamp 1931) verteilt sich die Mithilfe vor allem auf handwerkliche und Gartenarbeit, die Kinderpflege beispielsweise spielt keine Rolle. Die neueren Untersuchungen hingegen zeigen, daß Männer jetzt in den früheren typischen Frauendomänen wie Kinderbetreuung, Einkauf und Hausputz tätig werden. Der Anteil der männlichen Unterstützung hat sich jedoch über die Zeit hinweg kaum geändert. Auch heute noch wird, wie vor 50 Jahren, Hausarbeit von Männern und Frauen als Frauenarbeit interpretiert, da die Unterstützung durch die Ehemänner nach wie vor gering ist und die Verantwortlichkeiten für den Haushalt eindeutig verteilt sind. „Die Idee einer partnerschaftlichen Arbeitsteilung zwischen den Ehegatten hat sich also in den Familien, in denen die Frau mit der Doppelrolle von Familienfrau und gleichzeitiger Beteiligung am Erwerbsleben konfrontiert ist, (noch) nicht in der Realität durchsetzen können und hat noch nicht einmal so viele praktizierende Anhänger, daß sich wenigstens ein geringer Unterschied zwischen den Männern nicht-erwerbstätiger und erwerbstätiger Frauen statistisch niederschlagen würde“ (Kössler 1984, 13).

Das Modell der innerfamilialen Arbeitsteilung ist trotz der vorher ausführlich dargestellten tiefgreifenden Veränderungen in den Lebensvorstellungen der Eheleute stabil geblieben. Die Entlastung der Frau ist also nicht durch eine partnerschaftliche Organisation der Familie erfolgt, sondern durch Verringerung des Zeitaufwands für Hausarbeit. Die soziale und ökonomische Selbständigkeit der

Frauen infolge ihrer Erwerbstätigkeit hat demzufolge nicht zu mehr Gleichheit innerhalb der Familie geführt.

Zwar stimmen sehr viele Studien darin überein, daß berufstätige Frauen mehr Mitentscheidungsbefugnis besitzen als nichtberufstätige, da sie unabhängiger sind, sie können auch soziale Kontakte selbständig und unabhängig vom Ehemann herstellen, und sie sind, so wird ausgeführt, auch durchsetzungsfähiger. Diese Unabhängigkeit der Frau, sei es aufgrund verstärkter Partizipation an Ressourcen, sei es aufgrund vermehrter Alternativen im Sinn von möglichen Lebensmustern, trifft aber auf eine relativ traditionale innerfamiliale Arbeitsteilung. Möglicherweise ist die Ursache dieser traditionalen Arbeitsteilung aber gar nicht im Ungleichgewicht zwischen Mann und Frau innerhalb der Familie zu finden, sondern in den Resten eines überkommenen weiblichen Rollenverständnisses. Verschiedene Studien (Bundesminister für Jugend, Familie und Gesundheit 1984, Spieß et al. 1984) sprechen von einem Nebeneinander traditioneller und progressiver Wertorientierungen bzw. einem Nebeneinander von Bewahrung und Erneuerung, so daß bei vielen Frauen tatsächlich noch das traditionelle Bild des letztlich entscheidenden Ehemanns, der in der Ehe den Kurs bestimmt, fest verankert sein könnte und die durch die Erwerbstätigkeit bedingte potentielle Verschiebung in der ehelichen Machtstruktur in der Familie gar nicht zum Tragen kommt.

Diese Vermutung wird gestützt durch Untersuchungen zur Zeitdisposition. Aufgrund der vorgenannten Arbeitsteilung sind die Chancen von Frauen, neben Beruf und Haushalt noch weitere Aktivitäten zu entwickeln, seien es Hobbies oder andere Formen von Freizeitgestaltung, doch erheblich reduziert. In einer empirischen Untersuchung (Burkhardt/Meulemann 1976) konnte nachgewiesen werden, daß 72 Prozent der berufstätigen Frauen sich in ihrer Freizeit mit Hausarbeit beschäftigen, im Gegensatz zu 16 Prozent der befragten Männer, denn, wie in einer anderen Studie (Hilzenbecher 1984) festgestellt wird, die Aufteilung der Freizeit der Ehemänner bleibt weitgehend von einer Teilzeitbeschäftigung der Ehefrau und der Zahl der im Haushalt lebenden Kinder unbeeinflußt.

Als Ergebnis kann man festhalten, daß trotz aller Rationalisierungsgewinne im Haushalt die traditionelle Verantwortlichkeit für die Hausarbeit weiterhin bei der Frau liegt und auch die Unterstützung durch den Ehemann, selbst bei den berufstätigen Frauen, marginal bleibt und keinesfalls im Sinn einer partnerschaftlichen Teilung der Arbeiten im Haushalt interpretiert werden kann. Auch bei der Gestaltung der Partnerbeziehung scheinen, trotz aller erkennbaren Fortschritte, traditionelle Vorstellungen vorzuherrschen, wobei insbesondere zu betonen ist, daß bei der Verfügung über Freizeit die Männer gegenüber ihren Frauen deutlich im Vorsprung sind.

Schlußfolgerungen

Die eingangs dargestellte These, daß auf der einen Seite sowohl in der Familienbildungsphase wie aber auch während der eigentlichen Familienphase deutliche Änderungen insbesondere durch die Änderung der Jugendphase und die Veränderung der Frauenrolle in unserer Gesellschaft nachzuweisen sind, wohingegen auf der anderen Seite bei der innerfamilialen Arbeitsteilung, teilweise auch bei der Gestaltung der innerfamilialen Entscheidungskompetenz und Zeitdisposition ein relativ hohes Maß an Konstanz zu beobachten ist, dürfte durch die vorhergehenden Ausführungen gut begründet sein. Welche Hypothesen in bezug auf die weitere Entwicklung von Ehe und Familie lassen sich nun aus den bisher vorgetragenen Überlegungen ableiten?

Zunächst könnte man folgern, daß Ehe und Familie eine Lebensform ist, die zunehmend zum Verschwinden verurteilt ist, da sie dem gesamtgesellschaftlichen Wandel nicht adäquat begegnen kann. Dies überzeugt um so mehr, als ja ganz offenkundig die innerfamiliale Arbeitsteilung und teilweise die innerfamiliale Machtverteilung relativ wenig von diesen externen gesellschaftlichen Veränderungen beeinflußt worden ist. Belege dafür sind die eingangs erwähnten Zahlen hinsichtlich der Abnahme der Haushaltungen von Familien mit Kindern einschließlich der Alleinerziehenden. Auch die zunehmende Individualisierung aufgrund der wachsenden Komplexität unserer Gesellschaft könnte herangezogen werden, um das langsame Verschwinden von Ehe und Familie zu prognostizieren. Doch scheint eine solche Betrachtungsweise sehr voreilig zu sein, weil die zunächst hier sehr einheitlich beschriebenen Entwicklungstendenzen zwar auf der gesamtstaatlichen Ebene der Bundesrepublik oder sogar in Westeuropa zutreffen mögen, aber schon bei einer kleinräumigeren Betrachtung, dem Vergleich der Bundesländer, nicht vollständig aufrechterhalten werden können. Durchschnittswerte und bundesweite Daten sind manchmal außerordentlich irreführend. Bevor man also generelle Hypothesen über das langsame Verschwinden von Ehe und Familie in der Bundesrepublik formuliert, muß man sehr genau regional differenziert analysieren, ob sich diese generellen Hypothesen tatsächlich in den einzelnen Gliederungen der Bundesrepublik entsprechend nachweisen lassen.

Dies soll nur an einem einzigen Beispiel, der Entwicklung der Ehescheidungen, verdeutlicht werden. Die steigenden Durchschnittswerte der Scheidungsraten in der Bundesrepublik sind bekannt. So wurden 1960 in der Bundesrepublik durchschnittlich 35,7 Ehen auf 10000 Ehen geschieden, während es 1984 bereits 87 Ehen auf 10000 bestehende Ehen waren. Der Durchschnittswert, den die Bundesrepublik insgesamt aufweist, verdeckt jedoch die große Variationsbreite innerhalb der Bundesrepublik.

Die Stadtstaaten Hamburg, Bremen und Berlin weisen sowohl 1950 wie auch 1960 und wiederum 1984 sehr viel höhere Durchschnittswerte auf als beispielswei-

se die Länder Saarland, Bayern, Baden-Württemberg und Rheinland-Pfalz. Schleswig-Holstein als Flächenstaat unterscheidet sich wiederum sehr deutlich von den vier genannten Flächenstaaten, wohingegen Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen und Hessen eine mittlere Position einnehmen.

Es handelt sich hier keinesfalls um lineare Entwicklungen, sondern auch in bezug auf die Ehescheidung sind kurvenlineare Entwicklungen denkbar, weil beispielsweise die Scheidungsraten 1950 in allen Bundesländern einschließlich der Stadtstaaten viel höher waren als 1960 und auch noch 1970 bzw. 1980. Auch für den Freistaat Bayern kann man diesen Zusammenhang von Ehescheidungen und Verstädterung wie auf Bundesebene beobachten. Der Großraum München, die Städte Augsburg, Memmingen, Kaufbeuren, Ingolstadt, Nürnberg, Coburg, Schweinfurt und Hof, um nur einige große bayerische Städte zu nennen, weisen vollständig unabhängig davon, wie hoch die Scheidungsquoten im Umland sind, relativ hohe Ehescheidungsquoten auf und unterscheiden sich nur tendenziell von den Ehescheidungsquoten in den Stadtstaaten Hamburg und Bremen.

Der Zusammenhang zwischen Ehescheidungen und Verstädterung ist sicherlich dadurch zu erklären, daß in größeren Städten die Gelegenheitsstruktur zum Kennenlernen neuer Partner, die Belastungen durch die Hektik des städtischen Lebens und die hohen Erwartungen an die Individualisierung des einzelnen besonders große Herausforderungen für eine dauerhafte Partnerschaft bedeuten.

Diese globale Aussage sollte hier jedoch nur als Illustration für die These dienen, daß man im Grund genommen die sozialen Bedingungen untersuchen muß, die Ehe und Familie in besonderem Umfang gefährden oder auch stabilisieren, und daß die Analyse dieser sozialen Bedingungen nicht auf genereller Bundesebene erfolgen kann, sondern voraussetzt, daß man sehr sorgfältig versucht, in einem regionalen Kontext die einzelnen Bedingungsfaktoren herauszufinden, die die Lebensform von Ehe und Familie begünstigen oder auch benachteiligen. Stimmte beispielsweise dieser generell behauptete Zusammenhang zwischen Verstädterung und Zunahme der Ehescheidungen und damit Destabilisierung von Ehe und Familie, dann wäre aufgrund der vorhersehbaren Abnahme der Bevölkerung und dem damit möglicherweise einhergehenden Prozeß einer gewissen Entstädterung auch ein tendenzielles Absinken von Ehescheidungen nicht auszuschließen.

Tendenzen, die wir auf der Ebene der Gesamtgesellschaft feststellen, können sehr wohl aus regional ganz unterschiedlichen Entwicklungen zusammengesetzt sein, was auch bedeutet, daß man keine generellen Prognosen hinsichtlich der Entwicklung von Ehe und Familie machen kann. Erst auf der Basis von differenzierten Analysen sind wir in der Lage, über die weitere Entwicklung der familiären Lebensformen in der Bundesrepublik, bezogen auf bestimmte Teile der Bundesrepublik, Aussagen zu machen.

Die Daten über die innerfamilialen Beziehungen haben deutlich gemacht, daß die Ehepartner unabhängig davon, ob Mann und Frau berufstätig sind, noch sehr

traditionellen Rollenzuschreibungen anhängen und von dem Idealbild einer partnerschaftlichen Beziehung mit geteilter Verantwortlichkeit weit entfernt sind.

Für den Psychoanalytiker Erich Fromm ist die Partnerschaft von Mann und Frau aber nicht das Ergebnis vorgegebener Rollenerwartung und auch nicht das Ergebnis der Institution Ehe, sondern entsteht aus einem wechselseitigen Lernprozeß, in dem der eine den anderen als Individuum und gleichwertige Persönlichkeit akzeptiert und darauf aufbauend eine Beziehung entwickelt, aber auch klar erkennt, daß dieser andere jener, wie die Soziologen sagen, signifikante andere ist, zu dem man dauerhafte Bindungen haben will, durch die er sich wiederum von allen anderen deutlich unterscheidet. Liebe als Lernprozeß zielt darauf, daß zwei Partner lernen, wechselseitig füreinander Achtung zu entwickeln, die auch darauf basiert, daß der andere ein Individuum ist und kein Rollenträger. Herrad Schenk (1987) benutzt die Frommsche Definition, um deutlich zu machen, daß in einer hochdifferenzierten Gesellschaft, die aufgrund der eingangs beschriebenen Entwicklung über ein hohes Maß ausgeprägter Individualität ihrer Mitglieder verfügt, Ehe und Familie als Lebensform dann nicht mehr attraktiv sein können, wenn sie auf vorgegebenen Rollenerwartungen und Normen basieren, die die Wahrnehmung des anderen als Individuum und signifikanten anderen erschweren.

Literatur: E. Beck-Gernsheim, Vom „Dasein für andere" zum Anspruch auf ein Stück „eigenes Leben". Individualisierungsprozesse im weiblichen Lebenszusammenhang, in: Soziale Welt 34 (1983) H. 3.; *H. Bertram, H. Bayer,* Berufsorientierung erwerbstätiger Mütter. DJI Forschungsbericht (München 1984); *H. Bertram, R. Borrmann-Müller,* Von der Hausfrau zur Berufsfrau? Der Einfluß struktureller Wandlungen des Frauseins auf familiales Zusammenleben (M. München 1987); *M. Baum, A. Westerkamp,* Der Rhythmus des Familienlebens. Das von einer Familie täglich zu leistende Arbeitspensum (Berlin 1931); *H. Bonfadelli, U. Saxer,* Lesen, Fernsehen und Lernen. Wie Jugendliche die Medien nutzen und die Folgen für die Medienpädagogik (Stuttgart 1986); *Bundesminister für Jugend, Familie und Gesundheit* (Hrsg.), Familie und Arbeitswelt, Bd. 143 (Stuttgart 1984); *W. Burkhardt, H. Meulemann,* Die „Rolle des Mannes" und ihr Einfluß auf die Wahlmöglichkeiten der Frau (Stuttgart 1976); *M. Hilzenbecher,* Frauenerwerbstätigkeit, Familienzyklus und Zeitallokation. Zeitbudgetanalyse als Voraussetzung für eine empfänger- und phasengerechte Ausgestaltung familienpolitischer Maßnahmen (Spardorf 1984); *R. Kössler,* Arbeitszeitbudgets ausgewählter privater Haushalte in Baden-Württemberg. Ergebnisse einer Zusatzerhebung zur Einkommens- und Verbrauchsstichprobe 1983 (Stuttgart 1984); *H. Schenk,* Freie Liebe – wilde Ehe. Über die allmähliche Auflösung der Ehe durch die Liebe (München 1987); *S. Spiess u. a.,* Wertwandel und generatives Verhalten. Ergebnisse einer Längsschnittstudie an jungen Ehepaaren, in: Zschr. f. Bevölkerungswiss. 10 (1984) 153–168.

Philipp Schmitz SJ

Selbstbestimmung bis in den Tod?

Das Thema Euthanasie bleibt aktuell – nicht nur, weil wir in der Bundesrepublik einen Professor Julius Hackethal haben, der sich darin gefällt, unter dem Anspruch besonderer Zuwendung zum Patienten die Rolle des „ganz anderen Mediziners" zu spielen und, unterstützt von der umtriebigen „Gesellschaft für humanes Sterben", nicht aufhört, ein gesellschaftliches und ärztliches Tabu nach dem anderen zu durchbrechen. Das Thema Euthanasie bleibt deswegen aktuell, weil sich in ihm ein scheinbar unlösbares Entweder-Oder spiegelt. Darf man sich auch noch im Tod – so fragen sich auch Menschen, denen nicht daran liegt, als Tabubrecher in die Geschichte einzugehen – an das durchgängig proklamierte Recht auf Selbstbestimmung halten, oder gilt hier ein von allen, nicht zuletzt von einem schwer erkrankten oder sogar sterbenden Menschen selbst zu respektierender Vorrang des Lebens vor der freien Selbstbestimmung?

Selbsternannte Aufklärer zwingen uns dazu, diese Frage wieder einmal an einigen Aspekten der Intensivmedizin, der durch die medizinische Technologie möglich gewordenen Sparte der Medizin, wie an den spektakulären Fällen zu untersuchen, welche die Medien uns als den Fall „Helmy E.", „Ingrid", oder „Daniela" präsentieren[1].

Selbstbestimmung bei der Wiederbelebung (Reanimation)

Ein erster Bereich, in dem sich das Verhältnis von freier Selbstbestimmung und Vorrang des Lebens darstellen läßt, ist die Wiederbelebung (Reanimation). Es ist ratsam, sich zur Erörterung der damit angesprochenen Probleme einen Fall vor Augen zu führen: Herr R., sechzig Jahre alt, wird von der Ambulanz in die Intensivstation gebracht. Er hatte einen Schlaganfall erlitten, und bevor er in der Ambulanz wiederbelebt werden konnte, hatte er einen Atemstillstand für eine Zeit unbekannter Dauer. Nach einer schnellen Einschätzung der Lage hatte der Hausarzt, der verständigt worden war, Frau R. mitgeteilt, daß der Zustand ihres Mannes ernst sei und daß er möglicherweise irreversible Gehirnschädigungen erlitten habe. Im Wartezimmer trifft Frau R., die ihren Mann in die Klinik begleitet hatte, auf eine junge Pastoralreferentin, die vor nicht allzu langer Zeit ihre Arbeit im Seelsorgeteam der Klinik begonnen hatte. In ihrem Bedürfnis, sich nach dem ersten Schock einmal richtig auszusprechen, erzählt sie dieser, sie und ihr Mann

hätten über die Möglichkeit eines solchen Falles, wie er jetzt eingetreten sei, gesprochen und er habe dabei den Wunsch geäußert, daß „nichts Außergewöhnliches" getan werden solle, um ihn am Leben zu erhalten. Die Pastoralreferentin erfährt bei dieser Gelegenheit auch, daß Frau R. diese Information nicht an ihren Hausarzt weitergegeben hat; sie nimmt sich daher vor, das an ihrer Stelle zu tun.

Ungefähr eine Stunde später erleidet Herr R. – nunmehr in der Klinik – einen Herzstillstand. Die Pastoralreferentin, die bisher nicht dazu gekommen ist, die erhaltene Information weiterzugeben, tut das nun gegenüber der Stationsschwester, die sie ihrerseits an den Arzt weitergibt, der mit der Reanimation begonnen hat. Der faucht sie an, weil sie ihn mit ihrer Wiedergabe von „Geschwätz" in seinen Anstrengungen unterbreche. Die Stationsschwester benachrichtigt den Hausarzt, der seinerseits seinen Kollegen am Telefon verlangt. Der aber ist begreiflicherweise nicht zu sprechen.

Nachher haben beide Mediziner ein Gespräch, in dem sie keineswegs sanft miteinander umgehen: „Warum können Sie einen solchen Bericht aus zweiter Hand überhaupt nur in Erwägung ziehen?" will der in der Intensivstation tätige Arzt recht ungnädig wissen. „Schließlich haben wir als Ärzte doch eine jedem einzelnen Patienten geschuldete Lebenserhaltungspflicht." Dann fügt er hinzu, er habe Herrn R. reanimiert; er habe keine andere Wahl gehabt. Gewiß, das müsse er zugeben, sei dessen Prognose unsicher. Der Hausarzt pocht auf seine Kenntnis des Willens des Patienten. Dieser habe das Recht zur freien Selbstbestimmung für sich in Anspruch genommen, und als Mediziner hätten sie beide das zu respektieren. Ihm sei es unverständlich, wie ein Arzt heute noch alles daransetzen könne, eine entsprechende Information gar nicht erst an sich herankommen zu lassen.

1. Grenze der Lebenserhaltungspflicht

Es gehört sicher zu den schönsten Erfahrungen des Mediziners, einen Menschen nach einem plötzlichen Atem- und Kreislaufzwischenfall mit künstlicher Beatmung und Herzmassage wieder zum Leben zu bringen. Bislang konnte er auch erwarten, daß die Institutionen der Gesundheitsfürsorge, die Kirchen und die Verwandten des Patienten ihn in seinem Bemühen unterstützten.

Grundsätzlich jedoch hat die Lebenserhaltungspflicht des Arztes eine Grenze. Das ist eine Selbstverständlichkeit. Die Möglichkeiten der Lebensrettung können nicht immer bis zum letzten ausgeschöpft werden. Die Frage ist allerdings, wo diese Grenze liegt. Der erfolgreiche Einsatz von Wiederbelebungsmaßnahmen hat dazu geführt, daß Atem- und Herzstillstand nicht unter allen Umständen den Tod bedeuten. Der Todeszeitpunkt fällt mit dem Hirntod zusammen[2]. Der Hirntod eines Menschen ist darum auch die Grenze der Lebenserhaltungspflicht.

Da der Hirntod aber nur unter bestimmten klinischen apparativ-technischen Voraussetzungen festgestellt werden kann, sind dort, wo diese im gegebenen Augenblick nicht zur Verfügung stehen, Überlegungen zur Ursache, zum Verlauf

und zur Prognose einer bestehenden Krankheit anzustellen. Damit wird die Grenze der Lebenserhaltungspflicht unscharf und veränderbar. Was von jeher als unumstoßbar naturgegebenes Fixum galt, der Todeszeitpunkt nämlich, wird in Erkenntnis und Praxis zur Variablen in der Hand des Intensivmediziners[3].

Was der Intensivmediziner aber nun praktisch zu entscheiden hat, ist nicht, ob jemand schon tot sei oder eine extrem ungünstige Prognose habe, sondern – wie auch in unserem Fall – ob das Ergebnis einer noch möglichen Behandlung eine für den Patienten noch wünschbare Lebensqualität zur Folge habe. Diese Frage zu beantworten, ist der behandelnde Arzt allein aber nicht fähig. Der Lebensschutzpflicht des Arztes tritt – das ist das erste Ergebnis dieser Überlegungen – das Selbstbestimmungsrecht des kompetenten und informierten Patienten gegenüber. Es ist nicht zu bezweifeln, daß dieser das Recht hat, eine weitere Behandlung zurückzuweisen, wenn diese nur noch das Leiden verlängern, eine Verfälschung des Sterbens bedeuten und sich in eine Verkehrung der ärztlichen Wohltat in ihr Gegenteil verwandeln würde.

2. Grenze der Lebenserhaltungspflicht bei Bewußtlosigkeit

Wenn der Patient sich – im Fall der Bewußtlosigkeit – nicht mehr äußern kann, dann kann die Entscheidung auf den übergehen, der sich aufgrund seiner verwandtschaftlichen Beziehung noch am ehesten in seine geheimsten Wünsche hineinzudenken vermag. Das ist in dem von uns geschilderten Fall die Frau, der in der Vermittlung des früher geäußerten Wunsches ihres Mannes die Pastoralreferentin und der Hausarzt zur Seite stehen. Auch wer nicht bereit ist, die Handlungsweise des Arztes der Intensivstation zu kritisieren, wird nicht zögern, sich bei ihm eine höhere Sensibilität für die Mittler des Willens und der Selbstbestimmung des Patienten zu wünschen. Allgemein gilt: Der behandelnde Arzt muß sich der Willensäußerung des Patienten – und damit seiner Selbstbestimmung – definitiv vergewissern. Erleichtert würde das durch rechtzeitig abgefaßte Patientenverfügungen. Damit sie wirksam werden können, müssen sie allerdings klar und spezifisch sein, das heißt, sie müssen die Art der Behandlung benennen, die gegebenenfalls nicht mehr durchgeführt werden soll, sie müssen schriftlich dokumentiert sein, sie dürfen nur nach vorheriger kompetenter Beratung und möglichst unter Hinzuziehung von Familienangehörigen abgefaßt worden sein, sie müssen von Zeit zu Zeit erneuert werden. Sie müssen schließlich für den Fall, daß sie gebraucht werden, leicht zugänglich sein[4].

Als praktische Regeln könnten gelten: Außerhalb der Klinik sollte (wegen der Undurchsichtigkeit der Situation) Wiederbelebung von dazu ausgebildeten Kräften immer ausgeführt werden. Innerhalb des Krankenhauses sollten die gleichen Kräfte aber auch wissen, wann ein Einsatz nicht weiter sinnvoll ist. Kliniken sollten flexibel genug sein, die glaubwürdigen Wünsche ihrer Patienten zu respektieren. Um ihr Selbstbestimmungsrecht ausführen zu können, sollten diese nicht nach

Hause oder in andere Institutionen gehen müssen. Krankenhäuser sollten unterscheiden lernen zwischen der Willensäußerung des Patienten, der nicht alles akzeptieren will, was noch technisch gemacht werden kann, und dem, was aus ethischen Gründen unter keinen Umständen geduldet werden darf.

Selbstbestimmung bei künstlicher Ernährung

Ein weiterer Testfall für das Recht auf freie Selbstbestimmung ist die künstliche Ernährung von bewußtlosen moribunden Patienten. Auch dazu ein weithin bekannter Fall: Am frühen Morgen des 15. April 1975 brach die damals 21jährige Karen Quinlan bei der Geburtstagsfeier eines Freundes bewußtlos zusammen. Nach Mund-zu-Mund-Beatmung durch einen Freund brachte sie ein Notarztwagen unter einer Sauerstoffmaske auf die Intensivstation des Newton Memorial Hospital. Die Eltern traten schon bald für Abschaltung des Beatmungsgeräts ein, nachdem die behandelnden Ärzte sie darauf hingewiesen hatten, daß ihre Tochter irreversibel gehirngeschädigt sei. Ihr Pfarrer hatte sie dabei mit Hinblick auf eine Erklärung Pius' XII. von 1957 unterstützt. Sie hätten, erklärte er ihnen, keine moralische Verpflichtung, die Aufrechterhaltung von Karens Atmung mit außerordentlichen Mitteln fortzuführen, wo doch keine vernünftige Hoffnung auf auch nur teilweise Wiederherstellung bestünde. Die Quinlans stellten – nach Aussage der Mutter – eine Bescheinigung (Patientenverfügung) aus, die den behandelnden Arzt und das St. Clare's Hospital in Denville, N. J. (wohin sie überführt worden war) ermächtigte, die Geräte abzuschalten. Doch weder die medizinisch Verantwortlichen noch die Gerichte spielten zunächst mit.

Der New Jersey Supreme Court kommt allerdings ein Jahr später, am 31. März 1976, zu folgendem Entscheid: Joseph Quinlan wird seiner Forderung gemäß zum Vormund für seine Tochter bestellt. Weiter: Sollten Ärzte seiner Wahl zu der Schlußfolgerung gelangen, „es gebe keine vernünftige Möglichkeit für Karen, aus der gegenwärtigen Bewußtlosigkeit aufzutauchen und wieder zu einem von Erkenntnis und Wissen gekennzeichneten Zustand zu gelangen, und der Lebenserhaltungsapparat (life-support-apparatus) sollte abgeschaltet werden", und sollte er und Karens „Familie" mit dem übereinstimmen, und sollte eine „Ethikkommission oder eine ähnliche Gruppierung" des Krankenhauses, in dem Karen Quinlan zur Zeit als Patientin liege, erklären, es gebe keine vernünftige Möglichkeit für Karen, aus der gegenwärtigen Bewußtlosigkeit aufzutauchen, dann sollte das Beatmungsgerät ausgeschaltet werden, und diese Aktion sollte ohne bürgerliche bzw. strafrechtliche Folgen für irgendeinen der Beteiligten sein, weder für den Vormund noch für den Arzt, noch für das Krankenhaus.

Dementsprechend wurde verfahren. Es zeigte sich jedoch, daß die Patientin spontan weiter atmete. Für alle Beteiligten schien damit ein neues Problem zu

entstehen: Durfte man davon ausgehen, daß die Entscheidung der Eltern, die sie im Sinn ihrer Tochter und in Durchführung ihres in der Bewußtlosigkeit weiterbestehenden Selbstbestimmungsrechts getroffen hatten, auch den Verzicht auf eine auf Dauer notwendig gewordene künstliche Ernährung einschloß? Die Gerichte hatten nach langen Überlegungen und unter Vorbehalten eine Grenze für die Lebenserhaltungspflicht des Arztes festgesetzt. Sollte diese Festsetzung nach dem Auftreten eines den Richtern nicht bekannten medizinischen Faktums – der fortdauernden Spontanatmung – neu vorgenommen werden müssen?

Zu den Ansprüchen, die sich aus der Menschenwürde des Sterbenden ableiten, gehört zweifelsfrei der Anspruch auf Hilfe, worunter die Schmerzlinderung, die Sedierung, die hygienische Betreuung und der Sterbebeistand zu verstehen sind. Diese Einzelheiten humaner Zuwendung dürfen niemand versagt werden.

Moralisch und rechtlich gehört die medizinische Ernährung zu den lebenserhaltenden medizinischen Behandlungen, die einem Patienten unter Umständen vorenthalten oder unterbrochen werden können. Es ist allerdings merkwürdig, daß man sich gefühlsmäßig eher schwerer tut, hier die gleiche Konsequenz zu ziehen. „Wasser und Brot“[5] sind die humanen Gaben, die dem Mitmenschen vorzuenthalten jeder Mensch sich sträubt. Eine Kultur, die nicht schon der Barbarei verfallen ist, wird das Gebot, dem Nächsten nicht die Speise, die er zum Leben braucht, zu versagen, auch dann noch wahren, wenn sie im übrigen vorentschieden hat, daß sie das Leben eines bestimmten Menschen – Verbrecher, Feind oder Sterbender – für „verwirkt“ und nicht mehr „lebenswert“ hält. Offensichtlich muß in bezug auf die künstliche Ernährung die Grenze der Lebenserhaltungspflicht und der Stellenwert der freien Selbstbestimmung nochmals neu bestimmt werden[6]. Dabei wird man das Minimum einer Flüssigkeitszufuhr wohl in keinem Fall unterschreiten dürfen. Unter keinen Umständen wird man einen Kranken einfach verdursten lassen dürfen.

Tod, natürlicher Tod, Euthanasie

Dem Antagonismus von Selbstbestimmungsrecht des Patienten und Vorrang des vorhandenen Lebens entspricht das Wesen des Todes selbst. Man muß ihn unter einer doppelten Rücksicht betrachten. Einmal ist er die letzte Phase der Freiheit und Selbstverfügung des Menschen selbst. Zum anderen ist er die letzte und radikale Verfügung über diesen gleichen Menschen und eine schmerzliche Niederlage für das Leben.

1. Der Tod

Der Tod ist einerseits der Zeitpunkt, an dem der Mensch seine volle Ohnmacht erfährt, an dem er ganz ausgeliefert ist, an dem total über ihn verfügt wird. Nicht

selten wird ihm das durch einen peinigenden und – wie ihm scheint – sinnlosen Schmerz angezeigt. Damit er diesen Zeitpunkt besteht, braucht er die Hilfe des Arztes, den Schutz der Freunde und der Gesellschaft, eine von der Rechtsgemeinschaft ausgesprochene und durchgeführte Garantie des Lebens.

Der Tod ist aber auch unter einer anderen Rücksicht letzter Vollzug, letzte Tat des Menschen, finale Freiheitsentscheidung. Dieser andere Aspekt des Todes ist in einer Zeit, in der Autonomie einen sehr hohen Rang einnimmt, nicht nur von der ominösen „Deutschen Gesellschaft für humanes Sterben" in den Vordergrund gerückt worden. Der moderne Mensch erwartet mit großer Selbstverständlichkeit von der Gesellschaft, in der er lebt, daß sie ihren Mitgliedern die freie Selbstbestimmung bis in diesen Tod hinein gestattet. Und das nicht nur aus prinzipiellen Erwägungen heraus, sondern auch aus praktisch-medizinischen Gründen: Nachdem der Hirntod zum Zeitpunkt des Todes erklärt wurde, ist die freie Selbstbestimmung des Menschen auch im Tod zum unverzichtbaren Faktor in der finalen Entscheidung und bei der Gestaltung des letzten Lebensabschnitts geworden. Das erkennt man um so klarer, je eindeutiger man die immer weiter um sich greifende Apparatemedizin in die Betrachtung einbezieht und auch nicht vergißt, daß der einstmals „allmächtige" Arzt durch die Zunahme spezialisierter Heilberufe in seiner Bedeutung als Entscheidungsträger mehr und mehr in Frage gestellt wird.

2. Der natürliche Tod

Freie Selbstbestimmung hebt das Ausgeliefertsein des Menschen an seinen Tod und an viele Menschen um ihn herum allerdings nicht auf. Das übersehen manche, die davon träumen, sie könnten kraft ihrer Selbstbestimmung nochmals alle Facetten ihres Lebens zur Entfaltung bringen. Schmerzfreiheit, würdiger Abschied, religiöse Besinnung, Krankensakramente, letzte bedeutungsschwere Worte – so wünschen sie sich ihren eigenen Tod. Von Ärzten erwarten sie, sie sollten sich mit ihrer Behandlung so gut es eben geht an der Realisierung dieser Vision vom natürlichen Tod beteiligen. Doch was geschieht tatsächlich? Ein Patient hat einen Herzstillstand. Man unternimmt keine Reanimation. Das Ergebnis: Plötzliche Bewußtlosigkeit, ohne Schmerzen, Tod in wenigen Sekunden. Ein anderer Patient hat eine Infektion, die nicht behandelt wird. Das Ergebnis: Die ungezügelte Vermehrung von Mikroorganismen, die Produktion von toxischen Stoffen, Behinderung der Organfunktionen, Unterdruck, Tod – nach Fieber, Starre oder Zittern, Schwindel usw. Der Tod kommt nach einem oder zwei Tagen, je nach Belastung des Organismus. Wenn die Nieren versagen und weder Dialyse noch eine Transplantation vorgenommen werden, dann ist der Patient anfangs noch bei Bewußtsein, aber er durchlebt Unwohlsein, Erbrechen, Blutungen im Magen-Darm-Bereich, Konzentrationsschwächen, Schmerzen in Nerven und Muskeln, Krämpfe. Das Sterben kann sich Tage und Wochen hinziehen.

Auch unter den günstigsten Bedingungen ist der Tod nicht in des Menschen

Hand. Selbstbestimmung schließt nicht die Möglichkeit ein, über die letzten Stunden disponieren zu können. Im Tod erlebt der Mensch immer, daß über ihn verfügt wird. Gewiß zeichnet sich eine hochentwickelte Gesellschaft dadurch aus, daß sie jedem freie Selbstbestimmung garantiert. Noch mehr aber beweist sie ihren moralischen Status dadurch, daß sie unter dem Schutzschild der Solidarität jedem einzelnen beisteht, in seiner Freiheit nicht den Kräften der Täuschung und der Selbstzerstörung zu verfallen.

3. Verbot der aktiven Euthanasie

Aus der Lebenserhaltungspflicht ergibt sich auch die sogenannte *reine Sterbehilfe*, welche Hilfe im Sterben, also das Verabreichen schmerzlindernder Medikation, die pflegerische und zwischenmenschliche Fürsorge und den seelischen Beistand bedeutet. Aus der gleichen Pflicht folgt nicht, daß der Arzt alles ihm nur Mögliche zu tun hat. In Übereinstimmung mit den Empfehlungen des Europarats (1976), den Richtlinien für die Sterbehilfe der Schweizerischen Akademie der Medizinischen Wissenschaften, der sich die Bundesärztekammer angeschlossen hat, und der Resolution der Deutschen Gesellschaft für Chirurgie zur Behandlung Todkranker und Sterbender (1979) ist der Arzt nicht verpflichtet, „bis zur Sinnlosigkeit alles in seinen Kräften Stehende zur Lebensverlängerung zu tun"[7]. Die Richtlinien und Resolutionen medizinischer Gremien lassen keinen Zweifel daran, daß der Arzt bei einem Sterbenden, dessen Grundleiden mit infauster Prognose einen irreversiblen Verlauf genommen hat, von therapeutischen Maßnahmen mit dem Ziel der Lebensverlängerung absehen darf und abzusehen hat.

Sittlich erlaubt ist *passive Sterbehilfe:* In den Fällen, in denen bei einem Todkranken die ärztliche Behandlung deswegen abgebrochen oder gar nicht begonnen wird, weil sie nur noch Leiden verlängern, aber keine Aussicht auf eine sinnvolle Lebensverwirklichung mehr geben kann, ist der Arzt von seiner Lebenserhaltungspflicht befreit. Sittlich erlaubt ist – nach einer anderen Begrifflichkeit – auch die *indirekte Sterbehilfe*. Damit sind die Fälle gemeint, in denen nicht auszuschließen ist, daß zum Beispiel eine schmerzlindernde Medikation bei einem auf den Tod erkrankten Menschen unbeabsichtigt, aber unvermeidbar den Todeseintritt beschleunigt. Mit der Erlaubtheit dieser Art von Sterbehilfe gibt es keine Schwierigkeiten. Sie wird weitgehend praktiziert und allgemein für unbedenklich gehalten[8].

Aus der Zuordnung von Lebenserhaltungspflicht und freier Selbstbestimmung ergibt sich aber auch, daß der Arzt niemals von sich aus die Beendigung eines Lebens in die eigene Hand nehmen darf. Niemals läßt sich aus dem ärztlichen Auftrag eine gezielte *aktive Lebensverkürzung* (auf Wunsch des Sterbenden oder der Angehörigen, oder aus eigenem Ermessen) ableiten. Die aktive Euthanasie ist nach übereinstimmender theologischer und medizinischer Meinung unerlaubt, rechtlich verboten und ein strafbares Tötungsdelikt.

Unter Strafe gestellt ist – das ist mit Rücksicht auf die gegenwärtige Diskussion noch einmal eigens hinzuzufügen – auch die Tötung auf Verlangen (durch Unterlassung), nicht aber die Beihilfe zum Selbstmord. Als letzteres hat das Oberlandesgericht München den ersten Fall Hackethal („Hermy E.") eingestuft[9]. Gleichwohl fühlt man sich unwohl bei dem Gedanken, dieser Freispruch könnte einen neuen Typ ärztlichen Handelns kreiert haben. Wer möchte den Arzt gern schon in der Rolle des Giftmischers sehen[10]?

Sterbebeistand auf verschiedenem Fundament

Mit den skizzierten Prinzipien und Leitlinien, die aus gelungener sittlicher Erfahrung hervorgehen, kommt man in den Kliniken wohl zurecht. Medizinische Praxis vermag sich nach ihnen zu orientieren. Daneben gibt es auch Fälle, in denen die Forderung nach freier Selbstbestimmung im Sinn einer Lebensbeendigung um jeden Preis übermächtig wird. Diese Fälle werden von modernen Aufklärern immer wieder an die Öffentlichkeit gezerrt, obwohl sie dafür am wenigsten geeignet sind.

1. Sterbebeistand auf der Basis der freien Selbstbestimmung

Faktisch gibt es – wer könnte das leugnen? – innerhalb und außerhalb der Krankenhäuser Menschen, die von sich behaupten, sie bejahten zwar das Leben, sähen aber in ihrem Fall keine andere Möglichkeit, als für sich den Tod zu wollen. Ärzte und Seelsorger begegnen diesem Wunsch mit Vorsicht. Sie haben gelernt, darin in den meisten Fällen einen Hilfeschrei zu erblicken. Man möge ihn doch, so lautet diese Bitte übersetzt, in dieser extremen Not seines Sterbens nicht allein lassen. Der Wunsch verschwindet zumeist dann, wenn Hilfe in Sicht ist. Die gleichen Ärzte und Seelsorger wissen aber auch, daß es auch den Fall gibt, daß ein Patient mit dem Leben abgeschlossen hat. Es gibt den Sterbenden, der mit der Welt fertig ist, der innerlich Abschied genommen hat, der lebensmüde und bereit ist, sein Leben in die Hand seines Schöpfers zurückzugeben.

Den Kämpfern für das Recht auf freie Selbstbestimmung ist zuzugestehen, daß sie subjektiv der Überzeugung sind, in dieser Situation könne jemand mit einer Entscheidung für den Tod den ethischen Anforderungen gerecht werden. Nach ihrer Meinung kann der Patient, der aufgrund einer irreversiblen schweren Behinderung nicht mehr leben will, dem sittlichen Anspruch, der sich an ihn richtet, erfüllen. Es besteht allerdings der Verdacht, daß sie sich mit ihrem Begriff von Freiheit allzu sehr in die Richtung des technisch-emanzipatorischen Denkens bewegen. Man erkennt mit Befremden, daß sie sich unendlich schwer tun, dem Schmerz einen humanen Wert abzugewinnen. Man hat ebenso den Eindruck, daß sie Freiheit rein individualistisch deuten und eine Verpflichtung gegenüber der

Gemeinschaft im Tod und in der Art des Sterbens für sinnlos erachten. Sicher kann man nicht mit der größten Selbstverständlichkeit erwarten, daß sie letztlich Gott als Herrn über Leben und Tod anerkennen, aber ruhiger fühlt man sich schon, wenn jemand sich zu diesem Bezugspunkt seines freiheitlichen Handelns ausdrücklich bekennt. „Gottesvergessenheit" hat gewiß etwas damit zu tun, daß sittliche Forderungen immer mehr an Gewicht verlieren.

Eine Talkshow der ARD brachte vor einiger Zeit das Defizit in der Auffassung von freier Selbstbestimmung deutlich zum Vorschein. Der eine der Gäste, Professor Hackethal, hatte soeben – gestärkt durch das ihm günstige Urteil des Oberlandesgerichts München und unter Beifall vieler Zuhörer – für seine Kampagne „Erlösungstod" geworben. Da gelang es einem wohl nur zufällig und zu einem anderen Thema eingeladenen, schwer behinderten Schauspieler, die Untiefen dieses Plädoyers auf Selbstbestimmung auch im Sterben aufzudecken. Diesem Menschen, der sichtbar nicht aus der Lust an theoretischen Erörterungen sprach, glückte es, mit seinen Worten für die nachdenklich werdenden Zuschauer den neuen Fall Hackethal („Daniela") in ein anderes Licht zu rücken. Es war nun nicht mehr allein von freier Selbstverfügung die Rede. „Was jemand frei will", lautete der Vorhalt des eindruckvollen Anwalts des Lebens, „das hängt immer auch davon ab, in welcher Verfassung er ist, welchen Lebenssinn er begreift, welche Unterstützung er bei seinen Freunden findet. Wer anderen freie Selbstverfügung zugesteht, muß ihm zuerst diese Selbstverfügung real ermöglichen." In der Tat lastet auf allen Advokaten einer legalisierten Beihilfe zur Selbsttötung die letztlich unlösbare Aufgabe, mit dem Zugeständnis der Autonomie sicherzustellen, daß dabei auch dem Leben und seinen Forderungen Genüge getan wird.

Wo das nicht gelingt, ist das verhängnisvoll besonders für den Arzt. Es ist nicht einzusehen, wie er eine Kampagne für die freie Selbstbestimmung mit seinem Beruf vereinbaren kann. Er steht mit seinem Ethos ganz und gar auf der Seite der Lebensgaranten. Ohne schweren Schaden für die ihm von der Gesellschaft zugedachte Pflicht der Lebenserhaltung kann er nicht – so sehr er persönlich das auch für richtig halten mag – zum Propagandisten der freien Selbstbestimmung um jeden Preis werden. Selbst wenn er – wie Hackethal es tut –sein Plädoyer einschränkt auf solche Fälle, bei denen ganz und gar keine Hoffnung mehr besteht und in denen ein Patient sich seines Todeswunsches vollkommen sicher ist, darf er nicht in die Rolle des Freiheitshelden schlüpfen. Er bleibt in erster Linie Garant des Lebens. Das macht die Rechtsordnung dadurch deutlich, daß sie Tötung auf Verlangen – trotz des Alternativentwurfs[11] hoffentlich auch in Zukunft – unter Strafe stellt. Gewiß: Hackethal baut noch andere Sicherungen ein: Er verlangt, daß nur der eigene Arzt die Beihilfe zum Sterben leiten dürfe, daß er sich vorher glaubwürdiger Zeugen versichern und auch die Strafverfolgungsbehörde informieren müsse; seiner ethischen Intention versichert er sich selbst dadurch, daß er für seine Leistungen kein Geld fordert. Doch bei seinen Kriterien geht es vornehmlich

um den Schutz des Arztes. Die Skepsis, daß er sich so zum Protagonisten eines falschen Freiheitsbegriffs macht, kann er damit nicht ausräumen. Zu deutlich übernimmt er mit seiner Freiheitsideologie alle Defizite einer Fortschritts- und Emanzipationsbewegung.

2. Sterbebeistand auf der Basis des Vorrangs des Lebens

Vor dem Patienten, der trotz angebotener Hilfe und Fürsorge seiner Mitmenschen darauf beharrt, seinem Leben ein Ende zu setzen, stimmt der, welcher sich nun nicht zurückzieht und ihn „seinem Schicksal" überläßt, normalerweise nicht das hohe Lied der freiheitlichen Selbstbestimmung an. Er ist vielmehr hilflos. Er erfährt voller Trauer, daß es bei diesem Menschen nicht gelungen ist, den Sinn des Lebens zu erschließen. Er begreift, daß hier die Regelungen und die Institutionen einer Kultur und Gesellschaft versagen. Er durchlebt – wie der Kranke selbst – eine verzweifelte Agonie. Seine sittliche Leistung besteht darin, daß er diesen, ohne ihm eine Sicherheit seines Weges geben zu können, in seinen Zweifeln und in seiner Not nicht allein lassen kann.

Der Schweizer Arzt Jürg Wunderli hat diesen „letzten Beistand" für seine Person, nicht für seinen Berufsstand, mit einem hohen Grad von Sensibilität so zum Ausdruck gebracht: „Bei dieser Sachlage kann ich eigentlich nur meine persönliche Meinung äußern. Wäre ich persönlich bereit, in einer Ausnahmesituation das Tötungsverbot zu durchbrechen? Ich gestehe, daß ich dazu äußerste Hemmungen überwinden müßte und das Tötungsverbot in seiner Unbedingtheit für richtig halte. Aber wenn es sich um einen Menschen handelte, den ich sehr liebte, der seine Qualen des Sterbens als ganz unerträglich empfände und dem ‚anders' nicht mehr geholfen werden könnte? Könnte ich da die Härte und Unerbittlichkeit des Tötungsverbotes mit meinem Gewissen vereinbaren? Riefe mir vielleicht mein Gewissen zu ‚Erfülle den Tötungswunsch in Treue zu deinem Gewissen'? Ich weiß es nicht, ob ich es täte. Vielleicht täte ich es in der Hoffnung, daß mir in einer ähnlichen Extremsituation auch nicht anders geschähe."[12] Mehr als diese stammelnde Reflexion, die einer moralischen Aporie entspringt, ist in diesen Fällen nicht möglich. Angebracht sind allein Respekt, Verständnis, Liebe. Der Sterbebegleiter weiß, daß ihm zuletzt keine andere Möglichkeit bleibt, als die Entscheidungen des Sterbenden zu respektieren.

Aktivismus und Kampagnen werden der einzigartigen Situation nicht gerecht. Freie Selbstbestimmung, die diesen Namen verdient, baut auf einer von der ganzen Gesellschaft gegebenen Garantie des Lebens auf, die durch die Hoffnungslosigkeit des Einzelfalls nicht erschüttert wird. Tatsächlich weiß der, welcher die Bitte um Sterbehilfe äußert, daß er nicht in seiner humanen Existenz, aber mit seiner Entscheidung allein steht. Nichts liegt ihm ferner, als aus seinem Fall eine Neubestimmung von Praxis und Ethos des Arztes vorzunehmen. Er begreift, daß er, wie oft dasselbe auch noch vorkommen mag, ein Einzelfall ist, der nicht

verallgemeinert werden darf. In der Rangordnung der Güter stellt er sich nochmals dem Vorrang des Lebens vor jeglicher Freiheitsideologie.

Die Kirche gehört zweifellos zu den Garanten des Lebens. Zahllose in ihrem Leben gefährdete und in ihren Lebensvollzügen behinderte Menschen wissen ihr dafür zu danken.Es werden aber immer wieder Zweifel geäußert, ob die Kirche mit der gleichen Entschiedenheit für das Recht der Selbstbestimmung auch im Tod eintrete. Besonnenere Beobachter fragen sich, ob sie das denn überhaupt dürfe und ob sich das eine mit dem anderen verbinden lasse. Eines ist deutlich: Wo der Vorrang des Lebens mit allen Kräften anerkannt und unterstützt wird, wo die Lebensgaranten nicht aus ihrer Lebenserhaltungspflicht entlassen werden, wo alle sich ständig bemühen, dem Leben – wo immer es auch gefährdet ist – aus Ehrfurcht gegenüber Gott, dem Herrn über alles Leben, beizustehen, da kann die Kirche auch eine freie Selbstbestimmung verteidigen – bis in den Tod hinein.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. A. Auer, H. Menzel, A. Eser, Zwischen Heilauftrag und Sterbehilfe. Zum Behandlungsabbruch aus ethischer, medizinischer und rechtlicher Sicht (Berlin 1977); A. Auer, W. Dölle u. a., Der Mensch und sein Tod (Göttingen 1976); F. Böckle, Menschenwürdig sterben (Zürich 1979); P. Fritsche, Patient und Arzt in personaler Begegnung. Referate des 19. Ärztetages (St. Augustin 1986) 63–90; ders., Der Patient als Mensch oder Objekt. Lebensverlängerung bis zum letzten Atemzug, in: A. Eser (Hrsg.), Suizid und Euthanasie (Stuttgart 1976); ders., Verzicht auf Machbares. Grenzen des Erlaubten in der Medizin, in: Grenzen des Machbaren (St. Augustin 1984); H. Tröndle, Warum ist die Sterbehilfe ein rechtliches Problem?, in: Zschr. f. d. ges. Strafrechtswiss. 1 (1987); R. Kautzky (Hrsg.), Sterben im Krankenhaus. Aufzeichnungen über einen Tod (Freiburg 1976); J. Mahoney, Bioethics and Belief (London 1984); J. Möllering, Schutz des Lebens – Recht auf Sterben. Zur rechtlichen Problematik der Euthanasie (Stuttgart 1977); P. Sporken, Die Sorge um den kranken Menschen. Grundlagen einer neuen medizinischen Ethik (Düsseldorf 1977, ^{2}1981).

[2] Kriterien des Hirntodes. Stellungnahme des wissenschaftlichen Beirates der Bundesärztekammer, in: Dt. Ärzteblatt 83 (1986) 2940–2946.

[3] H. Tröndle, Warum ist die Sterbehilfe ein rechtliches Problem?, in: Zschr. f. d. ges. Strafrechtswiss. (1987) H. 1.

[4] In diesen Fällen ist eine bessere Kooperation zwischen Richtern und Ärzten anzustreben, analog etwa der Form des Zusammenwirkens, wie sie zwischen Psychiatern und Richtern im Fall der Einweisung in psychiatrische Anstalten praktiziert wird.

[5] D. Callahan, On Feeding the Dying, in: Hastings Center Report 13 (1983) 22.

[6] Vgl. G. J. Annas, Transferring the Ethical Hot Potato, ebd. 17 (1987) 20f.

[7] P. Fritsche, Grenzbereich zwischen Leben und Tod. Klinische, juristische und ethische Probleme (Stuttgart 1979) 75.

[8] Vgl. Pius XII., Anästhesisten-Kongreß 24. 2. 1957; Römische Erklärung zur Euthanasie 1974; Dt. Bischofskonferenz 1. 6. 1975, 20. 11. 1978, 24. 9. 1981.

[9] Die Rechtsprechung des Bundesgerichtshofs ist in diesem Punkt schwankend. Es ist allerdings erkennbar, daß die Richter vom Arzt erwarten, er dürfe sich nicht einfach dem Todeswunsch des „Suizidenten" beugen, sondern er müsse ihm, insbesondere dann, wenn er ihn im Zustand der Bewußtlosigkeit antreffe, umfassenden Beistand leisten (H. Faller, Der Arzt und der Selbstmörder, in: FAZ, 21. 1. 1988).

[10] Vgl. R. P. Callies, Zum Alternativentwurf eines Gesetzes über Sterbehilfe, in: ZEE 30 (1986) 247–252.

[11] Alternativentwurf eines Gesetzes über die Sterbehilfe 1986. Vgl. Dt. Ärztebl. 84 (1987) A 2527–2529.

[12] J. Wunderli, Brauchen wir die aktive Sterbehilfe? Zeichen eines Umdenkens, in: Neue Zürcher Zeitung, 12. 10. 1982.

Johannes B. Lotz SJ

Die Krise der Kirche im Licht der religiösen Erfahrung

Das Wort „Krise" ist vom medizinischen Bereich auf geistesgeschichtliche Vorgänge übertragen worden. Damit meint man einen Vorgang, bei dem alles auf dem Spiel steht und der zur Entscheidung drängt. Eine Gefährdung bricht auf, in der alles verlorengehen, aber auch alles neu gewonnen werden kann. Diese Beschreibung trifft auf die heutige Situation der Kirche zu, von der die einen meinen, sie sei dem Untergang verfallen und nicht mehr zu retten, während andere die Schmerzen als Geburtswehen deuten, in denen aus den bisherigen fraglich gewordenen Verhältnissen eine verjüngte Gestalt des Gottesreichs hervorgeht. Für jede der beiden Auffassungen ist die religiöse Erfahrung von entscheidender Bedeutung. Die einen sehen in ihr den Grund für die Gefährdung und sogar für die drohende Auflösung des Christentums; die anderen hingegen knüpfen an sie die Hoffnung auf dessen Erneuerung durch Hinabsteigen in die Tiefen des Menschenherzens. Zur Klärung der hier aufbrechenden Fragen ist zunächst eine Besinnung auf Ursprung und Struktur der religiösen Erfahrung erforderlich.

Ursprung und Struktur der religiösen Erfahrung

Von Erfahrung sprechen wir, wenn ein vorgefundenes Wirkliches sich uns zeigt, uns ergreift und oft überwältigt. Je bedeutender ein Erfahrenes für unser Leben ist, desto stärker nimmt es uns in Anspruch, vorausgesetzt freilich, daß unser Aufnahmevermögen nicht abgestumpft oder verbildet ist. An der Erfahrung ist der ganze Mensch mit all seinen Kräften beteiligt; doch ist er meist nicht in jeder Hinsicht gleichermaßen entwickelt. Nicht wenige gehen so sehr im sinnlichen Erfahren unter, daß das geistige Erfahren in ihnen nicht recht zur Entfaltung kommt und oft gar verkümmert. Da nun die religiöse Erfahrung neben dem sinnlichen vor allem das geistige Erfahren verlangt, kann sie nur in dem gedeihen, der sich um ein allseitig ausgereiftes Erfahren bemüht und immer mehr dazu hinwächst.

Im folgenden suchen wir vier Wege solchen Erfahrens zu verdeutlichen, wobei jeweils drei Stufen zu beachten sind. Der Weg führt von dem im Vordergründigen dahindämmernden Menschen zu dem von der hintergründigen Erfahrung zunächst in ihrer negativen Ausprägung berührten und schließlich zu dem zu deren positiver Vollendung gelangten hin. Die hier zu besprechenden Wege werden von unserem

Gegenwartsbewußtsein weithin in ihrer negativen Ausprägung dargeboten; es sind die Angst, die Sinnlosigkeit, die Vereinsamung und die Traurigkeit.

Die *Angst* wuchert daraus, daß das Dasein mit allem, was es umfaßt, vom Untergang bedroht ist. Es gibt keinen unerschütterlichen Halt mehr, alles kommt ins Wanken. Das überfällt den einzelnen in der Todesangst, die sich heute zur Todesangst der ganzen Epoche ausgeweitet hat und der sich der einzelne nur schwer entziehen kann. Der leere Abgrund verschlingt alles, das Nichts gähnt die Menschheit an. Nicht länger kann sich der Mensch in eine vordergründige Festigkeit flüchten, die sich mit grauenhafter Deutlichkeit als trügerisch erweist.

Damit geht die Sinnleere und sogar *Sinnlosigkeit* Hand in Hand. Wenn alles unaufhaltsam dem Nichts entgegenstürzt, hat es keinen Sinn mehr, etwas aufzubauen oder der Zerstörung einen Damm entgegenzustellen. Dann sind alle Anstrengungen umsonst, und es lohnt sich nicht, sie auf sich zu nehmen. Die träge Verzweiflung, die alles laufen läßt, breitet sich aus. Diese betäubt man durch allerlei Scheinerfüllungen, die eine Zeitlang eine scheinbare Befriedigung gewähren, auf die Dauer aber sich als schal und nichtssagend herausstellen. Daraus wuchert der Überdruß, ja der Ekel am Leben, der erschreckend viele veranlaßt, es wegzuwerfen oder ihm ein gewaltsames Ende zu bereiten. Dazu werden Menschen um so mehr verführt, je unerbittlicher sich vorläufige Sinnerfüllungen als haltlos herausstellen.

In das Herz des Menschen hinein greift die heute in der Welt weitverbreitete *Vereinsamung*. In der Qual ihrer Verlassenheit rufen nicht wenige mit dem Mann im Evangelium: „Ich habe keinen Menschen", keinen, der ein Herz für mich hat, keinen, der meinen Kummer auch nur anzuhören, geschweige denn ihm abzuhelfen bereit ist. Mit der Vereinsamung des alten Menschen verbindet sich gegenwärtig die der jungen Menschen, die sich von den Erwachsenen nicht verstanden fühlen und oft auch untereinander keine andere Rettung als die der exzessiven sexuellen Vereinigung kennen. Dazu kommt die Vereinsamung in der Masse der Großstädte, in dem von der Produktion beherrschten Rhythmus der Betriebe, in den sozialen Verhältnissen, die häufig unterschiedliche Gruppen in eine fürchterliche Isolierung drängen. Trotz der Maßnahmen, mit denen man die Spaltung zu überwinden sucht, bleiben ungelöste Fragen, die in so manchen die revolutionäre Gesinnung wecken, die eine Abhilfe einzig vom Zerschlagen der bestehenden Verhältnisse erwartet.

Schließlich macht sich als eine weitverbreitete Grundstimmung die *Traurigkeit* bemerkbar, die eine stille Verzweiflung ist und alle eben angedeuteten Züge im Antlitz unserer Zeit durchdringt. Aus ihr geht die Trägheit hervor, die anstrengenden Einsatz scheut und daher vieles laufen läßt, was nur durch schwere Arbeit und oft auch durch harte Opfer verwirklicht werden kann. Damit im Zusammenhang stirbt der Schwung ab, der über Hindernisse hinweghilft und erst das große Gelingen ermöglicht. In der Stimmung, die alle Freude und allen Trost raubt,

wuchern mancherlei Phantastereien und abwegige Praktiken, von denen man die Erneuerung des Lebens erwartet.

Die Erfahrungen, die wir mit einigen Stichworten beschrieben haben, durchbrechen das alltägliche Dahindämmern und lassen die Menschen in tiefem Erschrecken spüren, wie unzureichend das Fundament ist, auf dem sie ihr Leben bauen, und wie blind sie für die Abgründe sind, in die sie zu stürzen drohen. Indem sich ihnen so der negative Aspekt der Hintergrunderfahrungen öffnet, werden sie leicht und erst recht eine Beute der Verzweiflung, überwältigt sie der Sog des Nichts und wird die Versuchung zum Selbstmord übermächtig, der auch so manche erliegen. Zugleich jedoch bereitet das Durchleiden des negativen Aspekts auf den positiven Aspekt vor, der innerlich und letztlich untrennbar damit verbunden ist. Das Dahinschwinden des Vordergründigen befreit für das Aufleuchten des Hintergründigen, dessen negativer Aspekt das Vordergründige aufzehrt und so für den positiven Aspekt Raum schafft oder dessen volle Auswirkung in Gang bringt. Suchen wir das bezüglich der vier beschriebenen Wege genauer zu verdeutlichen.

Durch die Angst wird der Mensch getrieben, auf einem in jeder Hinsicht *unerschütterlichen Boden* Fuß zu fassen. Da ein solcher im Diesseitigen nicht zu finden ist, vermag er einzig im Jenseitigen zur Ruhe zu kommen. Auf dem Weg, den er so beschreitet, gelangt er endlich zu der einzigen absolut unerschütterlichen Wirklichkeit, nämlich zu dem unendlichen und darum jeder Erschütterung schlechthin überlegenen Gott. Das Vordringen zu ihm vollzieht eine großartige Läuterung, indem es alle unzureichenden Gottesvorstellungen entlarvt und damit den wahren Gott unverstellt und unverzerrt finden läßt.

Eine ähnliche Entwicklung wird durch die Sinnleere angestoßen. Dabei tritt aus dem völligen Mangel an Sinn und den vielen vorläufigen Teilsinnen immer deutlicher der letzte *Gesamtsinn* hervor. Dieser umfaßt sämtliche menschliche Bestrebungen und bedarf keiner weiteren Rückführung, weil er als das Ganze auch das Letzte ist, das die volle Rechtfertigung von allem gewährt. Wiederum werden wir so zu Gott als dem ersten Ursprung und dem letzten Ziel hingeführt, und zwar als dem innersten Kern, der in unserer Sinnsuche am Werk ist. Er ist keineswegs nur von uns erträumt oder erdacht, sondern bewegt uns als eine vorgefundene und allmählich klarer hervortretende Wirklichkeit.

In dieselbe Richtung werden wir durch das Erleiden der Vereinsamung geführt. Indem das Du ausbleibt oder uns wegen seiner Kraftlosigkeit nicht zu tragen und zu trösten vermag, tritt aus den es verhüllenden Schleiern jenes *letzte Du* hervor, dessen Kraft aller Not gewachsen ist und nie versagt. Dasselbe Du kündigt sich in der gelingenden Begegnung mit einem menschlichen Du an, insofern dabei ein Morgenrot erstrahlt, das den vollen Mittag erahnen läßt, in dem uns das göttliche Du begegnet, das in unser Innerstes hineinreicht und uns in sein Innerstes hineinnimmt, das uns jene innigste Vereinigung gewährt, die unsere Vereinsamung von Grund auf überwindet.

Mit den drei bisher besprochenen Wegen wird auch der vierte Weg zu Ende gegangen. Indem wir nämlich das unerschütterliche Fundament, den letzten Sinn und das ganz erfüllende Du gewinnen, weicht die alles zersetzende Traurigkeit aus unseren Herzen. Zugleich zieht die *Freude* in uns ein, die aus dem unendlichen Reichtum und der grenzenlosen Güte Gottes erwächst und die uns niemand sonst zu schenken imstande ist. Damit erfahren wir unser Dasein als lebenswert und zugleich Gott als die alles durchdringende Freude.

Die Gotteserfahrung, die wir uns nahezubringen versuchten, ist ohne weiteres religiöse Erfahrung; denn in dem Maß, wie wir Gott begegnen, werden wir in die Haltung eingestimmt, die ihm gemäß ist und in der immer überwältigender die ihm eigene Herrlichkeit aufleuchtet. Dazu gehören die zwei von Rudolf Otto herausgestellten Aspekte, daß wir vor Gottes Überlegenheit erzittern und von seiner Liebenswürdigkeit angezogen werden. Näherhin wachsen wir in die Anbetung, den Lobpreis und den Dank hinein, die ihresgleichen nicht haben. Selbstverständlich können sich diese Haltungen in zahllosen Stufen der Klarheit und der Intensität ausprägen, die sich zwischen deren Absterben und deren reifer Vollendung bewegen. Dabei spielt das rationale Klären der Erfahrung eine wichtige Rolle. Wie einerseits jenes nie diese zu ersetzen vermag, so vermag andererseits jenes viel Entscheidendes zum Verdeutlichen und Läutern dieser beizutragen. Diese Zusammenhänge sind gerade für unser Thema von großer Bedeutung.

Die Auswirkung einer verirrten religiösen Erfahrung

In unserer jüngsten Vergangenheit hat die verirrte religiöse Erfahrung als Modernismus ihr Zerstörungswerk getan. Dieser wollte das Christentum mit dem neuzeitlichen Bewußtsein versöhnen. Er hat sich besonders in Frankreich, England, Italien und Deutschland entwickelt. Die allenthalben angestrebte Versöhnung endete in einer mehr oder weniger weitgehenden Auflösung der christlichen Wahrheit in das, was die damalige Wissenschaft als Wahrheit mit dem Anspruch auf Endgültigkeit vorlegte. Wer ihren Spuren nicht folgte, galt als unrettbar rückständig. Was dabei geschah, soll jetzt nur von seiner philosophischen Seite, nicht nach seiner theologischen Tiefe untersucht werden.

Hierfür kennzeichnend ist die Verlagerung des Schwerpunkts vom rationalen Denken in das nicht-, vor- und schließlich irrationale Erfahren. Zugleich führte man das mit dem Rationalen gleichgesetzte Bewußte auf das scheinbar irrationale Unbewußte zurück, wobei dieses als die Quelle und der Maßstab für jenes angesehen wurde. Der damit angesprochene Primat wirkte sich so aus, daß die Begriffe und die Schlußfolgerungen, die das Bewußte bildete, keine ihnen eigene Wahrheit hatten, sondern lediglich Versuche waren, den Gehalt des Unbewußten in zugängliche Formulierungen zu prägen. Dieser Gehalt war ganz der Zeit, dem

Werden und der Geschichte unterworfen, weshalb er sich ständig änderte. Viele Wahrheiten wurden an die Stelle der einen Wahrheit gesetzt. Ihnen kam nur eine relative Geltung zu; jede absolute Geltung und damit die eine übergeschichtliche Wahrheit aber verschwanden. Der hierin liegende Relativismus enthielt den radikalen Subjektivismus, nach dem sich die Eigenart des jeweiligen Zeitalters als Subjekt in seiner Wahrheit oder seinen Objekten widerspiegelt. In diesen alles verschlingenden Strudel wurde die Konstitution des Menschen und vor allem seine Gottbezogenheit zusammen mit dem gesamten Christentum hineingerissen, und zwar so, daß davon nichts unberührt blieb.

Die Reaktion auf diese Fehlentwicklung war von seiten der Kirche, ihrer Theologen und Gläubigen zunächst einseitig ablehnend. Die wenigen Ausnahmen davon wie in England Kardinal John Henry Newman und in Frankreich Maurice Blondel wurden selbst des Modernismus verdächtigt, weil sie dessen Anliegen positiv gerecht zu werden bestrebt waren. Indem man die religiöse Erfahrung nicht von der Ausprägung unterschied, die ihr der Modernismus gegeben hatte, kam man dazu, sie gänzlich zu verwerfen. Infolgedessen wurde das von der religiösen Erfahrung gelöste rationale oder abstrakt-begriffliche Denken zur alleinigen Quelle der Wahrheit erhoben. Damit hielt man gegen den Modernismus an der Objektivität dieses Denkens mit Recht fest, dessen Klarheit und Eindeutigkeit entschieden herausgearbeitet wurde. Zugleich nahm man allerdings eine gewisse Erstarrung und Verarmung in Kauf, weil man das, was noch im Fluß war, nicht hinreichend beachtete und aufzuarbeiten bemüht war. Hierin wirkte sich ein tiefsitzendes und durch den Modernismus scheinbar gerechtfertigtes Mißtrauen gegen alles nicht rational Geprägte aus, bei dem man den Verdacht nicht los wurde, es verführe zur Verschwommenheit und schließlich zum Irrtum. Ähnlich erging es damals vielen mit den Bildern und Gleichnissen, deren Bedeutung allzusehr hinter derjenigen des Begrifflichen zurücktrat. So büßte das Christentum weithin die ihm eigene Lebensfülle ein; die Anziehungskraft von Geist und Leben erstickte in einem tot wirkenden und daher wenig begeisternden Begriffssystem.

Den Hintergrund dieser Entwicklung bildete das Mißverstehen der religiösen Erfahrung, die freilich in ihrer modernistischen Ausprägung völlig unannehmbar ist. Dieser gegenüber waren viele reichlich unkritisch, weil sie nicht zwischen deren wahrem Wesen und deren modernistischen Verzerrungen zu unterscheiden vermochten. Jenes Wesen besagt einen Kontakt mit dem Wirklichen, der an umfassender Fülle und packender Kraft das meiste Begriffliche weit übertrifft. Obwohl dieser nicht ausdrücklich begrifflich durchgegliedert ist, so schließt er doch die rationale Struktur nicht aus, die vielmehr implizit oder verborgenerweise in ihm enthalten und am Werk ist. Daher ist die religiöse Erfahrung keinesfalls irrational, sondern vorrational. Sie besteht also nicht aus bloßen Emotionen, ist aber von diesen umgeben und durchdrungen, während das rationale Denken meist und weithin von Emotionen abgelöst und damit dem strömenden Leben entfremdet ist.

Die Abspaltung des Christentums von der religiösen Erfahrung zeigt sich besonders im Bereich der Spiritualität oder im Ringen um eine tiefe, lebendige Frömmigkeit. Viele kamen beim mündlichen Beten und beim Vollzug der Liturgie über den Lippendienst oder über ein äußerliches, fast mechanisches Vollziehen nicht hinaus. Davon gilt das Wort aus dem Evangelium: „Dieses Volk ehrt mich mit den Lippen, sein Herz aber ist weit von mir." Die rationale Leistung wird erbracht, ohne daß sie aus dem Erfahren erwächst, dieses vertieft und zu seiner Vollendung beiträgt. Namentlich wird das innere Beten in Mitleidenschaft gezogen. Es verdorrt wegen seiner einseitigen Rationalität, weshalb es auch nicht den ganzen Menschen erfaßt und an der Oberfläche bleibt, statt in die Tiefe zu dringen. Daraus erwächst die Klage nicht weniger, das innere Beten gebe ihnen nichts, wodurch sie dazu verleitet werden, es zu unterlassen. Auf diesen Abweg geraten sie erst recht, wenn sie die methodischen Winke nicht mehr einüben, an denen auch der christliche Westen reich ist. In ihrer scheinbar ausweglosen Not nehmen sie zu der Meditation des Ostens ihre Zuflucht, die sie auf den Weg des Erfahrens geleitet. Dabei lernen so manche nicht nur von den Methoden, sondern verlieren sich auch in die Weltanschauung, aus der die Methoden stammen. Solche brachten das Erfahren in Mißkredit; verdächtigt wurden häufig aber auch jene, die sich um das innere Erfahren mit Hilfe der überlieferten christlichen oder der geläuterten östlichen Methoden bemühten. Im Gegensatz dazu verwies man auf den Weg des Glaubens, der das Erfahren ausschließe und allein zuverlässig sei.

Der Durchbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils

Die Abspaltung des Christentums von der religiösen Erfahrung mit all den vorstehend angedeuteten Folgen haben allmählich innerhalb der Kirche nicht nur die Verantwortlichen, sondern auch die Laienchristen gespürt. Das Unbehagen, das sich dadurch ausbreitete, fand im Herzen von Papst Johannes XXIII. einen starken Widerhall, der ihn veranlaßte, ein Konzil einzuberufen, dem er die Aufgabe des „Aggiornamento", der zeitentsprechenden Erneuerung des Christentums, stellte. Dabei kam es ihm vor allem auf dessen Einheit mit den Menschen an, die weithin verloren oder wenigstens gefährdet war. Von unserem Thema her steht dem Menschen mit seiner Erfahrung das Christentum gegenüber, das diese nicht oder wenigstens nicht hinreichend beachtet. Nach einer gängigen Formulierung holt es den Menschen nicht dort ab, wo er steht, weshalb ihn seine Verkündigung nicht trifft.

Dagegen wendet man ein, die Erfahrung des heutigen Menschen sei nicht religiös und vor allem nicht christlich geprägt, wodurch man gezwungen sei, die christliche Botschaft ohne diese Erfahrung und sogar gegen sie zu verkünden. Wer das meint, verkennt, daß Christus seiner Kirche aufgetragen hat, alles Menschliche nicht zu

verwerfen, sondern zu erlösen. Demnach kommt es darauf an, in der heutigen Erfahrung, wie sie sich konkret darstellt, die in ihr verborgene religiöse Erfahrung freizulegen und so zur Einheit mit dem Christentum vorzudringen. Wie in diesem Vorgang die heutige Erfahrung über ihre Verschlossenheit hinausgeführt wird, so gewinnt das Christentum seine gewandelte, unserer Zeit gemäße Gestalt. Man sieht, daß damit das Anliegen des Modernismus wieder aufgenommen wird, nämlich die Versöhnung des Christentums mit dem modernen Bewußtsein oder mit der dieses konstituierenden Erfahrung. Doch wird dabei jedes Verkürzen der beiden Pole überwunden. Vielmehr wird jeder der beiden so geläutert, daß er sich vermöge seines ureigenen Wesens mit dem anderen zusammenschließt.

Beim Beginn des Konzils kam die mit dem Programm des Papstes gegebene Spannung sogleich zu einem Durchbruch, der den gesamten weiteren Verlauf entscheidend bestimmte. Auf der einen Seite hatten die mit der Vorbereitung Beauftragten Entwürfe erarbeitet, die die bisherige Linie fortsetzten und keineswegs dem vom Papst verlangten Aggiornamento entsprachen. Auf der anderen Seite wagten mutige Männer einen Vorstoß, der dazu führte, daß die vorliegenden Entwürfe zurückgestellt und an deren Stelle neue Entwürfe vorgelegt wurden, die den Absichten des Papstes gerecht wurden und die Verhandlungsgrundlagen für das weitere Vorangehen des Konzils bildeten. Darin kamen die neueren Entwicklungen der Theologie und auch der heutigen Welt zur Geltung, wurden zugleich bisher festgefahrene Fragen wieder in Fluß gebracht und fruchtbaren Lösungen entgegengeführt. Mit betonter Eindringlichkeit ging man auf das Verhältnis des Christentums zu der gegenwärtigen Welt mit ihren Problemen und Schwierigkeiten ein, woraus das umfangreiche Dokument „Gaudium et spes" über jenes Verhältnis hervorging.

Das Ringen zwischen den eben angedeuteten Richtungen lohnte sich, weil es zu jener Sicht des Christentums führte, die für die Gestaltung der Zukunft fruchtbar und maßgebend sein konnte und auch dafür reiche Anregungen entwickelt hat. Gegen alle müde Resignation oder stille Verzweiflung erwachten Freude und Zuversicht, womit man die Aufgaben anpackte, die in der vorliegenden Situation sich abzeichneten. Viele gewannen die tiefe Überzeugung, daß Gott seine Kirche nicht verlassen hat, sondern ihr Licht und Kraft zu einem verheißungsvollen Anfang schenkt.

Davon befruchtet, entfalteten sich in der nachkonziliaren Zeit mannigfache Erneuerungsbewegungen, die vor allem darauf hinzielten, das Christentum durch die religiöse Erfahrung zu beleben. So bemühten sich viele um die Rückkehr von der allzu rationalen Betrachtung zu der ganzmenschlichen Meditation, wobei es um einen Wandel in der Sache, nicht nur um das Ersetzen eines Namens durch einen anderen ging, wie manche zum Schaden der sich anbahnenden Erneuerung meinten. Namentlich wurde die Bedeutung der in die Tiefe führenden Methoden neu erfahren, die man nun einübte, statt lediglich über sie zu reden.

Anstöße dazu bot und bietet das reiche Überlieferungsgut der christlichen Jahrhunderte, das sich auf einzigartige Weise in den Exerzitien des Ignatius von Loyola verdichtet. Sie wurden aus der weithin eingerissenen Verkümmerung zum bloßen Anhören von Vorträgen zurückgeholt und auf die aktive Selbsttätigkeit des Exerzitanten ausgerichtet. Zugleich haben die Kurse für viele wieder den von Ignatius bevorzugten Exerzitien für einzelne Platz gemacht, bei denen eine auf die jeweilige Situation abgestimmte Auswahl der Themen sowie eine differenzierte Führung möglich ist. Ferner beschränkt man sich nicht mehr auf die nur wenige Tage umspannende Einkehr, sondern wagt wieder zu den großen, einen vollen Monat dauernden Exerzitien einzuladen, zu denen sich auch nicht wenige Menschen entschlossen. Obendrein wurden die Exerzitien dadurch belebt, daß man von den Methoden der Meditation des Fernen Ostens zu lernen unternahm. Durch Ausscheiden der dortigen weltanschaulichen Hintergründe ergaben sich Anregungen, die mit dem christlichen Überlieferungsgut vereinbar sind und dieses durch manche Akzente bereichern.

In dieselbe Richtung wirkt die Rückkehr zu den Gaben des Geistes, die Paulus im 12. und 14. Kapitel des 1. Korintherbriefs würdigt. In ihnen tritt das verborgene Wirken der göttlichen Gnade auch erfahrbar in Erscheinung. Sie bezeugen das verborgene Wirken des Gottesgeistes, wie auch die Werke des ewigen Vaters in Christus dessen göttliche Sendung wahrnehmbar hervortreten ließen. Dazu gehören die Krankenheilungen sowie andere außerordentliche Krafterweise, das Reden aus der Eingebung des Geistes und das Sprechen in der Entrückung, gewöhnlich Glossolalie (Zungenreden) genannt. Bei diesem ist der Mensch so sehr über sein gewöhnliches Verhalten erhoben, daß er Laute formt, die in keiner Sprache vorkommen und der Deutung bedürfen, weil unsere gewöhnliche Denk- und Redeweise nicht ausreicht, um sie zu verstehen. Lange Zeit hat man die Geistesgaben unterschätzt, indem man meinte, sie seien zwar für die Urzeit des Christentums notwendig gewesen, doch sei man jetzt nicht mehr auf sie angewiesen, nachdem das Christentum in der ganzen Welt eingewurzelt ist. Heute aber hat man sie neu zu schätzen begonnen, weil die eingangs erwähnte Krise zu ihrer Bewältigung alle Kräfte herausfordert.

Neben den gesunden Erneuerungsbewegungen, unter denen auch die Säkularinstitute zu erwähnen sind, machten sich aber ebenfalls auflösende Tendenzen bemerkbar, die von der neuen Freiheit, die das Konzil gebracht hatte, einen bedenklichen Gebrauch machten. Dadurch wurden nicht wenige veranlaßt, sich die Meinung zu bilden, das Konzil habe allzuviel Unheil gestiftet und wäre besser nie zustande gekommen. Namentlich sei eine zügellose Schwarmgeisterei ausgebrochen, die vielfach in eine destruktive Willkür ausgeartet sei. Das zeigte sich bei der Meditation, die im Kampf gegen das einseitig Rationale vielfach in das Irrationale abglitt. Dabei spielte das unbesonnene Übernehmen fernöstlicher Methoden sowie psychologischer Kunstgriffe eine verhängnisvolle Rolle. Eine

ähnliche Verirrung war hie und da beim Forschen der Theologie festzustellen, die im Bestreben, festgelegte Formulierungen wieder in Fluß zu bringen, die christliche Wahrheit manchen Theorien und Hypothesen auslieferte, die deren Eigenes mit Verflüchtigung bedrohten.

Wegen solcher Entwicklungen besorgt und bestürzt, wollten andere zu der festgefügten Rationalität und den anscheinend unentbehrlichen Formulierungen der vorkonziliaren Zeit zurückkehren, deren klare Eindeutigkeit dem flutenden Leben mit seiner Vieldeutigkeit einen wohltätigen Damm entgegenzustellen schien. Weil man besonders der religiösen Erfahrung mißtraute, betonte man wieder den ganz auf die Autorität gegründeten Glauben als Quelle der Frömmigkeit und der liturgischen Feier. Zugleich brachte das Einführen der Volkssprache, auf das viele anfangs große Hoffnungen gesetzt hatten, vielfach eine Profanierung des Heiligen mit sich, die seinen Geheimnischarakter und seine übermenschliche Fülle abschwächten und fast verschwinden ließen. Dazu kommt, daß Priester wegen Überlastung keine Zeit mehr fanden, dem Vollzug der heiligen Geheimnisse und dessen Vorbereitung die nötige Ruhe und Besinnlichkeit zu widmen. Dementsprechend fühlten sich manche vom Gottesdienst und der Verkündigung nicht mehr bereichert, weshalb sie fernblieben, weil ihnen das alles nichts mehr gebe. Die letzte Folgerung daraus ist der Austritt aus der Kirche, dem oft schon vorausgeht, daß Eltern ihre Kinder nicht mehr taufen lassen.

Die Bewältigung der Krise

Die damit gegebenen Auseinandersetzungen stürzten das Christentum und vor allem die Kirche in die Krise, mit der wir gegenwärtig zu ringen haben. Sie läßt sich nicht dadurch bewältigen, daß man etwa mit dem früheren Erzbischof Marcel Lefebvre und seiner Bewegung starr am Überkommenen festhält und jede Veränderung ablehnt, weil so das Leben abstirbt. Es ist eine Anmaßung zu behaupten, allein die vorkonziliare Kirche sei auf dem rechten Weg, während die nachkonziliare Kirche in die Irre gegangen, ja sogar Irrlehren verfallen sei. Erst recht wird die Krise nicht überwunden, wenn man die neueren Bestrebungen in Bausch und Bogen annimmt, weil sie allein zukunftsträchtig seien. Vielmehr ist eine gewissenhafte und sorgfältige Unterscheidung der Geister nötig, die zu dem Ergebnis kommen wird, daß das bisher Gewohnte und das neu Aufbrechende zusammengehören und sich vermöge ihrer gegenseitigen Durchdringung zu der einen künftigen Gestalt des Christentums und der Kirche ergänzen, in die beide Unverzichtbares einzubringen haben.

Das suchen wir zu verdeutlichen, indem wir uns an die religiöse Erfahrung halten. Sie ist für die künftige Gestalt des Christentums unentbehrlich; denn der heutige Mensch sucht auf allen Gebieten nach Erfahrung und läßt sich einzig durch

Erfahrung überzeugen. Daher genügt ihm nicht ein auf die rationale Überlegung oder auf den nackten Glauben aufgebautes Christentum; vielmehr verlangt er, daß es von der religiösen Erfahrung getragen und durchdrungen sei. Genaugenommen wird die religiöse Erfahrung nicht nur vergangener Zeiten, sondern vor allem der heute lebenden Menschen gefordert.

Überhaupt erscheint ein von der Erfahrung abgelöstes und nicht ständig von ihr befruchtetes Christentum als etwas Unlebendiges, das dem konkreten Menschen nichts zu sagen hat und ihn deshalb nicht interessiert und anzieht. Die Verwurzelung in der gewachsenen Einheit mit der Erfahrung muß spürbar sein in der Verkündigung und namentlich in der Person des Verkündigers, in der Feier der Liturgie und namentlich in dem sie vollziehenden Volk Gottes und dem Liturgen, in den Werken der Liebe oder im selbstlosen Dienst an den Brüdern und Schwestern und besonders an den Notleidenden. Von demselben Grundzug muß die Anleitung zum Beten bestimmt sein, weshalb das mündliche Beten besinnlich zu vollziehen und das meditative Beten einzuüben ist. Allein so entsteht eine geistliche Gemeinschaft, von der sich der einzelne getragen und in der er sich geborgen erfährt, die ihm Unersetzliches und anderweitig nicht Vorfindbares zu geben hat. Infolgedessen wird er die Kirche nicht verlassen, um anderswo das zu suchen, was sie ihm nicht zu bieten hat, er aber unbedingt ersehnt.

In eins damit brauchen wir die entfaltete und geläuterte religiöse Erfahrung. In jedem Menschen ist sie angelegt und erreicht auch spontan eine mehr oder weniger ausdrückliche Gestalt. Zugleich jedoch bleiben oft ihre besten Möglichkeiten ungenutzt liegen, wodurch sie verkümmern oder von der Hast und Veräußerlichung des heutigen Lebens unterdrückt und erstickt werden, was eine bedenkliche Verarmung des Menschen und unseres gesamten Daseins bedeutet. Ein Klima entsteht, das der Religion nicht günstig ist und dem Atheismus die Wege bereitet. Im Gegensatz dazu zeichnet sich für die Kirche die dringende Aufgabe ab, Raum für die religiöse Erfahrung zu schaffen, sie zu pflegen, sie durch Anregungen und Hilfen zu einem gesunden Wachstum zu bringen. Das kann und soll schon im gewöhnlichen Gemeindeleben geschehen, verlangt aber auch außergewöhnliche Veranstaltungen, die zu jenem Erfahren wirksam hinführen.

Nicht weniger erfordert die religiöse Erfahrung eine sorgfältige Läuterung, weil sie sich nur allzuleicht in allerlei Fehlentwicklungen verliert. Bei den Naturvölkern gleitet sie oft in animistisch-polytheistische Vorstellungen ab. Namentlich verwirrt ein anthropomorphes Gottesbild bis in unsere Tage die Geister, das oft Gott mehr auf den Menschen als den Menschen auf Gott hinordnet, eine Gefahr, der sogar Christen erliegen. Auch die Vorstellung Gottes als eines Tyrannen, der den Menschen vergewaltigt und seiner Freiheit beraubt, ist nicht verschwunden und verführt viele immer noch dazu, Gott um ihrer Freiheit und Würde willen aus ihrem Leben auszuschließen. Ebenso ist das irrationale und subjektivistische Verflüchtigen dieser höchsten aller Erfahrungen zu überwinden und so der

Rückfall in die modernistische Mentalität zu vermeiden. Soweit man methodische Errungenschaften des Fernen Ostens auswertet, hat die Kirche darauf zu achten, daß die ihr anvertraute Wahrheit vor der synkretistischen Vermischung mit östlichen Weltanschauungen bewahrt wird. Schließlich gilt es, die religiöse Erfahrung unverfälscht und unverkürzt zum Durchbruch zu bringen, weil sie erst so zur Überwindung der Krise des Christentums und vor allem der Kirche beitragen kann, während ihr Abwerten und Ausschalten die Krise nur verschärft.

Harald Schöndorf SJ

Thomas Hobbes – Vater der modernen Staatsphilosophie

Man braucht schon eine etwas detailliertere Karte von England, um zwischen Bristol und Swindon in Südwestengland die Stadt Malmesbury in der Grafschaft Wiltshire zu finden, in deren Vorort Westport vor 400 Jahren, am 5. April 1588, Thomas Hobbes das Licht der Welt erblickte. Da er das gesegnete Alter von 91 Jahren erreichte, liegt die Feier seines 300. Todestags, die mit zahlreichen Kongressen und Publikationen begangen wurde, erst neun Jahre zurück. Aber Hobbes erweckt nach wie vor das Interesse der Forschung und fordert immer wieder zur Interpretation heraus. Er hat nämlich die Grundfrage des neuzeitlichen Staatsverständnisses aufgeworfen: Wie kann ich vom einzelnen her und auf ihn hin das Verhältnis von Macht, Sicherheit, Freiheit und Wohlergehen im Staat konzipieren und legitimieren? Die bei ihm hieraus erwachsende Machtkonzentration beim Souverän und die damit einhergehende Überhöhung des Staatsverständnisses stellen Probleme, denen sich jede moderne Staatstheorie stellen muß. Hobbes ist staatsphilosophisches Urgestein, an dem kein Weg vorbeiführt.

Hobbes war eine herausragende Begabung. In frühester Kindheit lernte er lesen und schreiben, begann mit 14 Jahren sein Studium in Oxford, übersetzte Thukydides und Homer ins Englische und schrieb, wie damals bei Gelehrten üblich, ebenso auf lateinisch wie in seiner Muttersprache. Seine Philosophie entwickelte er erst im Laufe seines reiferen Lebens, wobei für die Methodik die Lektüre der euklidischen Geometrie und für die Grundtendenz seines politischen Denkens die Erfahrung des religiös motivierten Bürgerkriegs seiner Zeit eine entscheidende Rolle spielen sollten.

In der Systematik seiner Trilogie der „Elemente der Philosophie" steht die Abhandlung über den Menschen (De Homine, 1658) zwischen den Abhandlungen über den Körper (De Corpore, 1655) und über den Bürger (De Cive, 1642), die auf Grund der Zeitumstände als erste der drei veröffentlicht wurde. Hobbes' berühmtestes Werk ist der nach einem biblischen Untier benannte „Leviathan"[1], in dem seine Staatsphilosophie ihre reifste Form gefunden hat und der auch die Grundzüge seiner übrigen philosophischen Auffassungen enthält.

Wer Latein kann, verbindet den Namen von Hobbes mit zwei formelhaften Wendungen: „Homo homini lupus – Der Mensch ist für den Menschen ein Wolf" und „Bellum omnium contra omnes – Krieg aller gegen alle". So lautet die wohl knappste Zusammenfassung des von Hobbes angenommenen Naturzustands, der der Staatsbildung vorausgeht. Um der in diesem Zustand allenthalben gegebenen

Gefahr für ihr Leben zu entgehen, schließen sich die Menschen im Staatsvertrag zusammen und übertragen alle Macht dem Souverän. Nur diese Zusammenballung aller Staatsgewalt schützt gegen die Gefahr des Bürgerkriegs. Gewaltenteilung, Unabhängigkeit der Kirche, Rechtsmittel gegen den Souverän, all dies würde die Einheit schwächen und kann darum nicht toleriert werden.

Hat Hobbes die menschliche Natur negativ verzeichnet, um so ein autoritäres System legitimieren zu können? Versuchen wir im folgenden, einige seiner Grundgedanken zu rekonstruieren und verständlich zu machen.

Die Lehre vom Naturzustand

Wie kommt Hobbes zu seiner berühmt-berüchtigten Auffassung vom Naturzustand, die durch ihn in die Staatsphilosophie eingeführt wurde? Hierfür scheint es verschiedene Gründe unterschiedlicher Tragweite zu geben. Zunächst einmal die historische Situation: ein wirtschaftlicher, ideologischer, religiöser und politischer Macht- und Konkurrenzkampf, der sich zum Bürgerkrieg ausweitet. So spricht manches für die Annahme, daß Hobbes seiner Gesellschaft einen kritischen Spiegel vorhalten und sie auf ihre selbstzerstörerischen Tendenzen hinweisen will.

Auch ein theologischer Grund dürfte eine Rolle spielen: die Auffassung, daß die menschliche Natur durch die Erbsünde radikal korrumpiert sei, so daß der Mensch von sich her rein egoistisch denkt und handelt. Diese Lehre war gerade im protestantischen Denken verbreitet. Interessanterweise hat die immer wieder diskutierte Frage, ob und inwieweit Hobbes seinen Naturzustand nur als rationales Konstrukt oder auch als historisches Faktum versteht, viel Ähnlichkeit mit der theologischen Frage, ob und inwieweit „Natur" als Gegenbegriff zu „Gnade" einen bestimmten heilsgeschichtlichen Zustand bezeichnet oder nicht.

Doch welche philosophischen Gründe haben Hobbes bewogen, von der klassischen Lehre abzugehen, nach der der Mensch von vornherein ein politisch-soziales Lebewesen ist? Es geht zu Beginn der modernen Philosophie nicht um eine Wesensbeschreibung des Vorliegenden, sondern um eine rationale Rekonstruktion der Wirklichkeit im Stil der Geometrie aus atomaren Elementen nach bestimmten Grundprinzipien, so, wie eine Maschine konstruiert wird. In seiner theoretischen Philosophie will Hobbes methodisch der Ordnung der Schöpfung folgen und beginnt zu diesem Zweck mit einer fiktiven Weltvernichtung, um so alles von Grund auf neu aufbauen und herleiten zu können.

Ferner bedeutet Philosophie für Hobbes die Erkenntnis der Ursache-Wirkung-Zusammenhänge des Veränderlichen. Denken ist Rechnen; es geht somit „auf zwei Geistesoperationen zurück: Addition und Subtraktion"[2]. Auf diese Weise wird es leicht zum berechnenden Kalkül. Die Philosophie bekommt einen technisch-konstruktivistischen Zug. Die Gebilde der Wirklichkeit werden als eine Art

Maschinen betrachtet, als Körper (materielle Körper, Menschen, der Staatskörper), deren Konstruktion und Mechanismus die Philosophie erhellt.

Im Sinn dieses Denkens liegt es, daß die Einzelteile, aus denen das System zusammengesetzt werden soll, zunächst einmal rein für sich betrachtet werden, wie die Teile einer Maschine, die zunächst einzelne Stücke sind und dann erst zusammengesetzt werden. Der einzelne Mensch wird also – auch im Sinn der Hervorhebung des Individuums, wie sie Humanismus und Renaissance mit sich brachten – zunächst einmal für sich und ohne Beziehung auf die Gemeinschaft betrachtet. Alles andere wäre einem Denker wie Hobbes als eine teleologische Vorwegnahme des Resultats erschienen, das doch gerade aus seinen Wirkursachen erklärt werden soll, wie es die naturwissenschaftliche Denkweise der beginnenden Neuzeit verlangt.

Also kann der einzelne Mensch nicht als gesellschaftliches Wesen betrachtet werden, sondern wird als ein Subjekt angesehen, dem gegenüber alles andere den Status eines Objekts hat. Objekt in praktischer Hinsicht heißt aber Objekt meines Wollens und Begehrens. Die politische Philosophie von Hobbes entspricht unter dieser Rücksicht genau der theoretischen Philosophie der Neuzeit, die nicht mehr die Gesamtheit der Wirklichkeit zum Ausgangspunkt nimmt, sondern das Ich als Subjekt.

Wenn Hobbes den Menschen im Naturzustand als ungesellig ansetzt, dann handelt es sich nicht zuletzt um ein methodisches Erfordernis. Hobbes geht hier ähnlich vor wie manche zeitgenössischen Philosophen, die ihr System auf möglichst schwache Grundannahmen aufbauen möchten, um es dadurch so wenig angreifbar zu machen wie nur möglich. Hobbes will nicht grundsätzlich bestreiten, daß der Mensch auch prosoziale Affekte und Neigungen besitzt, aber er will auf Nummer Sicher gehen und darf diese Tendenzen darum nicht als Voraussetzungen beanspruchen. Hier zeigt sich, ähnlich wie bei Descartes, wie der Rückgang auf das Subjekt als Ausgangspunkt und die Suche nach maximaler Sicherheit innerlich miteinander zusammenhängen. Hobbes legt eine typische Sicherheitskalkulation vor, die von der Frage ausgeht, wie die Dinge anzuordnen sind, damit auch im ungünstigsten Fall die Sicherheit aller gewährleistet bleibt. Man hat deswegen nicht zu Unrecht die Hobbessche Staatskonzeption eine Art Notstandsverfassung genannt.

Begierde, Gleichheit und Furcht

Der als Individuum betrachtete Mensch ist nicht autark, sondern benötigt andere Menschen und Dinge für sein Leben. Sie sind Objekte seines Begehrens, das ebenso unbegrenzt ist wie das Erkennen im Bereich des Theoretischen. Mit der Grenzenlosigkeit des Begehrens greift Hobbes ein altes Thema der Philosophie und

Theologie auf. Negativ gewendet ist es die These, daß das Habenwollen des Menschen unersättlich ist; positiv entspricht dem die Aussage, daß jedem Menschen die Sehnsucht nach dem Unendlichen innewohnt.

Wenn man den Hobbesschen Ansatz bei der Begierde als naturalistische Konzeption des Menschen kritisiert, die nur das Streben nach Besitz und Macht sieht, dann sollte man sich die Frage stellen, ob eine idealistische Konzeption wie diejenige Fichtes wirklich so viel von der Sehweise Hobbes' unterschieden ist. Denn für Fichte ist der gesamte Bereich des Nicht-Ich nur dazu da, damit er als Material für die Freiheit des Ich dient, dem es aufgegeben ist, sich alles andere zu unterwerfen[3].

Die Priorität der Begierde bedeutet bei Hobbes auch, daß er aus ihr das Recht der Entfaltung der Freiheit und Macht eines jeden ableitet. Dieses natürliche Recht ist somit vorgängig zu jedem Gesetz und jeder Pflicht und unabhängig davon. Das Recht entspringt nicht einer intersubjektiven Ordnung, wie man dies eigentlich beim Recht erwarten sollte, sondern es wird individualistisch von der Macht des einzelnen über anderes abgeleitet.

Nun geht Hobbes aber einen Schritt weiter und erwägt, was sich aus diesen Anfangsbedingungen für das Zusammenleben der Menschen ergibt. Zunächst einmal sind alle Menschen einander gleich, und zwar sowohl in körperlicher als auch in geistiger Hinsicht. Die geistige Gleichheit ist ein Lieblingsgedanke der Aufklärung und läßt sich nicht so einfach überprüfen oder widerlegen. Die körperliche Gleichheit hingegen scheint aller Erfahrung zu widersprechen, und Hobbes leugnet selbstverständlich nicht, daß die Kräfte und Fähigkeiten der Menschen unterschiedlich sind. Dennoch gibt es aber eine fundamentale Gleichheit aller, und zwar nicht, wie in unserem heutigen Denken, auf dem hohen Niveau der Menschenwürde, sondern auf dem niedrigsten Niveau, wie es dem Ansatz Hobbes' entspricht: Alle sind in einer negativen Hinsicht einander gleich. „Denn was die Körperstärke betrifft, so ist der Schwächste stark genug, den Stärksten zu töten – entweder durch Hinterlist oder durch ein Bündnis mit anderen."[4]

Aus dieser Gleichheit der Gefahr für Leib und Leben resultiert als weiterer Grundzug des Menschen im Naturzustand die Furcht. Begierde und Furcht entsprechen einander. Da jeder schwach ist oder sein kann, ist die Begierde des einen der Grund für die Furcht des anderen. Keiner kann seines Lebens sicher sein.

So ergibt sich die Todesfurcht aus der inneren Logik des Hobbesschen Systems. Sie entspricht aber auch Hobbes' eigenem Naturell, wie er ohne Scheu zugibt. Fast mit Stolz berichtet er, daß er als erster die Flucht nach Frankreich ergriff, als in England die Opposition gegen die Monarchie die Oberhand gewann. Die Furcht sei ihm schon bei der Geburt mitgegeben worden, da ihn seine Mutter aus Schrecken über das Eindringen der spanischen Armada in die englischen Gewässer zu früh auf die Welt brachte. In seiner in lateinischen Versen verfaßten Autobiographie kleidete er dies in folgendes Distichon: „Atque metum tantum concepit tunc

mea mater, / Ut pareret geminos, meque metumque simul – Und eine so große Furcht empfing daraufhin meine Mutter, / Daß sie als Zwillinge mich brachte zur Welt und die Furcht."[5]

Dieses offene Eingeständnis der Furcht bedeutete in der damaligen Zeit, anders als heute, keine Selbstverständlichkeit, wie der Blick auf Hobbes' Zeitgenossen Descartes zeigt. Dieser war sicher kein Vorbild an Zivilcourage, versuchte er doch, allen denkbaren Auseinandersetzungen mit kirchlichen und staatlichen Autoritäten aus dem Weg zu gehen. Aber in seinem Spätwerk „Die Leidenschaften der Seele" (Les passions de l'âme, 1649) preist er als Grundtugend und Quelle aller anderen Tugenden die „générosité", die man mit Edelmut oder Hochgemutheit übersetzen könnte und die nichts von Furcht an sich hat. Sie ist vielmehr die Selbstachtung, das Selbstwertgefühl dessen, der um die unveräußerliche Würde seiner zur Tugend entschlossenen Freiheit weiß und aus diesem Bewußtsein heraus seine Mitmenschen achtet und Gutes tut.

Für Hobbes hingegen steht die Furcht am Beginn des Prozesses, der zur Ermöglichung eines menschenwürdigen Lebens führt. Die Furcht, vor allem die Furcht vor der Zukunft, führt nach Hobbes dazu, daß die Menschen sich Götter ausdenken und sie verehren. Die Furcht vor der Bedrohung des Lebens durch andere Menschen führt zur „Erzeugung... jenes sterblichen Gottes, dem wir unter dem unsterblichen Gott unseren Frieden und Schutz verdanken"[6], zur Schaffung des Staates.

Vernunft im Dienst des Eigeninteresses

Das erste natürliche Gesetz ist die Regel der Vernunft, Frieden zu suchen. Ist die Vernunft also für Hobbes die Quelle der Gemeinsamkeit und Übereinstimmung? Diese Schlußfolgerung wäre voreilig. Denn nicht nur die Begierde, sondern auch die Vernunft ist daran schuld, daß es zu Konflikten zwischen den Menschen kommt. Eine Lösung der Konflikte durch einen vernünftigen Diskurs über die strittigen Probleme hingegen kennt Hobbes nicht.

Die praktische Vernunft ist für Hobbes nicht, wie etwa für Kant, das Organ des Allgemeinen und Überindividuellen. Die Vernunft, deren Denken Hobbes als Rechnen bezeichnet, ist in praktischer Hinsicht berechnend, von Interessen geleitet, auf partikuläre Zwecke aus. Sie geht darin auf, Zweck-Mittel-Rationalität zu sein.

Hobbes spricht davon, daß „in der menschlichen Natur drei hauptsächliche Konfliktursachen" liegen: „Erstens Konkurrenz, zweitens Mißtrauen, drittens Ruhmsucht"[7]. Denn es geht um Gewinn, Sicherheit und Ansehen. Dies ist mit einer bloß naturhaften, instinktiven Begierde allein nicht zu erklären, sondern setzt denkende und kalkulierende Wesen voraus. Und bei der Begründung für die

naturhafte Ungeselligkeit der Menschen rekurriert Hobbes auf eine Reihe Punkte, die alle mit der Vernünftigkeit des Menschen zu tun haben: „Wettkampf um Ehre und Würde"; die Suche, durch Außergewöhnliches hervorzustechen; kritische Neuerungssucht; übertriebene Werturteile; Beleidigungen; und als Quintessenz davon die Künstlichkeit und daraus folgende Unbeständigkeit einer auf Vernunft gegründeten Übereinstimmung[8]. Die von Hobbes genannten Gründe haben es alle mit der menschlichen Sprache zu tun, die der äußere Ausdruck seiner Vernunft ist. Sprache, das Mittel der Kommunikation, ist für Hobbes die Ursache des Dissenses, nicht etwa die Ermöglichung einer „vernünftigen" Bereinigung von Meinungsverschiedenheiten.

Und doch ist es dieselbe Vernunft, die die Menschen dazu bewegt, Frieden zu suchen und zu diesem Zweck den Staatsvertrag zu schließen. Ist die Vernunft in sich zwiespältig, einerseits auf Eigennutz, andererseits auf Gemeinwohl ausgerichtet? Dem ist nicht so. Auch die Regeln der Vernunft, die natürlichen Gesetze, die alle darauf hinauslaufen, den Frieden unter Menschen zu schaffen und zu befördern, verdanken sich dem Eigeninteresse der Menschen. Denn das Kalkül des Eigennutzes zeigt, daß der wahre Vorteil für den einzelnen darin liegt, daß er seinen Interessen in Frieden und Sicherheit nachgehen kann. Der Denkansatz, aus dem der so autoritär wirkende Hobbessche Staat hervorgeht, ist also ein utilitaristischer und liberaler Denkansatz: Es soll die gemeinsame Grundlage dafür gelegt werden, daß jeder einzelne ungehindert und angstfrei seinen Nutzen und Vorteil suchen kann.

Vernunft und Macht

Die Erreichung dieses Zwecks kann aber die Vernunft allein nicht gewährleisten, und dies ist ein weiteres Indiz für ihre Partikularität. Das vernünftige Kalkül allein schafft noch keine dauerhafte Übereinstimmung. Ein Vertrag, so erklärt Hobbes ausdrücklich, kann jederzeit gebrochen werden, wenn irgendein Grund vorliegt, dem anderen Vertragspartner zu mißtrauen. Und dies ist nach den Voraussetzungen von Hobbes nur konsequent.

Bleibende Übereinstimmung kann als solche nicht gewährleistet werden. Es bedarf einer tatsächlichen Einheit in Form einer wirklichen oder zumindest juristischen Person, und dies ist der Souverän. In ihm ist die Einheit des Willens konkret, und zur Durchsetzung dieser Einheit wird ihm alle Macht überlassen. Die Gemeinsamkeit kann nicht nur in der Vernunft gründen. Sie muß real hergestellt werden, und das Mittel dazu ist die Abtretung der Macht. So wird die Macht zu dem, was Universalität ermöglicht. Das Monopol der Macht liegt beim Souverän. Jede Art von Gewaltenteilung gefährdet nach Hobbes die Einheit. Von seiner Konzeption her muß man sogar sagen, daß sie diese Einheit verunmöglicht.

Dennoch ist auch die Macht allein nicht ausreichend. Die technokratische Staatskonstruktion ist nicht ganz so perfekt, wie es zunächst aussieht. Ihr Funktionieren ist nicht unfehlbar garantiert. Hobbes gibt darum Empfehlungen für ein kluges Regieren und er fordert, daß das Volk über die Rechte des Souveräns und die Grundzüge der Staatslehre unterrichtet werde. Andernfalls könnte es zur Suche nach einer anderen Staatsform und damit zu Unruhe und Unfrieden kommen.

Selbstgeschaffene Bedingung menschlicher Existenz

Durch die Bildung des Staates, wie sie mit dem Staatsvertrag geschieht (der in der realen Wirklichkeit auch die Form der Ergebung in die Macht des Eroberers annehmen kann), schafft sich die menschliche Vernunft die Grundlage ihrer eigenen Existenz: das friedliche Überleben. Es handelt sich dabei um einen Akt, den man als notwendig und auch als frei bezeichnen kann. Für Hobbes würde das keine Schwierigkeiten machen, da er Freiheit rein äußerlich als Abwesenheit physischen Zwangs versteht, während psychische Nötigungen ihr keinen Abtrag tun. Dies hängt nicht nur mit der empiristischen Einstellung von Hobbes zusammen, sondern ermöglicht die Gültigkeit des Staatsvertrags und anderer Verträge, die aus Furcht geschlossen werden. Da aber der psychische Druck der Furcht, der zum Staatsvertrag führt, nicht Zwang bedeutet, kann auch im üblichen Verständnis des Wortes gesagt werden, daß dieser Vertrag (sofern er nicht durch „Aneignung", d. h. Eroberung zustande kommt) frei geschlossen wird. Aber der Mensch ist dennoch genötigt, um den Preis seiner Freiheit willen diese Freiheit zum Abschluß des Staatsvertrags zu gebrauchen.

Somit schafft die menschliche Freiheit durch ihren Akt die Grundlage der Möglichkeit ihrer weiteren Verwirklichung. Indem der Mensch zum Bürger, zum Civis wird, wird er zivilisiert: Er steht dem anderen Menschen nicht mehr feindlich gegenüber, sondern vermag jetzt seine Kräfte konstruktiv zu gebrauchen. Hobbes ist ein Philosoph, bei dem tatsächlich die Kultur in der Zivilisation, der Bürgerwerdung des Menschen gründet. Dies zeigt sich auch darin, daß es erst durch den Staat Eigentum und gesetzliches Recht gibt, das seine Geltung ganz der Autorität des Gesetzgebers verdankt, wenn auch einige Forderungen des Naturrechts einzuhalten sind.

Wie für die antiken Denker, so ist also auch für Hobbes humanes Leben nur im Staat möglich. Aber die Modernität von Hobbes zeigt sich daran, daß der Mensch diesen Staat erst produziert. So gesehen, hat das Denken von Hobbes viel Ähnlichkeit mit dem idealistischen Denkansatz, bei dem die menschliche Freiheit durch ihre eigene freie Handlung zugleich ihre Ermöglichung und ihre Realisierung bewirkt.

Pragmatische Züge

Von allem Anfang an hat man daran Anstoß genommen, daß Hobbes dem Souverän alle Macht überträgt und kein Gegengewicht oder Korrektiv für diese Macht vorsieht. Er nimmt das Risiko eines tyrannischen Herrschers bewußt in Kauf, da er es für das kleinere Übel und für unwahrscheinlicher als den Bürgerkrieg erachtet. Die Sicherung von Frieden und Leben hat den eindeutigen Vorrang vor der persönlichen Freiheit der Bürger.

So berechtigt die Kritik an Hobbes in diesem Punkt ist – und es ist ein zentraler Punkt seiner Staatslehre –, so wäre es doch falsch, aus ihm einen autoritären Staatsdenker zu machen. Hobbes wäre kein rechter Engländer, wenn seine Lehre nicht auch pragmatische und liberale Elemente enthielte. So ist schon das Motiv der Machtkonzentration eigentlich ein pragmatisches: Es geht um die Handlungsfähigkeit der Regierung. Und die Regierbarkeit eines Staates ist sicher wichtiger als die Durchsetzung der Ideologie einer perfekten Abbildung des Meinungsspektrums in den entscheidenden politischen Gremien.

Der Souverän ist zwar seinen Bürgern nicht rechenschaftspflichtig, aber doch dem Naturgesetz untertan und vor Gott verantwortlich. Und er kann bestimmte grundlegende Rechte wie das, niemanden töten und keine nächsten Angehörigen denunzieren zu müssen, nicht außer Kraft setzen. Auch die Tatsache, daß Hobbes keineswegs eine Monarchie fordert, obwohl er sie anderen Staatsformen vorzieht, sondern auch eine Gruppe oder eine Versammlung als Souverän für möglich hält, zeigt, daß es ihm nicht um eine autoritäre Herrschaftsform zu tun ist.

Wenn der Staat seinen Zweck, die Sicherung des Lebens seiner Bürger, verfehlt, so entfällt auch seine Legitimation. Niemand braucht sein Leben für den Staat zu opfern, der doch gerade dazu da ist, dieses Leben zu schützen und zu erhalten. Soweit dieses Ziel gewährleistet ist, soll der Staat aber auch seinen Bürgern Wohlfahrt und Wohlstand ermöglichen.

Die pragmatische Ausrichtung des Hobbesschen Denkens bringt liberale wie illiberale Züge mit sich. Denn die utilitaristische Hinordnung auf ein oberstes Staatsziel kann ja durchaus pragmatisch genannt werden. Aber gerade diese einlinige Zielorientierung führt zu der Machtkonzentration, wie sie in Hobbes' Staat vorliegt. Wo alle Mittel nur auf ein Ziel hin optimiert werden, besteht die Gefahr einer absoluten Dominanz technokratischen Denkens, dem im Zweifelsfall alle individuellen Freiheiten als Störfaktoren geopfert werden müssen.

Quadratur des Kreises?

Thomas Hobbes hat sich gerühmt, auf verschiedene Weise in seinen Werken das Problem der Quadratur des Kreises gelöst zu haben, womit er auf den berechtigten

Widerspruch des Oxforder Mathematikers John Wallis stieß. Nun ist mir kein Kommentator bekannt, der die Quadratur des Kreises mit Hobbes' Staatsphilosophie in Beziehung setzte, und so etwas scheint auch nicht fair zu sein. Aber ist es wirklich völlig abwegig, dies zu tun, da doch Hobbes in seiner Philosophie rechnend, konstruierend, also ähnlich wie in der Geometrie vorgehen wollte?

In der Wirtschaftslehre spricht man manchmal von einem magischen Quadrat, um dadurch auszudrücken, daß es darum geht, verschiedene Zielgrößen in ein ausgewogenes Zueinander zu bringen. Ähnliches könnte man auch für die Staatslehre sagen. Auch hier geht es darum, verschiedene Werte und Größen wie etwa Friede, Sicherheit, Freiheit, Wohlstand in das rechte gegenseitige Verhältnis zu bringen, für das in der klassischen Tradition der Begriff des Gemeinwohls stand.

Könnte es nicht sein, daß Hobbes vorschnell der Meinung war, es gebe hier eine klare, eindeutig deduzierbare Lösung – wie er dies bei der Frage der Quadratur des Kreises angenommen hatte? Nun gibt es aber offensichtlich weder für den Staat noch für die Quadratur des Kreises eine mathematisch exakte Lösung, sondern nur Annäherungen, die nie völlig ideal sein können. Hobbes wollte eine Art Mechanismus schaffen, bei dem alles der Stabilisierung von Frieden und Sicherheit dient. Aber schon bei Hobbes selbst kann dieser Mechanismus keine absolute Gewähr bieten. Nur im Verein mit einer geschickten Politik von seiten des Souveräns (und ohne Bedrohung von außen) kann das Ziel tatsächlich sicher erreicht werden. Lohnt sich dann noch das Risiko der Machtzusammenballung, das Hobbes eingeht?

Seine Philosophie stellt, wie es scheint, auch uns Heutige vor die Frage, ob wir nicht in Gefahr sind, das Problem der Sicherheit des Staates oft zu sehr unter rein technischem Aspekt zu betrachten, statt es in einen größeren Zusammenhang zu stellen. Dies gilt freilich für die verschiedensten Arten der Sicherheit, die in einem Gemeinwesen von Belang sind (äußere, innere, soziale Sicherheit). Wo aus einem einzigen Ziel ein Alles-oder-Nichts gemacht wird, kommen andere Werte schnell unter die Räder, wie die Philosophie von Hobbes zeigt.

Hobbes versucht, die staatliche Gemeinschaft von Individuen abzuleiten, die nur an ihrem Eigennutz interessiert sind. Diese Perspektive ist verlockend. Sie verlangt von dem einzelnen keinerlei moralische Vorgaben, kein uneigennütziges Engagement für die Allgemeinheit. Und es scheint auch ehrlicher und weniger ideologieanfällig, den Staat rein auf die Suche nach der Vereinbarkeit der Partikularinteressen zu gründen. Aber ist ein solcher Staat noch funktionsfähig, bei dem die Bürger (und Interessengruppen) nur noch ihren eigenen Vorteil suchen und alle solidarischen Bemühungen vom Staat geleistet werden müssen? Wird ein solcher Staat, von dem alles erwartet wird, nicht vor das Dilemma gestellt, entweder seine Bürger enttäuschen oder seine Macht ungebührlich ausweiten zu müssen?

Die Denkweise von Hobbes hat ferner viel Ähnlichkeit mit manchen konstrukti-

vistischen und utilitaristischen Entwürfen unserer Zeit – vielleicht nicht gerade in der Staatslehre, aber in anderen philosophischen Disziplinen wie der Ethik. Könnten sich hier nicht dieselben Einseitigkeiten ergeben wie in der Hobbesschen Staatslehre, so daß es zu einer Unterschätzung vermittelnder Zwischeninstanzen (Institutionen im weitesten Sinn des Wortes) kommt?

Man kann vielleicht sagen, daß die Staatsphilosophie von Thomas Hobbes ein Versuch ist, in einer pluralistischen Welt ohne eindeutige Bindungen an bestimmte Werte eine konsistente Begründung der Legitimation und des Zwecks des Staates zu geben. Seine Größe besteht sicherlich nicht zuletzt darin, daß er als erster zeigt, wie eine solche theoretische Staatsbegründung geleistet werden kann. Aber seine Staatskonzeption zeigt ebenso, welche Grenzen und Probleme ein Staat aufweist, dessen Bürger nicht ein gewisses Mindestmaß an Bereitschaft zu einem ethischen und solidarischen Handeln mitbringen, das über ihr jeweiliges Eigeninteresse hinausgeht.

ANMERKUNGEN

[1] In der Einheitsübersetzung des AT wird an der Stelle Ijob 40,25, mit der die Passage beginnt, auf die Hobbes Bezug nimmt, einfach „Krokodil" übersetzt, ohne daß wenigstens in einer Fußnote das Wort „Leviathan" erwähnt würde. Auf seinem Titelblatt zitiert Hobbes aus diesem Kontext Ijob 41,24 (nach der Vulgata; sonst Vers 25): „Auf Erden gibt es keine Macht, die ihm zu vergleichen wäre."

[2] Th. Hobbes, Vom Körper, übers. v. M. Frischeisen-Köhler (Hamburg ^{2}1967) 6.

[3] Vgl. J.G. Fichte, Das System der Sittenlehre...: Akademie-Ausg. I, 5 (Stuttgart-Bad Cannstatt 1977) 208: „Die Selbstständigkeit, unser letztes Ziel, besteht, wie oft erinnert worden, darin, daß alles abhängig ist von mir, ... daß in meiner ganzen Sinnenwelt geschieht, was ich will, schlechthin und bloß dadurch, daß ich es will."

[4] Th. Hobbes, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, hrsg. v. I. Fetscher (Frankfurt 1984) 94.

[5] Thomae Hobbes Malmesburiensis vita carmine expressa authore seipso, in: Opera Latina I (Nachdr. Aalen 1961) LXXXVI.

[6] Leviathan 134. [7] Ebd. 95. [8] Ebd. 133f.

Fränzi Maierhöfer

Einzelgänger wie alle andern

Rückschau auf Ionesco

Eugène Ionesco, als Sohn eines rumänischen Vaters und einer französischen Mutter 1912 in Slatina, Rumänien, geboren, hält wenig von biographischen Auflistungen, gar nichts von deren Wert für das Verständnis eines literarischen Werks. Der Ruhm des seit 1938 in Paris lebenden und französisch schreibenden Autors, der mit seinen ersten „absurden" Theaterstücken Begeisterung und heftigen Protest provozierte, gründet sich vorrangig auf seinen direkten und indirekten Einfluß auf das moderne Theater. Nicht weniger aufschlußreich jedoch ist seine Prosa: seine Erzählungen und Aufzeichnungen, Kritiken und Kommentare, auch zu den eigenen Werken.

Inzwischen avancierte der einstige Avantgardist zum Mitglied der Académie Française (1970). Seine Texte sind seit langem Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen. Auszüge erscheinen auch in deutschen Schulbüchern. Aus dem Verfechter des Theaters des Absurden ist ein moderner Klassiker geworden. Sind seine Texte, Zeugnisse einer abgeschlossenen literarischen Epoche, nun museumsreif?[1]

Kleinwahn

Die Protagonisten Ionescos wirken wie vervielfältigte Personifikationen stets des gleichen, in Stücken und Prosatexten variierten Verhaltensmusters[2]. Wie Ionescos Lieblingsfigur Behringer, Protagonist mehrerer bekannter Stücke, sind auch sie nahe Verwandte ihres Autors. Die beste Beschreibung der Ionesco-Typen, deren Verhalten sich bis zur Ununterscheidbarkeit ähnelt, bietet der „Einzelgänger" im gleichnamigen Roman. Der Einzelgänger ist männlich, fühlt sich „von Geburt an wenig frisch", dafür dauernd müde und vom Gewicht des eigenen Körpers bedrückt, überdies verängstigt. Er lebt in finanziell gesicherten Verhältnissen und hält sich selbst für ziemlich faul, neidisch und für einen „Undankbaren". Er sei wie alle andern, bekennt er, „wie alle andern zu unserer Zeit, skeptisch, blasiert, verdrießbar und verdrossen, ziellos lebend, so wenig wie möglich arbeitend – weil man nicht anders kann –, genießerisch ein bißchen: Alkohol, ein gutes Essen, um von Zeit zu Zeit der allgemeinen Bitterkeit und Unlust zu

entfliehen" (E, V 8). Wehleidig mit Selbstmord liebäugelnd, wohl auch deshalb von diffusem schlechtem Gewissen geplagt, blickt er mit den Augen eines „erschreckten Affen" (E, V 99; vgl. WS, IV 195) in die Welt, die er ablehnt.

Amédée, der Titelfigur des Stücks „Amédée oder Wie wird man ihn los", vergleichbar, beanspruchen Ionescos Einzelgänger nur „eine ganz kleine Ecke, zum Leben" (Am, I 293) und neigen dazu, sich dort zu vergraben, was der „Neue Mieter" im gleichnamigen Stück hinter einer Barrikade aus Möbeln tatsächlich tut. Jakob in „Jakob oder Der Gehorsam", der sich mürrisch, doch ohne Gegenwehr dem gesellschaftlichen Anpassungsdruck unterwirft, trägt eine zu enge Jacke.

In Ionescos Welt sind den männlichen Einzelgängern Frauen beigegeben, die, wie König Behringers Gefährtin Marie, ebenfalls unter „Kleinwahn" (K, III 108) leiden. Nach François Bondy argumentieren Ionescos Frauen „noch sturer", verkörpern viel öfter als die Männer „gesellschaftliche Konvention und Dummheit"[3]. Das ist eher untertrieben.

Schon bei Ionescos erstem Stück, der „Kahlen Sängerin", fallen die abgrundtiefe Dümmlichkeit, absurde Albernheit und stupide Rechthaberei der Frauen auf. Das Stück beginnt mit einem verkappten Monolog der Mrs. Smith. Munter plappert sie Plattheiten vor sich hin: „Der Joghurt ist für den Magen ausgezeichnet, auch für die Nieren, den Blinddarm und die Apotheose" (KS, I 9), und nimmt es offensichtlich als gegeben, daß ihr hinter der Zeitung verschanzter Ehemann nur mit Zungenschnalzen darauf reagiert. Als durch das Wohnzimmer des Ehepaars Amédée und Madeleine ein Leichnam, ein böses Symbol für die „tote Last" der gemeinsam „verpfuschten Jahre" (Am, I 300), auf die Wohnungstür zuwächst, hat Madeleine nur die Sorge, was die Nachbarn davon denken werden. Ganz selbstverständlich schirmen die Gefährtinnen des Einzelgängers den wohlhabenden Nichtstuer vor den kleinsten Mißhelligkeiten des Alltags ab, versorgen und pflegen ihn neben ihrer Berufsarbeit, ohne viel für sich zu verlangen. Wenn sie ihn verlassen, dann nur, um sich in ein vergleichbares Verhältnis zu begeben und einem anderen Einzelgänger dabei zu helfen, „den Tatsachen aus dem Wege zu gehen" (K, III 103). Weder sie selbst noch die Einzelgänger schätzen den Wert ihrer Arbeit; hilflos stehen sie der eigenen Unzufriedenheit gegenüber. „Woran denkst du, wenn du den Haushalt machst?" fragt König Behringer seine Haushälterin/Krankenschwester Julchen. „An nichts, Majestät", lautet die Antwort (K, III 145).

Neben Julchen betreuen noch zwei andere Frauen den Einzelgänger König Behringer: Marie, die ihm Zerstreuung und Unterhaltung bieten, und Margarete, die ihn das Sterben lehren soll. Frauen als konkrete Personen, die Wert und Würde in sich selber finden, kommen in Ionescos Werk nicht vor. Sie sind zerlegt in verschiedene Funktionen, die den Aspekten der Bedürfnisse und Wünsche der Einzelgänger entsprechen. Ihr Kleinwahn korrespondiert mit dem des jeweiligen Einzelgängers und umgekehrt. Ihre Verdinglichung stellt Ionesco oft drastisch dar. So wird in der „Szene zu viert" eine hübsche Dame von drei Männern als Spielzeug

herumgestoßen und demontiert. In „Hunger und Durst" wartet Hans auf eine ihm noch unbekannte Dame, die ihm die Langeweile vertreiben und das Leben lehren soll (vgl. HD, III 221). Eine persönliche Vorstellung von ihr hat er allerdings nicht: „Ich will diejenige, der alle ähneln, die aber nicht gleich denen ist, die ihr ähneln" (HD, III 225). Den Namen derjenigen, die sein „Obdach", seine „Zuflucht" sein soll, hat er vergessen.

Innerhalb des oszillierenden Facettenreichtums der Frauenfunktionen ist die Grenze zwischen Frau und Mutter fließend. Junge Mütter können sich in alte Töchter verwandeln, und es ist nicht verwunderlich, wenn der mit einem Zwillingsmädchen verlobte junge Engländer (in HD) sich in der fluoreszierenden Frauenwelt, die seine eigenen verworrenen Wünsche reflektiert, nicht zurechtfindet und die Heirat ablehnt. Bei alledem gibt es Hinweise darauf, daß Frauen die Stärkeren und dem Leben Zugewandteren sind. Denn nichts ist eindeutig im Universum Ionescos.

Die alltägliche Banalität

Die Summe der vom Kleinwahn befallenen konturenlosen Wesen ergibt die Masse der Einzelgänger: „... überall, überall dieselben Leute, einer wie der andere" (E, V 29). Sie konstituieren eine kleinbürgerliche Gesellschaft austauschbarer amorpher Wesen, in der jeder einmalig und jedermann ist, „jeder einzelne ist die Allgemeinheit" (E, V 82).

Ionesco räumt ein, es handle sich bei seinen Stücken vielleicht tatsächlich um eine Kritik am Kleinbürgertum, das für ihn allerdings keine an eine bestimmte Gesellschaftsform gebundene Klasse ist, sondern „sich in allen als revolutionär oder reaktionär bezeichneten Gesellschaftsordnungen findet"[4]. Für ihn ist der Kleinbürger „der Mensch der Redensarten, der nicht mehr von sich aus denkt, der vorfabrizierte und damit tote Wahrheiten wiederholt, Wahrheiten, die er von anderen übernommen hat. Kurz, der Kleinbürger sei der geführte Mensch" (AA, VI 93). Beispiele für führerlose Geführte gibt es in Ionescos Stücken genug. „Der Mann mit den Koffern", von Schuldgefühlen unklarer Ursache geplagt, wird im gleichnamigen Stück von einem Angehörigen der Staatspolizei gefragt: „Was wünschen Sie?" „Einen Führer", antwortet der Mann, der seine eigenen Personalien nicht genau kennt. „Was suchen Sie?" – „Meinen Weg. Mein wahres Ziel auch" (MK, IV 231).

Die Suche und Sucht nach Führer und Geführtwerden, die leichte Verführbar- und Fanatisierbarkeit, die Flucht vor der Verantwortung für sich und andere und die beliebige Verwandelbarkeit seiner führerlosen Figuren stellt der Autor wohl am besten in dem bekannten Stück „Die Nashörner" dar. Nashörner besäßen eine „natürliche Unschuld", der seine Kleinbürger nachtrauern. Es ist ihre Unfähigkeit

zu widerstehen, die sie schließlich dazu bringt, der Epidemie der „Rhinozeritis" zu erliegen, ihr Menschsein aufzugeben und sich in anonyme Nashörner zu verwandeln. Auch Behringers ohnmächtiger Widerstand hält die „Herde von Nashörnern" (N, II 299) nicht auf.

Mit diesem Stück greift Ionesco ebenfalls kein bestimmtes politisches System an[5]. „Kurz und gut, das System bist du", behauptet Jacques in „Welch gigantischer Schwindel" (WS, IV 120). Die Concierge im gleichen Stück erklärt: „Die existentielle Kondition erzeugt die schlechte Gesellschaft, die schlechte Wirtschaft, die schlechte Politik" (WS, IV 182). Von dieser Grundüberzeugung her ist Ionescos unüberwindliche Skepsis allen mehr oder weniger gewaltsamen Systemveränderungsversuchen gegenüber zu verstehen. Das Menschliche stehe über dem Sozialen und nicht umgekehrt[6]. Politisch motivierte Revolutionen, „Explosion(en) unserer Begierden" (WS, IV 179), stellt er in seinen Texten häufig und immer provozierend lächerlich dar. Vor, während und nach Barrikadenkämpfen und Blutvergießen bleibt das Verhalten seiner entpersönlichten Kleinbürger, von Massakern nah und fern unberührt, völlig gleich: Lust- und teilnahmslos spielen sie weiter mit in ihren alltäglichen und belanglosen Dramen (vgl. E, V 10), lassen sich niederdrücken von der Last der „alltäglichen Banalität" (T, V 292). Halb bewußtlos erledigte alltägliche Verrichtungen, schlafen, essen, das Zusammenleben mit dem Partner, Haus- oder Berufsarbeit, Nichtstun, bilden die tödliche öde „Alltagshölle" (E, V 14) ihrer tiefempfundenen Langeweile. Der wohlhabende ER in „Welch gigantischer Schwindel" unterscheidet sogar Intensitätsgrade der Langeweile. Als er noch arbeiten mußte, langweilte er sich in seiner Freizeit besser.

Herzkrebs

„Nur meine Angst gedeiht und wächst. Banalität ist kein guter Schild, er hindert die Augen nicht am Sehen", notiert Ionesco (T, V 433). In der Tat mißbrauchen Ionescos antriebsschwache, unsichere und verunsicherte Man-Typen ihr „alltägliches Bagno" (E, V 14)[7] als Alibi und zugleich als Versteck. Die Innenaufnahmen dieser Einzelgänger beweisen, daß all ihr Tun und noch mehr ihr Unterlassen („Jedes Handeln geht übel aus": T, V 405) auf eine einzige Ursache zu reduzieren sind, nämlich auf eine verzehrende, nicht zu bewältigende Lebensangst. Weder ihr Versuch, sich hinter der Mühsal des Alltags zu verbergen, noch der reichlich genossene, vernebelnde Alkohol helfen ihnen zu vergessen, daß sie leben. Am liebsten möchten sie, wie es auch ihr Autor einmal wünschte, ihr Leben in einer Klinik verbringen (T, V 387) und in diesem gefängnisähnlichen „Unterschlupf" lernen, weder leben noch sterben zu wollen, gar nichts zu wollen. Nicht einmal das Verlangen nach dem Heil hält Ionesco für genügend stark (T, V 418).

Ihre Angst, die „Gefahr im Dunkeln" (T, V 390), erleben seine Figuren als

durchaus ambivalent: „Die Gefahr ist das Leben. Die Angst ist tödlich" (T, V 390). Einerseits empfinden sie das Leben und unsere Daseinsbedingungen als unzumutbar. Mehrere Textstellen (MB, II 68; HD, III 188) weisen allerdings darauf hin, daß diese Verweigerungshaltung sich erst nach dem unerklärlichen Verlust einer ursprünglich vorhandenen Lebensfreude und eines beglückten Staunens über die Welt entwickelte, ein Vorgang, den der Alte in der 15. Szene des „Großen Massakerspiels" so beschreibt:

„Zu Anfang hatte mich die Welt in höchstes Erstaunen versetzt... Schließlich, nach dem ‚Was ist das alles?', nach dem ‚Was bin ich?', ‚Wer bin ich', kam das ‚Warum bin ich da, umgeben von alledem?'. Diese dritte Frage ist schon nicht mehr ganz so rein. Sie war weniger metaphysisch, praktischer, historischer, doch bereits im ersten Staunen war das Gefühl einer Drohung vorhanden, diese Welt und ich selbst beunruhigten mich bis zum Erschrecken. Damit beginnt unser Leben. Es ist spannend, solange die Frage existiert. Dann, wenn man sich nicht mehr befragt, wird es einem lästig. Nur die Drohung bleibt bestehen, die nagende Unruhe. Die Welt wird Gewohnheit und ganz natürlich. Nur noch die Mattigkeit, der Überdruß sind geblieben, und die Furcht, die immer da ist, die allein von Beginn an gedauert hat. Das Leben ist kein Wunder mehr, es ist ein Alptraum" (GM, III 400).

Andererseits bewerten die Figuren Ionescos ihre Angst als Beweis dafür, nicht nur materiell bedingte Wesen zu sein. Geplagt von einer Art metaphysischer Platzangst, die sie die Enge des Erdenlebens ebenso verabscheuen wie vor der Möglichkeit eines Durchbruchs zur Transzendenz zurückscheuen läßt, stecken sie in dem genannten Zwiespalt, weder leben noch sterben zu wollen und zu können. Als Quelle quälenden Mißbehagens halten sich kreatürliche Todesangst, „Ekel vor der Endlichkeit" und „Ekel vor der Unendlichkeit" (T, V 40) in etwa die Waage – bis zu der endgültigen Unterwerfung unter den „Triumph des Todes" (Ionesco), von dem seine Typen von Anfang an überzeugt sind. Dabei könnten sie, ihrem Bekenntnis nach, nur leben, wenn sie etwas erwarten. Das aber wagen sie nicht, und so verhalten sie sich „wie jemand, der das Große Los gewinnen möchte, ohne ein Lotterielos gekauft zu haben" (T, V 304).

Die gegenseitige Durchdringung und Bedingung von Angst und Tod in Ionescos Gesamtwerk ist offensichtlich, gewaltsame und absonderlich unnatürliche Todesarten häufig, die Grenze zwischen Mord und Selbstmord kaum zu bestimmen[8]. Behringer läßt sich vom „Mörder ohne Bezahlung" ebenso ergeben abschlachten wie die Schülerin von ihrem Professor in der „Unterrichtsstunde" umbringen. Der Leichnam in der Wohnung von Amédée und Madeleine ist vitaler als die Lebenden, die „Reise zu den Toten" findet unter Lebenden statt.

„Das Gefühl der Zeit war sogleich mit dem Gedanken an den Tod verbunden", schreibt Ionesco (T, V 279). So ist es nur logisch, wenn die Altersangaben der Akteure vage und variabel sind, wenn sie Erinnerungen nachtrauern, die sie aus Mangel an Erleben nicht haben, wenn Tote nicht mehr tot sind. Auch die sinnlosen Zeitangaben der Chronometer in Ionescos Stücken erklären sich aus der Verleugnung des Ablaufs der Zeit und des Nicht-Lebens. Eine Uhr kann beispielsweise siebzehn- oder auch keinmal schlagen.

Eingemauert in der Angst zu sterben, sind diese alterslosen Typen, die überdies meist glauben, als Betrogene geboren zu sein, auch eingeschlossen in sich selbst. „Ich wüßte nicht, was ich anderen zu sagen hätte", bekennt der Einzelgänger. „Und was andere sagen, interessiert mich auch nicht" (E, V 50). Unübertroffen in seiner Art ist noch immer der klassisch-absurde Dialog in Ionescos frühem Stück „Die kahle Sängerin", dem „meistgespielten Drama des 20. Jahrhunderts"[9]. Mr. und Mrs. Smith, Mr. und Mrs. Martin reden, um nichts zu sagen, tauschen sinnentleerte Sätze und Worte aus, um sich schließlich aggressiv nur noch Bestandteile des Alphabets an den Kopf zu werfen: „A,e,i,o,u!" (KS, I 45)

Vielen Figuren Ionescos ist ein Heilmittel gegen ihr bestenfalls keimhaft vorhandenes Selbstwertgefühl, gegen ihr Leiden am grauen Alltag und gegen ihr Eingeschlossensein in sich selbst halb bewußt. Die Liebe mache alles wieder gut, meint Amédée zu Madeleine, die ihrerseits aber nicht glaubt, daß sich dadurch an ihren Existenzsorgen etwas ändern würde (Am, I 313). „Liebe die Menschen. Wenn du sie liebst, sind sie keine Fremden mehr. Wenn du sie nicht fürchtest, sind sie keine Ungeheuer mehr. Sie fürchten sich auch hinter ihrem Panzer. Liebe sie, und es gibt keine Hölle mehr", rät Martha der Josephine, für die andere Menschen „leere Dinge in der Wüste" sind (FG, III 74f.).

Es bleibt bei ungefähren Wunschvorstellungen: „Nur unsere Mittelmäßigkeit macht, daß wir aufgeben", weiß der Einzelgänger (E, V 11; vgl. auch WS, IV 116). Sie alle scheinen an einer Krankheit zu leiden, die in einem der notierten Träume Ionescos ein Arzt diagnostizierte: „Herzkrebs" (T,V 338).

Der Alptraum vom Schlamm

„Die Furcht vor dem Tod war mein festester Schild", klagt Hans in „Hunger und Durst" nach dem Zusammenbruch all der „Mauern", die ihn umgaben, seiner Traurigkeit, seiner Sehnsucht, seiner Furcht, seiner Reue, seiner Seelenangst und seiner Verantwortung. Nun stürze sich ungehindert das Leben auf ihn und töte ihn (HD, III 223). Von der Mauer, zu deren Füßen der dritte Teil des genannten Stücks spielt, wird später gesagt, sie bestehe aus „hartgewordenem Schlamm" (HD, V 230). „Der Schlamm" ist auch Titel und Motiv eines Fernsehspiels und eines Prosatextes.

Nicht nur Hans ist verfolgt und auf der Flucht vor dem Alptraum, sein Haus stecke halb im Wasser und halb in der Erde, sei voller Schlamm. Das Mißtrauen gegen die Erde, die sie tragen soll, ist allen identitätsschwachen Jedermann-Figuren Ionescos gemeinsam. So kann es Amédée, der seiner Aussage nach nicht mit beiden Beinen auf der Erde steht, passieren, daß ihn wider seinen Willen der Wind wegbläst. Nun steige er zwar, meint seine Frau Madeleine dazu, aber nicht in ihrer Achtung. Behringer im „Fußgänger der Luft" reißt die Freude über den Anblick

der leuchtend silbernen, den Abgrund überspannenden Brücke vom Boden weg. Auf diese Weise erlernt er das Fliegen wieder. Und zwar fliegt er spontan, aus sich heraus, nicht wie ein Pilot, der ja nicht selber fliege. Von seinem Aus-Flug in die Antiwelt bringt er Visionen von Schlamm und Blut mit. Ohne auf sein Schwindelgefühl zu achten, fliegt auch Choubert, das „Opfer der Pflicht", kurz vor seinem Sturz in den Papierkorb.

Sein Fall sei den Psychotherapeuten durchaus bekannt, berichtet der Einzelgänger. Ihm komme die ganze Welt wie Schlamm vor, aber auch wie reiner See und Schnee. Normale Menschen seien zwischen beiden. Er aber könne nur im Zustand der Gnade leben, alles andere sei unzumutbar. Er kenne keine Mitte zwischen „Gnade und Scheiße" (E V, 77).

Der Drang vieler Figuren Ionescos, sich „anderswo" hinzuversetzen, ist damit zureichend begründet. Der Einzelgänger behält von seinen häufigen geistigen Ausflügen ins „Anderswo" stets Erinnerungen an eine Welt des Lichts zurück. Der „Mann mit den Koffern" spielt sogar „nirgendwo" (MK, IV 211).

Zustand und Funktion des Traums, des Halb-, Tag- und Nachttraums, kommen bei Ionesco, der einzig dem Traum wahre Hellsichtigkeit zumißt, fundamentale Bedeutung zu. „Hätten wir immerzu das deutliche Bewußtsein, das wir im Traum haben, könnten wir nicht weiterleben", bekennt Behringer im „Fußgänger der Luft" (FG, III 25). Die oft drastische Bildhaftigkeit der Ionescoschen Texte erklärt sich wesentlich durch die Beachtung, die der Autor dem Traum als Äußerung des Unbewußten zuwendet. Man solle gar nicht versuchen, Träume zu beschreiben, meint er. „Ein Traum ist nicht Rede, er ist Bild" (T, V 446).

Handelt es sich bei diesen Texten, insbesondere bei den Theaterstücken, um von innen nach außen und auf die Bühne projizierte Alp- und Wunschträume, um verobjektivierte Zwangsvorstellungen auch, so wird deren Verständnis oft dadurch weiter erschwert, daß die Bühnenfiguren ihrerseits ihr Innenleben durch wiederum unmittelbar verbildlichte Träume verfremden. Der Tagtraum Amédées und Madeleines von sich als jungverheiratete Doppelgänger Amédée II und Madeleine II, die mit den „Stimmen leidender Tiere" sprechen (Am, I 306), und Chouberts, des genannten „Opfers der Pflicht", erzwungener Abstieg in den Schlund seiner Erinnerungen sind nur zwei Beispiele. Die „ungeheure Mauer", die immer wieder in Ionescos Werk auftaucht, beschreibt er selbst als eine seiner Traumerscheinungen, die ihn aber fragen läßt, wie er sie real erklettern oder zum Einsturz bringen könne (T, V 346). Besonders in seinem „Tagebuch" setzt sich Ionesco ebenso intensiv mit seinen Träumen wie mit seiner Angst auseinander. Sie rühre daher, daß er die Erde, seine Mutter, verlassen habe (T, V 341). „Für mich ist die Erde nicht die Nährmutter, sie ist Schlamm, Zerfall, sie ist der Tod, der mich entsetzt. Keller, Innenräume sind für die andern Nester, Unterschlupf. Für mich sind es Gräber. Die Erde ist für mich nicht Sicherheit, sie ist Zersetzung. Dagegen wehre ich mich" (T, V 445).

Die ungewollte Botschaft

Nur durch einen Text, seine „Beichte", lerne man einen anderen kennen. Darin liege immerhin eine Rechtfertigung der Literatur, meint Ionesco (T, V 384). Über Motiv, Art und Weise seines Schreibens, über Literaturkritik und deren oft ideologisch bedingte Voreingenommenheit, über die Werke anderer Schriftsteller hat sich Ionesco ausführlich und scharfsinnig, doch nicht immer widerspruchsfrei geäußert, stets aber seiner Forderung nach unbedingter Aufrichtigkeit des Autors gehorchend. Er wich auch nie der Kritik an seiner Weltsicht aus. „Man sagt oft, daß ich zuviel von meiner Angst spreche. Ich glaube vielmehr, ich spreche von der Angst der Menschen, die sie mit untauglichen Mitteln zu zerstreuen suchen" (AA, VI 486).

Alle seine Texte, Bestandteile seiner „Beichte", ob Theaterstücke, Prosa oder kritische Aufzeichnungen, gleichen sich in Tonlage und Diktion, legen auf subjektive Art ein in geschlossenen Texten ausformuliertes objektiviertes Zeugnis ab von einer Forschungsreise im Finstern auf der Suche nach dem Licht, dem verlorenen paradiesischen Licht seiner Kindheit. „Was nicht Licht ist, ist Angst, ist Finsternis. Ich schreibe, um dieses Licht wiederzufinden und weiterzugeben" (AA, VI 486). Sein Behringer im „Fußgänger der Luft", selbst Schriftsteller, gesteht sogar zu, daß seine Werke eine Botschaft enthielten. „Eine ungewollte, leider" (FG, III 13).

Nur selten berichtet die Botschaft vom schwachen und eher traumhaften Aufscheinen des gesuchten Lichts, so etwa, wenn dem gefangenen Hans am Ende von „Hunger und Durst" eine schwebende Himmelsleiter erscheint. Bedrückende Bilder überwiegen. Sie zeigen Menschen einer „übersozialen" Gesellschaft, deren Ängste und Sehnsüchte sich ähneln, die an ihrer trostlosen Langeweile leiden. Langeweile sei ein Symptom der Sicherheit, behauptet Ionesco. Der Scheinsicherheit müßte es wohl heißen. Denn sie gehören einer Wohlstandsgesellschaft an, die zu beschreiben sich Ionesco schon in der „Kahlen Sängerin" (1948–1949) erfolgreich bemühte. Dabei handle es sich um eine „perfekte Gesellschaft, das heißt eine Gesellschaft, in der alle verwaltungstechnischen, ökonomischen und politischen Probleme gelöst sind. Dann erst können die fundamentalen Probleme auftauchen" (T, V 313).

Dazu gehört auch die wieder ins Gedächtnis zurückzurufende Frage nach dem Bösen und warum es sich in das existentielle Wunder füge. Alles mit der Erbsünde erklären zu wollen sei ebenso unbefriedigend, wie alles auf den Klassenkampf zurückzuführen (AA, VI 491).

Dazu gehört, gleichgewichtig, die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens, des gesamten Universums. Niedergedrückt und beinahe schon genüßlich müde von der „Gewißheit" oder der „Beinahe-Gewißheit, daß alles umsonst ist" (T, V 292), bewegen sich Ionescos ichschwache, wegweiserlose seelisch Behinderte

in diesem Raum des Beinahe, in dem zwar von Gott die Rede ist, in dem er aber nicht vorkommt. Dort sind die Dinge lebendiger als die Menschen und übernehmen oft deren nicht ausgeübte Initiative, was beispielsweise in Form des sogenannten Requisitenballetts geschehen kann. Ionescos Behinderte ziehen es vor, ihrem Kleinwahn zu huldigen, der sich bei näherem Hinsehen als verkappter Größenwahn des Sich-nicht-Fügens entpuppt. Denn wie der Einzelgänger lehnen auch die anderen Typen das Leben ab, weil sie „die Sonne nicht versetzen, den Tod nicht verschieben können" (E, V 117). Verschanzt hinter der Beschäftigung mit alltäglichen Banalitäten, verharren sie im Beinahe-Raum des Unpersönlichen, Unvertrauens und Beinahe-Glaubens. Ein Verhalten, das Ionesco als metaphysische Unzulänglichkeit zu umschreiben versucht.

Die Lektüre dieser absurd-realen Texte wird nur erträglich, bisweilen sogar vergnüglich, durch Ionescos starken Sinn für Humor, den er mit Freiheit gleichsetzt, und der integraler Bestandteil seiner „Botschaft" ist. Ernsthaftigkeit sei tödlich. Allerdings dürfte der Ionescosche schwarze Humor nicht jedermanns Sache sein, zumal er mitunter aus purem Spaß am Spiel in blanken Blödsinn umkippt. Doch erklären sich auch gelegentliche Übertreibungen aus dem Bedürfnis, der unerträglichen Vorstellung einer unwiderruflichen Vergänglichkeit die Balance zu halten, da weder Ionesco noch seine Figuren eine Antwort auf die zentrale Frage der ungewollten Botschaft finden: „Allmählich, ganz allmählich schwinden wir dahin, lösen uns auf, vergehen. Was bleibt, wird auf die Schaufel gekehrt und zum Müll geschüttet. Wird jemand kommen, uns auflesen und wieder zusammensetzen?" (AA, VI 244)

ANMERKUNGEN

[1] Zit. wird nach: Eugène Ionesco, Werke, hrsg. v. F. Bondy und I. Kuhn (München 1985). Die Kürzel bezeichnen: AA: Argumente und Argumente, Am: Amédée oder Wie wird man ihn los, D: Delirium zu zweit, E: Der Einzelgänger, FG: Fußgänger der Luft, GM: Das große Massakerspiel, HD: Hunger und Durst, J: Jakob oder der Gehorsam, K: Der König stirbt, KS: Die kahle Sängerin, MB: Mörder ohne Bezahlung, MK: Der Mann mit den Koffern, N: Die Nashörner, T: Tagebuch, WS: Welch gigantischer Schwindel. Die römische Ziffer bezieht sich auf den jeweiligen Band der Gesamtausgabe.

[2] Die Diskussion um Form und Struktur von Ionescos „Anti-Stücken" wiederaufzunehmen ist hier nicht der Ort. Auch die ohnehin unscharfe Unterscheidung zwischen den früheren Man-Stücken und dem folgenden Theater in der ersten Person mit graduell profilierteren Hauptfiguren fällt bei der vorliegenden Untersuchung nicht ins Gewicht.

[3] F. Bondy, Ionesco (Reinbek 1975) 52.

[4] J. Bessen kritisiert den Mangel an „gesellschaftskritischer Intention" bes. der frühen Stücke, deren „gesellschaftstranszendente Thematik" überhaupt als Beitrag zur Erhaltung der herrschenden bürgerlichen Ideologie. „Was man als Praxis einer als bürgerlich definierten Gesellschaft zu interpretieren geneigt ist, wird... gelegentlich als transhistorisch ausgegeben; Historisches wird umgebogen in eine anthropologisch und ontologisch bedingte Qualität." Vgl. J. Bessen, Ionesco und die Farce. Rezeptionsbedingungen avantgardistischer Literatur (Wiesbaden 1978) 65.

[5] Vgl. F. Maierhöfer, Das Problem der Masse im modernen Drama, in dieser Zschr. 197 (1979) 743–752.

[6] Ionesco wendet sich gegen den „sozialen Konformismus", gegen die „Welt der Entfremdung, die den Menschen seiner dritten Dimension beraubt". In dieser Hinsicht sei die „sogenannte sozialistische Welt bisher persönlichkeitsfeindlicher als die bürgerliche" (T, V 313). Von einem ganz anderen Ansatz her versucht E. Stubbe zu beweisen, daß Ionesco, der sich konsequent gegen Entpersönlichung wendet, von der Lehre Buddhas beeinflußt sei: E. Stubbe (Schlögl), Das Wunder der Alltäglichkeit. Studien zum Aufbau des dichterischen Werks von Eugène Ionesco (Wien 1980) 94ff.

[7] Bagno wurden die in franz. Hafenstädten bestehenden Strafanstalten (bis 1854), zunächst nur für Schwerverbrecher, genannt.

[8] Vgl. F. Maierhöfer, Man stirbt. Zum Verständnis des Todes im dramatischen Werk Ionescos, in: Der Tod in Dichtung, Philosophie und Kunst, hrsg. v. H. H. Jansen (Darmstadt 1978) 225–233.

[9] W. Floeck, Zwischen Absurdität und politischem Engagement. Tendenzen des französischen Theaters der fünfziger und sechziger Jahre, in: Universitas 42 (1987) 586. Nach Ionesco werden „Die kahle Sängerin" und „Die Unterrichtsstunde" in einem kleinen Pariser Theater seit 30 Jahren en suite gespielt (Zeit-Magazin 1987, Nr. 24, 39).

UMSCHAU

Neues Interesse an der Spiritualität des Mittelalters

Zu einigen Neuerscheinungen

Wenn die Wegbereiter der Moderne, die verallgemeinernd unter den Stichwörtern „Rationalismus" und „Empirismus" zusammengefaßt werden, heute wiedererstünden, würden sie sich über den Stellenwert der Religion im Leben der Völker – auch und noch immer der westlichen Welt – die Augen reiben. Nur an einige Phänomene sei kurz erinnert: Die weltweite Verlebendigung des Islam; die wachsende Bedeutung des Buddhismus auch für westliche Mentalität, überhaupt das weitverbreitete Interesse an östlichen Religionen und Frömmigkeitsformen: der Einfluß religiöser Gemeinschaften auf die Kritik an der Verletzung der Menschenrechte; das Einfließen religiösen Denkens in Gebiete, die bisher als ausgegrenzt für „profane", „exakte" Wissenschaften wie Naturwissenschaft und Gesellschaftslehre galten. Die Liste ließe sich noch erweitern. Angesichts dieser globalen Vorgänge läßt sich von einer Renaissance der Religion in der Gegenwart sprechen. Die Annahme liegt nahe, daß hier auch ein wesentlicher Grund für ein neues Verständnis der Rolle und der Bedeutung der Religion im christlichen Mittelalter liegt.

Das Interesse an der Religiosität des Mittelalters bewegt sich auf drei verschiedenen Feldern, die bei aller formalen Verschiedenheit eine übergreifende Einheit darstellen. Erstens stoßen wir auf eine neue Hinwendung zu den literarischen Zeugnissen der Glaubenspflege. In einem kongenialen, das heißt in diesem Fall religiösen Verständnis werden Texte vorgelegt, in denen für uns die Gotteserfahrung der gläubigen Menschen jener Zeit lebendig wird. In einem zweiten Schritt führt die heutige Forschung über eine rein religiöse, spirituelle Umgrenzung ihres Gegenstands hinaus und richtet den Blick auf die gesellschaftliche Verflochtenheit der Religion, ohne in einen typisch modernen Fehler zu verfallen, Religion und Gesellschaft gegeneinander auszuspielen und so das eine durch das andere in seiner jeweiligen Eigenart zu verfremden. Drittens zeigt sich ein immer erneutes und fortgesetztes Interesse an einer gehobenen Spiritualität, ja der Mystik. Für alle drei Sparten sei auf je eine exemplarische Publikation verwiesen.

1. An erster Stelle ist die großangelegte Edition der Predigten des Nikolaus Cusanus zu nennen[1]. Die Editoren unter Leitung des Altmeisters der Cusanusforschung, Rudolf Haubst, vermitteln uns durch den Quellenapparat und die erweiternden Hinweise auf Parallelen in dem Gesamtwerk des Cusanus einen Einblick in seine Predigtweise, die tief beeindruckt. Wir begegnen einer Verkündigung des Evangeliums – die meisten Predigten gehen von einem Schriftwort oder einem Glaubensgeheimnis aus –, die tiefe Frömmigkeit mit hoher Gelehrsamkeit verbindet. Selbst wenn man den Abstand zwischen der Spiritualität der theologisch Gebildeten und der Frömmigkeit des einfachen Volkes von damals in Rechnung stellt, wird man annehmen dürfen, daß solche Predigten doch Maßstäbe gesetzt haben. Bedenkt man ferner, daß der Kardinal Nikolaus von Kues als Bischof von Brixen als einer der reformfreudigsten Prälaten seiner Zeit auftrat, der sich um die Glaubens- und Standestreue seines Klerus durch zahlreiche Synoden und Visitationsreisen emsig bemühte, dann erhalten seine Predigten als Zeugnisse einer ungebrochenen Tradition der Glaubenspastoral einen hohen Rang, auch wenn sich die reformerischen Bemühungen des Kardinals in der geschichtlichen Wirklichkeit seiner Zeit nicht durchsetzten. Die Gründe für dieses Scheitern lagen nicht allein in einer mangelnden religiösen Bereitschaft der Gläubigen seiner Diözese, sondern ebenso und vielleicht entscheidend am Mangel der Anpassung an die vorgefundenen wirt-

schaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Realitäten der Zeit.

Das Predigtwerk des Nikolaus von Kues steht wie ein Leuchtfeuer der Orientierung über allen Unsicherheiten und Widersprüchen der Glaubenspraxis jener Zeit. Im faktischen Gegensatz dazu erhält es für uns heute eine neue Aktualität als Zeugnis für eine Hochform pastoraler Praxis und für einen Traditionsstrom, der damals nicht abgebrochen wurde. Man wird noch einen Schritt weitergehen können. Auch der Widerspruch, auf den Nikolaus von Kues als Bischof von Brixen mit seinen Reformplänen stieß, ist ein Zeugnis für das alle Zeitgenossen des Mittelalters verbindende Band einer gemeinsamen religiösen Überzeugung. Die Streitenden standen ohne Zweifel auf der gleichen Grundlage des christlichen Glaubens wie der Bischof von Brixen, dem sie sich widersetzten.

2. Die gesellschaftlichen Zusammenhänge und Hintergründe im religiösen Leben jener Zeit werden noch anschaulicher geschildert in einem weiteren, jüngst erschienenen Werk, das zwar, wie sein Untertitel besagt, der Spiritualität des Spätmittelalters gewidmet ist, dabei aber einen viel weiteren Rahmen absteckt, in den dann die ganze Zeitgeschichte eingebracht wird: das Buch von Manfred Gerwing über das „Malogranatum", nach der Imitatio Christi des Thomas von Kempen wohl das einflußreichste Werk der Aszetik des späten Mittelalters[2]. Im ganzen ersten Teil seines Buchs gibt Manfred Gerwing eine Einführung in das religiös-spirituelle Umfeld, in dem das Werk seinen Ursprung hatte und auf das es zuerst unmittelbar einwirkte.

Es war das Böhmen König Karls IV., das Böhmen des 14. Jahrhunderts, in dem sich die geistigen Strömungen des Frühhumanismus und der Devotio moderna kreuzten. Breit gefächert war daher auch die Spiritualität in den Formen der Frömmigkeit, angefangen von der konservativen Devotio antiqua, die auf die äußeren Werke und Übungen Wert legte und der Karl IV. zuneigte, bis hin zur (böhmischen!) Devotio moderna mit ihrer subjektiv-ethischen Note. Doch diese verschiedenen Strömungen flossen nicht voneinander getrennt im Lauf der Geschichte des 14. Jahrhunderts. Karl IV. förderte in seinen Erblanden die Bewegungen der Reform und des geistigen Fortschritts. An zwei markante Vorgänge sei nur erinnert: Die Gründung und Förderung der Universität von Prag und die kluge kirchenpolitische Sorge Karls IV. für die Entwicklung des böhmischen Episkopats und des böhmischen Klosterwesens.

Diese Vorgänge stehen nicht isoliert nebeneinander, sondern sind mit dem gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Leben des Volkes in Böhmen tief verwoben. Die Darstellung Gerwings zeigt solche Zusammenhänge auf und erinnert damit an jene bisher vielleicht zu wenig gewürdigte gemeinsame Grundlage für das gesamte Handeln und Wirken der Menschen im Mittelalter: die typisch religiöse Mentalität, die das gesellschaftliche Bindeglied der damaligen Zeit war.

3. Zum breiten Spektrum mittelalterlicher Spiritualität gehört auch und nicht zuletzt ihre höchste Verwirklichung in der Erfahrung der Gottesnähe. Man muß nicht gleich von „Mystik" sprechen. Die großen Meister und Lehrer eines gottinnigen Lebens gebrauchten diesen Begriff kaum, und dann meist nur zitationsweise. Wichtig ist hier das Interesse der Gegenwart an den Hochformen mittelalterlicher Spiritualität. Stellvertretend für viele Zeugnisse der letzten Jahre sei das Werk von Hanspeter Heinz über die trinitarische Frömmigkeitslehre des heiligen Bonaventura genannt[3].

Zwei Formalprinzipien verdienen in diesem Zusammenhang besondere Beachtung: Es geht dem Verfasser nicht nur um eine theologiegeschichtliche oder apologetische Darstellung des Glaubensgeheimnisses, sondern vornehmlich um den lebendigen Bezug darauf im Denken (und Beten) des hl. Bonaventura. Dies besagt schon der Begriff „Begegnungen" im Titel des Buchs. Als zweites Prinzip wirkt sich die Absicht des Verfassers aus, das trinitarische Denken des großen Franziskanertheologen für die moderne Spiritualität fruchtbar zu machen.

Wer das Buch von Heinz liest, wird eine alte Erfahrung von neuem bestätigt finden: Geschichtliche Quellen erhalten unter dem Eindruck (manchmal auch in der Bedrängnis) moderner Probleme eine Aktualität, die sie zwar immer und bleibend hatten, die aber unter dem Blickpunkt reiner Historizität schemenhaft verblaßt war. Heute wird man sagen dürfen, daß die Provoka-

tion des Glaubens durch die (oft genug) irritierenden Fragen der „Postmoderne" zu einer Neubesinnung zwingt. Das bedeutet: Die Quelle wird neu gesehen und neu interpretiert. Sie darf also nicht vergessen werden, sondern sollte in ihrer ursprünglichen Lebenskraft von neuem erfahren werden. Freilich, oft muß man sie mühsam suchen, manchmal sie wieder aufgraben.

Fritz Hoffmann

[1] Nicolai de Cusa Opera omnia, iussu et auctoritate Academiae Literarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Bd. 16–18 (Hamburg 1977–1984).

[2] Manfred Gerwing, Malogranatum – oder der dreifache Weg zur Vollkommenheit. Ein Beitrag zur Spiritualität des Spätmittelalters (München 1986).

[3] Hanspeter Heinz, Trinitarische Begegnungen bei Bonaventura. Fruchtbarkeit einer appropriativen Trinitätstheologie (Münster 1985).

BESPRECHUNGEN

Ökumene

Fries, Heinrich – Pesch, Otto Hermann: *Streiten für die eine Kirche*. München: Kösel 1987. 189 S. Kart. 26,80.

Die beiden Autoren befassen sich in diesem Buch mit zwei zentralen ökumenischen Vorgängen der letzten Jahre. Zunächst zieht Heinrich Fries eine Bilanz der erstaunlich intensiven, weit über den deutschen Sprachraum hinausreichenden Diskussion um die acht Thesen des Buchs „Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit", das er zusammen mit Karl Rahner im Jahr 1983 veröffentlichte und das allein in der deutschen Ausgabe sieben Auflagen erreichte (13–84). Otto Hermann Pesch analysiert dann das Dokument des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen aus dem Jahr 1986, das unter dem Titel „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" die Frage prüfte, ob die gegenseitigen Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts die Lehre und die Praxis der Kirchen von heute noch mit kirchentrennender Wirkung treffen, und dabei zu einer verneinenden Antwort kam (85–134). Pesch, selbst Mitglied des Arbeitskreises, also Mitverfasser des Textes, macht darauf aufmerksam, daß sich dieses Dokument gewissermaßen auf der „Fluchtlinie" des Fries-Rahner-Plans bewegt, ihn illustrierend, weil es die Lehrgegensätze konkret aufarbeitet, und ihn zugleich unterstützend, weil nun nicht als private Meinung, sondern im Auftrag der Kirchen selbst bekräftigt wird, daß es für eine künftige Einheit der Kirchen genügt, wenn sich keine Kirche gezwungen sieht, „mit letzter Entschiedenheit eine Lehre zu verurteilen, die in einer der anderen Kirchen Bekenntnisrang hat" (86).

In einem letzten Beitrag (135–176) fragt Pesch nach den Aussagen und der Wirkungsgeschichte des Ökumenedekrets des Zweiten Vatikanischen Konzils. Auch hier betont er, daß sowohl der Rahner-Fries-Plan wie auch das Dokument über die Lehrverurteilungen zwar weit über das hinausgehen, was sich die Verfasser des Ökumenedekrets als theologische und kirchliche Möglichkeit dachten, daß aber eine solche Kirchengemeinschaft, die auf einer „theologisch verantworteten Anerkennung ohne theologische Konvergenz" (164) beruht, genau auf der Linie dessen liegt, was das Ökumenedekret des Zweiten Vatikanischen Konzils an Wegen zur Einheit eröffnet hat. Am Schluß formuliert Otto Hermann Pesch, das Gesagte präzisierend und zusammenfassend, fünf Thesen „Schritte zur Einheit" (171–175).

Unter den zahlreichen Veröffentlichungen der letzten Jahre über die Ökumene gehört dieses Buch zu den wenigen, die aus einer umfassenden Kenntnis der Tradition der Kirche heraus Wege zeigen und argumentativ untermauern, wie sich der Status quo eines freundlichen, aber nach wie vor getrennten Nebeneinanders überwinden läßt.

W. Seibel SJ

Frau und Kirche

Frauenbefreiung und Kirche. Darstellung – Analyse – Dokumentation. Hrsg. v. Wolfgang Beinert. Regensburg: Pustet 1987. 302 S. Kart. 34,–.

„Die Frauenbefreiungsbewegung ist eine der größten Herausforderungen, denen sich die Gesellschaft heute gegenübersieht." Die christlichen Kirchen gehören zu den „zutiefst Betroffenen"; denn sie gelten als die „letzten und festesten Bastionen des Herkömmlichen, also auch des Patriarchalismus". Doch werden sich immer mehr Glieder der Kirche bewußt, daß dieses Auseinanderklaffen von Theorie und Praxis „nicht (mehr) so bleiben darf" (13). Mit diesen Sätzen kennzeichnet Wolfgang Beinert im Vorwort treffend die Situation, mit der sich dieses Buch auseinandersetzt.

In einem ersten Beitrag (15–50) erörtert Herlinde Pissarek-Hudelist die Geschichte und die Intentionen der feministischen Bewegung. In den zwei folgenden Beiträgen (51–97) untersucht Wolfgang Beinert zunächst die Gründe und Hintergründe der traditionellen christlichen Haltung zur Frauenfrage und zeigt dann, wie die Amtsträger der katholischen Kirche in den letzten Jahrzehnten auf die Herausforderung des Feminismus reagiert haben. Er macht deutlich, daß das feministische Anliegen eine „Anfrage an die Treue der Kirche zur Offenbarungsbotschaft" (53) ist und daß die antropologischen und theologischen Voraussetzungen der faktischen Strukturen und Normen „entweder gar nicht theologisch begründet oder theologisch nicht unbedingt eindeutig und unausweichlich sind" (71). Er sieht hier eine „epochale Auseinandersetzung", in der es vorrangig gar nicht um den Inhalt des Evangeliums und die Forderungen Jesu Christi gehe, sondern um die Frage, ob das sexistisch-patriarchale anthropologische Modell der Vergangenheit gilt oder ein anderes, das von der Gleichheit aller Menschen ausgeht (80). Sein Fazit: Der Wandel, den die feministische Bewegung angestoßen hat, ist irreversibel, aber er geht in der Kirche „langsam, mühsam und zögerlich" vonstatten, und es muß noch ein langer Weg zurückgelegt werden, „ bis der schöpfungs- und erlösungsgebende Wille Gottes für Männer und für Frauen von seiner Kirche ganz und gar zu deren eigenem Willen geworden ist" (94 f.).

Das Buch erhält seinen besonderen Wert durch die von Rudolf Zwank zusammengestellte Dokumentation (99–203), die alle wesentlichen Stellungnahmen von Amtsträgern aus den wichtigsten christlichen Glaubensgemeinschaften erstmals sammelt und damit einem breiten Interessentenkreis zugänglich macht. 70 Texte stammen aus der römisch-katholischen Kirche (Päpste, Konzil und deutsche Bischöfe), 24 aus den anderen christlichen Kirchen und Kirchenbünden. Auch hier zeigt sich, daß von einer „sichtbaren Darstellung der Ebenbürtigkeit von Männern und Frauen und ihrer personalen Freiheit in den kirchlichen Strukturen" noch kaum die Rede sein kann, daß aber in den neueren Dokumenten ein Umbruch hin zu echter Partnerschaft sichtbar wird (100).

W. Seibel SJ

Jugendreligionen

Schmidtchen, Gerhard: *Sekten und Psychokultur.* Reichweite und Attraktivität von Jugendreligionen in der Bundesrepublik Deutschland. Freiburg: Herder 1987. 128 S. Kart. 16,80.

Die Frage, warum Sekten und Angebote des Psychomarkts eine so große Faszination gerade auf junge Menschen ausüben, beunruhigt Eltern und Erzieher. G. Schmidtchen versuchte in seiner empirischen Studie aus dem Sommer 1986 darauf eine Antwort zu finden. Er stellt fest: Am meisten bekannt unter den Sekten sind die Zeugen Jehovas und die Bhagwan-Bewegung, gefolgt von Hare Krishna und Children of God. Die Anhängerzahlen lassen sich auf eine halbe Million „schätzen"(!). Der Begriff „Sekte" für diese Bewegungen ist akzeptiert. Die Einstellung der Bevölkerung den Sekten gegenüber ist sehr zurückhaltend, so daß eine Forderung nach staatlicher Kontrolle eher naheliegt. In dem Problem, was Motiv der Hinwendung zu den Sekten sei, stehen religiöse Gestaltungsbedürfnisse im Vordergrund: Selbstfindung, Umgestaltung der Person, höheres Bewußtsein. Da die Sekten auch auf dem Psychomarkt operieren, ist nicht unwichtig zu wissen, daß das Interesse an diesen speziellen Kursangeboten auch wiederum mit religiösen Gestaltungsbedürfnissen relativ eng verbunden ist. Gerade letzteres deutet darauf hin, daß nicht primär eine soziale Desintegration zu den Sekten führt – wie man früher zu unterstellen bereit war –, sondern eher die Probleme des Personseins in einer Gesellschaft erhöhter Rollenunsicherheit. Da die rationale Bildungsstruktur keine Erlebnis- und Selbstsicherheit stiftet, werden auf anderen Wegen innere Stabilität und Identität gefunden. Am Ende lautet die Quintessenz: „Die Sekten und andere Anbieter auf dem Psychomarkt leben davon, daß wir dachten, mit der Verwissenschaft-

lichung unserer Erziehung wäre auch schon Aufklärung geleistet. Die Chancen der Sekten liegen nicht in den Defiziten der sozialen Organisation, sondern in der schlechten geistigen Verfassung der Gesellschaft" (61).

Die aufschlußreiche Untersuchung leidet darunter, daß der Begriff „Jugendreligionen" unspezifisch verwendet wird. Mag sein, daß eine angemessene Befragungsgruppe ohne die Zeugen Jehovas nicht zustande gekommen wäre. Dennoch ist das Ergebnis verzerrt, wenn auch diese und ähnliche Sekten in die Betrachtung einbezogen werden. Trotz dieser Bedenken sind die eher abstrakten Überlegungen zu „Sekten als sozialen Organisationen" (10ff.) und die formalisierten Ergebnisse (62ff.) wichtig und zum Verständnis der geistigen Kultur der Bundesrepublik aufschlußreich. *R. Bleistein SJ*

ZU DIESEM HEFT

Hans Kessler, Professor am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Frankfurt, fragt nach der Bedeutung des Osterglaubens in unserer Zeit. Wie läßt er sich verstehen und wie verändert er die Menschen?

Die sogenannte Normalfamilie – Ehepaar mit Kindern – ist seit längerem im Rückgang begriffen. Hans Bertram, Direktor des Deutschen Jugendinstituts in München, stellt die Veränderungen dar und formuliert Hypothesen über die Zukunft von Ehe und Familie.

Im Thema Euthanasie spiegelt sich ein scheinbar unlösbares Entweder-Oder: Gilt auch im Tod das Grundrecht auf Selbstbestimmung oder hat des Leben prinzipiell den Vorrang? Philipp Schmitz, Professor für Moraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, setzt sich mit diesem Problem auseinander.

Die religiöse Erfahrung spielt in der heutigen Situation der Kirche eine entscheidende Rolle. Die einen sehen in ihr eine Gefährdung des Christentums, andere erhoffen von ihr eine tiefgreifende Erneuerung. Johannes B. Lotz, Professor für Ontologie an der Hochschule für Philosophie in München, erörtert den Ursprung, die Strukturen und die Bedeutung der religiösen Erfahrung.

Thomas Hobbes, der am 5. April vor 400 Jahren geboren wurde, hat die Grundfragen des modernen Staatsverständnisses aufgeworfen: Wie läßt sich vom einzelnen her das Verhältnis von Macht, Sicherheit, Freiheit und Wohlergehen konzipieren? Harald Schöndorf, Dozent für Geschichte der Philosophie an der Hochschule für Philosophie in München, analysiert die Grundgedanken dieses Staatsverständnisses.

Eugène Ionesco, der Verfechter des Theaters des Absurden, ist ein moderner Klassiker geworden. Fränzi Maierhöfer fragt: Sind seine Texte nun museumsreif?

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Braine, David: The rality of time and the existence of god. Die project of Proving god's Existence. Oxford: Clarendon Press 1988. XVI, 383 S. Lw.

Brüder und Schwestern. Geschwisterlichkeit als Ursprung und Ziel. Hrsg. v. Gerd-Klaus Kaltenbrunner. Freiburg: Herder 1988. 192 S. (Herderbücherei. Initiative. 72.) Kart. 14,90.

Burghardt, Joachim: Hier die Lehre – dort das Leben? Kirche und Ehe – eine Bestandsaufnahme. Nettetal: Styler Verlag 1988. 64 S. Kart. 3,50.

Calvez, Jean-Yves: Glaube und Gerechtigkeit. Die soziale Dimension des Evangeliums. Essay über ein Schlüsseldokument der jüngsten Geschichte der Jesuiten. München: Wewel 1987. 151 S. Kart. 19,80.

Copray, Norbert: Jung und trotzdem erwachsen. Zur Situation junger Erwachsener in der Zukunftskrise. Bd. 1. Düsseldorf: Patmos 1987. 255 S. Kart. 34,–.

Eignung für die Berufe der Kirche. Klärung, Beratung, Begleitung. Hrsg. v. Hermann Stenger. Freiburg: Herder 1988. 286 S. Kart. 29,80.

Erinnerungen rheinischer Seelsorger aus den Diözesen Aachen, Köln und Lüttich (1933–1986). Hrsg. v. Erwin Gatz. Aachen: Einhard 1988. 329 S. Kart. 39,80.

Goritschewa, Tatjana: Hiobs Töchter. Freiburg: Herder 1988. 141 S. Kart. 16,80.

Greshake, Gisbert: Tod – und dann? Ende, Reinkarnation, Auferstehung. Der Streit der Hoffnungen. Freiburg: Herder 1988. 93 S. (Herderbücherei. 1504.) Kart. 7,90.

Heilkraft des Lesens. Erfahrungen mit der Bibliotherapie. Hrsg. v. Peter Raab. Freiburg: Herder 1988. 175 S. (Herderbücherei. 1535.) Kart. 9,90.

Hentrich, Günter: Ermutigung zum Glück. Sieben klassische Modelle glücklich zu leben von Buddha bis Hegel. Freiburg: Herder 1988. 191 S. Kart. 19,80.

Im Dienst des Evangeliums. Ausgewählte Schriften von P. Pedro Arrupe SJ, Generaloberer der Gesellschaft Jesu (1965–1983). Hrsg. u. eingel. v. Hans Zwiefelhofer. München: Wewel 1987. 414 S. Kart. 29,–.

Katholische Kindheit. Literarische Zeugnisse. Hrsg. v. Erich Jooß und Werner Ross. Freiburg: Herder 1988. 190 S. Lw. 24,80.

Kirsch, Botho: Die Gorbatschow-Masche. Stuttgart: Burg Verlag 1987. 151 S. Kart. 19,80.

Krauss, Heinrich – Uthemann, Eva: Was Bilder erzählen. Die klassischen Geschichten aus Antike und Christentum in der abendländischen Malerei. München: Beck 1987. 546 S., Abb. Lw. 88,–.

Kuppler, Benno: Kapital im Wandel. Kontinuität und Wandel der kirchlichen Sozialverkündigung am Beispiel des gewandelten Verständnisses von „Kapital". Baden-Baden: Nomos 1988. 165 S. Kart. 38,–.

Lassalle, Hugo M. Enomiya: Einübung in die Zen-Meditation. Freiburg: Herder 1988. 158 S. (Herderbücherei. 1528.) Kart. 9,90.

Ledergerber, Karl: Keine Angst vor der Angst. Ihre Überwindung durch Einsicht und Vertrauen. Freiburg: Herder 1988. 175 S. Kart. 19,80.

Leivestad, Ragnar: Jesus in His Own Perspective. An Examination of His Sayings, Actions, and Eschatological Titles. Minneapolis: Augsburg Publishing House 1987. 192 S. Kart.

Lenzen, Verena: Selbsttötung. Ein philosophisch-theologischer Diskurs mit einer Fallstudie über Cesare Pavese. Düsseldorf: Patmos 1987. 244 S. Kart.

Léon-Dufour: Lecture de l'Évangile selon Jean I (chapitres 1–4). Paris: Ed. du Seuil 1987. 432 S. Kart FF 149.

Lohfink, Gerhard: Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik. Freiburg: Herder 1988. 238 S. Kart. 28,–.

Nikon, Igumen: Briefe eines russischen Starzen an seine geistlichen Kinder. Freiburg: Herder 1988. 155 S. Kart. 19,80.

Originalton. Wie Laien Glaube und Kirche erleben. Hrsg. Josef Griesbeck. Freiburg: Christophorus 1988. 144 S. Kart. 17,80.

Päpstlicher Rat für die Laien: Eine neue Evangelisierung für den Aufbau einer neuen Gesellschaft. Internationales beratendes Treffen zur Vorbereitung der Bischofssynode 1987. Rocca di Papa (Rom) 21–25. 5. 1987. Vatikanstadt: Vat. Polyglott Druckerei 1988. 159 S. Kart.

Rapin, Hildegard: Entwicklungspolitik und entwicklungspolitische Bildung. Analyse ausgewählter Fallbeispiele. Berlin: Duncker & Humblot 1987. XIII, 335 S. Kart. 89,–.

Reden, die die Republik bewegten. Hrsg. und eingel. v. Horst Ferdinand. Freiburg: Herder 1988. 493 S. (Herderbücherei. 1532.) Kart. 19,90.

Rey, Karl Guido: Aus Angst kann Hoffnung werden. Erfahrungen und Hilfen aus einer psychotherapeutischen Praxis. Freiburg: Herder 1988. 117 S. Kart. 14,80.

Schleinzer, Friedrich: Zwischen Festhalten und Wagen.

Plädoyer für eine erneuerte Pastoral am Beispiel der Diözese Eisenstadt. Wien: Geyer 1987. 387 S. (Veröffentlichungen des internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg. NF. 31.) Kart. 50,–.

Smolitsch, Igor: Leben und Lehre der Starzen. Der Weg zum vollkommenen Leben. Freiburg: Herder 1988. 237 S. Lw. 29,80.

Thilo, Hans-Joachim: Auf unsere alten Tage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 131 S. Kart. 19,80.

Thomas-Morus-Gesellschaft. Jahrbuch 1987. Hrsg. v. Hermann Boventer. Düsseldorf: Triltsch 1987. 160 S., Abb. Lw. 35,–.

Walsh, Michael: Christen und Caesaren. Die Geschichte des frühen Christentums. Freiburg: Ploetz 1988. 256 S., Abb. Lw. 29,80.

Was meinem Leben Richtung gab. Bekannte Persönlichkeiten berichten über entscheidende Erfahrungen. Hrsg. v. Peter Raab. Freiburg: Herder 1988. 188 S. Kart. 19,80.

Wiesel, Elie: Chassidische Feier. Geschichten und Legenden. Freiburg: Herder 1988. 263 S. Lw. 29,80.

BEILAGENHINWEIS

Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Verlages Herder, Freiburg, bei.

Solidarität als Weg zum Frieden

Zwanzig Jahre nach der Enzyklika „Populorum progressio" Pauls VI. hat Johannes Paul II. mit seiner Enzyklika „Sollicitudo rei socialis" das Nord-Süd-Gefälle erneut zum Thema gemacht. Schon diese Tatsache selbst ist zu begrüßen, da sie unüberhörbar in Erinnerung ruft, daß nicht nur die Zukunft unserer Welt vielfältig bedroht ist, sondern Armut, Hunger und Krieg mit all ihren Folgen für unzählige Menschen heute schon tägliche Wirklichkeit sind.

Erste Stellungnahmen zur Enzyklika sind von einer gewissen Hilflosigkeit bis hin zu scharfer Kritik geprägt. Dies ist nicht verwunderlich, denn die Enzyklika spricht eine klare und teils harte Sprache und enthält bemerkenswerte neue Elemente, die vor allem deswegen überraschen, weil sie sich mit wesentlichen Gesichtspunkten der umstrittenen Theologie der Befreiung decken.

Schon methodisch ist auffallend, wie sehr die Enzyklika „Kontinuität und Erneuerung" der Soziallehre angesichts ständiger gesellschaftlicher Veränderungen betont. Sie beschränkt sich daher auch nicht auf eine rein naturrechtliche Argumentation, sondern nimmt, nach einer kurzen Würdigung von „Populorum progressio", eine überraschend gründliche Gesellschaftsanalyse vor, unterzieht diese einer ethischen und vor allem theologischen Reflexion und zieht daraus einige Schlußfolgerungen. Diese faktische Vorgehensweise bedeutet eine begrüßenswerte methodische Fortentwicklung der Soziallehre, auch wenn es noch gewisse Widersprüche gibt, insofern die Enzyklika an einigen Stellen zumindest theoretisch ein sehr viel engeres, eher traditionelles Verständnis der Soziallehre vertritt.

Inhaltlich zeichnet sie ein düsteres Bild der heutigen Welt: „Nur relativ wenige sind es, die viel besitzen, und viele jene, die fast nichts haben." Wachsende Wohnungsnot und Arbeitslosigkeit, selbst in den reichen Ländern, sowie die internationale Verschuldungskrise sprechen für sich. Sozioökonomische Mechanismen und Strukturen hält die Enzyklika für eine der Hauptursachen dieser Ungerechtigkeit. Wesentliche Mitschuld daran gibt sie dem Konflikt zwischen den Systemen des „liberalistischen Kapitalismus" im Westen und des „marxistischen Kollektivismus" im Osten, da beide auf ihre Weise die „Dritte Welt" imperialistisch zu beherrschen versuchten. Unverantwortlich hohe Rüstungsausgaben und Waffenhandel verursachen nicht nur Millionen von Flüchtlingen, sondern verhindern auch jede echte Entwicklung. Wurzel all dieser Übel ist die Gier nach Profit und Macht „um jeden Preis". Gleichwohl erkennt die Enzyklika auch Zeichen der Hoffnung, welche diesen Fehlentwicklungen entgegenwirken.

Diese schonungslose Analyse ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Sie mißt den Mechanismen der Ungerechtigkeit und deren Eigendynamik ungewohnt

große Bedeutung bei und deutet sie theologisch als „Strukturen der Sünde", die wiederum eine Folge vielfacher persönlicher Sünden sind. Folgerichtig bezieht sie eine höchst systemkritische Position. Besondere Aufmerksamkeit verdient, daß sie dabei auch die durch eine „ökonomistische" Wertordnung verursachte „Überentwicklung" der reichen Länder mit ihren menschlichen und ökologischen Kosten im Blick hat. Gegen diese Analyse der Enzyklika läßt sich zweifellos mancher berechtigte Einwand erheben. Ihre Argumente lassen sich aber ebenso sicher nicht allein damit entkräften, daß man auf die Vorzüge der sozialen Marktwirtschaft oder den Wert einer freiheitlichen politischen Ordnung verweist.

Ethisch-moralischer Maßstab der Enzyklika ist ein ganzheitlicher und umfassender Entwicklungsbegriff, der in den individuellen und kollektiven Menschenrechten und letztlich in der allen Menschen geschenkten Würde gründet. Eben darum sind die Probleme der Entwicklung nie nur technischer, sondern immer auch moralischer Natur, wie Johannes Paul II. nicht müde wird zu betonen. Dies berechtigt und verpflichtet die Kirche, sich mit ihnen zu befassen.

In den Mittelpunkt ihrer Schlußfolgerungen stellt die Enzyklika die Aufforderung zu umfassender Solidarität, verstanden nicht nur als Tugend und Prinzip des Gemeinwohls, sondern als Weg gemeinsamen Handelns, nicht zuletzt der Armen selbst. Besonders die Christen sollten eine „vorrangige Liebe für die Armen" zeigen, indem sie notfalls sogar kostbare Kultgeräte verkaufen. Wirkliche Solidarität verlangt sowohl eine „Änderung der geistigen Haltungen" als auch Strukturreformen auf internationaler wie nationaler Ebene. All dies ist ohne Zweifel richtig. Dennoch bleiben diese Schlußfolgerungen im Vergleich zur Analyse oder zu den sehr viel konkreteren Vorschlägen des amerikanischen Wirtschaftshirtenbriefs recht vage, besonders was die Subjekte und Mittel der Veränderung betrifft. So bezeichnet die Enzyklika zum Beispiel die Bevölkerungsentwicklung als schwieriges Problem, verurteilt aber trotzdem jede systematische Politik der Familienplanung.

Leider ist zu befürchten, daß „Sollicitudo rei socialis" das Schicksal von „Populorum progressio" teilen und bald in Vergessenheit geraten wird, zumal selbst viele Vertreter der Amtskirche die Soziallehre kaum kennen. Dies ist nicht einmal sehr verwunderlich, wenn man weiß, welch geringen Stellenwert die Auseinandersetzung mit diesen Themen in der theologischen Ausbildung hat. Ein wirklicher Bewußtseinswandel im Sinn der Enzyklika muß daher damit beginnen, daß die gesamte Kirche, Amtsträger wie Laien, die soziale Dimension des Evangeliums neu entdeckt, indem sie sich ernsthaft auf die in der Enzyklika beschriebene soziale Wirklichkeit einläßt. Die Christen in den reichen Ländern sind dazu besonders aufgefordert. *Johannes Müller SJ*

Oskar Köhler

Heimat

Ein Wort im Streit der Wörter

Wenn etwas „gepflegt" werden soll, was in schlichter Weise da ist oder nicht da ist, dann ist in jedem Fall nicht mehr da, was da gewesen ist. Dies gilt im biologischen Bereich: Ein ernsthaft Erkrankter kann „rehabilitiert" werden, aber so „gesund" wie früher wird er nicht mehr. Noch mehr gilt es für Sitten und Anschauungen: Sie können apologetisch gerechtfertigt werden, so „selbstverständlich" wie früher können sie nie mehr werden. Damit ist gar nichts darüber gesagt, ob es „früher" besser war oder nicht. Es geht um die viel bescheidenere Einsicht, daß nicht mehr ist, was früher gewesen ist. Die bemühte Absicht gutmeinender Pfleger kann diese Einsicht verstellen. Eine solche Verblendung ist lebensgefährlich, wenn das, was nicht mehr da ist, lebensnotwendig gewesen ist. Denn in dieser Selbsttäuschung wird die Chance verbaut, welche der Verlust dessen, was unwiederbringlich gewesen ist, auftun kann. So verhält es sich auch mit der „Heimat".

Es gibt Auswege. Einer weist in die Erinnerung an all das, „was mit unserer Kindheit und unserer Heimat zusammenhängt" (Eduard Spranger). Aber was da mit „zauberhaften Farben" gemalt ist, hat es in Wirklichkeit nie gegeben, weder die alleinselige Kindheit noch die allgütige Heimat.

Auf einem anderen Wegweiser steht Hoffnung auf etwas, „worin noch niemand war: ‚Heimat'" (Ernst Bloch), nur ein Anschein davon in der Kindheit, endlich da in der „realen Demokratie", in welcher der Mensch ohne Entäußerung und Entfremdung lebt. Hoffnungen lassen sich nicht widerlegen.

Aber auf dem Weg dahin, wo noch niemand war, gibt es „Fluchtwege aus unserer Gesellschaft", natürlich nicht die „rechten", deren Markierungen unglaubwürdig geworden sind, sondern die „linken" mit den „neuen Heimatfilmen" (Frankfurter Rundschau 1971), nicht mehr solchen, worin Zarah Leander so „wunderbar" gesungen hat.

Doch Auswege werden eingeschlagen, wenn es einmal Wege gegeben hat, die nicht mehr gefunden werden. Dann kann es Überraschungen geben. Was sechzehn Stunden lang die Zuschauer des Fernsehfilms gefesselt hat, den Edgar Reitz unter dem Titel „Heimat" vorstellte, war das Hunsrücker Dorf. Denn in dieser Heimat wurde erlebbar, was die „große Welt" des Zweiten Weltkriegs in unvorstellbar abstrakter Grausamkeit gewesen ist.

Die hämische Rede von „Heimat" steht im Verdacht, daß da die Fabel vom

Fuchs und den Trauben praktiziert wird. Die neuen Anwälte der „Heimat" aber müssen sich fragen lassen, ob sie einen der berühmten „Werte" propagieren, die an die Stelle der Sache selbst zu treten pflegen, wenn es diese nicht mehr gibt.

Was ist Heimat?

In einer solchen Lage empfiehlt es sich, der Sache selbst nachzugehen. Ihren ursprünglichen Sitz im Leben hatte „Heimat" in der bäuerlich-handwerklichen Gesellschaft mit ihrer landschaftlichen Kleinräumlichkeit, ihrer Ortsgebundenheit, ihren eindeutigen (oft sehr harten) sozialen Regeln, ihren fraglosen Anschauungen vom Sinn des Lebens und des Todes. Die Heimat wurde als „die Welt im ganzen" erfahren, nicht gleich, aber ähnlich dem Revier der Tiere. Sie war nicht geschichtslos, aber die Geschichte wandelte sich in so langen Zeiträumen, daß sie nicht bemerkbar war, es sei denn, daß sie von außen hereinbrach.

Diese „Welt" wurde in einem langen, regional sehr unterschiedlich verlaufenen Prozeß aufgebrochen, der bereits mit der zunehmenden Vergeschichtlichung begann (Intensivierung des zentralisierenden und unifizierenden Territorialstaats) und sich in der heranwachsenden Industrialisierung rasant beschleunigte. Die neuen Lebensmuster widersprechen den alten radikal: leichtere (oft auch ökonomisch erzwungene) Ortsveränderlichkeit, funktionale Aufteilung der Arbeit, Berufswechsel (nicht immer freiwillig), Nebeneinander überlieferter und eingedrungener Sitten, die sich gegenseitig aufheben können, weil Konservierung den Anpassungsprozeß stört.

Es wurde zu Recht betont, daß es „Heimat" auch in der industriellen Gesellschaft gibt. Doch ist es nicht zu übersehen, daß das „Straßengefühl" (R. König) in einer Großstadt eine Reprise des heimatlichen Tales ist, für welches – wie schon in der nächsten Straße der Großstadt – die Fremde jenseits des Gebirges begann. Heimat ist da ein aus der städtischen Welt ausgegrenzter Bezirk, in dem Bestände aus der „alten" Heimat fortleben. Sie sind nicht zu unterschätzen. Es sind auch nicht nur lokale Interessen, welche einen ganzen Stadtteil gegen die große Stadtplanung mobilisieren können; es kann da ein stadtgeschichtlich begründetes Gefühl der Zusammengehörigkeit mitspielen, das sich zur guten Jahreszeit in den „Bürgerhocks" artikuliert. Dort hat dann auch der Dialekt seinen Ort, auf welchen die Protestsongs zurückgreifen, um sich abzusetzen gegen die funktionalisierte Allerweltssprache.

Aber es ist doch zu fragen, ob nicht alle diese sehr ehrenwerten Bestrebungen nur eine täuschende Kompensation für die Lücken ausmachen, welche der Verlust der „alten" Heimat gerissen hat. Läßt der totale Prozeß diese Kompensationen nur zu, weil sie gegen ihn im Ernst doch nichts ausrichten können?

Die von Walter Jens empfohlene „Dialektik von Nähe und Ferne, von Heimat

und Welt" scheint eine versöhnende Lösung anzubieten. Aber ist diesem Zauberwort zu trauen? „Bleibe nicht am Boden haften, / Frisch gewagt und frisch hinaus; / Kopf und Arm mit heitern Kräften / *überall* sind sie zuhaus": so bestärkte Goethe die Amerika-Hoffnung der Auswanderer. Am Ende des Jahrhunderts aber steht Nietzsches Gedicht: „Die Krähen schrei'n / Und ziehen wirren Flugs zur Stadt. / Bald wird es schnei'n – / *Wohl* dem, der jetzt noch Heimat hat." Am Schluß des Gedichts steht die musikalische Reprise des Bildes vom Flug der Krähen, doch in der letzten Zeile heißt es: „*Weh* dem, der keine Heimat hat." Das „jetzt noch", die Heimat als ein Rückhalt, gerade noch und vielleicht bald nicht mehr, ist gelöscht. Denn danach stehen die Zeilen von einer „Welt", die nichts mehr zu tun hat mit der Zuversicht, in welcher Goethe sein Gedicht so beendet hat: „Wo wir uns der Sonne freuen, / Sind wir jede Sorge los; / daß wir uns in ihr zerstreuen, / Darum ist die Welt so groß." Wie ein großer Widerspruch stehen Nietzsches Worte da: „Die Welt – ein Tor / Zu tausend Wüsten stumm und kalt. / Wer das verlor, / Was du verlorst, macht nirgends Halt." Ein weiteres Jahrhundert später hat dieses Nicht-haltmachen-Können eine Dimension erreicht, die sich der Philosoph nicht vorstellen konnte. Allzu frohgemut lassen sich offenkundig Heimatbewußtsein und Weltoffenheit nicht versöhnen.

„Heimat" ist ein belastetes Wort. Da es aber einen menschlichen Grundbestand bezeichnet, tauchten in der „Renaissance des Heimatgefühls" (W. v. Bredow, H.-F. Foltin) neue Wörter auf. Die Zugehörigkeit von Heimat zu einer bestimmten Landschaft wurde umbenannt in „Territorialverhalten", in welchem der Mensch „Identitätsfaktoren" erwirbt und seine „Verhaltenssicherheit" gewinnt (I. M. Greverus). Doch da wurde nicht nur ein Moment von „Heimat" isoliert, es wurde nicht Austauschbares ausgetauscht. Was „Heimat" gewesen ist, wurde nicht erworben, ein jeder hatte sie und seine „Identität", indem er in sie hineingeboren wurde, wie viele Konflikte er auch in ihr zu bestehen hatte. Umbenennungen unter dem Zwang, einen anthropologischen Bestand nicht ausklammern zu können, verschleiern das Problem. Wenn angesichts des Mobilitätszwangs gefragt wird: „Warum soll ein Mensch nicht viele Heimaten in seinem Leben besitzen können?" (F. Lenz-Romeiß), dann verrät der Plural, daß „Heimat" zu jenen Worten gehört, für welche die Sprache die Einzahl vorschreibt. Dieses Wort wehrt sich gegen seine Umbenennungen; es war aber auch in Schutz zu nehmen gegen seine schon früh beginnende Sentimentalisierung (H. Bausinger) und gegen seine „volksnahe" Ausmünzung in der „Heimatliteratur".

Heimatlose Religion?

Was in der kultursoziologischen Diskussion der „Heimat" zumeist nur am Rand zur Sprache kommt, ist die behausende Wirkung des religiösen Lebens in der

„alten" Heimat. Diese Aussparung entspricht genau der Tatsache, daß Religion selbst „heimatlos" geworden zu sein scheint, in lange kaum bemerkbaren Erosionen auf dem Land, greifbar deutlich in der Großstadt.

Es ist die seltsame Geschichte zu beachten, welche das Christentum in dieser Hinsicht durchlaufen hat. In seinem Ursprung war es im wesentlichen eine Stadtreligion. Wohl gab es früh Kirchen auch auf dem Land, aber es dauerte, auch angesichts der Autorität des städtischen Bischofs, lange, bis ein Klerus gebildet war, der unter den „pagani", den Dorfbewohnern, mit welchem Wort auch die „Heiden" bezeichnet wurden, für einen bestimmten Sprengel Verantwortung und Vollmacht besaß. Seit dem 19. Jahrhundert aber kam es zu einem Umschlag: Im Zug der Säkularisierung des städtischen Lebens schien das Christentum seinen „Sitz im Leben" eher auf dem Land zu haben, wo der Glaube in der „Heimat" inkarniert war. In dieser Perspektive ist es zu verstehen, daß die 1921 in München zur inneren Stadtmission gegründete Schwesternkongregation den Namen „Katholische Heimatmission" trägt.

Aber es war nicht mehr möglich, „die Kirche im Dorf zu lassen", denn „die Zeit kirchlicher Repräsentativbauten" in der Stadt ist vorüber, „seit diese im 19. Jahrhundert von den Stadtbahnhöfen als ‚Kathedralen des Verkehrs' abgelöst wurden und im 20. Jahrhundert von politischen Monumentalbauten... und schließlich von ‚Kathedralen des Geldes'" (M. Sievernich). Wohl nirgendwo als im kirchlichen Bereich ist es deutlicher geworden, daß die Zeit der „alten" Heimat vorbei ist. Die daraus resultierende Wendung, man müsse im kirchlichen Leben der Großstadt „so etwas wie ‚Heimat' vermitteln", zeigt Bedürfnis und Verlegenheit zugleich an.

Die Verstädterung des Landes durch die Industrialisierung und weithin durch den Tourismus mitsamt seiner „Heimatpflege" stellte und stellt noch immer die Dorfpastoral vor ganz besondere Probleme.

In sich selbst zu Haus sein

„Muß es immer so weitergehen? Gewiß brauchen wir beides, Freiheit und Bindung, Fremde und Heimat. Aber läßt sich denn keine Brücke bauen oder endlich so etwas finden wie Mitte und Maß?"(Ch. Graf v. Krockow). Mitte und Maß, das sind nun freilich Worte aus der „alten" Heimat, in ihrem konkreten Bezug alles andere als idyllisch. Aber wie sollen sie wiedergefunden werden in einer in den Kosmos expandierenden Menschenwelt mit der Maßlosigkeit ihrer Möglichkeiten? Nicht mehr die im Lauf des 19. Jahrhunderts aufgetragene Vergoldung von Heimat ist das Problem, diese Vergoldung ist längst abgekratzt. Soziologische Umbenennungen dessen aber, was offenkundig dem Menschen unentbehrlich ist, verschleiern die Lage.

„Sei in dir selbst zu Haus – eher kannst du den anderen nicht Heimat sein": Dieser alte Spruch kommt uns zwar vor wie der Rat, es solle sich einer selbst aus dem Strom ziehen. Aber könnte es nicht ein Heilmittel sein, den Einzelnen wieder groß zu schreiben, in der Schrift und im Leben, ein allererstes Heilmittel jedenfalls, ohne welches sich die „Zustände" nicht verändern lassen? Wohl können uns die alten Bilder erinnern. Aber die Heimat, die jetzt zu erwerben ist, hat nicht Berge und Tal, nicht Heide und Meer, und sie ist auch nicht zu suchen in jenem allgemeinen sozialen Konsens, der die „alte" Heimat bestimmt, jedoch auch zwanghaft beherrscht hat. Es scheint absurd zu sein und in nichts mit dem übereinzustimmen, was Heimat einmal als Eingebundenheit in eine sehr konkrete Welt gewesen ist: Es geht darum, die Kunst zu lernen, in sich selbst zu Haus zu sein.

Wo der Verlust der Identität, welche die „alte" Heimat gewährt hat, anpasserisch mit dem Kollektiv ausgeglichen werden soll, wird weder die individuelle noch die soziale Identität erworben. Den bürgerlichen Individualismus im Stil des 19. Jahrhunderts kann sich in dieser Weltlage keiner mehr leisten. Aber der philosophische Kongreß in der katholischen Akademie Wiens, welcher das „Subjekt" zum Thema hatte, indizierte eine schlimme Ausfallerscheinung. Der Augsburger Philosoph Alois Halder machte sie sehr deutlich, ebenso aber die Tatsache, daß das Subjekt zwar Widerstand gegen das Kollektiv leisten kann, damit aber nicht das eigene Feld gewinnt.

Heimat ist in der Tat nicht mehr vorgegeben, sie ist hervorzubringen im Widerstand gegen die ins Grenzenlose tendierende Mobilität unseres Denkens und Handelns, nicht als ein Produkt, sondern in einer Askese gegenüber allen Produktionen. Askese aber ist eine Sache des Einzelnen. Schon immer freilich bedurfte sie, wenn wir von der Figur des Einsiedlers absehen, des sozialen Halts und der Bestätigung. Und darin erweisen nun doch alle die Ausgrenzungen aus dem allgemeinen Prozeß, sowenig sie ihn zu ändern vermögen, ihren Sinn. Sie machen kein freies Handlungsfeld des Subjekts aus, aber doch eine Rückzugsposition, von der her es bestehen kann.

Dies alles kann sehr praktisch sein. Der alte „Emma-Laden" um die Ecke, der so heimatlich vertraut war, hat schließen müssen; aber auch das hochorganisierte Geschäft kann neben seinen unbestreitbaren ökonomischen Vorteilen ein Ort menschlicher Begegnung sein, wenn Käufer und Verkäufer ihn dazu machen. Die viel beredete Humanisierung der Arbeit ist nicht nur ein technisches Problem, sie ist Sache der Arbeitenden selbst. Heimat kann entstehen in einer ganz neuen Empfindung für die Nachbarschaft, die freilich voraussetzt, daß der Nachbar als Nachbar wahrgenommen wird, im Gruß und in der Hilfe, sei sie noch so klein. Was der Codex der „alten" Heimat nicht mehr vorschreiben kann, muß nun der Einzelne selbst sein, für sich und für die anderen.

In der Kirche werden zwar die Laien immer wieder ermahnt, sie sollten sich

nicht als „Objekte" der Seelsorge verstehen, aber schwerlich läßt sich sagen, sie würden allenthalben ermutigt, „Subjekte" zu sein. Die „Communio"-Ekklesiologie könnte durchaus eine Herausforderung dazu sein, wenn sie nicht primär als eine herrschaftliche Struktur interpretiert wird, wenn vielmehr ernst genommen wird, daß „Gemeinschaft" sich aus dem Entschluß von Einzelnen bildet. Man kann sehr wohl verschiedener Meinung über die Laienpredigt sein, vor allem was ihre Akzeptanz bei den Laien selbst angeht. Doch der bei der Frühjahrskonferenz der Bischöfe wohlmeinend eingeschlagene Ausweg angesichts des neuen Kirchenrechts ist als ein Predigtersatz fragwürdig, weckt sicher keine Initiativen. Die kirchlichen Laienverbände stehen gewiß nicht in Blüte, aber Impulse gibt das neue Kirchenrecht nicht, wenn es grundsätzlich die Vereinigungsfreiheit dekretiert, sie dann im einzelnen hierarchisch einschränkt.

Wenn „so etwas wie ‚Heimat' vermittelt" werden soll, dann ist dies genauso wie hinsichtlich der „alten" Heimat nur möglich, wenn das Zuhause-Sein im Verhalten der Einzelnen in die Erscheinung gebracht wird. Die viel umsorgten „Randchristen" sind erst ansprechbar, wenn sie als Nachbarn angesehen werden. Der diesjährige Fastenhirtenbrief eines Bischofs, der in der Bischofskonferenz eine sehr bescheidene Rolle spielt, spricht so behutsam von der Aufgabe des Zeuge-Seins, daß allein schon sein Stil in der zuhörenden Gemeinde das Bewußtsein hervorrufen konnte, Heimat zu haben.

Was verloren ist, kann durch pflegerische Maßnahmen nicht restauriert werden, schon gar nicht durch Verordnungen. Doch wenn der Verlust nicht mit Wörtern zugedeckt wird, kann die entstandene Leerstelle Möglichkeiten provozieren, die zuvor nicht zu ahnen waren.

Literatur: E. Spranger, Der Bildungswert der Heimatkunde (Stuttgart 1924,^{3}1952); H. Bausinger, Volkskultur in der technischen Welt (Stuttgart 1961); F. Lenz-Romeiß, Die Stadt. Heimat oder Durchgangsstation (München 1970); I.-M. Greverus, Der territoriale Mensch (Frankfurt 1972); W. v. Bredow, H. F. Foltin, Zwiespältige Zufluchten. Zur Renaissance des Heimatgefühls (Bonn 1981); O. Köhler, Heimat, in: Staatslexikon, Bd. 2 (1986) 1234-1238; M. Sievernich, Kirche in der säkularisierten Stadt, in dieser Zschr. 205 (1987) 744-758.

Bernhard Grom SJ

Anthroposophie und Christentum

Erkenntnisweg und Menschenbild

Was Außenstehende von der Anthroposophie am ehesten kennen, sind die praktischen Reformideen, die ihr Gründer, Rudolf Steiner (1861–1925), aufgegriffen und weiterentwickelt hat – vor allem die Waldorfpädagogik, die Heilpädagogik, die ganzheitliche Medizin und die biologisch-dynamische Landwirtschaftsweise. Dagegen weiß man um ihren „Erkenntnisweg" und ihre Weltanschauung, die im folgenden erörtert werden sollen, oft nur bruchstückhaft. Viele empfinden dieses Menschen- und Weltbild als unverständlich und „mystisch-phosphoreszierend" (P. Brügge). Darum teilen es Anthroposophen Uneingeweihten meistens nur behutsam mit, so eifrig sie andererseits dafür werben. Manche von ihnen vertreten Steiners Weltanschauung uneingeschränkt und geradezu dogmatisch, während andere als Auswahl-Esoteriker seinem Werk, das über 300 Bände umfaßt, wie einem Steinbruch, sozusagen einem Steinerbruch, Material für ein eigenes Gebäude entnehmen (R. Brüll 1985).

Auch die auf Weltanschauungsfragen spezialisierte Philosophie und Theologie hat offensichtlich große Mühe, sich mit der so anders- und eigenartigen Denk- und Ausdrucksweise der Anthroposophie auseinanderzusetzen. Es bringt verhältnismäßig wenig, wenn man die geistesgeschichtlichen Quellen erkundet, aus denen Steiner unleugbar geschöpft hat, und auf den Neuplatonismus, die Bibel, die Gnosis, die Rosenkreuzer, Paracelsus, J. Böhme, J. W. Goethe, J. G. Fichte, A. Schopenhauer, E. Haeckel, E. Schuré, die Theosophie und die ihm großenteils durch sie vermittelte östliche Weisheitstradition hinweist. Steiner wurde von all diesen Ideen beeinflußt, hat sie aber auch alle in seinem Sinn und aus eigener „Schauung" heraus umgedeutet und umgeschmolzen – mit erstaunlicher Konsequenz und mit dem Ergebnis, daß er weder von philosophischen noch von theosophischen Kreisen, die er gewinnen wollte, auf Dauer akzeptiert wurde, sondern seine eigene Sprache und Hörerschaft suchen mußte.

Was er dieser als Anthroposophie vortrug, ist stark von seiner persönlichen meditativen Suche des „Ewigen in uns" geprägt und in erster Linie *erleuchtungsbezogen* zu deuten. Es drückt seine spirituelle Erfahrung aus und möchte den „modernen Menschen" zu solcher Erfahrung hinführen – als „Schulung", die die „im gewöhnlichen Bewußtsein und in der gewöhnlichen Wissenschaft noch nicht tätigen Kräfte entwickelt" (GA 35, 66), den Menschen über eine bloß materialisti-

sche Naturerkenntnis, ein rein abstraktes Philosophieren, einen nur kirchlich-dogmatischen Glauben und die subjektiven Visionen und Halluzinationen „gewöhnlicher Mystik" hinausführt und ihm ein unmittelbares Erleben der „geistigen Welt" erschließt. Was Steiner in seiner theosophischen Zeit (1901–1912/13) „Geheimwissenschaft" und später „anthroposophisch orientierte Geisteswissenschaft" (in einem anderen Sinn als W. Dilthey und der ihm folgende allgemeine Sprachgebrauch) nannte, kreist um zwei Anliegen. Er möchte einerseits eine antimaterialistische, „geisteswissenschaftliche" *Erkenntnislehre* schaffen, die eine „übersinnliche Erkenntnis" erkenntnistheoretisch rechtfertigt und praktisch anregt, und er möchte andererseits das *Menschen- und Weltbild* (die Metaphysik) darlegen, das dieser höheren Erkenntnis entspricht und zeigt: Der Mensch ist nicht nur das kurzlebige Produkt einer sinnlosen Materie-Evolution (der Außenwelt), sondern hat auch teil an der unsterblichen, ewigen Ideen- und Geisteswelt (der Innenwelt).

In allen Hauptwerken legt er dazu philosophische sowie esoterisch-okkulte Überlegungen vor. In seiner Frühschrift „Die Philosophie der Freiheit" (1894) ist der philosophische Anteil noch sehr ausgeprägt, während er in seiner „Theosophie" (1904) bereits zurückgeht und esoterisch-okkulten Ideen Platz macht, die in den späteren Veröffentlichungen „Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?" (1904/1905), „Aus der Akasha-Chronik" (1904–1908) und „Die Geheimwissenschaft im Umriß" (1910) eindeutig überwiegen. Weder Steiner noch spätere Anthroposophen haben diese Überlegungen völlig harmonisieren und die Spannung zwischen philosophischer und esoterischer Argumentation auflösen können. Darum unterscheiden wir am besten zwischen einer überwiegend philosophischen Früh- und einer vorwiegend esoterischen Hauptphase und befragen beide nach Steiners Aussagen zur Erkenntnisfähigkeit und zum Wesen von Mensch und Welt.

Frühphase: Sich im Denken als das „All-Eine" erfahren

In seinen früheren Schriften, zumal in der „Philosophie der Freiheit" (GA 4), will Steiner zeigen, daß der Mensch die Erkenntnisgrenzen überschreiten kann, die ihm der Positivismus vieler Naturwissenschaftler und der subjektive Idealismus von Kant bis Hegel gezogen haben. Der Gegensatz zwischen sinnlichem Wahrnehmen und Denken, zwischen subjektiver und objektiver Erkenntnis werde weder durch den materialistischen Monismus, der das Geistige leugne, noch durch den spiritualistischen Monismus, der (etwa mit J. G. Fichte) das Nichtgeistige in der Materie leugne, überwunden, sondern nur durch einen „Monismus", der beide Erkenntnisarten als (Zwei-)Einheit begreife: Es liege nicht an der Wirklichkeit, sondern allein an unserer zweifachen sinnlich-geistigen Erkenntnisweise, an

„unserer leiblich-seelischen Organisation", daß uns die Welt zunächst als Zweiheit (dualistisch) von Sinnlich-Wahrnehmbarem und Begrifflich-Gedachtem, Materiellem und Geistigem, Äußerem und Innerem erscheine. Doch gehöre zum Erfassen eines Gegenstands beides zusammen: das sinnliche Wahrnehmen und das Denken, das die Sinneseindrücke, die beispielsweise mit einem Pferd, einem Dreieck oder einem Billardspiel verbunden sind, durch seine Begriffe und Ideen verarbeite, ordne und begreife – als Pferd, Kugel, Bewegung, als Ursache und Wirkung. Was uns die Sinne zeigen, sei nur die halbe Wirklichkeit. „Wahrnehmung und Begriff eines Dinges machen aber erst das ganze Ding aus" (GA 4, 92). Das Erkennen könne die vordergründige Zweiheit überwinden und könne die materielle Außenwelt von der geistigen Innenwelt aus erfassen, denn, auch wenn man das Denken falsch anwenden könne, sei das Denken doch an sich richtig, weil es ja das Letzte sei, zu dem es die „Weltentwicklung gebracht hat". „Das Denken ist eine Tatsache; und über die Richtigkeit oder Falschheit einer solchen zu sprechen, ist sinnlos" (ebd. 53 f.).

Bezeichnend für Steiners objektiven Idealismus ist die Ansicht, das Denken entzünde sich zwar an der sinnlichen Wahrnehmung und suche die sie erhellenden Begriffe, sei aber nicht deren schattenhaftes Nachbild, sondern stamme aus einer zweiten, rein geistigen, sinnlichkeitsfreien Quelle: „Wir bestimmen den Inhalt eines Begriffes durch reine Intuition aus der ideellen Sphäre heraus" (ebd. 153). „Die Menschenseele kann ihre Erkenntnisse nur in sich selbstschöpferisch erzeugen" (GA 18, 596). So stamme der Inhalt des Begriffs Dreieck nicht aus der Sinnenwelt, die nur bestimmte Dreiecke, nie aber das ihnen Gemeinsame biete, und auch die einzelnen Lebewesen seien immer – wie es Goethe in der Idee der Urpflanze und des Urtiers deutlich gemacht habe – als „Ausgestaltung des Typus in einer besonderen Form" (GA 2, 113) zu begreifen, der sich nur der denkenden Anschauung der Intuition erschließe.

Den praktischen „Erkenntnisweg", der sich daraus ergibt, deutet Steiner nur an. Der Mensch hat neben der gewöhnlichen Außenwelterkenntnis (sinnliches Wahrnehmen und gedankliches Verarbeiten) auch das Erleben ihres ideellen, intuitiven Ursprungs zu pflegen, um sich vom alles beherrschenden Einfluß der Sinne zurückzuziehen und sinnlichkeitsfrei zu denken, zu fühlen und zu wollen – wie es Steiner wohl bis zum Beginn des 36. Lebensjahrs getan hat und wie es anthroposophische Kurse auch heute durch die Beschäftigung mit Geometrie und Mathematik einüben. Als „freier Geist" ist er außerdem zu einem „ethischen Individualismus" befähigt und berufen. Er soll sich dazu entwickeln, daß er unabhängig von menschlicher Norm und Autorität aus seiner „in Liebe getauchten Intuition" und dem „intuitiv zu erlebenden Weltzusammenhang" heraus, aufgrund seiner eigenen „moralischen Phantasie" gut handeln kann – ohne durch die Natur oder einen Weltschöpfer (heteronom) zu einer anderen Aufgabe, als er sie selbst bestimmt, bestimmt zu sein (GA 4, 162, 188).

Der *Mensch* erscheint in dieser monistischen Sicht als „Bürger zweier Welten, der Sinnen- und der Gedankenwelt" (GA 2). Den emotionalen Zwischenbereich erwähnt Steiner in seiner Frühphase nur knapp als Fühlen und Wollen und entfaltet ihn erst in der Hauptphase als eigenen dritten Bereich der „Seele" und des „Seelisch-Geistigen".

Die *Welt* deutet Steiner aus einem metaphysischen Monismus und Panentheismus heraus, der den dargelegten „Gedanken-Monismus" entfaltet: Die Natur ist bei aller Materialität ähnlich geistig wie unser Ich, weil sie ja nur durch unsere geistigen Begriffe und Zusammenhänge verstehbar wird; der Gegensatz zwischen Materie und Geist, Außen und Innen, Natur und Mensch ist nur eine Täuschung unserer doppelten leiblich-seelischen Erkenntnisweise. Ähnlich sehen wir die Welt nur deshalb in Einzelwesen aufgespalten, weil uns unsere Sinneswahrnehmung und das von dieser Sinneswahrnehmung ausgelöste Empfinden die Gegenstände einzeln und nacheinander zeigen und auch uns selbst als Einzelwesen in Raum und Zeit erscheinen lassen.

In unserem Denken sind wir jedoch mehr als ein individuelles Selbst. Denn für einen Begriff, etwa den des Dreiecks, ist es „gleichgültig, ob ihn der Bewußtseinsträger A oder B faßt". Unsere Begriffe sind universell und nur vom (körpernahen) Wahrnehmen, Fühlen und Empfinden her individuell. Der einzelne umspannt zwar in seinem Denken nur einen Teil der „gesamten Ideenwelt", aber diese Teile „sind in einem in sich geschlossenen Ganzen, das die Denkinhalte aller Menschen umfaßt. Das gemeinsame Urwesen, das alle Menschen durchdringt, ergreift somit der Mensch in seinem Denken. Das mit dem Gedankeninhalt erfüllte Leben in der Wirklichkeit ist zugleich das Leben in Gott" (GA 4, 250).

Nach Steiner unterscheidet sich das Denken des Menschen und das des all-einen Urgrunds nur nach dem Umfang und nach der Entfernung vom Zentrum des „Ausströmens" (das er später „Emanation" und „Individualisierung" nennt). „In dem Denken haben wir das Element gegeben, das unsere besondere Individualität mit dem Kosmos zu einem Ganzen zusammenschließt. Indem wir empfinden und fühlen (auch wahrnehmen), sind wir einzelne, indem wir denken, sind wir *das all-eine Wesen*, das alles durchdringt. Dies ist der tiefere Grund unserer Doppelnatur: Wir sehen in uns eine schlechthin absolute Kraft zum Dasein kommen, eine Kraft, die universell ist, aber wir lernen sie nicht bei ihrem Ausströmen aus dem Zentrum der Welt kennen, sondern in einem Punkte der Peripherie" (ebd. 91). „Das bloß erschlossene, nicht zu erlebende Jenseits beruht auf einem Mißverständnis derer, die glauben, daß das Diesseits den Grund seines Bestandes nicht in sich hat" (ebd. 250). Und später im Rückblick: „Erfaßt man das Denken in sich, so erfaßt man das Göttliche in sich" (GA 232, 10).

Hauptphase: Durch Versenkung eins werden mit dem Ganzen

Grundlegend für die ab 1904 einsetzende Hauptphase von Steiners Denken ist die emotionale und meditative Erweiterung seiner Erkenntnislehre. Das bisher empfohlene Erleben des selbstschöpferischen Denkens ergänzt er durch eine intensive seelisch-geistige Versenkung mit Aura-Sehen und mystischer Einheitserfahrung. Diese „höhere Erkenntnis" gliedert er später gewöhnlich in die drei Stufen *Imagination*, *Inspiration* und *Intuition* und stellt sie so in den Vordergrund, daß das Erleben des Denkens, zusammen mit den Bemühungen um emotionale und sittliche Selbstbildung, zur Vorbereitung und Begleitung wird. Die neuentdeckte Versenkung ist jene Form von „Meditation", die er als 36jähriger gefunden und rückblickend als „seelische Lebensnotwendigkeit" und „Eingang in die Geistesforschung", in die esoterische Wende gewertet hat (W. Klingler 1986, 133 f.). Sie hat auch seine zunehmend okkult formulierten Auffassungen vom Menschen und von der Welt beeinflußt.

Was Steiner an verschiedenen Stellen zum *Erkenntnis-* oder *Schulungsweg* und damit zum Kernstück der Anthroposophie schreibt, zeigt zwar eine klare Richtung, läßt sich aber nicht streng systematisieren (P. E. Schiller 1979; F. Carlgren 1985). Wenn auch jeder Leiter eines Ausbildungskurses sein Verständnis einfließen läßt, muß letztlich doch jeder Suchende aufgrund seiner Steiner-Deutung und seiner Eigenart (seines Karmas!) seinen Weg bestimmen.

Zur Vorbereitung des Denkens muß der Anfänger als „ersten Schritt zur eigenen Anschauung" die Erkenntnisse von Eingeweihten kennenlernen. Das „Studium der Geisteswissenschaft" muß ihm die Auffassung vermitteln, die Steiner etwa in der „Philosophie der Freiheit" oder der „Geheimwissenschaft im Umriß" zum sinnlichkeitsfreien Denken des Menschen, zu seiner Siebengliedrigkeit, seiner Wiedergeburt und zur Weltentwicklung dargelegt hat. Es soll den inhaltlichen Rahmen für die Meditation vorgeben; denn diese läßt nicht spontane Einfälle aufsteigen, sondern richtet sich streng an Gedanken von erfahrenen Geistesforschern aus: „Man fühlt nur..., was man als umgewandeltes Selbstbewußtsein durch das zu innerer Anschaulichkeit gesteigerte Denken erlebt" (GA 35, 107f.). Zur Vorbereitung seines Fühlens und Wollens muß sich der Erkenntnissuchende um die Grundhaltung der „Verehrung, Achtung, Devotion" (ergreifenden Tatsachen, nicht Menschen gegenüber) bemühen und sich täglich mindestens fünf Minuten zurückziehen, um sein Leben objektiv und wie von einer höheren Warte aus zu betrachten und den „höheren Menschen" in sich zu erwecken. Vorbereitung zur Meditation, aber auch „Nebenübungen", die sie ständig begleiten müssen, sind das nichts erzwingende Warten auf die Erleuchtung, die sich vielleicht erst nach Jahren einstellt. Ferner Sachlichkeit, Verantwortlichkeit für das eigene Tun, Liebe als Höchstwert, Dankbarkeit, Andacht statt Kritik (GA 10, 102-114) sowie die sechs Eigenschaften Herrschaft über die Gedankenführung, Herrschaft über die

Willensimpulse, Gelassenheit gegenüber Lust und Leid, Positivität im Beurteilen der Welt, Unbefangenheit in der Auffassung des Lebens und das harmonische Zusammenstimmen dieser Eigenschaften (GA 13, 336; GA 12, 31).

Die anthroposophische *Meditation*, zu der sich der Geheimschüler täglich fünf bis fünfzehn Minuten zurückziehen soll, geht nicht von einer bestimmten Körperhaltung oder Atemübung aus. Sie möchte auch hypnotische Zustände, mediumistische Offenbarungen (etwa durch automatisches Schreiben, wie es führende Theosophen übten) und unwillkürliche Visionen vermeiden, weil diese nach Steiners Meinung das Bewußtsein nur „herabstimmen" und von den Sinnen und vom Leib abhängig machen würden. Die anthroposophische Meditation will gerade umgekehrt vom bewußtesten Denken her das Fühlen und Wollen anregen und führen. Dadurch, daß man „alles Wahrnehmen, alles Erinnern, alles sonstige Innenleben ausschließt" (GA 10, 218), soll das Denken, Fühlen und Wollen von den gewohnten Denk- und Verhaltensweisen und ihrer Alltagsgebundenheit unabhängig, „sinnlichkeitsfrei" werden. Es soll das Übersinnliche, Geistige nicht nur als Begriffskorrelat zum Sinnlichen erfahren wie im Erleben des Denkens (gemäß der Frühphase), sondern es in sich erleben, das heißt „Offenbarungen" aus der geistigen Welt empfangen und diese so intensiv wahrnehmen, wie man „durch die physischen Sinne die physische Welt wahrnimmt", ja, als „in einem viel höheren Sinne wirklich als die sinnliche Welt", bis der Meditierende auf der Stufe der „Intuition" ganz in dieses Geistige eintritt, es voll mitlebt als „Mitschöpfer", ohne den sich die Ideenwelt nicht vollenden könnte, nicht nur als „Nachschaffer" (GA 28, 321). Dann ist die Erkenntnis nicht nur sinnlichkeitsfrei, sondern auch „leibfrei", ähnlich wie im Schlaf und nach dem Tod. Die Seele „löst sich los von der Leiblichkeit, wie sie sich im Schlafe loslöst", bis der Mensch fühlt: „Jetzt stelle ich etwas vor durch Kräfte, bei denen mir meine Sinne und das Gehirn nicht als Werkzeuge dienen" (GA 13, 319).

Die folgenden Stufen können weitgehend gleichzeitig erreicht werden, doch vermittelt die erste, die Imagination, den grundlegenden Einstieg in das Erleben der geistigen Welt, während die Inspiration dieses Erleben zusammenhängender und gebieterischer und die Intuition es intensiver und selbstloser, ideezentrierter erfährt.

Die Imagination. Der Geistesschüler soll sich in unablässig wiederholter Versenkung einen Gedanken vergegenwärtigen und versuchen, dessen Gefühlsgehalt symbolisch in einem Bild mit gleichsam „seelischen und geistigen Farben" zu schauen und das Sinnbild, das er allmählich aufbaut, auf sich wirken zu lassen, um die Erlebnisfähigkeit und Aufmerksamkeit für Geistiges zu verstärken.

Man stelle sich beispielsweise das Wachsen einer Pflanze bis zur Blüte vor und vergleiche mit ihr den Menschen, der zwar beweglicher ist als sie, aber auch von Trieben und Leidenschaften erfüllt wird. Man stelle sich nun den Saft, der durch die Pflanze fließt, als Ausdruck für die reinen Wachstumsgesetze, das rote Blut in

den Adern des Menschen aber als Ausdruck für die Triebe und Leidenschaften vor. Dann bedenke man, wie der Mensch seine Begierden und Leidenschaften läutern und reinigen kann und stelle sich das Blut, aber auch das Rot einer Rose als Ausdruck geläuterter Triebe vor. Diese Versinnbildung der Entwicklungsfähigkeit und -aufgabe des Menschen kann eine „beseligende Empfindung" wecken. Danach fasse man das Erarbeitete in einem Sinnbild zusammen: Ein schwarzes Kreuz sei Ausdruck für das vernichtete Niedere der Triebe, und ein Kranz von sieben roten Rosen im Schnittpunkt der Balken symbolisiere die geläuterten Triebe. „Eine solche Vorstellung hat eine seelenweckende Kraft, wenn man sich in innerlicher Versenkung ihr hingibt" (GA 13, 312).

Ähnlich kann man sich die „Werdekräfte" vergegenwärtigen, die aus einem Samenkorn eine Pflanze wachsen lassen. Spürt man diese Kraft in sich selbst, so schafft sie eine geistige Anschauung: „Das Samenkorn wird wie in einer kleinen Lichtwolke eingeschlossen erscheinen. Es wird auf sinnlich-geistige Weise als eine Art Flamme empfunden werden. Gegenüber der Mitte dieser Flamme empfindet man so, wie man beim Eindruck der Farbe Lila empfindet; gegenüber dem Rande, wie man der Farbe Bläulich gegenüber empfindet" (GA 10, 62). Eine noch stärkere Flamme erzeugt das Erleben der Tatsache, daß eine unsichtbare Kraft die absterbende Pflanze nicht ins Nichts verschwinden, sondern im Samen weiterleben läßt. So erfaßt man anfanghaft das überall wirkende ewige Geistige und begreift: „Für den Geist sind Geburt und Tod nur eine Verwandlung" (ebd. 65).

Der Schüler kann sich nicht nur in Sinnbilder, sondern auch in bestimmte Sätze, Formeln, einzelne Worte oder auch in die allgemeine Idee der Herzensgüte versenken. Bei längerer Übung verändern sich auch sein Traumleben, der traumlose Schlaf und das Wachbewußtsein außerhalb der Meditation. Die Träume, meint Steiner, werden weniger durch die sinnlichen Eindrücke der Erinnerung verwirrt, sondern zusammenhängender, vom Denken kontrolliert. Sie enthalten nun Bilder der anderen, höheren Welt, die man bewußt aufnehmen und behalten lernt. Man kann auch – woran man sich anfangs nur dunkel erinnert – im traumlosen Schlaf auf geistige Weise gleichsam Töne und Worte hören (wie es vor allem der „Inspiration" entspricht) und Farben schauen. So erlangt man allmählich die „Kontinuität des Bewußtseins": Man kann immer besser „Zustände, die vorher nur unbewußt im Schlafleben vorhanden waren, in vollständig bewußte" umwandeln; die bewußtlosen Phasen werden kürzer, das Bewußtsein wird ein durchgehendes; der Mensch erlebt nun die höhere Welt, auch wenn sein physischer Leib und seine sinnliche Wahrnehmung ruhen (GA 10, 179). Was der Ungeübte nur unbewußt erfährt, wird dem Schüler bewußt: daß das Seelisch-Geistige am Menschen (Astralleib und Ich) sich im Schlaf vom Physisch-Vegetativen (dem physischen und Ätherleib) trennen und mit der seelisch-geistigen Welt verbunden bleiben. Er erlebt auch einen bilderartigen Rückblick auf sein Leben, ein „Erinnerungstableau", wie es angeblich unmittelbar vor dem Tod geschaut wird.

Obwohl der Schüler unter Tags nicht seinen Übungen nachhängen soll, kann er nach einiger Zeit auch im alltäglichen Wachbewußtsein „die Geheimnisse seiner Umgebung seelisch als Töne und Worte erfassen" (ebd. 177), und natürlich auch in Farben und Gestalten. Was Steiner unter dem Einfluß des Theosophen C.W. Leadbeater als Aura-Sehen beschrieben hat (GA 9), ist wohl Imagination außerhalb der gelenkten Meditationsübung. Hier sind auch – was in der Meditation vermieden werden soll – spontane visionäre und auditive Erlebnisse möglich, in denen sich das eigene Innere spiegelt (Projektionen) und deren Verarbeitung Mut verlangt. Man erlebt nicht nur Steine und Pflanzen „geistig" in verschiedener Gestalt, je nachdem, ob man sie als nützlich oder als schön wertet, sondern: „Leidenschaften, welche in der niederen Natur des Menschen ihren Sitz haben, können die Form von Tieren oder ähnlichen Gestaltungen annehmen, die sich auf den Menschen losstürzen" (GA 10, 152). Die Fähigkeit zum Symbolisieren bildet sich im Schüler ihre – theosophisch gesprochen – „geistigen Augen", „Hellseherorgane" (nicht im Sinn der heutigen Parapsychologie) und „Lotusblumen" (Chakras), mit denen er die vielfach gegliederte übersinnliche Welt von den Kräften hinter den Mineralien bis zu den höchsten geistigen Wesenheiten wahrnehmen kann. Dann schreitet er allerdings bereits weiter zur „inspirierten Imagination" der zweiten Stufe, die ihn zur „Geistesforschung" befähigt.

Die Inspiration. Um zu dieser Stufe zu gelangen, soll der Geistesschüler – etwa beim Meditieren des Rosenkreuzes oder der Pflanze – das Sinnbild, das er aufgebaut hat, aus dem Bewußtsein verschwinden lassen und sich allein auf die seelisch-geistige Tätigkeit konzentrieren, aus der heraus er es aufgebaut hat. Die Erlebnisfähigkeit und Aufmerksamkeit für das Geistige, die bislang gezielt durch den Aufbau und das Wirkenlassen eines Sinnbilds geweckt wurde, soll als spontaner Impuls, als „Offenbarung" aus dem eigenen Wollen und Denken, als Inspiriertwerden von innen und oben erwartet werden. Man lernt, seelisch-geistige Tätigkeit zu wecken, indem man sie aus tiefstem Schweigen als „inneres Wort" und „lebendige Einsprechung" bewußt werden läßt. „Wie man die Imagination ein geistiges Schauen nennen kann, so die Inspiration ein geistiges Hören" (GA 12, 66).

Nicht unkontrollierte Einfälle dürfen den Schüler ergreifen, vielmehr soll er das „Erfülltsein von Wesen" erfahren, das heißt auch, als „Helfer der Welt und der Menschheit" Anweisungen empfangen und „von der höheren Welt aus" handeln (GA 10, 80). Er kann mit den Willensoffenbarungen der „höheren Wesen" eins werden, die er auf der Imaginationsstufe noch weitgehend von außen, in den meditierten Sinnbildern und in der übersinnlich geschauten Kräftewelt der Natur betrachtet hat. Was Steiner in der Frühphase als „moralische Phantasie" bezeichnet hat, wird jetzt zur „Offenbarung" von sittlichen und psychosomatischen Kräften.

Der Schüler, der „in sich selbst eine Steigerung der inneren Willensenergie" erlebt, ja sich in bezug auf Ort und Zeit frei fühlt und in die höhere Welt eintritt, wo

seine Wünsche und Begierden eine Wirkung für die Dinge haben (GA 10, 83), muß nun die Versuchung zum Größenwahn, zur Eigenmächtigkeit und zu Vorurteilen bekämpfen und erkennen, „daß man mit seinem bewegten Ich hineingeflochten ist in die schaffenden Weltenkräfte" (GA 12, 71). „Man muß sich rasch entschließen, auf die Eingebung des Geistes in allen Dingen zu hören" und so sein „höheres Selbst" finden, das frei von nachwirkenden Erlebnissen („Vergessenheitstrunk") und von eingefahrenen Gewohnheiten ganz aus sich selbst und aus spontaner „Geistesgegenwart" lebt (GA 10, 86).

Die Intuition. Der Übende soll schließlich alles früher Erlebte aus dem Bewußtsein löschen: Erinnerungen, sinnliche Wahrnehmungen, Imaginationen, auch die Seelentätigkeit, in die er sich bei der Inspiration versenkt hat. Durch dieses Leerwerden kann er über sein gewöhnliches Selbst (Ich) hinaus zum „höheren Selbst" (Ich, Geistselbst) emporwachsen. Hier erfährt er mehr als ein inspiriertes „Erfülltsein von Wesen", nämlich das Eindringen in die höchsten welterschaffenden Wesenheiten, das Einswerden mit ihnen und mit der ganzen Welt, das Mitschöpfersein.

Aus der Intuition heraus kann der Schüler nun die Rückschau auf den Tag zu einer Übung der Liebe machen; in seiner Naturmeditation kann er in einem Stein die Wesenheit suchen, die sich darin ausdrückt und die er wie sein Ich empfindet, ähnlich kann er mit den wirkenden Wesen die Verwandlungen der Pflanzenwelt mitwollen und auch ins Tierreich eintauchen und ihm, da es noch in einem grausamen Kampf ums Dasein befangen ist, Impulse der Erlösung zusenden (GA 227, 51). Hat er einmal seinen unsterblichen Kern und die notwendigen Inkarnationen erkannt, so offenbart ihm der „Große Hüter der Schwelle" als Lichtgestalt, daß es keine egoistische Seligkeit gibt, sondern daß er – obwohl es für ihn nicht mehr nötig wäre – in die Sinnenwelt zurückkehren muß, um als Befreiter alle Genossen mitzubefreien (GA 10, 207–211). Später ergänzt Steiner, der ermutigende „Große Hüter der Schwelle" werde vom Schüler als die „Christus-Gestalt", als das „große menschliche Erdenvorbild" erkannt (GA 13, 394 f.). Von hier aus erschließt sich das Wirken des Christus in der Geschichte und heute. Auf der Grundlage der Intuition gelangt der Schüler zur „Erkenntnis der Verhältnisse von Mikrokosmos und Makrokosmos". Sollte er einmal – was kein späterer Anthroposoph offen für sich beansprucht hat – so entwickelt sein wie Steiner, so kann er auch in der „Akasha-Chronik" forschen, in der nach theosophischer Auffassung wie in einem Weltgedächtnis alles Vergangene eingetragen ist und dank deren Eingeweihte – trotz gelegentlicher Widersprüche und Irrtümer – auch „Dinge, von denen die Geschichte berichtet, in einer weit zuverlässigeren Weise schildern (können), als es dieser möglich ist" (GA 11, 23). Höchstes Ziel, das die sich derzeit inkarnierenden Menschen erreichen können, ist das „Einswerden mit dem Makrokosmos" und eine „Grund-Seelenstimmung", die alle erarbeiteten Erfahrungsweisen zusammenfaßt (GA 13, 393).

Psychologischer Kommentar

Die *Imagination*, das Sichversenken in Sinnbilder, Formeln und Worte (Mantren), die einem die Entwicklungsfähigkeit und -aufgabe des Menschen sowie die todüberdauernden „Werdekräfte" der Pflanzenwelt nahebringen, um eine „seelenweckende Kraft" zu entfalten, entspricht wohl am ehesten – auch wenn sie nicht von den gleichen körperbezogenen Übungen ausgeht – der „formelhaften Vorsatzbildung" und dem „Schauen" einer selbstgewählten Farbe oder eines Sinnbilds, wie es im autogenen Training praktizert wird (J. H. Schultz; K. Thomas). Hier wird – im Unterschied zu den thematisch offeneren Formen des autogenen Trainings, des katathymen Bildererlebens und der aktiven Imagination – ebenfalls die Erlebnisfähigkeit dadurch in einer bestimmten Richtung gesteigert, daß man in tiefer Versenkung streng zielgerichtet und selbstkontrolliert ein Gefühl wachruft und verstärkt erlebt. Solche Selbsthypnose schirmt das Bewußtsein zwar schlafähnlich gegen Eindrücke der Außenwelt ab, verlangt aber nach innen jene geistige Wachheit und Freiheit, die Steiner fordert und bei der (Fremd-)„Hypnose" vermißt. Sie ist „selbstschöpferische" Erkenntnis mit unter Umständen starkem Realitätsgefühl.

Diese Versenkung kann auch für Erfahrungen außerhalb der Übung sensibilisieren, wie Steiner sie schildert. Die „Kontinuität des Bewußtseins" dürfte die durch beharrliches Meditieren erreichte Erlebnisbereitschaft („Grund-Seelenstimmung") sein, mit der der Übende zu Bett geht, die im Schlaf unbewußt und bis in die Träume hinein weiterwirkt und beim Aufwachen als erstes bewußt wird – als Stimmung, die ihn ununterbrochen beherrscht: „Ich schlief, doch mein Herz war wach" (Hld 5,2). Das „Erinnerungstableau" könnte eine rasche Abfolge von Erinnerungen sein, die katathym, von einem intensiven Gefühl und Ideal her aktiviert werden und in denen Situationen an einem vorüberziehen, in denen dieses Erleben und Wollen im Vordergrund stand.

Wer lange meditiert und sich Steiners diesbezügliche Erwartung zu eigen gemacht hat, kann auch außerhalb der Übung Personen und Dinge „seelisch" in Tönen, in Farben und Gestalten – als „Aura" – erleben. Er hat dann die den „eidetisch" Begabten geläufige Fähigkeit zur „Gefühlssynästhesie" (E. R. Jaensch, siehe M. Dessoir 1967, 436) und zu „symbolischen Visionen" (W. Tenhaeff 1957, 37) entwickelt: Er kann Gedanken und Gefühle, die normal oder telepathisch wahrgenommene Menschen und Dinge in ihm auslösen oder die er in sie projiziert, ihre „Ausstrahlung", visuell oder akustisch symbolisieren (G. Walther 1955, 67–77). Eine solcherart gesteigerte Erlebnisfähigkeit kann über das limbische System Bereiche des der direkten Willenssteuerung entzogenen vegetativen Nervensystems so aktivieren, daß diese als Zentren feinstofflich-seelischer Energie, als „Chakras" und „Hellseherorgane" empfunden werden, wie es der Kundalini-Yoga, die Theosophie und Steiner beschreiben.

Die Stufe der *Inspiration* erreicht man, wenn man nach kurzer Versenkung in anregende Sinnbilder und Formeln das gewünschte positive Erleben unmittelbar aus dem Innern kommen lassen kann, wenn alle Ablenkung und alle kritische Distanz zum angestrebten Gefühl ausgeschaltet sind, so daß man sich ihm ähnlich intensiv hingeben kann wie im Traum. Dann kann solches Denken und Wollen auch (subkortikal) aus dem Unbewußten kommen, das auf das Erwarten positiver und das Abwehren destruktiver Regungen eingestimmt wurde. Es wird nicht mehr als Ergebnis eigenen Bemühens empfunden, sondern als ichfremd, verselbständigt und personifiziert: als Eingebung, „inneres Wort", „Offenbarung", „Inspiration" und „Erfülltsein von Wesen" der geistigen Welt, für deren Impulse der Übende durchlässig, ein Medium wird. Es ist kontrollierte Unwillkürlichkeit und eine gesunde Form „medialen Erlebens" (H.W. Gruhle)

Daß es aber nicht nur zu einer emotionalen Umwandlung („Vergessenheitstrunk"), sondern auch zu Realitätsverlust und Desintegration, zu einer „Spaltung der Persönlichkeit" führen kann, erwähnt Steiner selbst (GA 10). Das „höhere Selbst", von dem er spricht, könnte das zur Höherentwicklung drängende ideale Selbst, das „Karma" und der „Doppelgänger" aber der entsprechende Widerstand und der „Große Hüter der Schwelle" eine vom Wissen um Jesus geprägte personifizierte Ermutigung sein. Wenn Steiner solche Meditationserfahrung als „leibfrei" darstellt und manche Mystiker ähnlich berichten, der höhere Teil ihrer Seele habe den Körper verlassen – so wohl deshalb, weil sich das Bewußtsein in tiefer Versenkung auch gegen die Leibempfindungen (Schwere, Wärme, Spannungen) so abschottet, daß es sich leibfrei fühlt. (Unklar ist, ob Steiners Ansicht auch von sogenannten Exkursionserlebnissen beeinflußt ist.)

In der *Intuition* scheint sich das Inspiriertwerden vom Ideal der Liebe und dem Ja zum Leben zu steigern und zu wandeln, so daß es als (kontrollierte) Verschmelzung und Ich-Entgrenzung erlebt wird. Das Ich hat den Eindruck, es höre nicht mehr nur Eingebungen der höheren Wesenheiten, sondern es „verschmelze" mit ihnen (und zwar mit den höchsten „welterschaffenden" Wesen), werde eins mit dem „Makrokosmos" und sei „Mitschöpfer" mit seiner All-Liebe. Diese positive, ekstatische Ich-Entgrenzung ist zunächst das Erlebnis eines Wohlbefindens, einer Kraft, einer Liebe zu allem und einer Allverbundenheit – eines „kosmischen Bewußtseins" –, in dem sich der Mensch unbedroht und uneingeschränkt, das heißt subjektiv „unendlich" und unsterblich fühlt (siehe B. Grom 1987, 222 ff.). Er erlebt „das Ewige in uns", wie es Steiner mit etwa 20 Jahren erstmals erfuhr und mit Schellings Worten umschrieb (GA 38, 63).

Einerseits beschreibt Steiner die Erleuchtung, zu der er führen will, im Rahmen eines aus esoterischen Traditionen gespeisten Weltbilds; andererseits formuliert er dieses Weltbild offensichtlich, und wie er selber bekennt, erleuchtungsbestimmt, wie er es in der Imagination, Inspiration und Intuition erlebt. So entfaltet er eine Metaphysik einer fluidalen Kräftewelt und Verdichtung (Emanation), derzufolge

das Geistigste ins Materiellste, das Höchste ins Niedrigste ausströmen und daraus wieder zurückfließen, sich verstofflichen und zurückvergeistigen kann; wo es keine scharfen Grenzen gibt, alles sich in fließendem Übergang, in Metamorphose befindet (wie beim Aura-Sehen, in der Imagination), wo (animistisch) auch die Mineralien beseelt und die übermenschliche Welt in inspirierende „Wesen" aufgegliedert erscheinen. Er spricht den Wahrnehmungsweisen der meditativen Bewußtseinszustände objektive Geltung zu. Er meint sogar, nur sie befähigten zur „geisteswissenschaftlichen", „übersinnlichen" Erkenntnis, die den Materialismus überwinde. Die Ergebnisse solcher „übersinnlicher Forschung" trügen ihre Beweiskraft in sich; für jeden, der durch Meditation das dafür nötige „geistige Auge" erweckt habe, folgten sie geradezu notwendig (GA 13, 39ff.). Die Erkenntnistheorie seiner Frühphase hebt sich nun auf in die Lehre von der „übersinnlichen Beobachtung". Deren Ergebnisse sollen referiert und dann in einer philosophisch-theologischen Schlußüberlegung erörtert werden.

Der siebengliedrige Mensch

Weil Steiner ab 1904 das Emotionale im Erkennen stärker hervorhob (es muß bei ihm ja auch das Individuelle des an sich „universellen" Denkens erklären), stellte er den Menschen nicht mehr nur zweiteilig als sinnlich und geistig, sondern als „Bürger dreier Welten" dar. Der Mensch umfaßt drei „Glieder" (Bestandteile), nämlich „Leib", „Seele" (Gefühl, Wille) und „Geist" und gehört damit der ebenfalls dreigliedrigen Welt an: der „physischen Welt", der darüberliegenden „Seelenwelt" (astrale, elementarische Welt) und dem „Geisterland" (Himmelreich, „geistige Welt" im engeren Sinn) (GA 9). Durch weitere Differenzierung bis hin zu einer Neunteilung, in der er aber dann wieder zwei Glieder mit anderen „zusammenlegt", kommt Steiner zu der Auffassung, der Mensch bestehe aus sieben Gliedern.

1. *Physischer Leib*: Er baut sich aus dem Mineralischen auf, in das er sich nach dem Tod wieder auflöst.

2. *Ätherleib* (Lebensleib): Das Vegetative, wie es auch Pflanzen (und Tiere) haben, das jedoch beim Menschen auf den lenkenden Geist hingeordnet ist. Äther wird hier nicht im Sinn der älteren Naturphilosophie als Lebenskraft oder mit der damaligen Physik als Träger des Lichts verstanden, sondern wie es „dem höheren Schauen zugänglich ist", nämlich als die Strömungen und Bewegungen, die die Organe in ihrer Gestalt halten. Er ist – ähnlich wie der Astralleib und die Auswirkungen des Ich – als Aura wahrnehmbar. Der Hellseher sieht, wie aus dem Weltenäther Lebenskraft (Prana) in den Ätherleib einströmt und (verbraucht) wieder ausströmt; der Ätherleib des Menschen ist eine Individualisierung des Weltenäthers (der „Welt der Bildekräfte").

3. *Astralleib* (Seelenleib): Das Sensitive und Triebhaft-Emotionale, die Fähigkeit, Physisches wahrzunehmen sowie Lust und Unlust, Sympathie und Antipathie zu empfinden, ähnlich wie die höherentwickelten Tiere. Doch wird der Astralleib mit zunehmender Schulung immer mehr vom sinnlichkeitsfreien Ich durchdrungen und (durch die „Lotusblumen") zu übersinnlicher Schau befähigt. Insofern leuchtet das Ich und das Geistige in den Astralleib hinein. Er fällt mit der „Empfindungsseele" (gemäß der Neunteilung) zusammen.

4. *Ich:* Der geistige Kern, der den physischen, ätherischen und astralischen Leib nach eigenen Zielen steuern kann und sich über deren Augenblicksempfindungen hinaus als Bleibendes erlebt. „Ich schlechtweg" nennt Steiner den unteren Bereich („Verstandes- oder Gemütsseele"), der mit seinem Denken, Fühlen und Wollen noch ganz in die sinnliche Wahrnehmung und einzelne Situationen verwickelt ist, während sich der höhere Bereich von all dem distanzieren und zurückziehen kann. Dies ist die „Bewußtseinsseele", die mit dem „Geistselbst" zusammenfällt. Wenn das Ich dieses Heiligtum betritt, sich seiner selbst und seiner Geistigkeit bewußt wird und sich dem Wahren und Guten öffnet, „taucht es in das Göttliche ein", mit dem es nicht identisch, aber gleichartig, von gleicher Substanz ist: „Wie der Tropfen (Wasser) sich zu dem Meere verhält (dem er entnommen wurde, B.G.), so verhält sich das ‚Ich' zum Göttlichen. Der Mensch kann in sich ein Göttliches finden, weil sein ureigenstes Wesen dem Göttlichen entnommen ist" (GA 13, 67). In seiner „Theosophie" führt Steiner die monistische und panentheistische Sicht seiner Frühphase fort und erklärt: Durch die Intuition (die er nun ekstatischer auffaßt und um die Vorstufen Imagination und Inspiration ergänzt) empfängt das Ich (Geistselbst) das Wahre und Gute als Offenbarungen der geistigen Welt. So „individualisiert" das Ich das Geistige, übernimmt es „in die selbständige Wesenheit des Menschen" und erlangt seinerseits „die Ewigkeit" (GA 9, 51). Es baut sich gleichsam aus dem Geistig-Göttlichen auf wie durch Nahrungsaufnahme: „Wie der Mensch aus der physischen Umwelt die Stoffe aufnimmt und sie in seinem physischen Leib verarbeitet, so nimmt er aus der geistigen Umwelt das Geistige auf und macht es zu dem Seinigen. Das Geistige ist die ewige Nahrung des Menschen" (ebd. 53). Wenn sich das Ich über das „gewöhnliche Bewußtsein" hinaus dem Geistigen öffnet, entwickeln sich im Menschen die „höheren Stufen seiner Wesenheit"; es sind Ergebnisse einer Umwandlung, die das Geistige über den Wendepunkt Ich in den niederen Gliedern vollzieht.

5. *Geistselbst* (Manas): Das geisterfüllte Ich, insofern es nicht nur das Denken, Fühlen und Wollen der höheren Seele (Bewußtseinsseele), sondern auch deren triebhaften Bereich vergeistigt: der „verwandelte Astralleib".

6. *Lebensgeist* (Buddhi): Der durch das geisterfüllte Ich, zumal durch Religion und Kunst umgewandelte Ätherleib.

7. *Geistesmensch* (Atma): Der vom geisterfüllten Ich (ähnlich wie es beim Erröten und Erbleichen geschieht) beeinflußte und umgewandelte physische Leib.

Nach Steiner entwickelt sich der Mensch in Siebenjahrperioden. Bis zum siebten Lebensjahr bildet das Kind vor allem seinen physischen Leib, zwischen 7 und 14 den Ätherleib, zwischen 14 und 21 den Astralleib, zwischen 21 und 28 die Empfindungsseele, zwischen 28 und 35 entweder die (rationalere) Verstandes- oder die (gefühlsbetontere) Gemütsseele, zwischen 35 und 42 die Bewußtseinsseele und in den weiteren Jahrsiebten die höheren Wesensglieder aus – eine Stufenlehre, die die Waldorfpädagogik bestimmt und manche Laienbeobachtung wie Zahnwechsel oder Pubertät berücksichtigt, aber der differenzierteren Sicht heutiger Entwicklungspsychologie nicht gerecht wird.

Mit seiner Lehre von der Siebengliedrigkeit will Steiner den Menschen dazu aufrufen, seine Aufgabe und Chance in der Weltentwicklung zu begreifen. In den ersten Zeilen des mantrischen Grundsteinsspruchs zur Neugründung der Anthroposophischen Gesellschaft bei der berühmten Weihnachtstagung 1923/24 hat er vor den über 700 Teilnehmern diesen Appell so formuliert (GA 40, 181):

„Menschenseele!
Du lebest in den Gliedern,
Die dich durch Raumeswelt
Im Geistesmeereswesen tragen:
Übe Geist-Erinnern
In Seelentiefen,
Wo in waltendem
Weltenschöpfer-Sein
Das eigene Ich
Im Gottes-Ich
Erweset;
Und du wirst wahrhaft leben
Im Menschen-Welten-Wesen."

Schlaf und Tod, Wiederverkörperung und Karma

Sowohl den Schlaf als auch seinen „Bruder", den Tod, deutet Steiner spiritualistisch als Änderung im Zusammenhang der menschlichen Wesensglieder, genauer: als Trennung der leiblichen und sterblichen Glieder von den leibfreien und unsterblichen. Im traumlosen *Schlaf* trennen sich Ich und Astralleib vom Ätherleib und vom physischen Leib und kehren in die übersinnliche Welt, der sie entstammen, zurück. (Träume entstehen deswegen, weil der Astralleib beim Einschlafen und Aufwachen noch mit dem ätherischen und physischen Leib und deren Wahrnehmungen Verbindung hat.) Dort wirken sie nachts zusammen mit anderen astralischen und ichhaften „Schutzgeistern" von außen am ätherischen und physischen Leib. Im Schlaf weilt der Astralleib in der Harmonie der seelisch-geistigen Welt, wo er sich mit Bildern nährt und stärkt, nach denen er bei Tag den ätherischen und über diesen den physischen Leib bildet.

Im *Tod* trennen sich nicht nur der Astralleib und das Ich, sondern auch der Ätherleib vom physischen Leib; darum zerfällt dieser. Nun zeigen sich der Seele alle Erlebnisse des vergangenen Lebens, die im Ätherleib aufbewahrt sind, in einem riesigen „Erinnerungstableau"; doch löst sich der Ätherleib allmählich im allgemeinen „Weltenäther" auf, aus dem er sich individualisiert hat, während Astralleib und

Ich den Extrakt seiner Erinnerungen mit sich nehmen. Der Astralleib reinigt sich nun in einer „Läuterungszeit" (Kamaloka, Fegfeuer), die etwa so lange dauert wie sämtliche Schlafzeiten des Lebens (in denen unbewußt das gleiche geschah), von den Begierden, die er im leibgebundenen Zustand auf die physische Welt gerichtet hat, bis er sich in der allgemeinen Astralwelt auflöst. Nun betritt das Ich, seiner drei niederen „Hüllen" ledig, aber mit dem Extrakt der Läuterungszeit, die sieben Regionen des „Geisterlandes" (Himmel, Devachan). Seine Bemühungen im irdischen Leben verschaffen ihm ein Verständnis und einen Zutritt zu den Regionen, in denen Familienliebe, Freundes- und Menschheitsliebe, geistig-kulturelle Ideen usw. quellhaft und urbildhaft vorhanden sind und wo sich das Ich damit vollsaugen und stärken kann.

In den höheren dieser Regionen dringt das Ich in die Absichten und Ziele ein, die sich das Geistige mit dem irdischen Leben gesetzt hat; es lebt mit den entsprechenden erhabenen Geistwesen als „ein Glied der göttlichen Weltordnung". Es befruchtet die Absichten des Geisterlandes, indem es aus seinen Erfahrungen mit der stofflichen Welt neue Pläne mit ihnen erarbeitet. Das „wahre Selbst" und „Geistselbst", das sich so entfaltet, beurteilt nun vieles neu. Es gliedert sich die Absicht ein, über die niederen Wesensglieder „als ein Bote der geistigen Welt den Geist der Körperwelt einzuverleiben" (GA 9, 129), sich also *neu zu verkörpern*. Es will auch sein unausgeglichenes *Karma*, sein „selbstgeschaffenes Schicksal" abtragen. Die Einsicht in seine selbstverschuldeten Mängel weckt in ihm den Drang, sein zukünftiges Erdenleben so verlaufen zu lassen, „daß im Schicksal (Karma) desselben die entsprechende Wirkung des Mangels zutage tritt. Was dann in dem folgenden Erdenleben als leidvolles Geschick, vom Gesichtspunkte dieses Lebens aus, erscheint..., das findet der Mensch in dieser Region des ‚Geisterlandes' als für ihn durchaus notwendig" (ebd. 142). Was uns als Schicksal trifft, ist nach dem Karmagesetz, das unerbittlich Ausgleich für Fehlhandlungen verlangt, uns selbst zuzuschreiben, sind „Tatfolgen aus früheren Erdenleben" (ebd. 84).

Nun zieht das Ich seine Wesenheit wieder zusammen, umkleidet sie aus der Substanz der Astralwelt mit einem neuen Astralleib, wodurch Bewußtlosigkeit eintritt. Geistige Wesenheiten geleiten diese Individualität zu einem Elternpaar, das ihr durch Zeugung einen ätherischen und physischen Leib gibt.

Die Lehre von Reinkarnation und Karma bildet für Steiner das Kernstück der Anthroposophie, das diese „bis in das Kindergemüt hinein" verbreiten soll, weil es Glück und Leid erklärt und dazu anspornt, aus Fehlern weise zu werden und „mitzuwirken am Erden-Werdegang". Der Mensch, so argumentiert er, sei nur dem Leib nach auf die Erbanlagen seiner Vorfahren festgelegt; im Geistig-Seelischen aber habe er seine eigene Biographie. Diese beginne jedoch nicht erst mit der Geburt, sei keine Neuschöpfung, vielmehr seien alle Fähigkeiten – weil sie dieser Erde angepaßt, von ihr geprägt sind – Erfahrungen, die früher erworben und zwischen Tod und Neugeburt höherentwickelt wurden: ein Erbe der eigenen

früheren Leben. So knüpfe er, wie beim Erwachen am Morgen an den Vorabend, an das frühere Leben an, dessen Erinnerungen er mit dem früheren Leib abgelegt habe und nur durch esoterische Schulung wiedererlange. Die Zeit zwischen den Verkörperungen richtet sich einerseits nach dem Entwicklungsstand jedes Ich und andererseits nach dem Rhythmus des astronomisch-platonischen Weltenjahrs, wonach sich jede Individualität ungefähr alle 2160 Jahre einmal als Mann und einmal als Frau inkarniere. In seinen „Esoterischen Betrachtungen karmischer Zusammenhänge" hat Steiner auch Inkarnationsfolgen bekannter Persönlichkeiten beschrieben und beispielsweise Karl Marx als Wiedergeburt eines Franzosen gesehen, der über die Beraubung seiner Güter verbittert war, und Friedrich Nietzsche als Reinkarnation eines Franziskanermönchs, der sich übertrieben kasteite.

Ein zweiter Teil folgt

Walter Kerber SJ

Zur Moral des militärischen Gelöbnisses im Zeitalter der nuklearen Abschreckung

Kann ein Christ, der nach seinem Glauben zu leben sich bemüht, auch im Zeitalter der nuklearen Abschreckung ohne Bedenken seinen Wehrdienst in der Bundeswehr leisten? Was genau nimmt er auf sich, wenn er sich durch ein feierliches Gelöbnis ohne Einschränkung zum treuen Dienen und zur tapferen Verteidigung des Rechts und der Freiheit des deutschen Volkes verpflichtet? Diese Gewissensfrage treibt heute viele junge Menschen um, die nicht einfach als weltferne Idealisten angesehen werden können. Viele lehnen nicht jeden Einsatz von Gewalt grundsätzlich ab, auch nicht jeden Gebrauch militärischer Waffen, und möchten darum auch nicht als Kriegsdienstverweigerer gelten. Sie haben aber angesichts der Atomwaffen ernste Bedenken, ob sie nicht vielleicht mit ihrem Eintritt in die Bundeswehr Teil einer anonymen Kriegsmaschinerie werden, die unverantwortbares Elend über die Menschheit bringen könnte (z. B. einen „atomaren Winter"). Sie zögern deshalb, der militärischen Führung mit ihrem Gelöbnis gewissermaßen einen Blankoscheck vertrauensvollen Gehorsams auszustellen, bei dessen Einlösung im Atomwaffeneinsatz sie an einer schrecklichen Katastrophe mitschuldig werden könnten.

Die Moral der nuklearen Abschreckung ist in den letzten Jahren schon oft und unter vielerlei Rücksicht diskutiert worden. Auch der Papst und viele katholische Bischofskonferenzen haben dazu in hilfreicher Weise Stellung genommen[1]. Durch die Entscheidung eines hohen deutschen Gerichts im vergangenen Jahr hat das Problem nun erneut an Brisanz gewonnen. Der 2. Wehrdienstsenat des Bundesverwaltungsgerichts (AZ. 2 WDB 11/86 vom 6.3.1987) hatte einen Fall zu entscheiden, bei dem 20 Rekruten ihrem feierlichen Gelöbnis die einschränkende Erklärung beigefügt hatten: „Aufgrund unserer persönlichen Gewissensentscheidung sehen wir uns an dieses Gelöbnis nur gebunden, wenn die Bundesrepublik Deutschland und ihre Verbündeten keine Atom-, biologische sowie chemische Waffen einsetzen." Diese Erklärung wurde von dem Gericht als ein Dienstvergehen eingestuft.

Daraus konnte man schließen, daß vom Rekruten bei seinem Gelöbnis die unbedingte Bereitschaft verlangt wird, auf gegebenen Befehl hin auch am Einsatz von Atomwaffen jeder Art mitzuwirken. Eine solche Interpretation des militärischen Gelöbnisses stößt aber auf schwerwiegende moralische Bedenken. Dazu hat der Verfasser in einem früheren Beitrag kritisch Stellung genommen[2].

Seither ist insofern eine neue Lage entstanden, als derselbe 2. Wehrdienstsenat des Bundesverwaltungsgerichts noch einmal in einer anderen Strafsache am 25. November 1987 (AZ. 2 WD 16/87) sich ausdrücklich mit dem Konflikt zwischen persönlichem Gewissen und soldatischen Pflichten befaßt und dabei die erhobenen Einwände weitgehend berücksichtigt hat. Dieses zweite Urteil ist richtungweisend wegen seiner hohen Einschätzung des Rechts auf persönliche Gewissensentscheidung auch im militärischen Dienst.

Der folgende Beitrag beschäftigt sich mit der Frage, wozu genau sich der Rekrut bei der Ablegung seines feierlichen Gelöbnisses im Hinblick auf einen Atomwaffeneinsatz verpflichtet und wie dementsprechend das militärische Gelöbnis im Zeitalter der atomaren Abschreckung moralisch zu beurteilen ist. Die einzelnen Schritte der Argumentation folgen thesenartig vier thematischen Schwerpunkten: Abschreckung, Gewissensurteil, militärisches Gelöbnis und Recht der Gewissensfreiheit.

Abschreckung

Die Strategie der atomaren Abschreckung beruht auf einem echten *Dilemma*, zwei einander tendenziell sich widersprechenden Überlegungen, die sich theoretisch nicht miteinander vereinen lassen.

1. *Die moralische Notwendigkeit der Abschreckung.* Grundlage und Möglichkeitsbedingung menschenwürdiger Existenz überhaupt ist die *Geltung von Recht und Gerechtigkeit* im politischen und gesellschaftlichen Zusammenleben. Es muß durch politische Mittel ausgeschlossen werden, daß sich die Gewalt grundsätzlich gegen das Recht durchsetzen kann.

Da wir aber auf internationaler Ebene (noch) über keine Instanz verfügen, die mit den entsprechenden Machtmitteln eine zwischenstaatliche Rechtsordnung durchsetzen könnte, müssen und dürfen die Einzelstaaten durch militärische Abschreckung ihre Rechte schützen. Die Androhung und gegebenenfalls der Einsatz von Gewalt mit all ihren schwerwiegenden Konsequenzen wird gerechtfertigt durch die Überlegung, daß es sich hier um ein ganz grundlegendes Gut der Menschheit handelt, eben die Durchsetzung von Recht und Gerechtigkeit.

Dieser Gedankengang schließt auch die Drohung mit *Kernwaffen* ein. Es kann nicht geduldet werden, daß ein Konfliktfall von vornherein zugunsten der Seite entschieden wird, die atomare Gewalt einzusetzen bereit ist, während die andere Seite aus moralischen Gründen auf solche Mittel verzichtet und damit grundsätzlich zum Nachgeben gezwungen wäre. Darin liegt die Rechtfertigung der Strategie der „flexible response" – durchaus konsequent in der Logik der traditionellen Lehre vom gerechten Krieg.

2. *Die moralische Unmöglichkeit der konsequenten Abschreckung.* Dieser hier

skizzierten, in sich zwingenden Logik der Abschreckung steht ein anderer, geschichtlich neuer Gedankengang unverbunden entgegen: Der technische Fortschritt hat die Menschheit in eine Situation gebracht, in der sie die Grundlagen einer menschenwürdigen Existenz auf dieser Erde, vielleicht sogar jegliche menschliche Existenz überhaupt zu zerstören vermag. Deshalb ist mit Sicherheit und unter allen Umständen der Einsatz jener Atomwaffen als unverantwortlich abzulehnen, die eine derartige Katastrophe herbeiführen würden, weil ein solcher Einsatz durch kein noch so wichtiges und sittlich bedeutsames Gut gerechtfertigt werden kann. Eine Eskalation der Abschreckung bis auf diese nukleare Vernichtungsebene zerstört die Werte, um derentwillen sie unternommen wird, und kann und muß deshalb unbedingt vermieden werden. Michail Gorbatschow hat dieses „grundlegende Prinzip der neuen politischen Perspektive" auf die einfache Formel gebracht: „Der nukleare Krieg kann kein Mittel sein, politische, wirtschaftliche, ideologische und sonstige Ziele zu erreichen."[3] Dies gilt sogar für die Ziele der internationalen Gerechtigkeit und des Friedens.

3. *Die Unvereinbarkeit.* Entscheidend ist dabei die Einsicht, daß es sich um ein *echtes Dilemma* handelt, bei dem beide Positionen, logisch zu Ende gedacht, zu unvertretbaren Ergebnissen führen. Die Bereitschaft zum atomaren Großschlag (der einen „atomaren Winter" herbeiführen könnte) ist ebenso unverantwortbar wie die Nicht-Bereitschaft dazu (die bedingungslose Kapitulation angesichts der atomaren Drohung bedeuten könnte). Dieses Dilemma stellt sich unabhängig von der Einschätzung politischer Konstellationen oder weltanschaulicher Positionen.

Aufschlußreich kann es aber sein zu beobachten, welche gesellschaftlichen Gruppen sich eher auf die eine als die andere Seite des Dilemmas schlagen. In der deutschen katholischen Kirche vertreten beispielsweise die Älteren eher die *traditionelle* Lehre von der notwendigen Abschreckung, wenn auch die heroisch konsequente Extremposition von Gustav Gundlach kaum noch ernsthaft verteidigt wird, der selbst in einem atomaren Weltuntergang noch eine sittliche Sinnhaftigkeit zu entdecken vermochte[4]. Kirchliche Jugendverbände betonen hingegen das *Neue* unserer Situation: Die sittliche Unverantwortbarkeit eines Atomkriegs. In den kirchlichen Dokumenten werden ausdrücklich beide Seiten des Dilemmas in all ihrer Unvereinbarkeit hervorgehoben.

4. Zur Wirksamkeit der Abschreckung ist allerdings genaugenommen nicht unbedingt die volle Bereitschaft zum Atomschlag erforderlich, sondern nur das *Glaubhaftmachen* dieser Bereitschaft oder wenigstens die Unsicherheit über eine eventuelle Bereitschaft zum Atomwaffeneinsatz. Diese Dinge hängen zwar eng zusammen, aber tatsächlich scheinen sich die Großmächte in Ost und West darüber klar zu sein, daß sie ein atomares Risiko nicht eingehen dürfen. Wie der Entscheidungsträger einer der großen Supermächte tatsächlich auf einen atomaren Großschlag reagieren würde, ist unbekannt; wie er reagieren sollte, ist umstritten. Käme es aber jemals zu einem solchen Test der Glaubwürdigkeit der Abschrek-

kung, wäre damit diese Strategie bereits gescheitert. Bedingung für ihren Erfolg ist aber, daß der Schleier des Nichtwissens über die zu erwartende Reaktion nicht gelüftet wird, auch nicht im Zusammenhang mit ethischen Diskussionen.

Darum wäre beispielsweise ein kategorisches und ausnahmsloses Verbot jedes Atomwaffeneinsatzes (etwa durch das kirchliche Lehramt) kaum zu verantworten. Dadurch würde unmittelbar die reale Glaubwürdigkeit der Abschreckung beeinträchtigt und das militärische Gleichgewicht gestört. Dieser Gesichtspunkt dürfte der entscheidende Grund dafür sein, warum militärische Kreise in ihren Gesprächen mit Vertretern der Kirchen immer wieder verlangen, daß das „atomare Fenster" wenigstens ein bißchen geöffnet bleiben müsse, mehr als alle Überlegungen über den Einsatz „kleiner" Atomwaffen.

5. Hat jeder Atomwaffeneinsatz die hier unterstellten völlig unannehmbaren, verheerenden Folgen? Die Frage ist umstritten, ob es einen *begrenzten Atomkrieg* geben könne. Manche biologischen und chemischen Waffen sind möglicherweise von noch unmenschlicherer Wirkung als kleine Atomwaffen von hoher Treffsicherheit und geringer Strahlung.

Anderseits erscheint es als wenig plausibel, daß sich ein mit atomaren Waffen geführter Krieg eingrenzen ließe. Mit dem Einsatz einer „kleinen" Atomwaffe wird vielmehr eine Schwelle überschritten, die einer weiteren Eskalation Tür und Tor öffnet. Auch vermögen die vorgebrachten Beispiele, bei denen ein „kleiner" Atomwaffeneinsatz sittlich gerechtfertigt und notwendig sein soll (einsame Fregatte im Stillen Ozean; Demonstrationseffekt, daß man wirklich zur atomaren Verteidigung bereit ist), nicht recht zu überzeugen.

Es ist aber zuzugeben, daß ein strenges und *unbedingtes Verbot* des Einsatzes von Atomwaffen (in den Worten des Zweiten Vatikanischen Konzils: „Ein Verbrechen gegen Gott und gegen den Menschen, das fest und entschieden zu verwerfen ist") zunächst nur ausgesprochen werden kann, insofern dadurch „ganze Städte oder weite Gebiete mit ihrer Bevölkerung unterschiedslos vernichtet werden"[5]. Für die hier diskutierte Frage des militärischen Gelöbnisses spielt aber die Unterscheidung zwischen „großem" und „kleinem" Atomwaffeneinsatz, zwischen strategischen und taktischen Waffen, zwischen „atomic strike" und „atomic use" nur eine untergeordnete Rolle, wie sich noch zeigen wird.

6. Die hier vorgetragene Auffassung dürfte trotz ihrer offenkundigen und unüberbrückbaren Gegensätze in voller Übereinstimmung stehen mit den Äußerungen des Lehramts der *katholischen Kirche:* unbedingte Ablehnung eines großen Atomkriegs, Tolerierung der Abschreckung als eines vorübergehenden moralischen Notstands, bewußte Inkaufnahme von logischen Schwierigkeiten und Abgrenzungsunschärfen. Akzentverschiebungen je nach nationalen Bischofskonferenzen sind allerdings unübersehbar. Gemeinsam aber ist die Forderung nach einer Abrüstungs- und Friedenspolitik, durch die der gegenwärtige unerträgliche Zustand der gegenseitigen Bedrohung überwunden wird[6].

Verpflichtung des Gewissens

Äußerst komplex ist die Frage, welche *Konsequenzen für den einzelnen Bürger* aus derartigen Überlegungen zu ziehen sind. Hier besteht ein Spannungsverhältnis zwischen einerseits dem Gehorsamsanspruch der staatlichen Autorität und anderseits der strengen Gewissensverpflichtung, nicht an offenkundigem Unrecht aktiv mitzuwirken, möglicherweise einem Unrecht von globalen Ausmaßen.

1. Die katholische Kirche hat durch die Jahrhunderte mutig und unbeirrt die Pflicht des einzelnen verteidigt und eingeschärft, seinem persönlichen Gewissen zu folgen. Allerdings hat sie nur mit großem Zögern rechtliche Konsequenzen zur Sicherung dieser Gewissensfreiheit gezogen, nur sehr ungern dem einzelnen subjektive Rechte gegen die Institution des Staates oder gar der Kirche zugesprochen. Erst auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Dekret über die Religionsfreiheit ist der entscheidende Durchbruch zur Formulierung eines *Menschenrechts der Gewissensfreiheit* gelungen, doch verläuft das Denken vieler Kirchenmitglieder immer noch in vorkonziliaren Bahnen.

Für den vorliegenden Zusammenhang genügt die Feststellung, daß nach einhelliger katholischer Morallehre niemand etwas tun darf, das er in seinem *Gewissen* als unsittlich zu erkennen glaubt. Zum Kernbestand der Lehre des Christentums gehört der Gedanke, daß jeder einzelne Mensch als Person für sein Tun unmittelbar vor Gott Rechenschaft ablegen muß. Keine Gehorsamspflicht gegenüber irgendeiner staatlichen oder auch kirchlichen Autorität kann den einzelnen von dieser Verantwortung für sein Tun entbinden. Allerdings bleiben Recht und Pflicht, dem eigenen Gewissen zu folgen, mit der strengen Verpflichtung gekoppelt, sich um ein zutreffendes, sachgerechtes Gewissensurteil zu bemühen. Auf protestantischer Seite wird die Bedeutung des persönlichen Gewissens sogar noch weit stärker betont als in der katholischen Moral. Luthers strenge Lehre von der Verantwortung des Gewissens bildete einen der Ausgangspunkte der Reformation. Selbstverständlich soll damit nicht behauptet werden, diese Auffassung vom Gewissen sei geistiges Sondergut des Christentums.

2. Dieser Gewissensvorbehalt gilt auch für die Mitwirkung des einzelnen an *staatlichem Handeln,* auch im Bereich der militärischen Disziplin. Die Formel „Wehrdienst aus Gewissensgründen“[7] bringt in geglückter Weise zum Ausdruck, daß nicht nur für die Verweigerung, sondern auch für die Ableistung des Wehrdienstes Gewissensgründe geltend gemacht werden können und müssen. Allerdings wird in einem demokratischen Rechtsstaat der Bürger von der Vermutung ausgehen dürfen, daß er nicht gegen das Sittengesetz verstößt, wenn er dem Folge leistet, was staatlicherseits von ihm verlangt wird. Trotz aller Demokratie ist ein Großteil der rechtfertigenden Gründe staatlichen Handelns für den einzelnen Bürger nicht voll durchschaubar. Aber diese Vermutung der Legitimität einer staatlichen Forderung an den einzelnen ist widerlegbar. Dann besteht grundsätz-

lich das Recht und die Pflicht zur Gehorsamsverweigerung – zunächst einmal ganz unabhängig von allen positiv-rechtlichen und kasuistischen Erwägungen. Solche Fälle kann es geben und hat es gegeben: Diese wichtige Erfahrung aus dem Dritten Reich sollte nicht aufgegeben werden oder dem Vergessen anheimfallen.

Aus der berechtigten Unterscheidung zwischen staatsethischem und individualethischem Handeln folgt also nicht, daß man mit der Forderung, „daß auch derjenige, der die gesetzliche Wehrpflicht erfüllt, dies vor seinem Gewissen zu verantworten habe“ [8], den Bürger überfordere. Vielmehr hat der Bürger die Pflicht, sich wenigstens generell darüber zu vergewissern, ob er nicht durch die Ableistung seiner Wehrpflicht oder durch einzelne Handlungen dabei eine moralische Schuld auf sich lädt.

Vielleicht ist für diese Problematik jener besonders empfindlich, der sich tatsächlich einmal vor die Frage gestellt sah: Unter welchen Bedingungen darf ich unter Hitler Soldat werden? Darf ich auf seine Person einen Fahneneid ablegen? Darf ich in dem von ihm entfesselten Weltkrieg Bürger anderer Völker töten, die ebenso unschuldige Wehrpflichtige sind wie ich, genauer: wesentlich unschuldiger als ich? Das moralische Recht, sich solche Fragen ernsthaft stellen zu dürfen und zu müssen, ist Teil der Menschenwürde, und wir dürfen es uns von niemandem nehmen lassen. Diese *moralische* Verantwortung ins Bewußtsein zu rufen gehört unabdingbar zum kirchlichen Verkündigungsauftrag. Welche Folgen im *Rechtsbereich* sich daraus ergeben, muß noch einmal eigens geprüft werden.

3. Dabei richtet sich das Gewissensurteil nicht auf allgemeine Prinzipien oder abstrakte Theorien zur Rechtfertigung oder Ablehnung militärischer Gewalt, sondern in erster Linie auf das *konkrete Handeln* des Bürgers, auf den hier und jetzt von ihm zu leistenden Kriegsdienst und seine Formen.

Weil nach christlicher Moral der einzelne diesem Gewissensurteil unbedingt zu folgen verpflichtet ist, weil davon die Würde seiner sittlichen Persönlichkeit und sein ewiges Heil abhängen, darum verwirft es die christliche Ethik als eine ganz schlimme Sache, jemanden zu einem Handeln gegen sein Gewissen verführen oder gar zwingen zu wollen. Bekanntlich wirft diese Achtung vor dem persönlichen Gewissen schwierige rechtliche Probleme auf: Im Anerkennungsverfahren muß die *innere* (nie voll durchschaubare) sittliche Einstellung eines Kriegsdienstverweigerers zur Grundlage weitreichender *äußerer* Rechtsfolgen gemacht werden. Aber trotz dieser Schwierigkeiten ist die Achtung vor dem persönlichen Gewissen, ausgedrückt in Art. 4 Abs. III, eine nicht hoch genug zu schätzende humane Errungenschaft unserer Verfassung.

Um so bedauerlicher ist es, daß nach Gesetzgebung [9] und Rechtsprechung [10] unsere Rechtsordnung gerade jenen ihren Schutz versagt, die am ehesten objektiv gerechtfertigte Gründe für eine Kriegsdienstverweigerung geltend machen können: Die nicht aufgrund von Pauschalurteilen („wer sich aus Gewissensgründen der Beteiligung an jeder Waffenanwendung zwischen den Staaten widersetzt“),

sondern aufgrund einer sorgfältigen Situationsanalyse zu dem sicheren Gewissensurteil gekommen sind, daß eine Teilnahme an *diesem Krieg* (etwa Hitlers) oder mit *diesen Mitteln* (etwa ABC-Waffen) für sie schuldhaftes Tun bedeuten würde („situationsbedingte" Kriegsdienstverweigerer). Aber so ist die Rechtslage: Wer zwar im allgemeinen zur Verteidigung seines Vaterlandes bereit ist, aber aus Gewissensgründen glaubt, an einem Atomkrieg nicht aktiv teilnehmen zu können, steht grundsätzlich nicht unter dem Schutz von Art. 4 Abs. III GG, ganz gleich wie gute Gründe er auf seiner Seite hätte. Dabei scheint das Bundesverfassungsgericht bei seiner Ablehnung einer situationsbedingten Kriegsdienstverweigerung schlicht die Doppeldeutigkeit des Wörtchens „unbedingt" nicht durchschaut zu haben[11]. Diese Interpretation des Art. 4 Abs. III GG bedroht den Kern der Gewissensfreiheit und hat doch Rechtsgeltung erlangen können ohne großes Aufsehen in der Öffentlichkeit, vor allem ohne massiven Protest von seiten der Kirchen. In der Praxis hat sie sich insofern aber nicht durchsetzen lassen, als die Anerkennungskammern tatsächlich Gewissensbedenken immer dann zu berücksichtigen pflegen, wenn sie überzeugend glaubhaft gemacht werden können, auch wenn es sich dabei nur um situationsbedingte Gewissensgründe handelt[12].

Militärisches Gelöbnis

Anstoß für diese Überlegungen gab der obengenannte Beschluß des Bundesverwaltungsgerichts. Er besagt, daß „die Pflichten zu treuem Dienen und zur Achtungs- und Vertrauenswahrung im dienstlichen Bereich gebieten, das feierliche Gelöbnis *ohne Einschränkung* abzulegen". Ein nur unter Vorbehalt abgelegtes Gelöbnis wird sogar entsprechend § 116 Satz 2 BGB als nichtig angesehen.

1. Damit scheint das feierliche Gelöbnis eine offizielle und verbindliche Interpretation erhalten zu haben, die den Einsatz von Atomwaffen *ausdrücklich einschließt.* Wenn nämlich ein Vorbehalt gegen den Einsatz von Atomwaffen das feierliche Gelöbnis ungültig macht, dann läßt sich logisch daraus schließen, daß die Bereitschaft, sich an einem solchen Einsatz von Atomwaffen zu beteiligen, ausdrücklich zum materialen Inhalt des Gelöbnisses gehört.

Nun könnte man einwenden, daß nach allgemeinem Verständnis jedes Gelöbnis sich nur auf sittlich erlaubte Handlungen erstrecken kann, ein unmoralisches Handeln also als offensichtlich nicht zum möglichen Inhalt eines Gelöbnisses gehörend auszuschließen ist. So konnten die Bundeswehrsoldaten bis zu diesem Beschluß ihr feierliches Gelöbnis mit diesem als selbstverständlich unterstellten generellen Gewissensvorbehalt ablegen. Dies aber trifft in dem Augenblick nicht mehr zu, da das Gelöbnis anders definiert und ein derartiger Vorbehalt ausdrücklich ausgeschlossen wird. Das gerade scheint sich aber aus dem Beschluß des Gerichts zu ergeben.

2. Man kann diese Schwierigkeit auch nicht mit dem Hinweis umgehen, daß der Soldat nur *rechtmäßigen Befehlen* gegenüber Gehorsam ohne Vorbehalt versprechen müsse, bei einem Verstoß gegen das Völkerrecht aber schon nach dem Soldatengesetz selbst[13] den Befehl verweigern müsse. Nun sei aber der Einsatz von B- und C-Waffen gemäß eingegangenen internationalen Verträgen völkerrechtswidrig, und kein Soldat könne durch einen Befehl zum Einsatz dieser Waffen in Gewissenskonflikte geraten[14].

Dieser Hinweis ist wichtig. Er macht die Bedeutung des *Kriegsvölkerrechts* für den Inhalt des militärischen Gelöbnisses deutlich. Aber selbst wenn der Einsatz von B- und C-Waffen durch positives Völkerrecht ausgeschlossen sein sollte, so bleibt immer noch die Schwierigkeit mit den A-Waffen. Nach Heuer, auf den sich das Gericht ausdrücklich beruft, „ist weder im geltenden Kriegsvölkerrecht noch in den Zusatzprotokollen zu den Genfer Abkommen ein generelles Einsatzverbot für Kernwaffen enthalten“[15]. Bestünde ein derartiges positives Verbot des Kriegsvölkerrechts für den Einsatz von Kernwaffen, wäre die Zusatzerklärung der Rekruten allerdings gegenstandslos gewesen: Sie hätten ihr Gelöbnis nur für Fälle eingeschränkt, in denen sie ohnehin nicht an das Gelöbnis gebunden wären. Wenn das Gericht aber gerade darauf besteht, daß sie auch den Atomwaffeneinsatz nicht ausschließen können, dann liegt der Grund dafür darin, daß dafür kein völkerrechtliches Verbot vorliegt.

Hier wird ein Grundsatzproblem deutlich: Das positive Völkerrecht erhebt gar nicht den Anspruch, alle moralischen Vergehen und Verbrechen lückenlos zu erfassen und zu verbieten. Es wäre eine schreckliche rechtspositivistische Verirrung zu behaupten, alles wäre *moralisch* erlaubt und richtig – gerade in den Beziehungen zwischen den Völkern –, was nicht durch *positiv-rechtliche* Gesetze und Abkommen ausdrücklich verboten ist. Zu diesen „Gesetzeslücken“ gehört aber bislang gerade das Verbot eines Kernwaffeneinsatzes, so verheerend und unverantwortlich er sein könnte.

Daß es über den Gehorsam gegenüber den geltenden positiven Gesetzen hinaus und sogar gegen sie eine echte sittliche Verpflichtung geben könne, diese Möglichkeit hat das Gericht in seiner ersten Entscheidung nicht in Erwägung gezogen. Gerade diese Auffassung vom Recht hat aber zum Widerspruch herausgefordert: Wie steht es um das Verständnis von der Würde des Menschen und der Freiheit seines Gewissens in unserer Gesellschaft?

3. Nun könnte man weiter einwenden, daß zumindest *kleine taktische Atomwaffeneinsätze* nicht mit Sicherheit als unbedingt unmoralisch und deshalb möglicherweise als vertretbar angesehen werden könnten. An ihnen dürfte sich also auch ein Christ vielleicht beteiligen und darum durch sein Gelöbnis seine Beteiligung versprechen. Nur eine atomare Kriegshandlung, durch die „ganze Städte oder weite Gebiete mit ihrer Bevölkerung unterschiedslos vernichtet werden“, sei mit Sicherheit vom Lehramt der katholischen Kirche verworfen[16].

Aber selbst wenn man das einmal als richtig unterstellt, hat ein Rekrut, der heute sein feierliches Gelöbnis ablegen soll, überhaupt die Möglichkeit einer solchen Unterscheidung zwischen verschiedenen Arten des Atomwaffeneinsatzes? Er muß doch das Gelöbnis in der Form ablegen, in der es vom Gericht definiert ist. Gilt aber nach der offiziellen Interpretation das Gelöbnis unbedingt und ohne jede mögliche Einschränkung, dann steht der Rekrut schon jetzt vor der Entscheidung, ob er gegebenenfalls auch an einem atomaren Großkrieg aktiv teilzunehmen bereit ist. Eine moralische Entscheidung über den atomaren Großeinsatz, wie sie der Präsident der Vereinigten Staaten immer noch bis zum Ernstfall hinausschieben und hoffen kann, daß sie ihm nie abverlangt wird, soll dann der Rekrut genaugenommen jetzt schon treffen. Ein solches Versprechen kann ein gläubiger Christ aber guten Gewissens nicht leisten.

Um es an einem Beispiel zu erläutern: Kein kirchentreuer katholischer Arzt darf mit einem Kreiskrankenhaus einen Dienstvertrag abschließen, in dem er sich „zur Vornahme aller Operationen einschließlich der anfallenden Abtreibungen nach dem geltenden § 218 StGB" verpflichtet. Er kann sich nicht darauf hinausreden, daß einige von diesen Abtreibungen durchaus moralisch gerechtfertigt sein dürften und die anderen im Rahmen des geltenden Rechts erfolgen. Das Versprechen zur Bereitschaft, eine unmoralische Handlung vorzunehmen oder an ihr teilzunehmen, ist selbst unmoralisch, im Fall des Arztes wie des Soldaten.

Recht der Gewissensfreiheit

Alle diese Überlegungen hängen davon ab, wie das Verbot eines Vorbehalts beim militärischen Gelöbnis genau zu interpretieren ist. Sollte mit dem oben erwähnten Urteil wirklich jeder echte Gewissensvorbehalt gegen den Einsatz von Atomwaffen unbedingt ausgeschlossen werden, oder gibt es auch Möglichkeiten, das Urteil anders zu interpretieren?

Darüber hat inzwischen derselbe Senat des Bundesverwaltungsgerichts mit einem zweiten Urteil in einer anderen Sache Klarheit geschaffen. Unmittelbarer Gegenstand dieses zweiten Urteils ist der *Mißbrauch* des Rechts auf Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen. Ein solcher Mißbrauch liegt nach Auffassung des Gerichts dann vor, wenn dieses Recht statt zur Lösung vorhandener oder denkbarer Gewissenskonflikte als politisches Druck- und Kampfmittel verwendet wird, wenn also beispielsweise zur Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen aufgerufen wird, um damit die Aufhebung des „NATO-Nachrüstungsbeschlusses" durchzusetzen.

1. In diesem Zusammenhang befaßt sich das Gericht auch ausdrücklich mit dem möglichen *Konflikt* zwischen persönlichem *Gewissen* und soldatischen *Pflichten*, insbesondere mit den Gewissensbedenken gegenüber dem Einsatz von ABC-

Waffen. Dazu führt das Gericht aus: „Auch ein Soldat, der seine Pflichtenbindung durch Diensteid oder feierliches Gelöbnis nach § 9 SG bekräftigt hat, ist mithin nicht gehindert, seine Einstellung zum Einsatz von ‚Massenvernichtungsmitteln' in einem Verteidigungsfall zu überdenken und sich heute schon zu überlegen, welche persönliche Gewissensentscheidung er treffen würde, falls ihm befohlen werden sollte, sich an einem Einsatz von ABC-Waffen zu beteiligen."

Nach Auffassung des Gerichts ist also der persönliche Gewissensentscheid, ob sich ein Soldat an einem atomaren Einsatz beteiligen kann, mit der Ablegung des Gelöbnisses noch nicht ein für allemal getroffen, sondern weiterhin möglicher Gegenstand moralischer Überlegungen. Ohne daß das Urteil Ausführungen darüber enthielte, was der Soldat zu unternehmen hätte, wenn er zu einer Entscheidung gegen den Einsatz von ABC-Waffen käme, wird diese Möglichkeit doch grundsätzlich als denkbar angesehen.

Das Gericht verweist in diesem Zusammenhang auf das Soldatengesetz, demzufolge „Befehle nur zu dienstlichen Zwecken und nur unter Beachtung der Regeln des Völkerrechts, der Gesetze und der Dienstvorschriften erteilt werden dürfen"[17]. Der Soldat *darf* sogar einen Befehl gar nicht befolgen, wenn dadurch eine Straftat begangen würde[18]. Nun ist damit allerdings die Schwierigkeit gerade des Atomwaffeneinsatzes nicht ausgeräumt, weil dieser nicht eindeutig als völkerrechtswidrig durch das positive Kriegsrecht ausgeschlossen ist. „Straftat" bedeutet in diesem Zusammenhang zunächst einen Verstoß gegen das gesatzte *Recht*, nicht gegen die „bloße Moral". Immerhin wird auf diese Einschränkung der Gehorsamspflicht noch einmal ausdrücklich hingewiesen.

2. Der in der Urteilsbegründung nun folgende Satz geht aber ausdrücklich auf dieses Gewissensproblem ein. Er dürfte in seiner Tragweite nicht leicht zu überschätzen sein: „Unter Umständen kann im Konflikt mit anderen Verfassungsbestimmungen in der konkreten Lage, in der es innerlich unabweisbar wird, sich zu entscheiden, auch dem Grundrecht der Freiheit des Gewissens nach Art. 4 Abs. 1 GG gegenüber einem Befehl das höhere Gewicht zukommen mit der Folge, daß der Befehl unverbindlich ist." Damit wird die Unantastbarkeit der persönlichen Gewissensentscheidung ausdrücklich anerkannt – in schroffem Gegensatz etwa zum alten, bis 1945 geltenden Militärstrafrecht, demzufolge eine Strafbarkeit nicht dadurch ausgeschlossen wurde, „daß der Täter nach seinem Gewissen oder nach den Vorschriften seiner Religion sein Verhalten für geboten erachtet hat"[19].

Anderseits sollte mit dieser Grundsatzentscheidung wohl kein eigentliches subjektiv-öffentliches Recht zur *Dienstverweigerung aus Gewissensgründen* behauptet werden, wie auch aus der sehr unbestimmten einschränkenden Klausel („Unter Umständen kann...") hervorgeht. Der Soldat wird also in einem solchen Fall das Risiko auf sich nehmen müssen, daß sich bei einer späteren Verhandlung das Gericht nicht von der Ernsthaftigkeit seiner Gewissensentscheidung überzeugen kann und ihn bestraft. Trotzdem wirft das Urteil schwerwiegende Fragen auf:

Es kann nämlich nicht ausgeschlossen werden, daß es zu einem echten Konflikt zwischen der Gewissensentscheidung eines einzelnen und der staatlichen Notwendigkeit kommt, eine funktionsfähige militärische Landesverteidigung aufrechtzuerhalten. Wie dann zu verfahren ist, darüber wird im Urteil nichts gesagt[20]. Aber jedenfalls wird die legale Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß nach geltendem Recht ein Soldat gegenüber einem atomaren Einsatzbefehl den Gehorsam verweigert.

Diese *Dienst*verweigerung aus Gewissensgründen, begründet auf Art. 4 Abs. I GG, ist verschieden von der allgemeinen *Kriegsdienst*verweigerung nach Art. 4 Abs. III GG, bei der nach der offiziell geltenden Interpretation *situationsbedingte* Gewissensgründe nicht anerkannt werden. Darauf nimmt das Gericht an anderer Stelle ausdrücklich Bezug: Beim Kriegsdienstverweigerer muß sich die Gewissensentscheidung „ihrem Inhalt nach gegen den Waffendienst schlechthin richten und ist insoweit eine generelle, ‚absolute' Entscheidung. Gemeint ist das Gewissensverbot, Waffen, gleichviel welcher Art, zu führen." Die Dienstverweigerung hingegen betrifft eine bestimmte *konkrete Handlung*, die der Betreffende mit seinem Gewissen nicht glaubt vereinbaren zu können.

3. Das militärische Gelöbnis muß nach diesem zweiten Urteil also nicht in dem Sinn verstanden werden, daß es die *ausdrückliche* und *unbedingte* Bereitschaft zum atomaren Einsatz einschlösse. Es kann auch von einem Soldaten abgelegt werden, der dem Atomwaffeneinsatz mit inneren Vorbehalten gegenübersteht, aber seine eigentliche Gewissensentscheidung erst im gegebenen Augenblick zu treffen beabsichtigt – im Grunde die Situation wie vor dem ersten Urteil, durch das genaugenommen wohl nur die öffentlich abgegebene Erklärung, nicht der innere Vorbehalt, als Dienstvergehen gerügt wurde. Der Vorwurf, durch das militärische Gelöbnis werde ein unzumutbarer Gewissenszwang ausgeübt, ist also durch dieses Urteil gegenstandslos geworden, auch wenn damit selbstverständlich noch nicht alle Gewissensbedenken als ausgeräumt angesehen werden können.

4. Im Sinn der abendländischen Freiheitsgeschichte wird man es einerseits uneingeschränkt als einen Fortschritt begrüßen können, daß durch dieses Urteil der *Wert der persönlichen Gewissensfreiheit* so klar herausgestellt wird wie bisher wohl noch nie in der Geschichte der deutschen Militärgerichtsbarkeit, vielleicht sogar wie sonst nirgendwo in der Rechtsordnung vergleichbarer Staaten. Anderseits kann der Soldat die ihm damit übertragene Verantwortung aber auch als Gewissenslast empfinden, daß ihm nämlich die Probleme der atomaren Abschreckung erst richtig bewußt werden, wenn er im Sinn des Gerichtsurteils ernsthaft versucht, „sich heute schon zu überlegen, welche persönliche Gewissensentscheidung er treffen würde, falls ihm befohlen werden sollte, sich an einem Einsatz von ABC-Waffen zu beteiligen". Er sieht sich vor das oben aufgezeigte Dilemma der nuklearen Abschreckung gestellt, für das es keine glatte Lösung gibt. Wie soll er sich gewissenhaft entscheiden?

Zum Alptraum eines jeden militärischen Vorgesetzten muß die Vorstellung werden, im Ernstfall könnte ein Soldat nach dem anderen gegen einen militärischen Einsatzbefehl Gewissensbedenken geltend machen – und sich dabei noch zu Recht auf das Grundgesetz berufen können. Wenn die eine Seite des Dilemmas, nämlich die Abschreckung, nicht völlig ausgeschaltet werden soll, muß eine solche Dienstverweigerung ein seltener Einzelfall bleiben.

Auf der anderen Seite des Dilemmas kann aber heute der Punkt schnell erreicht werden, an dem der Einsatz von Atomwaffen eine unverantwortbare Katastrophe auslöst, die unter allen Umständen vermieden werden muß. Wo genau verläuft aber die Grenzlinie, jenseits deren ein *Mitwirken* am Einsatz atomarer Waffen, weil unmoralisch, verweigert werden muß? Die moderne Kriegführung gibt dem einzelnen (bis hinauf zum Regimentskommandeur oder U-Boot-Kommandanten) nur beschränkt Informationen darüber, was ein bestimmter Einsatzbefehl konkret bedeutet. Der einzelne ist Teil eines vernetzten Apparates, für dessen Wirkung es darauf ankommt, daß jedes Teilchen zuverlässig funktioniert, bei dem aber nur wenige jenen Überblick über das Ganze besitzen, der allein ein klares Urteil erlauben würde. Selbst bei einem eindeutig verbrecherischen Atomwaffeneinsatz dürfte es schwierig sein, die abgestufte Verantwortung der einzelnen Beteiligten klar festzustellen und sie dafür haftbar zu machen.

5. In dieser Situation kommt es darauf an, daß der Soldat seiner politischen und militärischen Führung den moralischen *Vertrauensvorschuß* leisten kann und auch leistet, daß die Befehle, die er ausführen soll, guten Gewissens sittlich verantwortet werden können. Dabei liegt die Vermutung der Legitimität zunächst auf der Seite der staatlichen Führung, die für die öffentliche Ordnung die Verantwortung trägt.

Dieses Vertrauen kann aber heute leichter noch als früher erschüttert werden. Es ist schon dann gestört, wenn der Soldat den Eindruck gewinnt, die politische und militärische Führung sei sich der Ungeheuerlichkeit der ABC-Waffen gar nicht recht bewußt: Sie betrachte nukleare Waffensysteme als *gewöhnliche Kampfmittel* ähnlich wie die Artillerie in der Vergangenheit und sei darum an einer atomaren Abrüstung nicht sonderlich interessiert. Das weckt schlimme Erinnerungen daran, wie in der Vergangenheit dieses Vertrauen von Soldaten in die Notwendigkeit und Erlaubtheit ihres Wehrdienstes millionenfach mißbraucht wurde in sinnlosen und verbrecherischen Kriegen – nur mit dem Unterschied, daß sich die Menschheit derartige Kriege heute nicht mehr leisten kann. In diesem Zusammenhang müssen manche naiv schwadronierende Reden von Politikern auf ernsthafte junge Menschen fast wie „Wehrkraftzersetzung" wirken. Viele eher pazifistische Erklärungen von Jugendverbänden (auch im kirchlichen Raum) mögen demgegenüber manchmal wirr und unrealistisch formuliert sein; sie lassen sich aber nicht einfachhin als „irrational" abtun, sondern bringen den Protest gegen einen irrationalen Zustand zum Ausdruck, in dem atomare Abschreckung weniger zur nationalen Sicherheit als vielmehr zur gemeinsamen Unsicherheit aller führt.

Dieser „rechtswidrige Zustand“[21] muß unter allen Umständen überwunden werden, wie Papst und Bischöfe immer wieder mit Nachdruck betont haben – ohne daß es ihnen bisher gelungen wäre, die Politiker oder die breite Öffentlichkeit von dieser ihrer Lehre hinreichend zu überzeugen.

Den *politisch Verantwortlichen* könnte dieses jüngste Urteil ins Bewußtsein rufen: Die vertrauensvolle Bereitschaft der Soldaten, ihrem Vaterland treu zu dienen und das Recht und die Freiheit ihres Volkes tapfer zu verteidigen, ist keine Selbstverständlichkeit und läßt sich in einem Rechtsstaat auch nicht mit Gewalt einfach erzwingen. Die Gehorsamspflicht hat vielmehr Grenzen. Die *Kirche* wird an ihren Auftrag erinnert, auch auf solche Grenzen hinzuweisen und zu einer kritischen Gewissensbildung beizutragen. Der *Soldat* aber kann sich sagen, wenn er vor der Gelöbnisentscheidung steht: Eine politische Ordnung, in der die persönliche Gewissensfreiheit so hoch eingeschätzt wird, wie es in diesem Urteil zum Ausdruck kommt, verdient es trotz aller Bedenken, verteidigt zu werden.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Hirtenworte zu Krieg und Frieden (Köln 1983).

[2] W. Kerber, Militärisches Gelöbnis und persönliches Gewissen, in dieser Zschr. 112 (1987) 433f.

[3] M. Gorbatschow, Perestroika (München 1987) 179.

[4] G. Gundlach, Die Lehre Pius' XII. vom modernen Krieg, in: ders., Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, Bd. 1 (Köln 1964) 637–651.

[5] Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“, Nr. 80.

[6] Vgl. zu dieser Frage in jüngster Zeit: Th. Hoppe, Friedenspolitik mit militärischen Mitteln (Köln 1986); V. Zsifkovits, Ethik des Friedens (Linz 1987), mit umfangreichen Literaturangaben.

[7] Wehrdienst aus Gewissensgründen, hrsg. v. H. Bühl u. F. Vogel (Bonn 1987).

[8] H. Buchheim, Gewissen und gesellschaftliche Ordnung, in: Herderkorrespondenz 41 (1987) 285–290. Vgl. dazu W. Kerber, Kriegsdienstverweigerung aus situationsbedingten Gewissensgründen, ebd. 393f.

[9] WPflG § 25,1 bzw. KDVG § 1. [10] BVerfGE 12,45.

[11] Vgl. R. Eckertz, Die Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen als Grenzproblem des Rechts (Baden-Baden 1986) 352–385, bes. 365.

[12] Zur Praxis der Anerkennungskammern bemerkt der Grundgesetzkommentar von Maunz-Dürig-Herzog-Scholz (München, Erg. Lfg. Aug. 1971, Art. 4, Randz. 180): „Sowohl die Praxis der Anerkennungskammern als auch die der Verwaltungsgerichte, an ihrer Spitze die des BVerwG, haben sich hier letzten Endes darauf geeinigt, die Anerkennung als Kriegsdienstverweigerer von der *Glaubhaftmachung* einer Gewissensentscheidung im Sinne des Art. 4 III bzw. des § 25 WehrpflichtG abhängig zu machen. Die Unterscheidung zwischen ‚prinzipieller‘ und ‚situationsgebundener‘ Kriegsdienstverweigerung hat sich damit praktisch ins Nichts aufgelöst.“

[13] § 10 Abs. 4 SG.

[14] So V. Henschel in einem Leserbrief, Südd. Zeitung, 14. 8. 1987, 103.

[15] K. Heuer, Das Prinzip von Befehl und Gehorsam und der Einsatz von Atomwaffen, in: Neue Zschr. f. Wehrrecht 27(1986) 94–99. [16] Vgl. Anm. 5. [17] § 10 SG. [18] § 11 SG. [19] § 48 MStGB.

[20] Das Gericht verweist aber auf einen Artikel von R. Dillmann, Über den Umgang mit einem Soldaten, der sich auf sein Gewissen beruft, in: Neue Zschr. f. Wehrrecht 27 (1986) 321–331.

[21] Vgl. A. Kaufmann, Gerechtigkeit – Der vergessene Weg zum Frieden (München 1986) 63ff.

Ruth Albrecht

Erinnern, was vergessen ist

Frauen und der Begriff des Weiblichen in der Zeit der Kirchenväter

In der Zeit der Kirchenväter waren Frauen nur in sehr geringem Maß als theologische Schriftstellerinnen tätig. Sie hatten nur einen geringen Anteil an der Formulierung dessen, was als Theologie der Kirchenväter überliefert worden ist. Der passive Anteil der Frauen ist dagegen nicht zu übersehen. Frauen prägten in entscheidendem Maß christliche Lebensmodelle und beeinflußten dadurch ihre als Priester, Bischöfe und Kirchenlehrer tätigen Brüder, Männer, Väter und männlichen Zeitgenossen. Frauen der Alten Kirche hatten nur wenig Gelegenheit, ihre Stimmen laut zu erheben; sie lebten jedoch die Botschaft des Evangeliums in so radikaler und entschiedener Weise, daß männliche Theologen die Augen davor nicht verschließen konnten und die Stimmlosen in ihren theologischen Werken zu Wort kommen ließen.

Die Stimmen christlicher Frauen der Spätantike kommen heute nur noch in der Brechung der Werke männlicher Autoren zu Gehör. Wenn auch oft überhört und übersehen, so läßt sich die Bedeutung dieser Frauen nicht ganz ins Dunkel der Geschichte abdrängen, sondern fordert uns auch heute noch heraus. In demselben Sinn wie von Kirchenvätern kann nicht von Kirchenmüttern gesprochen werden. Eine Disziplin der Matristik gibt es bisher nicht und wird es auch nicht geben, wenn Matristik nur als Parallele zur Patristik verstanden wird. Eine Disziplin der Matristik wird erst dann entstehen, wenn die Augen geöffnet werden für Frauen, die auf ihre eigene Weise die Kirche prägten und dafür den Titel Mütter der Kirche verdienen.

Der vergessene Alltag – Kirchenväter begegnen Frauen

Die Ebene der alltäglichen Erfahrungen und konkreten Erlebnisse wird von der wissenschaftlichen Theologie und Kirchengeschichte leicht übersehen, denn die kleinen und zufälligen Begegnungen und Beobachtungen wurden nicht zum Hauptgegenstand theologischer Werke der patristischen Autoren, sondern sind am Rand und zwischen den Zeilen der theologischen Abstraktion zu finden. Auf dieser empirischen Ebene gibt es große Unterschiede zwischen den Regionen, den Jahrhunderten und den Lebensumständen der einzelnen Kirchenväter.

Da sind zunächst einmal die leiblichen Mütter. Alle Kirchenväter des Ostens und des Westens wurden von Müttern geboren; einige erwähnen ihre Mütter in ihren Werken, so Augustin seine Mutter Monnica, Gregor von Nazianz seine Mutter Nonna; die Brüder Basilius von Caesarea und Gregor von Nyssa gedenken ihrer Mutter Emmelia. Einige Kirchenväter wuchsen in ihren Familien mit Schwestern auf. Basilius von Caesarea und Gregor von Nyssa mit ihrer älteren Schwester Makrina; Gregor von Nazianz verfaßte eine Schrift über seine Schwester Gorgonia; der Wüstenvater Antonius der Große hatte eine jüngere Schwester, deren Name nicht überliefert ist; die ebenfalls namenlose Schwester des ägyptischen Klostergründers Pachomius gründete und leitete ein Frauenkloster; Bischof Ambrosius von Mailand widmete seiner Schwester Marcellina ein Werk mit dem Titel „Über die Jungfrauen"; zur Geschichte des Begründers des Benediktinerordens, Benedikt von Nursia, gehört dessen Schwester Scholastika.

Außer den Müttern und Schwestern begegneten die Kirchenväter noch anderen Frauen im familiären Umfeld. Zahlreiche Bischöfe und Kirchenlehrer der Alten Kirche entstammen aristokratischen Familien, in denen die Hausarbeit von Sklavinnen und Dienerinnen verrichtet wurde. Die Versorgung und Erziehung der Kleinkinder oblag einer zur Dienerschaft gehörenden Amme; so geht aus einem Brief hervor, daß Basilius von Caesarea von einer Amme aufgezogen wurde. Die Amme Benedikts von Nursia begleitete diesen sogar bis zu seinem Studium und sorgte für ihn. Einige Kirchenlehrer waren verheiratet, so vermutlich der in Karthago lebende Tertullian und der aus Kleinasien stammende Gregor von Nyssa. Augustin lebte viele Jahre mit einer Konkubine zusammen, und sie hatten gemeinsam einen Sohn.

Auch im außerhäuslichen alltäglichen Bereich trafen theologische Schriftsteller Frauen; die Bischofsstädte der Alten Kirche, gleichzeitig Handelsknotenpunkte, lagen an wichtigen Verkehrsverbindungen oder hatten große Häfen. In Städten wie Rom, Alexandria und Jerusalem lebten Frauen vieler Berufe und der verschiedensten Herkunft. Das Spektrum reicht von der Marktfrau bis zur Prostituierten. Kirchenleute der Spätantike reisten zu Synoden und Konzilen in weit entfernte Städte und Länder, sie statteten Freundschaftsbesuche ab, wurden bei Konflikten von anderen Gemeinden zu Hilfe gerufen, wurden aus ihren Gemeinden wegen theologischer und kirchenpolitischer Auseinandersetzungen vertrieben und mußten fliehen. Dabei begegneten sie zahlreichen Frauen und Männern. So wurde etwa Bischof Athanasius aus Alexandrien auf seiner Flucht vor den Arianern von einer christlichen Jungfrau versteckt. Als Origenes im Jahr 215 ebenfalls aus Alexandria fließen mußte, fand er Unterschlupf bei einer Jungfrau namens Julia in Caesarea.

Frauen und Männer begegneten sich nicht nur auf den Straßen und in alltäglichen Zusammenhängen, sondern auch im kirchlichen Binnenraum. Gemeinsam feierten sie die Gottesdienste, sangen und beteten. Im Eucharistiegottesdienst teilten Priester und Bischöfe Frauen und Männern die geweihten Gaben aus und

begegneten sich dabei in dichter Kommunikation. Frauen erhielten genau wie Männer Katechumenenunterricht, wenn sie sich zum Christentum bekehrten. Eine Schülerin, die Origenes auf die Taufe vorbereitete, ist mit Namen bekannt: Herais. Die Taufe und anschließende Salbung an Frauen wurde von weiblichen Diakonen vollzogen, die mit dem männlichen Klerus zusammenarbeiteten.

Die Briefe des lateinischen Kirchenvaters Hieronymus und die des Bischofs von Konstantinopel Johannes Chrysostomos sind Zeugnisse dafür, daß männliche Kirchenlehrer ihre theologischen Positionen im Gespräch mit Frauen entwickelten. Während Johannes Chrysostomos vor allem mit der Diakonisse Olympias korrespondierte, schrieb Hieronymus an einen großen Kreis von Frauen. Gleichzeitig zeigen diese Briefwechsel, daß die Adressatinnen neben dem theologischen Gespräch auch in die kleinen alltäglichen Vorkommnisse eingeweiht wurden. Diese Briefe geben Einblick in echte Freundschaften, die von beiden Seiten gepflegt wurden.

Selbst das Mönchtum, die Bewegung, der die Flucht vor dem anderen Geschlecht als eines der Hauptmotive nachgesagt wird, konnte ihr Ziel nicht vollständig erreichen. Denn auch die Asketen und Mönche, die sich in die Wüste zurückzogen, um vor der Gefährdung durch die Welt und die Frauen zu fliehen, bekamen in ihren weit von menschlichen Siedlungsgebieten entfernt liegenden Behausungen Frauen zu Gesicht. Frauen lebten als Einsiedlerinnen in den gleichen Wüstengebieten wie die männlichen Anachoreten. Frauen- und Männerklöster wurden oft in unmittelbarer Nähe zueinander gegründet. Der Strom der Besucher brachte sowohl Männer als auch Frauen zu den Wüstenbewohnern, die diese nach dem Weg zu Gott befragten.

Theologische Aussagen der Kirchenväter über Frauen

Die theologischen Äußerungen von Kirchenvätern über die Natur der Frau und das Weibliche ergeben ein geschlossenes Bild. Östliche und westliche patristische Autoren sind Erben derselben spätantiken anthropologischen Tradition, und sie beziehen sich gemeinsam auf die jüdisch-christliche Überlieferung. Trotz realer politischer und gesellschaftlicher Emanzipation der Frauen im hellenistischen Griechenland und in Rom bleiben Überzeugungen von der Inferiorität der Frau erhalten. Christliche Autoren beziehen sich gern auf den alexandrinischen Gelehrten Philo, der das männliche Geschlecht mit den geistigen Fähigkeiten, dem Logos, zusammenordnet, während das weibliche Geschlecht dem Bereich des Körperhaften und der Sinne, die von Philo niedriger bewertet werden, verhaftet bleibt. Aus der biblischen Tradition beeinflussen besonders die Schöpfungsberichte der Genesis das Frauenbild der Kirchenväter. Die Schöpfungserzählung von Genesis 2, nach der die Frau als zweite nach dem Mann geschaffen wurde, wird als generelle

Aussage über die Zweitrangigkeit aller Frauen verstanden. Ohne jeden Zweifel gelten Frauen als das schwache oder schwächere Geschlecht, sowohl in körperlicher als auch in moralischer Hinsicht. Daneben bestimmen die paulinischen bzw. deuteropaulinischen Unterordnungsforderungen die bei den Kirchenvätern herrschende Sicht der Frauen.

Auf diesem allgemeinen Hintergrund lassen erst solche Texte, die von der Kraft und Stärke einzelner Frauen sprechen, die anthropologische Grundhaltung dieser Zeit deutlich zum Vorschein kommen. So betont etwa Gregor von Nazianz in der Trauerrede für seine Schwester Gorgonia ausdrücklich, daß die christliche Lebensführung dieser Frau gezeigt habe, „daß die Geschlechter sich nur dem Leib, nicht der Seele nach unterscheiden“[1]. Gerade diese Betonung macht deutlich, daß für den Verfasser und seine Leser die Vermutung nahelag, Frauen seien auch in Hinsicht auf ihre seelischen Fähigkeiten den Männern unterlegen. Im selben Abschnitt bezieht sich Gregor auf die biblische Eva und nennt diese „die Mutter des Menschengeschlechts und der Sünde“. Diese Interpretation Gregors von Nazianz beleuchtet die Tendenz der patristischen Exegese, Eva als Symbol aller Frauen als Haupt- und Alleinschuldige des Sündenfalls in den Vordergrund zu stellen.

Die neutestamentliche Forderung von 1 Kor 14,34, daß Frauen in der Gemeinde bzw. Kirche schweigen sollen, findet in der eben zitierten Rede ihren Widerhall in dem Lob, das Gregor seiner Schwester ausstellt: Gorgonia habe sehr wenig gesprochen und „blieb schweigend in den den Frauen durch den Glauben gesetzten Grenzen“[2]. Der Autor bezieht sich an dieser Stelle nicht ausdrücklich auf einen Bibeltext, sondern scheint davon auszugehen, daß seinen Zuhörern die von ihm angesprochenen Grenzen geläufig sind.

In der Auslegung des Basilius von Caesarea zu Psalm 1 wird die patristische Grundüberzeugung in unübersehbarer Schärfe deutlich. Der Bischof von Caesarea zieht zur Interpretation des Psalms in seiner Exegese die Aussagen des ersten und des zweiten Schöpfungsberichts heran und kombiniert diese in der Weise, daß das weibliche Geschlecht dabei als zweitrangig erscheint. Basilius geht auf den ersten Vers des ersten Psalms ein und fragt, ob mit der Formulierung „Selig ist der Mann, der nicht wandelt im Rat der Gottlosen“ nur Männer angesprochen und damit Frauen von dieser Seligpreisung ausgeschlossen seien. Beachtet werden muß hier, daß der Kirchenvater Frauen im Blick hat und sich dafür interessiert, wie sie auf diesen Psalm reagieren könnten. Seine Antwort lautet, daß die Formulierung des Psalms, die nur den Mann benennt, dennoch beide Geschlechter betrifft und die Frauen genauso Anteil an diesen Seligpreisungen erhalten. Aus Gen 1,27 („Gott schuf den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn, als Mann und Frau schuf er sie“) entnimmt der Kirchenvater, daß die Natur, die Tugend und der Lohn der beiden Geschlechter gleich sei. Wörtlich heißt es dann: „Da die Natur von beiden Geschlechtern ein und dieselbe ist, kann mit dem führenden Geschlecht

das Ganze bezeichnet werden."[3] Das führende Geschlecht ist in den Augen dieses Exegeten eindeutig das männliche Geschlecht, und so wird die Aussage von Psalm 1 zu einer Bestätigung der patristischen Anthropologie.

Die Märtyrerin Julitta – ein Beispiel für die Stärke weiblicher Schwäche

In einer Rede, die Basilius von Caesarea am Gedenktag der kappadokischen Märtyrerin Julitta hielt, benutzt der Autor den Begriff „das Weibliche". In dieser Rede heißt es: „Das weibliche Geschlecht ist genauso wie das männliche vom Schöpfer als empfänglich für die Tugend geschaffen worden."[4] Häufiger als von „dem Weiblichen" ist in der altkirchlichen Literatur von der weiblichen Natur oder der Natur der Frauen die Rede.

Der Gedenktag der Märtyrerin Julitta gab Basilius den Anlaß, über die Biographie dieser Frau zu predigen, die er als die „seligste der Frauen" preist. Ganz selbstverständlich spricht der Prediger von der „Schwäche der weiblichen Natur". Das Besondere dieser Märtyrerin, die für das Bekenntnis ihres Glaubens starb, liegt darin, daß sie die eigene Schwäche bekämpft „in einem großen Kampf, der auf männlichste Weise in einem weiblichen Körper" ausgetragen wurde. Die paradoxen Formulierungen steigern sich noch, wenn es im folgenden heißt: „Julitta war ausgestattet mit naturgemäßer Schwäche, und wurde in dem Märtyrerkampf männlicher als ihre Natur." Diese Textbeispiele beleuchten in dem Gegenüber der Begriffe weiblich und männlich das Verständnis der weiblichen Natur und zeigen, daß Schwäche für eine Grundausstattung aller Frauen gehalten wurde. Wenn eine Frau sich anders als erwartet, nämlich stark, erweist, wird dafür die Vokabel männlich benutzt.

Der Kirchenvater Basilius fragt dann auch in dieser Predigt sich und sein Auditorium, „ob es noch angemessen ist, die eine Frau zu nennen, die durch ihre seelische Stärke die Schwäche der weiblichen Natur verborgen hat". Eine direkte Antwort auf diese Frage bleibt der Bischof von Caesarea schuldig, die indirekte Antwort liegt in seinen Ausführungen vor, daß nämlich Frausein und Stärke unvereinbare Dinge sind, während Männlichkeit und Mut sehr wohl zusammenpassen.

Makrina, die Klostergründerin

Basilius ist nicht der einzige, der in dieser Weise über die Natur der Frauen reflektierte. Sein jüngerer Bruder, Gregor von Nyssa, verfaßte eine Lebensbeschreibung ihrer älteren Schwester Makrina, die als eine der ersten Frauen in Kleinasien eine weibliche Klostergemeinschaft gründete. Während Basilius als

Vater des ostkirchlichen männlichen Mönchtums gilt, ist die Bedeutung Makrinas für die Entstehung des weiblichen Mönchtums kaum bekannt.

Makrina erhielt als Tochter einer aristokratischen Familie eine gute handwerkliche und intellektuelle Ausbildung, sie lernte spinnen und wurde von der eigenen Mutter anhand der Heiligen Schrift in das Lesen und Schreiben eingeführt. Die Eltern hatten für das zwölfjährige Mädchen bereits einen Bräutigam ausgesucht; als dieser unerwartet starb, entschloß sich Makrina mit großer Willensstärke, sich keinen weiteren Bewerber von den Eltern vorstellen zu lassen, sondern sie wollte Jungfrau bleiben. Im 4. Jahrhundert bezeichnete der Begriff Jungfrau (Parthenos) ein im ganzen Osten verbreitetes Lebensmodell christlicher Enthaltsamkeit und Radikalität. Nachdem Makrina zuerst im elterlichen Haus in der Stadt ihren Lebensstil immer einfacher gestaltete, zog sie nach einigen Jahren zusammen mit anderen Frauen, ehemaligen Dienerinnen und Sklavinnen, die sie befreit hatte, in die Einöde des Pontus im nordöstlichen Kleinasien, um dort ein Kloster zu gründen. Dieses Kloster, in dessen unmittelbarer Nähe sich der Bruder Basilius einige Jahre später mit einer Männergemeinschaft niederließ, leitete Makrina als von allen verehrte geistliche Mutter und Lehrerin bis zu ihrem Tod im Jahr 380. Der Bruder Gregor schrieb ein oder zwei Jahre nach dem Tod Makrinas ihre Biographie nieder, in der er ihren Lebensweg nachzeichnet.

In der Einleitung der Biographie schreibt Gregor, daß eine Frau der Gegenstand seiner Abhandlung sein wird, und er fährt fort: „wenn eine Frau, denn ich weiß nicht, ob es angemessen ist, überhaupt eine Frau als Frau zu benennen, die sich über die Natur erhoben hat“[5]. Ganz ähnlich klangen die Überlegungen des Basilius über die Märtyrerin Julitta. Was meint Gregor von Nyssa mit diesen Bemerkungen? In seinen Augen scheint eine Frau, die als Asketin mit anderen Frauen in einer geistlichen Gemeinschaft lebt, kaum noch eine Frau zu sein. Makrina war nicht verheiratet und brachte keine leiblichen Kinder zur Welt. Sie wurde jedoch vielen Frauen und Männern zu einer geistlichen Mutter, indem sie spirituelle Weisung erteilte und Menschen auf dem Weg zu Gott begleitete. In der Einschätzung der patristischen Autoren bedeutete eine Feststellung wie die Gregors, daß eine Frau kaum noch eine Frau sei, höchstes Lob. Wie die so beschriebenen Frauen selber zu dieser Auffassung standen, ist leider nicht überliefert. Wenn Frauen das von Gregor und Basilius formulierte Ideal erreichen wollten, mußten sie sich darum bemühen, möglichst nicht als Frauen aufzutreten und erkennbar zu sein. Was aber machte das Frausein aus, woran waren Frauen nach Meinung der Kirchenväter zu erkennen?

Gregor entfaltet seine Vorstellung deutlicher anhand des Ideals der männlichen Tapferkeit, der Andreia, der er die weibliche Schwachheit gegenüberstellt. In der Nähe des Frauenklosters lebte ein weiterer Bruder Makrinas, Naukratius, der ihr besonders nahestand, als Einsiedler. Als Naukratius bei einem Unfall ums Leben kommt, bricht die Mutter ohnmächtig zusammen. Makrina dagegen zeigt Festig-

keit und „Andreia". Obwohl sie selber auch um den Bruder trauert, war an ihr, so schreibt Gregor, „nichts Unedles und Weibisches" zu beobachten. Im Schmerz bewahrte sie tiefe Gelassenheit, Hesychia, und wuchs so „über ihre Natur hinaus"[6].

Nach dieser Beschreibung zu schließen gehört zu einer natürlichen Frau bzw. einer Frau von Natur aus „weibisches" Verhalten, das sich durch starke Emotionalität und Affektivität auszeichnet. Durch seine Zuordnung des Begriffs „unedel" zu der Vokabel „weibisch, weichlich" läßt der Autor keinen Zweifel an seiner Wertung: Von „Frau/Weib" abgeleitete Worte haben bei ihm einen ganz eindeutig negativen Klang.

Lücken im Gedächtnis der Kirche

Diese Texte beleuchten, daß das Nachdenken der Kirchenväter über Frauen von Widersprüchen, Ambivalenzen und Spannungen geprägt ist. Die Alte Kirche entwickelte keine geschlossene Anthropologie oder Theologie des Weiblichen. In den Quellen der altkirchlichen Literatur, in Predigten, Briefen, exegetischen Ausführungen, Heiligenviten, Trauerreden und in dogmatischen Abhandlungen nehmen Frauen und das Nachdenken über ihre Rolle jedoch einen größeren Raum ein als in den gegenwärtigen kirchengeschichtlichen Darstellungen und Zusammenfassungen dieser Quellen. Waren Frauen in dem Bewußtsein der patristischen Autoren noch als das schwache Geschlecht anwesend, so verschwanden sie zunehmend, bis sie „unsichtbar in Theologie und Kirche"[7] geworden waren.

Wenn jetzt neu begonnen wird, nach den Frauen der Alten Kirche zu fragen, wenn die lange Tradition des Verschweigens beklagt und Schicht um Schicht des Verschweigens aufgedeckt und abgetragen wird, so kommen dabei lebendige Frauengestalten zum Vorschein, die trotz der sie in den Schatten stellenden Androzentrik ihre Wirkung nicht eingebüßt haben. Allerdings sind nur die Spuren von bestimmten Frauen erhalten, von den Müttern und Schwestern theologischer Schriftsteller, den anerkannten und kirchlich verehrten Heiligen, Jungfrauen, Asketinnen und Märtyrerinnen. Frauen aus Gruppen, die als Häretiker verfolgt wurden, und Frauen der untersten Sozialschichten fanden meist keine Biographen, die ihr Leben und ihren Namen festhielten.

Die Frauen, die im Gedächtnis der Kirche lebendig blieben, und die heute noch zugänglich sind, sind jedoch nicht nur langweilige und angepaßte Heiligengestalten, geformt nach den Wunschvorstellungen der Kirchenväter. Trotz der Tendenz, das Sperrige abzuschleifen und geradezubiegen, ist an einigen Überlieferungen noch das aufsässige, radikale und unbequeme Verhalten altkirchlicher Frauen zu bemerken. Auch wenn sie als das schwache Geschlecht betrachtet wurden, gab es Frauen, die sich ihrer eigenen Stärke bewußt waren und die sich nicht unterordne-

ten. Sie gingen ihre eigenen Wege, die nicht immer den Vorstellungen des kirchlichen Frauenideals entsprachen.

Von den vielen Namen und Lebensgeschichten von Frauen aus der Zeit der Kirchenväter sind nur wenige erhalten geblieben, und diese wenigen erhaltenen Namen verdienen es, einen festen Platz im Gedächtnis der Kirche zu finden. Die im Verlauf dieses Textes vorgestellten Frauen sollen noch einmal genannt werden: Monnica, Nonna, Emmelia, Makrina, Gorgonia, Marcellina, Scholastika, Juliana, Herais, Olympias und Julitta.

ANMERKUNGEN

[1] Gregor von Nazianz, or. 8: PG 35, 805.
[2] Ebd. 801.
[3] Basilius von Caesarea, Homilia in psalmum I: PG 29, 216 f.
[4] Ders., Homilia in martyrem Julitta: PG 31, 237–262; Zitate 237, 241.
[5] Gregor von Nyssa, Vita Macrinae: SChr 178, 140.
[6] Ebd. 172, 174.
[7] So lautet der Titel des Dezemberhefts 1985 der Zeitschrift Concilium.

Dieter Emeis

Der Glaube der Gemeinde und seine Weitergabe in der Katechese

Seit ungefähr 15 Jahren hat sich im deutschen Sprachraum das Doppelwort Gemeindekatechese eingebürgert. In ihm drückt sich die Einsicht aus, daß die Gemeinde vor der Aufgabe steht, ihre Glaubensgemeinschaft Menschen zu eröffnen, die in ihr heranwachsen oder als Erwachsene den Zugang zu ihr suchen. Diese Aufgabe kann die Gemeinde nicht dem schulischen Religionsunterricht überlassen (bei Erwachsenen schon gar nicht). Mit dieser Einsicht verbanden schon in den 60er Jahren vor allem Bruno Dreher und Adolf Exeler zwei Einzelperspektiven[1]:

– Es kann wirkungsvoll Kindern in der Katechese nur vermittelt werden, was in der Gemeinde der Erwachsenen geglaubt, gelebt und gefeiert wird.

– Wo sich Gemeinden den Herausforderungen der Weitergabe des Glaubens an die nachwachsende Generation stellen, ist davon ein intensiver reformerischer Impuls zu erwarten.

Diese beiden Aussagen können nach den Erfahrungen der seitdem vergangenen Jahre zu dem Verdacht führen, daß die in dieser Zeit eher noch gewachsenen Schwierigkeiten in der Weitergabe des Glaubens mit Defiziten im Glauben der Gemeinden zusammenhängen. Viele Schwierigkeiten in der Katechese (und auch im Religionsunterricht) sind nicht eigentlich Schwierigkeiten der Weitergabe, sondern führen zu der Rückfrage, wo der Glaube in den Gemeinden so lebt, daß sich daran der Glaube Heranwachsender oder neu hinzukommender Erwachsener entzünden kann. Das Konzept der Gemeindekatechese wurde zwar in vielen Gemeinden angegangen; aber der davon ausgehende reformerische Impuls ergreift nur selten über den direkt beteiligten Kreis der erwachsenen Mitarbeiter hinaus weitere Teile der Gemeinde. Wirksamkeit der Katechese ist aber nun einmal nur dort zu erwarten, wo diese auf eine Gemeinde verweisen und in eine Gemeinde einführen kann, in der das überzeugend und anziehend gelebt, geglaubt und gefeiert wird, was die Katechese zu vermitteln sucht. Ähnliches gilt auch für den Religionsunterricht.

Die Problemstellung kann auch bewußt werden, wenn man die Wendung „Weitergabe des Glaubens" daraufhin befragt, was in ihr „Glaube" meint. Der Glaube der Kirche kann einmal verstanden werden als das, was in den Glaubensdokumenten – etwa im Apostolicum oder im Katholischen Erwachsenenkatechismus – niedergelegt ist. Glaube der Kirche kann auch verstanden werden als das, was

Christenmenschen in ihren Gemeinden trägt und treibt, was ihnen Lebendigkeit und Hoffnung gibt, was sie in ihrem Handeln, Leiden und Feiern hält. Der Glaube der Kirche ist nicht zuerst das, was in Büchern steht, sondern das Leben, das Menschenherzen ergriffen hat und in ihnen ist. Und dieser Glaube wird von Herz zu Herz weitergegeben. Eine Gemeinde kann darum nur den Glauben weitergeben, der in ihr lebt – natürlich in der Glaubensgemeinschaft mit den vielen anderen Gemeinden der Kirche, aus denen der Glaube einer Gemeinde dauernd Nahrung, Anregung und Kritik empfangen kann.

In unseren Gemeinden lebt Glaube der Kirche; aber er lebt dort nicht ohne Defizite. Und das Arbeiten an diesen Defiziten ist für die Weitergabe des Glaubens von ebenso großer Bedeutung wie die spezifisch katechetische Mühe um die Vermittlung. Im folgenden soll versucht werden, einige Defizite im Glauben unserer Gemeinden zu benennen, und zwar mit der Intention, einige Suchrichtungen, die im Doppelwort Gemeindekatechese enthalten sind, etwas näher zu beschreiben.

Überwindung der Stummheit

Sehr viele Christen in unseren Gemeinden haben keine Sprache für ihren Glauben[2]. Eltern können mit ihren Kindern, Eheleute, Freunde und Pfarrgemeinderäte können miteinander über alles mögliche sprechen; aber es fällt ihnen sehr schwer, etwas mitzuteilen von der Geschichte, die sie im Glauben mit ihrem Gott haben. Es ist etwa an katechetische Mitarbeiter zu denken, die viele Jahre die Eucharistie in der Gemeinde mitfeiern und erst mühsam nach einer Sprache suchen müssen, wenn sie jungen Gemeindemitgliedern etwas davon sagen sollen, was diese Feier der Eucharistie ihnen bedeutet. Wir sind heute aufmerksamer für diesen Mangel an Sprache für unseren Glauben. Er ist aber nicht neu, sondern reicht weit in die Geschichte unserer Kirche zurück. Offenbar schon sehr früh kam es zu einem Verstummen weiter Teile des Gottesvolks. An den Gründen dieses Verstummens müssen Veränderungen ansetzen.

Es kam zu einer Trennung in unserer Kirche zwischen denen, die sprechen, und denen, die zu hören haben. In dem meistgesungenen Tauflied steht das Versprechen: „Ich will die Kirche hören." Das wurde und wird von vielen heute so verstanden: Die Kirche steht mir gegenüber, und ich habe glaubend anzunehmen, was sie mir sagt. Die nicht zum Lehramt gehörenden Christen konnten – vor allem durch die Praxis – nicht wahrnehmen, daß sie gemeinsam mit den anderen Christen und auch mit dem Lehramt diese Kirche sind, die es zu hören gilt, und daß sie darin etwas zu sagen haben, auf das auch das Lehramt zu hören hat. Glaubenssprache wurde so zur lehramtlichen Sprache. Das Gottesvolk wurde zum mehr oder minder weitgehend stummen Zuhörer.

Damit zusammenhängend verbreitete sich das oben bereits angesprochene Verständnis dessen, was mit „Glaube der Kirche" gemeint ist. Dieser Glaube der Kirche erschien wie ein Gefüge von Glaubenswahrheiten, gefaßt in Glaubenssätzen, die das Amt zu bewahren und zu behüten hatte, um sie dem Volk zur gläubigen Annahme vorzulegen. Der Glaube der Kirche stand – etwas überzogen formuliert – schließlich in Büchern, wurde darin von Theologen studiert, die dann das Amt übertragen bekamen, den von ihnen studierten Glauben dem Volk zu vermitteln. Daß der Glaube der Kirche das ist, was in dem Gottesvolk geglaubt, gelebt und gefeiert wird, konnte von sehr vielen nicht mehr wahrgenommen werden.

Wie konnte es zu dieser Trennung zwischen sprechender und hörender Kirche und zu einem Verständnis des Glaubens der Kirche kommen, der dem Gottesvolk nur vorgelegt werden mußte, nicht aber auch schon in ihm war? Wir müssen den Verdacht zulassen, daß die skizzierte Entwicklung auch mit der Untreue gegenüber der Weisung des Herrn zu tun hat, unter seinen Jüngern solle es keine Herrschaft der einen über die anderen geben. Darum sollte sich ja bei ihnen niemand „Lehrer" nennen lassen. Es gibt sicher ein Verständnis und eine Praxis des Lehrens als Dienst; aber ebenso sicher gab und gibt es ein Verständnis und eine Praxis des Lehrens als Herrschaft. Wo Lehre so praktiziert wird, daß sie die Belehrten in Unmündigkeit hält, ihnen also den Mund nicht öffnet, damit sie selber sprechen und Autorität, Subjekt ihres Glaubens werden lernen, dort wird Lehre zur Herrschaft.

Wir müssen wohl auch wahrnehmen, was sich ereignet, als ganze Stämme und Völker durch die Taufe in die Kirche hineingenommen wurden, ohne daß die Vielen wirklich durch eine Bekehrung hindurch den Ruf zum Glauben annahmen und sich danach ganz neu als Glieder des neuen, von Gott zusammengerufenen Gottesvolks verstanden. Wie wenig die Völker des sogenannten christlichen Abendlands Volk Gottes wurden, wird vor allem darin deutlich, daß sie kaum weniger als zuvor und andere Völker ihre Kriege führten. Der Verdacht war begründet, daß das Wort des Glaubens in dem Volk, das sich da in seinen Pfarreien versammelte, noch nicht wirklich wohnte, daß also der Glaube der Kirche in ihm nur sehr anfanghaft Wurzeln geschlagen hatte und vom Volk kaum zur Sprache gebracht werden konnte. Nicht ohne Grund traute man also dem Volk nur sehr begrenzt seinen Glauben zu und war vor allem darauf ausgerichtet, ihn immer neu in es hineinzusprechen, ohne ihn auch im Volk selbst zur Sprache kommen zu lassen.

Für die Gemeinde als Subjekt ihres Glaubens – auch in Evangelisation und Katechese – müssen wir also nach Vorgängen des Sprechenlernens suchen. Katechese in der Gemeinde wäre als Sprachschule des Glaubens anzugehen[3]. Daß man das Sprechen nur lernt, wo man miteinander spricht, also in Gemeinschaft, ist selbstverständlich. Zu suchen ist also danach, wie Christen in Gemeinschaft

Sprache für ihren Glauben finden können. Sie sollen nicht Fremdsprache anderer übernehmen lernen, sondern ihre Sprache für ihren Glauben entwickeln. Da im Vorgang des Sprechenlernens nicht nur Worte gefunden werden für etwas, was ohne die Worte auch schon bewußt und geklärt da ist, soll Christen durch ihr Sprechen zugleich bewußter und klarer werden, zu welcher Hoffnung sie in ihrem Glauben berufen sind. Und das soll in einem gegenseitigen Dienst geschehen, in einem Austausch, in dem Glaubensgemeinschaft entsteht und der eine oder die eine mit seiner oder ihrer Glaubensgeschichte die Glaubensgeschichte des anderen oder der anderen stärkt, anregt und fördert. Nicht nur die Glaubensgeschichte der einzelnen soll im Blick sein, sondern auch die Frage soll verbinden, auf welchen Weg wir als Gemeinschaft des Glaubens von Gott gerufen sind.

Überwindung des moralischen Mißverständnisses des Evangeliums

Ein zweites Defizit steht wahrscheinlich mit dem bisher Gesagten in einem Zusammenhang: das weit verbreitete moralische Mißverständnis des Evangeliums. Sehr viele Christen sehen in ihrer eigenen Kirche vor allem eine moralische Institution, die Recht und Ordnung unter den Menschen schützt und stützt. Nun ist nicht zu leugnen, daß das Evangelium und die Moral sehr viel miteinander zu tun haben. Wie haben sie aber miteinander zu tun? Der Wille Gottes, den zu tun das Evangelium anruft, ist das, was als beste und tiefste Sehnsucht nach einem heilen Leben im Menschen wohnt. Und das Evangelium ruft in diesen Willen Gottes, weil Gott selber den Weg zu dem Leben, das wir im Grund ersehnen, neu eröffnet. Die Moral des Evangeliums belastet und beengt den Menschen nicht, sondern richtet ihn auf und ruft ihn in die Weite seines Lebens. Das Evangelium ist primär nicht eine Feststellung dessen, was gut oder böse, was dem Menschen erlaubt oder verboten ist; es ist zuerst ein Ruf in die Freude der Hoffnung auf Gottes nahegekommenen Frieden – und zwar an Menschen in den von ihnen erfahrenen Nöten und Ängsten. Das Evangelium ruft zuerst zum Glauben an Gottes heilende, befreiende, erneuernde Nähe, und dann gilt es, die heilende, befreiende, erneuernde Kraft Gottes in menschlicher Schwachheit zur Wirkung, zum Werk kommen zu lassen.

Worüber wir in unseren Gemeinden und für unsere Evangelisation und Katechese also sprechen lernen müssen, sind unsere Erfahrungen, wie unser Glaube mit unseren Freuden und Hoffnungen, Nöten und Ängsten zu tun hat, wie er unsere besten und tiefsten Sehnsüchte in uns freilegt und ihnen recht gibt, wie er den Traurigkeiten unseres Herzens immer wieder das Geschenk des Trostes gibt, wie er unseren Hunger nach größerer Gerechtigkeit und nach umfassendem Frieden in uns wach hält, wie er uns die schwere Frage des Leidens aushalten läßt im Vertrauen, daß unser Gott seine Antwort auch darauf hat.

Sprachschule des Glaubens in Gemeinde und Katechese meint also nicht, daß Christen lernen, theologische Sachfragen miteinander zu diskutieren. Es meint, daß sie einander mitteilen lernen, welches Geschenk ihre Berufung zum Glauben in ihren Freuden und Nöten ist, und daß sie miteinander danach suchen, was Gott von ihnen will, damit sie für andere in deren Freuden und Hoffnungen, Nöten und Ängsten Zeichen der machtvollen Lebensfreundlichkeit Gottes sind. Es geht um Prozesse des Glaubensaustauschs, in dem Glaubenswissen nicht primär als Sachwissen verhandelt wird (so wichtig auch eine Sachkunde des Glaubens ist), sondern als Lebenswissen, also als Gabe, die uns damit vertraut macht, wie wir zu unserem Leben kommen können und sollen[4]. Näherhin geht es um miteinander geteiltes christliches Heilswissen, das uns damit vertraut macht, wie wir in unseren zwischen Dunkel und Licht, Leben und Tod, Heimat und Fremde, Gefangenschaft und Freiheit ausgespannten Erfahrungen auf Licht und Leben, Heimat und Freiheit setzen dürfen und sollen, weil unser Gott uns aus Dunkel und Tod, Fremde und Gefangenschaft herausholt.

Suche nach gegenseitiger Lebensteilnahme

Schon im bisher Gesagten wird deutlich, daß Gemeinde als Glaubensgemeinschaft nicht im Gesamt unserer Territorialgemeinden zu realisieren ist, sondern die Bildung kleinerer christlicher Gemeinschaften erfordert. Dies kommt noch unausweichlicher in den Blick, wenn wir weitergehen und sehen, daß der hier angezeigte Glaubensaustausch nur in Räumen möglich ist, in denen Menschen gegenseitig an ihrem Leben teilnehmen in Mitfreude und Mitleid. Christliche Lebensgemeinschaften werden wir wohl höchstens ausnahmsweise bilden können. Bei der Desintegration unserer Lebensräume sind ja sogar Ehe und Familie nur noch partielle Lebensgemeinschaften. Wohl sind uns Gemeinschaften möglich, in denen Christen einander von ihrem Leben erzählen und Solidarität der Teilnahme praktizieren.

Zwei Beobachtungen können die hiermit aufgenommene Suchrichtung verdeutlichen. Zum einen finden Menschen in unserer Gesellschaft dort aus ihrer Anonymität und Beziehungslosigkeit heraus, wo sie sich in einer Not befinden, andere in vergleichbarer Situation suchen und Selbsthilfegruppen bilden. Zum anderen gibt es in unserer Gesellschaft vielerlei Formen von Geselligkeit, in denen eher Rollen gespielt werden, als daß man einander mit seiner Lebenswahrheit nahekommt, wo man sich also eher miteinander unterhält, als daß man sich miteinander freut und miteinander leidet.

Zu suchen wäre nach christlichen Gemeinschaften in der Weise von Selbsthilfegruppen in dem Sinn, daß darin zugelassen werden kann, wie es uns gar nicht mit allem rundherum gutgeht, wie uns manches bedrängt und traurig macht, wie wir

auch mit Gebrochenheit und Wunden leben. Nur für solche ist ja das Evangelium. Von Selbsthilfegruppen im strengsten Sinn des Wortes würden sich diese christlichen Gemeinschaften insofern unterscheiden, als die, die in ihnen zusammenkommen, sich nicht gegenseitig erlösen, sondern die Erfahrung austauschen, eine Kraft und Hoffnung zu empfangen, die sie dann miteinander teilen und füreinander fruchtbar werden lassen.

Gruppen dieser Art können Orte sein, wo Menschen an und mit anderen Menschen glauben lernen können. Sie können Orte sein, zu denen man Heranwachsende und Erwachsene, die durch evangelisierende Kontakte neugierig wurden, einladen kann: Komm und sieh! In vielen Gemeinden gibt es solche Orte – sehr oft unorganisiert und kaum wahrnehmbar; aber wir müssen doch zugestehen, daß der Glaube in unseren Gemeinden leidet unter einem Mangel an Koinonia. Wie Glaube und Leben zusammengehören, ist Glaubensgemeinschaft nicht möglich ohne gegenseitige Lebensteilnahme. Zugleich sind Mitfreude und Mitleid elementare Vollzüge christlicher Diakonie, also gelebten Glaubens. Wenn Katecheten und katechetische Gruppen sich auf den hier anvisierten Weg begeben, ohne daß die Koinonia in Kreisen der Gemeinde kontinuierlich gelebt wird, werden dort eher Träume erweckt, die später enttäuscht werden, als Räume eröffnet, in denen beginnende Glaubensgeschichten den Halt finden, den sie brauchen.

Erneuerung des zentralen Symbols der Gemeinde

Das zentrale Symbol der Gemeinde ist ihre Versammlung am Herrentag zum Herrenmahl. Wenn es so große Schwierigkeiten macht, auch gutwillige Heranwachsende an dieses zentrale Symbol heranzuführen und Identifikationsprozesse mit diesem Symbol anzustoßen und zu begleiten, dann muß die Frage gestellt werden, ob dies auch an der Weise liegt, wie sich konkrete Gemeinden am Herrentag zum Herrenmahl versammeln.

Es ist hier nicht möglich, den traditionsgeschichtlichen Hintergründen des heute in den Gemeinden verbreiteten Bewußtseins differenziert nachzugehen. Doch muß kurz vergegenwärtigt werden, daß die bis zu uns reichende Praxis vieler Jahrhunderte seit der Erklärung des Sonntags zum staatlichen Feiertag durch Konstantin christliches Feiern nicht nur ermöglicht, sondern ihm seine Identität auch erschwert hat. Aus dem Herrentag, durch den sich die Christen von ihrer Umwelt unterschieden, wurde der staatliche Feiertag, der allen verordnet war. Aus dem Herrenmahl wurde die Feier des Meßopfers. Die Verpflichtung zur Teilnahme an diesem wurde weitgehend individualisiert. In der Wirkungsgeschichte dieser Verschiebungen treffen wir nur selten – auch bei denen, die (noch) zur sonntäglichen Eucharistie kommen – auf das Bewußtsein, daß Zugehörigkeit zu einer Gemeinde heißt: dazugehören, wenn diese Gemeinde sich am Tag der Auferwek-

kung ihres Herrn zur Feier des Symbols versammelt, durch das sie als Gemeinde Jesu Christi dauernd auferbaut und erneuert wird. Und der Mangel an diesem Bewußtsein ist sicher auch in unserer Praxis begründet. Sehr viele unserer Sonntagsgottesdienste sind weniger Versammlungen christlicher Gruppen, Kreise, Ehen und Familien, die symbolisch zusammenfassen und mit neuem Geist erfüllen lassen, was sie alltäglich zu leben suchen, sondern Angebote zur Erfüllung einer – oft durchaus positiv verstandenen und freiwillig bejahten – Sonntagspflicht.

An dieser Stelle kann die Gefahr verdeutlicht werden, wie wir uns, wenn wir nur von Kirche und nicht von Gemeinde als konkreter Kirche sprechen, die heute wichtigen Fragen manchmal ersparen. Firmung etwa wird deklariert als vollkommenere Eingliederung in die Kirche. Kirche ist nach dem apostolischen Glaubensbekenntnis fundamental Gemeinschaft der – oder am – Heiligen, also Eucharistiegemeinschaft. Dies muß noch nicht zwangsläufig aufregen, wenn solche Aussagen durch das Wort „Kirche" ziemlich abstrakt klingen. Formuliere ich aber: Firmung ist die vollkommenere Eingliederung in eine Gemeinde, die sich fundamental als Eucharistiegemeinschaft bekennt, dann entsteht ein tiefes Leiden daran, daß so viele gefirmt werden, die überhaupt nicht vorhaben, zu der Gemeinde als Eucharistiegemeinschaft am Herrentag dazuzugehören. Und dieses Leiden muß in der Gemeinde die Frage auslösen: Wie können wir unsere Eucharistiegemeinschaft so feiern, daß Heranwachsende darum bitten, vollkommener da hineingenommen zu werden? Unter dieser Fragestellung haben wir wahrscheinlich unsere Liturgiereform eher vor als hinter uns.

Entwicklung eines Sendungsbewußtseins in der Gemeinde

Ein Defizit des Glaubens in unseren Gemeinden liegt darin, daß wir uns so wenig darüber austauschen und miteinander eine Vorstellung davon entwickeln, warum es uns als christliche Gemeinden in unserer Gesellschaft überhaupt geben soll. Unsere Gemeinden leiden unter einem Mangel an Sendungsbewußtsein. Dies hängt sicher damit zusammen, daß lange Zeit hindurch der Glaubensweg des einzelnen Christen als privater Heilsweg verstanden und gepredigt wurde – was er ja auch ist, aber zugleich mehr. Apostolischer Elan konnte in diesem Bewußtsein aus dem Verlangen erwachsen, auch andere Seelen zu retten, mußte aber erlahmen mit dem wachsenden Zutrauen, daß Gott Heilswege auch mit denen haben kann, die ohne Schuld nicht zur Glaubensgemeinschaft finden. Eine Gemeinde kann nur dann evangelisatorisch werbend und katechetisch wirksam werden, wenn sie angeben kann, in welchem Sinn sie als Heilszeichen für die Menschen ihres Lebensraums von dem Gott ihres Glaubens gewollt und darum wichtig, sogar ganz wichtig ist. Wenn wir uns damit so schwer tun, ist das wohl ebenso der Grund für manche Ermüdungserscheinungen bei uns, wie das neue Leben etwa in der Kirche

Lateinamerikas davon kommt, daß sie mit der Perspektive der Befreiung zu ihrer Sendung gefunden hat.

Vielleicht ist unsere Situation zu komplex, um zu einer unsere Sendung gleichsam bündelnden Perspektive zu gelangen. Vielleicht müssen wir aber doch danach suchen – im Hören auf das Evangelium und auf die Zeichen der Zeit. Es ist nicht ohne Probleme, dazu theoretisch eine Vorstellung zu entwickeln; denn die Gemeinden selbst müssen in kommunikationsfähigen Gemeinschaften durch einen Prozeß des Glaubensgehorsams dazu finden, was ihr Gott von ihnen in unserer Zeit will. Sie selbst müssen danach suchen lernen im Mitleid und in der Mitfreude mit den Menschen ihres Lebensraums und in der Offenheit für das Wort des Evangeliums. Und dabei können auch spezifische Herausforderungen des Ortes wichtig werden, an dem die Gemeinde lebt. Es gibt ja nicht nur allgemeine Zeichen der Zeit, sondern auch besondere Zeichen der Ortszeit, die nicht nur Unterschiede in den großen Räumen etwa zwischen Lateinamerika und Westeuropa, sondern auch zwischen Gemeinden in ländlichen Gebieten mit hoher Sozialkontrolle und Gemeinden im anonymen Milieu unserer Satellitenstädte bedingen. Dennoch sei ein Versuch gewagt, der möglicherweise Suchbewegungen von Gemeinden inspirieren kann und einen Rahmen zeichnet, der ortszeitspezifisch auch unterschiedlich auszufüllen ist. Dieser Versuch könnte mit den „Bausteinen für eine Kirche der Zukunft" vermittelt werden, die Paul M. Zulehner vorstellt, zum Teil Anregungen aufnehmend, wie sie bei Karl Rahner und Johann Baptist Metz zu finden sind: Mystik, Politik, Geschwisterlichkeit[5].

Möglicherweise kann es dem Sendungsbewußtsein in unseren Gemeinden aufhelfen, wenn wir uns entschieden und kreativ als Zeichen des von Gott her angebrochenen Friedens im Sinn des biblischen Schalom verstehen und zu leben suchen. Der biblische Schalom umfaßt die Versöhnung des Menschen mit sich selbst und darin mit Gott als dem Geheimnis seines Lebens, heilende Vorgänge in den Beziehungen der Menschen untereinander in ihren kleinen und großen Lebenswelten, ein vertrauendes Zusammenleben der Menschen mit ihren Mitgeschöpfen in der Natur. Möglicherweise ist die Friedenssehnsucht in uns und unseren Mitmenschen das Zeichen unserer Zeit, auf das wir mit unseren Gemeinden im Glaubensgehorsam einzugehen haben – unsere Sehnsucht, mit uns selbst versöhnt zu leben, unsere Sehnsucht nach gelingenden, sinnvollen, wohltuenden Beziehungen in Ehe und Familie, Schule, Betrieb usw., unsere Sehnsucht nach wachsendem Vertrauen zwischen den Machtblöcken und Umkehr im Wahnsinn des Rüstungswettlaufs, unsere Sehnsucht nach einer Weltwirtschaftsordnung, die uns reiche Länder nicht länger entzweit von den armen, unsere Sehnsucht nach einer Technik, die uns nicht länger Feinde unserer Mitgeschöpfe sein läßt.

Vielleicht ist das unsere Sendung: Gott als den Anwalt der Friedenssehnsucht in uns Menschen zu entdecken, miteinander zu feiern und anderen zu verkünden; seine Versöhnung zu empfangen und darin die Kraft zu eigenem versöhnenden

Handeln; herrschaftsfreie Beziehungen zwischen Männern und Frauen und gewaltlosen Umgang zwischen Eltern und Kindern zu üben; nicht nur aus Angst vor drohender Vernichtung, sondern aus der Überzeugung von der Berufung der Menschen und Völker zur Einheit dem gegenseitigen Mißtrauen und seinen Folgen zu widerstehen; an der Überwindung der Fühllosigkeit gegenüber dem Weltsozialproblem in unserer Gesellschaft zu arbeiten; alle und alles zu fördern, was die Wunden in der Schöpfung heilen kann. Wenn Gemeinde so ein Bewußtsein ihrer Sendung im Glauben entwickelt, dann ist vielleicht auch zu erwarten, daß sich auch neue Chancen der Werbung für die Teilnahme an dieser Sendung in der Evangelisation und der Einweihung in diese Sendung in der Katechese eröffnen.

ANMERKUNGEN

[1] B. Dreher, A. Exeler, K. Tilmann, Katechese und Gesamtseelsorge (Würzburg 1966).
[2] Vgl. den eröffnenden Beitrag von A. Exeler in: Theologie des Volkes, hrsg. v. A. Exeler u. N. Mette (Mainz 1978).
[3] S. W. Greulich, Katechese als Sprachschule des Glaubens (Diss. Münster 1982).
[4] Vgl. D. Emeis, Glauben lernen heißt leben lernen, in: Pastoralblatt 36 (1984) 76–83.
[5] P. M. Zulehner, Das Gottesgerücht. Bausteine für eine Kirche der Zukunft (Düsseldorf 1987).

Willi Oelmüller

Hans Jonas

Mythos – Gnosis – Prinzip Verantwortung

Hans Jonas, der Träger des Friedenspreises des deutschen Buchhandels 1987, versteht sich als „eine jüdische Stimme" in „finsterer Zeit"[1]. Ähnlich wie in den 60er und 70er Jahren andere jüdische Stimmen, zum Beispiel die von Ernst Bloch, Herbert Marcuse, Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, so findet gegenwärtig die von Jonas in den Wissenschaften und in der Öffentlichkeit große Beachtung, Zustimmung und Kritik. Hießen damals die Leitbegriffe Utopie, Emanzipation und Prinzip Hoffnung, so lauten sie jetzt Mythos, Gnosis und Prinzip Verantwortung. Wer ist Hans Jonas und was ist seine Botschaft?

Hans Jonas wurde 1903 in Mönchengladbach geboren. Nach dem Studium der Philosophie, Theologie und Kunstgeschichte promovierte er 1928 als Schüler von Martin Heidegger und Rudolf Bultmann. Ohne den Einfluß Heideggers und vor allem den seines Lehrers und späteren Freundes Bultmann sind seine Entwicklung und seine Arbeiten nicht zu verstehen. 1933 emigrierte Jonas vor dem Nationalsozialismus nach England, 1935 siedelte er nach Palästina über. Dort diente er in der britischen und israelischen Armee und lehrte an der Hebräischen Universität in Jerusalem. 1949 folgte er einem Ruf nach Montreal, 1950 nach Ottawa. Von 1955 bis 1976 lehrte er als Ordinarius für Philosophie an der New School for Social Research in New York. Nach seiner Emeritierung hat er Gastprofessuren an verschiedenen amerikanischen und deutschen Universitäten inne und erläutert und verteidigt dort sowie in vielen wissenschaftlichen Kolloquien seine Thesen.

Festschriften und Ehrungen zeigen die große Anerkennung, die dieser jüdische Philosoph genießt. Oft betrachtet man die vor allem frühen religionsphilosophischen Arbeiten von Jonas und seine späteren naturphilosophischen und ethischen getrennt voneinander. Die folgenden Überlegungen wollen auf den Zusammenhang der drei zentralen Probleme von Jonas hinweisen: die Suche nach einem glaubwürdigen Gottesbegriff – vor allem nach der Erfahrung von Auschwitz –, die Deutung der Conditio humana aus der Perspektive der Gnosis und der Existenzanalyse, die Begründung einer neuen „Ethik für die technologische Zivilisation" unter dem Titel „Das Prinzip Verantwortung".

Grundlegend für das Verständnis der Arbeiten von Jonas ist seine Suche nach einem glaubwürdigen Gottesbegriff. Bei der Verleihung des Leopold-Lucas-Preises der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen faßt er

im Jahr 1984 „mit Furcht und Zittern" seine Überlegungen zu diesem Thema unter dem Titel „Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme" zusammen.

Suche nach einem glaubwürdigen Gottesbegriff

Schon für die Philosophie ist nach Jonas im Gegensatz zum logischen Positivismus und zur analytischen Philosophie die Arbeit am Gottesbegriff von konstitutiver Bedeutung – „auch wenn es keinen Gottesbeweis gibt". Erst recht als Jude, dessen Mutter in Auschwitz getötet wurde, glaubt er „es jenen Schatten schuldig zu sein, ihnen so etwas wie eine Antwort auf ihren längst verhallten Schrei zu einem stummen Gott nicht zu versagen". Seine Frage angesichts der ungeheuerlichen Erfahrung von Auschwitz lautet: „Was im besonderen hat es dem hinzugefügt, was uns Juden aus tausendjähriger Leidensgeschichte bekannt ist und einen so wesentlichen Teil unserer kollektiven Erinnerung ausmacht?"[2]

Drei jüdische Erklärungen des Leidens sind für Jonas durch die Erfahrung von Auschwitz unglaubwürdig geworden: Leiden kann für ihn nicht mehr erklärt werden wie bei biblischen Propheten als göttliche Heimsuchung des untreuen jüdischen Bundesvolks. Das Opfer der Unschuldigen und Gerechten kann auch nicht mehr wie seit der Makkabäerzeit als Zeugnis der Verheißung der Erlösung durch den kommenden Messias verstanden werden. Auschwitz ist für Jonas die Perversion des alten Bundes der Erwählung: nur weil man zur „Rasse" der Juden gehörte, ob gläubig oder ungläubig, wurde man vernichtet. Gott kann damit schließlich für Jonas weder als Herr der jüdischen Geschichte und als Herr der Geschichte der Natur und der Menschen überhaupt, noch kann das Diesseits als Ort der göttlichen Schöpfung, Gerechtigkeit und Erlösung gedacht werden. Die Antwort, die Jonas auf das Gottesproblem nach Auschwitz allein noch für möglich hält, formuliert er in „einem selbsterdachten Mythos – jenem Mittel bildlicher, doch glaublicher Vermutung, das Plato für die Sphäre jenseits des Wißbaren erlaubte".

„Im Anfang, aus unerkennbarer Wahl, entschied der göttliche Grund des Seins, sich dem Zufall, dem Wagnis und der endlosen Mannigfaltigkeit des Werdens anheimzugeben. Und zwar gänzlich: Da sie einging in das Abenteuer von Raum und Zeit, hielt die Gottheit nichts von sich zurück; kein unergriffener und immuner Teil von ihr blieb, um die umwegige Ausformung ihres Schicksals in der Schöpfung von jenseits her zu lenken, zu berichtigen und letztlich zu garantieren. Auf dieser bedingungslosen Immanenz besteht der moderne Geist. Es ist sein Mut oder seine Verzweiflung, in jedem Fall seine bittere Ehrlichkeit, unser In-der-Welt-Sein ernst zu nehmen: die Welt als sich selbst überlassen zu sehen, ihre Gesetze als keine Einmischung duldend und die Strenge unserer Zugehörigkeit als durch keine außerweltliche Vorsehung gemildert. Dasselbe fordert unser Mythos von Gottes In-der-Welt-Sein. Nicht aber im Sinne pantheistischer Immanenz: wenn Gott und Welt einfach identisch sind, dann stellt die Welt in jedem Augenblick und jedem Zustand seine Fülle dar, und Gott kann weder verlieren noch auch gewinnen. Vielmehr, damit Welt sei, und für sich selbst sei, entsagte Gott seinem eigenen Sein; er entkleidete sich seiner Gottheit, um sie zurückzuempfangen von der Odyssee der Zeit,

beladen mit der Zufallsernte unvorhersehbarer zeitlicher Erfahrung, verklärt oder vielleicht auch entstellt durch sie. In solcher Selbstpreisgabe göttlicher Integrität um des vorbehaltlosen Werdens willen kann kein anderes Vorwissen zugestanden werden als das der *Möglichkeiten*, die kosmisches Sein durch seine eigenen Bedingungen gewährt: Eben diesen Bedingungen lieferte Gott seine Sache aus, da er sich entäußerte zugunsten der Welt."[3]

Solange die physikalische und biologische Evolution ohne den Menschen verlief, konnte „die Sache Gottes nicht fehlgehen"[4]. Mit der Heraufkunft des Menschen und damit mit der Heraufkunft von Wissen und Freiheit verzichtet Gott jedoch endgültig auf seine göttliche Allmacht. Die Verantwortung für das Gelingen des göttlichen Wagnisses bei der Entäußerung seiner Gottheit in der Schöpfung der Welt, des Lebens und des Menschen mit seiner Freiheit und Geschichte liegt nun allein in den Händen des Menschen, bei dem, was er mit sich und der Welt macht. Nach Auschwitz wäre ein allmächtiger Gott entweder nicht allgütig oder total unverständlich. Gott schwieg in Auschwitz, weil er nach der gänzlichen Selbstpreisgabe seiner göttlichen Integrität nicht, wie man noch beim Auszug aus Ägypten glaubte, mit starker Hand rettend in den Weltlauf eingreifen kann.

Jonas beruft sich bei seinem Mythos von Gottes In-der-Welt-Sein ausdrücklich auf Vorstellungen der jüdischen Kabbala und auf die alte Kirche, in der unter dem Namen des Patropassianismus etwas ähnliches gesagt sei: Nicht nur der Sohn, sondern auch der Vater selbst ist das Subjekt der Passion. Die Entäußerung Gottes deutet Jonas nicht wie die Christen trinitarisch, nicht als Entäußerung des Sohnes in Jesus Christus in einem bestimmten Raum-Zeit-Kontinuum. Ohne die Vorstellung des nicht allmächtigen, leidenden und werdenden Gottes, der sich um seine Geschöpfe, vor allem um die Menschen, sorgt, ist für Jonas der manichäische Dualismus bei der Erklärung des Leidens unvermeidlich.

Mit dieser Gottesvorstellung dagegen sei auch nach Auschwitz die jüdische Hoffnung vereinbar, der Fortbestand der Welt hänge von den unbekannten sechsunddreißig Gerechten ab. Unsterblichkeit des Menschen besteht für Jonas nicht darin, daß im Sinn Platons die leibfreie Seele des Menschen vor bzw. nach der irdischen Existenz im Reich der Ideen lebt. Unsterblichkeit besteht für ihn auch nicht im Fortleben in der Erinnerung der Menschen – Hitler und Stalin lebten in der Erinnerung mehr als die zahllosen vernichteten Unschuldigen und Gerechten. Unsterblichkeit besteht für ihn darin, daß nach dem Tod des Menschen die von ihm in Freiheit und Verantwortung vollbrachten Handlungen im „Buch des Lebens" verzeichnet sind – und beitragen zum Gelingen des Wagnisses, das die Gottheit bei der Schöpfung einging. Für Juden und Christen gehört seit dem Buch Hiob die Auseinandersetzung mit der Frage, wie Gott angesichts der Erfahrungen des Leidens als glaubwürdiger Gott zu denken sei, zu den Grundfragen ihres Selbstverständnisses. Während Juden in dem Schicksal des unschuldig leidenden, fragenden und Gott anklagenden Hiob ihr individuelles und kollektives Schicksal dargestellt sehen, galt Hiob in der christlichen Tradition vor allem als der gehorsame Dulder.

Natürlich sind auch für Jonas alle Antworten auf die Frage nach dem Gottesbegriff angesichts der Erfahrungen des Leidens nur „ein Stammeln vor dem ewigen Geheimnis“[5]. Schon Bultmann hat Jonas gefragt, ob sein Mythos von Gottes In-der-Welt-Sein Trauernden und Hinterbliebenen im Ernst Trost geben könne durch die Versicherung, die Getöteten und Erschlagenen leisteten mit ihrem Leiden einen Beitrag für das Schicksal der Gottheit, die im Wechsel von Leben und Tod ihre Wirklichkeit gewinnt. Was Rahner angesichts der Theoreme vom leidenden Gott sagte, ist auch bei Jonas' Mythos vom nicht allmächtigen, leidenden und werdenden Gott bedenkenswert: Ein Gott, von dem die Welt und die Menschen allein Erlösung erwarten können, kann nicht in derselben Weise wie wir Menschen in der Leidensgeschichte der Natur und der menschlichen Geschichte verstrickt sein: „Um – einmal primitiv gesagt – aus meinem Dreck und Schlamassel und meiner Verzweiflung herauszukommen, nützt es mir doch nichts, wenn es Gott – um es einmal grob zu sagen – genauso dreckig geht.“[6]

Für viele, auch für viele ihrer Herkunft nach jüdische Denker formuliert der Mythos von Jonas heute keinen glaubwürdigen Gottesbegriff. Dafür zwei Beispiele: Für Ernst Blochs „Prinzip Hoffnung“ und „Experimentum mundi“ ist nicht nur wie für Jonas die Vorstellung eines allmächtigen Gottes, sondern jede Gottesvorstellung unannehmbar. Nach Hans Blumenberg müßte der Mensch einem Gott die Verantwortung zurückgeben, der sich leichtfertig auf die mißglückbare Welt einließ und mit dem Menschen experimentierte.

Conditio humana

Der von Jonas selbsterdachte Mythos von der werdenden Gottheit und vor allem die von ihm unter dem Titel Gnosis zusammengefaßten mythischen Erzählungen der Spätantike und die metaphysischen Spekulationen Plotins sind der Schlüssel für seine Deutung der Conditio humana. Gnosis gibt es damit für Jonas – im Unterschied zur historischen Gnosisforschung und im Gegensatz zum Gnosiskritiker Plotin – nicht nur als Mythos, sondern auch als Metaphysik, nicht nur in Bildern, sondern auch in Begriffen. Nicht die Auskünfte der philosophischen Anthropologien und nicht die Ergebnisse der modernen Wissenschaften vom Menschen, sondern die Texte der im weiten Sinn verstandenen Gnosis zeigen ihm, was der Mensch ist. Jonas liest die Texte der Gnosis aus der Perspektive der Heideggerschen Existenzanalyse und der Nietzscheschen Nihilismusthese, um zu erfahren, wie die Lage des Menschen in der Welt ist. Die historische Gnosis expliziert für Jonas Urphänomene, „die in jedem Dasein zum Austrag stehen: Weltabhängigkeit und Freiheit, Leben und Tod, Sorge, Angst, Sicherung, Verdekkung“[7]. Die Arbeiten von Jonas wollen daher keinen Beitrag zur historischen Gnosisforschung liefern, obwohl sie dies auch getan haben. Sie liefern auch keinen

Beitrag zu dem heute vor allem im Anschluß an Blumenberg geführten Streit darüber, ob die Neuzeit die endgültige Überwindung der Gnosis ist und ob man heute noch in einem positiven Sinne von Gnosis, zum Beispiel von christlicher Gnosis, sprechen kann.

Was ist nun nach Jonas die Lage des Menschen in der Welt? Der Grundmythos vor allem der jüdischen und christlichen Gnosistexte besagt für ihn: Die Welt ist das Werk des bösen Demiurgen und im Gegensatz zu griechisch-stoischen Kosmosvorstellungen ein vernunft- und harmonieloser Kosmos und ein geschlossenes Gehäuse des Unheils. In diese dämonische Welt wird der innerste Kern des Menschen, das weltlose Pneuma, von außen hineingeworfen. Rettung und Erlösung aus der kosmischen Knechtschaft gibt es für diesen innersten Kern des Menschen nur durch die Erinnerung an die verlorene Herkunft, zu der er durch das Wissen des Gnostikers zurückgerufen wird. Eine berühmte valentianische Formel faßt den Gegenstand der Gnosis so zusammen: „Was uns frei macht, ist die Erkenntnis, wer wir waren, was wir wurden, wo wir waren, wohinein wir geworfen wurden; wohin wir eilen, wovon wir erlöst werden, was Geburt ist und was Wiedergeburt."

Jonas deutet den Menschen, indem er aus der Perspektive der Gnosis die Heideggersche Existentialanalytik und aus der Perspektive dieser Existentialanalytik die gnostischen Texte liest. Radikaler als Heidegger sieht er dabei die Konsequenzen der modernen Wissenschaft und Technik. Für ihn besteht der durch die moderne Wissenschaft und Technologie geschaffene Unterschied zwischen dem Gnostischen und dem existentialistischen Dualismus im folgenden:

„Der gnostische Mensch ist geworfen in eine widergöttliche und daher widermenschliche Natur; der moderne Mensch in eine gleichgültige... So gründlich ist der Anthropomorphismus aus dem Naturbegriff verbannt worden, daß selbst der Mensch nicht mehr anthropomorph werden darf, sondern auch er nichts als ein Zufall jener Natur ist."[8]

Diese verschärfte Entfremdungssituation des Menschen in einer gleichgültigen Natur treibt Jonas seit etwa 20 Jahren verstärkt zu seinem dritten Problem: zur Suche nach einer neuen Ethik mit dem Titel „Das Prinzip Verantwortung".

Neue Ethik

Jonas verkündigt seine Botschaft über den Gottesbegriff durch einen selbsterdachten Mythos und seine Botschaft über die Conditio humana durch eine existentialistische Lektüre gnostischer Texte. Seit den 70er Jahren, bei seinen Bemühungen um eine neue Ethik, eine „Ethik für die technologische Zivilisation" von einem „Prinzip Verantwortung" aus, scheint er auf den ersten Blick einen ganz anderen Weg zu gehen: nicht religiöse, mythische und metaphysische Überlegungen, sondern natur- und technikphilosophische sowie ethische Argumentationen stehen jetzt im Mittelpunkt. Doch es handelt sich hierbei nicht um einen ganz

anderen Weg. Vor allem aus drei Gründen brauchen wir nach Jonas eine neue Ethik:

1. Die bisherigen bürgerlichen und marxistischen Fortschrittsutopien, die eine wachsende Ausbeutung der Natur voraussetzen, sind zerbrochen. Die Erfahrungen der „Grenzen des Wachstums", die Gefahren der friedlichen und militärischen Nutzung der Kernenergie, der Gentechnologie und der Umweltzerstörung sowie die unbewältigten menschlichen Folgeprobleme der modernen Technologien auf fast allen Gebieten erfordern neue sittliche und politische Entscheidungen und Verhaltensweisen sowie neue rechtliche Institutionen. Nicht ein utopisches „Prinzip Hoffnung", sondern ein realistisches „Prinzip Verantwortung" ist notwendig, wenn die natürlichen Lebensbedingungen der Menschheit erhalten werden sollen.

2. Die bisherige Ethik, und zwar sowohl die alteuropäische Ethik der Tugenden und Lebensformen als auch die Ethik Kants, ist unzureichend, weil sie Verantwortung und sittliche Pflichten nur für überschaubare zwischenmenschliche Beziehungen in der Gegenwart kennt. Die Sorge, Menschen könnten durch ihre wachsende technologische Macht über die Natur die natürlichen Lebensbedingungen künftiger Generationen vernichten, war, wie Jonas zu Recht sagt, für Aristoteles und Kant undenkbar. Die modernen Technologien bedrohen jedoch nicht nur die gegenwärtig Lebenden, sondern auch die Lebensbedingungen der künftigen Generationen. Wir brauchen daher nach Jonas eine Ausweitung der Verantwortung zur „Fernverantwortung" und eine Neuformulierung des Kantischen Imperativs im folgenden Sinn: „Handle so, daß die Folgen deines Tuns mit einem künftigen menschenwürdigen Dasein vereinbar sind, d. h. mit dem Anspruch der Menschheit, auf unbeschränkte Zeit zu überleben."[9]

Der entscheidende Mangel der bürgerlichen und sozialistischen Fortschrittsutopien und der bisherigen Ethiken besteht darin, daß sie die Natur im Ganzen wertfrei und nur als Mittel für menschliche Zwecke und nicht ontologisch beziehungsweise metaphysisch als Zweck an sich selbst verstanden. In vormodernen Kulturen war die Natur noch „kein Gegenstand menschlicher Verantwortung" und der Umgang mit ihr im Rahmen der „techne" war „ethisch neutral[12]". Wo die Natur jedoch durch die „entfesselte Technologie" so vom Menschen unterworfen ist, daß sie auf ihn als Urheber zurückschlägt, da ist nach Jonas eine neue nichtanthropozentrische Ethik, eine neue Begründung der Ethik vom Ganzen der Natur her notwendig. Die neue Ethik formuliert ein im Sein der Natur begründetes Sollen. Das neue Prinzip Verantwortung ist nicht in der Freiheit und Vernunft des Menschen, sondern im Sein der Natur begründet.

Es ist Jonas' Überzeugung, daß die Ethik aus der Ontologie begründet sein muß, das heißt, daß das Gesetz menschlichen Verhaltens aus der Natur des Ganzen abgeleitet werden muß; und dies, weil das Selbstverständnis aus dem Verständnis des Ganzen folgt (also „von außen") – dann nämlich, wenn das Ganze da ist, und nicht das Ganze für den Menschen[11]. Wie sich Jonas eine ontologische Begründung

der Verantwortung vorstellt, zeigt er vor allem am „zeitlosen Urbild aller Verantwortung", der nicht durch Ethik begründungsbedürftigen Pflicht und Verantwortung, sich um den Säugling und die Nachkommen zu sorgen. Dies ist für Jonas „der elementare menschliche Urtyp des Zusammenfalls von objektiver Verantwortlichkeit und subjektivem Verantwortungsgefühl" [12]. Jonas gehört sicher zu denen, die in den letzten Jahren am entschiedensten eine neue Ethik und Verantwortung von einem revidierten Naturbegriff aus fordern. Wie er, so fordern heute auch andere angesichts der neuen Technologien und ihrer noch nie dagewesenen Folgeprobleme eine neue Ethik, ja eine neue Politik, und wie für ihn, so spielt hierbei auch eine auf neue Weise gedachte ontologische bzw. metaphysische Natur als Legitimation eine zentrale Rolle. So fordert Robert Spaemann gegen die Naturbegriffe der modernen Wissenschaft, vor allem der Evolutionstheorie, eine Rehabilitierung des teleologischen Naturbegriffs und der traditionellen Naturrechtsvorstellungen [13]. In ähnlicher Weise sucht Klaus M. Meyer-Abich „Wege zum Frieden mit der Natur", wie der Titel seines Buchs lautet [14]. An die Stelle des anthropozentrischen müsse ein physiozentrisches Welt- und Menschenbild treten. Im Anschluß an religiöse – auch animistische – und platonische Vorstellungen fordert er eine über die Rechtsgemeinschaft der Menschen hinausgehende „kosmische Rechtsgemeinschaft aller Dinge [15]" als Legitimationsinstanz wahrheitsorientierter Ethik und Politik.

Niemand kann im Ernst bestreiten, daß die unbewältigten Folgeprobleme der neuen Technologien andere praktische Verhaltensformen zur Natur erfordern und zum Teil auch schon bewirkt haben. In der Wissenschaft, in der Öffentlichkeit, in der Wirtschaft und der Politik zunehmend umstritten ist dabei jedoch, ob wir dazu eine neue, von der Natur begründbare Ethik brauchen, ja ob eine solche neue Ethik und Ethikbegründung von der metaphysisch gedachten Natur überhaupt möglich und notwendig ist. Die Schwierigkeiten einer solchen neuen Ethikbegründung lassen sich an den widersprüchlichen Argumentationen von Jonas deutlich machen. Dafür drei Beispiele:

1. Auf der einen Seite ist nach Jonas eine neue Ethik und ihre Begründung vom Prinzip Verantwortung notwendig, weil in der modernen Gesellschaft der jüdisch-christliche Glaube „nicht mehr als tragfähige Basis der Argumentation verfügbar ist. Mithin muß die Vernunft oder die eigene Erkenntnis des Menschen eine solche Basis liefern". Wir können „nicht mehr einfach auf religiöse Grundlagen zurückgreifen, die gegenwärtig nicht mehr bestehen". Auf der anderen Seite schreibt er: „Es bleibt für mich sehr fraglich, ob dieses Vorhaben (eine von religiösen Voraussetzungen unabhängige Ethik zu begründen) bündig, und ohne letztendlich auf irgendein Relikt des Glaubens zurückzugreifen, überhaupt möglich ist." [16] Die vor allem religiös begründeten Begriffe „Ehrfurcht", „Pietät", „Schauern", „das Heilige" stehen daher in der „neuen Ethik" von Jonas an zentraler Stelle. „Es ist die Frage, ob wir ohne Wiederherstellung der Kategorie des Heiligen, die am

gründlichsten durch die wissenschaftliche Aufklärung zerstört wurde, eine Ethik haben können, die die extremen Kräfte zügeln kann, die wir heute besitzen."[17] Wenn die Gegenwartsanalyse von Jonas stimmt, die heute das Ende und die Zerstörung der jüdisch-christlichen Religion konstatiert, wie ist dann die neue Ethik möglich, die eben diese Religion zur Voraussetzung hat?

2. Jonas' Überlegungen zum Gottesbegriff, zur Conditio humana und zur modernen Wissenschaft und Technik kommen zu dem Ergebnis, daß alle traditionellen metaphysischen und anthropomorphistischen Naturvorstellungen aufgelöst und zerstört sind. Die Natur ist für ihn nicht mehr im Sinn der griechischen Kosmosvorstellungen oder der traditionellen jüdisch-christlichen Schöpfungsordnung zu verstehen. Die Natur ist in dem biologischen und kulturellen Evolutionsprozeß dem Menschen fremd und gleichgültig geworden, sie gibt uns auf unsere Fragen keine Antwort mehr. Von dieser Naturerfahrung gehen heute auch andere aus, zum Beispiel Jacques Monod, Albert Camus, Hans Blumenberg, Leszek Kolakowski. Wenn dies stimmt, wie ist dann eine neue Ethik möglich, die beansprucht, nicht anthropozentrisch in der Vernunft und im Willen des Menschen, sondern in einem ontologisch oder metaphysisch gedachten Sein der Natur begründet zu sein?

3. Auch die Verwendung des für Jonas zentralen Begriffs Verantwortung, erst recht des Begriffs Prinzip Verantwortung ist widersprüchlich. Sicher ist Jonas zuzustimmen, daß wir zur Bewältigung der neuen Technologiefolgen weder moralisierendes Reden mit apokalyptischem Szenario noch Entmoralisierungsprogramme brauchen, sondern verantwortliches Handeln einzelner Menschen und konkreter sozialer und politischer Gruppen. Ein jeder kennt Beispiele verantwortlichen Handelns, auch von solchen Wissenschaftlern, die etwa bestimmte Experimente abbrechen, selbst mit dem Risiko des „beruflichen Selbstmords".

Jonas geht es jedoch mit seiner neuen Ethik um mehr. Er will durch Ausweitung und Hypostasierung des Verantwortungsbegriffs eine „Fernverantwortung", ein Prinzip Verantwortung für die ganze künftige Menschheit, ja für die für die Menschheit überlebensnotwendige Natur[18]. Bultmann hat bereits in einem Briefwechsel mit Jonas zu Recht auf dessen über den Bereich des Ethischen und Politischen hinausgehende Ausweitung des Verantwortungsbegriffs hingewiesen. Bei Jonas gebe es „eine dreifache Verantwortung: 1. die für das innerweltliche Handeln, 2. die für den Bereich der Ewigkeit, 3. die für die Kommunikation des Ewigen mit dem Weltlichen. Unsterblichkeit haben wir darin, daß wir für die bedrohten Aufgaben des sterblichen Lebens dienen und daß wir dem leidenden unsterblichen Gott helfen."[19]

Man kann sicher für viele konkrete Forderungen und Empfehlungen von Jonas, zum Beispiel zur Medizinethik, Ökologie, Genforschung, gute Gründe anführen, sicher auch für die Forderung: „Auf Institutionen, die imstande sind, durch Sanktionen gewisse Verhaltensänderungen zu erzwingen, können wir nicht ver-

zichten."[20] Gegen das Klonen und bestimmte Humanexperimente und für den Schutz des Lebens und die Würde des Menschen kämpfen heute Bürger auch dann, wenn sie nicht davon ausgehen, daß diese Forderung von einem in der Natur begründbaren Prinzip Verantwortung ableitbar ist. In parlamentarischen Demokratien des Westens, aber nicht nur hier, gibt es für die Bürger bei dem Streit und bei der Auseinandersetzung darüber, was angesichts der unbewältigten Folgeprobleme moderner Technologien sittlich, rechtlich und politisch getan werden muß, eine Vielzahl von letzten Motiven und Voraussetzungen.

Hans Jonas, der Träger des Friedenspreises des deutschen Buchhandels 1987, gehört zu den Gegenwartsphilosophen, die mit ihren Thesen zu einem glaubwürdigen Gottesbegriff, zu einer neuen Deutung des Menschen und zum Prinzip Verantwortung zur Zeit in der Wissenschaft und in der Öffentlichkeit große Beachtung, Zustimmung und Kritik finden. Wie ist dies zu erklären? Einige in Deutschland werden sagen, das liege an den „konservativen" Themen, die nach der sogenannten geistig-moralischen Wende am Beginn der 80er Jahre wieder Beachtung fänden. Andere werden das Interesse an Jonas' Mythos und Gnosis in Zusammenhang bringen mit der heute üblichen postmodernen Kritik an europäischem Logos und okzidentaler Rationalität sowie der Suche nach einem unmittelbareren Welt- und Selbstverständnis des Menschen. Ich halte beide Betrachtungen für unzureichend. Hans Jonas gehört zu den Denkern, die diesseits der kurzlebigen ideenpolitischen Moden durch ihre Thesen Diskussionen über fundamentale Themen des Menschen in Gang gebracht haben, die lange Zeit vergessen oder tabu waren. Wenn heute Juden und Christen sowie nichtreligiöse Menschen, aber auch Wissenschaftler, Wirtschaftler und Politiker diese Diskussionen aufnehmen und weiterführen, muß man dem Mahner und Anreger Hans Jonas danken.

ANMERKUNGEN

[1] H. Jonas, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, in: F. Stern, H. Jonas, Reflexionen finsterer Zeit (Tübingen 1984).
[2] Ebd. 64, 63, 64 f. [3] Ebd. 67 f. [4] Ebd. 70 [5] Ebd. 85.
[6] Zit. in: H. Vorgrimler, Karl Rahner verstehen (Freiburg 1985).
[7] H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, Bd. I: Die mythologische Gnosis (Göttingen[3]1964) 15.
[8] H. Jonas, Zwischen Nichts und Ewigkeit (Göttingen 1963) 23 f.
[9] H. Jonas, Warum wir heute eine Ethik der Selbstbeschränkung brauchen, in: Ethik der Wissenschaften? Philosophische Fragen, hrsg. v. E. Ströker (München 1984) 75-86, 83.
[10] H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung (Frankfurt 1979) 22.
[11] Zur Kritik der z. B. von Jonas, Meyer-Abich und Spaemann unternommenen Versuche, heute in einer sog. nicht anthropozentrischen Weise Moral und Politik von einer ontologisch bzw. metapyhsisch begründeten Naturperspektive aus zu begründen, s. meinen Beitrag: Für einen Politikbegriff diesseits von Moralisierung und Entmoralisierung des Politischen, in: Politik und Moral, hrsg. v. W. Becker u. W. Oelmüller (München 1987).
[12] H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung, 171. [13] R. Spaemann, Philosophische Essays (Stuttgart 1983).
[14] K. M. Meyer-Abich, Wege zum Frieden mit der Natur (München 1984). [15] Ebd. 80.
[16] H. Jonas, Warum wir heute eine Ethik der Selbstbeschränkung brauchen, 76, 80.
[17] Das Prinzip Verantwortung, 75. [18] Warum wir heute eine Ethik der Selbstbeschränkung brauchen, 83.
[19] Zwischen Nichts und Ewigkeit, 65. [20] Warum wir heute eine Ethik der Selbstbeschränkung brauchen, 83.

UMSCHAU

Christliche Philosophie

Eines der spannungsreichsten und spannendsten Dramen der Geistesgeschichte ist das Verhältnis des christlichen Glaubens zur Philosophie. Es gab – vor allem im ersten Jahrtausend – Autoren, die versuchten, durch die Deklaration des Glaubens als der eigentlichen Weisheit die Philosophie für relativ unwichtig zu erweisen; es gab andere, die versuchten, die Philosophie als anerkannte Vorstufe der Glaubenserkenntnis in eine theologische Synthese einzuschmelzen. Selbst – ja gerade – nachdem im Hochmittelalter die unaufhebbare duale Legitimität von Glaubenslehre und Philosophie zu einem Bestandteil des Selbstverständnisses christlicher Intellektuellen wurde, blieb das Verhältnis beider spannungsreich. Denn die Verschärfung der Autonomie beider Bereiche, die im Gedanken der „reinen Natur" und des von ihr her konzipierten Übernatürlichen lag, hatte wissenschaftstheoretisch eine scharfe Trennung zwischen einem Denken aus den Kräften der menschlichen Vernunft und einem Denken aus dem von Gott Geoffenbarten zur Konsequenz.

Die Aufklärung, sich auf die Autonomie und Selbstgenügsamkeit der menschlichen Vernunft berufend, tendierte dazu, die alte Verklammerung von Philosophie und Glaube aufzulösen. In dieser Situation, die in vielen Ländern außerdem durch die Zerschlagung des kirchlich geprägten Hochschulsystems und eine defensiv antimoderne Einstellung der Kirche geprägt war, wurde für den gläubigen Philosophen die Möglichkeit der Beziehung zwischen Glaube und freiem Denken in einer neuen, radikaleren Weise zum Existenz-Problem. Auf der anderen Seite entstand wohl erst jetzt, in der Zeit nach der Aufklärung, also im wesentlichen im 19. Jahrhundert, „christliche Philosophie" als bewußte, sich von anderen Strömungen absetzende Bemühung.

Die (bisherige) Geschichte dieser christlichen Philosophie war bis heute nie zusammenhängend dargestellt worden. In den großen Handbüchern der Philosophiegeschichte hat dieser Bereich ohnehin kaum eine Rolle gespielt, was wohl weniger mit Kriterien der Qualität als mit wissenschaftssoziologischen Gegebenheiten zusammenhing. Es ist deshalb sehr zu begrüßen, daß diese Lücke endlich gefüllt wird, und zwar gleich mit einem großen, dreibändigen Werk, dessen Redaktion, unter der Herausgeberschaft von E. Coreth, W. Neidl und G. Pfligersdorffer, die beiden in Innsbruck wirkenden Philosophen H. Schmidinger und B. Braun geleistet haben[1].

Das Werk beschränkt sich auf die christliche Philosophie im katholischen Raum. Nicht nur, damit der Umfang des Werks nicht ins Maßlose ginge, sondern auch deswegen, weil hier die (auch kirchenpolitische) Auseinandersetzung am dramatischsten war. Andererseits aber auch deswegen, weil die Entwicklung im protestantischen Raum teils, als zur offiziellen Hauptlinie der Philosophiegeschichte (der Nachwirkung des Idealismus) gehörend, hinreichend bekannt ist, teils, als im binnentheologischen Raum verbleibend, wenig philosophische Eigenständigkeit beanspruchte. Schließlich ist die christliche Philosophie des katholischen Raums deutlicher als die des protestantischen ein internationales Phänomen.

Wer von dem Projekt dieser Geschichte der christlichen Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert hörte, mußte sich unwillkürlich fragen: Wie wird es gelingen, die ungeheure Fülle der Gestalten und Auffassungen, der Schulen und Kontexte in eine übersichtliche Darstellung zu bringen? Das Ergebnis besticht durch die Klarheit seiner Lösung. Das Gesamtwerk umfaßt drei Bände, wobei der mittlere dem „Rückgriff auf scholastisches Erbe" in den letzten beiden Jahrhunderten gewidmet ist, dabei aber von den beiden anderen Bänden umgriffen wird, die „Neue Ansätze im 19. Jahrhundert" und „Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert" heißen. Man wird in dieser Aufteilung wohl nicht nur die historische Reihenfolge, sondern auch eine gewisse wertende Stellungnahme der Herausgeber sehen dürfen.

Vorzustellen ist hier der erste Band (Bd. 2 und 3 sollen 1988 bzw. 1989 erscheinen). Er ist vor allem nach Sprachräumen gegliedert; den Porträts einzelner Persönlichkeiten sind jeweils Skizzen des allgemein-philosophischen Hintergrunds der Zeit vorangestellt. Das Denken aus dem deutsch- und französischsprachigen Raum wird am breitesten dargestellt. Hier findet man, um nur einige der wichtigsten Namen herauszugreifen, Nachzeichnungen der Philosophien von Brentano und Schell, Bolzano, Görres, v. Baader, den Tübingern, und, von jenseits des Rheins, von Maine de Biran, de Bonald, Lamennais, Bautain, Lequier und nicht zuletzt von Blondel. Es kommen zur Präsentation aber auch Philosophen aus Italien (vor allem Rosmini und Gioberti), aus dem spanisch-portugiesischen Raum (Cortés, Balmes), aus dem angelsächsischen Kulturkreis (Newman, Brownson, v. Hügel), wobei in diesen beiden Fällen Süd- und Nordamerika mit einbezogen werden. Am Ende des gewichtigen Bands findet man in zwei problemorientierten „Sonderkapiteln" etwas über die katholische Sozialphilosophie und über die katholische Auseinandersetzung mit den modernen Wissenschaften im 19. Jahrhundert. Eingeleitet wird das Gesamtwerk durch hochinteressante Aufsätze zur Geschichte des Begriffs „christliche Philosophie" und zur Genesis des ideengeschichtlichen Hintergrunds, auf dem sich die christliche Philosophie im letzten Jahrhundert entfaltete.

Bei der Fülle der Beiträge und der Autoren wäre es ungerecht, einzelne herauszugreifen. Gewiß gibt es, wie in allen derartigen Sammelwerken, glänzendere und weniger gelungene Einzelartikel. Aufs Ganze gesehen – und nur darauf kann es hier ankommen – muß man sagen: Hier ist ein gewagtes Projekt sehr gut begonnen worden.

Manches von den Gegenständen und mehr noch von der Art damaliger Diskussionen mutet heute freilich wie eine Antiquität an; zu sehr hat sich die allgemeine intellektuelle Situation, hat sich auch der Status der Modernität innerhalb der Kirche geändert. Doch bleibt die Besinnung auf die Versuche und Kämpfe der Väter im Denken ein wichtiges Moment in der Aufklärung der Gegenwart über sich selbst. Allerdings hat ein philosophiegeschichtliches Buch immer eine gewisse Zweideutigkeit bei sich. Es hat seinen Sinn ja wohl primär darin, Denkmöglichkeiten zu erschließen. Zunächst aber schließt es erst einmal ab, indem es das, was nur weiter-denkend erworben werden kann, wie eine Geschichte erzählt. So kann man fragen: Ist die Tatsache, daß dieses große Übersichtswerk über „christliche Philosophie" jetzt erscheint, Zeichen dafür, daß eine Epoche des Geistes in die Vergangenheit zurücksinkt, oder markiert sie einen Haltepunkt, an dem man nach rückwärts schaut, um sich der Wegrichtung zum Weitergehen zu versichern? Den verdienstvollen Herausgebern sei die Bitte vorgetragen, an den Schluß des dritten Bands zwar nicht eine Prognose, aber eine aufgabenorientierte Zukunftseröffnung zu setzen. *Gerd Haeffner SJ*

[1] Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Bd. 1: Neue Ansätze im 19. Jahrhundert. Hrsg. v. E. Coreth, W. M. Neidl, G. Pfligersdorffer. Köln: Styria 1987. 799 S. Lw. 110,-.

Schulendtage

Viele junge Menschen von heute haben mit 14 Jahren bereits jeden Kontakt zur Kirche verloren, und dies nicht zuletzt aus dem Grund, weil mit ihnen von Kind auf keine alltägliche Praxis des christlichen Glaubens eingeübt wurde. Der Glaube als Wahrheit und als Praxis ist ihnen fremd geworden. Je mehr sich diese ernüchternde Einsicht in die Situation verbreitet, um so mehr gewinnen jene „Schulendtage" oder „Tage der Orientierung" an Bedeutung, wie sie seit Jahren für die 9. und 10. Klassen an Realschulen oder für Abschlußklassen an Hauptschulen veranstaltet werden. Diese Tage mit jungen Menschen sind in den deutschen Bundesländern durch Erlasse der jeweiligen Kultusminister schulrechtlich gesichert; sie sind im Schuljahr als drei schulfreie Tage vorgesehen, um jungen Menschen noch einmal eine Auseinandersetzung mit dem christlichen

Glauben, mit einem sittlichen Anspruch, mit Maßstäben der Lebensorientierung in Begegnung mit Kirche zu ermöglichen.

Verantwortlich für diese Schulendtage sind die Religionslehrer an den Schulen. In manchen Fällen kümmern sich die Schuldirektoren persönlich um eine frühzeitige Verabredung mit Jugendbildungsstätten, um die Unterkunft für die Jugendlichen und die thematische Gestaltung der Tage. Der konkrete Ablauf wird dann von einem pädagogischen Team der Jugendbildungsstätte verantwortet, zuweilen unterstützt von einem Kreis eigens dafür ausgebildeter Studenten, oder von hauptamtlichen Mitarbeitern in der kirchlichen Jugendarbeit (BDKJ). Wie zu hören ist, sind die Häuser für solche Tage weit in den Jahren voraus ausgebucht, und denen, die mit solchen zuweilen nicht einfachen Schulklassen umgehen können, fehlt es nicht an Beschäftigung.

Natürlich kann es in drei Tagen nicht gelingen, jene Defizite aufzuarbeiten, die im Hinblick auf ein christliches Leben in Familie, Gemeinde und Schule seit Jahren entstanden sind. Deshalb sind die Chancen solcher Tage klug und gerecht zu kalkulieren, um Jugendliche nicht zu überfordern und um mit dem Ergebnis nicht unzufrieden zu sein. Als erstes ist zu unterstreichen: Schulendtage sind keine Wiederkehr früherer „Jugendexerzitien". Dazu sind sie viel zu teilnehmer-, gemeinschafts- und erfahrungsorientiert. Zweitens versuchen die Methoden der Schulendtage immer wieder junge Menschen selbst zu engagieren: in Rollenspielen, in Diskussionen, in Einübungen. Drittens darf die Freizeit an solchen Tagen nicht übersehen werden. Im allgemeinen wird zwar von den Jugendlichen erwartet, daß sie sechs Stunden intensiv mitarbeiten. Aber alle andere Zeit steht für Sport, Spiel und Unterhaltung zur freien Verfügung.

Die eigentliche Schwierigkeit dieser Tage besteht – über zuweilen auftretende Disziplinprobleme hinaus – darin, junge Menschen aus dem schulischen Alltag herauszulösen, sie in eine besinnliche Stimmung zu bringen, mit ihnen über ihre Lebensfragen ins Gespräch zu kommen. Bei all diesen Schritten sind Barrieren zu überwinden, seien es solche der Ungewohntheit, die dann von jungen Menschen oft belächelt wird, seien es solche der Angst vor emotionaler Vereinnahmung, die in einem Alter der Ablösungen besonders groß ist. Guter Wille reicht bei den Veranstaltern angesichts einer solchen Situation nicht aus; es bedarf einer sozialpädagogischen und spirituellen Vorbildung der Mitarbeiter ebenso wie einer präzisen Verabredung über ein realisierbares Programm.

Der konkrete Ablauf steht unter Themen wie „Leben lernen – auch aus dem Glauben?" oder „Lebens- und Glaubensfragen besprechen" (B. Grom). Dieses große Ziel wird in kleinen Schritten zu erreichen versucht, indem von Sozial- und Jugendpsychologie her Grundfragen der Begegnung und Beziehung vorgestellt, Hindernisse der Kommunikation und Weisen des Aufeinanderzugehens besprochen bzw. im Spiel vorgeführt werden. Ein zweiter Schritt dient dem Aufgreifen jener Lebens- und Glaubensfragen, die junge Menschen umtreiben: von der Berufswahl über die Ablösung vom Elternhaus und die Partnerschaft (Sexualität) bis zu konkreten welt- und kirchenpolitischen Problemen. Ein dritter Schritt führt zu einer religiösen Vertiefung alles dessen, was erkannt und gemeinsam erarbeitet wurde: Was trägt der lebendige Glaube zu einer beglükkenden Lebensform bei? Eingestreut in die Schulendtage sind Zeiten der Besinnlichkeit und Ruhe und Versuche des Meditierens. In den meisten Fällen findet zum Abschluß ein Gottesdienst statt, oft ein Wortgottesdienst, da Jugendliche beider Konfessionen an diesen Tagen vereint sind. Dieser Gottesdienst wird in Text, Musik und Form auf jeden Fall von den jungen Menschen selbst gestaltet.

Die Frage, die sich am Ende erhebt, ist eine doppelte: nach der Wirkung und nach der Weiterarbeit. Was kann erreicht werden in drei solchen Tagen? Die Schulendtage bieten die Chance, „daß sie eine kurze Intensivzeit zur Ergänzung der Bemühungen in Religionsunterricht, Gemeindekatechese und Jugendarbeit sein können" (B. Grom). Dabei wird immer unterstellt, daß etwa 90 Prozent der Jugendlichen seit Firmung oder Konfirmation keinen Gottesdienst mehr besucht haben, daß es sich bei dieser Zielgruppe also um kirchendistanzierte Jugendliche handelt. In einer solchen Lage läßt sich der Verdacht, die Schulendtage seien ein erneuter Versuch der Kirche, junge Menschen zu „rekrutieren", nur dadurch

überwinden, daß zusätzlich zur Freiwilligkeit der Teilnahme die Jugendlichen selbst Form und Inhalt der Tage mitbestimmen und auch mitverantworten, daß sie selbst Subjekte des Handelns sind. Dadurch, daß beim Blick auf die „Lernorte des Glaubens" (Katechetischer Kongreß in Freiburg 1983) deren Vielfalt entdeckt wurde, könnte auch die Schule wieder zu einer größeren Integration aller christlichen Lebensbereiche beitragen, zumal in Schulendtagen.

Die Frage nach der Nacharbeit läßt sich wesentlich schwieriger beantworten. In manchen Schulen entstand als Ergebnis der Schulendtage eine „Frühschicht", also eine morgendliche Gebetszeit oder ein engagierter Schulgottesdienst. Anderswo entwickelten sich Treffen von Jugendlichen in der Form eines „Stammtischs". Mancher Jugendliche schloß sich einer Jugendgruppe an. Was an persönlichen Neuanfängen in Gebetspraxis und sittlichem Streben überlebte, läßt sich nicht sagen. Man sollte sich aber weiterhin fragen, wie durch Kontakte – etwa mit der jeweiligen Jugendbildungsstätte, durch Zusendung von Programmen, Einladung zu speziellen Jahrestreffen – jene Impulse weiter in das Leben hineingehen, die in den Schulendtagen gesetzt wurden.

Angesichts der Tatsache, daß eine hektische, an Medienvielfalt orientierte Zeit selten die Reflexion von Lebenszielen und Sinnfragen fördert, müssen die Schulendtage als Ort und Einübung der Reflexion hochgeschätzt werden. Junge Menschen fragen, wenn auch oft nur einschlußweise, nach tragenden und bleibenden Normen, Werten, Wahrheiten. In solchen Tagen der Orientierung ließe sich gemeinsam eine Antwort finden.

Daß der Staat in seinem Schulrecht die Möglichkeit solcher Lebensorientierung junger Menschen sichert, ist zumindest aus zwei Gründen gerechtfertigt: Einmal kann der neutrale, pluralistische Staat selbst jene sittliche Motivation nicht geben, die ein rechtlich geordnetes Zusammenleben seiner Bürger erfordert. Dies muß er etwa von den Kirchen erwarten. Zum anderen beruht ein Sozialstaat auf einem Höchstmaß jener Motivationen, die Nächstenliebe, Einsatzbereitschaft und Hingabe an andere heißen. Denn auch in diesem Staat ist nicht alles – zumal im sozialcaritativen Bereich – für Geld zu haben.

Daß endlich aus einer solchen Lebensorientierung auch ein glücklicheres Leben junger Menschen in einer schwierigen Zeit gelingen kann, sei am Ende nicht vergessen. Um diesen Dienst – „daß das Leben auch durch Zuspruch und Anspruch der Botschaft Jesu gelinge" – geht es in den Schulendtagen selbstverständlich auch.

Roman Bleistein SJ

Nichtchristliche Umwelt und Kirche

Der unvoreingenommene Blick auf die Geschichte des Christentums erkennt die Kirche ständig einer Welt ausgesetzt, die christliche Überzeugung nicht einfach teilt. Das gilt auch für Perioden und Räume, die herkömmlich als christlich gelten. Wer nämlich solchen oft allzu selbstverständlich weitergegebenen Eindruck genauer prüft, der stößt rasch auf Anhaltspunkte für Bedenken und Fragen. Dennoch bleibt es wahr, daß sich die Probleme vor allem dort melden, wo das Christentum direkt herausgefordert wird, wo es sich anderen Weltanschauungen gegenüber sieht und wo es – der herrschenden Machtverhältnisse wegen – ganz bewußt mit nichtchristlichen Umständen und Voraussetzungen rechnen muß. Ausweichen darf der Glaube auch dann nicht; er muß in dieser Welt gelebt werden, ob sie ihm entgegenzukommen oder ob sie ihm zu widersprechen scheint.

Als auf Überzeugung beruhende und angewiesene Gruppe hat die Kirche auf die ihr gegebene Umwelt zuzugehen und – soweit immer möglich – mit ihr ins Gespräch zu kommen, mit ihr jenen Modus des Zusammenlebens zu finden, der christliche Mission allen Hindernissen zum Trotz doch ermöglicht. Das kann auch andere Erwartungen wecken oder stützen. In der DDR knüpfen sich an die Kirchen manche Hoffnungen; im Ostblock überhaupt, wenn offensichtlich auch mit extremen Unterschieden, gibt Christentum vielen ein Maß an Kraft und Mut zum Leben, für das anderswo ein Anhalt nicht zu entdecken ist. Die Tatsachen sind bekannt; täglich kommen neue Meldungen hinzu. Das vordergründige Ge-

schehen läßt nach tiefer gründenden Entwicklungslinien der geistigen Auseinandersetzung fragen, nach Linien, die auch für das Mühen von Christen unter anderen Lebensbedingungen nicht einfach belanglos sind. Eine dem Christentum gleichgültig oder gar freundlich begegnende Umwelt ist darum ja nicht eine christliche Welt. Gerade die direkte Auseinandersetzung läßt auf Strömungen aufmerksam werden, die sonst eher verdeckt bleiben und leicht zu Selbsttäuschungen führen.

Zweierlei ist in dieser Situation gefordert: die Klärung der eigenen Wirklichkeit in nichtchristlicher Welt und das Herausarbeiten eventueller Gemeinsamkeiten, die gleichwohl eine Zusammenarbeit mit solcher Welt gestatten. Unter dem Titel „Kirche in nichtchristlicher Welt" liegen vier Überlegungen von der Erfurter Theologischen Woche 1984 vor, die der Klärung eigener Identität angesichts einer ablehnenden Umgebung dienen sollen. In italienischer Sprache kommt der Berichtband „Società e valori etici" (Gesellschaft und ethische Werte) hinzu, in dem sich die Beiträge zu einem katholisch-kommunistischen Symposion im Herbst 1986 in Budapest finden[1]. Hier geht es um mögliche Gemeinsamkeiten bei der Bestimmung der Aufgabe und der Lage der Gesellschaft und in der Sicht ethischer Werte, von Bedingungen also, ohne die ein gewisses Zusammenwirken unmöglich wäre.

Betrifft die Eigenklärung der Erfurter Theologischen Woche die Lage der Kirche in einem bestimmten Land, auch wenn sie in Ausblicken auf alttestamentliche Denkanstöße, auf die Anfänge der universalen Mission der Kirche, auf die Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils und auf die Stellung des Priesters in der Diaspora erfolgen soll, so geht es in den Zeugnissen aus Budapest letzlich um menschliche, technische und politische Bedrohungen, denen sich der Marxismus ebenso wie die katholische Kirche gegenübersieht: Lockerung von Verantwortung und Engagement bei vielen Zeitgenossen, Versagen im Umgang mit Hochtechnik, namentlich im atomaren Sektor, und Gefährdung des Friedens und des Lebens durch Rüstung und durch Konflikte, die sich ständig auszuweiten drohen.

Diskutiert und behandelt wurden diese Fragen auf sehr allgemeiner Ebene. Vorsichtig suchte man sich einander anzunähern, immer besorgt, die eigene Auffassung nicht in Vergessenheit geraten zu lassen. Frühere Erfahrungen machten zurückhaltend. Gleichzeitig trieb eine bedrückende Wirklichkeit an, ohne positive Möglichkeiten zu gefährden, eventuelle gemeinsame Einsätze zu erkunden, ihre Bedingungen zu prüfen, ihre Chancen abzuschätzen. Ein paar Schwerpunkte aus den beiden Versuchen mögen die Bedeutung der Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Umwelt erhellen.

Solange der bloße Gegensatz oder Widerspruch die Sicht von zwei weltanschaulichen Positionen bestimmt, dürfte es auf der Hand liegen, wie klar und eindeutig sie samt den Konsequenzen definiert werden können. Die eine Seite ist selbstverständlich gut, die andere schlecht. Aber die Wirklichkeit duldet solche Betrachtung nur selten. Vielmehr zwingt sie meist, die Verhältnisse differenzierter zu sehen, und das ändert dann einiges. Die Gewichte und Wertungen verteilen sich nicht mehr so fraglos, Abwägen und Prüfen werden unerläßlich, um dem Gesamtzusammenhang wirklich gerecht zu werden. Die apologetische Selbstsicherheit, mit der Christen ihren Glauben vertraten, hat sie lange übersehen lassen, daß die Gewißheit der Frohbotschaft anderer Art ist als das simple Rechthaben und Rechtbehalten im Widerspruch. Die realen Gegebenheiten ließen Selbstsicherheiten dieses Typs fragwürdig werden. Es gab andere Überzeugungen, denen sich nicht einfach jedes Recht absprechen ließ und die nicht ohne weiteres verteufelt werden konnten.

Gerade die Besinnung auf den Inhalt des Evangeliums ließ das als Teil der eigenen Überzeugung deutlich werden. Da war die Entdeckung, daß schon das Alte Testament letztlich nicht nur die Rettung einer kleinen Gruppe anzielte, sondern die der Welt, nicht nur die weniger Erwählter, sondern aller. Mag dieser Aspekt vor Jesus Christus auch neben anderen Strömungen stehen und damit nicht ganz eindeutig werden, mindestens mit der Erscheinung des Christentums und mit seiner universalen Mission, die nichts und niemanden mehr ausschließt, selbst wenn sie historisch nicht gleich alle und alles ausdrücklich erreicht, beherrscht er unzweifelhaft die Vorstellung und das Handeln der Christen und der Kirche. Indes trat er praktisch und auch theore-

tisch immer wieder hinter konkreten Schwierigkeiten und Herausforderungen zurück.

Die universale Offenheit mußte je neu errungen werden, erwies sich als beständige Aufgabe, weil sie nicht selten auch als Überforderung, wenn nicht gar als Unmöglichkeit empfunden wurde. Zugleich offen zu sein und die eigene Identität in unverwischten Konturen zu leben, das wurde manchem zuviel. Namentlich Anfeindungen und direkte Herausforderungen von außen ließen die Versuchung stark werden, sich auf sich selbst zurückzuziehen und aus vermeintlich gesicherter Igelstellung Angriffe abzuwehren. An sich versteht sich solcher Rückzug ohne weiteres.

Merkwürdigerweise scheint aber das Christentum der ersten Jahrhunderte trotz seiner Stellung als Minderheit nur hier und da dieser Versuchung erlegen zu sein, im syrischen Judenchristentum vielleicht oder in einigen gnostischen Gruppen. Im ganzen gab sich das Christentum missionarisch, mag der Rhythmus dieser Bewegung sich auch durchaus an die Gegebenheiten anpassen. Später galten dann Welt und Zeit selbst als christlich und schienen Teil des Christentums geworden. Wie diese Meinung aus der Rückschau heute genauer zu beurteilen ist, kann an dieser Stelle auf sich beruhen bleiben. Daß hier vielfach ein Wunschdenken mit am Werk war, zeigt der unverstellte Blick auf die tatsächlichen Verhältnisse dieser Epochen und Räume. Gleichwohl erlaubte diese Sicht eine ganze Reihe von Bequemlichkeiten, von Selbstverständlichkeiten, von ausgemacht scheinenden Fixpunkten, bei denen man mit dem Christsein und dem Nachdenken darüber glaubte ansetzen zu können.

Die Erfahrung war schmerzlich, daß Christentum weltweit doch wieder in die Position der Minderheit geriet, sich als Diasporakirche verstehen mußte. Von Säkularisierung und Entchristlichung war die Rede, und zugleich mußte man sich Rechenschaft darüber geben, wie viele Menschen, wie weite Bereiche des Erdballs trotz der Anstrengungen von fast 2000 Jahren noch gar nicht mit der ausdrücklichen Botschaft des Evangeliums in Berührung gekommen waren. Ganz im Gegensatz zur vorherrschenden Stimmung der ersten Jahrhunderte des Christentums machte sich mit dieser Entdeckung Resignation breit, so als dürfe das gar nicht sein, was sich doch nicht übersehen oder bestreiten ließ. Darf es wirklich nicht sein? Welche Ideale haben wir festgesetzt, um so zu denken? Die Erinnerung an die Anfänge tut da gut, ist notwendig und heilsam. Denn sie macht zugleich darauf aufmerksam, daß christliche Mission nicht an einer vermeintlich christlichen Welt und Zeit hängt, die einfach und fraglos als ideal auszuweiten wären. Wäre da nicht Mission als technisches und mechanisches Problem mißverstanden? Wäre da nicht vor allem die sogenannte nichtchristliche Welt in einer Weise gesehen und beurteilt, die mit der Sicht des Evangeliums kaum etwas zu tun hat?

Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich ausdrücklich über „Die Kirche in der Welt von heute" geäußert und dazu ein Bild gezeichnet, das ein wirkliches Miteinander ermöglicht und notwendig macht. Eine differenzierte Sicht, die selbstredend nicht ganz bequem ist, hat das alte, weit verbreitete Modell des Gegensatzes und Widerspruchs abgelöst. Die Spitze des Miteinanders wird da angesprochen, wo dem Christen zugemutet wird – und zwar als Konsequenz seines eigenen Glaubens –, mit Kräften ins Gespräch zu treten und zusammenzuarbeiten, die dem Christentum feindlich sind oder zu sein meinen. Hat das Sinn? Läßt sich dafür eine vernünftige Grundlage ausmachen?

Die jeweils 15 kommunistischen und katholischen Gelehrten, die sich im Herbst 1986 auf Einladung des vatikanischen Sekretariats für die Nichtglaubenden und der Ungarischen Akademie der Wissenschaften in Budapest trafen, um über „Gesellschaft und ethische Werte" zu sprechen, gingen jedenfalls davon aus, es müsse in einem gewissen Maß möglich sein, eine Verständigung einzuleiten. Die gemeinsame Ausgangsformel war der Mensch, die Sorge und die Verantwortung für ihn und sein Leben unter den Bedrohungen, die weithin Bewußtsein und Diskussion beherrschen. Hinter dem Begriff „Gesellschaft" stand also die Frage nach dem Menschenbild, nach dem menschlichen Miteinander, seinen Regeln und Normen und Zielen. „Ethische Werte" lautete dafür das Stichwort. Ganz bewußt rechnete man von vornherein damit, daß die Füllung dieser Begriffe auf beiden Seiten völlig verschiedenen Traditionen verpflichtet ist, daß sie mithin auch nicht einfach identisch sei. Aber man glaubte

auch, es könne sich lohnen, diese Unterschiede unbefangen zu betrachten, um eventuell Gemeinsamkeiten zu entdecken, auf die man sich dann auch gemeinsam stützen dürfe.

Auf Einzelheiten des Dialogs sei hier nicht eingegangen; die Unterlagen sollen binnen kurzem auch in deutscher Sprache zugänglich sein. Nur soviel sei gesagt, daß man sich anfangs um eine Klärung der jeweiligen Auffassung vom Menschen und des Humanisproblems mühte. Dabei spielte die Frage nach dem Wert des Menschen und nach seiner Person eine entscheidende Rolle. In einem zweiten Schritt standen die beiderseitigen Anschauungen über die zwischenmenschlichen Beziehungen zur Debatte. Fragen der Über- und Unterordnung, der Macht und des Miteinanders wurden angesprochen. Sie fanden im dritten Schritt weitere Vertiefung, wo es ausdrücklich um Autonomie und Verantwortung ging, also um Ethik und Moral, wenn auch mehr formal betrachtet. Das Thema ethische Werte war ausdrücklich dem folgenden Schritt des Gesprächs vorbehalten. Menschenwürde, Gerechtigkeit usw. standen hier im Mittelpunkt. Die jeweilige Auffassung von der Arbeit bildete anschließend einen eigenen Themenkreis, in dem es in besonderer Weise um mögliche Annäherungen zwischen der marxistischen und christlichen Position ging. Zum Abschluß sprach man über die jeweiligen Ideen zu Koexistenz und Zusammenarbeit, das heißt auch über den Dialog und seinen Sinn.

Die Übersicht mag manchem Zeitgenossen harmlos erscheinen. Sollte das Gespräch einfach über die brennenden Schwierigkeiten, die oft als Unvereinbarkeiten erscheinen, hinweggegangen sein, die zwischen Marxismus und Christentum stehen? Das war nicht der Fall, auch wenn es nicht Sinn einer solchen ersten Begegnung sein konnte, die ohnehin noch nicht zahlreichen Gesprächsmöglichkeiten gleich wieder durch Vorwürfe und Aufrechnungen zu verschütten. Das Geschäft ist mühsam. Insofern gliedert es sich in eine ganze Reihe kirchlicher Bemühungen ein, sich selbst und das eigene Anliegen auch dort verständlich zu machen, wo eher Mißtrauen und Feindschaft herrschen. Auch dort kann und darf christlicher Glaube auf seine universale Katholizität nicht verzichten. *Karl H. Neufeld SJ*

[1] Kirche in nichtchristlicher Welt. Vier Vorträge von der Erfurter Theologischen Woche 1984. Hrsg. v. Lothar Ullrich. Leipzig: St. Benno 1986. (Erfurter Theologische Schriften. 15.); Società e valori etici. Cristiani e marxisti a confronto. Simposio di Budapest, 8–10 ottobre 1986. Roma: Città Nuova Editrice 1987.

BESPRECHUNGEN

Gemeinsam glauben und bekennen. Handbuch zum Apostolischen Glauben. Hrsg. v. Hans-Georg Link. Neukirchen, Paderborn: Neukirchener Verlag, Bonifatius 1987. 363 S. Kart. 26,80.

Diese Sammlung von Bekenntnistexten, deren englische Originalausgabe im Jahr 1985 erschienen ist, geht auf einen Auftrag der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rats der Kirchen vom Jahr 1982 zurück. Das Ziel ist eine Dokumentation der wichtigsten multilateralen Texte von den Anfängen der ökumenischen Bewegung bis zur Gegenwart (1923–1985). Vollständigkeit war nicht angestrebt. Aber die Hauptbeteiligten an den Bemühungen um ein gemeinsames Verständnis des christlichen Glaubens sollten in möglichst repräsentativen Stellungnahmen zu Wort kommen, also vor allem die Bewegung bzw. Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, der Ökumenische Rat der Kirchen und die römisch-katholische Kirche. Die Herausgeber beschränkten sich auf Texte, die nach Möglichkeit das Ganze in den Blick nehmen und sich nicht auf einzelne Themen beschränken.

Der Sammlung vorgeschaltet sind unter dem Titel „Grundlagen" die drei klassischen Glaubensbekenntisse der Alten Kirche (das Nizäno-Konstantinopolitanische, das Apostolische und das Athanasianische) sowie die konfessionellen Bekenntnisse aus dem 16. und 17. Jahrhundert. Es folgen dann die Texte der Ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts: die Ergebnisse der Hauptkonferenzen für Glauben und Kirchenverfassung und der Vollversammlungen des Ökumenischen Rats der Kirchen, Dokumente einzelner Kirchen und zwischenkirchlicher Kommissionen wie die Barmer Theologische Erklärung (1934), die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils (1965) oder der Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission zur Überprüfung der Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts (1985), und schließlich die Texte des Studienprojekts „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute" (1979–1985).

Das Handbuch erschließt wichtige Quellen, die sonst nur schwer zugänglich sind. Es ist auch eine notwendige Ergänzung der „Dokumente wachsender Übereinstimmung" (Paderborn 1983; vgl. diese Zschr. 201, 1983, 791), wo sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene veröffentlicht sind.

W. Seibel SJ

Pauleikhoff, Bernhard: *Das Menschenbild im Wandel der Zeit.* Ideengeschichte der Psychiatrie und der klinischen Psychologie. Bd. 1-4. Hürtgenwald: Pressler 1983–1987.

Der Philosoph Feuerbach hat den Satz auf den Kopf gestellt, Gott habe den Menschen nach seinem Bild erschaffen. Wenn auch der philosophische Materialismus Feuerbachs und seiner Epigonen heute allgemein als unhaltbar angesehen wird, so ist es doch nicht zuletzt durch dessen Einfluß geschehen, daß den Wissenschaften vom Menschen das Menschenbild abhanden gekommen ist. Besonders erschreckend ist, daß Psychiatrie und klinische Psychologie von der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts an bis heute gewöhnlich von einem reduktionistisch-materialistischen Konzept ausgegangen sind und noch ausgehen, welches kaum noch als Menschenbild bezeichnet werden kann. Die Theologie aber kann nicht umhin, die Wissenschaften vom Menschen, auch Psychiatrie und klinische Psychologie, nach deren Menschenbild zu befragen.

Pauleikhoff ist Psychiater und Psychopathologe; nach seiner Emeritierung hat er die beiden letzten Bände seines Opus magnum publiziert. Der Autor hat als Vertreter empirischer Wissenschaft keine apologetische Aufgabe. Dennoch ist es die Sorge um den Menschen, um das bedrohte

Menschenbild, welche ihn dem christlichen Apologeten als Bundesgenossen empfiehlt, obwohl oder gerade weil christliche Apologetik nicht vorkommt in seinem Werk. Es kann beim gegenwärtigen Stand von Psychiatrie und Psychologie nicht ausbleiben, daß manche Theologen einseitige, reduktionistische Theorien aus diesen Humanwissenschaften übernehmen. Keinesfalls soll bezweifelt werden, daß solche Anleihen bona fide geschehen sind; aber die theologischen Aussagen sind in einem solchen Fall auf einem unsicheren Fundament gebaut. Insbesondere für Pastoraltheologen und Moraltheologen könnte die kritische Gesamtdarstellung Pauleikhoffs eine große Hilfe bedeuten. Die Position von S. Freud oder C. G. Jung oder die des Behaviorismus, der zur Zeit die deutschsprachigen Universitäten beherrscht, kann dort im Zusammenhang der Ideengeschichte von Psychiatrie und klinischer Psychologie gesehen werden. Insofern darf das Werk von Pauleikhoff als eine unentbehrliche Hilfe für eigene wissenschaftliche aber auch für die praktisch seelsorgerische Tätigkeit des Theologen angesehen werden. *H. Müller-Fahlbusch*

ZU DIESEM HEFT

Der Begriff Heimat hat, nicht zuletzt durch den Fernsehfilm von Edgar Reitz, einen neuen Klang bekommen. Oskar Köhler fragt daher: Was ist Heimat? und nimmt dabei auch die Religion in den Blick.

Von der Anthroposophie sind mehr die praktischen Reformideen als die weltanschaulichen Thesen bekannt. Bernhard Grom, Professor für Religionspsychologie an der Hochschule für Philosophie in München, analysiert den Erkenntnisweg und das Menschenbild. In einem zweiten Beitrag wird er sich mit dem Weltbild und der Stellung des christlichen Glaubens dazu befassen.

Anläßlich zweier Urteile des Bundesverwaltungsgerichts fragt Walter Kerber, Professor für Ethik und Sozialwissenschaften an der Hochschule für Philosophie in München, nach der Bedeutung des militärischen Gelöbnisses im Blick auf einen Atomwaffeneinsatz. Wozu verpflichtet sich ein Rekrut und wie ist dieses Gelöbnis moralisch zu beurteilen?

Der Anteil der Frauen an der Theologie und am Leben der Alten Kirche kommt heute nur noch in der Brechung männlicher Autoren zu Gehör. Ruth Albrecht zeigt an einigen Beispielen, wie sich hier die Bedeutung dieser Frauen spiegelt.

Dieter Emeis, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Münster, sieht die heutigen Schwierigkeiten bei der Weitergabe des Glaubens hauptsächlich in Defiziten des Glaubens der Gemeinden begründet. Er nennt solche Defizite und zeigte Wege, wie sie überwunden werden können.

Der jüdische Philosoph Hans Jonas, Träger des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 1987, findet mit seinen Thesen zu einem glaubwürdigen Gottesbegriff, zu einer neuen Deutung des Menschen und zum Prinzip Verantwortung große Resonanz. Willi Oelmüller, Professor für Philosophie an der Universität Bochum, setzt sich damit auseinander.

Jugendpresse und Kirche

Der Konflikt um die katholische Jugendzeitschrift „Junge Zeit", wie er sich im März und April 1988 abspielte, ist von aktuellem und grundsätzlichem Interesse. Das aktuelle Interesse beschränkt sich auf den Stil der Auseinandersetzung, wie sie von kirchlichen Behörden geführt wurde. Angesichts einer Kirche, die sich als Gemeinschaft von Schwestern und Brüdern, als „Licht der Völker" (Zweites Vatikanum) versteht, ist diese Art und Weise indiskutabel. Gewichtiger werden diese Stilfragen, weil sie sich mit vermutlich unreflektierten Vorentscheidungen über Sinn und Aufgabe einer kirchlich verantworteten Jugendpresse vermischen.

Geht man mit Grund davon aus, daß die Begegnungssituation zwischen Jugend und Kirche in eher düsterem Licht liegt und daß nach Aufweis jugendsoziologischer Untersuchungen eine christlich orientierte Wertvermittlung und Glaubensweitergabe nur selten stattfindet, müßte der Kirche an allen Kontakten mit jungen Menschen gelegen sein. Sie müßte unermüdlich und findig sein, Barrieren abzubauen, Brücken zu schlagen, Wege zu suchen, Weggenossenschaften zu stiften, Stichworte des gegenseitigen Verständnisses zu liefern, Dialog zu fördern.

Die Printmedien bieten sich in dieser Situation an, um in Kontakt mit Jugendlichen zu kommen. Die Auflagenzahlen (drittes Quartal 1987) werfen allerdings Licht und Schatten: Bravo 1 187 000, Mädchen 355 000. Beide zusammen also über zwei Millionen Exemplare verkaufte Auflage. Vor diesem Goliath nimmt sich die kirchliche Jugendpresse (Zahlen von 1986) wie ein David aus: Junge Zeit 60 000, Kontraste 35 000, „17" 22 000: insgesamt 117 000.

Wer die Gesamtsituation von Jugend und Kirche und die Medienlandschaft miteinander verrechnet und sich nicht der Resignation ergibt, wird versuchen müssen, sich am Selbstverständnis einer kirchlichen Jugendarbeit auszurichten, wie sie sich seit der Würzburger Synode (1975) entwickelt hat. Hierbei spielen inzwischen Überlegungen eine Rolle zu den Themen Jugend als Volk Gottes, Jugend als prophetische Kraft, Jugend in einer Kirche, die Zukunft hat. Solche zuweilen elitäre Ideen werden in die Konfrontation mit einer eher kirchenfremden Jugend genötigt – und sind der Kritik von restaurativen Tendenzen ausgesetzt. Welche Prinzipien könnten für die kirchliche Jugendpresse gelten?

Zustimmung zu neuen Wertvorstellungen bei jungen Menschen wäre eine erste Aufgabe. Die sogenannten postmateriellen Werte werden in einer Welt der Leistung und des Konsums nur dann überleben, wenn sie Unterstützung von seiten Erwachsener finden und wenn sie von der Erfahrung einer großen Solidarität junger Menschen getragen sind. Solche postmateriellen Werte betreffen inhaltlich das Recht am Leben und die Ausrichtung am Frieden ebenso wie Umweltschutz

und Atomenergie. Sie prägen sich im Formalen aus im Understatement, in der leisen Andeutung, auch in einem leicht übermütigen Humor.

Widerstand gegen Konsumismus, Resignation und anpaßlerische Gedankenlosigkeit wird notwendig aufgrund einer zuweilen düsteren Wahrnehmung der Lebenswirklichkeit und aufgrund der Zielvorstellung Identität. Nur wenn man Entschiedenheit und Entscheidung, Standpunktfestigkeit und Urteilsfreude, also Emanzipation, fördert, kann man Verantwortung aus Mündigkeit und christlichem Engagement erwarten.

Christliche Werte und Normen müßten integriert in Zustimmung zu Wertvorstellungen und im Widerstand gegen eine unkritische Anpassung zur Darstellung kommen. Damit hat nur jene Wahrheit eine Chance, die lebenskräftig ist und Sinn trägt. Die Reflexion auf die Prinzipien einer Kurzformel des Glaubens für junge Menschen ist daher aufgetragen. Von dieser schweren Aufgabe darf weder die Rücksicht auf den Proporz von Meinungsgruppen noch die Berufung auf einen vagen Pluralismus ablenken. Kirchliche Jugendzeitschriften können keine Kleinausgaben von „Erwachsenenkatechismen" sein.

Die Vermittlung des Glaubens müßte immer in der Darstellung von christlicher Lebenspraxis geschehen. Mag die „Erfahrung" des Glaubens auch für viele inzwischen zu seinem Zauberwort geworden sein, es bleibt gültig, daß Jesus zur Nachfolge und nicht zur Lektüre theologischer Bücher aufgerufen hat und daß der Osterglaube auf dem Zeugnis der Jünger, nicht auf dem Studium eines Traktats „Resurrexit tertia die" beruht. Natürlich ist die Reflexion auf die jeweiligen Erfahrungen notwendig, und es werden auch Christen vorausgesetzt, die Mystagogen, also der Einführung in das Geheimnis Gottes kundig sind.

Welt in der bunten und widersprüchlichen Fülle ihrer Wirklichkeit sollte vorgestellt werden; denn sie ist Schöpfung Gottes, Werk des Menschen und Lebensraum eines Jugendlichen. Junge Menschen mögen in der Wahrnehmung der modernen Welt andere Akzente setzen als Erwachsene; das ist einmal so. Je mehr man dabei Differenzen wahrnimmt, um so mehr muß man sich hüten, den möglichen Generationenkonflikt mit der Forderung nach „Weitergabe des Glaubens" zu überdecken. Die Weitergabe des Glaubens – als Tradition und Reform verstanden – ereignet sich im Gespräch und im Konflikt zwischen den Generationen. Das Reich Gottes kommt mitten in der Welt an und hat mit Friede, Sexualität, sozialer Gerechtigkeit, Asylanten und Ungeborenen zu tun.

Endlich wird man von jungen Menschen erwarten dürfen, daß sie Fragen stellen, Entwürfe vortragen, Modelle planen, zu Experimenten ermutigen, das Neue denken. Für eine Zeitschrift gilt dabei, daß sie in Stil, Recherche, Layout journalistisch auf der Höhe und verantwortet ist. Ein berechtigter, stilvoller Konflikt ist immer noch besser als jene Harmonie, die nur Friedhofsruhe ist. Die Unruhe junger Menschen tut zuweilen weh. Aber Provokationen sind heilsam.

Roman Bleistein SJ

Michael Sievernich SJ

Ist die Sünde abgeschafft?

„Sünde" benennt theologisch eine Wirklichkeit, an deren Behauptung oder Bestreitung sich nicht erst in der Moderne die Geister scheiden[1]. Die einen empfinden sie als unerträgliche Beleidigung menschlicher Autonomie und denunzieren sie als „Selbstschändungs-Form des Menschen par excellence"[2], während andere die Sünde als ebenso unerträgliche „Beleidigung Gottes" empfinden[3]. Allen ist an der „Abschaffung der Sünde" gelegen, freilich in je unterschiedlichem Sinn: Geht es dem Christentum um die Befreiung von der bösen Vergangenheit, um die reale Abschaffung der Sünde aus dem Verlauf des Lebens (mit Gott), so besteht demgegenüber die Aufklärung auf der Abschaffung des Bewußtseins der Sünde aus dem Verlauf des Lebens (ohne Gott).

„Abschaffung" der Sünde

Beide miteinander inkompatible „Abschaffungen" finden sich, ironisch gebrochen, im Werk des evangelisch getauften und katholisch verheirateten Aufklärers jüdischer Herkunft *Heinrich Heine*. Als Dichter besingt er die fiktive Abschaffung der Sünde durch Aufklärung, als Ehemann reflektiert er ihre reale Abschaffung durch Absolution.

Gegen die jüdisch-christliche Jenseitsreligion, die die Freuden der Menschheit herabwürdige und die Sünde allererst in die Welt gebracht habe, setzt Heine die Utopie einer Freudenreligion, deren Herzstück die Abschaffung der Sünde, nämlich ihres Bewußtseins ist. In seinem Epos „Deutschland, ein Wintermärchen" (1844) steht die poetische Version[4]:

„Das alte Geschlecht der Heuchelei
Verschwindet Gott sei Dank heut,
Es sinkt allmählig ins Grab, es stirbt
An seiner Lügenkrankheit.

Es wächst heran ein neues Geschlecht,
Ganz ohne Schminke und Sünden,
Mit freien Gedanken, mit freier Lust –
Dem werde ich Alles verkünden."

Das Gegenstück zu dieser Abschaffung beschreibt er mit Blick auf seine katholische Ehefrau in seinen biographischen „Geständnissen" (1854); dort reflektiert er als heruntergekommener „Exgott", dem in seiner Pariser „Matratzengruft" Geld und Gesundheit, die wichtigsten Requisiten seiner Freudenreligion, abhanden gekommen waren, über den Segen der Beichte für katholische Ehefrauen, die mit frivolen Aufklärern wie ihm verheiratet sind:

„Jedenfalls ist der Katholizismus der Frauen für den Gemahl sehr heilsam. Wenn sie einen Fehler begangen haben, behalten sie nicht lange den Kummer darüber im Herzen, und sobald sie vom Priester Absoluzion erhielten, sind sie wieder trällernd aufgeheitert und verderben sie ihrem Mann nicht die gute Laune oder Suppe durch kopfhängerisches Nachgrübeln über eine Sünde, die sie sich verpflichtet halten, bis an ihr Lebensende durch grämliche Prüderie und zänkische Übertugend abzubüßen. Auch noch in anderer Beziehung ist hier die Beichte so nützlich: die Sünderin behält ihr furchtbares Geheimniß nicht lange lastend im Kopfe, und da doch die Weiber am Ende alles ausplaudern müssen, ist es besser, sie gestehen gewisse Dinge nur ihrem Beichtiger, als daß sie in die Gefahr gerathen, plötzlich in überwallender Zärtlichkeit oder Schwatzsucht oder Gewissensbissigkeit dem armen Gatten die fatalen Geständnisse zu machen!“[5]

Semantische Unterscheidungen

Die vielschichtige Realität menschlicher Schuld, die theologisch als „Sünde“ auf den Begriff gebracht wird, stellt offenbar ein derart bedrängendes Grundrisiko des menschlichen Daseins dar, daß Mythos und Moral, Kunst und Wissenschaft, Recht und Religion zur Deutung und Bewältigung aufgeboten werden. Im *philosophischen Verständnis*[6] geht es bei „Schuld“ um das sittliche Versagen eines handelnden Subjekts in Gesinnung oder Tat (culpa). Moralisch schuldig wird, wer das Gesollte (debitum) verweigert, wer wider bessere Einsicht seiner Vernunft und seines Gewissens handelt. Damit wird die nötige Freiheit der Person und ihre Verantwortung für ein Handeln vor einer beanspruchenden Instanz vorausgesetzt.

Der *theologische Begriff* der Sünde bezieht sittliche Schuld auf das Gottesverhältnis des Menschen, wie es die christliche Offenbarung versteht. Er bezeichnet die Verfehlung kreatürlicher Freiheit, die „vor Gott“ (coram Deo) bekannt, als Verhältnisverweigerung bestimmt und nur in Hoffnung auf Erlösung recht begriffen wird.

Von diesem sittlich-religiösen Verständnis der Schuld ist das *(tiefen-)psychologische Verständnis* zu unterscheiden, das in der Regel auf das Schuldgefühl und -bewußtsein schaut. Psychotherapeutisch sind dabei vor allem die diffusen oder krankhaften (neurotischen) Schuldgefühle im Blick, die im Alltagsbewußtsein oft schwer von den echten, wirkliche Schuld begleitenden Schuldgefühlen zu unterscheiden sind[7].

Im *strafrechtlichen Verständnis* wird die Schuld als Verletzung von Rechtsnormen verstanden, die einem Täter zurechenbar sind und ihm daher, wenn Schuldausschließungsgründe fehlen, vorgeworfen werden können[8]. Strafrechtliche Schuld, religiöse Sünde und sittliche Schuld sind dabei nicht identisch, können also in unterschiedlichem Maß gegeben sein.

Die *literarische Gestaltung* menschlicher Schuldverstrickung hat im europäischen Kulturraum ein breites Spektrum entfaltet, das von der Tragödie der griechischen Antike bis zum 20. Jahrhundert reicht. Dabei fällt in der modernen

Literatur auf, daß die Schuldfrage aus dem Horizont der Gottesfrage herausgelöst wird, ohne indes als solche zu verschwinden. Die erstaunlich vielfältige Schuldproblematik in der Gegenwartsliteratur spiegelt eine der unbewältigten Aporien der Moderne[9].

Die verschiedenen Zugänge können sich wechselseitig erhellen und über die Wandlungen des Sündenverständnisses aufklären, seien diese von der Angst der Gottferne diktiert oder von der Einsicht in die Bedingtheiten oder unabsehbaren Folgen menschlichen Handelns, mit dessen wachsendem Aktionsradius auch Verantwortung und Schuldmöglichkeit zunehmen[10].

Praktische Aporien

Das theologische Verständnis der Schuld muß, wenn es bei seiner ureigenen Sache bleiben will, die Rede von menschlicher Schuld mit der Gottesfrage verknüpfen. Eine epochale Situation wäre im Sinn der jüdisch-christlichen Tradition nur halb begriffen, wenn nicht auch das Böse in ihr wahrgenommen, benannt und dechiffriert würde. Denn sonst würde es auf eine Halbierung der Freiheitsgeschichte hinauslaufen, in der das Subjekt die Verantwortung für die Erfolge und Siege übernimmt, nicht aber für die Mißerfolge und die Schuld, und sich also genötigt sieht, andere Instanzen zu Sündenböcken zu machen. Der Gottesgedanke verlangt vielmehr, „sich der Schuld verantwortlich zu stellen, um Subjekt zu bleiben“[11]. Er verführt also ganz und gar nicht „zur Abschiebung moralischer und materieller Verantwortlichkeit“, wie geargwöhnt wird, kritisiert vielmehr den hilflosen Rückgriff auf die antike „Pietät“ als ungenügend[12]. Ebensowenig genügt die skeptische Auskunft, man könne die Faktizitäten von Einsamkeit und Schuld, Krankheit und Tod nur als Kontingenzen ins Bewußtsein heben; „mit ihnen müssen wir, prinzipiell trostlos, leben“[13]. Solchem Dekret ist die trostvolle und kritische Kraft des christlichen Gottesgedankens entgegenzusetzen, doch nicht ungebrochen, sondern im Blick auf die heute empfundenen Schwierigkeiten, die nicht nur von der Vielzahl von Zugängen, Deutungen und Bestreitungen des komplexen Schuldphänomens herrühren.

Über die erwähnte Moral- und Religionskritik der „Meister des Argwohns“ im 19. Jahrhundert hinaus sind zwei Hindernisse zu nennen, die einem theologischen Verständnis im Weg zu stehen scheinen: Zum einen jener neuzeitliche Prozeß, in dem der personale Bezug zu Gott zugunsten der menschlichen Autonomie aufgegeben wird und also das Schuldverständnis nicht mehr im Horizont der Gottesfrage steht. Wir leben, so Gerhard Ebeling, in einer Lebenswelt, „für deren Aufbau und Lebensrhythmus die Sünde keine Rolle mehr spielt. Es ist eine Welt, die weder die Sprache besitzt, Sünde auszusprechen, noch Orte der Vollmacht, von Sünde loszusprechen, und die darüber hinaus beides nicht zu vermissen

scheint."[14] Symptomatisch zeigt sich dies in umgangssprachlichen Wendungen, die „Sünde" augenzwinkernd zu erotischen Abenteuern oder zu Bagatellvergehen im Straßenverkehr verharmlosen oder sich, neuerdings und ernster, auf die ökologischen Probleme beziehen.

Zum anderen ist auf ein Hindernis zu verweisen, das mit einer verfehlten kirchlichen Praxis und Verkündigung zusammenhängt. Dazu zählen etwa eine moralistische, legalistisch veräußerlichte oder hypertroph ausgebaute Sündenlehre, eine als Buchhaltung verstandene Buße, ein kaum nachvollziehbarer Wechsel von Gnade und Sünde. Die Autobiographie des ehemaligen Bundestagsvizepräsidenten Carlo Schmid gibt von der unterrichtlichen Begegnung mit der Sünde Zeugnis:

„Früh erwachte in mir die Vorstellung, daß ich immer wieder Dinge tat, die schlimm waren, und ich hielt mir vor Augen, wie der ‚kleine Jesus' in meinem Fall gehandelt haben würde. In die Zeit des erwachenden Schuldbewußtseins... fiel der Katechismus-Unterricht und damit die Konfrontation mit der Sünde. Von unserem Religionslehrer erfuhren wir, das Leben bestehe aus dem dauernden Wechsel von Sünde und Gehorsam gegen das Gesetz, also zwischen Selbstliebe und Liebe zu Gott und zu seinen Geschöpfen. Es komme nun darauf an, so zu leben, daß die guten Taten die bösen überwiegen. Die Folge war, daß ich jeden Abend vor dem Schlafengehen das Sündenregister des Tages zusammenstellte und sodann ein Verzeichnis meiner vermeintlich guten Taten aufzustellen versuchte. Das war qualvoll, denn die Bilanz wies selten einen Saldo zu meinen Gunsten auf. Schließlich eröffnete ich mich meinem Religionslehrer, der mein Tun für unsinnig und unfromm erklärte, denn mit meiner Buchführung mische ich mich in das Geschäft Gottes ein, dem allein das Urteil über das Tun des Menschen zustehe. Der Sünde sei mit Aufrechnungskünsten nicht beizukommen. Das hat mich erleichtert. Aber das Skrupulantentum meiner Kindheit habe ich nie verloren."[15]

Darüber hinaus ist auf die Aporien in den zeitgenössischen Diskussionen zu verweisen, in denen es, zumindest einschlußweise, auch um Schuld und Verantwortung geht: bei den Auseinandersetzungen um den 50. Jahrestag der „Machtergreifung" (1933) oder um den 40. Jahrestag der Kapitulation des Deutschen Reiches (1945), beim Streit um den Kriegsgräberbesuch des amerikanischen Präsidenten und des deutschen Bundeskanzlers in Bitburg, bei den Anschuldigungen gegen den österreichischen Bundespräsidenten, beim weiterschwelenden „Historikerstreit" über die Unvergleichbarkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung, bei der Aufdeckung der „untilgbaren Schuld" Stalins durch das Reformprogramm des sowjetischen Parteichefs[16].

Auch angesichts dieser Aporien muß sich das Schuldverständnis der jüdisch-christlichen Tradition bewähren, dessen Vielfalt daher rührt, daß von einer kollektiven und individuellen Glaubensidentität her jeweils neu die epochale Situation erlitten, gedeutet und gestaltet wird. Dabei drängt das Bekenntnis des Glaubens auch immer zum Bekenntnis, diesem Glauben an den Gott des Lebens praktisch, das heißt in der Liebe nicht hinreichend entsprochen zu haben.

Hoffnungsvolles Bekenntnis

Das entscheidende und unterscheidende Moment des theologischen Schuldverständnisses kommt nur am ursprünglichen Ort zum Vorschein, an dem Schuld und Sünde ausgesprochen werden. Dieser Ort ist das Sündenbekenntnis, eine performative Rede, die vollzieht, was sie sagt. Der so Bekennende sucht keine Ausflucht und kein Alibi, sondern gesteht ein, in der Vergangenheit anders – besser – gehandelt haben zu können und in der Zukunft anders – besser – als bisher handeln zu wollen. Das Bekenntnis ist mithin auch der Ort der Freiheitsgewinnung. Ein solches Bekenntnis ist aber kein Selbstgespräch, sondern hat einen Adressaten, keine wankelmütigen Götter oder eherne Gesetze, vielmehr ein personales Gegenüber. Es ist nur dann keine Selbstquälerei, wenn es vor jemandem abgelegt wird, dessen Vergebung zu erhoffen ist. Christlich hat das vor Gott geäußerte Sündenbekenntnis diese hoffnungsvolle Dimension.

Darum ist auch im Credo der Kirche von der Sünde nur im Zusammenhang mit dem Glauben an die Vergebung der Sünden die Rede. Nach alter kirchlicher Tradition umfaßt das „Bekenntnis" (confessio) sowohl das Eingeständnis der eigenen Sünden als auch das Bekenntnis des Lobpreises[17]. Von dieser Hoffnung zeugt die vielgestaltige kirchliche Bußpraxis, auch wenn sie bisweilen eher als zusätzliche Last erschien. Das Bekenntnis war nicht zuletzt ein Medium der Subjektwerdung des abendländischen Menschen. Was diesen Prozeß freilich bis heute gefährdet, sagt Friedrich Nietzsche in einem unübertrefflichen Aphorismus: „‚Das habe ich getan', sagt mein Gedächtnis. ‚Das kann ich nicht getan haben' – sagt mein Stolz und bleibt unerbittlich. Endlich – gibt das Gedächtnis nach."[18]

Neuzeitlich ist das Bekenntnis zwar geblieben, seinen Ort „vor Gott" aber hat es eingebüßt und steht daher nicht mehr im Horizont der Hoffnung. „Mit dem Verlust des Priesters und seines Urteils ist die Einsamkeit des Beichtenden grenzenlos geworden."[19] Nicht nur im Selbstgenuß ästhetischer Selbstzergliederung und autobiographischer Selbstentblößung oder in der „archäologischen" Rationalisierung der eigenen Vergangenheit, sondern auch in den Praktiken und Wissenschaften, die das Bekenntnis aus seinem religiösen Zusammenhang gelöst und partikulär beerbt haben, wie im Bereich der Sexualität die Geständnisse erfordernden diskursiven Prozeduren in Pädagogik, Medizin, Psychologie und Demographie oder, pervertiert, im Bereich der Politik die Riten von Kritik und Selbstkritik in kommunistischen Parteikadern.

Die Ur-Kunde des christlichen Glaubens zeigt dagegen eindrucksvoll die Hoffnungsdimension des Bekenntnisses vor Gott, etwa im Psalm 51 oder im Gleichnis vom barmherzigen Vater, in dem der verlorene Sohn seine Sünde bekennt und wieder aufgenommen wird – mit einem Freudenfest (Lk 15, 11–24).

Biblische Buntheit

Die Schriften des Alten und Neuen Testaments kennen weder einen einheitlichen Begriff für Schuld und Sünde noch entfalten sie eine systematische Lehre. Sie setzen vielmehr die in die Geschichte verwobene Realität menschlicher Schuld voraus und umschreiben sie in vielfältigen Begriffen, Metaphern und Geschichten.

Das *Alte Testament* kennt mehrere Hauptbegriffe, die Sünde als Verletzung, Bruch oder Verkehrung des Verhältnisses zu Gott und zum anderen Menschen umschreiben. Sünde ist demnach eine „ihr Ziel verfehlende" (Jer 3, 25) oder eine die Beziehung zu Gott „abbrechende" Tat (Jes 1, 2) oder ein Verhalten, das „vom rechten Weg abweicht" und so die Beziehung zu Gott „verkehrt" (Jes 59, 2). Da die Identität und das Gottesverhältnis des Volkes Israel sich ursprünglich vom Ereignis der Befreiung aus der Knechtschaft in Ägypten (Exodus) herleiten, wird die erlittene Gefangenschaft zum Symbol der Sünde; und insofern die Rettung sich im Bund Jahwes mit seinem Volk niederschlägt, werden der Bundesbruch und die Übertretung der als Dekalog (Ex 20, 1–17) vorliegenden Bundesverpflichtungen als Sünde verstanden. Vor allem die Propheten entlarven in den Bildern der Untreue und des Ehebruchs die Sünden des Volkes (Jes 1; Jer 2; Hos 4).

Die theologisch gedeutete geschichtliche Erfahrung des auserwählten Volkes kennt mithin die Sünde in einer doppelten Weise: als Widerfahrnis einer unterdrückenden Macht (Gefangenschaft in Ägypten und Babylon) und als Aktivität des Volkes und einzelner gegen den Bundesgott. Die aus dem Gottesverhältnis erwachsene Einsicht in die Sündhaftigkeit des Volkes und aller Völker führte auch zur Frage nach dem „Anfang", die bezüglich des Bösen in der ätiologischen Erzählung vom Sündenfall „des Menschen" (Adam) im Buch Genesis literarische Gestalt gewann. Diese gegenwartsdeutende Erzählung vom Anfang der Sünde in einer guten Schöpfung hebt darauf ab, daß der Mensch seine Kreatürlichkeit nicht anerkennen will, sondern, von der Schlange verführt, selbst „wie Gott sein" will und gegenüber dem göttlich Gebotenen ungehorsam wird (Gen 3, 1–24). Die biblische Urgeschichte (Gen 1–11) weitet diesen geschichtlichen Einbruch der Sünde aus: im Brudermord (Kain und Abel), in der flutartig anwachsenden Gewalt (Noach) bis zur technischen Selbstüberhebung (Turmbau zu Babel).

Das hier narrativ eingeführte Wesen der Sünde ist die Abwendung von Gott, die sich in der Verhältnislosigkeit der Menschen untereinander widerspiegelt und fortsetzt. Die Erzählungen sprechen nicht nur vom Anfang, sondern sind bis heute die prärationalen Symbole auch der postmodernen Versuche, wie Gott zu sein, den Bruder aus dem Weg zu räumen, Gewalt zu üben, die Technik zu überschätzen. Da die Bibel an der Überwindung der Sünde interessiert ist, steht nach jeder dieser Sündengeschichten eine Gebärde der Gnade: die Verheißung der Nachkommenschaft, das schützende Kainsmal, die Rettung vor der Flut und nach der Zerstreuung der universale Völkersegen an Abraham (Gen 12).

Auch das *Neue Testament* spricht von der Sündhaftigkeit aller Menschen (Röm 1, 18–3, 20), ohne eine Doktrin auszubilden. In der vielfältigen Terminologie lassen sich wiederum zwei konkurrierende Auffassungen ausmachen, die von der Sünde als Macht und als Tat sprechen; mit Paulus lassen sie sich so formulieren: „Alle stehen unter der Herrschaft der Sünde... Alle haben gesündigt" (Röm 3, 9.23).

Mehr von den Sünden als Taten sprechen die synoptischen Evangelien, die jedoch das objektive Verständnis der Sünde (Erfolgshaftung) ebenso wie das legalistische (Gebots- und Verbotsorientierung) verinnerlichen und auf den Ursprung der einzelnen Verfehlungen (z. B. Habgier, Neid, Unzucht) in der bösen Gesinnung (Mt 7, 21ff.) oder im bösen Herzen zurückführen (Lk 11, 37–54). Mehr von der Sünde als herrschende Macht, die zum Sündigen verführt (Röm 7, 9–11), oder von der vorgegebenen „Sünde der Welt" (Joh 1, 29) sprechen Paulus und Johannes. Für beide ist der Unglaube, also die Verweigerung der Gottesbeziehung, die eigentliche Wurzel der Sünde, der alle bösen Taten entspringen.

Über die Nennung einzelner Sünden hinaus sind allerdings auch jene Abschnitte des Neuen Testaments im Auge zu behalten, die zwar nicht dem Wort, wohl aber der Sache nach von Schuld und Sünde sprechen, etwa die Geschichte vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25–37), in der die Sünde der Vorübergehenden darin besteht, daß sie es unterlassen, sich zum Nächsten dessen zu machen, der unter die Räuber gefallen war. Die neutesamentlichen Schriften bezeugen unübersehbar die zum „mysterium iniquitatis" (2 Thess 2, 7) verdichtete Realität der Schuld, in die der Mensch nolens volens verstrickt ist.

Das Neue Testament ist aber nicht eigentlich an der Sünde, sondern an ihrer Aufhebung interessiert. Dafür steht die Gestalt Jesu, dessen Name (Jeschua – Gott rettet; Mt 1, 21) schon darauf verweist. Das von ihm verkündete Reich Gottes manifestiert sich gerade in der Zuwendung zu den Sündern (Mk 2, 13–17), in der Zusage einer Vergebung, die zugleich Heil und Heilung schafft (Mk 2, 1–12), und in der Aufforderung an seine Schüler, die empfangene Vergebung weiterzugeben und weiterzuverkünden (Lk 17,3f.; 24,47). Auch Paulus will bei seiner typologischen Gegenüberstellung des „alten" und des „neuen" Menschen (Adam – Christus) zeigen, wie Gott durch Jesu Tod und Auferstehung die „Übermacht der Gnade" (Röm 5, 12–21) wirksam werden läßt. Jeder Epoche ist es aufgegeben, ihre Zeit als von Sünde und Gnade bestimmte zu begreifen und so theologisch zu deuten.

Kritische Kraft

An der Geschichte der christlichen Bußpraxis läßt sich studieren, wie die Sünden- und Bußtheologie in sehr unterschiedlichen historischen Kontexten eine je neue

Gestalt annehmen und ihre kritische Kraft entfalten konnten, ohne zum Formalismus eines religiösen Rechts zu erstarren. Zwei Beispiele dieser Plastizität müssen genügen.

1. *Das frühe Christentum in der heidnischen Alten Welt.* Eine der ältesten christlichen Schriften außerhalb des Neuen Testaments, das um 150 n. Chr. verfaßte Hermasbuch, gibt nicht nur Auskunft über die soziale Schichtung der frühen stadtrömischen Gemeinde, sondern auch über den kraftvollen Einsatz der Sündenlehre und der Bußpraxis.

Es gibt in der Gemeinde viele schlecht versorgte Arme: Witwen, Waisen, Alte, Bettelarme und solche am Rand des Existenzminimums. Es gibt auch viele Reiche mit Grundbesitz, Häusern und Geldmitteln, deren Frömmigkeit aber durch unlautere Geschäftspraktiken und ein verweltlichtes Leben verflacht. Die zwei Probleme der Gemeinde sind also die schlechte Versorgung der Armen und die Verweltlichung der Reichen. Der „Hirt des Hermas" will die reichen Christen zu einem verantwortlichen Handeln gegenüber den Bedürftigen bewegen. „Denn wer darbt und am Nötigsten des täglichen Lebens Mangel leidet, erduldet große Pein... Wer von der Not eines solchen Menschen weiß und ihm nicht heraushilft, begeht eine große Sünde."[20]

Da nun aber nach dem urchristlichen Rigorismus nur eine Buße (in der Taufe) möglich war, der Reiche aber durch sein Verhalten wieder in Sünde fiel, konnte er keine neuerliche Vergebung mehr erlangen, war also vom aktiven Gemeindeleben ausgeschlossen; er fand mithin auch für die Wohltätigkeit in der Gemeinde keine Anreize, dafür um so mehr fürs eigene Wohlergehen. In dieser Situation verknüpft das Hermasbuch das soziale Problem der Armenversorgung und das theologische Problem der mangelnden Bußmöglichkeit, um beide dergestalt zu lösen, daß es die Möglichkeit einer zweiten Buße eröffnete, die es erlaubte, sich wieder in der Gemeinde zu integrieren und durch Almosen die Armenversorgung zu sichern. Die Bußpraxis wurde hier also auf die konkrete Situation so zugeschnitten, daß beiden Gruppen geholfen ist, den Wohlhabenden durch eine neuerliche, mit Almosengeben verbundene Buße, den Armen durch eine Sicherung ihrer Grundversorgung. Damit hat das Hermasbuch mit seiner Buß- und Sündenauffassung auch zu einer Integration der sozialen Schichten beigetragen, die ins gesamtgesellschaftliche Leben seiner Zeit ausstrahlte.

2. *Das späte Christentum in der heidnischen Neuen Welt.* Den Beginn der Neuzeit im 16. Jahrhundert prägte nicht nur die Reformation in Europa, sondern auch die iberische Expansion über den Atlantik und die Eroberung der Neuen Welt. In diesem Kontext gewinnt die Sündenauffassung politische Bedeutung, denn sie wird im Streit um die Rechte der Eroberer wie der Eroberten eingesetzt. In diesem Disput um die Rechtstitel der Conquista sollten die Grundlagen des Völkerrechts (ius inter gentes) gelegt werden.

Zwei Kontrahenten standen sich gegenüber: *Juan Ginés de Sepúlveda*, Chronist

am spanischen Hof Karls V., und *Bartolomé de las Casas*, Verteidiger der Indios und später Bischof in Mexiko. In dieser Auseinandersetzung, die ihren Höhepunkt in der berühmten, vor dem Kaiser ausgefochtenen Disputation von Valladolid (1550) fand, benutzte Sepúlveda die Sündenlehre, um die spanische Conquista zu rechtfertigen. Der Krieg gegen die Indios sei rechtmäßig, so argumentierte er, weil diese ungläubig seien, weil sie wegen ihrer Inferiorität zur Unterwerfung verpflichtet seien und weil sie wegen ihrer schweren Sünden (wider die Natur und Götzendienst) Strafe verdient hätten. Dieser humanistische Gelehrte sah also in der Sünde der fremden Völker einen Kriegsgrund und versuchte, wie Joseph Höffner bemerkt, „die Indianer Amerikas in eine entsetzliche Kollektivschuld zu verstrikken, um sie unter diesem Vorwand bedingungslos den Spaniern auszuliefern“[21].

Las Casas dagegen hält keinen dieser Gründe für stichhaltig. Gegen die vermeintliche Superiorität der Spanier setzt er das christliche Prinzip der Gleichheit aller Menschen und der Nächstenliebe (Mt 22, 37ff.). Las Casas weiß, wovon er spricht, denn er war selbst Nutznießer der Eroberung gewesen, bis er sich im Alter von 30 Jahren durch eine alttestamentliche Bibelstelle bekehrte (Sir 34, 21–27) und damit die Neue Welt ein zweites Mal entdeckte, diesmal die fremden anderen als ebenbürtige Menschen. Er verwirft auch den Kriegsgrund der schweren Sünde (des Menschenopfers) bei den Indios und hält dagegen, daß die Spanier ihrer Göttin Habgier mehr Menschenopfer dargebracht hätten als die Indios auf dem ganzen Kontinent. Er ist vom schwer sündhaften Verhalten seiner Landsleute ebenso überzeugt wie von der Ungerechtigkeit des Kommendensystems, des Herzstücks der kolonialen Ökonomie. Daher setzt er seinerseits die Sündenlehre und Bußpraxis dagegen ein. Er verfaßt ein „Confesionario“ (Handreichung für Beichtväter)[22], in dem er für bestimmte Personengruppen (Soldaten, Kolonisten, Sklavenbesitzer, Waffenhändler) die Bedingungen für Beichte, Absolution und Wiedergutmachung festlegt. Vor der Absolution mußte eine notariell beglaubigte Verpflichtungserklärung zur Restitution unterzeichnet werden, Tribute mußten zurückerstattet, requiriertes Land zurückgegeben, versklavte Indianer freigelassen, nachträglich Lohn für Zwangsarbeit ausgezahlt werden. Die Entrüstung der Betroffenen, die man sich leicht vorstellen kann, brachte seinen Einsatz freilich um den Erfolg.

Macht und Tat

Die zwei historischen Beispiele zeigen, wie schwierig und wie lohnend die sündentheologische Dechiffrierung einer Epoche sein kann; zudem zeigen sie, wie die Schuld der Personen auch den sozialen, politischen und kulturellen Kontext prägt. Daß Sünde als Macht und als Tat zu sehen sei, ergaben die biblischen Perspektiven; wie gehen diese beiden Stränge in die theologische Reflexion ein? Die

christlichen Kirchen teilen die Auffassung von einem Ineinanderwirken von persönlicher Sünde und überpersönlicher Sündenmacht, doch setzen sie verschiedene Akzente. So legt die katholische Tradition den Schwerpunkt auf die persönlichen Tatsünden, um von dort die Macht der Sünde in den Blick zu bekommen, während die protestantische Tradition eher von einer Grundsündigkeit ausgeht, die in den individuellen Sünden ihren Ausdruck findet.

1. Der eine Strang des Sündenverständnisses wurde zur Lehre von der Erbsünde entfaltet und bringt, wenn auch im Deutschen sprachlich mißverständlich, die radikale Erlösungsbedürftigkeit des Menschen zum Ausdruck. Sie besagt, daß eine universale Unheilssituation vorgegeben ist, die aufgrund der gemeinsamen, von Schuld mitbestimmten Geschichte jeden innerlich prägt und zum Sündigen anreizt (Konkupiszenz). Dieser Situation kann die Menschheit weder von sich aus entkommen noch sie beliebig ändern, weil alle Versuche dieser Art wiederum unter der Bedingung des bösen Verstricktseins stehen. Erbsünde (peccatum originale) besagt also weder biologische Vererbung noch völlig verderbte Natur, sondern so etwas wie ein Netz kollektiver, der einzelnen Existenz vorgegebener Mächtigkeiten; sie besagt, „daß kein Mensch mehr am Punkt Null, in einem ‚status integritatis' (von der Geschichte unversehrt), anfangen kann. Keiner steht in jenem unversehrten Anfangszustand, in dem er nur frei sich auszuwirken und sein Gutes zu entwerfen brauchte: jeder lebt in einer Verstrickung, die ein Teil seiner Existenz selbst ist."[23] Diese kollektive Unheilssituation wird jedoch durch die in Jesus Christus eröffnete Heilssituation überholt, die (im Glauben) dazu befähigt und einlädt, zum Erben der Gnade Gottes und zum „Miterben Christi" (Röm 8, 17) zu werden.

Demnach steht der Mensch in einer dialektisch bestimmten Situation seiner Freiheit. Diese ist zum einen bleibend und von Anfang an von Schuld bestimmt (Erbsünde); zum anderen ist sie bleibend vom universalen Heilswillen Gottes bestimmt („Erbgnade"). Vor aller persönlichen Entscheidung steht der Mensch also in einer dialektisch bestimmten Situation: Er ist „Erbsünder von Adam her *und* Erlöster auf Christus hin"[24]. Dies eröffnet die fundamentale Entscheidungssituation, entweder in den durch Christus eröffneten Raum der Gnade (Kirche) einzutreten, sie durch gutes Handeln zu „ratifizieren" und damit zur Befreiung beizutragen, oder sich diesem Raum zu verweigern, durch eigene Sünden die schuldmitbestimmte Situation zu „ratifizieren" und damit zur konkreten Unfreiheit beizutragen.

2. Von dieser letzteren Möglichkeit handelt der andere Strang des Sündenverständnisses, der zur moraltheologischen Lehre von den persönlichen Sünden führt und in seiner Entwicklung weitgehend den Erfordernissen der kirchlichen Bußpraxis folgte. Aus dieser Bußpraxis erwuchs das Bedürfnis, die Sünden über die Zehn Gebote hinaus zu klassifizieren etwa in die sieben Hauptsünden (Hochmut, Habsucht, Unzucht, Neid, Völlerei, Zorn, Trägheit) oder in die vier „himmel-

schreienden Sünden" (Brudermord, Sodomie, Unterdrückung der Armen, Witwen und Waisen, Vorenthaltung des gerechten Lohns). Materiale Sündenkataloge dieser Art oder Beichtspiegel sagen freilich nur einschlußweise, was eigentlich all diese Taten zu Sünden macht.

Was macht die Grundstruktur der Sünde aus? Die christliche Tradition kennt eine Reihe von Bestimmungen und spricht vom Handeln gegen das ewige Gesetz oder von der Abwendung von Gott, von einer Beleidigung Gottes, von Gnadenverlust, vom Unglauben, von der Übertretung der Gebote. Neben diese Bestimmungen von bleibender Aussagekraft treten zeitgenössische Umschreibungen, die von der Sünde als Entfremdung, als Ichverhaftung, als Unfreiheit, als Verhältnislosigkeit zu Gott, als Selbstverneinung oder Grenzüberschreitung sprechen. Auch diese Bestimmungen treffen jeweils wichtige Aspekte. Die drei Beziehungsebenen zu Gott, zum anderen, zu sich selbst, die bei jeder sittlich-religiösen Entscheidung mitspielen, lassen sich am besten integrieren, wenn man die Grundstruktur jeder Sünde, welche Ausdrucksform sie auch immer finden mag, in einer doppelten Verweigerung sieht: in der Verweigerung der Gott und den anderen geschuldeten Liebe, welche Verweigerung auch zur Selbstisolation des betreffenden Subjekts führt.

Mithin ist die Sünde die Weigerung, sich „beziehungsreich", das heißt im Verhältnis zu den anderen und zu dem ganz anderen zu vollziehen, und also der Versuch, sich beziehungslos nur „selbst" verwirklichen zu wollen. Solch aufgeblähte Selbstliebe verpaßt die am Maßstab der Liebe orientierte gleichursprüngliche Beziehung zu Gott und zum Nächsten und dadurch vermittelt zu sich selbst.

Die beiden in der Sünde ge- oder zerstörten Bezüge zu Gott und zum Menschen stehen nicht unvermittelt nebeneinander. Denn in der Weigerung, einen Menschen auf die ihm zukommende Weise zu lieben oder nach den Prinzipien der Gerechtigkeit zu handeln, zeigt sich ein gestörtes Gottesverhältnis. Biblisch ausgedrückt: „Wenn jemand Vermögen hat und sein Herz vor dem Bruder verschließt, den er in Not sieht, wie kann die Gottesliebe in ihm bleiben?" (1 Joh 3, 17) Umgekehrt gilt ebenso, daß die Verweigerung der Gottesbeziehung auch das menschliche Beziehungsgefüge zerstört, wie es die biblische Urgeschichte zeigt.

Sünde ist demnach Verhältnislosigkeit zum Schöpfer wie zum Geschöpf, doppelte Verweigerung der Liebe, wie sie das christliche Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (Mt 22, 36–40) fordert. Auch den, der die Sünde der Welt hinwegnehmen sollte, betraf und betrifft dieser Verweigerungscharakter der Sünde, sei es durch die Abweisung des göttlichen Logos (Joh 1, 11) bis hin zu seiner Kreuzigung oder sei es durch die Abweisung der Geringsten seiner Brüder, mit denen sich der Weltenrichter identifizierte (Mt 25, 31–46). Die als doppelte Verweigerung begriffene Sünde läßt sich so auf eine Kurzform zurückführen, die ihr schon Thomas von Aquin gegeben hatte: Gott werde in dem beleidigt, was wir Menschen gegen uns selbst tun[25].

Auf diesen Zusammenhang verweist in jüngster Zeit eindringlich die in Lateinamerika entstandene „Theologie der Befreiung" mit ihrer für die katholische Theologie neuen Kategorie der *„sozialen Sünde"*[26]. Über die soziale Dimension jeder Sünde und über die spezifischen Sünden im sozialen Bereich hinaus wird hier die Rede von der Sünde auf die sozialen Ordnungen und Strukturen bezogen, die keine prästabilierte Wesensordnung darstellen, sondern neben anderen Faktoren auch auf menschliches (gutes wie böses) Handeln zurückgehen. Insofern kann sich sündhaftes Handeln sozialen Institutionen einprägen, so daß diese „pekkaminös" werden, zu objektiven Erscheinungsformen der Sünde. „Sünde wird greifbar in unterdrückerischen Strukturen", so der peruanische Theologe Gustavo Gutiérrez, „in der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, in der Beherrschung und Versklavung von Völkern, Rassen und sozialen Klassen. Die Sünde erscheint so als fundamentale Entfremdung, als Wurzel einer Situation der Ungerechtigkeit und Ausbeutung."[27]

Damit wird nicht einer Verlagerung des Ethos von den Personen auf die Strukturen das Wort geredet, wohl aber darauf hingewiesen, daß bestimmte, vom Menschen geschaffene soziale Ordnungen, wie eine politische Gewaltherrschaft oder eine die Menschenwürde negierende Gesetzgebung oder eine die Ungerechtigkeit zementierende Ökonomie, Gott beleidigen, weil sie den Menschen als sein Ebenbild schänden und die normative Gestaltungsverantwortung vermissen lassen. Daher gilt: „Hinter jeder Situation von Sünde stehen immer sündige Menschen."[28]

Vergessen und Vergeben

Gegenüber der bösen Vergangenheit im kollektiven wie individuellen Sinn, die ja nicht abgeschlossene Historie, sondern in Gegenwart und Zukunft hineinwirkende Geschichte ist, sind verschiedene Haltungen möglich: Man kann sie vergessen oder verdrängen, man kann sie erklären und deuten, man kann sie schließlich auch vergeben. Dadurch wird sie „aufgehoben": Sie wird im Gedächtnis bewahrt, sie wird getilgt und sie wird gewandelt. Eine solche Vergebung gehört als Gabe und Aufgabe zum Herzstück des christlichen Glaubens, mag ein Kant sie auch im „Streit der Fakultäten" für unmöglich oder „nicht nötig" halten[29].

Das Alte Testament räumt dem „Vergeben" einen so hohen Rang ein, daß das einschlägige hebräische Wort (slh) nur Gott zum Subjekt hat[30]. Wenn Jesus im Neuen Testament Sünden vergibt, dann wird dies von seinen jüdischen Zeitgenossen als Anmaßung und Gotteslästerung kritisiert (Mt 9, 1–8). Das ist in der Tat das atemberaubende Neue[31]: Der Menschensohn vollzieht die Sündenvergebung und bewirkt sie durch sein Kreuz, in dem wir „die Erlösung, die Vergebung der Sünden" haben (Eph 1, 7). Diese göttliche Gabe, die der Geber selbst ist, wandelt

sich unter dem Wirken Heiligen Geistes zur Aufgabe, die empfangene Vergebung weiterzugeben. Der Imperativ lautet: „Vergebt einander, weil Gott euch durch Christus vergeben hat" (Eph 4, 32). Das Maß der Vergebung, die einer empfängt, ist dabei streng an die Vergebung gebunden, die einer anderen gewährt; darum heißt es in dem allen Christen gemeinsamen Herrengebet: „Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern" (vgl. Mt 6, 12). Dieses Vermächtnis ist der Kirche so kostbar, daß sie vielfältige Formen der Sündenvergebung und der Bußpraxis ausgeprägt hat, von der klassischen Dreigestalt der Buße (Mt 6, 1–18: Fasten, Gebet, Almosen) bis zur sakramentalen Feier der Versöhnung.

Was aber Vergeben als „Unterbrechung" (J. B. Metz) der Schuldgeschichte kosten kann, vermag eine dramatische Geschichte aus dem Zweiten Weltkrieg zu verdeutlichen:

Ein jüdischer KZ-Häftling wird zu einem jungen sterbenden SS-Mann gerufen. Dieser 21jährige Karl bekennt dem Häftling als Vertreter des geschundenen Volkes seine Schuld: Er sei beteiligt gewesen, als 200 Juden von der SS in ein Haus getrieben wurden, das mit Benzin besser brennbar gemacht und dann mit einer Handgranate gezündet worden sei. Wer sich dieser Hölle durch Flucht habe entziehen wollen, der sei in Maschinengewehrgarben hineingelaufen. An einem dieser MG habe er gesessen und geschossen. Im Sterben nun bekennt Karl all dies und bittet den Juden um Vergebung. Dieser hört sich alles an, glaubt jedoch nicht vergeben zu können und verweigert dem Sterbenden die letzte Gnade der Verzeihung. Der jüdische Häftling überlebt die Greuel der Lager, aber das Erlebnis mit dem jungen SS-Mann läßt ihn nicht mehr los, zumal er dessen Habseligkeiten hatte. Es treibt ihn zur Mutter des jungen Karl, doch dort ist er unfähig, die Wahrheit zu sagen; weder, daß ihr Sohn so schuldig geworden ist, noch daß er voll Reue und mit der Bitte um Verzeihung auf den Lippen gestorben ist.

Simon Wiesenthal, der Verfasser dieser autobiographischen Erzählung mit dem Titel „Die Sonnenblume"[32], läßt offen, ob er damals richtig gehandelt habe, und befragt im selben Buch Zeitgenossen nach ihren Meinungen, die sehr unterschiedlich ausfallen. Hätte er vergeben müssen? Durfte er überhaupt vergeben? Die Verstrickung ins Böse (der durch die nationalsozialistische Ideologie verführte Karl), das Mitwirken am Bösen (die eigene Schuld des jungen Karl), die Unfähigkeit zur Verzeihung, das Niederhalten der schrecklichen und tröstlichen Wahrheit (Schweigen vor der Mutter): All diese Elemente der Geschichte dokumentieren eine von vielen Schuldgeschichten in einer vom Menschen her unaufhebbaren Geschichte der Schuld. Für Christen begründet die Person Jesu Christi die Hoffnung auf Vergebung, auf „Aufhebung" (ihre Erinnerung, Tilgung, Wandlung) der Schuld. Für andere, wie für die jüdische Philosophin Hannah Arendt, stellt Jesus von Nazaret den Entdeckungszusammenhang dar, durch den angesichts der „Unwiderruflichkeit des Getanen" die Pflicht zur Vergebung plausibel wurde[33]. Beide aber erstreben eine „Kultur der Vergebung", die sowohl im zwischenmenschlichen als auch im politischen Bereich Platz greifen müßte. Freilich, die Vergebung ist moralisch oder politisch ebensowenig erzwingbar wie das Versprechen. Von Gott gnädig gewährt und vom Menschen frei aufgegriffen, bezeichnet sie den Königsweg, auf dem Schuld zu einer „glücklichen Schuld" werden kann.

ANMERKUNGEN

[1] Der Beitrag geht auf einen Vortrag an der Universität Göttingen im WS 1987/88 zurück.
[2] F. Nietzsche, Der Antichrist Nr. 49, in: Werke, Bd. 2 (München 1966) 1214.
[3] A. Auer, Ist die Sünde eine Beleidigung Gottes? Überlegungen zu einer Theologie der Sünde, in: Theol. Quartalschr. 155 (1975) 53–68.
[4] H. Heine, Sämtl. Schriften, Bd. 4, hrsg. v. K. Briegleb, 641f.
[5] H. Heine, Hist.-krit. Gesamtausg., Bd. 15 (Hamburg 1982) 49.
[6] L. Honnefelder, Zur Philosophie der Schuld, in: Theol. Quartalschr. 155 (1975) 31–48.
[7] G. Condrau, Angst und Schuld als Grundproblem der Psychotherapie (Frankfurt 1976).
8 Schuld und Verantwortung. Philosophische und juristische Beiträge zur Zurechenbarkeit menschlichen Handelns, hrsg. v. H. M. Baumgartner u. A. Eser (Tübingen 1983).
[9] J. Imbach, Schuld in der deutschen Gegenwartsliteratur, in dieser Zschr. 112 (1987) 731–743; K.-J. Kuschel, Schuld als Thema der Gegenwartsliteratur, in: Orientierung 50 (1986) 178–180, 195–197, 206–209.
[10] Technik und Ethik, hrsg. v. H. Lenk und G. Ropohl (Stuttgart 1987)
[11] J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gegenwart. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie (Mainz 1977) 59.
[12] H. Baier, Totentrauer – die Frömmigkeit unserer Republik, in: FAZ, Nr. 265, 14. 11. 1987.
[13] J. Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus (Frankfurt 1973) 165.
[14] G. Ebeling, Wort und Glaube, Bd. 3 (Tübingen 1975) 197.
[15] C. Schmid, Erinnerungen (München ^{5}1979) 15f.
[16] M. Gorbatschow, Die Rede zum 70. Jahrestag der Oktoberrevolution (Bergisch-Gladbach 1987) 54.
[17] So Augustinus, Confessiones II, 3; X, 1–5.
[18] F. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse Nr. 68, in: Werke, Bd. 2 (München 1966) 625.
[19] H. Arendt, Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik (Frankfurt 1974) 29, mit Bezug auf die „Konfessionen" eines Rousseau und Fr. Schlegel.
[20] P. Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte (Tübingen 1987) 71–78, hier 74.
[21] J. Höffner, Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter (Trier ^{2}1969) 238.
[22] Bartolomé de las Casas, Aquí se contienen unos avisos y reglas para los confesores, in: Obras escogidas, Bd. 5 (Madrid 1958) 235–249.
[23] J. Ratzinger, Einführung in das Christentum (München 1971) 179.
[24] K. Rahner, in: Sacramentum Mundi, Bd. I, 1114.
[25] Thomas v. Aquin, Summa contra gentiles III, 122.
[26] Vgl. M. Sievernich, Die „soziale Sünde" und ihr Bekenntnis, in: Concilium 23 (1987) 124–131.
[27] G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung (Mainz 1973) 169.
[28] Johannes Paul II., Reconciliatio et paenitentia 16, in: Acta Apost. Sedis 77 (1985) 213–217.
[29] I. Kant, Werke, Bd. 11 (Frankfurt 1964) 314.
[30] J. J. Stamm, in: Theol. Hwb. z. AT, Bd. 2 (München 1976) 150–159.
[31] R. Bultmann, in: Theol. Wb. z. NT (Stuttgart 1933) 506–509.
[32] S. Wiesenthal, Die Sonnenblume (Gerlingen 1981).
[33] H. Arendt, Vita activa oder vom tätigen Leben (München o. J. [1960]) 231–239.

Bernhard Grom SJ

Anthroposophie und Christentum

Das Weltbild

Als „Bürger dreier Welten" hat in der Weltsicht Rudolf Steiners[1] der Mensch Anteil an den drei Hauptbereichen, in die sich die all-eine Wirklichkeit gliedert. Sein Ich ist als Geistselbst eine Individualisierung der Absichten der höheren *„geistigen Welt"* (Geisterland). Dieser übermenschliche Bereich gliedert sich in neun (nach manchen Äußerungen: drei) „Hierarchien", die Steiner mit der christlichen Tradition Seraphim, Cherubim, Throne usw. oder mit deutschen Funktionsbezeichnungen Geister der (All-)Liebe, der Harmonie, des Willens usw. nennt. In späteren Vorträgen führt er als ihnen übergeordnete Sphäre auch die Trinität von Vater, Sohn und Geist ein.

Der Astralleib des Menschen ist eine Individualisierung der allgemeinen Astralwelt (Seelenwelt), die sich aus sieben Regionen aufbaut (Begierdenglut, fließende Reizbarkeit, Wünsche usw.). Sein Ätherleib ist eine Individualisierung des Weltenäthers und sein physischer Leib eine Individualisierung des Mineralreichs, das aus den immateriellen Bildekräften des Äthers entstanden ist, vom Äther zum Leben der Pflanzen und Tiere erweckt wird und mit diesen die physische Welt bildet.

Für Steiner ist die Dreigliederung der Welt in eine geistige, seelische und physische das vorläufige Ergebnis einer *Gesamtentwicklung des all-einen Geistigen*, der sich der Mensch verdankt und die er als Umschlagstelle zwischen dem geistigen und dem physischen Bereich vollenden muß. In Umkehrung von Darwins und Haeckels Theorien, die er begeistert studiert hat, erklärt er freilich das Physische aus dem Geistigen und lehrt eine Evolution von oben nach unten. So erhält seine Metaphysik zusätzlich zu ihrem fluidalen auch einen evolutiven, dynamischen Grundzug, der nur noch einen Weltprozeß mit ineinander übergehenden, nicht mehr wesentlich unterschiedenen Stufen kennt. Damit vertritt Steiner eine monistische und panentheistische Weltentwicklungslehre, die sich vom theistisch-christlichen Schöpfungsverständnis deutlich unterscheidet. Ihr zufolge ist das ursprüngliche Göttlich-Geistige nicht der weltüberlegene (transzendente), aber welttragende und dadurch auf transzendente Weise immanente, allgegenwärtige Urgrund der werdenden Schöpfung, sondern „fließt" durch *Emanation und Verdichtung* über die hohen Wesenheiten (Hierarchien) in alles Werdende ein, entwickelt sich in ständiger Metamorphose in ihm und mit ihm. Es wird von der geistigen zur seelischen und über diese zur ätherischen und

materiellen Welt, um sich nach Phasen zunehmender Verstofflichung wieder zu reiner Geistigkeit emporzuentwickeln.

„Es entwickelt sich dieses Stoffliche aus dem Geistigen heraus. Vorher ist nur Geistiges vorhanden... Man hat einen Vorgang vor sich, der sich – auf einer höheren Stufe – so abspielt, wie wenn man ein Gefäß mit Wasser betrachtet, in dem sich nach und nach durch kunstvoll geleitete Abkühlung Eisklumpen herausbilden. Wie man hier aus dem, was vorher durchaus Wasser war, das Eis sich heraus verdichten sieht, so kann man durch geistige Beobachtung verfolgen, wie sich aus einem vorangehenden durchaus Geistigen die stofflichen Dinge, Vorgänge und Wesenheiten gleichsam verdichten. – So hat sich der physische Erdenplanet herausentwickelt aus einem geistigen Weltwesen; und alles, was stofflich mit diesem Erdenplaneten verknüpft ist, hat sich aus solchem herausverdichtet, was mit ihm vorher geistig verbunden war. Man hat sich aber nicht vorzustellen, daß jemals *alles* Geistige sich in Stoffliches umwandelt; sondern man hat in dem letzteren immer nur umgewandelte Teile des ursprünglichen Geistigen vor sich" (GA 13, 140).

Das Bild vom „Herausverdichten" ist – wie öfter bei Steiner – sowohl metaphorisch als auch buchstäblich gemeint. Es ist mit dem bereits erwähnten Bild vom Meer und Tropfen zusammenzusehen und besagt: Während das Göttliche im geisterfüllten Ich (Geistselbst) des Menschen unmittelbar gegenwärtig ist, so daß es einen Tropfen aus diesem Meer darstellt, der sich von ihm nur der Menge, nicht der Art nach unterscheidet, offenbart es sich in den untermenschlichen physischen Dingen, die wie Verdichtungen und Eisklumpen dieses Meeres sind, nur mittelbar als die geistige Kraft, die sich in ihnen ausdrückt.

So ist die sichtbare *Erde* „nur der physische Ausdruck eines geistig-seelischen Organismus" (GA 13, 241), ebenso die Gestirne. Die höheren Wesenheiten wirken über die ätherisch-astralen Wesensglieder, die die Gestirne bewegen, auf diese ein. Zumal von der *Sonne*, die von höherentwickelten Wesen bewohnt wird als die Erde, gehen wichtige seelisch-geistige Impulse auf die Erde aus.

„Wie Ihr Leib sich zu Ihrer Seele verhält, so verhält sich das Sonnenlicht zu dem Logos. In dem Sonnenlichte strömt ein Geistiges der Erde zu. Dieses Geistige ist, wenn wir nicht nur den Sonnenleib, sondern auch den Sonnengeist zu fassen vermögen, dieser Geist ist die Liebe, die herunterströmt auf die Erde... mit dem physischen Sonnenlichte strömt die warme Liebe der Gottheit auf die Erde; und die Menschen sind dazu da, die warme Liebe der Gottheit in sich aufzunehmen, zu entwickeln und zu erwidern" (GA 103, 58).

Während Steiner in seiner „Theosophie" noch Argumente seiner Frühphase aufgreift, beruft er sich in der „Akasha-Chronik" und der „Geheimwissenschaft" nur noch auf seine „übersinnliche Erkenntnis" und legt aufgrund seiner Inspiration und Intuition sowie seines Einblicks in die Akasha-Chronik eine *Weltentwicklungstheorie* von mehreren hundert Seiten vor.

Die Evolution: Von der Verstofflichung zur Wiedervergeistigung

In drei Verkörperungen der Erde und des Kosmos haben sich durch zunehmende Verstofflichung des Geistigen zunächst der physische, der ätherische und der

astralische Leib des Menschen vorbereitet, bis sich in der entscheidenden vierten, gegenwärtigen Verkörperung das Ich bilden konnte. Es wird sich in drei zukünftigen Globusinkarnationen mit zahlreichen Einzelinkarnationen so entwickeln, daß immer mehr Menschen zum Geistselbst, zum Lebensgeist und zum Geistesmenschen werden. Das Mineralreich wird sich in ein pflanzliches, dieses in ein tierisch-astrales umwandeln – bis mit dem Geistesmenschen alles völlig vergeistigt und leibfrei sein wird. So nimmt Steiner sieben „planetarische Verkörperungen" an, die der Ausbildung der erwähnten sieben Wesensglieder und Bewußtseinszustände dienen und die er mit den herkömmlichen Planetennamen als „alten" Saturn, „alte Sonne" oder als „Saturnzustand" usw. bezeichnet.

Wesensglieder Bewußtseinszustände	Planetarische Verkörperungen
1. Physischer Leib Trance (nahezu ohne Bewußtsein)	Saturnzustand
2. Ätherleib Tiefschlaf (traumlos)	Sonnenzustand
3. Astralleib Traum- und Bilderbewußtsein	Mondenzustand
4. Ich Wach- und Gegenstandsbewußtsein	Erdenzustand (Gegenwart)
5. Geistselbst Gesteigerte Imagination	Jupiterzustand
6. Lebensgeist Gesteigerte Inspiration	Venuszustand
7. Geistesmensch Gesteigerte Intuition	Vulkanzustand

Nach jeder dieser Verkörperungen trat bzw. tritt der Kosmos in eine Ruhepause (Pralaya) der völligen Vergeistigung ein. Die Wesenheiten der neun übermenschlichen Hierarchien wirken je nach ihrer Art mit und entwickeln sich mit der gesamten Evolution auch selber.

Im *Saturnzustand* war die Erde zunächst nur „Wille", den die hochentwickelten „Geister des Willens" (Throne) ausströmten. Daraus entstand „Wärme", jedoch nicht Wärme, die wie heute an Materie gebunden ist, sondern als „rein seelische und eine noch feinere Substanz als ein Gas"; aus ihr hat sich das Materielle verdichtet. Die physischen Leiber der Menschen waren damals anfanghaft als „Wärmekörper" dieser Art vorhanden. Sie bekamen Leben von außen, weil die „Geister der Weisheit" (Kyriotetes) ihr Leben in sie hineinspiegelten; die „Geister der Bewegung" (Dynameis), deren niedrigstes Glied der Astralleib ist, machten den Saturn nun zu einem mit Sympathien und Antipathien beseelten Wesen, doch wurden diese Empfindungen erst durch das Wirken der „Geister der Form" (Exusiai, Elohim) in einzelne Lebewesen abgeteilt. Persönlichkeit im heutigen Sinn

hatten sie noch nicht, doch spiegelten sich in ihnen bereits von außen die „Geister der Persönlichkeit" (Archai). Ähnlich wirkten andere Wesen, bis Menschenphantome mit einem anfanghaften Leben entstanden.

Im *Sonnenzustand* wiederholt sich diese Entwicklung, wird aber durch das Zusammenwirken der Geister so weitergeführt, daß sich die Saturnwärme zu Luft verdichtet, die Geister sich im Menschen nicht nur spiegeln, sondern ihre Kräfte in ihn ein- und ausströmen lassen und der keimhafte physische Leib zum Ätherleib mit dem Tiefschlafbewußtsein der Pflanzenwelt wird.

Im *Mondenzustand* haben sich die „Geister der Bewegung" so weiterentwickelt, daß sie aus sich heraus den Astralleib mit seinem Traum- und Bilderbewußtsein in die Menschenwesen einströmen lassen können, deren dichteste Schicht (neben Wärme und Luft) etwas Ähnliches wie das heutige Wasser ist.

Zu Anfang des jetzigen *Erdenzustands* war die Erde noch ganz Seele, Geist und Feuer und verdichtete sich dann zu Gas und Luft. Daraus spaltete sich ein Weltkörper ab, der sich zur gegenwärtigen Sonne entwickelte; ihn brauchen jene höheren Wesenheiten als Wohnplatz, die die weitere Verdichtung der Erde (zu Wässerigem und Erdigem) behindern würde. Die höheren Wesen wirkten dann von der Sonne und vom Mond, der damals die Erde verließ, auf Erde und Menschen ein und halfen diesem, sich die festeren Teile einzugliedern. Als seine Bewußtseinsseele einen geeigneten Leib bilden konnte, entfachten die „Geister der Form" mit Funken aus ihrem Feuer sein Ich, das der Leib aufnahm.

So ist der Mensch ganz von oben, von geistiger Herkunft und Substanz. Das Tierreich aber entwickelte sich nach dem Menschenleib aus Astralwesen, die auf dem Mondenzustand stehenblieben und weniger entwickelt waren als die damals niedersten Menschenseelen. Sein Vorgänger war also der Mensch, nicht das Pflanzliche, das ebenfalls aus einem Rest der Menschenentwicklung entstand, nämlich aus wässerigen Gestalten, die zur Zeit der Sonnentrennung vom Astralischen der Sonne so angeregt wurden, daß sie aus dem Ätherischen der Erde ihren Lebensleib bildeten.

In einer zukünftigen fünften Verkörperung, dem *Jupiterzustand*, werden sich die mineralischen Kräfte in pflanzliche umwandeln und die Nachfahren der guten Menschen die der bösen so veredeln, daß sie noch Zugang zum eigentlichen Menschenreich finden. Die Menschen entwickeln eine gesteigerte Imagination, ein „selbstbewußtes Bilderbewußtsein oder psychisches Bewußtsein" mit Bildern, die sind, was sie bedeuten, und mit denen sie bewußt auf die übersinnlichen Kräfte einwirken können.

Danach, im *Venuszustand*, verschwindet auch das Pflanzliche. Mit einer Art gesteigerter Inspiration, dem „selbstbewußten Gegenstandsbewußtsein oder überpsychischen Bewußtsein", wird der Mensch auch Herr über schöpferische Kräfte anderer Welten, kann also nicht nur Bilder, sondern auch Gegenstände erschaffen. Im *Vulkanzustand* erlangt er – der jetzigen Intuition vergleichbar – die „Gottselig-

keit oder das spirituelle Bewußtsein", eine All-Liebe, die nur dem fortgeschrittenen Geistesschüler näher erläutert werden soll.

Jede der sieben planetarischen Verkörperungen gliedert sich in sieben *„Lebenszustände"*, die sich nochmals in sieben *„Formzustände"* aufteilen. Besonders ausführlich beschreibt Steiner den vierten Formzustand (den „physischen"), in dem sich die Erde derzeit befindet und den er in sieben *„Zeitalter"* (Hauptrassen) unterteilt, nämlich in die 1. Polarische, 2. Hyperboräische, 3. Lemurische, 4. Atlantische, 5. Nachatlantische und zwei zukünftige (6./7.) Epochen.

Sowohl die Geistwesen als auch die Menschen haben sich nicht immer geradlinig entwickelt, sondern zwischen Verstofflichung und Vergeistigung geschwankt. So bewirkten „unregelmäßig entwickelte" Wesen, *„luziferische Geister"*, die auf dem Mondenzustand stehengeblieben waren und in ihrem Freiheitsrausch gegen die „Sonnengeister" arbeiteten, daß der Mensch in der Lemurischen Zeit zwar zur Freiheit von bestimmten Kräften, aber auch zum Irrtum und zum Bösen fähig wurde. Dieses *„Luziferereignis"* (Sündenfall nach Gen 3) verstrickte ihn mehr, als ihm bestimmt war, in die irdische Stofflichkeit. Sein physischer Leib wurde dichter, konnte sich nicht mehr „schwimmend-schwebend" bewegen, und weil sich sein Astralleib von der Außenwelt blenden ließ und seinen Leidenschaften statt den geistigen Einflüssen folgte, wurden Krankheit und Tod möglich (GA 13, 249f.).

Die meisten Menschen ließen sich vom Luziferischen (dem Steiner später noch das Ahrimanische, den Drang zum Stofflichen, hinzufügte) zu maßloser Willkür verführen und richteten einen großen Teil der bewohnten Erde zugrunde. Eine Minderheit rettete sich nach Atlantis, doch entfesselten später viele von ihnen Luft- und Wasserkatastrophen, die das Gebiet zerstörten, weil sie die übersinnlichen Kräfte, die die Eingeweihten lehrten, mißbrauchten. Nach der altindischen, urpersischen, ägyptisch-chaldäischen und griechisch-lateinischen herrscht nun seit dem 12. bis 14. Jahrhundert als fünfte die nachatlantische Kulturepoche. Sie brachte die größte Individualisierung, aber auch den tiefsten Materialismus. Seit 1879 lenkt der Erzengel Michael, der sich Christus angeschlossen hat, für 300 Jahre den gegenwärtigen Zeitabschnitt, der mit Hilfe der Anthroposophie das materialistische, ahrimanische Denken überwinden soll.

Der Christus – das führende Sonnenwesen

Für Steiner, der sich um 1900 weltanschaulich dem Christentum näherte und damals in einer emotionalen Krise ein „geistiges Gestanden-Haben vor dem Mysterium von Golgatha" erlebte, ist das „Christus-Prinzip", „der Christus", den er später auch trinitarisch den „Sohn" nennt, eine der höchsten schöpferischen Wesenheiten (auch „Götter" genannt), die sich aus dem Geistigen heraus- und mit der übrigen Welt mitentwickelt haben. Nachdem sich zu Beginn der Hyperboräi-

schen Zeit die Sonne von der Erde getrennt hatte, wurde der Christus zum *„führenden Sonnenwesen"*. Denn sechs „Lichtgeister" (Elohim), die „Liebe ausströmen konnten" und zusammen den „Logos" bilden, nahmen auf der Sonne Wohnung, wo sie sich entwickeln konnten. (Der siebte Lichtgeist, Jahve, wählte den Mond als Wirkungsort.) Als nach dem Luziferereignis in Lemurischer und Atlantischer Zeit die Entwicklung des Menschen gefährdet war, trug dieser „Christus-Impuls", soweit dies durch Einstrahlung möglich war, von der Sonne aus zur Harmonisierung des Leibes und des Gemütes bei. Er teilt sich den Menschen auch schon in den Sonnenorakeln der Eingeweihten in Atlantischer Zeit sowie dem Buddha, Zarathustra, Mose u. a. mit. Seit seiner Menschwerdung und dem Golgatha-Ereignis wirkt er auch von innen, weil er „der Geist der Erde" wurde.

Was Steiner über das Wirken Jesu vorträgt, schöpft er aus der seiner Ansicht nach einzigen maßgeblichen Quelle, dem „unmittelbaren übersinnlichen Wissen", nämlich seiner Meditation und Akasha-Forschung. Demgegenüber bieten ihm die vier Evangelien, die ohnehin „geisteswissenschaftlich" auszulegen sind, nur eine nachträgliche Bestätigung (GA 103; 114; 139). Er ergänzt sie um ein „Fünftes Evangelium" über Jesu Entwicklung vom 12. bis zum 30. Lebensjahr (GA 148).

„...daß also weder das Johannes-Evangelium noch die anderen Evangelien Quellen ihrer (der Anthroposophie, B. G.) Erkenntnis sind, muß immer streng betont werden. Was heute erforscht werden kann ohne eine historische Urkunde, das ist die Quelle für das anthroposophische Erkennen... Was wir zu lesen vermögen in der unvergänglichen Chronik, in der Akasha-Chronik, das ist für uns die Quelle für die geistige Forschung. Es gibt die Möglichkeit, das, was sich zugetragen hat, ohne äußere Urkunde zu erkennen" (GA 114, 28f.).

Darauf gründet Steiners Anspruch, das exoterische, veräußerlichte Christentum durch ein esoterisches, verinnerlichtes abzulösen. Denn von den Evangelisten bis zu den späteren Geheimschulen haben angeblich einzelne Eingeweihte immer wieder aus unmittelbarer übersinnlicher Erkenntnis geschöpft, während die vielen Menschen ohne übersinnliche Schau auf die Glaubensüberlieferung bauen mußten (GA 13, 405) und die Kirche bald nach Paulus in ein „dialektisch-juristisches Zeitalter" eintrat und die Christuserkenntnis auf Autorität und Dogma zu bauen versuchte (GA 200, 103–120). Nach der Vorbereitung des Christusereignisses in vorchristlicher Zeit und nach der „Vermaterialisierung selbst des Christentums" muß nun ein drittes Kapitel beginnen.

„Und das dritte Kapitel soll sein die geistige Erfassung des Christentums durch anthroposophische Vertiefung" (GA 103, 184). „So nimmt sich die anthroposophische Weltanschauung aus wie eine Testamentsvollstreckung des Christentums. Um zum wahren Christentum geführt zu werden, wird der Mensch in Zukunft jene spirituellen Lehren aufnehmen müssen, welche die anthroposophische Weltanschauung zu geben vermag." Angeblich gute Christen werden diese angreifen. „Denn alle Begriffe werden sich wandeln müssen, wenn ein wirkliches spirituelles Verständnis des Christentums heranrücken soll" (ebd. 218).

Tatsächlich ist für Steiner ein „esoterisches Christentum" nicht nur ein verinnerlichtes, wie Anthroposophen oft harmonisierend beteuern, sondern auch eines, das seine Auffassungen vom Göttlichen, vom siebengliedrigen Menschen, von seinem

Erkenntnisweg und seinem Karma getreu übernimmt. Dies zeigt sich deutlich in den „Forschungsergebnissen", die er zum Wirken Jesu und des Christus vorträgt.

Mit Blick auf die beiden Stammbäume Jesu, die einerseits Salomo (Mt 1, 6), andererseits Nathan (Lk 3, 31) als Vorfahren erwähnen, lehrte Steiner (ab 1909), in Bethlehem seien in zwei Familien zwei verschiedene Knaben mit dem Namen Jesus geboren worden. Im salomonischen lebte das Zarathustra-Ich, das den physischen und den ätherischen Leib zu größter Vollkommenheit bringen konnte; im nathanischen mußte die Wesenheit Buddhas den Astralleib bilden, während sein Ich eine überaus liebesfähige, aber noch weltunerfahrene Seele war, die sich noch nie verkörpert hatte. Beim Besuch des 12jährigen im Tempel (Lk 2, 41 ff.) ergriff das Zarathustra-Ich des salomonischen Jesus (dessen ichloser Leib bald starb) vom Leib des nathanischen Besitz und arbeitete dort die Empfindungs-, Verstandes- und Bewußtseinsseele aus, so daß er mit 30 Jahren, bei der Taufe durch Johannes, von der Sonne her die Christus-Wesenheit in sich aufnehmen konnte.

Was die alten Mysterien nur einzelnen vermittelten, das brachte der Christus Jesus nun allen Menschen und der ganzen Erde. Durch sein Wort verkündete er, daß sich die Menschen das Himmelreich durch die Kraft des Innern nach und nach aneignen können. Seine Taten gipfelten in der öffentlichen Mysterieneinweihung des Lazarus (Joh 11), den er aus dem Einweihungsschlaf (nicht aus dem Tod) zurückrief. Schließlich opferte er sich am Kreuz. Das „Mysterium von Golgatha" wurde zum „Mittelpunktsgeschehen" der Erdentwicklung, weil sich mit dem in die Erde fließenden Blut das hohe Sonnenwesen mit der Erdenevolution vereinigte, sich mit dem Geist der Erde verband und auch deren Aura veränderte. Seither kann der Christus nicht mehr durch die Methoden der alten Mysterien, sondern nur noch durch freiwillige meditative Schulung gefunden werden.

Seit Golgatha wirkt der Christus-Impuls dem luziferischen und ahrimanischen Einfluß entgegen. Er hat den physischen Leib des Menschen so erfrischt, daß sich Verstorbene wieder inkarnieren können und die Menschheit nicht aussterben muß. Auf Astralleib und Ich wirkt er während des Schlafs. Er hat die „objektiven Wirkungen" der Schuld auf sich genommen, die vom Täter nicht wieder gutzumachenden schädlichen Folgen für die Weltentwicklung. Das „subjektive Karma", die persönlichen und irdischen Folgen für sich selbst, muß der Mensch jedoch selber austragen und ausgleichen.

Dem Gläubigen sagt Christus gleichsam: Ich bin bei deiner Tat; du wirst durch dein Karma später das für dich zu tun haben, was die Tat für dich bedeutet. Aber was die Tat für die Welt bedeutet, ihre schädlichen Folgen für ihre Entwicklung – das ist meine Sache! „Denn dadurch, daß der Christus auf Golgatha gestorben ist, wird der Mensch nicht sehen seine Schuldentafeln, sondern er wird den sehen, der sie übernommen hat" (GA 155, 187). Nicht subjektives Karma, aber die geistigen objektiven Wirkungen der Taten, der Schuld, die nimmt er uns ab.

Der Christus wird in der Ätherspäre der Erde wiedererscheinen. Einige werden

dieses Damaskuserlebnis noch in diesem Jahrhundert erfahren können, und ihre Zahl wird zunehmen. Im nächsten Zeitalter dieser Erdinkarnation wird er sich den Menschen in seinem Astralleib, im übernächsten als „großes kosmisches Ich" offenbaren. In den letzten Zeilen des zitierten Grundsteinspruchs spricht ihn Steiner gebetsartig an (GA 40, 185):

„Göttliches Licht,
Christus-Sonne,
Erwärme
Unsere Herzen;
Erleuchte
Unsere Häupter;
Daß gut werde,
Was wir aus Herzen
Gründen,
Aus Häuptern
Zielvoll führen wollen."

Wer das religiös-kultische Erleben des Christus-Impulses sucht – die Anthroposophie regt dies als „geisteswissenschaftliche Erkenntnis" nur an, bleibt jedoch demgegenüber unabhängig –, schließt sich gewöhnlich der „*Christengemeinschaft*" an. Sie wurde 1922 von evangelischen Theologen wie F. Rittelmeyer und E. Bock, die sich von Steiner anregen und beraten ließen, begründet und feiert als „erneuerte Mysterien" die sieben Sakramente und das mit jahreszeitlichen Elementen angereicherte Kirchenjahr.

Rückfragen

Anthroposophie ist Geistenthusiasmus und Entwicklungsoptimismus. Ein kirchlich engagierter Christ wird nicht nur den humanitären Einsatz vieler anthroposophischer Ärzte und Heilpädagogen freudig anerkennen, sondern auch in der Anthroposophie als solcher eine Verbündete im Kampf für eine Überwindung des theoretischen und praktischen Materialismus, für das Ja zum Leben (gegen Abtreibung, Euthanasie, Naturzerstörung) und für einen spirituell orientierten Lebensstil sehen. Allerdings ist sie ihrem Entstehen und ihrem Inhalt nach eine nachchristliche Bewegung, die zwar niemanden zum Austritt aus einer der großen Kirchen drängt, aber deutlich – wenn auch im Ton leise und vornehm – beansprucht, den dem heutigen Entwicklungsstand angemessenen spirituellen Weg gefunden zu haben. Dieser Weg und dieser Absolutheitsanspruch fordern zu Rückfragen heraus, die nicht der Feindseligkeit oder Überheblichkeit, sondern dem Bemühen um ein überzeugendes Weltbild entspringen.

Ein verengter Meditationsweg?

Der anthroposophische Schulungsweg macht gewiß Ernst damit, daß alle Glaubenslehre zu lebendiger Erfahrung hinführen muß. Er bietet auch interessante Hinweise zur Vorbereitung einer spirituellen Sensibilität, zum gelenkten Erleben von Symbolen und Mantren sowie zum sozusagen vortherapeutischen Verarbeiten von unbewußten Regungen und Projektionen. Steiner respektiert auch die Eigen-

art des Übenden und kann sich vorstellen, daß man die Erleuchtung auch auf anderen Wegen, etwa durch Schicksalsschläge findet. Aber verengt er den Meditationsweg nicht trotzdem, weil er den Gang von der Imagination zur Intuition, so wie er ihn beschreibt, als das allen anderen Ansätzen überlegene, zeitgemäßeste Vorgehen darstellt? Wird die Anthroposophie durch ihren Drang zu angeblich „leibfreier" Erkenntnis nicht daran gehindert, andere Wege, wie sie die heutige Meditationsbewegung und die spirituelle Tradition des Christentums in breiter Auswahl kennen, als gleichwertig anzuerkennen – von körper- und atembezogener Entspannung bis zur wachbewußten sinnerschließenden Meditation des Alltags, die nicht – wie bei Steiner – nur vorbereitend, zum Abschalten oder dann erst wieder aus der „Intuition" heraus, sondern als vollwertige Übung durchgeführt wird?

Ein dualistisches und magisches Menschenbild?

Die Anthroposophie betont zu Recht gegen den Materialismus und Determinismus, daß die geistige Tätigkeit des Menschen ihre eigenständige Ursächlichkeit hat und nicht nur Ergebnis materieller und neurophysiologischer Bedingungen ist. Man kann hierin auch – wie J. Eccles – einen gewissen Leib-Seele-Dualismus vertreten, sofern man die Interdependenz von Geist und Gehirn im uns bekannten vortodlichen Leben nicht übersieht. Doch fällt Steiner nicht in einen unhaltbaren Dualismus und Spiritualismus mit schamanischen Vorstellungen zurück, wenn er behauptet, im traumlosen Schlaf und in der Inspiration erkenne man Geistiges leibfrei, „durch Kräfte, bei denen mir meine Sinne und das Gehirn nicht als Werkzeug dienen"? Alles Denken und Erleben diesseits des Gehirntods ist an die Tätigkeit des Gehirns gebunden, und die Neurophysiologie weiß sehr wohl, durch welche EEG-Bilder diese Tätigkeit im Schlaf und in meditativer Versenkung gekennzeichnet ist.

Steiners Lehre von den drei (bzw. sieben oder neun) Wesensgliedern des Menschen enthält in vorwissenschaftlicher Form richtige Beobachtungen zur Fähigkeit des Menschen, sich von belastenden Stimmungen, von sozialem Erwartungsdruck und eingefahrenen Gewohnheiten zu distanzieren und das körperliche Befinden psychosomatisch zu beeinflussen. Wird seine scharfe Trennung zwischen leibfreiem Ich und triebhaft-emotionalem Astralleib aber der bipolaren Einheit von Triebhaftem, Emotionalem und Unbewußtem auf der einen und Freiem, Kognitivem und Bewußtem auf der anderen Seite gerecht, wie sie praktisch alle Richtungen der wissenschaftlichen Psychologie im Psychischen annehmen?

Führt Steiners spiritualistischer Leib-Seele-Dualismus nicht zu einer magischen Übersteigerung des Seelisch-Geistigen, wenn er lehrt, die physiologischen Organe würden durch den Ätherleib in ihrer Gestalt gehalten, der sich in Schlaf und Meditation mit den dazu nötigen Bildern stärke, und Krankheit und Tod bedrängten den Menschen erst, seit sein Astralleib nach dem Luziferereignis den Leiden-

schaften statt den geistigen Einflüssen folge, und wer meditiere, könne dem Tierreich Impulse der Erlösung zusenden und auch das Pflanzenwachstum stärker fördern als ein Nicht-Meditierender, weil er dem Stickstoff seine Imaginationen übermittle (GA 327, 117)? Greift dieser Geistenthusiasmus nicht – wenn auch bewußt und kontrolliert – auf das nichtunterscheidende („adualistische"), partizipativ-magische Denken zurück, das nach S. Freud und J. Piaget das großartige, aber unreflektierte Geborgenheitsgefühl und das Wunschdenken des Kleinkinds ausmacht (B. Grom 1986, 166; 194)? Ist es da nicht realistischer, mit der klassischen Philosophie und dem biblischen Glauben körperliche Krankheit und Tod – bei allen psychosomatischen Einflüssen – der Endlichkeit und Verletzbarkeit unseres Bios und nicht der spirituell-moralischen Fehlentwicklung der Menschheit zuzuschreiben und diese Ohnmacht unseres Geistes zu tragen – zusammen mit dem gleichsam ebenfalls ohnmächtigen, aber solidarisch mit uns „leidenden" Gott? Verkennt Steiner nicht auch den seelisch-geistigen Charakter des moralisch Bösen, wenn er es nur in der übertriebenen Hinwendung des Menschen zum Materiellen sieht (G. Scherer 1987, 120)?

Übrigens sollten Anthroposophen nicht länger Steiners Behauptung wiederholen, die Kirche habe „in den ersten Jahrhunderten" und endgültig mit dem Konzil von Konstantinopel (869) „sozusagen den Geist abgeschafft"(GA 115, 218), weil sie eine Zweiteilung (Dichothomie) des Menschen in Körper und Seele (mit nur einigen geistigen Eigenschaften) dogmatisiert und somit die Dreigliederung Körper – Seele – Geist unterdrückt und dem Materialismus Vorschub geleistet habe. Das Konzil hat nur gegen die (heute kaum noch rekonstruierbare) Zwei-Seelen-Lehre des Photius die Einheit des seelisch-geistigen Lebens hervorgehoben; in der von Steiner gemeinten Sache hat die Kirche nie ein Dogma formuliert.

Reinkarnation und Karma als gnostische Gewißheit?

Die anthroposophische Reinkarnations- und Karmalehre will gegen allen biologischen und sozialen Determinismus die Freiheit und Verantwortung des einzelnen verteidigen. Sie betont, die von den Eltern vermittelten Erbfaktoren bestimmten nur die Anlagen des physischen und ätherischen Leibes, während der seelisch-geistige Kern jeweils seine eigene Biographie habe. Allerdings sei diese keine Neuschöpfung, sondern die Fortsetzung früherer Inkarnationen mit ihren Entwicklungschancen und ihrem noch abzutragenden Karma.

Mit welchem Recht macht man solche Annahmen, wo die Entwicklungspsychologie die Biographie eines Menschen doch sehr wohl ohne Reinkarnation erklären kann und auch sonst erfahrungswissenschaftlich nichts für sie spricht? (Die „Kontinuität des Bewußtseins" läßt sich – wie gezeigt wurde – leicht anders erklären, und Erinnerungen an frühere Leben können auf Déjà-vu-Erlebnisse, Hellsehen in die Vergangenheit oder Suggestion zurückgeführt werden.)

Wenn Steiner dazu meint, am besten lerne man aus seinen früheren Fehlern, und

der Mensch brauche mehrere Leben, um sich zu vollenden, schränkt er dann die Freiheit, die Chance und den Ernst der Grundentscheidung, in der wir uns in einem einmaligen Leben, ja in jedem Augenblick dem sinngebenden Guten öffnen oder verschließen können, nicht ein, um diese Grundentscheidung durch ein additives Ansammeln von Erfahrungen zu ersetzen? Und betrachtet er damit den Leib nicht (wieder dualistisch) als eine dem Ich äußerliche, auswechselbare „Hülle", wo dieses Ich doch mit einem anderen Leib auch ein anderes Ich wäre? So sehr er den Mit-dem-Tod-ist-alles-aus-Materialismus überwindet – verharmlost er den Tod nicht zu einer bloßen Auflösung des Physisch-Vegetativen, die das Seelisch-Geistige nicht berührt und der gegenüber dieses in sich die Gewißheit findet, nach meditativ erkannter Gesetzmäßigkeit weiterzuleben? Für den christlichen Glauben, der nie eine Reinkarnation angenommen hat (L. Scheffczyk 1985), ist dies jedoch eine Hoffnung, die erst durch Gottes Zusage und durch Jesu Auferstehung zur Gewißheit wird.

Wie kann schließlich die anthroposophische Karmalehre eine Schuld im Vorleben behaupten, die einem nie im Wachbewußtsein bewußt wird und für die weder philosophische noch tiefen- oder parapsychologische Argumente sprechen, die einen aber schwer belasten kann? Es mag das gnostische Bedürfnis nach einer Jeder-ist-seines-Glückes-Schmied-Sicherheit befriedigen, wenn sie alles, was unerklärlich und der eigenen Bestimmung entzogen ist, ausschließt und Unrecht, Krankheit und Behinderung auf den im Jenseits gefaßten Entschluß zurückführt, Karma auszugleichen, zu sühnen und für die Vervollkommnung der Welt zu arbeiten. Aber wird sie damit auch nur entfernt dem Leid gerecht, das seinem Wesen nach gerade nicht selbstgewählt ist (B. Grom u. a. 1987, 249ff.)? Die Karmalehre sieht vielleicht richtig – wie H. Haug meint –, daß Vergebung das aktive Sichwandeln des Schuldigen erfordert, und insofern wäre der Vorwurf der „Selbsterlösung" zu grob. Aber was hat diese Karmalehre vom barmherzigen Vater Jesu Christi begriffen, der den zur „Umkehr" Bereiten umwandelt und ihn sein Karma nicht in einem weiteren irdischen Leben abtragen läßt, sondern auch dem Arbeiter der elften Stunde den vollen Lohn schenkt (Mt 20, 1–16) und den heimkehrenden Sohn in seine Arme schließt (Lk 15, 11–32)?

Das Ich – nur eine Individualisierung des Geistigen?

Wenn die Anthroposophie geistiges Erkennen und Lieben als Inspiriertwerden und „Erfülltsein von Wesen" auffaßt, verweist sie zu Recht auf das Kommunikative des Geistigen und auf das dafür nötige Offen- und Durchlässigwerden des Menschen, in den Gott seinen Geist legen will (Ez 36, 27; Apg 2, 17; Röm 8, 9). Doch objektiviert sie den Eindruck, man werde „medial" von (personifizierten) Ideen und Kräften ergriffen und pendle „zwischen dem Mitleben des allgemeinen Weltgeschehens und unserem individuellen Sein" (GA 4, 109), nicht so, daß das volle Subjektsein der Person nicht mehr gewahrt, sondern diffus wird? Das ist bei

dem praktischen Individualisten Steiner erstaunlich, aber unübersehbar. Eine bezeichnende Aussage: „Nicht ich denke bloß, sondern es denkt in mir; es spricht das Weltenwerden in mir sich aus; meine Seele bietet bloß den Schauplatz, auf dem sich die Welt als Gedanke auslebt" (GA 17, 11).

Der Grund dafür liegt in seinem „fluidalen" Wirklichkeitsverständnis, das nicht klar zwischen Denken und Denkendem, Liebe und Liebendem unterscheidet. Schon in seiner Frühphase meinte er, wir seien nur durch den sinnlich-emotionalen Teil unserer „leiblich-seelischen Organisation" individuell, doch „indem wir denken, sind wir das all-eine Wesen". Hier wird in idealistischem Begriffsrealismus übersehen, daß es Denken im vollen Sinn nicht subjektlos gibt, sondern nur als Tätigkeit von Denkenden, die sich selbst erkennen und bestimmen.

Ebenso verkennt hier Steiner den grundlegenden Unterschied zwischen menschlichem und göttlichem Denken, verfällt also – wie ihm schon E. v. Hartmann vorwarf – einer „Konfusion des absoluten und des menschlichen Erkennens" (W. Klingler 1986, 52). Denn das menschliche Erkennen ist nur insofern „selbstschöpferisch", als es von konkreten Einzelwahrnehmungen abstrahieren und durch „universelle" Begriffe das ihnen Gemeinsame erfassen und durch apriorische Anschauungsformen und Schemata (Raum, Zeit, Einheit, Kausalität usw.) sowie durch das Einordnen des einzelnen in den Horizont des Ganzen begreifen kann. Es entdeckt nur Gedanken der realen und idealen Welt, während der göttliche Urgrund diese erschafft. Es vernimmt den Anspruch von Werten wie Gerechtigkeit und Liebe, während der göttliche Urgrund darin den Menschen ruft. Der Mensch ist „Nachschaffer" und Angesprochener, nicht „Mitschöpfer". Gerade dadurch erhält er eine absolute Eigenständigkeit, Personalität: Er wird ein Selbstwert von Gottes Gnaden in einer dialogischen Beziehung zur „Über-Person" Gott (P. Teilhard de Chardin). So hat schon R. Guardini gegenüber R. M. Rilke hervorgehoben: „Der Mensch ist Ich, weil Gott ihn zu seinem Du macht."

Die Anthroposophie behauptet jedoch: Je mehr wir ins Universelle des Denkens aufsteigen, „desto mehr verliert sich in uns der Charakter des besonderen Wesens, der ganz bestimmten einzelnen Persönlichkeit" (GA 4, 109). Das Ich ist für sie nur eine „Individualisierung" des all-einen Geistigen, aus dem es sich wie durch Nahrungsaufnahme aufbaut. Es ist nur Atemluft einer anderen Lunge: „Im Atem des Geisterwebens bin ich / Wie Luft im Lungenleibe. / Nicht Lunge bin ich, / Nein Atemluft. Doch Lunge ist was weiß von mir. / Erfaß ich dies, erkenne ich / Mich im Geiste der Welt" (Wahrspruchworte, Dornach 1935, 108). Das Ich ist ein „Glied der göttlichen Weltordnung" und der All-Liebe – aber ohne die Eigenständigkeit, endgültig nein zu ihr sagen zu können. Der Mensch ist nur eine Gestalt, durch die sich die Ideenwelt hindurchentwickelt. „Die Welt hat uns hereingestellt, damit sie das, was in ihr ist, durch uns durchgehen lassen kann und es in der von uns veränderten Gestalt wiederum empfangen kann... Der Mensch ist nicht um seiner selbst allein, der Mensch ist um der Welten willen da" (GA 234, 113).

Das Göttliche – eine überhöhte Welt ohne Du?

Der Geistenthusiasmus der Anthroposophie sieht richtig, daß das Anorganische, das Organische und das Seelisch-Geistige eine Einheit bilden, die geistig erkennbaren Gesetzen folgt und ihren letzten Ursprung nicht im Materiellen, sondern im Geistigen hat. Biblisch: Gott hat den Menschen nach seinem Bild geschaffen und die ganze Welt „nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet". Dem naturwissenschaftlich Interessierten verkündet sie mit einer Begeisterung, die an Johannes Kepler erinnert: „Die Natur ist nicht geistlos" (GA 26, 23).

Mißachtet ihre monistische Emanationsmetaphysik aber nicht den wesentlichen, nicht nur graduellen Unterschied zwischen Geistigem und Materiellem, so daß sie einerseits in der Linie einer romantischen Entmaterialisierung und einer magisch-animistischen Allbeseelung das Materielle psychisiert und ihm Bewußtsein und seelisch-geistige Eigentätigkeit zuschreibt (siehe B. Grom 1986, 194f.), anstatt das Ja des Schöpfers als den in allem gegenwärtigen überweltlichen Urgrund zu sehen? „Mit dem physischen Sonnenlichte strömt die warme Liebe der Gottheit auf die Erde." (Wie sagt das Franziskus in seinem Sonnengesang so anders, und außerdem: Empfangen heiße Regionen wie die Sahara besonders viel Liebe?) Wird aber andererseits das Geistige, zumal der göttlich-geistige Urgrund, nicht materialisiert und als „Substanz" und Energie aufgefaßt, die sich zum Teil zur materiellen Welt „verdichtet" hat und somit ausgedehnt und aus endlichen Teilen zusammengesetzt ist wie diese?

Wenn Vertreter der Christengemeinschaft erklären, das „Herausverdichten" bedeute nur, daß die Liebe des Schöpfers in seine Werke eingegangen sei, so verschweigen sie, daß nach Steiner das Göttliche selber in die Welt einfließt und daß er die Frage, was „ganz am Anfang war", schlichtweg ablehnt (GA 11, 130), von einem Schöpfer im biblischen Sinn also nichts wissen will. Sein panentheistisches Emanationsdenken verkennt den Unterschied zwischen unerschaffen-erschaffendem Urgrund (Schöpfer) und erschaffen-dynamischer Welt. Typisch für dieses Denken ist der Einwand mancher Anthroposophen, bei solcher Unterscheidung erscheine die Welt doch als ungeistig. Sie übersehen in Unkenntnis der Analogielehre, einer der wichtigsten Einsichten abendländischer Metaphysik, das grundlegend Verschiedene in dem, was dem „Geist" des Erschaffenden und dem „Geist" in seiner Schöpfung gemeinsam ist. Hier ist auch zu fragen, warum Anthroposophen an einer Evolutionslehre festhalten, die gegen jedes Sparsamkeitsprinzip eine phantastische Vielzahl und Abfolge von höheren Eingriffen annimmt und die Tier-, die Pflanzen- und die Mineralwelt als Rückstand aus der ihnen vorausgehenden Menschheitsentwicklung betrachten muß, eine Evolution „von unten" also gar nicht erklären kann, wo doch seit P. Teilhard de Chardin und K. Rahner überzeugendere Konzepte einer Metaphysik des Werdens und einer „Schöpfung durch Evolution" vorliegen.

Die Psychisierung und Vergeistigung des Materiellen und die Materialisierung

des Geistigen geht mit einer Überhöhung der Welt und einer Verendlichung des Göttlichen einher. Die Welt ist für Steiner nicht Werk, Geschenk und Botschaft des Göttlichen, sondern dessen umgewandelte Substanz. Folgerichtig wird bei ihm das Götttliche nicht als einzigartige, qualitativ unendliche Fülle in sich gedacht, sondern als eine Reihe von übermenschlichen Individualisierungen (Götter, Hierarchien – sozusagen die Ozeane und Buchten des Meeres) plus die menschlichen Individualisierungen (Ichs, gleichsam die Tropfen) plus die „Herausverdichtungen" in der materiellen Welt (die Eisklumpen). Doch dieses „Göttliche" – das ist der Widerspruch eines jeden Monismus – kann nicht qualitativ, sondern nur quantitativ unendlich sein, weil es sich aus einzelnen sich gegenseitig abgrenzenden, also endlichen Teilen zusammensetzt. Es kann auch nicht Urgrund der Welt sein, weil dieser nicht – wie Steiner unreflektiert annimmt – zugleich Ursprung des Werdens und Werdendes, unbedingt und bedingt sein kann.

Kennt Steiner einen Gott, der frei und souverän den Menschen mit seiner Welt erschafft und anspricht – oder beschreibt er nicht eher eine kalt strahlende Kraft, die sich durch den Weltprozeß hindurchentwickeln muß? Er lehrt zwar: „Man muß wissen, daß das eigene Dasein ein Geschenk des ganzen Weltalls ist" (GA 10, 109), und leitet dazu an, mit der All-Liebe eins zu werden. Aber ist die Verstofflichung und Vergeistigung, durch die das Göttliche hindurchgeht, nicht etwas Physikalisch-Energetisches, das mit dem Personalen der Liebe, von der er nachträglich spricht, unverbunden bleibt? Ein Gott, der „Liebe ist" (1 Joh 4, 8) und an den sich das betende Danken und Suchen des Menschen wie an ein Du wenden könnte, wird bei ihm nicht sichtbar.

Vertreter der um Bibelnähe bemühten Christengemeinschaft meinen: „Steiners Gottesbild hat durchaus auch personale Züge" (H. Haug 1987, 46), er habe eine vermenschlichte Gottesvorstellung vermeiden wollen, aber täglich laut das Vaterunser gebetet (H.-W. Schroeder 1986a, 112) und gebetsähnliche Mantra-Worte hinterlassen. Das trifft zu. Doch ist ein Gebetsdialog im vollen Sinn möglich, wenn man sich für ein göttliches Zentrum und In-Sich gar nicht interessiert? Der Ich-Tropfen, der sich mit dem Meer vereinigt, mag eine große Kraft und Fülle spüren – doch begegnet er etwas anderem als dem eigenen Geist-Ich, nur in unbegrenztem Ausmaß? Ist dies die christliche, dialogische Vereinigung mit der „Über-Person", die von mir verschieden und dabei „mir noch innerlicher ist als mein Innerstes" (Augustinus), oder ist es nur die „Erkraftung" (R. Steiner) im Erlebnis subjektiver Unbegrenztheit und kosmischer Allverbundenheit und in einem Kraftgefühl, das eher nachträglich, durch die Ermahnung zur Liebe, seine Egozentrik einzudämmen lernt? Die anthroposophische Spiritualität ist hier unklar und von einer gewissen Selbstverzückung und Naturverklärung nicht ganz frei: „Sich selbst empfangen vom Welten-Sein, / Die Welt erleben als Selbstes-Sein, / Das ist der Weg zum Seherziel" (GA 40, 224).

Christus – ein Gott unter Göttern, der Sonne und Erde beseelt?

Steiners Christosophie hat darin recht, daß Christus nicht nur eine Gestalt der Vergangenheit ist, sondern Gottes lebendige Gegenwart, die je neu zu ergreifen und auszulegen ist und auch den Kosmos umfaßt. Doch deutet er Christus nicht als eine Individualisierung unter anderen, als einen Gott unter Göttern, während er für den biblischen Glauben die Selbstoffenbarung des einen Gottes ist? Und macht er die Person und „Liebe" Christi nicht materialisierend und animistisch zum Geist, der die Sonne und die Erde mit ihrem Äther und ihrer Aura buchstäblich beseelt und den physischen Leib des Menschen auffrischt, das heißt zum Schrittmacher seines Verstofflichungs- und Vergeistigungsprozesses, wo ihn die Bibel doch – personal – als Gottes unbedingte Zuwendung offenbart?

Welche „erkenntnistheoretische" Bedeutung bleibt der Christusoffenbarung noch, wenn Christus erst am Ende des Meditationswegs als Symbol der Ermutigung zu selbstloser Liebe („Großer Hüter der Schwelle") auftritt, wo christliche Meditation und Geisterfülltheit doch vom Blick auf den in den Evangelien bezeugten Jesus ausgeht und ihre Erleuchtungen an seinem Weg und Wort prüft? Welchen Rang haben diese Evangelien noch für Steiner, wenn er sie nur als nachträgliche Bestätigung seiner „unmittelbaren übersinnlichen Erkenntnis" gelten läßt, wo die Christen in ihnen Zeugnisse einer Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte sehen, die so einmalig und authentisch ist wie der Gott-Mensch Jesus Christus und die durch spätere Privatoffenbarungen bestenfalls auf aktuelle Situationen bezogen, aber nicht um Wesentliches ergänzt werden kann?

Entspricht dem nicht auch Steiners unwissenschaftlicher Umgang mit der Bibel? Bei den Texten über den Sündenfall, die Stammbäume Jesu u. a. ignoriert er sämtliche Auskünfte über die literarische Eigenart und die sinnbildliche Aussageabsicht, nimmt sie scheinbar wörtlich, deutet sie aber ganz von seinem vorgefaßten Weltbild her. In dieser hermeneutisch unverantwortlichen Art – wenn auch weniger gewaltsam als Steiner – hat auch noch der Arzt und Gründungspräsident der privaten Universität Witten-Herdecke, G. Kienle, „Die ungeschriebene Philosophie Jesu" (1983) dargelegt, ohne ein einziges neutestamentliches Wörterbuch oder Kommentarwerk zu Rate zu ziehen.

Es wäre auch zu fragen, inwiefern die von Anthroposophen gerühmte Freiheit, die „Anregungen" Steiners anzunehmen oder abzulehnen und der Anthroposophischen Gesellschaft bzw. Christengemeinschaft beizutreten oder nicht, der biblischen Überzeugung gerecht wird, daß man zum Bekenntnis der Gemeinde und zum Engagement in ihr (Kirchenmitgliedschaft) verpflichtet ist.

Anthroposophie – eine „Geisteswissenschaft"?

Am erleuchtungsbestimmten Denken der Anthroposophie ist gewiß richtig, daß wir für geistige Wirklichkeiten und Werte nur durch eine Denken und Fühlen umfassende Sammlung (sowie ein entsprechendes Tun) ganz wahrnehmungs- und

wandlungsbereit werden. Aber vertritt sie nicht eine irrationale, esoterisch-fundamentalistische Erkenntnistheorie, wenn sie mit Steiners Haupt- und Spätphase die fluidale, mediale und „mitschöpferische" Sehweise der Imagination, Inspiration und Intuition als Erkenntnisquelle mit objektiver Geltung wertet und weithin auf philosophische und fundamentaltheologische Begriffsbildung und Argumentation und damit auf weltanschauliche Realitätsprüfung (B. Grom 1986, 28f.) verzichtet? Weicht sie damit nicht auch von der Tradition der großen Mystiker ab, die ihre Erleuchtungen als eine bestimmte Erlebnisform relativierten und der normalbewußten Überprüfung unterwarfen?

Wo Steiner den Geistesschüler ermahnt, illusionäre von richtigen Erlebnissen zu unterscheiden, gibt er ihm keine Methode und keine Kriterien allgemeingültiger, philosophischer Art an, sondern verweist ihn auf die Ergebnisse seiner eigenen „übersinnlichen Forschung". Er beteuert zwar, er verlange keinen „blinden Glauben", sondern berichte nur als Anregung, was er geschaut habe. Aber er begründet seine „geisteswissenschaftliche" Weltanschauung immer weniger argumentativ, sondern behauptet, Meditation erweise sie von selbst als richtig. „Im geisteswissenschaftlichen Denken liegt aber die Betätigung, welche die Seele beim naturwissenschaftlichen Denken auf den Beweis wendet, schon in dem Suchen nach den Tatsachen... Wer diesen Weg wirklich durchschreitet, hat auch schon das Beweisende erlebt..." (GA 13, 40f.). Nun geht dieser Meditationsweg aber ganz von Steiners weltanschaulichen Vorgaben aus (auch wenn es in der Anthroposophie kein verbindliches Bekenntnis gibt). Werden diese in einer öffentlichkeitsfähigen Reflexion und Argumentation grundgelegt, gibt es eine anthroposophische Philosophie und Theologie – oder nimmt man sie (wie ein Kind den Glauben der Eltern) „als eine Art Arbeitshypothese auf Zusehen hin" an (A. Baumann 1986, 6), um sich einfach in sie zu versenken, wobei – das gehört nun einmal zur Versenkung – die kritische Distanz abgebaut wird? Läßt sich auf diese Weise nicht jedes Wunschdenken eines Meditierenden und jeder Erleuchtungsanspruch eines Stifters legitimieren? Ist alles richtig, wenn es nur erbaut?

Die Anthroposophie erwartet, daß man sich meditativ in das hineinlebt, was der bis zur Akasha-Einsicht fortgeschrittene Seher Rudolf Steiner „übersinnlich" erkannt hat und was einem spontan einleuchtet. „Man muß sich vertraut machen mit dem Gedanken", „man muß sich nur unbefangen der Erkenntnis hingeben", „diejenigen, welche geistiges Anschauungsvermögen haben, nehmen wahr": So lauten einschlägige Hinweise Steiners. Eine bezeichnende Äußerung eines Anthroposophen:

„Wenn es so etwas wie eine Bestätigung für Steiners Auffassung (bezüglich seiner Akasha-Forschung, B. G.) gibt, so stellt sie sich im jahrelangen Umgang mit seinen Aussagen ein..., dann erweisen sie sich von innen heraus als hilfreich und klärend. Bei diesem oder jenem Tatbestand erwacht das Gefühl: ...mit Steiners Erklärungen läßt sich leben. Das kann sich steigern bis zur Einsicht: Das kann gar nicht anders sein; das ist richtig" (A. Baumann 1986, 6).

Wie kann sich die Anthroposophie rühmen, der heutigen Zivilisation eine „geisteswissenschaftliche" Forschungsmethode anzubieten und „seelische Beobachtungs-Resultate nach naturwissenschaftlicher Methode" (so der Untertitel der „Philosophie der Freiheit") vorzulegen, wo jede Prüfung alternativer Hypothesen unterbleibt? Worin besteht die „geisteswissenschaftliche" Methode, wenn Erleuchtung gegen Erleuchtung steht – wenn sich etwa der Industrielle Peter von Siemens in der Auseinandersetzung mit einem anderen Anthroposophen (G. Unger) um den ahrimanischen bzw. asurischen (zerstörerischen) Charakter der Kernenergie auf „den klaren Eindruck, den ich auch durch sorgsame meditative Beschäftigung in mir fundiert habe", beruft (R. Brüll 1985, 68)?

Wer Steiners Anregungen prüfen möchte, bevor er sich in sie hineinlebt, und Zweifel anmeldet, erfährt von ihm, daß er nicht „unbefangen" genug und sein „geistiges Auge" noch nicht erschlossen sei. Dies muß die Anthroposophie immer wieder in die Versuchung führen, sich gegen Kritik zu immunisieren – gegen die unerläßliche Kritik an ihren verschwommenen Begriffen, dem Schillern zwischen metaphorischer und buchstäblicher, mythischer und wissenschaftlicher Ausdrucksweise, dem begriffsrealistischen Denken (das etwa eine den einzelnen Pflanzen und Tieren vorgeordnete Äther- und Astralwelt annimmt, die sich in diesen nur „individualisiert"), dem Fehlen einer philosophisch-theologischen Methodik (phänomenologischer, transzendentalphilosophischer, exegetischer Art) und dem Hang zu wilden Analogieschlüssen, Kombinationen und Zahlenspekulationen.

Die Bereitschaft heutiger Anthroposophen, neuere Philosophie und Theologie zur Kenntnis zu nehmen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen, ist denn auch nicht ausgeprägt. Nach Steiner sind Philosophie und Theologie ja im „gewöhnlichen Bewußtsein" mit seinen „abstrakten" Begriffen und seinem Dogmenglauben befangen. Hat diese Ansicht sowie die Gewohnheit, in einem rein umgangssprachlichen, abschätzigen Sinn, dem jedes Wissen um ein reflektiertes Dogmenverständnis fehlt, von „Dogmen" zu reden, zu dem Eindruck geführt, Anthroposophen seien mitunter am offenen Austausch mit Andersdenkenden wenig interessiert? Ist diese geistige Selbstisolierung der Grund dafür, daß die Anthroposophie seit Steiner so tut, als könne man nur entweder materialistisch oder esoterisch (wie sie) denken? Warum ignoriert sie die dritte, mittlere Möglichkeit, die von Aristoteles bis K. Rahner und anderen lebendige Metaphysik, die keineswegs positivistisch verengt oder von „abstrakter" Leere ist, jedoch über eine schärfere Begrifflichkeit und klarere Methodik verfügt? Warum konnte die Anthroposophie zwar oft Menschen mit künstlerischer, pädagogischer, medizinischer, naturwissenschaftlicher und ökonomischer, aber selten solche mit philosophischer Ausbildung und Kompetenz ansprechen? Lebt sie nicht in hohem Maß von der im heutigen Spezialistentum verbreiteten Unkenntnis der großen metaphysischen (und spirituellen) Denktraditionen?

Wie stellt sich die Anthroposophie zu dem als Erbe übernommenen Scheitern Steiners, der – wie der Anthroposoph W. Klingler (1986, 172) in seiner Dissertation feststellen muß – „im Versuch einer philosophischen Darlegung seines Okkultismus stecken blieb"? Die philosophischen Zeitgenossen Steiners scheinen sein Abdriften ins Esoterische schon früh erkannt – und durch ihre Ablehnung beschleunigt – zu haben. E. v. Hartmann warf seiner „Philosophie der Freiheit" vor, den „Rutsch in den Abgrund der Unphilosophie" nicht als Gefahr erkannt zu haben (W. Klingler 1986, 53). Th. Lessing empfand seine Ansichten als „unerträgliche Mischung von Halbmystik und Halblogik" (G. Wehr 1987, 440), und M. Scheler zeigte nach einigen angeregten Gesprächen kein Interesse mehr an ihm. Steiner selbst klagte: „Die wenigsten Philosophen haben ein Verständnis für diesen Weg" (GA 35, 103). Ist Anthroposophie eine inspirierende Weltanschauung für Menschen, die keine andere Alternative zum Materialismus kennen? Und kann sie über diesen Status hinauswachsen, ohne sich selbst aufzugeben?

ANMERKUNGEN

[1] Der erste Teil dieses Beitrags erschien in dieser Zschr. 206 (1988) H. 5, 297–312.

Literatur: Steiners Werke werden nach der in Dornach (Schweiz) erschienenen Gesamtausgabe (GA) zitiert. *Anthroposophische Autoren*: A. Baumann, Abc der Anthroposophie (Stuttgart 1986); R. Brüll (Hrsg.), „Abenteuer des Lebens und des Geistes" – dreizehn Interviews aus dem Umkreis der Anthroposophie (Frankfurt 1985); F. Carlgren, Der anthroposophische Erkenntnisweg (Frankfurt 1985); R. Frieling, Vom Wesen des Christentums (Stuttgart 1973); H. Haug, Die Legende von der Selbsterlösung, in: H.-W. Schroeder u. a. 1987, 42–50; J. Hemleben, Rudolf Steiner mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (Reinbek 1986); B. Kallert, Die Erkenntnistheorie Rudolf Steiners (Stuttgart 1971); H. Kiene, Grundlinien einer Essentialen Wissenschaftstheorie (Stuttgart 1984); G. Kienle, Die ungeschriebene Philosophie Jesu (Stuttgart 1983); W. Klingler, Rudolf Steiner und sein Menschenbild (Basel 1986); C. Lindenau, Der übende Mensch (Stuttgart 1981); F. Rittelmeyer, Theologie und Anthroposophie (Stuttgart 1930); P. E. Schiller, Der anthroposophische Schulungsweg (Dornach 1979); H.-W. Schroeder, Das Gebet (Frankfurt 1986 a); Vom Erleben der Menschenweihehandlung (Stuttgart 1986 b); Das christliche Bekenntnis (Stuttgart 1982); H.-W. Schroeder u. a., Christentum, Anthroposophie, Waldorfschule (Stuttgart 1987); G. Wehr, Christusimpuls und Menschenbild (Freiburg 1974); Rudolf Steiner als christlicher Esoteriker (Freiburg 1978); Der innere Weg (Reinbek 1983); Rudolf Steiner: Leben – Erkenntnis – Kulturimpuls (München 1987); H. Witzenmann, Strukturphänomenologie (Dornach 1983); Die Voraussetzungslosigkeit der Anthroposophie (Stuttgart 1986).

Nichtanthroposophische Autoren: J. Badewien, Anthroposophie (Konstanz 1985); K. Baral, Anthroposophie (Neuhausen 1987); P. Brügge, Die Anthroposophen (Reinbek 1984); M. Dessoir, Vom Jenseits der Seele (Stuttgart 1967, 414–499); C. Gratemann, Von Rudolf Steiner zu Jesus Christus (Gießen 1985); B. Grom, Religionspädagogische Psychologie (Düsseldorf 1986); B. Grom u. a., Glück – auf der Suche nach dem „guten Leben" (Berlin 1987); K. Hutten, Seher, Grübler, Enthusiasten (Stuttgart 1982); C. W. Leadbeater, Der sichtbare und der unsichtbare Mensch (London 1902, Freiburg 1987); F. Melzer, Anthroposophie – oder Christus-Nachfolge (Bensheim 1980); V. Pierott, Anthroposophie – eine Alternative? (Neuhausen 1983); H. Reller, M. Kießig (Hrsg.), Handbuch Religiöse Gemeinschaften (Gütersloh 1985, 386–420); L. Scheffczyk, Der Reinkarnationsgedanke in der altchristlichen Literatur (München 1985); G. Scherer, Anthroposophie als Weltanschauung – Informationen und Kritik, in: G. Scherer u. a., Anthroposophie und Waldorfpädagogik (Annweiler 1987, 9–126); J. H. Schultz, Das Autogene Training (Stuttgart 1973); K. v. Stieglitz, Die Christosophie Rudolf Steiners (Witten 1955); Rettung des Christentums? Anthroposophie und Christengemeinschaft (Stuttgart 1965); K. Thomas, Praxis der Selbsthypnose des autogenen Trainings (Stuttgart 1969); G. Walther, Phänomenologie der Mystik (Olten 1955); C. Wilson, Rudolf Steiner (München 1985).

Gottfried Leder

Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen und staatliche Selbstbehauptung

„Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, d. h. mit den Mitteln des Rechtszwangs und autoritativen Gebotes, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben."[1]

Diese Feststellung von *Ernst-Wolfgang Böckenförde* – erstmalig vor 20 Jahren formuliert – ist inzwischen fast zu einem klassischen Topos geworden. Ständig erweist sie neu ihre ebenso aktuelle wie paradigmatische Bedeutung. Dies gilt gewiß für eine ganze Reihe von gesellschaftlich besonders umstrittenen Themen. Die These Böckenfördes betrifft die Debatte um das Problem der Abtreibung ebenso wie die Diskussion um „Sterbehilfe", um Möglichkeiten und Beurteilung der Genmanipulation und vieles andere. Wie Freiheit als verantwortete und zu verantwortende verstanden, ermöglicht und bewahrt werden kann, ist jeweils neu die Frage.

Der moderne Verfassungsstaat ist von dieser Frage als Gesetzgeber, als Träger der vollziehenden Gewalt wie in seiner Rechtsprechungsfunktion in gleicher Weise betroffen. Wie der Staat in jener allem Anschein nach unauflösbaren Spannung zwischen Freiheitsgewährleistung für den einzelnen und Freiheitsbewahrung für das Ganze agieren soll, ja überhaupt agieren kann, ist von prinzipieller Bedeutung. Überschreitet er die von der Verfassung gezogenen Grenzen für den Einsatz seiner Gewalt, gefährdet er die Freiheit des einzelnen. Erweist er sich als zu schwach, seiner verfassungsmäßigen Ordnungsfunktion nachzukommen, entsteht die Gefahr, daß er Anarchie nicht wirksam verhindern kann.

Die These Böckenfördes kann deshalb auch als wichtige Orientierungshilfe in den Verzweigungen jener Diskussion dienen, die seit einigen Jahren mit neuer Heftigkeit um das Grundrecht der Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen geführt wird – zumal Böckenförde selbst an dieser Diskussion direkt und indirekt beteiligt ist. Schon seit seinem Inkrafttreten im Jahr 1949 legt das Grundgesetz in Art. 4 Abs. 3 fest: „Niemand darf gegen sein Gewissen zum Kriegsdienst mit der Waffe gezwungen werden." Die Brisanz dieses Grundrechts

wurde naturgemäß erst mit der Einführung der allgemeinen Wehrpflicht im Jahr 1956 praxisbedeutsam. Seitdem jedoch beschäftigt es die staatlichen Organe wie die Wissenschaften in ständig neuen Wellen.

Vereinfacht gesagt, folgt jedem Versuch des Gesetzgebers, den Verfassungsauftrag zur „näheren Regelung" zu erfüllen, mit Promptheit eine Klage der jeweiligen Opposition vor dem Bundesverfassungsgericht. Daneben wird die höchstrichterliche Rechtsprechung aber auch sonst regelmäßig mit den Problemen konfrontiert, die das Grundrecht und die nachgeordneten Gesetze aufwerfen. Auch die Wissenschaft hat sich an dieser Diskussion immer wieder beteiligt. Die Zahl der einschlägigen Arbeiten ist kaum noch überschaubar, zumal ja nicht nur die Verfassungsrechtler an ihr beteiligt sind. Wo vom Gewissen die Rede ist, sind auch andere Disziplinen, nicht zuletzt die Theologie, angesprochen und herausgefordert, auch wenn der Anlaß verfassungsrechtlicher Art ist.

Einen der zentralen Beiträge zur jüngsten Phase dieser Diskussion bildet das 1986 erschienene Buch von *Rainer Eckertz* „Die Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen als Grenzproblem des Rechts". Es handelt sich um eine von E. W. Böckenförde noch vor seiner Berufung ins Bundesverfassungsgericht betreute Dissertation, deren ursprüngliche Fassung Mitte 1984 abgeschlossen war. Die Arbeit ist vor dem Erscheinen um eine ausführliche Erörterung des Urteils des Bundesverfassungsgerichts vom 24. April 1985 ergänzt. In dem zugrundeliegenden Normenkontrollverfahren ging es um die Frage, ob verschiedene Bestimmungen des Kriegsdienstverweigerungs-Neuordnungsgesetzes (KDVNG) vom 28. Februar 1983 mit dem Grundgesetz vereinbar seien. Der erkennende zweite Senat des Bundesverfassungsgerichts hat die Vereinbarkeit mehrheitlich bejaht.

Ein höchstrichterliches Sondervotum

Aber zwei Richter, und zwar eben Ernst-Wolfgang Böckenförde und sein Kollege Ernst-Gottfried Mahrenholz, haben diesem Urteil ein abweichendes Sondervotum hinzugefügt, das zusammen mit dem von allen acht Richtern unterzeichneten Urteil ordnungsgemäß publiziert worden ist[3]. Dieses Sondervotum widerspricht Teilen der Begründung des Urteils, in zwei Punkten aber auch in der Sache selbst. Die von Eckertz entwickelten Gedankengänge, die auch die ganze frühere Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zur Problematik des Grundrechts der Kriegsdienstverweigerung aus Geswissensgründen kritisch aufzuarbeiten versuchen, haben dabei in diesem Sondervotum bereits ihren Niederschlag gefunden. Wir haben also den gewiß seltenen Fall vor uns, daß ein höchstrichterliches Sondervotum sich u. a. auf die Argumentation einer Dissertation beruft, deren ergänzte publizierte Fassung ihrerseits bereits dieses Sondervotum wiederum kommentieren und verarbeiten kann.

In unserem Zusammenhang sind vor allem zwei Thesen des Sondervotums von Interesse. Die erste besagt, daß die „wehrverfassungsrechtlichen Bestimmungen" des Grundgesetzes keine „normative verfassungsrechtliche Grundentscheidung" für eine Pflicht des Staates zu militärischer Verteidigung enthalten. Eine derartige Verfassungspflicht könne daher auch nicht als Schranke und als Rechtfertigung für eine einengende Interpretation des Grundrechts in Art. 4 Abs. 3 GG verwendet werden. Damit wird eine Argumentationsweise der Senatsmehrheit kritisiert, die das Gericht allerdings auch schon bei der Begründung früherer Entscheidungen zum Thema benutzt hat.

Die zweite These des Sondervotums hält die Bestimmung des Neuordnungsgesetzes, die – wie früher schon § 25 des Wehrpflichtgesetzes von 1956 – die Ablehnung der Beteiligung „an jeder Waffenanwendung zwischen den Staaten" für die Anerkennung der Gewissensbegründetheit einer Verweigerung fordert, für unvereinbar mit Art. 4 Abs. 3 GG. Damit werde „nur eine prinzipielle Kriegsdienstverweigerung als eine solche aus Gewissengründen anerkannt". Dies aber verenge das Spektrum der Anerkennungsgründe auf die eines prinzipiellen Pazifismus und schließe gerade solche „Gewissenurteile vom Schutzbereich des Art. 4 Abs. 3 GG aus, die nach der Auffassung der katholischen Kirche und der weitergehenden Glaubenslehre der evangelischen Kirche in Wahrheit als ethisch-sittliche Gewissensentscheidungen in Betracht kommen"[4]. Damit werde darüber hinaus „die Eigenart des Gewissens und von Gewissensentscheidungen" überhaupt verkannt. Denn Gewissensentscheidungen seien „immer konkrete sittliche Entscheidungen der Person in und angesichts einer bestimmten Situation und beziehen sich auf ein Verhalten hier und heute, nicht hingegen abstrakte Entscheidungen für alle Zeiten und jenseits der Bedingungen des konkreten Handelns"[5].

Dieses Minderheitsvotum ist, wie gesagt, in der Arbeit von Eckertz vorbereitet[6], in der publizierten Fassung von 1986 dann aber auch gestützt und in manchen Linien zusätzlich ausgezogen. Ursprünglich sollte diese Arbeit allein hier Gegenstand der Auseinandersetzung werden. Sie ist aber inzwischen mehrfach selbst zum Anlaß weiterer Nachfragen in der Literatur geworden. Ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit sollen deshalb auch einige neuere Stimmen ergänzend angesprochen werden. Sie bestätigen allesamt, wenn auch mit zum Teil geradezu gegensätzlichen Ergebnissen, die unveränderte Brisanz des Themas und die fortwirkende Relevanz der am Beginn wiedergegebenen These von E. W. Böckenförde.

Komplexität der Fragestellung

Der Untertitel „Zur Überwindung des Dezisionismus im demokratischen Rechtsstaat" läßt besonders deutlich erkennen, wie ausgreifend die Thematik des Werks von R. Eckertz dimensioniert ist: Er ist ja selbst nicht weniger interpre-

tationsbedürftig als jeder der zahlreichen inhaltlichen Verzweigungsstränge, denen der Verfasser gefolgt ist. Allein der zentrale Gegenstand der Arbeit, das Grundrecht der Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen, ist aber in der Literatur von jeher als ein Thema von höchster Komplexität aufgefaßt und dargestellt worden. Die Arbeit von Eckertz bewegt sich also ohne Zweifel auf einem besonderen Anspruchsniveau. Die Vielzahl der in der Sache einbezogenen Disziplinen und die Probleme ihres Zusammenwirkens stellen schon eine gewaltige Herausforderung dar. Das eben nur scheinbar rein verfassungsrechtlich definierbare Kernproblem der Deutung dieses Grundrechts fordert ja nicht nur zugleich die allgemeine Staatslehre und die Politikwissenschaft, sondern darüber hinaus auch Philosophie, Psychologie und letztlich auch die Theologie heraus. Der so weit gespannte thematische Bogen läßt somit auch bei einem Umfang von 470 Seiten bei manchen Problemverzweigungen nur noch Andeutungen zu, und auch manche sehr grundlegende Fragestellung kann vom Autor nur beschrieben, nicht aber in letzter Ausführlichkeit bearbeitet werden.

Aber es bleibt doch wahrlich genug, was in diesem Buch mit guten Argumenten neu zur Debatte gestellt ist. Dies gilt zum Beispiel für das rechtswissenschaftliche wie das politologische Fragen nach der Demokratie. Eckertz versucht, aus dem Prinzip der Volkssouveränität eine neue Dimension individueller Verantwortlichkeit für die Gestaltung des Gemeinwesens zu begründen; die juristischen und außerjuristischen Implikationen dieses Versuchs bedürfen noch intensiver Erörterung. Dies gilt auch für wichtige Fragen der Rechts- und Gesetzestheorie, die sich aus dem Bemühen des Verfassers um eine ungeschmälerte Verwirklichbarkeit des Grundrechts der Kriegsdienstverweigerung aus Gewissengründen ergeben. Dabei wird die Frage nach der sittlichen Qualität des Gesetzesgehorsams im demokratischen Staat von neuem dringlich.

Und es gilt schließlich für die Erneuerung der Frage nach der Rolle der Rechtsprechung im gewaltenteilenden Rechtsstaat. Eine der zentralen Thesen des Buchs läuft darauf hinaus, daß das Bundesverfassungsgericht in seiner Rechtsprechung zum Problem der Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen die Verfassung nicht nur interpretiert, sondern in einer Weise fortentwickelt habe, die letztlich zur Gefährdung von Grundrechten führe. Diese Gedankenführung weist durchaus gewisse Parallelitäten zur Diskussion um die Rolle des Supreme Court auf, wie sie sich seit einiger Zeit in den USA abspielt – wenn auch offensichtlich mit gerade entgegengesetzter Stoßrichtung. Erliegen unsere obersten Gerichte der Versuchung, in juristischer Einkleidung die Politik zu übermächtigen und damit letztlich selbst zum politischen Souverän zu werden? Dabei spielen – vielleicht nicht zufällig – die Interpretationsmuster, die Carl Schmitt in die Erörterung eingeführt hat, auch in der Arbeit von Eckertz eine eigentümlich ambivalente Rolle. Sollte sich der Satz, daß „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet", hier mit kritischem Nutzen zur Anwendung bringen lassen?

Damit sind aber nur einige der neu angeregten Problemstellungen bezeichnet, die sich aus der gedanken- und materialreichen Darstellung von Eckertz ergeben. Diese selbst ist dreigeteilt. Ein erster Abschnitt ist dem Verhältnis von Gewissen und Recht, genauer: von Gewissensfreiheit und Verbindlichkeit der geltenden gesetzlichen Ordnung, gewidmet. Eckertz versucht, das Problem der zureichenden Begründung beider durch die Darstellung einer beide verbindenden Größe zu überwinden. Er findet diese Größe letztlich in den Voraussetzungen dafür, „daß der Mensch einer Verantwortung fähig ist", also einer „Religion" im kantischen Sinn, was Eckertz aber ausdrücklich nicht in einem konfessionell festgelegten Sinn verstanden wissen will. Dazu wird der Begriff der „gesetzgebenden Gewalt" problematisiert. Eckertz muß aber auch einen eigenen Ansatz für eine Gewissenstheorie suchen. Für diesen Zweck setzt er sich mit einer Reihe juristischer Konzepte auseinander, aber auch mit den Versuchen von Max Scheler, Jürgen Habermas, Hermann Lübbe und Niklas Luhmann.

Gewissensfreiheit und Verteidigungsfähigkeit

Im Mittelpunkt des zweiten Teils der Arbeit steht die These, daß das Bundesverfassungsgericht das Grundrecht der Kriegsdienstverweigerung dadurch unzulässig einschränke, daß es die Pflicht zur Bewahrung der militärischen Verteidigungsfähigkeit der Bundesrepublik fälschlich in den Rang einer Verfassungspflicht erhebe. Zur Untermauerung seiner Kritik konfrontiert Eckertz die Rechtsprechung des Gerichts – in einer freilich eher ambivalent wirkenden Weise – mit der Verfassungstheorie C. Schmitts, in der die These von der „Identität von Regierenden und Regierten" eine zentrale Rolle spielt. Dabei entwickelt er dann ein Konzept, nach dem erst die „Verantwortungsfähigkeit" des einzelnen „Repräsentation" und Selbsterhaltung zu legitimieren vermag. Das vom Staat gesetzte Recht leide nämlich stets an einer „Begründungsschwäche". Andererseits hat aber das Grundrecht der Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen für Eckertz letztlich gerade die Funktion, die gewissensgebundene Verantwortungsfähigkeit sowohl der Kriegsdienstverweigerer als auch derer, die ihre Wehrpflicht erfüllen, überhaupt erst zu ermöglichen.

Die Frage, wie nun in jener Spannung zwischen Staatserhaltung und Gesetzesgeltung einerseits und der Gewissensfreiheit andererseits letztlich zu entscheiden sei, bleibt damit aber offen. Wie kann denn die Gewährleistung des Grundrechts durch den staatlichen Verfassungsgesetzgeber aus den letzten Zweifeln an ihrer unverbrüchlichen Gültigkeit herausgeholt werden, wenn in letzter Instanz das gesetzte Recht doch immer an jener „Begründungsschwäche" leidet?

Erst im dritten Teil seiner Arbeit tritt Eckertz in eine direkte Erörterung der Rechtsprobleme der Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen ein. Er

liefert eine subtile Analyse der Probleme des Anerkennungsverfahrens und versucht, den für das ganze Problem ja ausschlaggebenden Rechtsbegriff des Gewissens noch einmal zu entfalten. Die Frage nach dem „Kriegsdienst mit der Waffe" als dem „Gegenstand" der Gewissensentscheidung nach Art. 4 Abs. 3 GG führt dann in die Kritik des § 25 des Wehrpflichtgesetzes bzw. des § 1 des Neuregelungsgesetzes. Eckertz hält in Übereinstimmung mit dem Sondervotum der beiden Verfassungsrichter beide Bestimmungen für unvereinbar mit dem Bonner Grundgesetz.

Offensichtlich unmittelbar durch das Buch von Eckertz angeregt, hat nun *Hans Buchheim*[7] unter dem Titel „Gewissen und gesellschaftliche Ordnung" Überlegungen vorgelegt, die einigen zentralen Thesen von Eckertz kritisch nachgehen. Auch Buchheim bestätigt Eckertz zunächst, eine „an Gedanken und Problemen ungewöhnlich reiche Arbeit" vorgelegt zu haben. Sein spezielles Interesse gilt zum einen dem Dezisionismus-Verständnis von Eckertz, das ja seinerseits wieder ausschlaggebende Bedeutung für dessen Kritik an der in der höchstrichterlichen Rechtsprechung überwiegend verwendeten Gewissenstheorie hat. Eckertz' Verständnis von Dezisionismus als „Ausdruck einer Lage, in der die Entscheidung der Verantwortung entzogen ist"[8], führt ihn schließlich dazu, in der Gewissensentscheidung „eine Entscheidung über eine personale Beziehung"[9] zu sehen. Buchheim läßt die Frage nach der Stringenz dieser Überlegung – wenn ich es recht sehe – offen. Sein Versuch, die Unterscheidung von „Situationsbezogenheit" und „Situationsbedingtheit" von Gewissensentscheidungen zu erläutern, erscheint hilfreich.

Buchheim stimmt der Kritik von Eckertz an der „Absolutheits"-These des Bundesverfassungsgerichts zu, nach der nur die Ablehnung „jeder Gewalt zwischen den Staaten" als ausreichend für die Begründetheit einer Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen angesehen werden kann. Die Bedenken gegen diese Theorie sind freilich so neu nicht. Sie finden sich schon in der Rede, mit der der Abgeordnete Peter Nellen 1956 im Deutschen Bundestag seine abweichende Meinung begründete, und sind darüber hinaus, damals wohl mehr erahnt als schon aus einer ausgebreiteten Rechtsprechung heraus begründbar, auch in der noch früheren Literatur bereits angedeutet[10].

Buchheim stimmt auch der Bemerkung von Eckertz zu, „die Forderung, daß der Kriegsdienstverweigerer das Tötungsverbot verabsolutieren müsse, habe zur Folge, daß er das Tun von Soldaten verurteilen müsse" (381). Dies scheint allerdings nicht frei von der Gefahr eines Mißverständnisses zu sein: Richtig verstanden kann dem Kriegsdienstverweigerer natürlich weder eine Pflicht noch das Recht zukommen, das Tun von Soldaten verbindlich zu verurteilen.

Buchheim untersucht deshalb kritisch das von Eckertz entwickelte Konzept der „Verantwortlichkeit". Aus ihm ergibt sich für Eckertz die These, daß die schlichte Erfüllung einer gesetzlichen Pflicht, also hier die Ableistung der militärischen Dienstpflicht durch einen Wehrpflichtigen, allein für sich nicht ausreiche, die

sittliche Qualität solchen Handelns zu bewirken. Vielmehr werde durch Art. 4 Abs. 3 GG „jeder wehrpflichtige Bürger vor die Frage gestellt, ob ihm sein Gewissen den Kriegsdienst mit der Waffe verbiete. Wer Soldat wird oder bleibt, kann sich vor sich selbst nicht damit rechtfertigen, daß er den Gesetzen Gehorsam schuldet."[11] Der Kritik Buchheims ist hier, wie schon angedeutet, ohne Vorbehalt zuzustimmen – vor allem, weil bei Eckertz eine zu vorschnelle Ineinssetzung von rechtlichen und sittlichen Pflichten vorzuliegen scheint. Freilich bleibt das Problem als solches weiter offen – und wird identisch mit der Frage nach der Justiziabilität des Gewissens überhaupt.

Begründet Kriegsdienstverweigerung ein „Amt"?

Als drittes geht Buchheim auf die damit zusammenhängende Idee von Eckertz ein, dem Kriegsdienstverweigerer komme aus und wegen seiner Verweigerung ein „Amt" zu, dessen Aufgabe gerade im zeugnishaften Bewußtmachen der Verantwortung für alle liege. Die Kritik Buchheims an der unmittelbaren Umsetzung des hier offenbar von Luther her begründeten Amtsbegriffs in die verfassungsrechtliche Argumentation erscheint berechtigt. Dem Kriegsdienstverweigerer kann ein solches „Amt" wohl kaum zugesprochen werden. Andererseits ist die These, daß dem Grundrecht der Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen selbst die Funktion zukomme, „den Menschen als Person in die Verantwortung zu rufen", ebenfalls schon sehr früh in der Literatur vertreten worden – ein Ansatz, der übrigens der Aufmerksamkeit von Eckertz allem Anschein nach entgangen ist[12].

Ähnliche Gedanken verfolgt offenbar auch *H. Kratzmann* in seinem Beitrag „Wehrpflicht, Kriegsdienstverweigerung und drei Leitprinzipien des Grundgesetzes", in dem er auch die ältere Literatur weitgehend aufnimmt[13]. Kratzmann will die Beziehungen zwischen Wehrpflicht bzw. Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen einerseits und den „Leitprinzipien" der Demokratie, der Republik und des Sozialstaats andererseits klären. Auch hier kann aus der Breite der Thematik nur ein einziger Aspekt herausgegriffen werden. Kratzmann reichert die gegenwärtige Diskussionsphase insbesondere um die Frage an, ob nicht die in den letzten Jahren wieder gestiegene Zahl der Kriegsdienstverweigerer eine Krise des „sozialen Prinzips" anzeige. Das soziale Prinzip könne zwar nicht – auch nicht über das Sozialstaatsprinzip des Art. 20 GG – einfach in konkrete Rechtspflichten umgesetzt werden. Aber es stelle doch für eine Gewissensentscheidung, die dem mit dieser Benennung verbundenen hohen Anspruch gerecht werden wolle, einen stets zu berücksichtigenden Gesichtspunkt dar, der in die Gesamtheit der für die Entscheidung bedeutsamen Orientierungsaspekte einzugehen habe. Der Grundsatz der Sozialstaatlichkeit führe jedenfalls dazu, daß „der betroffene Wehrpflichtige die Fragen an sein Gewissen nicht allein aus der sozusagen ‚eindimensionalen'

Spannung zwischen den Forderungen des Staates und den eigenen autonomen Geboten herleiten darf, sondern dabei als weitere Dimension auch die Erwartungen seiner Mitbürger zu berücksichtigen hat“ [14].

Kratzmann schließt sich damit jedoch nicht der auch von Eckertz kritisierten These vom Verfassungsrang der Aufgabe militärischer Verteidigung an. Denn: „Daß die Antwort des Gewissens sich über diese Erwartungen von dritter Seite dennoch hinwegsetzen kann, ergibt sich eben aus dem Verfasssungsrang des Art. 4 Abs. 3.“ [15] Offenbar würde er aber auch wieder der Behauptung von Eckertz widersprechen, daß auch derjenige, der zur Ableistung seiner Wehrpflicht bereit sei, die Pflicht habe, „in seinem Gewissen“ zu prüfen, ob er diesen Dienst leisten dürfe. Überspitzt ausgedrückt: Bei Eckertz ist der staatliche Anspruch auf den Gesetzesgehorsam im Fall der Wehrpflicht gleichsam total einnivelliert, weil der Betroffene nicht nur die Nichtbefolgung, sondern auch die Befolgung der Gesetzesanforderung erst nach einer gleichermaßen intensiven Anstrengung seines Gewissens leisten darf. Dagegen wird bei Kratzmann die Notwendigkeit militärischer Verteidigung im Rahmen der Gewissensentscheidung des potentiellen Verweigerers zu einem notwendigen, wenn auch allein nicht hinreichenden Orientierungselement. Dieses Orientierungselement begründet hier also nicht mehr, aber auch nicht weniger als eine – auf der Basis von Art. 4 Abs. 3 GG widerlegbare – Vermutung.

Der Fall des Gesetzesgehorsams erscheint hier somit als der Normalfall, während der Fall der Verweigerung des Gehorsams gegenüber der gesetzlichen Wehrpflicht unter Berufung auf Gewissensgründe im Sinn des Grundrechts des Art. 4 Abs. 3 als der Ausnahmefall anerkannt wird, der die Regel bestätigt. Dies scheint inhaltlich durchaus dem Gedanken zu entsprechen, daß einerseits die Gewährleistung des Grundrechts der Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen in der Verfassung eine hervorragende Quelle aller staatlichen Legitimation sei, es andererseits aber „zugleich im Begriff der Verfassung begründet liege, daß der Staat auch die Ordnung als Ordnung bewahren“ und „die Verfassung davor schützen“ müsse, „durch die Inanspruchnahme der von ihr selbst gewährten Freiheitsrechte... als... Chance zur Ordnung... denaturiert zu werden“ [16].

Psychoanalytische Ansätze

In offenbarem Gegensatz zu Kratzmann, in gewisser Beziehung aber wiederum auch über Eckertz hinausgehend, will *P. Tiedemann* in seinem Beitrag „Gewissensfreiheit und Demokratie“ [17] für die Gewissensfreiheit insgesamt eine neue „Konzeption skizzieren“, die die „verfassungspolitische Bedeutung der Gewissensfreiheit unter zeitgenössischen Bedingungen“ verdeutlichen soll (387). Anlaß für diesen Versuch ist auch hier das Bemühen um die Interpretation des Art. 4

Abs. 3 des Grundgesetzes, wenngleich die Gewissensfreiheit als Ganzes thematisiert wird. Einerseits gewährleiste „wohl keine Verfassung der Welt die Gewissensfreiheit derart absolut und uneingeschränkt wie das Grundgesetz". Andererseits versuche die Rechtsdogmatik, „die Wirksamkeit dieses Grundrechts zunehmend einzuschränken". Hinter diesen Bemühungen steckt nach Tiedemann „die Angst vor der Anarchie, der, wie man fürchtet, eine uneingeschränkte Gewissensfreiheit Tür und Tor öffnen kann" (371). Damit ist der Weg in den psychoanalytischen Diskurs vorgezeichnet. Ausgangspunkt für Tiedemann ist, daß die Rechtsordnung mit dem Grundrecht der Gewissensfreiheit und insbesondere mit Art. 4 Abs. 3 „die Tatsache anerkennt, daß sich ein Bürger in einem Loyalitätskonflikt zwischen den Ansprüchen der Rechtsordnung und den Ansprüchen des Gewissens befinden kann, wobei eine Harmonisierung dieser beiden Normenordnungen von Rechts wegen nicht möglich ist" (378).

Damit sei ein neues Verständnis des Rechtsgehorsams gesetzt: Die Väter der Verfassung hätten „das Risiko, das von einer unhinterfragbaren, auf uneingeschränkter Loyalität beruhenden staatlichen Ordnung ausgeht", mehr gefürchtet „als das Risiko der Anarchie, welches mit der Gewährleistung der Gewissensfreiheit zweifellos verbunden ist". Dies sei nur mit der außergewöhnlichen Lage des öffentlichen Bewußtseins zur Zeit der Entstehung des Grundgesetzes zu erklären. Aber jenes Bewußtsein einer kollektiven „Lebenskatastrophe" (386) dürfe nicht verlorengehen. Die „absolute Gewissensfreiheit" des Grundgesetzes in ihrer ursprünglichen Intention habe sich keineswegs überlebt. „Die Rezeptions- und Dogmengeschichte" zu Art. 4 GG sei jedoch ein „Spiegelbild... beharrlicher Verdrängung" (379). Rechtsprechung und Rechtslehre suchten ständig nach Wegen, „um dem Grundrecht der Gewissensfreiheit die praktische Relevanz zu nehmen" (381).

Diesem Verdikt Tiedemanns unterliegt natürlich auch die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts. Die Thesen von Eckertz und das Minderheitsgutachten der Richter Böckenförde und Mahrenholz erfahren hier also volle Zustimmung. Tiedemann räumt zwar ein, daß man „von einem rein juristischen Standpunkt vielleicht die Möglichkeit in Betracht" ziehen müsse, „daß den anderen Rechtswerten der Verfassung ein so starker Eigenwert eingeräumt werden kann, weil die Staatskrise, aus der heraus die unbeschränkte Gewissensfreiheit Verfassungsinhalt wurde, heute als überwunden gelten kann. Wenn dies eine Verfassungsänderung rechtfertigt, dann sollte man dies aber auch offen – und durch den verfassungsändernden Gesetzgeber – tun und nicht mehr versuchen, den Anschein aufrechtzuerhalten, die Gewissensfreiheit, auf die sich Bürger heute noch erfolgreich berufen können, hätte etwas mit der Gewissensfreiheit zu tun, die 1949 ins Grundgesetz geschrieben wurde" (387).

Dies ist gewiß sehr redlich gemeint. Macht es auch verfassungspraktischen Sinn? Zugegeben: Es klingt logisch, wenn Tiedemann sagt, „daß das Risiko der Anarchie

nicht ausgeschaltet, sondern ausgehalten werden muß, wenn das Grundrecht der Gewissensfreiheit eine sinnvolle Funktion haben soll" (371). Aber schließt das die Pflicht aus, das Risiko der Anarchie zugleich nach Kräften und mit allen Mitteln zu minimieren, die nicht ihrerseits das Grundrecht der Gewissensfreiheit ausschalten? Denn was bleibt von diesem Grundrecht, wenn Anarchie Wirklichkeit wird? Muß dann nicht, je mehr uns an der substanziellen Bewahrung des Grundrechts der Gewissensfreiheit liegt, auch die Bereitschaft, das Risiko der Anarchie einzugehen, von neuem fragwürdig werden?

Ein obsolet gewordenes Grundrecht?

Ist es dann, um noch einen letzten Beitrag im Umkreis der von Eckertz neu ausgelösten Diskussion zu nennen, nicht viel konsequenter, mit *H. G. Schultz-Gerstein*[18] zu erklären: „Eine grundlegende politische Lösung, die rechtsstaatlichen Erfordernissen gerecht wird, kann nur erreicht werden, wenn das Grundrecht (der Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen) auf den Krieg beschränkt oder wenn es ganz aufgehoben wird" (50)? Der Verfasser weiß, daß „für beide Alternativen im Augenblick keine Mehrheit in Sicht" ist. Indiziert somit allein dieses Faktum bereits eine Ablehnung seiner Thesen? Oder will er nur die letztlich von allen Autoren beschriebene „Unlösbarkeit" des Problems auch seinerseits konstatieren? Jedenfalls gibt es keinen Anlaß, daran zu zweifeln, daß es nach der Meinung des Verfassers gleichermaßen Pflicht des Staates ist, die individuelle Freiheit des Gewissens zu schützen wie Recht und Freiheit des gesamten Volkes zu verteidigen (38).

Allerdings muß die Frage erlaubt sein, ob denn Schultz-Gersteins Vorschlag, das Grundrecht der Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen auf den Waffendienst im Krieg zu beschränken, von der Grundrechtssubstanz und ihrer legitimierenden Wirkung her wenigstens theoretisch einen Sinn ergeben kann. Für Schultz-Gerstein „regt sich das Gewissen nämlich nicht abstrakt, sondern in konkreten Situationen". Dies ist, wie nun schon mehrfach deutlich geworden ist, gewiß zutreffend. Eckertz hat – durchaus mit breiter Zustimmung – seine Kritik an der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts nicht zuletzt damit begründet. Aber die konkrete Situation, in der sich das Gewissen nach Auffassung von Schultz-Gerstein überhaupt nur regen kann, ist allein die des Krieges: „In Zeiten des Friedens und im Schoße der Sicherheit eines funktionsfähigen demokratischen Rechtsstaates steht das Gewissen des Wehrpflichtigen gar nicht auf dem Prüfstand der unmittelbaren und konkreten Bedrohung für Leib und Leben. Während des Wehrdienstes muß niemand töten, niemand verliert seine Freiheit und die Menschenrechte bleiben gewahrt" (40). Kann es da bei der Zustimmung bleiben? Schultz-Gerstein fährt fort: „Der Gewissensdruck des Wehrpflichtigen der Gegen-

wart kann nämlich nicht von dem Zwang, im Kriege töten zu müssen oder der Gefahr getötet zu werden, ausgelöst werden, sondern allein von der Wahrnehmung politischer Verhältnisse, die im Augenblick subjektiv betrachtet und beurteilt werden" (40).

Nun ist die Aporie vollkommen. Denn Schultz-Gerstein hält es offenbar sehr wohl für möglich, daß sich aus solcher politischer Wahrnehmung Gewissenszwang ergibt, hat aber zuvor kritisiert, daß „die Tatbestandsmerkmale ‚Krieg' und ‚Waffe' auf der Strecke geblieben sind". Demgegenüber haben Rechtsprechung und Literatur ganz überwiegend die Ansicht vertreten, daß Art. 4 Abs. 3 GG natürlich auch in Friedenszeiten gelte, und das Bundesverfassungsgericht hat gerade eine konkrete politische Motivation mehrheitlich für unzureichend für die Begründung einer Gewissensentscheidung nach Art. 4 Abs. 3 GG erklärt. Dagegen richtet sich, wie gezeigt, verbreitete Kritik, die sich freilich ihrerseits den Thesen von Schultz-Gerstein wiederum kaum anschließen dürfte.

Was im Rahmen der hier verfügbaren Möglichkeiten zu belegen war, ist deutlich geworden. Die Arbeit von Eckertz hat das unbestreitbare Verdienst, eine bisher offensichtlich ungelöste, möglicherweise wirklich aporetische Problemlage im Nachdenken über unsere Verfassung und in unserem Umgehen mit ihr von neuem verdeutlicht zu haben. Die Fülle der dabei angesprochenen Aspekte und die Intensität, mit der die Argumentation entfaltet wird, sind staunenswert und verdienen hohe Anerkennung. Aber gelöst in dem Sinn, daß nunmehr Klarheit geschaffen wäre und gleichsam die Akten über ihnen geschlossen werden könnten, sind die Probleme nicht. Daran vermag wohl auch die Autorität der beiden Verfassungsrichter, die ja die Argumentation von Eckertz bestätigend aufgreifen und ihrerseits verdichten, letztlich noch nichts zu ändern. Nicht nur die Verfassungsrechtslehre, sondern auch alle anderen betroffenen Disziplinen bleiben also herausgefordert. Auch die konkreten Bezugnahmen auf „die Auffassung der katholischen Kirche" und „die weitergehende Glaubenslehre der evangelischen Kirche" im Sondervotum (80) können kaum schon als ein – zumindest vorläufiges – Ende der Debatte angesehen werden. Wie weit sich nun der Schutzbereich des Art. 4 Abs. 3 GG, dessen Reichweite offenbar noch immer kontrovers ist, wirklich in Deckung bringen läßt mit dem Bereich von Gewissensurteilen, die „nach der Auffassung der katholischen Kirche... in Wahrheit als ethische, sittliche Grundentscheidungen in Betracht kommen", ist ja in mehrfacher Hinsicht noch nicht ausgemacht: Die von den beiden Verfassungsrichtern vorgetragene Begründung liefert manche Orientierung, will aber gewiß auch die Fortsetzung der Debatte im philosophischen und theologischen Bereich nicht erübrigen.

Bleibt also nichts als „eine düstere Perspektive"?[19] Weder Resignation noch Euphorie sind angebracht. Daß „das Problem der Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen die Antithese von Freiheit und Bindung mit exemplarischer Kraft gerade in einem Grundrecht der Verfassung als eine Spannung sichtbar

werden läßt, aus der Staatslehre, Verfassungstheorie und Sozialethik völlig neue Fragen und Ansätze gewinnen können"[20], ist als erstes Ergebnis noch ziemlich isolierten Suchens schon früh, vor der Verabschiedung des Wehrpflichtgesetzes, als These formuliert worden. Diese These scheint die Grundsubstanz der Problemlage, wie sie sich im heutigen Diskussionsstand zeigt, noch immer einigermaßen zu treffen. Aber das wird höchstens den Autor ein wenig trösten können, der sie damals formuliert hat. Ansonsten müssen wir wohl erneut beim Anfang anzusetzen beginnen: „Es gehört zur Struktur des freiheitlichen Rechtsstaates, daß er von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann, ohne seine Freiheitlichkeit in Frage zu stellen."

ANMERKUNGEN

[1] E. W. Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Säkularisation und Utopie (Stuttgart 1967) 75–94; hier zit. nach dem Wiederabdruck in: E. W. Böckenförde, Staat, Gesellschaft, Freiheit (Frankfurt 1976) 60.

[2] Eckertz, Rainer: Die Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen als Grenzproblem des Rechts. Zur Überwindung des Dezisionismus im demokratischen Rechtsstaat. Baden-Baden: Nomos 1986. 471 S. Kart. 98.–.

[3] BVerfGE 69, Iff.; Sondervotum 69, 57ff. [4] Ebd. 80. [5] Ebd. 81 [6] Ebd. 63,79.

[7] H. Buchheim, Gewissen und gesellschaftliche Ordnung, in: Herder-Korrespondenz 41 (1987) 285–290.

[8] Eckertz, a. a. O. 21.

[9] Buchheim, a. a. O. 286.

[10] Z. B. G. Leder, Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen (1957) 79 u. passim.

[11] Eckertz, a. a. O. 119, auch 120.

[12] Leder, a. a. O. 140

[13] H. Kratzmann, Wehrpflicht, Kriegsdienstverweigerung und drei Leitprinzipien des Grundgesetzes, in: Der Staat (1987) 187–206. [14] Ebd. 205f. [15]Ebd. 206

[16] Leder, a. a. O. 140

[17] P. Tiedemann, Gewissensfreiheit und Demokratie, in: Der Staat (1987) 371–396.

[18] H. G. Schultz-Gerstein, Staat und Gewissen: Ein Beitrag zum Grundrecht auf Kriegsdienstverweigerung, in: Beiträge zur Konfliktforschung (1987) H. 4, 37–52.

[19] Kratzmann, a. a. O. 206.

[20] Leder, a. a. O. 140.

Josef Fuchs SJ

Naturrecht oder naturalistischer Fehlschluß?

Die katholische Kirche hat in den vergangenen Jahren wiederholt zu ethischen Fragen offiziell Stellung bezogen. Manche Christen und Nichtchristen begrüßen solche entschiedene Erklärungen. Andere können die eine oder andere dieser Erklärungen nicht begreifen und halten konträre Stellungnahmen für die einzig möglichen und darum richtigen. Es macht dabei keinen Unterschied, ob man sich auf die Enzyklika „Humanae vitae" von 1968 oder auf die Erklärung „Persona humana" zu einigen sexualethischen Fragen von 1975 oder auf die neueren Erklärungen zu den pastoralen Problemen hinsichtlich der Homosexuellen (1986) oder zu den akuten Problemen der modernen Bioethik, zumal zur Befruchtung in vitro (Donum vitae, 1987), bezieht. Die Frage ist: Woher weiß die Amtskirche – ohne eine besondere Offenbarung zu solchen konkreten Fragen der Menschheit zu haben – um die Richtigkeit ihrer Lösungen, woher wissen die anderen um die Richtigkeit ihrer von den offiziellen Erklärungen verschiedenen Lösungen? Auf diese Frage mag es verschiedene Antworten geben. Aber vielleicht gibt es auch verschiedene – gegensätzliche – Systeme, die gegensätzlichen Lösungen zugrunde liegen? Der Titel dieses Beitrags will darauf aufmerksam machen. Dabei ist von vornherein nicht auszuschließen, daß die gleichen Personen für einige Fragen ein bestimmtes System benutzen, an das sie bei der Lösung anderer Fragen nicht einmal denken. Es gehört zur Aufgabe der Moraltheologen, in solchen Fragen die Amtskirche nicht allein zu lassen, um eine ungenügend begründete Positivierung der Morallehre der Kirche[1] zu verhindern.

I. Hinführung zum Problem

1. In seiner berühmten Ansprache an italienische Hebammen von 1951 nahm Papst Pius XII. zu verschiedenen Fragen der Ehemoral Stellung[2]. Dabei ging es auch um den moralisch richtigen Vollzug des ehelichen Akts und – als Sonderproblem – um die Verwirklichung einer Ehe, aus der aller Voraussicht nach erblich geschädigte Kinder hervorgehen werden. Der Papst sieht als primären Zweck sowohl des ehelichen Akts wie auch der Ehe als ganzer die Zeugung von Nachkommenschaft. Demgemäß lehnt er jeden kontrazeptiven (mit „künstlichen Mitteln") Vollzug der Ehe ab, nicht jedoch die totale Vermeidung der Zeugung von Nachkommenschaft in einer solchen Ehe – vorausgesetzt, daß diese zum Beispiel

durch Zeitwahl, nicht jedoch durch sogenannte künstliche kontrazeptive Methoden geschieht.

Der Ausschluß der Zeugung vom einzelnen ehelichen Akt wird abgelehnt, nicht jedoch der Ausschluß der Zeugung von der Realisierung der Ehe. Woher dieser Unterschied? Offensichtlich liegen den beiden Erklärungen des Papstes zwei verschiedene Weisen ethischer Argumentation zugrunde. Im ersten Fall wird angenommen, daß die „Natur" der Sexualität selbst dem einsichtigen Menschen sage, welche Weise des einzelnen Akts der Natur und damit dem Willen des Schöpfers entspricht, während im zweiten Fall durch menschliche „vernünftige Abwägung" der in den verschiedenen denkbaren Lösungsversuchen implizierten Werte und Unwerte das richtige Verhalten in der gesamten Eheführung gefunden wird.

Man weist heute gelegentlich auf eine parallele Fragestellung hin[3]: Wie kommt es, daß man in der traditionellen und auch heute offiziell vertretenen Moraltheologie den einzelnen „unreifen" sexuellen Akt der Masturbation für sittlich absolut – das heißt aus welchen Gründen auch immer vollzogen – unzulässig und für eine „schwerwiegende" Unordnung hält (Persona humana, 1975), während man die Tötung eines Menschen unter bestimmten Umständen für sittlich vertretbar erachtet? Setzt diese auf den ersten Blick doch wohl erstaunliche Verschiedenheit zweier sittlicher Urteile nicht ebenfalls zwei verschiedenartige ethische Argumentationsweisen voraus? Eine Parallele liegt in der Lehre, daß zwar eine Tötung nicht unter allen Umständen unberechtigt sei, wohl aber eine Falschaussage (man nennt sie allerdings – ohne zu unterscheiden – Lüge).

Thomas von Aquin verstand entsprechend einer langen Tradition die Zeugung (und Erziehung) von Nachkommenschaft als das Ziel menschlicher Sexualität. Er schloß daraus, daß ein sexueller Akt ausschließlich in der Weise der „naturhaften" Vereinigung von Mann und Frau sittlich statthaft sei; nur sie sei sexuelles Verhalten „secundum naturam" (für Thomas in ulpianischen Sinn: der Mensch und Tier gemeinsamen Natur) und aus eben diesen Grund menschlich auch „secundum rationem". Ob allerdings eine solche Vereinigung von Mann und Frau eine monogame und unauflösliche Ehe zur Voraussetzung habe, das werde nicht von der (von Thomas so verstandenen) *Natur* der Sexualität her bestimmt, sondern müsse durch die Dazwischenkunft der menschlichen *Vernunft* durch Abwägung des Für und Wider herausgefunden werden. Ergebnis: Die monogame und unauflösliche Ehe ist „secundum rationem" (und nicht schon „secundum naturam") Condicio sine qua non der sich wiederholenden Vereinigung von Mann und Frau und somit jeglicher geschlechtlichen Aktuierung[4]. Beide Weisen sittlicher Richtigkeit werden von Thomas der von der Natur des vernunftbegabten Menschen her bestimmten Ordnung, dem sogenannten sittlichen Naturgesetz, also der Erkenntnis durch die Ratio practica, zugerechnet.

2. Man weiß heute, daß es in der christlichen Moraltheologie beide Weisen ethischer Argumentation – von der Natur her und von der Vernunft her, wenn

auch in je verschiedenen Wirklichkeitsbereichen – schon immer gegeben hat. Die einen meinen, daß sich in dieser doppelten Argumentationsweise ein Fehler verberge, der zu korrigieren sei. Andere meinen umgekehrt, es sei ein Fehler, alle ethischen Probleme richtigen Verhaltens auf die gleiche Weise, durch das gleiche System lösen zu wollen; die beiden Systeme hätten in je verschiedenen Bereichen und nur dort ihre Berechtigung[5].

Von der Lösung dieser Frage hängt manches ab. Wenn die amtliche Kirche in ihren Erklärungen zu moraltheologischen Fragen – wie Pius XII. – sich einmal des einen, ein anderes Mal des anderen Systems bedient, verliert sie dann nicht – so meinen manche – ihre Glaubwürdigkeit? Wenn naturrechtliche moralische Probleme einmal von naturhaften Gegebenheiten – etwa der gegebenen Natur der Sexualität oder der menschlichen Sprache – bzw. von der vernünftigen *Einsicht in bestimmte naturhafte Gegebenheiten* her bestimmt werden, während andere ethische Fragen ausschließlich durch eine vernünftige und *abwägende Reflexion auf das Gesamt* der in einer Handlung enthaltenen Elemente ihre Lösung finden, beide Weisen der Findung einer ethischen Lösung aber als „naturrechtlich" (im Sinn von „menschlichem sittlichem Selbstverständnis") verstanden werden, so fragt sich ja, wie man eine solche Verschiedenheit vom Wesen des Menschseins her begründen könne. Begründet die „Natur" (das Wesen) des Menschen selbst diese Verschiedenheit oder handelt es sich möglicherweise um eine teilweise fehlerhafte Interpretation der menschlichen Wirklichkeit?

Es geht bei dieser Frage nicht nur um die Glaubwürdigkeit der offiziellen kirchlichen Morallehre, sondern auch um die viel bedeutsamere Frage, ob es nicht aufgrund fehlerhafter Begründungen und entsprechender Forderungen zu sittlichen Belastungen der Gläubigen kommen könne und vielleicht gelegentlich auch gekommen sei, die vom Wesen des (christlichen) Menschseins her nicht begründet sind und also zu einer unbegründeten Erschwernis des Wegs zum Heil werden.

3. Die hier abgeschnittene grundsätzliche Frage ist außerhalb der katholischen Moraltheologie seit geraumer Zeit gestellt worden. David Hume empfand die Schwierigkeit, ob man wirklich vom Sein (also auch vom naturhaften Sein) als statischer Seinswirklichkeit auf die dynamische Wirklichkeit sittlichen Sollens schließen könne[6]. Das würde auch bedeuten, daß man nicht nur nicht im allgemeinen vom menschlichen Sein auf menschliches Sollen, sondern auch nicht von der Gegebenheit menschlicher Sexualität und ihrer vermeintlichen Finalität oder von der Gegebenheit der menschlichen Sprache und ihrer vermeintlichen Finalität auf ein bestimmtes sittliches Sollen im Bereich dieser Wirklichkeiten schließen könne, um damit sittliches Naturgesetz zu haben. G. E. Moore vermutet in der Deduktion vom „is" zum „ought", vom Sein zum Sollen, oder in der Begründung des „ought" im „is" einen naturalistischen Fehlschluß (naturalistic fallacy)[7]. Andere Autoren würden in anderen Bereichen auch von einem metaphyischen oder auch theologischen Fehlschluß (is-ought) sprechen[8].

Tatsächlich läßt die Gelegenheit der Natur (z.B. der Sexualität) allein von sich aus uns nur verstehen, was sie ist, wie sie funktioniert, woraufhin sie naturhaft (vielleicht in vielfacher Weise) tendiert. Sie läßt also von sich aus nur ihr Sein verstehen, nicht ein sittliches Sollen. Wenn dem so ist, dann ist die Frage, wie wir menschlich und damit vernünftigerweise die naturhafte Gegebenheit gebrauchen „sollen", eine ausschließlich ethische Frage, die allein seitens der menschlichen Vernunft durch Interpretation und Wertung der Relevanz naturhafter Gegebenheiten im Gesamt der menschlichen Wirklichkeit gelöst werden muß.

Diese Überlegung würde allerdings den zweifachen Lösungsversuch bei Pius XII. und bei Thomas v. Aquin überflüssig machen und ausschließen. Die Lektüre der gegebenen Naturhaftigkeit würde als solche kein sittliches Sollen erkennen lassen. Der Versuch, von ihr allein her sittliches Sollen erschließen zu wollen, würde sich als naturalistischer Fehlschluß erweisen. Sagen die naturhaften Gegebenheiten auch direkt nichts über sittliches Sollen hinsichtlich ihrer Verwirklichung aus, so wären sie dennoch *relevant* für ihre vernünftige Interpretation und Wertung und somit für ein sittliches Urteil über ihre menschlich richtige und damit sittlich vertretbare Verwirklichung.

Das sittliche Urteil über richtiges sittliches Verhalten wäre demnach nicht in naturhaften Gegebenheiten ablesbar, sondern ausschließlich durch menschliche, vernünftige, wertende Erhebung im Gesamt der menschlichen Wirklichkeit zu erschließen. Nur so ließe sich ein naturalistischer Fehlschluß vermeiden und würde man zu dem finden, was „Naturrecht" eigentlich meint. Sittliches Naturgesetz versteht sich nicht als begriffene „Naturhaftigkeit", sondern als Einsicht und wertendes Urteil menschlicher Vernunft (einer naturhaften und somit geschöpflichen Gegebenheit) hinsichtlich richtigen Verhaltens in der Welt des Menschen.

Diese Überlegungen werfen die Frage auf, warum es grundsätzlich ausgeschlossen sein sollte, daß im Lauf der Zeiten die Denker in ethischen Fragen Lösungen finden, die frühere Generationen in dieser Weise nicht gesehen haben. Woher kommt es ferner, daß heute viele gutwillige Katholiken und katholische Theologen – mit ihren Zeitgenossen – einzelne kirchliche Entscheidungen in Moralfragen, die Wirklichkeit menschlich interpretierend und wertend, nicht einzusehen vermögen, vielleicht weil diese Entscheidungen tatsächlich nicht einsichtig sind? Auf der Bischofssynode 1980 hat Erzbischof Quinn (San Francisco) auf das Problem hingewiesen, daß für viele Katholiken die Begründung der These von Humanae vitae einfachhin nicht einsichtig sei. Die in der Synode versammelten Väter und schließlich auch der Papst stellten entsprechend die Forderung auf, man müsse nach besseren Begründungen suchen.

Diese hier versuchte Einführung führt zu der Frage: Was ist nun eigentlich Naturrecht und was ist nur naturalistischer Fehlschluß? Diese Frage ist von grundlegender Bedeutung für die normative Moral und für die Suche nach moralischen Wahrheiten für richtiges sittliches Verhalten.

II. Naturalistischer Fehlschluß oder Naturrecht?

1. Geschichtlich gesehen hat es, wie gesagt, in der christlichen Moraltheologie offensichtlich die beiden oben genannten Argumentationsweisen nebeneinander gegeben. Allerdings war die erste der beiden Methoden nur auf einige bestimmte Lebensbereiche begrenzt, wie Falschaussage (Lüge), Sexualität, Verfügung über Leib und Leben. Überdies wurde sie niemals in den Fragen des „absoluten" Wertes personaler sittlicher Gutheit verwendet, auch nicht hinsichtlich des richtigen Verhaltens gegenüber Gott als „absolutem" Wert, ebenso nicht hinsichtlich evidenter (gut sein) oder tautologischer (nicht unberechtigt töten) Aussagen. Damit ist auch der Bereich der folgenden Überlegungen eingegrenzt: Die Begründungsweise der sittlichen Richtigkeit des konkreten innerweltlichen menschlichen Verhaltens hinsichtlich seiner nur „relativen" Werte steht zur Frage.

Es besteht Einverständnis darüber, daß einzig die vernünftige menschliche Einsicht (für den Christen: erleuchtet durch das Licht des Evangeliums) in die geschaffene Wirklichkeit des Menschen und seiner Welt eine „naturrechtliche" Lösung der Probleme sittlicher Richtigkeit des Handelns begründen kann.

Es besteht auch Einverständnis darüber, daß in vielen – wohl den weitaus meisten – Bereichen der menschlichen Wirklichkeit eine sittliche Lösung nicht von der Natur eines einzelnen Akts her gefunden wird, sondern nur durch das Verstehen und abwägende Werten und Beurteilen der verschiedenen, in einer bestimmten Handlungsweise involvierten menschlichen Güter und Werte in ihrer Gesamtheit, mag es sich nun um Probleme eines einzelnen, um zwischenpersonale und gesellschaftliche Beziehungen oder um weltweite Menschheitsprobleme handeln.

Problematisch dagegen ist die Frage, ob einzelne, in ihrer naturhaften Wirklichkeit beschreibbare Akte als solche, also in ihrer Isoliertheit und völlig unabhängig von anderen Umständen, nämlich von den im aktuellen Vollzug notwendig oder tatsächlich mitvollzogenen Gegebenheiten als sittlich richtig oder falsch beurteilt werden können. Manche haben in der Vergangenheit und auch heute diese Möglichkeit und damit eine zweifache Argumentationsweise im Bereich des sittlichen Naturgesetzes bejaht.

Wenn man heute diese bejahende Antwort hinsichtlich ihrer Berechtigung weitgehend bestreitet, so darum, weil man in ihr einen „Fehlschluß" sehen zu müssen glaubt. Das besagt: Diese Argumentationsweise führt zu keiner Lösung im Sinn des natürlichen Sittengesetzes; ihr Ergebnis kann nur ein Nicht-Naturgesetz sein und damit eine ungenügend begründete normative sittliche Aussage.

2. Die Problematik der so aufgeworfenen Frage und ihrer Folgerungen läßt sich an den *Beispielen Masturbation und Tötung* klarstellen. Wenn gesagt wird, Masturbation sei vom Wesen der menschlichen Geschlechtlichkeit und daher von der Natur des Akts her unrichtig und daher auch unsittlich, dann kann selbstver-

ständlich kein noch so wichtiger Zweck oder Umstand eine solche Handlung rechtfertigen – weder die sexuelle Unreife noch der Lustgewinn, noch eine Entspannung, noch die Feststellung der Ehetauglichkeit, noch die Ermöglichung ehelicher Fruchtbarkeit (jede Art künstlicher Befruchtung). Wenn auf der anderen Seite Tötung aufgrund ihrer Bedeutung im Gesamt menschlich-sozialer Wirklichkeit hinsichtlich ihrer sittlichen Zulässigkeit beurteilt wird, dann ist die Rechtfertigung einer Tötungshandlung – obwohl sie bedeutend gewichtiger ist als ein einzelner geschlechtlicher Vollzug – nicht a priori und ausnahmslos und unter allen denkbaren Umständen ausschließbar; tatsächlich urteilt so die ethische Vergangenheit wie die ethische Gegenwart.

Diese Reflexion fordert eine zusätzliche Überlegung heraus. Wer eine menschliche Einzelwirklichkeit aufgrund ihrer naturhaften Gegebenheit unter sittlicher Rücksicht beurteilen will, muß sich folgende Tatsachen vor Augen halten.

a) Weder die Gesamtwirklichkeit des Menschen (von der Hominisation bis in fernste Zukunft hinein) noch ihre einzelnen Elemente (wie die enormen Kräfte des Kosmos, die unvorstellbaren Möglichkeiten menschlicher Biologie und Genetik, das volle Wesen der menschlichen Sexualität biologisch, physiologisch, psychologisch, soziologisch gesehen) waren in der Vergangenheit so bekannt wie heute, und was die Zukunft zutage fördern wird, wissen wir noch nicht. Will man heute objektiv urteilen, so darf man nicht augustinisches oder mittelalterliches Wissen über Sexualität zur ausschließlichen Grundlage einer sittlichen Reflexion nehmen.

b) Im übrigen „haben" wir die Natur niemals einfachhin als solche. Sowohl die menschlichen Gesellschaften als auch der einzelne kennen zwar die „Natur", jedoch immer als schon interpretierte Natur. Wir urteilen also sittlich aufgrund unserer Interpretation der uns bekannten Naturgegebenheiten; die Interpretation aber kann irrig sein oder sich ändern. Hat man – auch im Christentum – die Naturfinalität der Sexualität durch viele Jahrhunderte hindurch ausschließlich in der Erhaltung und Fortpflanzung des Menschengeschlechts gesehen, so hat man sich später – auch in der Kirche – der Anerkennung einer doppelten Finalität – Fortpflanzung und Liebesgemeinschaft – und schließlich der These von der naturhaften aktuellen Zusammengehörigkeit der beiden Finalitäten geöffnet. Wir argumentieren also sittlich von der so oder so interpretierten Natur und nicht einfachhin von der Natur selbst her.

c) Mit der Interpretation naturhafter Wirklichkeiten ist immer auch schon eine menschliche, auf den Menschen bezogene Wertung verbunden, der einzelnen Wirklichkeiten in sich wie auch in ihrem Bezug zu anderen Wirklichkeiten in der Gesamtwirklichkeit des Menschen. Diese Wertungen können in verschiedenen Gruppen, Gesellschaften und Zeitabschnitten, aber auch in einzelnen Personen mehr oder weniger verschieden sein und sich teilweise ändern, tun es auch offensichtlich. Unsere Wertungen liegen aber notwendig unseren sittlichen Urteilen über richtiges Verhalten zugrunde.

Wer die genannten Tatsachen berücksichtigt, muß beim Urteil über bestimmte Rechtfertigungsgründe des Tötens mit Verschiedenheit und Änderung in der Meinungsbildung rechnen; daß dem heute so ist, läßt sich nicht übersehen. Für die Masturbation müssen parallele Überlegungen grundsätzlich einen Platz haben, wenn es sich wirklich um naturrechtliche Überlegungen handeln soll. Dann aber dürfte der Akt rein als solcher sich nur als unreife Aktuierung ausweisen, nicht aber ein sittliches Urteil als „sittliches Naturgesetz" aus sich herausgeben können, und vermutlich haben wir – ohne es zu reflektieren – in den Versuchen einer sittlichen Beurteilung immer schon zusätzliche Elemente mitreflektiert.

3. Beispiele können den Unterschied von sittlichem Naturgesetz und naturalistischem Fehlschluß verdeutlichen. Man hat vielfach jede *Falschaussage* ohne Ausnahme als in sich unerlaubt verurteilt und sie darum Lüge (unberechtigte Falschaussage) genannt. Die Begründung dafür sah man darin, daß die Falschaussage immer der Meinung des Sprechenden und somit der Wirklichkeit des Sprechenden widerspricht. Voraussetzung dieser Aussage ist die Interpretation der Wirklichkeit „menschliche Sprache". Man sah in ihr ausschließlich die naturhafte Finalität, andern das mitzuteilen, was man meint. Man darf aber Zweifel an dieser Interpretation hegen.

Die Natur der Sprache ist zweifellos ein Phänomen zwischenmenschlicher Kommunikation. Dazu gehört aber nicht nur die Mitteilung dessen, was man denkt. Auch die Verweigerung einer Antwort ist ein – wenn man will: defizitärer – Gebrauch der menschlichen Sprache. Dasselbe gilt für ein Selbstgespräch. Auch die Falschaussage zum Zweck der (vielleicht pflichtmäßigen) Wahrung eines Geheimnisses ist ein – sogar sehr wichtiger – von der Natur angebotener Gebrauch der menschlichen Sprache. Die menschliche Sprache hat also, obwohl grundlegend zum Bereich zwischenmenschlicher Kommunikation gehörend, nicht nur eine einzige naturhafte Finalität. Bei einer Falschaussage hängt unter sittlicher Rücksicht alles davon ab, welchen Gebrauch man von ihr macht. Man muß jeweils sehen, ob das bezweckte menschliche Gut so bedeutsam ist, daß es das soziale Übel einer Falschaussage rechtfertigt. Nur wenn der Gebrauch der menschlichen Sprache ausschließlich als Mitteilung der eigenen Meinung zu verstehen wäre, was sie aber nicht ist, wäre die Falschaussage in jedem Fall sittlich unberechtigt und darum Lüge. Darauf hat schon 1920 A. Vermeersch aufmerksam gemacht[9].

In der naturhaften Wirklichkeit und ihrer so interpretierten Finalität der menschlichen *Geschlechtlichkeit* hat man das ethische Sollen des Menschen hinsichtlich seiner Sexualität lesen zu können geglaubt: ihr entspreche ausschließlich die naturhafte (nicht künstlich manipulierte) Vereinigung von Mann und Frau in der Ehe. Nun bietet aber die naturhafte Gegebenheit der menschlichen Sexualität noch manchen anderen möglichen Gebrauch an. Erst heute wissen wir, daß die Sexualität des Menschen auch die – zweifellos nicht ideale – Befruchtung in vitro anbietet. Sie offeriert auch homosexuelles Verhalten, in manchen Fällen sogar

ausschließlich diese defizitäre Form interpersonaler sexueller Beziehung. Sie bietet auch die unreife und höchst defizitäre Form der Masturbation an usw.

Was menschlich und damit sittlich vertretbares oder nichtvertretbares Verhalten ist, sagt die Natur der menschlichen Sexualität selbst nicht aus. Das aus ihr selbst herauslesen zu wollen, wäre ein eindeutiger naturalistischer Fehlschluß. Durch vollmenschliche Wertung läßt sich zweifellos das Ideal ehelicher Verwirklichung herausfinden, doch läßt es sich kaum als universales Gesetz erweisen. Für die defizitären Formen der Sexualität wie z. B. die homosexuelle oder die unreife des Jugendlichen kann sie wohl kaum ein entscheidendes Kriterium abgeben. Es gibt eben nicht nur die vollreife und ideale Sexualität. Man kann sich darum in dieser Hinsicht auch nicht auf die ersten Kapitel des Buchs Genesis berufen; sie sprechen schlicht über die nicht defizitäre Geschlechtlichkeit des erwachsenen Mannes und der erwachsenen Frau, über nichts anderes. Was im Bereich der menschlichen Sexualität darüber hinaus richtig oder unrichtig ist, muß vom vernunftbegabten Menschen herausgefunden werden.

Das Ergebnis ist dann der Versuch einer naturrechtlichen Beantwortung der Frage nach richtiger geschlechtlicher Selbstverwirklichung. Dieser Frage ist man überall dort kaum nachgegangen, wo man aufgrund eines naturalistischen Fehlschlusses eine absolute und ausnahmslose Antwort zu haben glaubte; überall dort – zumal wenn das Fehlschlußergebnis in einer Gesellschaft praktisch positiv sanktioniert ist – gibt es auch kaum Ansätze einer echt naturrechtlichen Reflexion, auch nicht darüber, ob und inwieweit sie in ihrem Ergebnis sich mit der sanktionierten Norm identifizieren würde.

Die *Verfügung über Leib und Leben* eines Menschen (wenn nicht sogar über Zeugung oder Nichtzeugung) werden weitgehend als Gottes ausschließliches Recht verstanden und demnach als dem Menschen entzogen betrachtet. Nun bezieht sich aber Gottes Souveränität nicht ausschließlich auf die genannten Wirklichkeiten, sondern auf alle geschaffene Wirklichkeit. Gottes alles umfassende Souveränität ist transzendent, also nicht innerweltlich und steht darum nicht in Konkurrenz mit den Rechten des Menschen. Die Aussage, daß Menschen nicht über die genannten Wirklichkeiten entscheiden dürfen, sondern nur Gott, ist demnach ein Fehlschluß; will man ihn (mit gutem Grund) nicht naturalistisch nennen, so darf er metaphysisch oder theologisch heißen. Aus dem Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung läßt sich somit nicht ablesen, wie sich die Menschen in den genannten Bereichen und im Gesamtbereich der Schöpfung verhalten sollen.

Die naturrechtliche Lösung kann nur, und zwar immer versuchsweise, der vernünftige Mensch (die Gesellschaft, die Menscheit) unter Berücksichtigung aller in den jeweiligen Verhaltensweisen konkurrierenden Werte und Unwerte für den Menschen herausfinden. Man sollte dabei nicht vergessen, daß auch die menschliche Vernunft selbst, und zwar entscheidend, zum Wesen und in diesem Sinn zur Gesamtnatur des von Gott geschaffenen Menschen gehört. Man darf ihre gottgege-

bene Aufgabe nicht an Gott zurückgeben und so ihm auch die Verantwortung für an sich vermeidbare Konsequenzen zuschieben wollen; das wäre schöpfungswidrig[10].

4. Was ist vermutlich der Grund für die angezeigten Fehlschlüsse, also für das Nicht-Naturrecht? Es war vor allem Bernard Lonergan, der vor Jahren – auch für die Moral – auf den Unterschied zwischen *klassizistischem* und *geschichtlichem Selbstverständnis* des Menschen hingewiesen hat. Das klassizistische Selbstverständnis begreift den Menschen und seine verschiedenen Komponenten als geschaffene statische und somit endgültig festgelegte zeitliche Gegebenheiten. Das bedeutet unter sittlicher Rücksicht: Man soll sich diesen Gegebenheiten im Handeln konformieren; sie sind als Ausdruck einer vorgegebenen sittlichen Forderung zu betrachten. Das geschichtliche Selbstverständnis dagegen sieht die Aufgabe des Menschen darin, sich in gottgegebener menschlicher Autonomie, also auf dem Weg menschlicher Vernunft und Einsicht, in der Gegenwart auf Zukunft hin zu entwerfen und sich entsprechend zu verwirklichen. Das klassizistische Selbstverständnis sieht die göttliche Lex aeterna in die geschaffenen menschlichen Wirklichkeiten ein für allemal hineingeschrieben. Das geschichtliche Selbstverständnis versteht die menschliche Vernunft als vom Schöpfer stammendes spezifisches und entscheidendes Element der Schöpfungswirklichkeit Mensch, der in seiner nicht nur passiv hinnehmenden, sondern auch aktiv entwerfenden und vorsorgenden Gottebenbildlichkeit die menschliche Zukunft zu verantworten hat. Was immer die menschliche Vernunft richtig als universale Norm, als generellen Hinweis oder als situationsbedingte Forderung erkennt, ist Teilhabe an der göttlichen Lex aeterna, also je als solches in ihr enthalten. Ein klassizistisches Naturrechtsverständnis, das zu den genannten Fehlschlüssen kommt, ist im Grund ein „positivistisches" Naturrechtsverständnis (ein statisch „in die Natur geschriebenes" Gesetz) und bietet eben darum nicht wirkliches Naturrecht als lebendige und aktive geschöpfliche Teilhabe an Gottes ewiger Weisheit.

5. Man hat in der christlichen Moraltheologie immer gewußt, daß (wenigstens) die meisten der als „naturrechtlich" bezeichneten sittlichen Normen und Urteile nicht in der Weise des Lesens sittlicher Normen in einzelnen Naturgegebenheiten als solchen und somit, wie es scheint, auf dem Weg eines naturalistischen Fehlschlusses gewonnen werden. Abgesehen von einigen wenigen Lebensbereichen hat man naturrechtliche Einsichten und Urteile anders gewonnen. Auch Kardinal Joseph Ratzinger, dem vor allem in Amerika so genannten Proportionalismus eher abgeneigt, meint dazu: „Der Versuch, eine Proportion zwischen den guten und üblen Ergebnissen einer in Betracht gezogenen Handlung festzustellen, ist eher ein Common-sense-Urteil, das wir durchgehend zu fällen pflegen. Sogar das Totalitätsprinzip und die gesamte Tradition hinsichtlich der Berücksichtigung der Umstände einer Handlung implizieren den Begriff der Proportionalität und – so meine ich – nicht ohne guten Erfolg."[11]

Dem sei hinzugefügt: In dem seit einigen Jahrhunderten immer wieder angewandten Prinzip der Handlung mit Doppelwirkung wird ausdrücklich auf die Proportionalität der doppelten Wirkung einer Handlung abgestellt. In den weiten Bereichen menschlichen Handelns hat man immer nach dem menschlichen Sinn und Wert einer Handlung unter Berücksichtigung aller ihrer Komponenten gefragt, um festzustellen, ob es sich, aufs Ganze gesehen, bei einer Handlung eher um einen Wert oder um einen Unwert für den Menschen, die Gesellschaft, die Menschheit handelt. Das aber steht nicht in der „Natur" bestimmter isoliert betrachteter Handlungsweisen geschrieben, sondern wird in einer vernünftigen gesamtmenschlichen Reflexion (J. Ratzinger: Common sense) hinsichtlich des geschichtlich sich entfaltenden Menschen gefunden.

Es geht also um menschliches Interpretieren, Werten und entsprechendes sittliches Beurteilen menschlicher Handlungsweisen. Menschen können sich zwar bei solchen Reflexionen und Intuitionen irren; das gehört zum Wesen des geschaffenen Menschen. Dennoch ist dieser Weg menschlichen, das heißt naturrechtlichen Suchens (im Licht des Evangeliums) nach sittlichen Normen und Urteilen der einzig mögliche und berechtigte; der Weg des naturalistischen Fehlschlusses bleibt dagegen grundsätzlich ausgeschlossen. Der angedeutete Weg naturrechtlichen Suchens wird oft Normen finden, die, so sie wirklich Objektivität beanspruchen wollen, nur generelle, also nicht universale, ausnahmslose Gültigkeit beanspruchen. Dennoch sind so universal-ausnahmslos gültige Normen nicht ausgeschlossen. Das ist aus der Formulierung solcher Normen zu ersehen. Darauf wird unten noch zurückzukommen sein.

III. Naturrecht ganzheitlicher Richtigkeit menschlichen Handelns

1. Sucht man einerseits „menschliche" (und diese ist als solche auch immer christlich), nämlich vom Menschen selbst zu findende und an der Natur des Menschen Maß nehmende sittliche Richtigkeit des Handelns, kann diese jedoch andererseits nicht auf dem Weg eines naturalistischen Fehlschlusses gefunden werden, so ist auf die wahre Wirklichkeit dessen, was man „sittliches Naturrecht" als die „Norm" menschlicher Richtigkeit im innerweltlichen Handeln nennt, noch etwas näher einzugehen. Nochmals sei betont: Es geht hier nicht um die Normen personaler sittlicher Gutheit, es geht auch nicht um eher formale, aber nicht konkretisierte Normen wie „gut sein", „gerecht sein", „keusch sein", auch nicht um tautologische Normen wie „nicht morden" (es ist ungerecht, ungerecht zu töten) oder „nicht lügen" (nicht unberechtigt eine Falschaussage machen). Vielmehr geht es um Normen, die konkret aussagen, was in den verschiedensten Bereichen menschlich vertretbares und darum sittlich richtiges Handeln und Verhalten ist und was nicht. Naturhafte Gegebenheiten sagen das nicht aus, in

ihnen läßt es sich nicht lesen; dennoch sind sie relevant für die Findung gültiger sittlicher Aussagen über konkretes innerweltliches Verhalten.

Eine konkret zu realisierende Handlung ist immer komplex in dem Sinn, daß sie verschiedene mit Rücksicht auf den Menschen zu beachtende Elemente enthält. Es ist also nicht nur der menschliche Sinngehalt der vielen Elemente zu interpretieren, sondern auch und vor allem der menschliche Sinngehalt der Handlung als ganzer. Es geht um die Realisierung der menschlichen Person als solcher durch die Realisierung des Gesamtkomplexes der vielfachen Elemente einer konkreten Handlung. In eine solche Handlung fließen sowohl die dem Handeln vorausliegende und somit bekannte Vergangenheit wie auch die voraussehbare Zukunft als Folge des gegenwärtigen Handelns ein.

Es liegt also bei der interpretierenden und wertenden Vernunft, den menschlichen Gesamtsinn und -wert konkreten Handelns und somit die Beurteilung seiner sittlichen Richtigkeit vorzunehmen. Die traditionell als Naturrecht bezeichnete Recta ratio (richtiges Vernunfturteil) setzt demnach wertend die verschiedenen Elemente einer komplexen, sittlich zu beurteilenden Wirklichkeit „in Proportion" und befähigt sich so zu einem Urteil über die sittliche Richtigkeit konkreten Handelns. Es geschieht also kein quantitatives mathematisches Kalkül einer Vielzahl qualitativ verschiedenartiger, in der fraglichen Handlung involvierter Elemente und menschlicher Werte (und Unwerte), das bei der Verschiedenartigkeit solcher Elemente und Werte (Unwerte) gar nicht möglich wäre, sondern ein menschlich-ganzheitliches Begreifen und Werten, für das sich die Menschheit seit je für fähig gehalten und erwiesen hat. Wenn sie es für die meisten Bereiche menschlichen Handelns ohne Zweifel und Widerspruch so gehalten hat, weil man darin die einzig mögliche Weise sittlichen Urteilens sah, ist nicht einzusehen, warum sie es nicht ebenso tun kann und muß in jenen wenigen Bereichen, in denen man irrtümlich glaubte, mit einem naturalistischen Fehlschluß operieren zu müssen.

2. Ein zentrales Problem ist hier das menschliche Werten hinsichtlich des Gesamts der qualitativ so verschiedenartigen menschlichen Werte bzw. Unwerte einer Handlung. Es ist in der moraltheologischen Literatur wiederholt darauf hingewiesen worden, daß diese Problematik noch einer vertieften Reflexion bedarf. Man möchte eine beschreibbare und sicher anwendbare Methode und in diesem Sinn ein Kriterium des Wertens haben.

a) Zweifellos geht es nicht um ein menschliches Werten im Sinn des Utilitarismus. Denn dieser hat als Kriterium die Maximierung menschlichen Wohlbefindens für die größtmögliche Zahl von Menschen; ein solches Kriterium berücksichtigt bei einer Wertung nicht nur in ungenügender Weise höhere kulturelle und geistige Werte, sondern kann und muß auch die einzelne Person und ihre Interessen und Rechte unter Umständen dem Interesse der größeren Zahl opfern. Es geht bei den hier gemeinten Werten auch nicht nur um materielle, sondern ebenso um andere

Werte der personalen Menschen wie Personhaftigkeit, Kultur, Geistigkeit, Gerechtigkeit, zwischenmenschliche Fairneß, die Annahme eines religiösen Glaubens usw.

Die so sehr gewünschte Methode (das Kriterium) richtigen Abwägens und Wertens läßt sich vermutlich nicht finden, und zwar wegen der qualitativen Vielfalt von Werten. Werten ist ja ein originärer menschlicher Vollzug, nicht auf andere Vollzüge rückführbar. Allerdings kann man ein bestimmtes Werten mit einem anderen schon vollzogenen Werten oder dem Werten anderer Personen oder Gruppen vergleichen und sich so inspirieren lassen. Im Traktat über die rechte Ordnung der Liebe hatte man sich in der Moraltheologie der Vergangenheit daran gewöhnt, durch verschiedenartige Beispiele des Abwägens und Vergleichens qualitativ verschiedenartiger Werte richtiges Abwägen und Werten kasuistisch einzuüben. Ähnlich verfuhr man mit dem Prinzip der Handlung mit Doppelwirkung: Man stellte einige zu beachtende formale Kriterien auf, die das abwägend-wertende Finden der richtigen „Proportion" der beiden Wirkungen erleichtern und einigermaßen absichern sollten.

b) Solches Werten beginnt nie beim Nullpunkt, sondern bezieht tradierte oder gesellschaftlich akzeptierte oder vom einzelnen bzw. von einer Gruppe schon vollzogene Wertungen in eine neue Wertung ein. Insofern Wertungen immer von Personen vollzogen werden, kann es nicht ausbleiben, daß ihre Weltsicht in diese Wertungen eingeht. Da man zudem Werte nicht beweisen, sondern nur durch geistige Wertung finden kann, ist es durchaus möglich, daß beispielsweise einige in der Instruktion „Donum vitae" (1987) implizierte Wertungen zwar von deren Verfassern, jedoch nicht von allen Lesern des Dokuments in gleicher Weise mitvollzogen werden können; man vgl. dazu die Bemerkung der Pastoralkonstitution Gaudium et spes des Zweiten Vatikanischen Konzils (Nr. 43) über die Möglichkeit verschiedenartiger Wertung und Urteilsfindung in aktuellen Menschheitsfragen (sittliche Richtigkeit) durch gleicherweise gläubige und gewissenhafte Katholiken. Das hat nichts mit willkürlichem Subjektivismus zu tun, sondern mit dem notwendig subjektiven und damit subjektbedingten Werten. Die Objektivität des Wertens liegt nicht in einer Freiheit von Subjektbedingtheit, sondern im ernsten Versuch, im Licht schon vollzogenen und anderswo beobachteten Wertens am Gesamt der menschlichen Wirklichkeit – diese menschlich-christlich interpretierend – Maß zu nehmen.

IV. Proportionalismus – ein anderer Name für Naturrecht?

1. Bislang wurde hier um der terminologischen Parallele zum Begriff „naturalistischer Fehlschluß" willen die menschlich-christliche Weise, sittliche Richtigkeit innerweltlichen Handelns zu finden, als „naturrechtlich" bezeichnet. Neuerdings

gibt man gelegentlich, vor allem in der nordamerikanischen moraltheologischen Diskussion, dem skizzierten Naturrechtsverständnis den Namen „Proportionalismus“[12]. Was hat es damit auf sich? An sich darf man ruhig die heute zweifellos mißverständliche Terminologie Naturrecht vermeiden. Es ist an sich gleichgültig, wie man die gemeinte Wirklichkeit nennen will: Ratio recta, humanes sittliches Selbstverständnis, natürliches Sittengesetz oder wie auch immer – also auch Proportionalismus?

Die verschiedenen Benennungen sind möglich – aber bei der gegenwärtigen Problematik nur unter der Voraussetzung einiger Bedingungen: daß jede sich als naturalistischen Fehlschluß erweisende Aussage ausgeschlossen bleibt, daß man in der Diskussion um die sittliche Richtigkeit kategorialen Handelns nicht Aussagen über personale sittliche Gutheit einfließen läßt und sie mit Aussagen über sittliche Richtigkeit des Handelns verwechselt oder vermischt, daß man den Unterschied zwischen moralischen und vormoralischen, das heißt nicht moralischen, aber menschlichen und darum moralisch relevanten und somit bei einer moralischen Beurteilung einer Handlung zu beachtenden Werten (s. III, 2a) richtig versteht und berücksichtigt, daß man Normen richtigen kategorialen Handelns nicht verwechselt oder vermischt mit analytischen, tautologischen oder eher formalen Normen (s. III, 1). Die Nichtbeachtung dieser Bedingungen übersieht das eigentlich zu Beweisende und macht damit die Diskussion im Grund sinnlos.

2. Es sind auch in neuerer Zeit verschiedenartige Versuche eines Naturrechts ohne naturalistischen Fehlschluß vorgelegt worden. Die Methode des abwägenden Wertens der Wirkungen einer kategorialen Handlung ist in der katholischen Moraltheologie anfänglich vor allem durch P. Knauer[13] und dann noch mehr – wenn auch in verschiedener Weise – von B. Schüller[14] angeregt worden. G. E. M. Anscombe hatte sich schon 1958 gegen eine einzig auf die Wirkungen einer Handlung abstellende normative Methode, von ihr als Konsequentialismus bezeichnet, gewandt[15]. Die alleinige abwägende Wertung von Wirkungen oder Konsequenzen für die Normierung sittlicher Richtigkeit hat praktische Nachteile: Sie läßt leicht übersehen, daß auch die Handlung selbst eine vom handelnden Subjekt ausgehende „Wirkung“ genannt werden kann und somit in die Bestimmung der sittlichen Richtigkeit der Handlung als ganzer einbezogen werden muß. Sie birgt die Versuchung in sich, bei der Beurteilung von Handlungen statt an objektive Wirkungen an subjektive Intentionen von Wirkungen (als deren Ursprung) und somit sogar an Subjektivismus zu denken – wobei gleichzeitig nicht zwischen personaler sittlicher Gutheit (Intention) und sittlicher Richtigkeit des Handelns selbst unterschieden wird. Schließlich besteht die Gefahr, diese Methode in der Nähe des Utilitarismus anzusiedeln oder sie gar als utilitaristisch zu verstehen. In der Diskussion des nun oft Proportionalismus genannten Naturrechts tauchen solche Mißverständnisse immer wieder auf.

Um solchen und anderen Mißverständnissen zu entgehen, haben, vor allem im

angelsächsischen Raum, die Vertreter des oben erwähnten Naturrechtsverständnisses die Terminologie Konsequentialismus weitgehend durch die Terminologie Proportionalismus ersetzt. Nichtsdestoweniger wird in der Diskussion nicht selten diese Naturrechtslehre fälschlicherweise mit Konsequentialismus oder gar mit Utilitarismus gleichgesetzt. Die Terminologie Proportionalismus hat aber noch anderen spezifischen Widerspruch in der moraltheologischen Diskussion veranlaßt. Hier sei nur auf einige wenige Beispiele hingewiesen:

a) Das vorgetragene Naturrechtsverständnis, von manchen heute Proportionalismus genannt, wird nicht selten als der Versuch mißverstanden, die aufgrund eines naturalistischen Fehlschlusses als universal oder absolut verstandenen Normen sittlicher Richtigkeit des Handelns zu relativieren, indem man ihnen „Ausnahmen" abgewinnt. Dabei wird offensichtlich das ganze Problem der Normen- bzw. Urteilsfindung, dem die naturrechtliche (proportionalistische) Reflexion dienen soll, als schon gelöst vorausgesetzt – gelöst allerdings durch naturalistischen Fehlschluß. Denn dieser spricht den Teilen einer Handlung als ganzer eine vom Ganzen unabhängige sittliche Richtigkeit zu (z. B. Falschaussage, Masturbation u. ä.). Aber die Teilelemente des Ganzen einer Handlung sind als menschliche Güter oder Übel, Werte oder Unwerte nicht nur rein naturale, sittlich neutrale Elemente; sie können aber auch allein und von sich aus nicht das sittliche Urteil über die Richtigkeit des Ganzen bestimmen. Sie sind vielmehr Wirklichkeiten, die beim Urteil über die Richtigkeit des Ganzen proportional zu berücksichtigen sind: Sie sind nicht schon sittliche, jedoch sittlich relevante Güter oder Übel, Werte oder Unwerte.

b) Die hier gemeinte Naturrechtsauffassung fordert für die Findung der Richtigkeit des Handelns in der Welt des Menschen menschliches Abwägen und Werten der einer Handlung innewohnenden verschiedenartigen Güter und Übel. Man hat in der Diskussion gelegentlich ein solches Abwägen von Werten und Unwerten für unmöglich erklärt, da diese Werte und Unwerte qualitativ verschieden sind, sich also nicht vergleichen und somit quantitativ messen lassen. Man hat auf die Unmöglichkeit aufmerksam gemacht, die eventuellen Folgen einer Handlung genügend voraussehen und damit beim Abwägen berücksichtigen zu können – ohne als Moraltheologen zu beachten (wie man es bei der Erklärung des Prinzips der Handlung mit Doppelwirkung immer getan hat), daß verantwortliches Handeln mögliche Folgen nur gemäß ihrer Bedeutung und in dem Maß berücksichtigen muß, in dem diese menschlich voraussehbar sind. Man hat dieses Abwägen und Werten irrigerweise wie ein „algebraisches Messen" verstehen wollen, ja als einen „marxistischen händlerischen Zugang zur christlichen Moral" [16].

Nun hat man, wie schon bemerkt, in der Moraltheologie – auch die hier widersprechenden Moraltheologen – bisher den größten Teil der Moralprobleme in der Weise des Abwägens und Wertens gelöst (also nicht auf dem Weg eines naturalistischen Fehlschlusses, sondern teleologisch), und zwar, wie Kardinal

Ratzinger bestätigt, mit Erfolg, und dies sogar bei der so häufigen Anwendung des Prinzips von der Handlung mit Doppelwirkung. Offensichtlich bedarf es im allgemeinen – vielleicht mit Ausnahme von schweren Konfliktfällen – nicht einer sorgfältigen Analyse und eines entsprechenden Vergleichens der Einzelelemente einer Handlung. Auch die Instruktion „Donum vitae" der Kongregation für die Glaubenslehre vom 22. Februar 1987 spricht in der Anmerkung 27 (wie auch in I,5) ausdrücklich von der Übernahme „unverhältnismäßiger" und – aufgrund von Dringlichkeit und Wichtigkeit – verhältnismäßiger Risiken beim Handeln des Biologen bzw. des Mediziners. Die in solchem „Proportionalismus" enthaltenen Wertungen und sittlichen Urteile werden somit für durchaus möglich und notwendig erachtet. Wir vermögen offensichtlich – der Common sense sagt es –, das Ganze einer Handlung als Ganzes unter impliziter Wertung, Vergleichung und Beurteilung der im Ganzen enthaltenen Einzelelemente zu werten und sittlich zu beurteilen[17].

Hier ist nun auch auf das Wort „sittlich" einzugehen. Denn das menschliche Abwägen und Werten bezieht sich zwar auf vormoralische Wirklichkeiten (menschliche Güter und Übel, Werte und Unwerte) und ihre „richtige" Verwirklichung in der Welt des Menschen, aber das geschieht unter dem Einfluß der personal-sittlichen Haltung und der darin enthaltenen Bejahung sittlicher Werte des personalen Menschen; diese sittliche Haltung geht in das Abwägen und Werten ein, und dieses wird eben dadurch (und nur dadurch) ein *sittliches* Abwägen und Werten. Die oft vorgetragene Schwierigkeit, daß das hier vorgelegte Verständnis des Naturrechts der sittlichen Richtigkeit von Handlungen die Sittlichkeit den vorsittlichen Werten und Gütern unterordne, zeigt, daß der Unterschied von sittlicher Gutheit der Person und sittlicher Richtigkeit von Handlungen nicht genügend berücksichtigt worden ist. Ein solches Abwägen und Werten beginnt ja eindeutig nicht bei einzelnen Akten als Teilelementen einer Handlung, sondern bei der Person (mit ihrer sittlichen Gutheit), die als solche sich in einem konkreten richtigen Handeln (mit seinen nicht als ebenso viele Einzelakte betrachteten Teilelementen) zu verwirklichen sucht.

V. Folgerungen

1. Es ist wiederholt bemerkt worden, daß ein Abwägen und Werten der in einer Handlung implizierten Werte den einzelnen sowohl psychologisch wie ethisch überfordere. Aber es geht nicht nur um den einzelnen; es geht um die Möglichkeit, innerhalb der menschlichen Gesellschaft zu sittlichen Normen und Urteilen über die Richtigkeit des Handelns zu kommen. Die klaren Lösungen aufgrund eines naturalistischen Fehlschlusses verhelfen sowohl psychologisch wie ethisch zu eindeutigen Lösungen, die es einfachhin anzuwenden gilt. Aufgrund eines natura-

listischen Fehlschlusses kommt man leicht zu absoluten Verboten, und man weiß eindeutig, was man zu tun oder zu unterlassen hat.

Die Frage ist, ob man dabei das Ganze einer Handlung oder nur einen Aspekt derselben berücksichtigt hat. Im letzteren Fall könnte es sein, daß man einseitig die Beachtung eines einzigen Aspekts einer Handlung statt der Handlung in ihrer Ganzheit zur Grundlage des sittlichen Urteils der Handlung macht. Der naturalistische Fehlschluß führt zu einem ausnahmslosen Ja oder Nein, weil er nur eine isolierte Einzelwirklichkeit sieht. Die naturrechtliche Reflexion (Proportionalismus) tut es nicht so: Sie fordert eine Reflexion über die konkrete Gesamtwirklichkeit einer Handlung, denn es geht ihr um die volle konkrete sittliche Wahrheit. Diese Reflexion beginnt aber nicht vom Nullpunkt aus. Wir haben schon immer sittliche Auffassungen und Urteile. Sie helfen, hermeneutisch die richtige Lösung für die hier und jetzt anstehende Problematik zu finden.

2. Die Objektivität sittlicher Normen und Urteile wird demnach nicht von dieser oder jener naturhaften Gegebenheit bestimmt, sondern von der relativen Bedeutung solcher naturhaften Gegebenheiten im Gesamt der menschlichen Wirklichkeit und des menschlichen Handelns. Sittliche Normen, die auf einem naturalistischen Fehlschluß beruhen, können keine „Gradualität" ihrer selbst in verschiedenen Situationen kennen; sie kennen keine Epikie; ihre negativen (verbietenden) Formulierungen können nur ein „intrinsece malum" besagen; sie gelten so, wie sie lauten. Anders beim Naturrecht, das keinen naturalistischen Fehlschluß zuläßt. Ein solches Naturrecht erlaubt Aussagen, die noch nicht alle Möglichkeiten menschlicher Selbstverwirklichung berücksichtigt haben, also „prima facie duties", die bei eventueller andersartiger Selbstverwirklichung als bisher ein anderes sittliches Urteil erfordern. Und sie erfordern ein solches situatives Urteil um der von der sittlichen Wahrheit erforderten Objektivität – im Gesamt einer Handlung – willen. Ein solches Naturrecht kennt eine Gradualität von schon formulierten konkreten Normen sittlicher Richtigkeit in dem Sinn, daß das sittliche Urteil noch situativ gefunden und formuliert werden muß, um objektiv und wahr zu sein. Das schließt kein „intrinsece malum" aus. Was zum Beispiel im konkreten Fall mit Recht als sittlich unrichtig erkannt worden ist, ist unsittlich aufgrund der gegebenen Wirklichkeit selbst und darum immer, wo diese Wirklichkeit sich wieder einstellt. Und was unter Ausschluß der Möglichkeit einer anderen Weise der Verwirklichung einer bestimmten Gegebenheit formuliert und als sittlich unrichtig erkannt ist, ist eine allgemein gültige Norm, ein „intrinsece malum"; wer zum Beispiel ein Kind tötet, *nur* um einem Dritten eine Freude zu machen, handelt unrichtig; wegen des „nur" gilt das absolut und immer.

3. Die aufgrund eines naturalistischen Fehlschlusses erstellten eindeutigen und absoluten sittlichen Normen und Urteile würden als solche den einzelnen immer wieder zur Treue gegenüber ihren Forderungen aufrufen. Sie würden keine Ausnahmen und keine „Epikeia" hinsichtlich der einmal formulierten Norm in

schwierigen Situationen gestatten; aber sie würden auch nie mehr fordern. Sie würden immer die Konversion der menschlichen Person fordern, damit sie sich trotz ihrer Schwäche immer neu an der einmal erkannten und formulierten Norm – und ausschließlich an ihr – ausrichte. Die Formulierungen des wahren Naturrechts ohne naturalistischen Fehlschluß sind anders. Sie fragen je nach der konkreten menschlichen Wirklichkeit und wollen, daß man ihr im Handeln entspreche. Konversion ist nicht die immer wieder erneuerte Hinwendung zu einer einmal gefundenen und formulierten Norm, sondern das je neue engagierte Suchen – unter Verwendung des Ererbten – nach der je richtigen Antwort auf eine gegebene konkrete menschliche Wirklichkeit als ganzer, und dann die entsprechende Handlung selbst als Antwort.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. J. Ratzinger, Theologie und Ethos, in: K. Ulmer, Die Verantwortung der Wissenschaft (Bonn 1975) 46–61, hier 56. [2] AAS 43 (1951) 835–854.

[3] Vgl. z. B. L. Sowle Cahill, Teleology, Utilitarianism, and Christian Ethics, in: Theol. Stud. 42 (1981) 601–629, hier 611. [4] So passim; z. B. S. th. II–II 154, 11c.

[5] So J. Ratzinger zum Thema Proportionalismus, in: Moral Theology Today: Certitudes and Doubts (St. Louis 1984) 337–346, hier 343.

[6] D. Hume, Treatise of Human Nature (Selby-Bigges Edition) 469.

[7] G. E. Moore, Principia Ethica (Cambridge 1903) 64.

[8] Vgl. W. K. Frankena, Analytische Ethik (München 1976) 6. Kap.

[9] A. Vermeersch, De mendacio et necessitatibus commercii humani, in: Gregorianum 1 (1920) 11–40, 425–475.

[10] Vgl. J. Fuchs, Das Gottesbild und die Moral innerweltlichen Handelns, in dieser Zschr. 202 (1984) 363–382.

[11] J. Ratzinger, Epilo¡ ue, a. a. O. 343.

[12] Vgl. z. B. E. V. Vacek, Proportionalism: One View of the Debate, in: Theol. Stud. 46 (1985) 287–314, hier 288; L. Sowle Cahill, a. a. O.

[13] P. Knauer, La détermination du bien et du mal par le principe du double effet, in: Nouv. Rev. Theol. 87 (1965) 356–376 (es folgten mehrere ergänzende Neuauflagen in mehreren Sprachen).

[14] B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation (Düsseldorf 1973, [2]1980).

[15] G. E. M. Anscombe, Modern Moral Philosophy, in: Philosophy 33 (1958) 1–19.

[16] So neben anderen P. M. Quay, Morality by Calculation of Values, in: Theol. Digest 23 (1975) 347–364.

[17] Manche fürchten in solchem Abwägen und Werten der Einzelelemente im Ganzen der Handlungen einen (situativen oder historischen) Relativismus. Sie unterscheiden nicht zwischen subjektivistischem Relativismus und der vom Willen zur Objektivität geforderten Relativität zu allen Elementen einer Handlung. Man vgl. z. B. G. Grisez, Moral Absolutes. A Critique of the View of Josef Fuchs SJ, in: Anthropos 1 (1985) 171. Aber selbst die von Grisez aufgestellten menschlichen „basic goods" dürften sich im Konfliktfall nicht der Notwendigkeit eines Abwägens und Wertens entziehen können; daß sie gleichermaßen „ursprünglich" sind, dürfte nicht besagen, daß sie auch gleichermaßen „absolut" sind. – Eine Bemerkung zu dem hier zitierten Beitrag von G. Grisez. Es handelt sich (1985!) um eine lange kritische Besprechung eines von mir 1971 (!), also 14 Jahre vorher, veröffentlichten Beitrags, zitiert jetzt nach einem nur leicht veränderten Neudruck von 1983 (Personal Responsibility and Christian Morality, Washington, D. C. und Dublin). Die allzusehr verspätete kritische Besprechung in der neu gegründeten römischen Zeitschrift Anthropos läßt vermuten, daß es dem Schriftleiter und dem Verfasser um anderes als präzise um diesen Artikel von 1971 ging. Im übrigen gibt inhaltlich schon die erste Seite des Grisez-Beitrags ein Summarium meines Artikels von 1971 – in dem ich mich allerdings nicht wiedererkennen würde; die folgenden Seiten des Artikels ergänzen, ändern aber nicht die Aussagen der ersten Seite.

UMSCHAU

Die Union und das Christliche

Was denn an der CDU überhaupt noch christlich sei? Diese Frage wird nicht nur von außen gestellt, auch in den eigenen Reihen wird sie laut. Die Frage nach dem Christlichen in der CDU ist so alt wie die CDU selbst, und seit ihren Anfängen ist die CDU dem Vorwurf ausgesetzt, das Adjektiv christlich mißbräuchlich zu führen. Die Bezeichnung christlich, so heißt es, könnten lediglich die Kirchen und ihre Einrichtungen beanspruchen, nicht aber Erscheinungsformen des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens. Und erst gar nicht könne eine Partei diesen Monopolanspruch erheben und so indirekt andere Parteien diffamieren. Auch seien ja in den Unionsparteien keineswegs nur überzeugte Christen tätig.

Diese Fragen und Meinungen kann man zwar leicht als unbegründet und polemisch zurückweisen; aber sie machen doch deutlich, daß es für eine Partei wichtig ist, sich immer wieder auf ihre ideellen Grundlagen zu besinnen und aus ihnen das Leitbild und den Maßstab zu entnehmen, an denen Programmatik und Einzelentscheidungen zu orientieren sind.

In diesem Zusammenhang gilt es zunächst ein Mißverständnis aufzuklären. Abgesehen davon, daß die CDU nur eine der regierungsbildenden Parteien ist, kann sie keinen christlichen Staat schaffen. Christliche Politik und christlicher Staat sind nicht dasselbe. Auch wenn unsere Verfassung von einer christlichen Überzeugung geprägt ist, so kann moderne Demokratie doch kaum anders verstanden werden als ein säkulares, weltanschaulich neutrales Gebilde.

Wenn auch unser gegenwärtiger Staat kein christlicher ist, so ist es doch möglich und nötig, christliche Politik zu treiben. Und christliche Politik wird dort getrieben, wo die politische Zielsetzung, die politische Methode und die politischen Einzelentscheidungen an dem orientiert sind, auf den die CDU sich in ihrem Parteinamen beruft, auf Jesus, den Christus. Nicht eine christliche oder abendländische Idee, kein abstraktes Prinzip, kein theologisches System, keine fromme Zustimmung, kein ethischer Grundsatz machen das spezifisch oder unterscheidend Christliche aus, sondern dieser Jesus Christus selbst. Dieser konkrete Jesus als der lebendige Christus ist für die Christen der letztlich in allen Situationen Maßgebende.

Die Orientierung an seiner Theorie und Praxis gibt keine Patentrezepte für politisches Handeln in jeder Situation, aber sie ermöglicht

– eine neue Grundeinstellung, die sich in bestimmten Wertentscheidungen zeigt;

– neue Motivationen des Handelns durch tiefere und unmittelbare Anstöße;

– neue Dispositionen, etwa für das Engagement für Benachteiligte, für die Solidarisierung mit Asylanten;

– neue Aktionen, zum Beispiel für Arbeitslose;

– einen neuen Sinnhorizont und eine neue Zielbestimmung politischen Handelns und der Geschichte, die auch das Negative sinnvoll bewältigen lassen.

Es ist eine bleibende Aufgabe für den christlichen Politiker, stets von neuem die „Zeichen der Zeit" zu deuten, jede einzelne Situation und deren Probleme als Aufgabe zu begreifen, die Theorie und Praxis des Jesus von Nazaret zeitbezogen zu konkretisieren und daraus sich ableitende Folgerungen mit Vernunftgründen so zu vertreten, daß sie in unserer pluralen Gesellschaft Anerkennung und im politischen Prozeß Zustimmung finden können.

Ob die CDU sich zu Recht eine christliche Partei nennt, erweist sich nicht von vornherein daran, ob sie anderen Parteien moralisch überlegen, sondern daran, ob sie willens und fähig ist, die ihr abverlangten politischen Entscheidungen an Theorie und Praxis des Jesus von Nazaret zu orientieren. Wer vorgibt, christliche Politik zu treiben, muß sich auch an christlichen Werten und Maßstäben messen und von anderen darauf ansprechen lassen. Hier gibt es neben Anerkennung überzeugender Beispiele auch Zweifel und

enttäuschte Erwartungen. Auch wenn christliche Politiker Menschen sind wie andere Menschen auch, so wird von ihnen doch Besonderes erwartet:

– sie sollen in bestimmten Fragen besonders sensibel sein;

– sie sollen sich immer an der Würde und an den Rechten des Menschen orientieren und sich für soziale Gerechtigkeit und Frieden einsetzen;

– sie sollen mehr das Gemeinwohl als partikuläre Ziele beachten;

– sie sollen mehr an den einzelnen Menschen in seiner konkreten Situation und Not denken als an Gruppen, Massen und Parteien;

– sie sollen der Selbstherrlichkeit politischer Macht Fesseln anlegen;

– sie sollen den unscheinbaren politischen Aufgaben, die nur selten an das Licht der Öffentlichkeit gelangen, ebensoviel Aufmerksamkeit widmen wie der spektakulären großen Politik;

– sie müssen mehr auf Zusammenwirken als auf Konflikt hin arbeiten;

– sie dürfen Gegensätze nicht steigern, sondern sollen sie überbrücken und mildern;

– sie sollen die Gegensätze sachlich und fair austragen und den politischen Gegner nicht herabwürdigen;

– sie sollen im Gegner nicht den Feind sehen, selbst wenn er ihnen feindlich gegenübertritt, sondern den möglichen Partner einer Verständigung;

– sie sollen dazu beitragen, daß bei den Auseinandersetzungen um politische Ziele immer ein Raum gegenseitiger Anerkennung erhalten bleibt, in dem sie sich einander menschlich begegnen können;

– sie müssen gegebenenfalls die Ebene der Rechtsbeziehung und Rechtspflichten hin zur Versöhnungsbereitschaft und Barmherzigkeit überschreiten.

Wenn man die genannten Merkmale auch bei Politikern in anderen Parteien findet – auch dort engagieren sich Christen –, so kann der CDU dennoch nicht die Streichung des Adjektivs christlich zugemutet werden. Ein solcher Verzicht wäre ein Gegenbekenntnis. Die CDU würde damit ihre Glaubwürdigkeit verlieren und jene Wähler ratlos machen, die bestimmte Werte, das, was ihnen „heilig" ist, noch am besten bei ihr aufgehoben sehen.

Eine Besinnung auf ihre geistigen Grundlagen verbunden mit einer schöpferischen Formulierung ihrer politischen Zielvorstellungen für die 90er Jahre will die CDU auf ihrem 36. Bundesparteitag vom 13. bis 15. Juni 1988 in Wiesbaden vornehmen. Einen Tag lang soll dort das Thema „Das christliche Menschenbild als Grundlage unserer Politik" diskutiert und entsprechende Beschlüsse gefaßt werden. Die fünf Schwerpunkte des Diskussionsentwurfs „Menschliches Leben ist unverfügbar", „Wir wollen eine kinderfreundliche Gesellschaft", „Für ein menschliches Miteinander mit Kranken, Behinderten und Pflegebedürftigen", „Ältere Menschen haben ein Recht auf ein menschenwürdiges Leben in Selbständigkeit, Sicherheit und Geborgenheit", „Neue Solidarität mit Arbeitslosen" sind zentrale Herausforderungen unserer Zeit. Daß die CDU sie in dem vorgelegten Diskussionsentwurf aus christlicher Perspektive angeht und zu lösen versucht, kann ihr nicht abgesprochen werden.

Johannes Reiter

Frühzeit des Christentums

Seit einigen Jahren verrät das Angebot auf dem deutschen Büchermarkt das gesteigerte Interesse einer breiteren Öffentlichkeit an der Frühzeit des Christentums. In diesem Zusammenhang muß nochmals an das Werk von Adalbert Hamman, „Die ersten Christen" (vgl. diese Zschr. 204, 1986, 431 f.), erinnert werden, das sich wohl bewußt an ein breiteres Publikum ohne spezielle (kirchen-)geschichtliche Vorkenntnis wendet. Im folgenden sollen weitere Bücher vorgestellt werden, die sich mit diesem Themenbereich beschäftigen. In unterschiedlicher Weise fordern sie den Leser heraus, sich auf die Anfänge dessen einzulassen, was sich heute in vielfach gewandelter Gestalt als Kirche und christlicher Glaube darstellt und das doch seinen Ursprung in jener Zeit hat.

Beginnen wir mit *Hans Dieter Stövers* Werk

über die Christenverfolgungen im Römischen Reich[1]. Das Engagement, mit dem der Autor (der übrigens auch in der Antike angesiedelte Kinder- und Jugendbücher geschrieben hat) zu Werk geht, macht die Lektüre auf weite Strecken hin besonders reizvoll. Er geht in seiner Darstellung chronologisch voran und zieht die Geschichte der Christenverfolgungen von Nero bis zu Diokletian und Julian (Apostata) aus. Was allzu leicht als bloße Aufzählung verschiedener Verfolgungswellen ermüden könnte, wird lebendig gemacht durch die Anschaulichkeit der Schilderung, die auch nicht davor zurückschreckt, ganze Passagen gleichsam journalistisch aufbereitet zu erzählen; dies dürfte dem Autor nicht unbedingt die Sympathien der Historikerzunft eintragen, wohl aber die dankbare Anerkennung breiterer Leserschichten sichern.

Dabei muß man Stöver gewiß zugute halten, daß er sich weithin um eine wissenschaftliche Absicherung seiner Darstellung bemüht; manchmal freilich führt er den Leser unabsichtlich in die Irre, wenn er sich unterschiedslos auf Autoritäten von höchst verschiedenem Ansehen und wissenschaftlichem Gewicht beruft, was dem Laien freilich kaum bewußt wird. Immerhin aber wird doch klar, auf welchem juristischen Hintergrund und innerhalb welchen geistesgeschichtlichen Kontextes die brutale Unterdrückung einer ständig wachsenden Minorität im Römischen Reich sich vollzog. Manchmal freilich ist Stövers Argumentation von rührender Naivität und zeugt von überraschendem Mangel an historischem Bewußtsein; so etwa, wenn er versucht, Mark Aurel persönlich von dem Makel eines Christenverfolgers reinzuwaschen. Offensichtlich bringt es der Autor nicht über sich, dem „Philosophen auf dem Kaiserthron" und Verfasser der „Selbstbetrachtungen" die unter seiner Regierung erfolgten Repressionsmaßnahmen anzulasten, von denen dieser jedoch sicherlich gewußt und die er doch wohl auch gebilligt haben muß.

Ein kurzer Beitrag von H. Pohlmeyer, der Stellung nimmt zu dem Thema „Christliches Martyrium und Selbstmord", ist freilich völlig überflüssig und dem bis dahin doch einigermaßen gehaltenen Niveau des Buchs in peinlicher Weise abträglich. Daß dort in dilettantischer Weise Augustinus für die kirchliche Ablehnung des Selbstmords verantwortlich gemacht wird, daß offensichtlich ohne Kenntnis heutiger moraltheologischer Argumentation (wenn nicht in beabsichtigter Ignoranz) christliche Martyrer zu Kronzeugen für Pohlmeyers Anliegen gemacht werden, den „Freitod" moralisch zu rechtfertigen, darauf sei hier wenigstens kurz hingewiesen. Wenn Pohlmeyer von der „Märtyrerbewegung im 5. (!) Jahrhundert als sozialer Massenbewegung" (253) und dem „historischen Faktum des Massenselbstmordes der frühen Christen im 3. und 4. Jahrhundert" (254) spricht, so ist das schlichtweg Unsinn, und der Autor ist klug genug, sich gar nicht erst der Mühe eines Beweises zu unterziehen. Stövers Buch selbst bietet denn auch keinerlei Stütze für solcherlei Auslassungen.

Deutlicher, als dies in Stövers Buch geschehen konnte, bemüht sich *Robert L. Wilken*[2], die Motive für den Christenhaß der heidnischen Umwelt deutlich werden zu lassen. Im großen und ganzen geht es dem Autor freilich nicht so sehr darum, dem Leser die Optik der gewöhnlichen Bewohner des Römischen Reichs zu vermitteln; hier verspricht der Untertitel wohl doch etwas zuviel. In Wirklichkeit ist dem Autor daran gelegen, anhand konkreter Einzelfälle dem Leser die Einstellung der Eliten des Römerreichs gegenüber der neuen Religion begreiflich zu machen. Es bedarf wohl keines näheren Beweises dafür, daß die äußerst dünne Schicht der Gebildeten und politisch Mächtigen nicht einfachhin gleichgesetzt werden darf mit der Masse der Reichsbevölkerung; es ließen sich gute Gründe für die Behauptung anführen, daß die Einschätzung des Christentums durch die Führungsschicht des Imperium Romanum sich keineswegs ohne weiteres mit derjenigen der einfachen Bevölkerung deckte, und es hätte gewiß seinen Reiz gehabt, in diesem Sinn der Meinung „der" Römer, das heißt der überwiegenden Mehrheit der Bevölkerung, über das Christentum nachzugehen.

Mit dieser Einschränkung muß der Leser also von vornherein rechnen; außerdem wird man sich wohl fragen dürfen, inwiefern Wilken wesentlich über de Labriolles erstmals 1934 erschienenes Werk „La réaction païenne" hinausgeht. Immerhin ermöglicht das Buch dem deutschsprachigen Leser, sich unter kundiger Führung ein Bild von den intellektuellen Vorbehalten und Widerstän-

den zu machen, auf die das Christentum in den ersten vier Jahrhunderten seines Bestehens innerhalb des griechisch-römischen Kulturkreises stieß.

Sein endgültiger Sieg im 4. Jahrhundert hat leider auch eine weitgehende Unterdrückung antichristlicher Literatur mit sich gebracht, so daß unsere Kenntnis der Quellen höchst beschränkt ist. Wilken muß sich daher auf vielfach schon vor ihm benutztes Material stützen; der bekannte Brief Plinius' d. J. an Kaiser Trajan sowie dessen Antwort an seinen Beauftragten im Norden Kleinasiens, kurze Hinweise auf das Christentum, wie sie sich in den Schriften der Historiker Tacitus und Sueton, des Arztes Galen oder Kaiser Marc Aurels finden, die Rekonstruktion vor allem der Schrift des heidnischen Philosophen Kelsos, aber auch des Neuplatonikers Porphyrios und nicht zuletzt die Angriffe des zum Heidentum zurückgekehrten Kaisers Julian gegen seine ehemaligen Glaubensbrüder stellen die Hauptmasse der Zeugnisse heidnischen Widerstands gegen die immer stärker werdende Kirche dar.

Vor allem waren es philosophische Axiome wie die völlige Transzendenz Gottes, die Inkarnation in ihrer historischen Konkretheit und die Anerkennung des Menschen Jesus von Nazareth als Gottessohn, die auf den entschiedenen Widerspruch des Heidentums trafen; daß der christliche Glaube keine viele Jahrhunderte umfassende Geschichte aufweisen konnte, machte ihn einer vergangenheitsstolzen Bildungselite zusätzlich suspekt. Dieser Eindruck mußte sich angesichts der unsicheren Haltung der Christen gegenüber den Erfordernissen der Aufrechterhaltung von Staat und Gesellschaft weiter verstärken. Man muß sich jedoch im klaren darüber sein, daß diese Kontroverse keineswegs einen irenischen, gar etwa „ökumenischen" Dialog darstellte, sondern daß es in ihr um eine Auseinandersetzung auf Leben und Tod ging. Dieser Aspekt kommt in Wilkens Darstellung doch streckenweise zu kurz, denn hier wird – sicherlich ungewollt – öfter der Eindruck erweckt, als handle es sich eher um einen akademischen Disput verschiedener philosophischer Richtungen als um eine literarische Polemik, welche blutigen Christenverfolgungen die politisch-juristische, aber auch die philosophische und religiöse Legitimation verlieh.

Davon abgesehen versteht es Wilken aber ausgezeichnet, die heidnischen Einwände gegen das Christentum in ihren allgemeinen kulturgeschichtlichen Kontext einzupassen und so die Schwierigkeiten der intellektuellen und der politischen Führungsschicht mit der neuen Religion auch demjenigen Leser deutlich zu machen, der nicht über einschlägige Vorkenntnisse verfügt. Zugleich eröffnet er Einsichten in die gedanklichen Schwierigkeiten, mit denen sich die junge, noch im Entstehen befindliche christliche Theologie konfrontiert sah und deren Bewältigung sie nicht zuletzt den Anstößen verdankte, die sie gerade von ihren schärfsten Gegnern empfing.

Wenden wir uns nun dem aus einer Vortragsreihe entstandenen Werk *Eric Robertson Dodds'* zu[3]; schon der Titel interpretiert die behandelte Zeitspanne des 3. Jahrhunderts als ein „Zeitalter der Angst", und die Spannung zwischen Christen und Heiden wird von diesem beide Seiten miteinander verbindenden Hintergrund umfangen. Die religiöse Erfahrung beider Gruppen soll untersucht werden. Doch bereits hier erhebt sich das grundsätzliche Problem, um wessen Erfahrungen es da wohl geht: Gemeinhin beziehen sich unsere Quellen auf diesem Gebiet fast ausschließlich auf das Erleben der gehobenen Schichten; ob und wie die große Masse der Reichsbevölkerung ihre Zeit, also die Jahrzehnte zwischen Mark Aurel und Konstantin, religiös erfahren bzw. gedeutet hat, läßt sich anhand heidnischer Philosophen und christlicher Kirchenschriftsteller wohl nicht so einfach erheben, wie Dodds dies zu glauben scheint.

Der Autor kommt zu dem Ergebnis, daß „die gesamte Kultur jener Zeit daran erkrankt war, daß sie die menschlichen Verhältnisse verachtete und den Körper haßte"; was vornehmlich für Gnostiker und Christen gilt, hat auch das Heidentum jener Zeit nicht unberührt gelassen. Der Autor, der sich selbst als Agnostiker bezeichnet, diagnostiziert als Ethno-Psychoanalytiker in diesem Zusammenhang eine „endogene Neurose", welche die gesamte römisch-griechische Kultur jener Epoche befallen hatte und deren Anfänge dieser weit voraus lagen (43). Askese, gerade auch christliche Askese, die sicherlich mannigfache Übertreibungen hervorbrachte, wird aber doch zu schnell als Reaktion auf einen krankhaften

Selbsthaß hingestellt, ohne daß ihre positiven Aspekte von Dodds gewürdigt würden.

Nachdem er solcherart die religiöse Erfahrung einer ganzen Epoche – und das will doch wohl sagen: die durchschnittliche religiöse Erfahrung jener Zeit – abgehandelt hat, geht der Autor auf die außerordentlichen Erfahrungen einzelner weniger im Verkehr mit übermenschlichen, dämonischen Kräften ein. Heidnische und christliche Empfänger von Träumen wie Aristides und Perpetua, Orakel und Pneumatiker wie Montanus zeigen, wie sehr sich der Mensch jener Tage dem Zugriff übernatürlicher Gewalten ausgesetzt sah. Manches an diesem Kapitel mag interessant sein, doch ist es sicherlich der schwächste Teil von Dodds' Ausführungen. Er macht es sich zu leicht, wenn er das Vordringen des Amtes sarkastisch kontrastiert mit der abnehmenden Bedeutung des Charismatikertums in der Kirche (64–66). So wäre etwa zu fragen, ob nicht gerade christliche Askese (mitsamt ihren Übertreibungen) die Rolle des geistbesessenen Charismatikertums einnahm und fortführte, ob der Martyrer als Geistträger der frühen Christenheit nicht auf Dauer mehr bedeutete als mancher (Pseudo-)Prophet. Gerade dann, wenn bestimmte Ausdrucksformen von Frömmigkeit dem heutigen Menschen infolge ihrer Absonderlichkeit nur noch als Erscheinungsweisen psychischer Erkankungen verstehbar sind, wie dies des öfteren bei Dodds der Fall ist, sollte man sich von einer solchen grundsätzlichen Einstellung den Äußerungen jeglicher Religiosität gegenüber erwarten, daß sie die Rationalität des Amtes in der Kirche eher schätzt als abwertend beurteilt.

Doch scheint es, daß hier gerade der agnostische Standpunkt des Autors diesen nicht nur hindert, religiösen Phänomenen – bei Heiden wie Christen gleichermaßen – auch nur annähernd gerecht zu werden, sondern ihn auch nicht mit der gebotenen Seriosität Stellung beziehen läßt; hier zeigt es sich von Nachteil, daß der Autor „außerhalb dieses eigentümlichen Streits" zwischen Christen und Heiden steht, „wenn auch nicht über ihm" (21). Zu Recht stellt Dodds jedoch fest, daß von einer mystischen Erfahrung der Anwesenheit Gottes und der Vereinigung des menschlichen Geistes mit ihm nur im Heidentum die Rede sein kann. Der Frage, inwiefern eine solche Mystik eine spirituelle Kultur mit jahrhundertealter Tradition voraussetzt, geht er allerdings nicht nach.

Wie schon Wilken, so redet auch Dodds von einem „Dialog" zwischen Heiden und Christen, und man kann in mancher Hinsicht nicht sagen, daß seine Behauptungen zutreffender seien. Seit der Zeit der Apologeten, das heißt seit der Mitte des 2. Jahrhunderts, beginnt das Christentum, der paganen Kultur des mittelmeerischen Raums mit ausgebreiteten Armen entgegenzugehen, und mit Origenes, also in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, ist dieser Prozeß der „Inkulturation" des Christentums nahezu abgeschlossen. Die heidnische Antwort darauf besteht zunächst in einer massiven Ausweitung der Verfolgungsmaßnahmen, bis schließlich nach der sogenannten Konstantinischen Wende das Heidentum in die Defensive gerät.

Der Autor weiß zahlreiche Gründe aufzuzählen, die zur Unbeliebtheit des Christentums beitrugen und eine wirklich argumentative Auseinandersetzung vor allem auf unterem sozialem Niveau nahezu unmöglich machten. Auch die politischen Argumente, die gegen die neue Religion vorgebracht werden konnten, fehlen nicht – Kelsos ist wieder einmal Kronzeuge für die staatstreue Gesinnung, die hinter allen christlichen Beteuerungen der Staatsbejahung eine letzte Illoyalität der Christen gegenüber dem Imperium und dem Kaiser wittert. Doch die dann folgende Parallele zwischen dem Totalitarismus kommunistischer Prägung und dem frühen Christentum stimmt einfach schon nicht wegen der anderthalb Jahrtausende, die beide Bewegungen voneinander scheiden. Daß Kelsos „ein strengerer Monotheist als Origenes" gewesen sei, läßt sich wohl nur unter extremen Begriffsverbiegungen behaupten; Schlagworte ersetzen hier allzu leichtfertig eine gewissenhafte Argumentation.

Manches von dem, was hier kritisiert wurde, mag sich aus der Situation mündlicher Rede erklären; vielleicht wäre dieser oder jener Punkt bei eingehenderer Überarbeitung in annehmbarer Weise zu vertreten; immerhin wäre auch dann noch eine Überarbeitung vor der Drucklegung zu fordern. So wie sich „Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst" dem Leser darbietet, ist das Werk leider nur zum Teil das, als was es

wohl gedacht war, nämlich eine Herausforderung zur eigenständigen Auseinandersetzung mit den religiösen Erfahrungen antiker Menschen; trotz reicher Beigabe von Belegstellen ist es streckenweise eine ziemliche Zumutung an den kritischen Leser.

Als letztes sei nun noch auf eine Untersuchung eingegangen, die, als Dissertation angefertigt, mehr als die vorhergehenden Bücher ins Detail geht und daher wohl auch mehr an Kenntnissen als jene voraussetzt. Es handelt sich um *Peter Lampes* sozialgeschichtliche Studie über die römische Christengemeinde während der ersten zwei Jahrhunderte[4].

Im Hintergrund dieser Arbeit ist die seit relativ kurzer Zeit ständig an Gewicht gewinnende Beschäftigung einer bestimmten exegetischen Richtung mit der Soziologie des Neuen Testaments zu sehen, die nunmehr anscheinend auch auf den weiteren Bereich der Alten Kirchengeschichte übergreift. Wenngleich sicherlich Anstöße von Max Webers religionssoziologischen Theorien diese neue Methode maßgeblich beeinflußt haben, so ist sie doch zuerst in den Universitäten der Vereinigten Staaten in größerem Maß in die Praxis der Schriftinterpretation eingedrungen; ihre Rückkehr in die deutschsprachige Literatur ist vor allem mit Namen wie Klaus Berger und Gerd Theißen verbunden; doch nimmt die Zahl derer beinahe täglich zu, die sich – nicht zu Unrecht – neue Aufschlüsse von einer durch die Soziologie geprägten Sicht des Neuen Testaments versprechen.

Mit Arbeiten wie der vorliegenden wird nun der enge zeitliche Rahmen des Neuen Testaments gesprengt, und die eigentlich kirchenhistorische Forschung wird dieser neuen Methodik noch erheblich mehr Aufmerksamkeit widmen müssen, als dies bisher der Fall gewesen war. Einschlägige Forderungen sind auf diesem Forschungsfeld bisher eher aus Frankreich zu vernehmen gewesen, wo die Schule der „Annales" einen weitgehenden Einfluß gewonnen hat, der sich allerdings mehr in den Veröffentlichungen zur mittelalterlichen und neuzeitlichen Geschichte als zur Antike geäußert hat; doch auch die Archäologie konfrontiert den Kirchenhistoriker mit dem für ihn zumeist recht ungewohnten soziologischen Denken.

Anhand von geographischen Gegebenheiten, wie der Lage von Titelkirchen oder der frühesten christlichen Grabplätze sowie von Lokaltraditionen, versucht Lampe die Gegenden zu eruieren, in denen seit den frühesten Zeiten Christen wohnten. Aus den Wohngebieten wiederum lassen sich Rückschlüsse darauf gewinnen, zu welchen sozialen Schichten die ersten christlichen Generationen Roms gehörten. Sodann wertet Lampe die schriftlichen Zeugnisse in überaus penibler Weise aus, um danach zu prosopographischen Untersuchungen überzugehen. Was sich auf diese Weise als erstes und vorläufiges Resultat herausschält, nämlich daß die christliche Missionierung bei den ärmsten Schichten angesetzt und erst allmählich von dort aus im Lauf der Zeit – gegen das Jahr 200 endet die Untersuchung – auf höhere soziale Gruppierungen übergegriffen hat, erhärtet sich zur Gewißheit.

Ein abschließendes Kapitel behandelt jenen Prozeß, der als Herausbildung des monarchischen Episkopats bekannt ist. Von den verschiedenen neben- und miteinander bestehenden Hausgemeinden, die untereinander wohl nur einen losen Zusammenhalt hatten, bis zur einen römischen Ortsgemeinde, deren viele Teilkommunitäten einem einzigen Bischof unterstanden, war es ein langer Weg. Dieser Prozeß sollte übrigens auch seine Rückwirkungen auf die noch lange festzustellende Vielfarbigkeit des theologischen Meinungsspektrums zeitigen; die organisatorische Einheit in der römischen Kirche, die sich vor allem in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts immer stärker ausprägte, erschwerte in zunehmendem Maß den theologischen Dissidenten die Zugehörigkeit zur „orthodoxen" römischen Gemeinde.

Daß präzise und dem kleinsten Detail nachgehende Untersuchungen den Leser keineswegs ermüden müssen, macht Lampes Studie deutlich. Der Autor gefällt sich auch nicht in Soziologenchinesisch und versteht es in ausgezeichneter Weise, den Leser an der Gewinnung seiner Erkenntnisse teilnehmen zu lassen. „Die stadtrömischen Christen" gehören denn auch zu den faszinierendsten Büchern, die auf dem Gebiet der Geschichte der Alten Kirche in den letzten Jahren erschienen sind.

Die hier besprochenen Arbeiten stellen einen

Querschnitt durch jene jüngst erschienene Literatur dar, die sich mit dem Thema der frühen Christenheit beschäftigt. Neben klassischen Weisen von Forschung und Darstellung erscheinen neue Methoden, deren Ergebnisträchtigkeit nicht immer schon bewiesen ist. Wie weit etwa eine Ethnopsychoanalyse führt, wird sich im Fall der Alten Kirchengeschichte erst noch erweisen müssen. Dennoch zeigt sich, daß das eingangs angedeutete Interesse breiterer Leserschichten an den ersten christlichen Jahrhunderten durchaus eine gute Witterung erkennen läßt: Dieser Forschungssektor ist in Bewegung.

Bernhard Kriegbaum SJ

[1] Stöver, Hans Dieter: Christenverfolgung im Römischen Reich. Ihre Hintergründe und Folgen. München: dtv 1984. 318 S. (dtv 10292.) Kart. 12,80.

[2] Wilken, Robert L.: Die frühen Christen. Wie die Römer sie sahen. Köln: Styria 1986. 231 S. Lw. 39,80.

[3] Dodds, Eric Robertson: Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst. Aspekte religiöser Erfahrung von Mark Aurel bis Konstantin. Frankfurt: Suhrkamp 1986. 197 S. Kart. 28,–.

[4] Lampe, Peter: Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte. Tübingen: Mohr 1987. XII, 441 S. (Wissenschaftl. Unters. z. Neuen Testament. 2. Reihe. 18.) Kart. 98,–.

BESPRECHUNGEN

Religionen

BECKER, Gerhold: *Die Ursymbole in den Religionen.* Köln: Styria 1987. 356 S., Abb. Lw. 49,–.

Die Welt der Religionen erfreut sich derzeit eines regen Interesses; vor allem die östlichen Religionen mit ihren Meditationspraktiken und ihren nicht notwendig theistischen Strukturen üben eine zunehmende Anziehungskraft auch in Europa aus. Diese Offenheit für alle Religionen kann dabei durchaus mit einer Scheu Hand in Hand gehen, sich für eine konkrete Religion zu entscheiden. Angesichts derartiger Tendenzen begrüßt man es, daß das vorliegende Werk nicht von einer Vergleichgültigung, sondern von einer Hochschätzung ausgeht und bei der Faszination ansetzt, die Religion ausübt. Ein erster Teil umschreibt in religionsphilosophischer Betrachtung die modernen Schwierigkeiten mit der Religion, bringt also eine geraffte Auseinandersetzung mit der Religionskritik und umreißt ein Religionsverständnis unter den Bedingungen der Neuzeit, die eine Erfahrung des Heiligen und Unbedingten keineswegs ausschließt, sondern sie in vielfältiger Hinsicht eröffnet (17–61).

Der Hauptteil widmet sich einer Darstellung der „Erscheinungsformen des Göttlich-Heiligen" (66–340). Dabei werden nicht die verschiedenen Religionen in sich nachgezeichnet, sondern in der Tradition der Religionsphänomenologie werden religiöse Formen und Erscheinungsweisen aus den verschiedenen Religionen parallelisiert und umrissen. Ein erster Abschnitt stellt dar, wie in der Religion die Welt als Träger heiliger Wirklichkeit erscheint: der Himmel, die Sonne, die Berge. Ein zweiter Abschnitt zeigt „Das Geheimnis des Lebens" als Erscheinungsort göttlicher Macht: den Baum, das Tier als Träger übermenschlicher und übernatürlicher Kraft. Hier werden auch typisch weibliche Erscheinungsformen der Religion abgehandelt. Die Frau erscheint dabei noch nicht als Person, sondern eher als Sitz von geheimnisvoller Lebensmacht. In einem vierten Abschnitt erscheint der Mensch als Spiegel Gottes, als Träger göttlicher Wirklichkeit: angefangen bei den oft allzu menschlichen Göttern der griechischen Antike bis hin zur Idee der Inkarnation Gottes im Christentum mit ihren Vorstufen im alten Orient. Ein vierter Abschnitt umreißt die Mystik als eine quer durch alle Religionen auffindbare Form des Zerbrechens aller Vermittlungsgestalten und einer übersprachlichen Form religiöser Erfahrung.

Das Buch stellt also sehr vielfältige religiöse Phänomene zusammen. Es vermeidet dabei jede simplifizierende Vereinheitlichung der verschiedenen Religionen und ihrer Formen im Sinn eines oberflächlichen „Nichts als...", vor dem jede Besonderheit verschwindet. Vielmehr werden Beispiele für bestimmte Erscheinungen aus einer Religion jeweils breiter dargestellt: so die Idee des heiligen Himmels in der chinesischen Religion (95–109), des Sonnenkults in Mexiko (119–128), des heiligen Tiers in Ägypten (189–201), die Idee der großen Mutter in Indien (229–237), die Götter in Menschengestalt im antiken Griechenland (245–265), die Idee der Inkarnation als Höhepunkt der Vermenschlichung Gottes im Christentum (284–291). In diesen Passagen, wo die systematische Betrachtung auf historische Konkretionen in einer bestimmten Religion zurückgreift, gelangt das Buch zu besonderer Dichte und Anschaulichkeit.

In dieser Darstellung der Phänomene will der Autor nicht die Wahrheitsfrage stellen oder zwischen den Religionen entscheiden. Das ist von dieser Methode her wohl auch nicht möglich. Aber er vermeidet es, diese Wahrheitsfrage einfachhin abzutun. Er geht keineswegs von der Überzeugung aus, alle Religionen seien gleich wahr (oder gleich falsch). Er ist aber überzeugt, daß sich in allen Religionen eine echte Erfahrung niedergeschlagen hat, wie sie am reinsten in der Mystik festgehalten wird. In dieser mystischen Tiefe „fällt alles Partikuläre ab – gibt es nicht mehr Inder oder Europäer, Juden oder Muslime; es

bleibt nur der Mensch in seiner unverstellten, nackten Kreatürlichkeit" (329).

Das Buch ist anschaulich und spannend geschrieben und darum flüssig zu lesen. Mehrere ganzseitige Zeichnungen illustrieren den Text. Vor allem wegen seines religionsphilosophischen Problembewußtseins, das in der vergleichenden Religionswissenschaft keineswegs selbstverständlich ist – nicht umsonst kommt der Autor aus der Religionsphilosophie – darf man ihm eine weite Verbreitung wünschen.

P. Neuner

ZU DIESEM HEFT

„Abschaffung der Sünde" kann Unterschiedliches bedeuten: christlich die Befreiung von der bösen Vergangenheit, aufklärerisch-neuzeitlich die Abschaffung des Bewußtseins der Sünde überhaupt. Michael Sievernich diskutiert die Fragen, die sich hier stellen.

Im Anschluß an die Analyse des Erkenntniswegs und des Menschenbilds der Anthroposophie (Mai 1988) stellt Bernhard Grom in diesem Heft das anthroposophische Weltbild dar und formuliert Rückfragen.

Am Grundrecht der Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen wird die Spannung zwischen Freiheit und Bindung exemplarisch deutlich: Der Staat muß die Freiheit des einzelnen gewährleisten und gleichzeitig die Freiheit der Gesamtheit der Bürger verteidigen. Gottfried Leder, Professor für politische Wissenschaft an der Hochschule Hildesheim, setzt sich mit neueren Diskussionsbeiträgen auseinander.

Bei der Begründung moralischer Normen trifft man auf zwei verschiedene Argumentationsweisen. Die einen meinen, die „Natur" zeige selbst, welches Handeln richtig ist. Andere hingegen stützen sich auf die abwägende Reflexion über die Gesamtheit der in einer Handlung enthaltenen Elemente. Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, sieht in der bloßen Berufung auf die Natur einen naturalistischen Fehlschluß.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Adreßbuch für das katholische Deutschland. Ausgabe 1987/1988. Paderborn: Bonifatius-Druckerei 1987. 281 S. Kart. 24,80.

Baer, Harald: Ist die Stunde der Geister gekommen? Zur Hochkonjunktur des Okkultismus. Hamm: Hoheneck 1988. 50 S. Kart.

Baer, Harald: Neue Wege zur Transzendenz? Zur spirituellen Dauerwelle außerhalb der Kirchen. Hamm: Hoheneck 1988. 71 S. Kart.

Bianchi, Hermann: Alternativen zur Strafjustiz. Biblische Gerechtigkeit. Freistätten. Täter-Opfer-Ausgleich. München, Mainz: Kaiser, Grünewald 1988. 171 S. Kart. 28,80.

Das christliche Menschenbild. Zur Überwindung eines zu einseitig aufgeklärten, zu materialistischen Menschenbildes in Wissenschaft, Kunst, Zeitgeist und Alltag. Freiburg/Schweiz: Paulusverlag 1988. 176 S. Kart. 29,80.

Curran, Charles: Sexualität und Ethik. Frankfurt: Athenäum 1988. 228 S. Lw. 38,–.

Elchinger, Léon Arthur: Sät die Kirche auf Beton? Der Zukunft den Boden bereiten. Freiburg: Herder 1988. 95 S. Kart. 12,80.

Gibson, Graeme: Taumel. Roman. Hamburg: Claassen 1988. 315 S. Lw. 39,80.

Goldmann-Posch, Ursula: Wenn Mütter trauern. Erinnerungen an das verlorene Kind. München: Kindler 1988. 384 S. Lw. 29,80.

Griesbeck, Josef: Glauben mit allen Sinnen. Wahrnehmen und wach werden. München: Kösel 1988. 117 S. Kart. 19,80.

Guardini, Romano: Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen. Mainz, Paderborn: Grünewald, Schöningh 1988. 197 S. Kart. 29,80.

Haushofer, Marlen: Bartls Abenteuer. Roman. Hamburg: Claassen 1988. 185 S. Lw. 29,80.

»Ihr werdet Wasser schöpfen voll Freude«. Wasser im Heiligen Land. Gedanken und Bilder. Fotografien: Rosika Neidigk. Hrsg. v. Eleonore Beck. Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1988. 76 S., Abb. Lw. 29,80.

Jong, Erica: Serenissima. Eine Liebe in Venedig. Roman. Düsseldorf: Marion von Schröder-Verlag 1988. 290 S. Lw. 34,–.

Just-Dahlmann, Barbara – Just, Helmut: Die Gehilfen. NS-Verbrechen und die Justiz nach 1945. Frankfurt: Athenäum 1988. 326 S. Lw. 38,–.

Kaschnitz, Marie Luise: Engelsbrücke. Römische Betrachtungen. Hamburg: Claassen 1988. 293 S. Lw. 36,–.

Kehl, Medard: New Age oder Neuer Bund? Christen im Gespräch mit Wendezeit, Esoterik und Okkultismus. Mainz: Matthias-Grünewald 1988. 130 S. (Topos. 176.) Kart. 9,80.

Keun, Irmagard: Ich lebe in einem wilden Wirbel. Briefe an Arnold Strauss 1933 bis 1947. Hrsg. v. Gabriele Kreis und Marjory S. Strauss. Düsseldorf: Claassen 1988. 310 S. Lw. 39,80.

Kirchhoff, Hermann: Urbilder des Glaubens. Labyrinth, Höhle, Haus, Garten. München: Kösel 1988. 125 S. Kart. 24,80.

Knitter, Paul F.: Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums. München: Kösel 1988. 219 S. Lw. 34,–.

Kötting, Bernhard: Die Bewertung der Wiederverheiratung (der zweiten Ehe) in der Antike und in der Frühen Kirche. Opladen: Westdt. Verlag 1988. 43 S. (Rheinisch-Westf. Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. G 292.) Kart. 14,–.

Langemeyer, Georg: Menschsein im Wendekreis des Nichts. Entwurf einer theologischen Anthropologie auf der Basis des alltäglichen Bewußtseins. Münster: Aschendorff 1988. 116 S. Kart. 19,80.

Lexikon der Kunst. Malerei, Architektur, Bildhauerkunst. Bd. 3. Freiburg: Herder 1988. 380 S., Abb. Lw. 148,–.

Liebmann, Maximilian: Theodor Innitzer und der Anschluß. Österreichs Kirche 1938. Köln: Styria 1988. 327 S. Lw. 54,–.

Lohmann, Martin: Aufbruch einer Jugend. Der Bund Neudeutschland von seiner Gründung bis zum Beginn des Dritten Reiches. Bonn: Wirtschaftsverlag 1988. 80 S. Kart.

Mädchen für alles – Emanze vom Dienst. Hrsg. v. Leonore Rambosek. Freiburg: Herder 1988. 159 S. Kart. 17,80.

Margerie, Bertrand de: Liberté religieuse et Règne du Christ. Paris: Ed. du Cerf 1988. 134 S. Kart. FF 82.

Martini, Carlo M.: Es ist der Herr. Christus begegnen. Freiburg: Herder 1988. 96 S. Kart. 11,50.

Meves, Christa: Der alte Glaube und die neue Zeit. Christ sein – geht das noch? Freiburg: Herder 1988. 188 S. (Herderbücherei. 1541.) Kart. 10,90.

Moltmann, Jürgen: Was ist heute Theologie? Zwei Beiträge zu ihrer Vergegenwärtigung. Freiburg: Herder 1988. 102 S. (Quaestiones Disputatae. 114.) Kart. 19,80.

Nielen, Manfred: Frömmigkeit bei Heinrich Böll. Annweiler: Plöger 1987. 149 S. Kart.

Ob die Weiber Menschen seyn, oder nicht? Hrsg. v. Elisabeth Gössmann. München: Iudicium 1988. 373 S. (Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung. 4.) Kart. 39,80.

Ohler, Annemarie: Grundwissen Altes Testament. Ein Werkbuch. Bd. 3: Propheten, Psalmen, Weisheit. Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1988. 152 S., Abb. Kart. 39,–.

Pannenberg, Wolfhart: Christentum in einer säkularisierten Welt. Freiburg: Herder 1988. 79 S. Kart. 10,80.

Pesch, Rudolf: Der Prozeß Jesu geht weiter. Freiburg: Herder 1988. 125 S. (Herderbücherei. 1507.) Kart. 7,90.

Pfister, Xaver: Der vergessene dritte Klang. Das Recht des Christen auf den eigenen Weg. Freiburg: Christophorus 1988. 112 S. Kart. 16,80.

Pius XI. und Mussolini, Hitler, Stalin. Seine Weltrundschreiben gegen Faschismus, Nationalsozialismus, Kommunismus. Eichstätt: Franz-Sales-Verlag 1987. 232 S. Kart.

Der Prozeß gegen Jesus. Historische Rückfrage und theologische Deutung. Hrsg. v. Karl Kertelge. Freiburg: Herder 1988. 236 S. (Quaestiones Disputatae. 112.) Kart. 39,50.

Radax-Ziegler, Senta: Labyrinthe der Liebe. Albert Paris, Gütersloh und Milena Hutter. Freiburg: Herder 1988. 192 S., Abb. Lw. 36,80.

Richter, Klemens: Was die sakramentalen Zeichen bedeuten. Zu Fragen aus der Gemeinde von heute. Freiburg: Herder 1988. 159 S. Kart. 18,80.

Rosenberg, Alfons: Die Frau als Seherin und Prophetin. Kösel: München 1988. 157 S. Lw. 29,80.

Rotzetter, Anton: Wunderbar hat er euch erschaffen. Wie Franziskus den Tieren predigt. Freiburg: Herder 1988. 95 S. Kart. 12,80.

Schaup, Susanne: Wandel des Weiblichen. Der Aufbruch der Frau ins New Age. Freiburg: Herder 1988. 158 S. (Herderbücherei. 1534.) Kart. 9,90.

J. M. Scheeben. Teologo cattolico nel centenario della morte. Numero speciale di „Divinitas". Città del Vaticano 1988. 529 S. Kart.

Schelauske, Hans Dieter: Ich hab' da eine Frage. Glaubenshilfen für das Leben. Freiburg: Herder 1988. 189 S. (Herderbücherei. 1554.) Kart. 10,90.

Scherer, G. – Krämer, F. J. – Wehnes, F.-J. Anthroposophie und Waldorfpädagogik. Information/Kritik. Annweiler: Plöger 1987. 238 S. Kart.

Scholl, Norbert: Brot für alle. Eucharistie und christliches Leben. Mit Fotos von Bernward Hoffmann. München: Kösel 1988. 111 S., Abb. Kart. 14,80.

Scholl, Norbert: Was der christliche Glaube will. Kösel: München 1988. 242 S. Kart. 29,80.

Schreiner, Josef: Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes. Kösel: München 1988. 159 S. Kart. 29,80.

Schuster, Heinz: Gott – dich suche ich. Gebete eines kritischen Realisten. Hrsg. v. Karl-Heinz Ohlig. Freiburg: Herder 1988. 110 S. Kart. 12,80.

Schütz, Christian: Der Herr lebt. Auferstehungsgedanken. Freiburg: Herder 1988. 126 S. Kart. 14,80.

Seuse, Heinrich – Tauler, Johannes: Mystische Schriften. Werkauswahl von Winfried Zeller. Hrsg. v. Bernd Jaspert. München: Diederichs 1988. 335 S. Kart. 22,–.

Sieland, Bernhard: Hast du heute schon gelebt? Praxis kreativer Selbstentwicklung. Freiburg: Herder 1988. 175 S. (Herderbücherei. 1558.) Kart. 10,90.

Sommerauer, Adolf: Damit Liebe gelingt. Mein Rat in Ehefragen. Freiburg: Herder 1988. 191 S. (Herderbücherei. 1540.) Kart. 10,90.

Symbol, Mythos, Sprache. Ein Forschungsgespräch. Hrsg. v. Gerhard Larcher. Annweiler: Plöger 1988. 297 S. Kart.

Theroux, Paul: Dschungelliebe. Roman. Hamburg: Claassen 1988. 314 S. Lw. 36,–.

Thull, Martin: Formel I für junge Christen. Köln: Styria 1988. 192 S., Abb. Kart.

Typisch Frau – was heißt das? Erfahrungen, die weiterhelfen. Hrsg. v. Barbara Jakob. Freiburg: Herder 1988. 125 S. (Herderbücherei. 1544.) Kart. 7,90.

Verstehst Du mein Problem? Pater Georg Sporschill antwortet jungen Menschen. Freiburg: Herder 1988. 142 S. Kart.

Vögtle, Anton: Die Dynamik des Anfangs. Leben und Fragen der jungen Kirche. Freiburg: Herder 1988. 204 S. Lw. 19,80.

Winkelmann, Friedhelm – Gomolka-Fuchs, Gudrun: Die byzantinische Kultur. Stuttgart: Kohlhammer 1988. 219 S. Abb. Lw. 79,-.

Zielinski, Helmut Reinhold: Wo Schmerzen ihre Schrekken verlieren. Ein Modell der palliativen Therapie. Mainz: Matthias-Grünewald 1988. 92 S. Kart. 14,80.

Zweidrittelgesellschaft. Spalten, splittern – oder solidarisieren? Hrsg. v. E. Natter u. A. Riedlsperger. Wien: Europaverlag 1988. 228 S. Kart. 24,-.

BEILAGENHINWEIS

Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt der Verlagsgesellschaft Publik-Forum, Oberursel, bei.

Schuldenkrise der Entwicklungsländer

Vor wenigen Wochen haben die Kirchen in Deutschland in einem dringenden Appell auf die Schuldenkrise der Dritten Welt aufmerksam gemacht. Viele Entwicklungsländer befinden sich in einem Teufelskreis; die Menschen dort müssen immer mehr arbeiten, produzieren und exportieren, um nur den Schuldendienst für Kredite zu verdienen, von denen sie vielfach kaum Nutzen hatten. Manche Länder müssen mehr an Zinsen zahlen, als sie an Entwicklungshilfe bekommen. Wenn nicht bald Entscheidendes geschieht, droht der wirtschaftliche Zusammenbruch der Schuldnerländer. Das hätte tiefgreifende Auswirkungen auch auf das internationale Währungs- und Finanzsystem. Deshalb wird ein teilweiser oder vollständiger Erlaß öffentlicher Schulden für die am wenigsten entwickelten Länder gefordert.

Die Einstellung der deutschen Öffentlichkeit ist in dieser Frage gespalten. Zwei Meinungen stehen einander diametral gegenüber. Die einen argumentieren: Wer Schulden macht, soll sie auch begleichen. Der kleine Mann wird auch gepfändet, wenn er nicht zahlen kann. Andere sagen: Es ist doch unvorstellbar, daß reiche Banken in USA und in Europa von den Entwicklungsländern noch Zinsen abkassieren, während dort vielleicht Kinder verhungern müssen. Im Mittelalter ist die Kirche gegen alle „Wucherer", die Darlehenszinsen nahmen, mit harten Kirchenstrafen vorgegangen. Jetzt steht sie selber auf der Seite der Reichen, verteidigt das Zinsnehmen und begnügt sich mit unverbindlichen Appellen an die Wohltätigkeit.

Beide Auffassungen sind unrealistisch. Einerseits ist in der heutigen Wirtschaft das Fordern von Zinsen für Darlehen grundsätzlich gerechtfertigt. Auch den Entwicklungsländern kann nicht nur mit Spenden, sondern auch mit Darlehen echte Hilfe geleistet werden. Damit lassen sich Kapitalgüter beschaffen, also Werkzeuge, Maschinen, Saatgut, damit lassen sich auch Leute ausbilden. Solche Investitionen machen die Arbeit fruchtbarer. Wer knappe Kredite für Investitionen zur Verfügung stellt, darf deshalb im allgemeinen einen Preis dafür fordern, eben den Zins. Das war im Mittelalter anders, als man noch keine Möglichkeit sah, durch Investitionen in Kapitalgüter ein zusätzliches Einkommen zu erzielen. Darum glaubte man, jeder Zins beruhe auf Ausbeutung und sei deshalb als ungerecht zu verwerfen.

Allerdings hat das mittelalterliche Verbot des Wuchers auch heute noch nicht völlig seine Bedeutung verloren. Wenn man nämlich einen in einer Notlage zwingt, zum bloßen Überleben oder zum Zahlen von Zinsen Kredite um jeden Preis aufzunehmen, dann kann man das auch heute noch Wucher nennen. Auch im

normalen Rechtsverkehr gibt es einen Pfändungsschutz, der einem Schuldner das Nötigste für sein Überleben läßt. Nun sind einige Entwicklungsländer in den letzten Jahren in eine derartige Situation geraten. Ihnen muß rasch geholfen werden, bevor es zu spät ist, auch wenn sie selbst zu ihren Schwierigkeiten beigetragen haben mögen. Hier gilt: Not kennt kein Gebot.

Andererseits birgt ein allgemeiner Schuldenerlaß ohne weitere Bedingungen auch Gefahren in sich – gerade für die Entwicklungsländer. Er ist deshalb nur als Ausnahmemaßnahme möglich. Gerade die ärmsten Länder sind nämlich auf Kredite angewiesen, auch auf Kredite von privaten Banken. Wer nun fürchten muß, daß solche Kredite für Entwicklungsprojekte einfach abgeschrieben werden, wird in Zukunft keine solchen Kredite mehr gewähren. Nach einer Behebung der unmittelbaren Not müssen deshalb gemeinsame Maßnahmen überlegt werden, wie eine solche Zahlungsunfähigkeit für die Zukunft ausgeschlossen werden kann.

Die Kirchen fordern darum eine Politik der wirtschaftlichen und sozialen Erneuerung, die langfristig wirkliche Entwicklung ermöglicht. Als Partner in der Weltwirtschaft haben die Entwicklungsländer schlechtere Startbedingungen als wir. Sie verdienen eine faire Chance, sich durch eigene Leistung einen Platz in der Gemeinschaft der Völker zu erarbeiten.

Wenn wir in Deutschland stolz sind auf unsere soziale Marktwirtschaft, sollten wir nicht vergessen, daß unser Wohlstand nicht allein durch den freien Wettbewerb zustande kam, sondern auch durch klare politische Rahmenbedingungen, die der Staat der Wirtschaft vorgab. In der Weltwirtschaft haben wir leider noch keinen derartigen „Datenkranz", durch den der Wettbewerb zwischen den Völkern auf das Wohl aller ausgerichtet würde. Die Weltwirtschaft müßte in eine „soziale" Marktwirtschaft umgestaltet werden. Wir Deutschen haben besonderen Grund, uns um eine solche Strukturreform zu bemühen: Unsere Wirtschaft ist auf einen funktionierenden Weltmarkt angewiesen; wir haben einen gewissen außenwirtschaftlichen Spielraum; vor allem aber ist uns selbst nach dem Zweiten Weltkrieg mit ähnlichen Notmaßnahmen der Siegermächte geholfen worden: Im Londoner Schuldenabkommen wurde 1952 der jungen Bundesrepublik ein großer Teil der Nachkriegsschulden erlassen, weil wir zahlungsunfähig waren – und damit erst konnte unser wirtschaftlicher Aufstieg beginnen.

Es geht nicht um ein bloßes Opfer, wozu die Kirchen aufrufen. Eine echte Zusammenarbeit mit den Entwicklungsländern liegt auch in unserem eigenen wohlverstandenen Eigeninteresse, sosehr sie zum Überleben darauf angewiesen sind. Darum ist es wichtig, den Politikern das Rückgrat zu stärken, das zu tun, was sie als richtig einsehen, aber öffentlich und mit Nachdruck zu vertreten sich oft scheuen.

Walter Kerber SJ

Hermann J. Pottmeyer

Was ist eine Bischofskonferenz?

Zur Diskussion um den theologischen Status der Bischofskonferenzen

Die Zeitschrift „America" diskutiert in einer ihrer letzten Nummern einen Text der römischen Bischofskongregation, der den Titel trägt: „Der theologische und juridische Status der Bischofskonferenzen"[1]. Der Text wird von der Bischofskongregation ausdrücklich als Entwurf vorgestellt, der den Bischöfen zur Prüfung übersandt werde und nichts vorentscheiden solle.

Eine Diskussion über den Status der Bischofskonferenzen wurde bereits auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil geführt. Neue Argumente grundsätzlicher Art sind seitdem kaum hinzugekommen. Wohl wurden inzwischen weltweit in und mit den Bischofskonferenzen Erfahrungen gemacht, die diese Diskussion neu belebt haben. Denn die seit dem vorigen Jahrhundert in einigen Ländern entstandenen Bischofskonferenzen wurden seit dem Konzil zu hierarchischen Mittelinstanzen zwischen den Einzelbischöfen und Rom mit eigenen Befugnissen ausgebaut und weltweit errichtet. Heute gibt es 100 Bischofskonferenzen, und ihre Bedeutung ist ständig gewachsen.

Das Problem

Das Problem, über das diskutiert wird, ist kurz gesagt dieses: Das Konzil empfahl Partikularkonzilien und die Errichtung von Bischofskonferenzen, um „die Ecclesiae in der Ecclesia wieder zur Geltung und zum Wirken zu bringen"[2]. Begrenzt wird die Zuständigkeit der Bischofskonferenz als hierarchischer Mittelinstanz einerseits durch die Vollmacht der Bischöfe für ihre Diözese und anderseits durch die Vollmachten des Papstes und des Bischofskollegiums für die Gesamtkirche. Während diese beiden Eckgrößen zur unaufgebbaren Verfassung der Kirche gehören, trifft das für die Bischofskonferenz so nicht zu. Wenn also die Existenz von Bischofskonferenzen nicht theologisch zwingend ist, stellt sich die Frage, ob sie überhaupt ein theologisches Fundament haben und wenn ja, welcher Art dieses ist. Genauer gesprochen ist kontrovers, ob die Bischofskonferenz eine echte, wenn auch teilhafte *Verwirklichung der bischöflichen Kollegialität* ist, wie sie im Apostelkollegium vorgebildet und im heutigen Bischofskollegium als ganzem ihre Vollgestalt hat, oder ob sie etwas ganz anderes ist, nämlich der bloß *zweckmäßige*

Zusammenschluß der Bischöfe eines bestimmten Gebiets, um sich in praktischen Fragen der Pastoral untereinander abzustimmen.

Um noch genauer zu sein, ist zu unterscheiden zwischen dem Bereich, wo den Bischofskonferenzen vom allgemeinen Recht eine *Gesetzgebungskompetenz* zugewiesen wird, und dem Bereich, für den dies nicht der Fall ist. Im ersten Bereich fassen sie rechtsverbindliche, auch den Einzelbischof bindende Beschlüsse. Auch wenn ihnen diese Kompetenzen formal von der höchsten Autorität zugewiesen werden, ist die Vollmacht, die sie hier wahrnehmen, nicht delegiert, sondern eine wahre bischöfliche Vollmacht teilkirchlicher Art, nämlich für alle Teilkirchen ihrer regionalen Zuständigkeit und nicht nur für die eigene Diözese[3]. Hier handelt die Bischofskonferenz als bischöfliches Kollegialorgan[4]. Die Vollmacht, die die Bischöfe dabei ausüben, ist also göttlichen Rechts, ihre formale Zuständigkeitsumschreibung ist kirchlichen Rechts[5].

Bleibt demnach die Frage nach dem rechtlich so nicht umschriebenen Bereich. Handeln die Bischöfe hier nur jeder für sich und ihre Diözese, so daß mehrheitlich zustande gekommene Beschlüsse die überstimmten Bischöfe nicht binden? Wird die kollegiale Dimension des Bischofsamts und die ihr eigentümliche Verpflichtungskraft hier also in keiner Weise wirksam? Genau da trennen sich die Meinungen. Die einen gestehen zwar zu, daß ein *Affectus collegialis* den Bischof zur Sorge über die Grenzen der eigenen Diözese hinaus verpflichte, so daß er sich nicht willkürlich der Zusammenarbeit innerhalb der Region entziehen dürfe; aber bei gemeinsamen Unternehmungen handle es sich nur um ein *kollektives Zusammengehen,* nicht um ein eigentlich kollegiales Handeln. Für die anderen dagegen liegt bei solchen gemeinsamen Unternehmungen eine echte, wenn auch teilhafte Verwirklichung bischöflicher Kollegialität vor, der sich der Einzelbischof nur aus schwerwiegenden Gründen entziehen dürfe.

Was sich bislang sehr theoretisch ausnimmt, wird konkret und gewinnt an Aktualität bezüglich der *Lehrkompetenz* der Bischofskonferenzen. Denn sie gehört nicht zu dem rechtlich umschriebenen Bereich, in dem die Bischofskonferenz als Kollegialorgan im juridischen Sinn tätig wird. Die *Kritiker* der bisherigen Entwicklung befürchten, daß die wachsende Tätigkeit der Bischofskonferenzen die unveräußerliche Verantwortung sowohl der Einzelbischöfe für ihre Diözese wie die der gesamtkirchlichen Autorität des Papstes und des Bischofskollegiums aushöhlt. Diese Gefahr sehen sie besonders im Bereich der Lehre gegeben, wo die Bischofskonferenzen zunehmend mit Erklärungen zu moralischen, sozialethischen oder anderen Fragen der Lehre hervortreten, herausgefordert durch die Anfragen der Gläubigen und die besonderen Umstände ihrer Region. Eine Reihe von Kritikern bestreitet den Bischofskonferenzen eine eigene Lehrkompetenz, die über die Autorität der beteiligten Einzelbischöfe für ihre Diözese hinausgeht. Komme es zu gemeinsamen Lehräußerungen, handle es sich nicht um kollegiales Handeln, sondern bloß um ein kollektives – besser hieße es: koordiniertes –

Handeln, das die nicht zustimmenden Einzelbischöfe nicht binde. Kollegial im strikten Sinn könne allein das Bischofskollegium als ganzes mit seinem Haupt, dem Papst, handeln, und nur dieses (bzw. der Papst) könne bindende Lehrbeschlüsse fassen (collegialitas effectiva).

Die *Gegenkritik* sieht darin grundlegende Erkenntnisse und Neuorientierungen des Konzils in Frage gestellt[6]. Sie vermutet hinter dieser Kritik den Widerstand „konservativer" Bischöfe gegen mehrheitlich verabschiedete gemeinsame Hirtenbriefe der Bischofskonferenzen und einen wachsenden zentralistischen Druck Roms, das auf diese Weise der beklagten Verwirrung in der Kirche steuern und einen sich anbahnenden Pluralismus in Grenzen halten wolle. Vertreter der Gegenkritik stellen zudem an diejenigen, die der Bischofskonferenz jedes theologische Fundament als Teilverwirklichung von Kollegialität bestreiten, die Frage, was denn das theologische Fundament jenes Bereichs sei, für den das allgemeine Recht verbindliches Handeln der Konferenz vorsieht, wolle man die Bereichsabgrenzung nicht rein positivistisch begründen.

Die Antwort des Konzils und nachkonziliare Stellungnahmen

Die entsprechenden Argumente für und gegen eine Erweiterung der Kompetenz der Bischofskonferenz und deren kollegialen Charakter wurden bereits auf dem Konzil ausgetauscht; neu ist die Akzentuierung der Frage der Lehrkompetenz. Ein Blick auf die *konziliare Debatte* sollte uns indes davor warnen, die unterschiedlichen Haltungen in dieser Frage als „konservativ" und „progressiv" zu etikettieren. Zweifellos waren die Vertreter der „konservativen" Minderheit auf dem Konzil zumeist gegen eine Aufwertung der Bischofskonferenz[7]. Aber auch die Kardinäle *Frings*[8] und *Alfrink*[9], die beide der auf Reform drängenden Mehrheit angehörten, wollten die Freiheit der Bischöfe gewahrt sehen und sprachen sich zunächst gegen den Ausbau der Bischofskonferenz zu einem Kollegialorgan aus, wenn auch aus anderen Motiven als die Minderheit.

Wegen der unterschiedlichen Interessenlage entschloß sich das Konzil zu offenen Formulierungen. Die Bischofskonferenzen könnten, so die *Kirchenkonstitution* „Lumen gentium", eine fruchtbare Hilfe leisten und die kollegiale Gesinnung („collegialis affectus") zu einer konkreten Verwirklichung führen (LG 23). Im *Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe* „Christus Dominus" heißt es, daß in den Bischofskonferenzen die Bischöfe eines bestimmten Landes oder Gebietes ihren Hirtendienst gemeinsam („coniunctim") ausüben (CD 38). Die Verwendung des Ausdrucks „coniunctim" statt „collegialiter" geschah nicht, um den Bischofskonferenzen jeden kollegialen Charakter abzusprechen, sondern um diese Frage nicht vor einer genaueren Klärung zu entscheiden. Wohl wurde in „Christus Dominus" der rechtliche Ausbau der Bischofskonferenz eingeleitet. Rechtsstel-

lung, organisatorische Struktur und Arbeitsweise der Bischofskonferenz werden jetzt im revidierten *Kodex* von 1983 geregelt[10].

Aus dem konziliaren Kontext und den rechtlichen Bestimmungen ergeben sich zwar eine Reihe von Hinweisen auf den theologischen Ort der Bischofskonferenz. Dennoch blieben die im Konzil diskutierten grundsätzlichen Fragen ungeklärt. Deshalb empfahl die *außerordentliche Bischofssynode* von 1985, die sich mit den Auswirkungen des Konzils beschäftigte, den theologischen Ort der Bischofskonferenz zu untersuchen und besonders die Frage nach ihrer Lehrautorität zu klären (II C 8 b)[11]. Das Ergebnis der entsprechenden Beratungen, die der Papst inzwischen anordnete, legt die *Bischofskongregation* jetzt mit ihrem Textentwurf vor.

Um den Standpunkt, den der Text der Bischofskongregation dazu einnimmt, beurteilen zu können, verdienen neben der konziliaren Debatte auch jene Stimmen und Stellungnahmen Beachtung, die in den letzten Jahren in dieser Frage vorgebracht wurden. Am deutlichsten wurde nach Henri de Lubac[12] der Präfekt der römischen Glaubenskongregation, Kardinal *Ratzinger*, in dem Interview, das er 1984 dem Journalisten Vittorio Messori gewährte[13]. Er stellte fest, „daß die Bischofskonferenzen keine theologische Grundlage haben, sie gehören nicht zur unaufgebbaren Struktur der Kirche, so wie sie von Christus gewollt ist: sie haben nur eine praktische, konkrete Funktion". Ferner: „Keine Bischofskonferenz hat als solche eine lehramtliche Funktion. Entsprechende Dokumente verdanken ihr Gewicht allein der Zustimmung, die ihnen von den einzelnen Bischöfen gegeben wird." Diese Feststellungen führten bei nicht wenigen Bischöfen und Theologen zu Unruhe und zu Reaktionen. Das war vor allem in den Vereinigten Staaten der Fall[14]. Hier hatte man den Eindruck, der Kardinal habe die Hirtenbriefe der amerikanischen Bischofskonferenz zur Friedensfrage (1983) und zur Wirtschaftsethik (1986) im Auge. Aber auch in Lateinamerika und Europa, wo die Lehräußerungen der Bischofskonferenzen zur Befreiungstheologie bzw. zur Enzyklika Papst Pauls VI. Humanae vitae betroffen zu sein schienen, stießen die Bemerkungen des Kardinals auf Interesse.

Kardinal Ratzinger nennt konkrete Sorgen als Grund für seine Äußerung. Er erinnert daran, daß das Konzil die Verantwortung des Bischofs stärken wollte. „Die entschiedene Neubetonung der Rolle des Bischofs ist in Wirklichkeit verhallt, oder sie droht durch die Einbindung der Bischöfe in immer straffer durchorganisierte Bischofskonferenzen mit ihren oft schwerfälligen bürokratischen Strukturen geradezu erstickt zu werden."[15] 1985 veröffentlichte die *Internationale Theologenkommission*, deren Präsident Kardinal Ratzinger ist, ihren Text zu ausgewählten Themen der Ekklesiologie, der sich gleichfalls mit dem Status der Bischofskonferenz befaßt[16]. Nachdem die Kommission die Bischofskonferenzen als „eine konkrete Gestalt der Kircheneinheit in der Vielfalt der Kulturen und menschlichen Lebenslagen" gewürdigt und ihren Nutzen, ja ihre pastorale Notwendigkeit hervorgehoben hat, stellt sie die kritische Frage: „Muß man aber, wie es zuweilen

geschieht, weil in ihnen gemeinsame Arbeit geleistet wird, darin auch spezifische ‚kollegiale' Instanzen in dem strikten Sinn sehen, wie sie ‚Lumen Gentium' (22, 23) und das Dekret ‚Christus Dominus' (4, 5, 6) anerkennen?" (5.3) Die Kommission bestreitet dies. Das Konzil habe in den genannten Texten den Begriff „Kollegialität" nur „in bezug auf die Gesamtkirche von der Gesamtheit aller Bischöfe in Einheit mit dem Papst" verwendet. Dieser Sachverhalt verwirkliche sich vollkommen bei einem ökumenischen Konzil oder bei einem einheitlichen Handeln aller Bischöfe; einigermaßen auch bei der Bischofssynode, „die als echter, wenn auch teilhafter Ausdruck der Gesamtkollegialität gelten kann". Die Bischofskonferenzen dagegen „entspringen der Organisation oder der konkreten Gestalt der Kirche (iure ecclesiastico). Die Anwendung der Begriffe ‚Kollegium', ‚Kollegialität', ‚kollegial' kann daher nur in analogem, theologisch uneigentlichem Sinn von ihnen gelten."

Die Kommission hat ihre Interpretation der Konzilstexte nicht näher begründet. Eine genauere Untersuchung der Konzilsgeschichte spricht dafür, daß das Konzil den Begriff „kollegial" hinsichtlich der Bischofskonferenz nicht deswegen vermieden hat, weil es ihr jeden kollegialen Charakter absprechen, sondern weil es diese Frage offenhalten wollte.

Schließlich hat sich die *außerordentliche Bischofssynode* von 1985 in ihrem Schlußbericht zum Status der Bischofskonferenz geäußert. Der Schlußbericht interpretiert die Konzilstexte nicht so restriktiv wie die Theologenkommission. Er spricht von „verschiedenen Teilverwirklichungen, die authentische Zeichen und Werkzeuge des Sinnes für Kollegialität" seien und zu denen auch die Bischofskonferenzen gehörten (II C 4)[17]. Auf der ontologisch-sakramentalen Ebene der Communio-Ekklesiologie ansetzend, zeigt der Schlußbericht das eigentlich theologische Fundament der Bischofskonferenz auf. Walter Kasper, der damalige Sondersekretär der Bischofssynode, faßt die weiteren Erläuterungen des Schlußberichts so zusammen: „Aufgrund dieser ontologischen und sakramentalen Grundlage ist die Kollegialität der Bischöfe nicht nur eine juridische Größe; sie ist deshalb nicht auf die collegialitas effectiva zu begrenzen. Folglich darf auch die collegialitas affectiva nicht als eine rein emotionale Größe, als eine bloße kollegiale Gesinnung verstanden werden; die collegialitas affectiva ist vielmehr Ausdruck der ontologisch-sakramentalen Realität der Kollegialität; insofern ist sie der collegialitas effectiva als deren Grundlage vorgeordnet."[18] Deshalb gebe es neben der universalen und vollen Verwirklichung der Kollegialität im Bischofskollegium Formen teilhafter Verwirklichung, die als Zeichen und Werkzeuge der Kollegialität im Vollsinn zu verstehen seien. Auch wenn die Bischofskonferenz zu den geschichtlich variablen Ausdrucksgestalten der Kollegialität gehöre, habe sie dennoch ein Fundament in der unaufgebbaren Verfassung der Kirche und ihres Amtes, im Ius divinum[19].

Der Textentwurf der Bischofskongregation

Der Textentwurf der römischen Bischofskongregation ist seiner Tendenz und den konkreten Folgerungen nach auf der Seite der oben angeführten Kritiker der bisherigen Entwicklung anzusiedeln. Wie die außerordentliche Bischofssynode sieht der Entwurf zwar in der Kollegialität der Bischöfe eine Ausprägung des *Communio*-Charakters der Kirche. Doch fällt bereits hier eine durchgehende Akzentsetzung auf: die *universalistische Sicht*, die den Gemeinschaftscharakter fast ausschließlich für die Ebene der Gesamtkirche entfaltet. Der Entwurf spricht von der ontologischen und geschichtlichen Priorität der Gesamtkirche gegenüber der Einzelkirche. Das organische Ineinander von Ortskirchen und Gesamtkirche, das die eucharistische Communio-Ekklesiologie des Konzils hervorhob, wird kaum gewürdigt. Daraus folgt ein weiterer Akzent: die einseitige Betonung der *vertikalen Aspekte* der Kollegialität, während die horizontalen Aspekte weniger beachtet werden. So wird vom Kollegium gesagt, daß es in ihm gegenseitige Bindungen zwischen Haupt und Gliedern gibt, nicht aber, daß „die kollegiale Einheit auch in den wechselseitigen Beziehungen der einzelnen Bischöfe zu den Teilkirchen wie zur Gesamtkirche in Erscheinung tritt" (LG 23).

Diese Akzentsetzungen wirken sich aus, wenn im folgenden von der *konkreten Verwirklichung der Kollegialität* die Rede ist. Der Textentwurf greift hier nicht den Ansatz der außerordentlichen Bischofssynode auf, sondern folgt der restriktiven Linie der Theologenkommission.

Der Entwurf geht von der Unterscheidung zwischen *effektiver* und *affektiver Kollegialität* aus – eine Unterscheidung, die, wie der Text zugibt, in den Konzilstexten nicht vorkommt[20]. Bei der effektiven Kollegialität handle es sich allein um jene Kollegialität im strikten Sinn, die nur dem Bischofskollegium als ganzem mit seinem Haupt zukomme. In allen anderen Fällen werde der Affectus collegialis wirksam und könne man nur im analogen, *theologisch uneigentlichen Sinn* – hier wird auf die Theologenkommission verwiesen – von Kollegialität sprechen. Hier wird der Gebrauch des Begriffs „Affectus collegialis" durch das Konzil verkannt. Wie W. Kasper im Anschluß an die außerordentliche Bischofssynode klarstellt, dient dieser Begriff dem Konzil nicht zur juridischen Abgrenzung der verschiedenen Verwirklichungsformen von Kollegialität. Vielmehr ist der Affectus collegialis Ausdruck der ontologisch-sakramentalen Realität der Kollegialität[21]. Diese Realität ist die Grundlage vieler Formen bischöflichen Zusammenwirkens, der kollegiale Affekt aber der Geist, der sie beseelt.

Interessanterweise beruft sich der Textentwurf gleich danach auf die Kollegialität als ontologisch-sakramentale Wirklichkeit, um zu begründen, warum die römische Bischofssynode im Gegensatz zur Bischofskonferenz die Form einer echten, aber teilweisen Kollegialität darstelle, obgleich sie nicht in einer streng kollegialen Handlung tätig werde und die Kollegialität sich somit nicht voll in ihr

verwirkliche. Trifft dasselbe, so ist zu fragen, nicht aber auch auf die Bischofskonferenz zu, selbst wenn es sich bei ihr nur um eine Verwirklichung teilkirchlicher, nicht gesamtkirchlicher Art handelt? Authentisches Zeichen und Werkzeug der ontologischen Wirklichkeit „Kollegialität", an der sie auf ihre Weise partizipiert, ist auch die Bischofskonferenz, und das in einem durchaus theologischen Sinn. Wenn die Theologenkommission von einem theologisch uneigentlichen Sinn dieser Partizipation spricht, will sie damit vermutlich ausdrücken, daß die Bischofskonferenz sich nicht theologisch zwingend aus der kollegialen Verfassung des Bischofsamts ergibt.

Hier ist auf einen grundsätzlichen Defekt des römischen Entwurfs aufmerksam zu machen: die dauernde *Vermischung der juridischen und der ontologisch-sakramentalen Sprachebenen*[22]. Exemplarisch dafür ist der Gebrauch der Begriffe „Kollegium", „Kollegialität" und „kollegial". Der Begriff „Kollegium" wurde vom Zweiten Vatikanum ausschließlich für das Bischofskollegium in seiner Gesamtheit zusammen mit seinem Haupt, dem Papst, reserviert (LG 22; Nota praevia). Deshalb gibt es nur ein kirchliches Rechtssubjekt, auf das der Begriff „Kollegium" juridisch im strikten Sinn zutrifft. „Kollegialität" dagegen bezeichnet die Gemeinschaftsdimension, die dem Bischofsamt aus seiner Verwurzelung im Apostelkollegium und aus dem grundlegenden Communio-Charakter der Kirche zukommt. Die Kollegialität der Bischöfe ist, wie der Textentwurf zutreffend sagt, im Grund nichts anderes als die kirchliche Communio, wie sie sich auf der Ebene der Hirten ausprägt. Und wie die kirchliche Communio verschiedene Ebenen und Strukturen ihrer Verwirklichung hat, können auch die entsprechenden Formen bischöflichen Zusammenwirkens als „kollegial" bezeichnet werden, selbst wenn es nicht Akte eines Kollegiums im strikten Sinn sind. Wie „Communio" bezeichnet auch „Kollegialität" eine „organische Wirklichkeit, die eine rechtliche Gestalt verlangt und zugleich von der Liebe beseelt ist" (Nota praevia 2).

„Kollegialität" ist somit eine *wesentliche* Eigenschaft des Bischofsamts, die alle Formen bischöflichen Zusammenwirkens qualifiziert. Das Bischofskollegium als ganzes ist ihre Vollgestalt, die Liebe, die diese Vollgestalt wie die teilhaften Verwirklichungen von Kollegialität beseelen soll, ist der Affectus collegialis. Unzulässig ist die Einschränkung der *effektiven Kollegialität* auf die Tätigkeit des Bischofskollegiums als ganzem. Denn effektive Kollegialität gibt es auch dort, wo das Bischofskollegium nicht „in voller Tätigkeit" ist (Nota praevia 4), so bei Dekreten der Bischofskonferenz gemäß c.455/CIC, die im Gegensatz zu den persönlichen Akten der Bischöfe deshalb der Überprüfung durch den Apostolischen Stuhl bedürfen, weil sie verbindliche Beschlüsse eines Kollegialorgans sind. Effektiv ist die Kollegialität deshalb ebenfalls in der gesetzgeberischen Tätigkeit der Bischofskonferenz. Aber auch außerhalb dieses Bereichs handelt die Bischofskonferenz beratend und beschließend faktisch, wenn auch nicht rechtlich bindend effektiv und macht sich der fordernde Anspruch der Kollegialität auf Zusammen-

wirken geltend, außer man wolle dem römischen Text unterstellen, er empfehle den Bischöfen einen wirksamen Affekt ohne jeden Effekt, zu dem sie nicht durch gesetzliche Anordnung gehalten sind.

Auf die Ebene einer ontologischen Erörterung begibt sich der römische Textentwurf dort, wo er von der *Natur des Bischofsamts* handelt. Seiner Natur nach sei es sowohl *kollegial* als auch *persönlich*, wobei die beiden Dimensionen nicht als Alternativen anzusehen seien. Denn auch die persönlichen Akte des Einzelbischofs, die er in seiner unveräußerlichen Verantwortung vor Christus, den er repräsentiert, für seine Diözese setzt, müßten offenbleiben für eine wenigstens einschlußweise Kollegialität, weil sie mindestens in den Folgen sich auf andere Teilkirchen und dadurch auch auf die ganze Kirche auswirkten. Richtig sieht der Entwurf dann im Affectus collegialis den Ausdruck dieser objektiven kollegialen Dimension des Bischofsamts. Auf dieser Linie kann der Entwurf auch jenen Akten des Bischofs einen gewissen teilweise kollegialen Charakter zusprechen, die innerhalb der Bischofssynode und in den nationalen Bischofskonferenzen (sic!) vollzogen werden. Um die Konferenz als Kollegialorgan zu begründen, genügt allerdings dieser Ansatz vom Einzelbischof her nicht. Denn sie ist die teilhafte Verwirklichung der Kollegialität in einem oberbischöflichen, mittelinstanzlichen Gremium mit ordentlicher und eigener Leitungsvollmacht, das von der höchsten Autorität errichtet einem Teilkirchenverband oder einer Ortskirchenfamilie zugeordnet ist, nach alter Tradition (Patriarchate, Metropolitanverbände) eine Ausprägung der Communio-Struktur[23]. Diese Struktur selbst – Kirche als Communio ecclesiarum – gehört zur unaufgebbaren Verfassung der Kirche bzw. ist göttlichen Rechts.

Auf dieser Linie fortfahrend findet der Textentwurf den historischen Ausdruck für den ontologischen Sachverhalt in der Überzeugung und Praxis der *Alten Kirche*, daß die Bischöfe über ihre Diözese hinaus zur Sorge für andere Teilkirchen und die universale Kirche verpflichtet seien und auch zu regionalen und allgemeinen Konzilien zusammentraten (vgl. LG 22–23). Damit wird endlich der *horizontale* Aspekt der Kollegialität angesprochen, der zwischen den Teilkirchen wirkt. Immerhin sieht der Entwurf in dieser Praxis das entferntere Fundament der Bischofskonferenz; das entspricht auch der Gedankenführung in der Kirchenkonstitution „Lumen gentium" 23. Das unmittelbare Fundament der Bischofskonferenz in der Neuzeit sei aber eher praktisch-pastoraler Natur, nämlich der gemeinsame Erfahrungsaustausch.

Das entferntere historische Fundament, die alte Tradition der *Partikularkonzilien*, sieht der Entwurf mit der Wiederbelebung und Empfehlung der Partikularkonzilien durch „Christus Dominus" (CD 36) und den revidierten Kodex (cc. 439–446) aufgenommen. Dagegen sei der Zweck der Bischofskonferenzen eher der Meinungs- und Erfahrungsaustausch mit dem Ziel, in der pastoralen Praxis zu einem Konsens zu kommen. Tatsächlich spricht einiges dafür, daß man die

Bischofskonferenzen als „mehr den alltäglichen gemeinsamen pastoralen ‚Geschäften' zugeordnet ansieht", „während die mehr grundsätzlichen ‚Weichenstellungen' von Zeit zu Zeit Sache der Partikular- und Plenarsynoden ist"[24]. Das ändert aber nichts daran, daß beide Formen in gestufter Weise (entsprechend der unterschiedlichen Intensität der Vorbereitung, Beratung und Zusammenarbeit) rechtliche Ausgestaltungen der organischen Wirklichkeit „Kollegialität" sind und in diesem Sinn als „kollegial" bezeichnet werden können.

Diese Konsequenz zieht der Entwurf nicht. Bei den Beschlüssen der Bischofskonferenz handle es sich lediglich um *kollektive Akte* der Einzelbischöfe, die eine gemeinsame Wirkung hervorbrächten und sich im Rahmen der Vollmachten bewegten, die jeder Bischof für seine Diözese habe. Die Bischofskonferenz habe deshalb nur eine Hilfsfunktion für die Bischöfe.

Das alles scheint darauf zu zielen, die Bischofskonferenz als bloßes Beratungsgremium einzustufen, dessen Beschlüsse außerhalb der vom allgemeinen Recht bestimmten Gesetzgebungskompetenz für den Einzelbischof unverbindlich sind. Gemeint sind damit vor allem Erklärungen oder Hirtenbriefe der Bischofskonferenzen *lehrhaften* Inhalts. Deshalb wird vom Entwurf hervorgehoben, daß die Bischofskonferenz ihrer Natur nach operative, pastorale und soziale, aber nicht direkt die Lehre betreffende Ziele verfolge. Richtig ist, daß sich in Sachen der Lehre die Einbindung der Bischöfe in das Gesamtkollegium viel stärker auswirkt als bei Fragen pastoraler Praxis. Deshalb ist auch die persönliche Verantwortung des Bischofs als Lehrer seiner Diözese hier stärker gefordert. Verbindliches Lehren ist dem Gesamtkollegium vorbehalten, und der Einzelbischof lehrt verbindlich nur als Glied des Gesamtkollegiums und in Übereinstimmung mit ihm. Darin drückt sich aus, daß die Kirche Communio fidei ist. Deswegen sieht der Textentwurf zu Recht das eigentliche Gewicht der Bischofskonferenz bei pastoralen Entscheidungen.

Bei Lehrfragen besteht ihre Aufgabe eher darin – das wäre hinzuzufügen –, das Evangelium und die kirchliche Lehre für die konkrete Situation ihrer Region auszulegen und die „Zeichen der Zeit" für diese zu deuten. Auch das gehört zum Lehramt, und in diesem Sinn sollte der Bischofskonferenz eine eigenständige Beurteilungskompetenz nicht abgesprochen werden. Bahnt sich in solchen Fragen in der Bischofskonferenz ein Konsens an, kommt diesem Lehrkonsens nach den Regeln theologischer Erkenntnislehre größeres Gewicht zu als der Lehre eines Einzelbischofs. Autorität hat der sich in einer Bischofskonferenz abzeichnende Konsens bzw. deren Lehrerklärung deshalb auch für den Einzelbischof, außer er erkennt, daß hier von der verbindlichen Glaubenslehre abgewichen wird; in diesem Fall ist sie weder für ihn noch für die Gläubigen verbindlich. Daß bei Erklärungen über neue Lehrfragen Konsultationen im Rahmen der Gesamtkirche und eventuell die Einberufung einer Synode angezeigt sind, ergibt sich aus der Communio-Struktur der Kirche.

Die pragmatischen Anliegen im Prinzipienstreit

Man fragt sich, ob der theoretische Aufwand und besonders die bisweilen gezwungen wirkenden Konstruktionen des Textentwurfs notwendig sind, um den *Sorgen* zu begegnen, die der Entwurf aufgrund der bisherigen Erfahrungen in und mit den Bischofskonferenzen nennt. Sorge mag bereiten, wenn die Bischofskonferenzen sich in bürokratische Entscheidungsstrukturen verwandeln, die die Möglichkeit der Beratung einschränken und die Bischöfe schließlich zu ausführenden Organen degradieren. Zur Sorge besteht auch Anlaß, sollten die Bischöfe durch zu viele gemeinsame Beschlüsse daran gehindert werden, in Gemeinschaft mit dem eigenen Presbyterium die Probleme ihrer Diözese zu lösen. Schließlich wird man für die Sorge Roms Verständnis haben, daß aus Mangel an gegenseitiger Konsultation widersprüchliche oder nicht genügend bedachte Erklärungen verschiedener Bischofskonferenzen zumal in Sachen der Lehre möglich werden. Leider erwähnt der Entwurf nicht die auf der außerordentlichen Bischofssynode geäußerte Sorge, daß einer legitimen Vielfalt und dem Eigenwirken der Teilkirchen und ihrer Bischofskonferenzen zu enge Grenzen gezogen werden.

Vielleicht sollte man dem römischen Textentwurf gegenüber die Warnung vor einer *„Verquickung von pragmatischen Anliegen und theologischen Fragestellungen"* wiederholen, die Joseph Ratzinger 1964 im Blick auf die konziliare Debatte über die Kollegialität äußerte, „wodurch schließlich die theologischen Aussagen beinahe nur noch wie eine Art ideologischer Über- oder Unterbau zu einer konkreten Absicht in bezug auf die Soziologie der Kirche wirkten... Die richtige Haltung müßte demgegenüber vielmehr sein, das Pragmatische pragmatisch bleiben zu lassen und deutlich zu sehen, wie schmal der wirkliche Bereich göttlichen Rechts in der Kirche und wie groß der dem Ermessen gelassene Spielraum ist".[25]

Den berechtigten Sorgen sollte deshalb nicht durch den Abbau, sondern eher durch einen sinnvollen Ausbau der Strukturen der kirchlichen Communio, etwa durch vermehrte Konsultationen unter den Bischofskonferenzen und mit Rom, begegnet werden. Dazu mag auch ein Überdenken der Arbeitsweise innerhalb der Bischofskonferenzen im Geist wahrer Kollegialität gehören. Denn wahre Kollegialität drängt niemanden aus seiner Verantwortung, sondern trägt dieselbe mit. Deshalb ist daran zu erinnern, daß nach alter Tradition gerade auf dem Gebiet der *Lehre* dem Gedanken der Kollegialität nicht das Mehrheits-, sondern das Konsensprinzip (im Sinn der Einmütigkeit, nicht unbedingt der Einstimmigkeit) entspricht. Dem könnte durch eine Differenzierung der Beschlußverfahren Rechnung getragen werden. Wäre das nicht theologisch sinnvoller als die Unterscheidung von „kollegial" und „kollektiv"?

Eine nützliche Erinnerung

Bedeutende Konzilstheologen dachten seiner Zeit darüber anders als der Entwurf der Bischofskongregation. *Jérôme Hamer,* heute Präfekt der Ordenskongregation, stellte fest, daß die bischöfliche Kollegialität ihrer Natur nach nicht nur eine universale Ausübung auf Weltebene kenne, sondern auch eine begrenztere Weise der Ausübung auf regionaler Ebene; deshalb sei auch die Bischofskonferenz eine Form, die bischöfliche Kollegialität auszuüben[26]. *Joseph Ratzinger* bedauerte, „daß die Bischöfe sich auf dem Konzil vielfach gegen eine wirksame Einrichtung der Bischofskonferenz gewehrt und damit auch dem für die Kirche so bedeutsamen synodalen Element nicht genügend Raum gegeben haben. Auf diese Weise kann allzu leicht der Eindruck entstehen, daß man die Kollegialität da nicht vollends ernst zu nehmen bereit ist, wo sie zu einer gewissen Beschränkung der eigenen Rechte führt." Zum „theologischen Ort der Bischofskonferenz" bemerkte er: In der Geschichte finden wir „vielfältige Ausprägungen eines kollegialen Rechtes vor, das weder einfach nur vom Papst noch vom Einzelbischof abgeleitet werden kann, sondern Ausdruck des kollegialen Elementes in der Kirche als eines wirksamen und rechtsbildenden Faktors ist... Insofern die Bischofskonferenz auf das Vorbild der altkirchlichen Synodalstruktur zurückgreift, kann und muß auch sie als Ausdruck des kollegialen Strukturelementes aufgefaßt werden."[27]

In seinem zuerst 1965 erschienenen und 1969 erneut abgedruckten Artikel „Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe" schreibt J. Ratzinger: „Nicht selten findet man ja die Meinung vor, den Bischofskonferenzen fehle jedwede theologische Begründung, sie könnten daher auch gar nicht in einer den einzelnen Bischof verpflichtenden Weise tätig werden, der Begriff des Kollegiums lasse sich allein auf den einheitlich handelnden Gesamtepiskopat anwenden. Allein, hier stehen wir wieder vor einem Fall, an dem ein einseitig und unhistorisch vorgehender Systematisierungstrieb versagt." Seine Antwort, für die er auf den genannten Artikel von J. Hamer verweist, lautet: „Die Bischofskonferenzen sind also eine der möglichen Spielformen der Kollegialität, welche darin Teilrealisierungen erfährt, die ihrerseits auf das Ganze verweisen."[28]

Erinnert man sich dieser Äußerungen, die den Erneuerungswillen und schwierigen Reformprozeß des Konzils spiegeln, und vermeidet sowohl die Vermischung der Sprachebenen als auch die Verquickung von pragmatischen Anliegen und theologischen Fragestellungen, könnte es sich zeigen, daß die Positionen im Meinungsstreit theologisch nicht so weit auseinanderliegen, als es manche überspitzten Formulierungen auf beiden Seiten glauben machen. Oder es könnte sich herausstellen, daß manche zu einem Kirchenbild zurücklenken wollen, das das Konzil überwinden wollte. Auch dann hätte der klärende Meinungsstreit – wie J. Ratzinger zur Konzilsdebatte bemerkte – „insofern etwas Positives an sich (gehabt), als die verborgenen soziologischen Aprioris, die ohne Zweifel schon in

der theologischen Debatte grundlegend mitgewirkt hatten, damit deutlich ans Licht kamen und die Diskussion gewissermaßen an Redlichkeit gewann, weil der eigentliche Hintergrund des Gemeinten offen in Erscheinung trat und nicht mehr hinter historischen und dogmatischen Fassaden versteckt blieb"[29].

ANMERKUNGEN

[1] A. Dulles, J. A. Komonchak, L. Orsy, J. H. Provost, in: America, 19. 3. 1988, 293–304.
[2] J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes (Düsseldorf ^{2}1970) 196.
[3] Vgl. P. Krämer, Theologisch-rechtliche Begründung der Bischofskonferenz, in: ZevKR 32 (1987) 402–410, hier 405; W. Aymans, Wesensverständnis und Zuständigkeit der Bischofskonferenz im Codex Iuris Canonici von 1983, in: AkathKR 152 (1983) 46–61, hier 46.
[4] Vgl. W. Aymans, in: Hb. d. kath. Kirchenrechts (Regensburg 1983) 242–246; J. Listl, ebd. 308–324.
[5] Vgl. P. Krämer, a.a.O. 406.
[6] Vgl. J.-M. R. Tillard, Eglise d'Eglises. L'ecclésiologie de communion (Paris 1987) 262–265.
[7] Vgl. J. C. Hampe, Ende der Gegenreformation? (Stuttgart 1964) 179.
[8] Vgl. ebd. 179f.; K. Forster, Die Dt. Bischofskonferenz nach dem Konzil, in: ders., Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute, Bd. 1 (Würzburg 1982) 85–99, hier 87.
[9] Vgl. J. C. Groot, Die horizontalen Aspekte der Kollegialität, in: De Ecclesia, hrsg. v. G. Baraúna, Bd. 2 (Freiburg 1966) 103.
[10] Vgl. J. Listl, a.a.O. 308–324.
[11] Vgl. W. Kasper, Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85 (Freiburg 1986) 39.
[12] Vgl. H. de Lubac, Quellen kirchlicher Einheit (Einsiedeln 1974) 81–90.
[13] Vgl. J. Ratzinger, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit V. Messori (München 1985) 60.
[14] Vgl. A. Dulles, Bishops' Conference Documents: What doctrinal authority?, in: Origins 14 (1984/85) 528–534.
[15] J. Ratzinger, Zur Lage des Glaubens 59f.
[16] Vgl. Internationale Theologenkommission, Mysterium des Gottesvolkes (Einsiedeln 1987) 49f.; der Titel des lat. Originaltextes lautet: Themata selecta de ecclesiologia.
[17] W. Kasper, Zukunft aus der Kraft des Konzils 36.
[18] W. Kasper, Der theologische Status der Bischofskonferenzen, in: ThQ 167 (1987) 1–6, hier 3.
[19] Vgl. ebd.
[20] Zur Geschichte und Problematik dieser Unterscheidung vgl. G. Alberigo, Institutionen für die Gemeinschaft zwischen dem Gesamtepiskopat und dem Bischof von Rom, in: Kirche im Wandel, hrsg. v. G. Alberigo, Y. Congar, H. J. Pottmeyer (Düsseldorf 1982) 241–274, hier 255f.
[21] Vgl. W. Kasper, Der theologische Status der Bischofskonferenzen 3.
[22] Vgl. die entsprechende Warnung von G. Philips auf der Bischofssynode von 1969: J.-M. R. Tillard, Eglise d'Eglises, 263 Anm. 120.
[23] Vgl. W. Aymans, in: Hb. d. kath. Kirchenrechts 243f.
[24] W. Kasper, Der theologische Status der Bischofskonferenzen 4.
[25] J. Ratzinger, Konkrete Formen bischöflicher Kollegialität, in: J. C. Hampe, a.a.O. 155–163, hier 155.
[26] Vgl. J. Hamer, Les conférences épiscopales, exercice de la collégialité, in: NRTh 85 (1963) 966–969, hier 967f.; K. Rahner, Über Bischofskonferenzen, in: Schriften zur Theologie, Bd. 6 (Einsiedeln 1965) 432–454.
[27] J. Ratzinger, Konkrete Formen bischöflicher Kollegialität 161f.
[28] J. Ratzinger, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe, in: Concilium 1 (1965) 16–29, und in: ders., Das neue Volk Gottes (Düsseldorf 1969) 201–245, hier 222.
[29] J. Ratzinger, Konkrete Formen bischöflicher Kollegialität 155.

Eva Maria Maier

Bischofsernennungen – Prüfstein kirchenrechtlicher Legitimität

Selten waren Bischofsbestellungen in Österreich derart umstritten und Gegenstand besorgter Kritik wie die im Vorjahr in der Diözese Wien stattgefundenen Neuernennungen. Darin artikulierte sich wohl auch insgesamt ein grundlegendes Unbehagen angesichts aktueller Tendenzen kirchlicher Entscheidungspraxis, die in Stil und Verfahrensweise dieser Bischofsernennungen ihren Höhepunkt fanden. Besondere Betroffenheit erzeugte dabei – unabhängig von der Person des jeweils Ernannten – der Umstand, daß das Verfahren selbst ein Mindestmaß an Beteiligung der betroffenen Ortskirche vermissen ließ, ja geradezu als bevorzugtes Disziplinierungs- und Lenkungsinstrument dieser gegenüber erscheinen mußte.

Freilich war die Besorgnis darüber zunächst primär von pastoralen bzw. kirchenpolitischen Anliegen geprägt, angeregt von einer durch das konziliare Verständnis der Kirche geleiteten vertieften Sensibilität für konkret praktizierte Kirchlichkeit und die Achtung der für den Glauben der Kirche unabdingbaren verantwortlichen Freiheit der Kirchenmitglieder. Doch wurde die dazu in Widerspruch stehende Vorgangsweise kaum als Gegenstand juristischer Kritik in Betracht gezogen. Denn in rechtlicher Hinsicht, so meinte man festhalten zu können, stehe das alleinige Ernennungsrecht des Papstes wohl außer Streit. Ja es entstand geradezu der Anschein, als finde kirchliches Rechtsbewußtsein seinen vorzüglichen Ausdruck und sein Höchstmaß an legitimierender Kraft in der vermeintlichen rechtlichen Bindungslosigkeit hierarchischer Vollmachten, die allein die Wahrung kirchlicher Identität institutionell hinreichend gewährleisteten und daher wirksamer rechtlicher Kritik unzugänglich seien. Denn allem Bekenntnis zur gemeinsamen Berufung aller Kirchenmitglieder, an der Sendung der Kirche mitzuwirken, zum Trotz werden alle rechtlichen Ansprüche brüderlicher Beteiligung offenbar weitgehend als dem Wesen des Kirchenrechts fremde Anmaßungen betrachtet. Diese, so wird argumentiert, entstammten einem ausschließlich säkularen Rechtsbewußtsein, gäben der privaten, auf egoistische Interessen gerichteten Willkür einzelner bzw. dem Kompromiß der jeweiligen Mehrheit Raum und könnten daher für die rechtliche Willensbildung in der Kirche keine Bedeutung haben.

Daher mag es zunächst scheinen, als finde die umstrittene Praxis in der rechtlichen Ordnung der Kirche geeignete Handhaben, als tue sich solcherart eine Kluft auf zwischen den die Mitwirkung der Gläubigen bloß begrenzenden Anforderungen des Rechts und dem Anspruch gelebter Kirchlichkeit. Freilich, wie

weit ist dieser Eindruck wirklich berechtigt? Oder wurde nicht doch auch manches an rechtlichen Anforderungen vernachlässigt oder unberücksichtigt gelassen?

So soll angesichts der Besorgnis über diesen Mangel an konkretem kirchlichem Bewußtsein und auf Grund des Erstaunens über eine bereits regelmäßig gewordene Praxis, die einem herkömmlichen Gerechtigkeitsverständnis deutlich zuwiderläuft, der Frage nach der Rechtmäßigkeit dieses Vorgehens aus kirchenrechtlicher Sicht nachgegangen werden, um ein differenzierteres, dem Geist und der Tradition des kirchlichen Rechts angemesseneres Bild der Rechtslage zu vermitteln.

Die Regelung des päpstlichen Ernennungsrechts

Im Gegensatz zur überwiegenden Tradition des Rechts der Bischofsbestellung erscheint die aktuelle Regelung dominiert vom alleinigen „freien Ernennungsrecht" des Papstes. Dieser, so Can. 377 des CIC/1983, „ernennt die Bischöfe frei oder bestätigt die rechtmäßig Gewählten".

Der Ernennung durch den Papst ist freilich zumindest ein mehrstufiges Listenverfahren der Kandidatenauswahl vorgelagert, in dessen Rahmen als erster Schritt regelmäßig, nämlich wenigstens alle drei Jahre, auf Grund von gemeinsamen Beratungen der Bischöfe einer Kirchenprovinz bzw. der Bischofskonferenzen eine Liste aller für das Bischofsamt geeigneten Kandidaten zu erstellen und an Rom zu übermitteln ist. Daneben besteht das ausdrückliche Recht jedes Bischofs, für dieses Amt geeignete Priester dem Heiligen Stuhl zu benennen.

Dieses Verfahren mündet im Fall einer aktuell vorzunehmenden Ernennung in einen Dreiervorschlag, den der päpstliche Gesandte auf der Grundlage der nunmehr auf den konkreten Ernennungsfall bezogenen Vorschläge des Metropoliten, der übrigen Bischöfe der betreffenden Kirchenprovinz und des Vorsitzenden der Bischofskonferenz zu ermitteln und samt seinem eigenen Votum an Rom weiterzuleiten hat. Weiter soll in diesen Vorgang der Kandidatenauswahl auch die Anhörung von Vertretern des Domkapitels und des Konsultorenkollegiums sowie gegebenenfalls weiterer Vertreter von Klerus und Laien einbezogen werden. Dem Nuntius kommt dabei freilich eine derart maßgebliche Rolle zu, daß sie geeignet erscheint, die intendierte Beteiligung des Ortsepiskopats an der Kandidatenauswahl faktisch beträchtlich zu relativieren.

Daneben gibt das allgemeine Kirchenrecht auch partikularrechtlichen, meist im jeweiligen Konkordat verankerten Lösungen Raum, die eine weitergehende Beteiligung der Ortskirche vorsehen. Die häufigste Form, wie sie etwa in den meisten deutschen Bistümern und in Österreich für die Diözese Salzburg vorgesehen ist, ist die Wahl durch das Domkapitel, das freilich meist an einen päpstlichen Dreiervorschlag gebunden bleibt. Hingegen besteht zum Beispiel in den Schweizer Diözesen Basel und St. Gallen ein freies Wahlrecht des Domkapitels[1].

Von der Bestellung eines Diözesanbischofs als des alleinigen Inhabers bischöflicher Amtsvollmacht und alleinigen Leiters einer Diözese ist jene des Weihbischofs zu unterscheiden, dem nur abgeleitete jurisdiktionelle Befugnisse zustehen. Hier obliegt die Aufgabe der Listenerstellung dem zuständigen Diözesanbischof. Diesen verpflichtet jedoch Can. 500 § 2, dabei den Priesterrat bzw. im Fall, daß dieser (etwa aus Anlaß einer vorangegangenen bischöflichen Sedisvakanz) nicht konstituiert ist, gemäß Can. 501 § 2 das diesen vertretende Konsultorenkollegium anzuhören, wie dies für alle „Angelegenheiten von größerer Bedeutung" verbindlich vorgesehen ist. Als solche ist die Bestellung eines Weihbischofs wohl ohne Zweifel zu qualifizieren.

Zum Legitimationsanspruch kirchenamtlicher Entscheidungen

Damit sind jedoch erst jene juristischen Anforderungen dargestellt, die gewissermaßen den engeren Tatbestand der betreffenden Regelung bilden und innerhalb deren dem päpstlichen Ernennungsrecht ein deutliches institutionelles Übergewicht zukommt, wenngleich sie sich nicht auf dieses reduzieren lassen.

Fraglich bleibt indes vor allem, ob mit diesen verhältnismäßig formalen Erfordernissen das Recht der Bischofsbestellung bereits in seiner vollen juristischen Tragweite erfaßt wurde, so daß damit überhaupt eine hinreichende Legitimationsgrundlage für die im Rahmen einer Bischofsernennung zu treffende juristische Entscheidung gewonnen ist. So wird wohl gefragt werden müssen, ob in einer bloß isolierenden Betrachtungsweise der angeführten Bestimmungen, insbesondere des sogenannten „freien Ernennungsrechts" des Papstes, wirklich stets schon der volle Inhalt dieses für den Aufbau der Ortskirche so wesentlichen Rechtsinstituts unverkürzt zur Geltung kommt, oder nicht erst dessen äußerste Rahmen- und formale Minimalvoraussetzungen benannt sind. Denn mit diesen ist nicht schon dem gesamten Ausmaß juristischer Begründungserfordernisse entsprochen.

Keinesfalls ist dem kirchlichen Recht Genüge getan, wenn die angeführten Bestimmungen in legalistischer Weise verselbständigt und unter Wahrung bloß formaler Anforderungen instrumentell beliebig gehandhabt werden. Denn diese können nicht aus dem Gesamtzusammenhang der kirchlichen Ordnung und ihrer leitenden Strukturprinzipien – sowie der darin zum Ausdruck kommenden Rückbindung auf den in der Geschichte gelebten Glauben der Kirche – isoliert werden, ohne auch ihren normativen Sinn grundlegend zu verfehlen. Dementsprechend sind auch derartig umfassende rechtliche Vollmachten, wie sie dem Papst im Fall von Bischofsernennungen zustehen, trotz ihrer verhältnismäßig geringen Einbindung in institutionelle Gewährleistungen gesamtkirchlichen Konsenses bzw. der Partizipation der betreffenden Ortskirche keineswegs „absolut", so daß sie über die Wahrung ihrer formalen Rahmenbedingungen hinaus keinerlei rechtli-

chen Kriterien mehr zu folgen hätten. Denn ihr rechtlicher Sinn besteht gewiß nicht darin, die prinzipielle inhaltliche Beliebigkeit und regelmäßige Begründungslosigkeit päpstlicher Entscheidungen zu ermöglichen.

Die genannten Bestimmungen dürfen daher keinesfalls als Ermächtigung zu bloßem Dezisionismus mißdeutet werden. Vielmehr manifestiert sich auch in ihnen jene gerade für das kirchliche Recht so charakteristische „Offenheit", die notwendig auf leitende Prinzipien seiner Interpretation und Verwirklichung verweist. Sie findet ihre Entsprechung in der Verpflichtung kirchlichen Rechts auf seine theologischen Grundlagen im Zeichen der durch die Kirche zu vermittelnden und in der Geschichte zur Geltung kommenden Heilswirklichkeit.

In diesem Sinn kann kirchliche Rechtspraxis auch niemals als das isolierte Ergebnis eines formal-autoritativen Entscheidungsprozesses begriffen werden, sondern steht unter dem für sie konstitutiven Anspruch, die rechtliche Tradition der Kirche umfassend zur Geltung zu bringen. Dies schließt notwendig ein, daß es gilt, dieses rechtliche Traditionsgut anhand aktueller Herausforderungen – in Offenheit gegenüber der konkreten Situation der Ortskirche und im Licht grundlegender Forderungen der Gerechtigkeit – allererst zu entfalten.

Keinesfalls darf dagegen der Eindruck entstehen, als erschöpften sich kirchliche Legitimitätsanforderungen in der rechtlich uneingeschränkten Ausschöpfung formaler Vollmachten. Die genannte spezifische Offenheit kirchlichen Rechts fordert vielmehr in erhöhtem Maß zu einem verantwortlichen Umgang mit dem Recht heraus, der an alle die Praxis kirchlichen Rechts leitenden Prinzipien und die Rechte aller Betroffenen rückgebunden bleibt.

Leitende Prinzipien der Bischofsernennung

Welche dem kirchlichen Recht immanenten und daher seine Verwirklichung leitenden Prinzipien sind dabei im Rahmen einer Bischofsbestellung besonders zur Geltung zu bringen?

Hervorgehoben sei hier zunächst eine deutliche Hinkehr des neuen Rechts zur *„Communio"-Ekklesiologie,* welche die Kirche grundlegend von der Gesamtheit des Volkes Gottes und dessen gelebter Glaubenswirklichkeit her begreift. Keineswegs darf diese mit der Begründung, sie beziehe sich ausschließlich auf das „übernatürliche", „geisterfüllte Leben der Kirche"[2], dem in abstrakter Innerlichkeit jede „Sichtbarkeit" abgehe, aus dem Recht eliminiert werden. Die „lebendige Communio" kann dem Schicksal, zur „gedanklichen Abstraktion" entleert bzw. zum „mystischen Geistwesen" umgedeutet zu werden, freilich auch dann nicht entkommen, wenn ihre notwendige institutionelle Konkretisierung nur in der Begrenzung durch das hierarchische Amt[3] und nicht mindestens ebenso auch in der rechtlichen Bindung des Amtes gesehen wird.

Dies schließt jedoch reale Interessenkonflikte nicht von vornherein aus. Denn es geht gewiß nicht darum, die endzeitliche Liebesgemeinschaft unmittelbar als Gegenstand des Rechts zu beanspruchen, das nunmehr keine Differenz zwischen Recht und Moral zulassen dürfe[4]. Wird doch daraus erst recht die Konsequenz gezogen, daß ein solches „Liebesrecht" sich gegenüber realen Konflikten und subjektiven Rechtsansprüchen repressiv verhalten müsse, da diese einem derartigen Verständnis von Grund auf zuwiderliefen. Darin manifestieren sich Tendenzen, den Begriff der „Communio" im Sinn abstrakter Uniformität umzudeuten, so daß jene besonders in ihrem allzu „geistlichen" Verständnis geradezu zum gegenläufigen Prinzip verantwortlicher Teilhabe gerät, durch das die Rechtsansprüche der Kirchenmitglieder vorgängig nivelliert erscheinen[5].

Die „Communio fidelium" ist dagegen konstituiert durch die – jeder Unterscheidung von Klerikern und Laien vorausliegende – allen Gläubigen gemeinsame Berufung, in einer durch die Taufe begründeten Gleichheit an der Sendung der Kirche und ihrem priesterlichen Auftrag mitzuwirken, an die auch das hierarchische Amt gebunden bleibt[6]. Dabei darf der die genannte Rückbindung des Amtes bestimmende „Dienstcharakter", der es insbesondere auch auf die konkreten Bedürfnisse des ganzen Gottesvolks verweist, nicht bloß in Kategorien paternalistisch-bevormundender Fürsorge interpretiert werden. Er umfaßt vielmehr im Licht der für den Aufbau der Kirche wesenhaften, allen zukommenden Berufung die grundlegende, auch im Rahmen konkreter Entscheidungen geforderte Anerkennung der Gläubigen als in verantwortungsvoller Weise am Aufbau der Kirche beteiligt. Denn die Communio ereignet sich wesentlich im und durch den personalen Glaubensvollzug der Kirchenmitglieder. Sie erhebt daher – als Bedingung ihrer Entfaltung – den Anspruch an jegliche Rechtsanwendung, diese (auch wo keine konkreten Rechtsschutzeinrichtungen zur Verfügung stehen) als Subjekte verantworteter Freiheit und Teilhabe an der Sendung der Kirche zu respektieren. Dies wird nicht durch eine zentralistische Politik gefördert, die die größtmögliche Vereinheitlichung kirchlicher Vollzüge zum Ziel hat, sondern durch die Gewährleistung eines freiheitlich-kommunikativen Raums für das Leben der Kirche.

In diesem Sinn hält die Lehre der Kirche seit jeher für den säkularen wie den innerkirchlichen Bereich[7] an der Geltung des *Subsidiaritätsprinzips* fest, das die Rückbindung aller gesellschaftlichen wie kirchlichen Tätigkeit auf die Entfaltung und Unterstützung personaler Eigenverantwortlichkeit betont[8] – ist doch der Begriff des Glaubens wesentlich durch den der Freiheit konstituiert. Damit wird folglich den Anforderungen der kleineren (ortskirchlichen) Gemeinschaft als dem Ort konkret gelebten Glaubens vorrangige Maßgeblichkeit für kirchliche Entscheidungen verliehen[9]. Dies konkurriert keineswegs mit dem Verständnis der Kirche als „Communio"[10], sondern trägt wesentlich zu deren Entfaltung bei[11].

In offenem Widerspruch steht die genannte kirchliche Entscheidungspraxis auch zu den in den Can. 208 ff. zur Geltung kommenden und die genannte ekklesiologi-

sche Gesamtausrichtung des CIC konkretisierenden *„Pflichten und Rechten aller Gläubigen"*. Heranzuziehen ist insbesondere Can. 212 § 3, wonach es, der Lehre des Konzils vom „sensus fidelium" folgend, „das Recht und bisweilen sogar die Pflicht" der Gläubigen sei, „entsprechend ihrem Wissen, ihrer Zuständigkeit und ihrer hervorragenden Stellung... ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, den geistlichen Hirten mitzuteilen".

Hier wird besonders deutlich, daß einem solchen Grundrechtskatalog, mag er in der vorliegenden Regelung auch nur ansatzhaft verwirklicht und nicht durch ein entsprechendes Rechtsschutzverfahren gesichert sein, wohl nicht jede rechtliche Maßgeblichkeit schlichtweg abgesprochen werden kann. Dies gilt um so mehr, will man die liberale Verkürzung von Grundrechten zu bloßen Abwehrrechten vermeiden, wie dies gerade in kirchlichen Grundrechtsdiskussionen immer wieder betont wird[12], und diese vielmehr als Gestaltungsprinzipien verstehen, die vor allem für die Interpretation und Konkretisierung des Rechts Verbindlichkeit besitzen.

Mit dem Verständnis der Kirche als „Volk Gottes" ist weiter die Anerkennung des *eigenständigen Stellenwerts der Ortskirche* verbunden, wie sie der CIC/1983 schon durch seine bloße Systematik eindringlich vor Augen stellt und im Verständnis der Diözese als „Teilkirche", so Can. 369, in der die eine heilige katholische und apostolische Kirche „wahrhaft gegenwärtig ist und wirkt", deutliche Verpflichtungskraft verleiht. Ist doch die ortskirchliche Verfaßtheit der Kirche notwendige Bedingung dafür, daß die ganze Kirche konkrete Wirklichkeit gewinnt. Denn diese ist, so Karl Rahner, „aus ihrem innersten Wesen selbst auf eine orthafte Konkretisierung und Aktualisierung hin angelegt"[13]. Die Ortskirche ist demnach Kirche im Vollsinn und darf nicht im Rahmen einer rechtlichen Entscheidung, die ihr Leben derart betrifft wie jene einer Bischofsernennung, gleichsam zum bloßen territorial gekennzeichneten Administrationssprengel herabgewürdigt werden. Dies geschieht jedoch faktisch, wenn die Anliegen der betreffenden Ortskirche sowie deren spezifische pastorale Situation im Zeichen der dort gewachsenen Traditionen anläßlich einer Bischofsernennung grundlegend mißachtet werden, ihr jegliches Gehör sowie ein Mindestmaß an angemessener Information oder verantwortungsvoller Begründung verweigert wird.

Die rechtliche Anerkennung der Ortskirche findet ihre Entsprechung und ihr zentrales Fundament in der kraft göttlichen Rechts *eigenständigen Amtsvollmacht des Ortsbischofs*, an der auch die päpstliche Gewalt zumindest insofern eine Grenze findet, als sie diese nicht grundsätzlich bloß als Instrument der eigenen Politik beanspruchen darf[14], so daß durch die konkrete Praxis der Amtsausübung beider der Eindruck vermittelt würde, „die Kirche sei eine absolute Monarchie, die der Papst als absoluter Monarch durch seine Beamten, die Bischöfe, regiere"[15]. Denn nur zusammen mit dem „ebenso unmittelbar der Stiftung Christi entspringenden Episkopat" ist der päpstliche Primat „konstitutiv für die rechtliche Verfaßtheit der Kirche"[16]. Die Jurisdiktion des Ortsbischofs ist keinesfalls bloß vom Papst

abgeleitet, so daß dieser auch nicht in die Nähe eines päpstlichen Delegaten oder bloß ausführenden Gehilfen gedrängt werden darf.

Die solcherart geforderte Anerkennung des bischöflichen Amtes und seiner selbständigen Verantwortung müßte auch das konkrete Verfahren seiner Ernennung maßgeblich prägen und die Kandidatenauswahl leiten. Sie erfordert aber wohl auch, den amtierenden Bischöfen der betreffenden Kirchenprovinz vorrangiges Gehör zu schenken, so daß nicht der Einfluß untergeordneter päpstlicher Organe bzw. partikulärer Interessen innerhalb einer Ortskirche bei der Kandidatenauswahl übermächtig wird.

Damit ist weiter auch das Prinzip der *bischöflichen Kollegialität* angesprochen, das die gemeinsame Verantwortung aller Bischöfe für die Gesamtkirche herausstellt. Denn als Mitglieder des Bischofskollegiums haben sie an einer Vollmacht Anteil, die auch über die des einzelnen Bischofs hinausgeht und in Einheit mit dem Papst ebenso wie dessen Leitungsvollmacht in ursprünglicher Weise die höchste Gewalt in der Kirche bildet und deren Einheit gewährleistet[17]. In der Ausübung oberster Autorität in der Kirche handelt der Papst so nicht als „absoluter Monarch", sondern immer auch als Haupt des Bischofskollegiums, dessen konstitutiver Beitrag daher nicht faktisch in ein System bloßen abhängigen Funktionärstums aufgelöst werden darf, wenn konkrete Entscheidungen anstehen[18].

Alle diese Prinzipien, die an dieser Stelle nur kurz skizziert werden können, müssen auch im Verfahren der Bischofsbestellung ihren deutlichen Niederschlag finden und bilden nur gemeinsam den Maßstab der Kirchlichkeit einer solchen Entscheidung, in der die Einheit der Kirche tatsächlich zur Geltung kommt[19].

Zum rechtlichen Stellenwert grundlegender kirchlicher Strukturprinzipien

In diesem Zusammenhang muß weiter mit Nachdruck betont werden, daß es sich hierbei um eine rechtliche Bindung des jeweiligen Entscheidungsträgers handelt, deren Respektierung nicht bloß dem privaten Vorfeld juristischer Tätigkeit angehört bzw. seinem persönlichen Ethos anheimgestellt bleibt.

Keineswegs läßt sich gerade kirchliches Recht auf den engeren Tatbestand jener Regelungen eingeschränkt betrachten, deren Verwirklichung gegebenenfalls durch rechtlichen Zwang verfahrensmäßig hinreichend sichergestellt ist, ohne das Kriterium effektiver Durchsetzbarkeit und instrumenteller Verfügbarkeit des Rechts in unzulässiger Weise zu verabsolutieren und gleichzeitig das sinnvolle Funktionieren der Rechtsordnung wiederum zu gefährden. Eine solche Reduktion kirchlichen Rechts auf die formale Handhabung im engeren Sinn exekutierbarer Tatbestände kann sich nicht auf den „hierarchischen" Charakter des Kirchenrechts berufen. Sie kann gewiß auch nicht als Ausdruck seiner theologischen Legitimation gedeutet werden – etwa im Zeichen einer in der Offenbarung fundierten Verfügung „von

oben", wie sie häufig zur Rechtfertigung einseitig autoritärer Willensbildung in der Kirche herangezogen wird. Eine solche Verengung stellt vielmehr erst das Ergebnis einer verzerrenden Interpretation kirchlichen Rechts dar, die besonders von einem positivistischen Rechtsverständnis – säkularer Herkunft – geleitet ist, das sich einseitig an Kriterien formal-autoritativer Erzeugung und zwangsweiser Durchsetzbarkeit ausrichtet.

Demgegenüber weist gerade das neue kirchliche Gesetzbuch eine Reihe prinzipienhafter Formulierungen auf, die auch im Rahmen des Verfahrens einer Bischofsernennung zu berücksichtigen wären und trotz ihres vergleichsweise geringen Grades an organisatorischer Konkretisierung nicht einfachhin in den außerrechtlichen Bereich theologischer Programmatik oder pastoraler Zweckdienlichkeiten abgedrängt werden dürfen oder gar der nachträglichen erbaulichen Überhöhung eines ansonsten geschlossen positivistischen Rechtsbegriffs dienen.

In diesem Zusammenhang muß weiter in Betracht gezogen werden, daß auch das neue kirchliche Recht weiterhin ein charakteristisches Defizit institutioneller Gewährleistungen gerade im Bereich grundrechtlicher und synodaler bzw. kollegialer Grundsätze aufweist. Diese müßten daher mit erhöhter Sorgfalt des Rechtsanwenders herangezogen werden, will man nicht einseitig dem ohnedies begünstigten Wirksamwerden hierarchischer und zentralistischer Strukturelemente der Kirche übermäßiges Gewicht verleihen. Dieses Ungleichgewicht manifestiert sich etwa in einem weitgehenden Fehlen effektiver Rechtsschutzeinrichtungen und Verfahrensgarantien und der geringen Kompetenzausstattung kollegialer Organe. Stellt dies schon ein gravierendes Hindernis kirchlicher Rechtsanwendung dar, so darf jedoch daraus erst recht nicht der Schluß gezogen werden, die davon betroffenen grundlegenden Maximen besäßen überhaupt keine rechtliche Verbindlichkeit für amtliche Entscheidungen. So kommt etwa in der ausdrücklichen Aufnahme von allgemeinen „Pflichten und Rechten aller Gläubigen" ins kirchliche Recht wohl ein deutliches gesetzgeberisches Anliegen zum Ausdruck, von dem nur schwerlich angenommen werden kann, es solle von vornherein auf die bisherige Rechtslage überhaupt keinen Einfluß nehmen. Welchen zentralen Stellenwert diese häufig nicht unmittelbar anwendbaren „Fundamentalnormen" besitzen, zeigt sich auch darin, daß diese bereits als Interpretationsmaximen für den CIC/1917 Anwendung fanden und so schon vor der Erneuerung des kirchlichen Gesetzbuchs zu einer teilweisen Änderung der Rechtslage im Geist des Konzils auf dem Weg der Interpretation geführt haben[20].

Weiter darf der betonte „fundamentale" Charakter dieser Prinzipien nicht Anlaß sein, ihren institutionellen Anspruch abstrakt zu spiritualisieren. Mag sich die Bedeutung der ekklesiologischen Grundaussagen des Zweiten Vatikanums auch nicht in ihrem rechtlichen Stellenwert erschöpfen, so können sie wohl ebenso wenig bloß dem „inneren Mysterium der Kirche"[21] – jenseits aller konkreten Institutionalität – zugeordnet werden. Sie stellen vielmehr auch an kirchliche

Rechtsanwendung die Forderung, die konkreten Bedingungen ihrer umfassenden Verwirklichung sicherzustellen. Es geht also gewiß nicht darum, an dieser Stelle kirchliches Recht unmittelbar mit theologischen Inhalten zu verknüpfen und dieses schließlich – unbeschadet der Übernahme eines ausschließlich positivistischen Rechtsverständnisses – gewissermaßen nachträglich und äußerlich mit „übernatürlichem Material" anzureichern. Wird im Rahmen derartiger Bemühungen einer „Theologisierung" des Kirchenrechts auch typischerweise der Vorrang des solcherart unmittelbar zuhandenen geistlichen Wesens des Kirchenrechts betont, so bedeutet dies doch andererseits vor allem, daß die so allzu „fundamental" verstandenen Grundsätze aus dem Bereich des rechtlich Relevanten ausgeschieden werden. In diesem Sinn ist die Tendenz festzustellen, gerade im Namen eines betont „pastoral" bzw. übermäßig „theologisch" akzentuierten Kirchenrechtsverständnisses institutionelle Dimensionen desselben aufzulösen und seine Legitimationsbasis massiv zu verringern, so daß dadurch letztlich ein unverhohlener Positivismus in der Begründung rechtlicher Entscheidungen freigesetzt wird.

Die eingemahnten Prinzipien sprechen indes nicht bloß die Ebene persönlichen Glaubensvollzugs an und haben noch weniger die Aufgabe der bloß harmonisierenden Überhöhung beliebiger Rechtsausübung. Ein solches Verständnis sähe am Stellenwert rechtlicher Prinzipien grundlegend vorbei. Diese tragen vielmehr institutionellen Charakter und ihre Berücksichtigung ist für das sinnvolle Funktionieren einer Rechtsordnung unabdingbar, deren Vollzug sich aus der bloßen Erfüllung formaler Regelungstatbestände gar nicht hinreichend zu legitimieren oder auch nur zu bestimmen vermöchte. Stets muß vielmehr dem konstituierenden und legitimierenden Bezug zu grundlegenden Prinzipien der Rechtsordnung Geltung verschafft werden. Diese bieten zwar keine deduktive Grundlage zur Gewinnung universell anwendbarer kompakter Lösungsmodelle, sondern erscheinen selbst nur innerhalb konkreter geschichtlicher Erfahrungen vermittelt. Hierfür erweist sich jedoch deren gewissermaßen „überschießender", eine bloß „legale" Lösung immer auch überschreitender Gehalt als konstitutiv, welcher zwar einer weiteren rechtlichen Konkretisierung bedarf, über diese aber im Zeichen notwendig verbleibender kritischer Offenheit immer schon hinausweist. Diesen die einzelne Regelung bzw. die konkrete Rechtsanwendung transzendierenden Charakter gilt es auch im Rahmen aktueller bzw. künftiger rechtlicher Entscheidungen zu wahren, je neu einzuholen sowie als kritischen Maßstab in Anwendung zu bringen, will man nicht partikulären Interessen in der Handhabung formaler Tatbestände allzu breiten Raum überlassen.

Dies gilt um so dringlicher, als das kirchliche Recht sich in einer langen Tradition an grundlegende Prinzipien seines rechtlichen Aufbaus gebunden weiß, die durch das Zweite Vatikanum eine deutliche Neubesinnung erfahren haben und gerade im neuen Gesetzbuch nachdrücklich hervorgehoben werden. Ist doch die Codexreform maßgeblich von dem Anliegen einer juristischen Vermittlung konziliarer

Ekklesiologie geprägt[22], so bilden folgende „Elemente", die im Licht des Konzils „das wahre und eigentliche Bild der Kirche ausmachen"[23], auch die vorzüglichen Interpretationskriterien der Neukodifikation: Ausdrücklich verweist die Promulgationskonstitution zum CIC/1983, was die grundlegende Ausrichtung des neuen Gesetzbuchs betrifft, etwa auf die Lehre der Kirche als „Volk Gottes", auf die Lehre vom Dienstcharakter der hierarchischen Autorität, auf das Verständnis der Kirche als „Communio", die darin enthaltene notwendige Beziehung von Kollegialität und Primat sowie die Teilhabe „aller Glieder des Volkes Gottes am dreifachen Amt Christi", welche weiter die Anerkennung von grundlegenden Pflichten und Rechten der Gläubigen einschließt[24].

Diese Grundsätze sind als Rechtsprinzipien Bestandteile des Rechts und kirchliche Rechtsanwendung ist in unabdingbarer Weise an sie gebunden.

Grundlegende Anforderungen an das Verfahren der Bischofsernennung

Es zeigt sich freilich häufig die insbesondere seit dem vorigen Jahrhundert im Leben der Kirche und der Anwendung ihrer Rechtsordnung verbreitete Tendenz, hierarchische und primatiale Befugnisse vollständig aus dem Kontext sie notwendig ergänzender Strukturprinzipien zu lösen. Gerade eine Entscheidung, die derart das Leben und den Aufbau einer Ortskirche bestimmt wie die Bestellung eines Diözesanbischofs, findet ihren Maßstab jedoch nicht nur im Umfang päpstlicher Vollmacht, sondern ist wesentlich Prüfstein der Verwirklichung *aller* grundlegenden Prinzipien des Aufbaus der Kirche. Ansonsten besteht gerade bei derart weitgefaßten hierarchischen Vollmachten, wie sie etwa im „freien Ernennungsrecht" des Papstes zum Ausdruck kommen, die massive Gefahr, in ein Zerrbild absolutistischer Autoritäts- und Rechtsausübung abzugleiten.

Die aus der Gesamtheit der grundlegenden Prinzipien der kirchlichen Ordnung folgende Bindung auch des primatialen Amtes hat sich weiter nicht bloß am konkreten Inhalt einer Entscheidung zu erweisen, sondern stellt vor allem die Anforderung, in einem möglichst kommunikativ gestalteten Verfahren die Wünsche und Vorschläge aller Betroffenen in der diesen eigentümlichen Verantwortung für die Kirche zu achten. Gerade weil es sich dabei um eine im eigentlichen Sinn *rechtliche* Bindung handelt, in der vorrangig Grundsätze verantwortlicher Partizipation zum Ausdruck kommen, darf diese nicht einfachhin selbst der gewissenhaftesten persönlichen Überzeugung des hierarchischen Entscheidungsträgers – vor allem nicht ohne angemessene Begründung – hintangestellt werden. Vielmehr bilden diese Grundsätze den Maßstab für eine offen verantwortete und dialogbereite Verfahrensweise. Gerade im Licht der dargestellten Prinzipien darf das freie Ernennungsrecht des Papstes nicht darüber hinwegtäuschen, daß etwa die bereits vorhandenen konkreten Beratungs- und Mitwirkungsrechte nicht bloß unverbind-

liche Ratschläge darstellen, sondern daß darin unverfügbare Grundlagen des kirchlichen Rechts zum Ausdruck kommen. Keinesfalls können daher weitreichende Vollmachten leichthin ohne besondere Begründung regelmäßig aufs äußerste angespannt werden, ohne einen deutlichen Legitimitätsverlust kirchenamtlicher Entscheidungen zu bewirken.

In deutlichem Widerspruch zu Forderungen des Kirchenrechts befinden sich jedenfalls jene Verfahrensweisen, die jeden kommunikativen Bezug zur Ortskirche vermissen lassen. Dies äußert sich beispielsweise in jenen Personalentscheidungen, die den konkreten lebendigen Bezug der zur Verfügung stehenden Kandidaten zur betreffenden Ortskirche und deren Akzeptanz durch die Gläubigen demonstrativ mißachten, sich über alle Wünsche und Präferenzen der Ortskirche hinwegsetzen und den von dieser mit großer Loyalitätsbereitschaft gesuchten Dialog brüsk zurückweisen. Zumeist wird dabei ein Mindestmaß an Information sowie jede Begründung für eine deutlich den Anliegen und artikulierten Bedürfnissen der betreffenden Ortskirche widersprechende Entscheidung verweigert. Ja, fast scheint es, als bedeutete die bevorzugte Akzeptanz eines Kandidaten durch die Ortskirche ein vorrangiges Kriterium seines Ausschlusses, als sei der bloße Konsens der Gläubigen von vornherein der Illoyalität verdächtig, und dieser enthalte von sich aus die Vermutung, die Kirchlichkeit einer ihm entsprechenden Entscheidung in Frage zu stellen und von vornherein päpstliche Kompetenzen zu untergraben, so daß ihm aus dieser verzerrenden Sicht keinesfalls gefolgt werden dürfe und gerade besonders geeignete und beliebte Kandidaten auf diese Weise häufig chancenlos sind.

Die geschichtliche Herkunft absoluten Autoritätsverständnisses und die Tradition der Bischofsbestellung

Solcherart konzentriert sich offenbar alles Mißtrauen in grundsätzlicher Weise auf die Beteiligung von Laien bzw. Repräsentanten der Ortskirche überhaupt an kirchlichen Entscheidungsprozessen, wobei die Tendenz besteht, diese allzu vorschnell mit der Einflußnahme kirchenfremder Ansprüche zu identifizieren oder als Einbruchstelle bloß partikulärer eigennütziger Interessen zu betrachten. Gleichzeitig wird jedoch in ebensolchem Maß übersehen, wie sehr gerade eine derartige unkommunikative Instrumentalisierung rechtlicher Befugnisse deren radikaler Säkularisierung gleichkommt und sich notwendig dem Eindringen weltlich-absolutistischen Herrschaftsdenkens verdankt.

Dieses stellt sich jedoch geschichtlich erst als das Ergebnis eines – neuzeitlichen – Prozesses der endgültigen Ablösung des Rechts gerade von seinen theologischen Grundlagen dar, indem staatliche Herrschaft nunmehr – als Ausdruck einer durch die Glaubensspaltung hervorgerufenen radikalen Umbildung seiner Legitima-

tionsbasis – grundlegend auf sich selbst gestellt wird. Dadurch wird das Recht allererst als ein durch autoritative Entscheidung erzeugtes, von vorgängigen inhaltlichen Bindungen losgelöstes und damit zweckgerichteter politischer Gestaltung verfügbares Instrument freigesetzt.

Demgegenüber ist die gesamte Rechtsentwicklung bis zum Beginn der Neuzeit, wie sie etwa durch die Einheit von zwar unterschiedener, aber maßgeblich aufeinander bezogener geistlicher und weltlicher Gewalt im Zeichen mittelalterlicher Universalität bestimmt ist, charakterisiert durch die unabdingbare vorgängige Verpflichtung auf die Entfaltung unverfügbarer Ordnungsprinzipien. Sie bleibt so auch im Rahmen ständisch gegliederter Herrschaftspluralität an den Konsens der Rechtsgemeinschaft und die Wiederherstellung auch den Herrscher beanspruchender Rechtsgrundsätze gebunden. Von diesem Verständnis können sich selbst die spätmittelalterlichen Versuche der Päpste, ihre unabhängige Gesetzgebungskompetenz zu begründen, nicht lösen[25].

Das Hervortreten absoluter Herrschersouveränität sowie eines nunmehr erstmals „formell" konzipierten Staats- bzw. Rechtsverständnisses, in dem überhaupt erst der Aspekt des bloßen „Herrschens" bzw. der bloßen Faktizität eines Ordnungsgefüges auch isoliert zur Geltung kommen kann, ist aus der Perspektive überlieferter politischer Tradition undenkbar. Dies geht vielmehr aus jenem geschichtlichen Säkularisationsprozeß unter Bedingungen der Neuzeit hervor, der im Zeichen der Auflösung der „religiös-politischen Einheitswelt"[26] des Mittelalters die durch die Glaubenskriege notwendig gewordene grundlegende Trennung von Religion und Politik zum Ziel hat[27].

Dieser Paradigmenwechsel in der Rechts- und Herrschaftsbegründung gewinnt seine Rechtfertigung unter geschichtlichen Bedingungen, die die Friedenssicherung als vorrangiges Staatsziel in den Vordergrund treten lassen. Damit ist freilich die Entwicklung des neuzeitlichen Staates keineswegs schon abgeschlossen. Weist doch gerade die Neubegründung politisch-rechtlicher Herrschaft als allererst durch die freie Selbstbestimmung des Menschen konstituiert bereits über den ersten Schritt ihrer Verwirklichung im Absolutismus hinaus und enthält selbst das wirksamste Potential der Kritik gegenüber absolutistischer Willkür.

Doch gilt es, diese Entwicklung gegenüber allen jenen Argumentationen in Erinnerung zu rufen, die ein absolutistisches Rechtsverständnis geradezu in der Tradition der Kirche und im hierarchischen Charakter des Kirchenrechts fundiert wissen wollen – und sich darauf etwa auch in der Zurückweisung aktueller rechtsethischer Forderungen stützen.

Ein so gewissermaßen bloß theokratisch uminterpretierter Absolutismus mag zwar in der kirchenpolitischen Krisensituation des 19. Jahrhunderts als Ausdruck einer „Imitatio imperii" auch auf kirchliches Rechtsdenken eingewirkt haben; er kann jedoch nicht ursprünglichem kirchlichen Traditionsgut zugerechnet werden und eignet sich kaum als Modell einer theologisch vermittelbaren Legitimation des

Rechts. Dies ist allen jenen Versuchen gegenüber einzuwenden, die die Grundlegung kirchlichen Rechts in seiner sogenannten „Ermächtigung von oben" linear in ausschließlich autoritären Strukturen abzubilden und undifferenziert allen Ansprüchen der Partizipation bzw. des Konsenses entgegenzuhalten suchen. Denn der absolutistische Charakter einer solchen Praxis ändert sich nicht einfach dadurch, daß er in einem innerkirchlichen Zusammenhang in Erscheinung tritt.

Auf die spezifisch theologische Problematik einer so theokratisch konzipierten Legitimation kirchlichen Rechts und des darin notwendig zum Ausdruck kommenden Konkurrenzverhältnisses von Theonomie und Autonomie sowie der damit verbundenen Umdeutung der konkreten geschichtlichen Positivität des Glaubens in einen abstrakten Positivismus sei hier nur verwiesen[28].

Die Regelung der Bischofsbestellung hat indes im Prinzip der kanonischen Wahl bis zu Beginn unseres Jahrhunderts der konstitutiven Teilhabe aller Glieder der Kirche deutlichen institutionellen Ausdruck verliehen. Freilich hat sich die ursprüngliche Wahl durch „Klerus und Volk" zu einer Kompetenz des Domkapitels bzw. zu Nominations- und Präsentationsrechten der Fürsten verengt. Dementsprechend richtete sich aber auch die schrittweise Durchsetzung des „freien Ernennungsrechts" des Papstes nicht gegen die Beteiligung des Kirchenvolks schlechthin, sondern diente der Abwehr außerkirchlicher Einflüsse und staatlich-säkularer Interessen – ein Anliegen, das sich in der Zeit der endgültigen Entflechtung säkularer und kirchlicher Aufgaben im 19. Jahrhundert radikalisiert. Dennoch bleibt die unbeschränkte päpstliche Kompetenz lange Zeit, nämlich bis in unser Jahrhundert, die Ausnahme vom allgemeinen Wahlprinzip, die dieses zwar allmählich aushöhlt, jedoch erst 1917 auch gemeinrechtlich ablöst.

Dabei zeigt sich die Entwicklung im zweiten Jahrtausend – der fortschreitenden Ausdifferenzierung staatlicher Gewalt aus dem universellen „Corpus christianum" folgend – vor allem von dem Anliegen geleitet, die „Libertas ecclesiae" gegenüber allen Versuchen zu sichern, sie politischen Zielsetzungen unterzuordnen, die ihre eigenständige Entfaltung behindern. Soll diese auch unter aktuellen Voraussetzungen das maßgebliche Ziel bleiben, so müssen wohl die konkreten Bedingungen ihrer Verwirklichung in Betracht gezogen werden. Dabei mag es zweifelhaft erscheinen, ob gerade der Gesichtspunkt der „Libertas ecclesiae" – zumindest unter Bedingungen eines religiös neutralen, die Religionsfreiheit sichernden Staates – ein so massives Durchdringen einseitig römischer Willensbildung in der Kirche rechtfertigt. Hat doch diese ihrerseits, so Walter Kasper, zur „Auflösung der altkirchlichen Communio-Struktur zugunsten einer zentralistisch verstandenen Kircheneinheit" geführt und erscheint damit selbst geeignet, im Zeichen eines zentralistischen „Romkirchenwesens"[29] die Freiheit der Kirche zu bedrohen.

Gerade aus einem ekklesiologisch fundierten Verständnis kirchlichen Rechts, das ja im geschichtlichen Charakter der Kirche gründet und so seine Legitimation stets nur im Bezug zur Tradition der Kirche gewinnt, kann daher das Ernennungs-

recht des Papstes niemals einfachhin völlig von seiner Geschichte der – mitunter spannungsvollen – Einbindung in die Mitwirkung des Volkes Gottes abgelöst werden. Eine solcherart isolierende Interpretationsweise der betreffenden Regelungen könnte sich weder auf die Tradition der Kirche berufen noch auf ein genuin kirchlich-theologisches Verständnis von Recht. Sie verdankt sich ganz im Gegenteil einem in Analogie zum staatlichen Recht konzipierten absolutistischen Autoritäts- bzw. Rechtsverständnis und einer positivistisch-legalistischen Handhabung des Rechts. Beides wird jedoch den Anforderungen kirchlichen Rechts, wie sie auch im Hinblick auf das Verfahren einer Bischofsernennung zutage treten, in keiner Weise gerecht.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. H. Schmitz, Der Diözesanbischof, in: HbdkK (Regensburg 1983) 337ff.

[2] L. Scheffczyk, Das Petrusamt in der Kirche: übergeordnet und eingefügt, in: Catholica 32 (1978) 33.

[3] Ebd. 40.

[4] Vgl. zu einem solchen Verständnis R. Sobanski, „Communio" als Formalprinzip des Rechts, in: Theologie und Glaube 72 (1982) 182ff.

[5] S. z. B. W. Aymans, Kirchliche Grundrechte und Menschenrechte, in: AfkKR 149 (1980) 401ff.

[6] Vgl. H. Schmitz, Der Codex Iuris Canonici von 1983, in: HbdkK 45ff.

[7] Vgl. A.-F. Utz, J.-F. Groner, Aufbau und Entfaltung des ges. Lebens. Soziale Summe Pius' XII. (Freiburg 1954) Nr. 4094; O. v. Nell-Breuning, Subsidiarität in der Kirche, in dieser Zschr. 204 (1986) 147ff.; W. Kerber, Die Geltung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche, ebd. 202 (1984) 666ff.

[8] Vgl. Pius XI., Enzyklika „Quadragesimo anno", Nr. 79.

[9] Zum Subsidiaritätsprinzip als einem der leitenden Grundsätze der Codexreform vgl. Communicationes 2 (1969) 80f.

[10] So sehen gerade Vertreter neuerer sog. „Communio"-Ekklesiologie in der innerkirchlichen Geltung des Subsidiaritätsprinzips eine Bedrohung des spezifischen „Geheimnischarakters" der Kirche und der ausschließlich „theologischen" Fundierung kirchlicher Rechtsstrukturen, wonach diese dem Anspruch allgemein politisch-praktischer Vernunft grundsätzlich entzogen wären. Zur Kritik an einem derartigen Konzept der „Theologisierung" des Kirchenrechts vgl. E. M. Maier, Kirchenrecht als christliche Freiheitsordnung, in: ÖAKR 35 (1985) 282ff.

[11] Zur Vereinbarkeit von Subsidiaritätsprinzip und „Geheimnischarakter" der Kirche vgl. W. Kasper, Der Geheimnischarakter hebt den Sozialcharakter nicht auf. Zur Geltung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche, in: Herder-Korrespondenz 41 (1987) 232ff. [12] Vgl. Aymans, a. a. O. 393ff.

[13] K. Rahner, Episkopat und Primat, in: K. Rahner, J. Ratzinger, Episkopat und Primat (Freiburg 1961) 27.

[14] Ebd. 18ff.; vgl. LG 3,27. [15] Rahner, a. a. O. 20. [16] Ebd. 18.

[17] Vgl. LG 3/22; Rahner, a. a. O. 78, 80. [18] Ebd. 80f.

[19] Vgl. W. Kasper, Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche, in: Catholica 32 (1978) 8.

[20] Vgl. R. Puza, Strömungen und Tendenzen im neuen Kirchenrecht, in: ThQ 163 (1983) 163f.

[21] Scheffczyk, a. a. O. 26.

[22] Vgl. Communicationes I (1969) 77ff.; Puza, a. a. O. 163f.; Schmitz, Codex 40ff.

[23] Johannes Paul II., Konstitution „Sacrae disciplinae leges", XXIf. [24] Ebd.

[25] Vgl. H. J. Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts (Mainz 1975) 388ff.

[26] E.-W. Böckenförde, Die stufenweise Auflösung der Einheit von geistlich-religiöser und rechtlich-politischer Ordnung in der Verfassungsentwicklung der Neuzeit, in: Sozialwissenschaften im Studium des Rechts, Bd. 4 (München 1978) 46.

[27] Ders., Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders., Staat – Gesellschaft – Freiheit (Frankfurt 1976) 49ff. [28] Vgl. E. M. Maier, a. a. O. 288ff. [29] Kasper, Dienst an der Einheit und Freiheit 13.

Paul Roth

Perestroika

Vergangenheitsbewältigung und Zukunftsplanung

Am Nachmittag des 7. November 1917 (nach alter Zeitrechnung: 25. Oktober) tagte im Petrograder Smolny-Institut, das vorher eine Schule für adelige Töchter gewesen war, der Petrograder Sowjet. Trotzki verkündete, daß die Provisorische Regierung nicht mehr existiere. Lenin sagte: „Die unterdrückten Massen werden selbst ihre Staatsmacht schaffen. Der alte Regierungsapparat wird an der Wurzel zerschlagen, und es wird ein neuer Verwaltungsapparat in Gestalt der sowjetischen Organisationen geschaffen. Von heute an beginnt eine neue Seite in der Geschichte Rußlands, und diese dritte russische Revolution muß letzten Endes zum Sieg des Sozialismus führen."[1]

Was Trotzki verkündete, war eine vorausschauende Unwahrheit. Die Provisorische Regierung wurde am 8. November frühmorgens um 2.10 Uhr im kleinen Speisesaal – neben dem Malachitzimmer im ersten Stock des Winterpalais – verhaftet. Die Standuhr in diesem Raum ist angehalten, die Zeiger zeigen auf 2.10 Uhr, den eigentlichen Beginn der Sowjetmacht. Lenin kennzeichnete die sogenannte Große Sozialistische Oktoberrevolution als Beginn einer neuen Epoche der Weltgeschichte.

60 Jahre später sagte Generalsekretär Breschnew: „Die heutigen Leistungen des sowjetischen Volkes sind eine direkte Fortsetzung der Sache des Oktobers. Sie sind die praktische Verwirklichung der Ideen des großen Lenin. Dieser Sache, diesen Ideen ist unsere Partei treu und wird ihr immer treu bleiben."[2]

70 Jahre nach der Revolution schrieb Generalsekretär Gorbatschow sein Buch „Perestroika", das in der deutschen Ausgabe den Untertitel trägt: „Die zweite russische Revolution." In der russischen Ausgabe fehlt dieser Untertitel, denn er stimmt nicht mit dem Marxismus-Leninismus überein. Hält man sich an die offizielle Ideologie, so darf es eigentlich in der sozialistischen Sowjetunion keine Revolution mehr geben, sondern nur noch eine Evolution. Gorbatschow schreibt, die Perestroika sei eine „unumgängliche Notwendigkeit", jeder Aufschub würde zu einer „Verschlechterung" führen, eine „Krise" heraufbeschwören. Im Rückblick auf die Zeit Breschnews beschreibt er einen lähmenden „Bremsmechanismus": „Etwas Seltsames ging vor sich; das riesige Schwungrad einer gewaltigen Maschine drehte sich, doch die Treibriemen zu den Arbeitsplätzen rutschten ab oder drehten durch."[3]

Gorbatschows Perestroika erregt ein ungeheures Interesse in der ganzen Welt, denn seit Bestehen der Sowjetmacht hat kein sowjetischer Führer so offen über Mängel und Mißstände in der Sowjetunion gesprochen. Keiner hat so freimütig zugegeben, daß in der Geschichte der Sowjetunion die Entwicklung nicht so verlaufen ist, wie man vorhergesagt und danach behauptet hatte. Die angeblich wissenschaftlich betriebene Politik der Sowjetmacht war offensichtlich auch nicht in der Lage, die Zukunft planmäßig zu gestalten.

Politik und Zukunft

Für den Bürger einer westlichen Demokratie ist es normal und alltäglich, daß politische Versprechungen und Voraussagen sich nicht verwirklichen. Für denjenigen, der den Marxismus-Leninismus für eine wissenschaftliche Weltanschauung hält, liegen die Dinge anders. Um den Unterschied deutlich zu machen, müssen einige Binsenwahrheiten über Politik und über Zukunftsgestaltung näher ausgeführt werden.

Jede Politik, auch diejenige, die sich auf die Lösung von Gegenwartsproblemen beschränkt, die zögerlich oder reaktionär betrieben wird, bestimmt die zukünftige Entwicklung. Hoffnung und Traum der meisten Politiker ist, nicht nur die dringenden Probleme der Gegenwart zu lösen, sondern gleichzeitig die Zukunft nach eigenen Vorstellungen zu planen und zu gestalten. Zukunftsgestaltung ist jedoch nur möglich, wenn es einen entsprechenden Freiheitsspielraum gibt. Wo die sogenannten Sachzwänge, rivalisierende politische Gruppen oder rivalisierende Staaten übermächtig sind, gibt es auch keinen Freiheitsspielraum für eine politische Gestaltung der Zukunft.

Über Jahrtausende hinweg bestimmten die Natur, die mangelnden wissenschaftlichen Kenntnisse und natürlich die rivalisierenden Kräfte die Grenzen politischer Zukunftsgestaltung. Außerdem war Politik das Vorrecht der Herrscher; die Beherrschten hatten keinen Anteil an politischen Entscheidungen.

Seit Beginn der Aufklärung verbreitete sich immer mehr die Auffassung, daß die Zukunft nicht nur vernünftig geplant, sondern auch planmäßig gestaltet werden könne. Die Natur schien beherrschbar zu werden, nachdem man ein Naturgesetz nach dem andern entdeckt hatte und die Entdeckungen in die Praxis umsetzte. Krankheiten wurden besiegt, Flüsse umgeleitet, landwirtschaftliche Erträge künstlich gesteigert, neue Energien eingesetzt, Entfernungen überwunden. Die Gentechnologie scheint sogar die Menschheit der Zukunft planbar zu machen.

Zur gleichen Zeit lösten in vielen Staaten der Welt in einem langwierigen Prozeß demokratische Herrschaftsordnungen die autokratischen ab. Die Vernunft der Bürger schien eine Zukunftsgestaltung durch die Politik besser zu garantieren als die Entscheidungen der Herrscher.

Schließlich traten in weiten Bereichen Weltanschauungen und Ideologien mit neuen Ziel- und Wertvorstellungen an die Stelle des christlichen Weltverständnisses. Eine der bis heute wirksamen Weltanschauungen, der Sozialismus, orientierte sich an Marx und Engels. Marx und Engels glaubten, die Gesetze der Geschichte entdeckt zu haben. Sie waren überzeugt davon, daß derjenige, der diese Gesetze kannte, auch in der Lage sei, ähnlich wie im Bereich der Naturwissenschaften die Zukunft der Menschheit zu planen und zu gestalten. Den Glauben an einen Gott hielten sie für ein „Opium", das den Menschen unfähig macht, die Zukunft selber zu gestalten.

Der Zukunftsglaube der Bolschewiki

Mit der sogenannten Großen Sozialistischen Oktoberrevolution in Rußland begann der größte Versuch des 20. Jahrhunderts, planmäßig nicht nur die Zukunft eines Landes, sondern der ganzen Welt zu gestalten. Die Sieger in dieser Revolution, die Bolschewiki, beriefen sich auf die Lehre von Marx und Engels bzw. auf deren Interpretation durch Lenin.

Nach der Lehre von Marx und Engels, die sie als Wissenschaft bezeichneten, verläuft die Menschheitsgeschichte gesetzmäßig und erreicht schließlich die Verwirklichung des Kommunismus auf der ganzen Welt. Diese Gesetze gelten als unabänderlich, das heißt, man kann den Entwicklungsprozeß beschleunigen oder abbremsen, aber nicht auslöschen. In der DDR wurde vor einiger Zeit im Schulunterricht das Beispiel einer Rolltreppe verwendet: Der eine läuft sie hinauf, er ist fortschrittlich. Der andere läßt sich von ihr befördern. Der Reaktionär versucht, die Rolltreppe hinunterzulaufen.

Als entscheidend für diesen Prozeß sahen Marx und Engels die Produktionsweise und die Produktionsverhältnisse an: Solange Privateigentum an Produktionsmitteln existiert, gibt es Ausbeuter und Ausgebeutete. Der Klassenkampf ist Motor dieses Prozesses. Mit der Abschaffung des Privateigentums an den Produktionsmitteln beginnt eine neue Epoche der Menschheit, ihre eigentliche Befreiung. Die Klassen verschwinden, der Klassenkampf hört auf; die neuen Produktionsverhältnisse bringen neue Menschen hervor.

Marx und Engels haben sich immer geweigert, genauere Angaben darüber zu machen, wie diese zukünftige Ordnung aussehen wird. Sie haben nur ziemlich allgemein Maßregeln für den Übergang vorgeschlagen, und zwar für die „fortgeschrittensten Länder". Dazu gehörten vor allem die Abschaffung des Privateigentums an den Produktionsmitteln, die planmäßige Organisation der Arbeit, der Arbeitszwang für alle, die öffentliche Erziehung aller Kinder und die Zentralisation des Kredits in den Händen des Staates.

Nach der Auffassung von Marx und Engels war Rußland noch nicht revolutions-

reif. Lenin änderte die Lehren von Marx und Engels in entscheidenden Punkten und rechtfertigte dadurch die Revolution in Rußland. Die folgenschwerste Veränderung war seine Lehre von der Partei als Avantgarde des Proletariats, als Leiterin der politischen Prozesse. Auch Lenin hatte keine genaue Vorstellung von der zukünftigen Ordnung. Er war jedoch überzeugt davon, die richtigen Instrumente zu kennen und die gesetzmäßige Entwicklung. In den ersten Jahren der Sowjetmacht war er auch überzeugt, daß die Revolution auf Europa übergreifen und somit den Steppenbrand der Revolution entfachen würde.

Am 10. November 1917 wurden die Rotgardisten, die in Moskau im Kampf für die Sowjetmacht gefallen waren, feierlich in einem Grab an der Kremlmauer beigesetzt. Kein Priester begleitete die Trauerprozession. Der amerikanische Journalist John Reed war Zeuge. Sein Bericht endete mit den Worten: „Plötzlich wurde mir klar, daß das fromme russische Volk keine Priester mehr brauchte, um sich das Himmelreich zu erflehen. Auf Erden bauten sie an einem Reich, schöner, als es der Himmel je sein konnte, und für ein solches Reich lohnte es sich, zu sterben."[4]

Lenin und die Gebildeten unter seinen Revolutionsgefährten wußten, daß die Errichtung dieses himmlischen Reichs auf Erden lange dauern würde, daß man auf dem Weg dorthin taktieren, lavieren und zeitweise auch zurückweichen müsse. Für sie stand jedoch fest, daß die geschichtliche Entwicklung zum Sozialismus und Kommunismus führen würde, daß sie den richtigen Weg eingeschlagen hatten. Sie hatten das Privateigentum an den Produktionsmitteln beseitigt und diese in die Hand der Sowjetmacht gelegt.

Der englische Philosoph Bertrand Russell charakterisierte Lenin, nachdem er im Jahr 1920 eine Stunde lang mit ihm gesprochen hatte, unter anderem so: „Die materialistische Geschichtsauffassung, das fühlt man, ist sein Lebensblut. Er ähnelt einem Professor in seinem Wunsch, daß man die Theorie versteht, und in seiner Wut gegen diejenigen, die sie falsch verstehen oder ablehnen."[5]

Von der Revolution bis zur Gegenwart gehört der Glaube daran, daß man den allein richtigen Weg in die Zukunft gefunden und eingeschlagen hat, daß allein die kommunistische Partei befähigt ist, auf dem Weg in die bessere, freiere und glücklichere Zukunft voranzuschreiten, zur Kernlehre der Kommunistischen Partei der Sowjetunion.

Was an Opfern gefordert worden ist, was an Blut vergossen wurde, alles wurde damit gerechtfertigt, daß man ohne diese Opfer, ohne dieses Blutvergießen jenes Reich der Zukunft nicht verwirklichen könne. Wer in diesem Kampf falle, wer sich aufopfere, der tue es zum Wohl der künftigen Generationen, zum Wohl der Zukunft aller Völker auf der Erde. Ständig wurden neue Anstrengungen und Opfer verlangt. Auch Gorbatschows Perestroika fordert von den Sowjetbürgern Opfer um der Zukunft willen.

Pläne und Programme für die Zukunft

Noch war der Bürgerkrieg nicht beendet, noch war die Sowjetunion nicht ausgerufen, da leitete Lenin im Jahr 1920 mit seinem Elektrifizierungsplan (GOELRO) die von nun an bis in die Gegenwart reichende Kette von Wirtschaftsplänen ein. Lenin hatte seinen Plan auf die markante Formel gebracht: „Kommunismus – das ist Sowjetmacht plus Elektrifizierung des ganzen Landes." 1921 wurde zur Ausarbeitung der Wirtschaftsplanung die Staatliche Plankommission gebildet.

Unter Lenin waren zwar die Pressefreiheit beseitigt und die nichtbolschewistischen Parteien liquidiert worden, aber innerhalb der Partei durfte noch darüber diskutiert werden, wie man die „wissenschaftlichen Lehren des Marxismus-Leninismus" am besten in die Praxis umsetzt. Als Stalin in den dreißiger Jahren zum Alleinherrscher geworden war, entschied er allein über den Weg in die Zukunft. Die Wirtschaft bekam ihre Anweisungen durch die Fünfjahrespläne. Die Künstler wurden verpflichtet, nach dem Schema des „sozialistischen Realismus" fortschrittlich, positiv zu schaffen. Alle Religionen wurden als schädliche Überbleibsel brutal bekämpft.

Die Opfer, die für die Industrialisierung des Landes gebracht werden mußten, wurden mit dem Hinweis auf die Bedrohung von außen und die blühende Zukunft gerechtfertigt. Nach Stalin trat an die Stelle der Alleinherrschaft die sogenannte „kollektive Führung". Der mächtigste Mann der Sowjetunion, der Generalsekretär der Partei, war nun auf die Unterstützung durch eine Mehrheit im Politbüro, im Sekretariat und im Zentralkomitee angewiesen.

Einige halbherzige Reformen im wirtschaftlichen Bereich wurden von Chruschtschow und Breschnew unternommen. Chruschtschow wagte sogar das „Tauwetter" im Bereich der Kunst und eine Kritik am „Personenkult Stalins", aber geplant wurde weiter unter Führung der Partei. Chruschtschow wollte die USA bis zum Jahr 1980 im wirtschaftlichen Bereich überholen und plante zugleich die Erziehung des „neuen Sowjetmenschen". Man kann dies im dritten Parteiprogramm des Jahres 1961 nachlesen. Dort stehen auch die prophetischen Sätze: „Die Partei verkündet feierlich: Die heutige Generation der Sowjetmenschen wird im Sozialismus leben." „Der Kommunismus ist die lichte Zukunft der ganzen Menschheit."[6]

Alle Herrscher brauchen die Zustimmung zumindest eines Teils der Bevölkerung. Sie werden unglaubwürdig, wenn Behauptungen sich als unwahr herausstellen, wenn Versprechungen nicht Wirklichkeit werden. Auch die Opferbereitschaft der Regimetreuen läßt sich nicht endlos mit dem Hinweis auf die Zukunft ausnutzen. Es läßt sich nicht bestreiten, daß die Sowjetunion zur Industriemacht und zur Weltmacht aufgestiegen ist. Auch der Lebensstandard ist gestiegen.

Seit dem Bestehen der Sowjetmacht haben die Sowjetbürger jedoch immer

wieder feststellen müssen, daß die Erfolge und Errungenschaften für sie persönlich hinter dem zurückgeblieben sind, was ihnen Partei und Staat versprochen hatten. Daher mußten immer wieder zwei Fragen auftauchen, auch wenn sie nicht öffentlich diskutiert werden durften: 1. Wenn der Marxismus-Leninismus eine Wissenschaft ist, die zutreffende Aussagen über die Zukunft machen kann, wie läßt sich da erklären, daß die Vorhersagen nicht eingetreten sind? 2. Wenn man annimmt, daß der Marxismus-Leninismus zutreffende Aussagen über die Zukunft machen kann, sie jedoch nicht eintreten, kann es da sein, daß die Partei diese Wissenschaft falsch angewendet hat?

Der Zweifel an der offiziellen Lehre war immer auch mit dem Zweifel an der Partei verbunden. Marxismus-Leninismus und Führung durch die Partei sind jedoch unaufgebbare Säulen der Sowjetmacht. Breschnews Verfassung vom Jahr 1977 hat dies erneut bestätigt. In Art. 6 heißt es, daß die „führende und lenkende Kraft" in allen Bereichen die Kommunistische Partei ist. Ausgerüstet mit der marxistisch-leninistischen Lehre, verleiht sie dem „Kampf für den Sieg des Kommunismus planmäßigen, wissenschaftlich begründeten Charakter"[7].

Korrekturen und Veränderungen

Marx und Engels hatten verlangt, daß wissenschaftliche Theorien in der Praxis geprüft bzw. durch die Praxis korrigiert werden müßten. Nun ist zwar die Ideologie mehrfach angepaßt worden; aber die beiden wichtigsten Methoden zur Wiederherstellung der Glaubwürdigkeit der Machthaber sind die Korrektur der Vergangenheit und die Bestrafung von „Schuldigen". Was macht man, wenn nicht eingetreten ist, was einmal vorausgesagt wurde? Und was macht man, wenn etwas eintritt, was nicht hätte eintreten dürfen? Man korrigiert die Vergangenheit, schreibt die Geschichte um, läßt Personen oder Dokumente im „Gedächtnisloch" verschwinden. In Orwells Roman „1984" wird im „Gedächtnisloch" die unerwünschte Vergangenheit getilgt.

Das Parteiprogramm vom Jahr 1919 verschwand zusammen mit dem „Abc des Kommunismus" in den „Giftschränken" der Bibliotheken. Das „Abc des Kommunismus" wurde von den Kampfgefährten Lenins, Bucharin und Preobraschenski, 1919 als populäre Erläuterung des Parteiprogramms verfaßt und war bis in die dreißiger Jahre hinein der Katechismus der Kommunisten in der Welt. Bucharin und Preobraschenski wurden in der Stalinschen Säuberung umgebracht. Lenins sogenanntes Testament, in dem er vor Stalin gewarnt hatte, tauchte erst nach Stalins Tod wieder auf. In der Entstalinisierung wurden aus den Leninfilmen jene Szenen herausgeschnitten, die Lenin und Stalin in inniger Freundschaft zeigten. Chruschtschows drittes Parteiprogramm vom Jahr 1961, in dem er angekündigt hatte, bis 1980 habe die Sowjetunion die USA wirtschaftlich überholt, verschwand

ebenfalls in den Bibliotheks-Giftschränken. Die Beispiele ließen sich fast endlos fortsetzen.

Die Korrektur der Vergangenheit zur Rechtfertigung der nicht eingetretenen Aussagen über die Zukunft kann auch durch Anprangerung oder Aburteilung von „Schuldigen" verwirklicht werden. Das Versprochene, das Vorausgesagte wäre eingetreten, wenn nicht Feinde, Saboteure, Schädlinge die Entwicklung gebremst oder verfälscht hätten. Diese Feinde und Schädlinge können im Ausland sein: Kapitalisten, Imperialisten, Feinde der Sowjetmacht. Es kann sich aber auch um Klassen- oder Volksfeinde im Sowjetland handeln. Lenin hat „Klassenfeinde" liquidieren lassen, Stalin „Volksfeinde". Immer geht es darum, Versäumnisse oder nicht eingetretene Voraussagen durch personalisierte Schuldzuteilung zu rechtfertigen. Einzelne Personen, die sich nicht am Marxismus-Leninismus orientiert haben, die nicht der Parteilinie gefolgt sind, tragen die Schuld, nicht etwa die Ideologie oder die Partei. Auch Gorbatschow setzt diese Methode fort, wenn er Stalins Verbrechen erörtern läßt oder Breschnews Versäumnisse.

Wenn es um die Gestaltung der Zukunft geht, stellt sich immer die Frage, ob ein System, eine Herrschaftsordnung offen für Veränderungen ist. Niemand kann alle Faktoren überblicken, die in der Zukunft auf politische Entscheidungen einwirken können. Parteien westlicher Demokratien haben immer wieder ihre Programme neu verfaßt, wenn die Entwicklung sie überholt hatte. Regierungen haben politische Entscheidungen korrigiert. Schließlich machen freie Wahlen einen Regierungswechsel möglich, wenn sich erweist, daß die Machthaber nach Auffassung des Volkssouveräns falsche Entscheidungen getroffen haben.

Es wird oft argumentiert, das sowjetische System sei unfähig für Veränderung, für Lernprozesse. Es behaupte zwar, in die Zukunft zu schreiten, blicke jedoch ständig auf jene Theorien der Vergangenheit zurück, die längst überholt seien. Die Behauptung, das sowjetische System sei total lernunfähig, trifft jedoch nicht zu.

Lenin hat mit der „Neuen Ökonomischen Politik" den Kriegskommunismus korrigiert. Stalin hat nach der gewaltsamen Kollektivierung den Bauern ein Stück Gartenland gewährt. Er hat bei Kriegsausbruch die blutige Kirchenverfolgung eingestellt und auch nach Kriegsende nicht wieder aufgenommen. Chruschtschow hat einige der Wasserkopf-Ministerien in Moskau aufgelöst. Er hat Kybernetik und Soziologie zugelassen, die von Stalin unterdrückt worden waren. Breschnew ließ versuchsweise in einigen Großstädten Groß- und Einzelhandelsunternehmen auf Umsatz- und Gewinnbasis arbeiten (Liberman-Experiment). Dies sind nur einige Beispiele.

Auch in der Ideologie sind Veränderungen vorgenommen worden. Teilweise wurden bisher gültige Aussagen umgestoßen, Bereiche der Ideologie in ihrer Rangordnung verschoben. Die Begründung hierfür war einfach; sie lautete: wissenschaftliche, dialektische Fortentwicklung. Eine Abänderung der Lehre von Marx durch Lenin ist erwähnt worden (Führung durch die Partei). Hätten Marx

und Engels noch die Zeit Stalins erlebt, so hätten sie sie sicher nicht überlebt. Stalins „Revolution von oben", seine Vermengung des Marxismus-Leninismus mit dem Sowjetpatriotismus hatten mit der Lehre von Marx und Engels nichts mehr zu tun.

Auch Chruschtschows außenpolitische Doktrin von der „friedlichen Koexistenz" änderte die bisherigen ideologischen Aussagen. Die Weltrevolution schien an Bedeutung zu verlieren; die chinesischen Kommunisten bezeichneten daher Chruschtschow als Verräter an der „wahren Lehre". Danach wurde die „friedliche Koexistenz" wieder zurückinterpretiert und als „spezifische Form des Klassenkampfs" bezeichnet. Unter Gorbatschow schließlich wird erklärt, die Erhaltung des Friedens auf der Welt rangiere vor der Weiterführung des Klassenkampfs.

Es geht hier nicht um die Frage, ob alle Änderungen des Marxismus-Leninismus aufrichtig gemeint waren, ob es sich vielleicht nur um Verschleierungsmanöver gehandelt hat. Im Fall des Sowjetpatriotismus ist es zum Beispiel völlig eindeutig, daß seine „Beimengung" zum Marxismus-Leninismus die Ideologie entscheidend verändert hat. Es geht vorerst nur darum, ob überhaupt an der Ideologie eine Veränderung möglich ist.

Probleme der Perestroika

Seit der zweiten Hälfte der siebziger Jahre war jedem Kenner der sowjetischen Situation, aber auch jedem einigermaßen informierten Sowjetfunktionär klar, daß die Sowjetunion wirtschaftlich immer weiter hinter den „kapitalistischen" Staaten zurückblieb. Für den überzeugten Kommunisten mußte das ein Warnsignal sein, denn er geht von der Überzeugung aus, daß das sozialistische System effektiver sein muß.

Eine Zeitlang konnte man die Schuld daran den „imperialistischen Kriegstreibern" geben, die angeblich die Sowjetunion gezwungen haben, kostspielige Rüstungsanstrengungen zu unternehmen. Dies änderte jedoch nichts daran, daß sich der Abstand vergrößerte. Hinzu kam, daß sich unter Breschnew eine vielfach unfähige Nomenklatura in allen Bereichen von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft eingenistet hatte, die nur an der Wahrung ihrer eigenen Vorteile interessiert war.

Schließlich wußte die sowjetische Führung zu diesem Zeitpunkt, daß der Marxismus-Leninismus niemand und nichts mobilisierte. Ein bezeichnender Witz aus jener Zeit lautete: „Wir tun so, als ob wir arbeiten. Und die oben tun so, als ob sie uns bezahlen." Aufrufe, für eine bessere und glücklichere Zukunft zu arbeiten, alle Kräfte dafür einzusetzen, wurden von niemand mehr ernstgenommen oder gar befolgt.

Gorbatschow hat aus diesen Tatsachen mutig die Konsequenzen gezogen. Sein Blick richtet sich sowohl auf die gegenwärtige Situation wie auf notwendige

Veränderungen zur Gestaltung der Zukunft. Seine „Perestroika" betrifft zuerst und vor allem die wirtschaftliche Verbesserung. Am Anfang stand eine Bestandsaufnahme der Mißstände und Mängel. Alle anderen Schlagworte, die im Zusammenhang mit der Perestroika aufgetaucht sind, stehen in deren Dienst. „Glasnost" ist einer der Transmissionsriemen. Sie soll zum einen mithelfen, die Mängel und Mißstände in allen Bereichen aufzudecken. Dann soll sie das verlorengegangene Vertrauen in die Führung wiederherstellen. Die „Demokratisierung" soll mithelfen, unfähige Nomenklatura-Funktionäre durch tüchtige Personen zu ersetzen, die nicht nur „von oben", sondern auch „von unten" unterstützt werden.

Auch das „Neue Denken" in der Außenpolitik ist der Perestroika untergeordnet. Hält der Rüstungswettlauf an, so wird die Perestroika nicht weit kommen. Ein Abzug aus Afghanistan würde der Sowjetunion erhebliche Kosten einsparen, die sie über Jahre hinweg aufbringen mußte. Im Kernpunkt aller dieser Bemühungen steht jedoch die Verbesserung der Wirtschaft. Teilweise Dezentralisierung der Planung, teilweise Einführung von Marktelementen, Weckung des Eigeninteresses und der Eigeninitiative werden propagiert.

Der 27. Parteitag der KPdSU (1986) war eine Mischung von Bestandsaufnahme und Wegweisung in die Zukunft. Das Ergebnis schlug sich in einer Neuauflage des Parteiprogramms und in den Entscheidungen für die Entwicklung bis zum Jahr 2000 nieder. Eines der am häufigsten benutzten Worte war „Beschleunigung". In seinem politischen Bericht an den Parteitag forderte Gorbatschow Veränderungen, eine „Wende", forderte, daß Lehren aus der Vergangenheit gezogen würden, damit die Entscheidungen für die Zukunft wirksam werden könnten. Der Bericht schloß mit den Worten: „Wir blicken zuversichtlich in die Zukunft, weil wir unsere Aufgaben und die Wege zu ihrer Bewältigung klar sehen. Wir blicken zuversichtlich in die Zukunft, weil wir die machtvolle Unterstützung des Volkes hinter uns wissen. Wir blicken zuversichtlich in die Zukunft, weil wir im Interesse des sozialistischen Vaterlandes, im Namen der großen Ideale handeln, denen die Partei der Kommunisten selbstlos dient."[8]

Diese Sätze klingen sehr viel nüchterner als die propagandistischen Versprechungen Chruschtschows. Die Berufung auf die „machtvolle Unterstützung des Volkes" ist allerdings eine kühne Behauptung. Zumeist wird als schlimmstes Hindernis auf dem Weg der Perestroika die Nomenklatura bezeichnet. Gorbatschow weiß, daß er seine Pläne nur dann verwirklichen kann, wenn er wirklich „machtvoll" von der Bevölkerung unterstützt wird. Wie soll aber eine Bevölkerung machtvoll die Perestroika unterstützen, wenn sie in ihrem ganzen Leben nur gelernt hat, auf Anweisungen „von oben" zu handeln, jedes Risiko zu vermeiden! Außerdem weiß die Sowjetbevölkerung, daß der Übergang zur Verwirklichung der Perestroika ihr harte Jahre auferlegen wird. Wieder einmal wird die Führung Opfer um der Zukunft willen verlangen.

Auf dem Weg zur Verwirklichung der Perestroika gibt es aber nicht nur die

bereits erwähnten Schwierigkeiten. Das System und die Ideologie setzen Grenzen, die nur einen sehr beschränkten Raum für Veränderungen zulassen. Gorbatschow hat mehrfach beteuert, daß man überhaupt nicht daran denke, den Sozialismus durch eine Annäherung an ein westliches Modell zu verfälschen. Der Sozialismus soll vervollkommnet, effektiver werden, aber im Kern unverändert bleiben. Unter der Sowjetmacht wurden mehrfach Veränderungen in der Praxis und auch in der Ideologie vorgenommen. Mit Hilfe der „dialektischen Methode" läßt sich vieles, aber nicht alles rechtfertigen. Wird die dialektische Methode jedoch überstrapaziert, dann büßt das System ebenfalls an Glaubwürdigkeit ein, und diese braucht es dringend.

So ist nicht damit zu rechnen, daß Kernbestandteile des Marxismus-Leninismus wie Materialismus, Ablehnung des Privateigentums an den Produktionsmitteln, Führung durch die Partei, Gesetzmäßigkeit der Geschichte aus dem Kern entfernt werden könnten. Bestenfalls ist mit vorsichtigen Zusatzinterpretationen zu rechnen. Ständig ist in Moskau auch darauf verwiesen worden, daß die Perestroika unter Führung der Partei organisiert werden muß.

Geradezu verzweifelt wird in Moskau darum gerungen, die „im Prinzip" richtige Entwicklung der Sowjetunion nicht in Frage zu stellen. Man gesteht einzelne Versäumnisse und Fehler zu, man nennt Schuldige, insbesondere Stalin. Aber im gleichen Atemzug wird versichert, daß auch die Versäumnisse und Fehler Stalins die Sowjetmacht und die Partei nicht vom richtigen Weg in die bessere Zukunft abbringen konnten. Würde man die Vergangenheit schonungslos aufarbeiten, dann würden die Ergebnisse einer solchen Vergangenheitsbewältigung endgültig die Überzeugung zerstören, daß allein der Sozialismus den richtigen Weg in eine bessere, freiere Zukunft kennt. Und sie würden auch der kommunistischen Partei ihren Anspruch auf die Führung von Staat und Gesellschaft rauben.

ANMERKUNGEN

[1] N. Suchanow, 1917. Tagebuch der russischen Revolution (München 1967) 657f.
[2] Enciklopedija. Velikaja Oktjabr'skaja socialističeskaja revoljucija (Moskau 1977) 33.
[3] M. Gorbatschow, Perestroika. Die zweite russische Revolution (München 1987) 17ff.
[4] J. Reed, 10 Tage, die die Welt erschütterten (Ost-Berlin ^{3}1958) 327.
[5] B. Russell, Die Praxis und die Theorie des Bolschewismus (Darmstadt 1987) 55f.
[6] B. Meissner, Das Parteiprogramm der KPdSU 1903 bis 1961 (Köln 1962) 244, 187.
[7] E. Schneider, Breschnews neue Sowjetverfassung (Stuttgart 1978) 45.
[8] 27. Parteitag der KPdSU. Sowjetunion zu neuen Ufern? (Düsseldorf 1986) 27.

Roman Bleistein SJ

Kultur des Alltags

Reflexionen über Freizeit und Freizeitpolitik

Die Probleme um Arbeit und Freizeit besitzen ihre eigene Aktualität und Brisanz; denn bereits das Verhältnis von Arbeit und Freizeit zum Alltag ist unbestimmt[1], und die Debatte um Alltagswirklichkeit und Alltagsbewußtsein wird von ideologischen Fixierungen überschattet[2]. So kann man gerade den entfremdeten Alltag als Ergebnis der Arbeit bewerten; so kann man die Freizeit als Festzeit vom Alltag unterscheiden; so kann man schließlich den Alltag als jene Routine begreifen, die nur eine „Fortsetzung der Arbeit mit anderen Mitteln" ist, wie Jürgen Habermas einmal die Freizeit definierte. Was tun angesichts solcher Unklarheiten und Widersprüche?

Im folgenden umgreift der Begriff Alltag Arbeit und Freizeit in gleicher Weise, und es soll gar nicht eine „Unkultur des Alltags" unterstellt werden. Eine solche kulturpessimistische Optik verriete nur das an Privilegien ausgerichtete Selbstbewußtsein dessen, der so urteilt. Es geht also darum, möglichst sachgerecht an jenen Alltag heranzutreten, der Arbeit und Freizeit umfaßt. Wenn in diesen Überlegungen dann auch vor allem der Zeitraum Freizeit beachtet werden soll, so kann dieser dennoch nie von der Arbeitszeit losgelöst betrachtet werden. Theodor W. Adorno hatte recht, wenn er sagte: Die „Freizeit ist an ihren Gegensatz gekettet"[3]. Dies hinwiederum muß nicht bedeuten, daß diese Freizeit nicht zu einem eigenständigen Wert aufsteigen könne.

Veränderungen im Verhältnis von Arbeit und Freizeit

Die allgemeine Situation unserer Gesellschaft, die zuweilen als Wohlfahrts- und Freizeitgesellschaft beschrieben wird, muß vor allem in dem ihr immanenten Verhältnis von Arbeit und Freizeit neu aufgefaßt werden. In dieser Beschreibung sind dann die objektiven Tatsachen ebenso zu würdigen wie die subjektiven Bewertungen dieser Tatsachen.

Aus einer Aufstellung der Deutschen Gesellschaft für Freizeit (DGF) aus dem Jahr 1987 ist zu entnehmen[4], daß die Zahl der arbeitsfreien Tage zwischen 1960 und 1985 sich von 105 auf 158 erhöht hat, daß seit 1950 die tariflichen Wochenarbeitsstunden von 48 auf 37 (in der Metallindustrie) im Jahr 1987 gesunken sind, daß die

Urlaubstage von 12 im Jahr 1950 auf 30 im Jahr 1985 angewachsen sind, daß die Prozentzahl der Urlaubsreisenden von 14,6 Prozent der Bevölkerung (über 14 Jahre) im Jahr 1970 auf 57,1 Prozent im Jahr 1985 angestiegen ist, daß der Anteil der Freizeitausgaben am ausgabefähigen Einkommen (Arbeiterhaushalt, mittleres Einkommen, vier Personen) statt 9,5 Prozent (1129,– DM) im Jahr 1965 nun 14,2 Prozent (5574,– DM) im Jahr 1985 ausmacht und daß endlich die Gesamtausgaben in der Bundesrepublik Deutschland für Freizeit von 50 Milliarden im Jahr 1970 auf 220 Milliarden im Jahr 1985 angestiegen sind, sich also mehr als vervierfacht haben.

Diese beeindruckenden Angaben, im wesentlichen den Berichten des Statistischen Bundesamts und des Studienkreises für Tourismus entnommen, werden gewiß in ihrer Wirkung dadurch gemindert, daß einleitend gesagt wird: „Die Zahlen zur Entwicklung arbeitsfreier Zeit können, so erstaunlich sie sind, nur den Grobrahmen der tatsächlichen Freizeitentwicklung darstellen. Die Qualität von Freizeit, aber auch die durchaus vorhandenen Begrenzungen und gegenläufigen Entwicklungen in Form von mehr Verpflichtungen, Haus- und Eigenarbeit, längeren Arbeitswegen, neuen Gestalten der Arbeitsbelastung sind aus solchen Zahlen nicht erkennbar." Diese Vorbemerkung will von einem quantitativen Denken zu qualitativen Kategorien hinführen. Sie ist insoweit angebracht und hilfreich, als sie davon abhält, voreilige Schlüsse zu ziehen. Die Aufmerksamkeit wird also auch auf die Folgen und den Preis solcher Entwicklungen hingelenkt. Diese Tatsachen wurden bereits 1980 durch die beachtliche Studie des ADAC „Freizeit 2000. Über Tendenzen der Freizeitentwicklung und die Notwendigkeit einer verbraucherorientierten Freizeitpolitik"[5] aufgewiesen. Es wurde dort gesagt: „Ein Zuwachs an arbeitsfreier Zeit für alle kann auf lange Sicht durchaus die Gefahr in sich bergen, daß die Qualität der Freizeit für den einzelnen abnimmt... Nicht jeder weiß mit mehr Freizeit etwas anzufangen."[6] Diese recht allgemeinen Aussagen wurden dann im Detail entfaltet, etwa im Hinblick auf eine erneute Fremdbestimmung durch sozialen Druck, durch Konzentration der vielen auf wenige Freizeitgebiete usw.[7]

Ähnliche Überlegungen sind enthalten in der „Schriftenreihe zur Freizeitforschung", die Horst W. Opaschowski im Auftrag des BAT-Freizeitforschungsinstituts herausgibt. Band 1 heißt: „Probleme im Umgang mit der Freizeit", Band 4: „Freizeit im Wertwandel". Diese Veröffentlichungen greifen teilweise auf Überlegungen über Freizeitpolitik zurück, die Mitte der siebziger Jahre im Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit angestellt wurden.

Damals deutete sich nur entfernt an, was später unter dem Begriff des Wertewandels diskutiert wurde. Hierzu hat vor allem Opaschowski einiges Klärende beigetragen. In seiner Studie „Freizeit im Wertewandel" hebt er zu dem Aspekt der veränderten Freizeitchancen vor allem die veränderte Bewertung der Freizeit überhaupt hervor. Aufgrund einer Repräsentativbefragung im Februar 1982 stellte er drei provozierende Thesen zum Thema „Arbeit und Freizeit im Wandel" auf.

1. These: Die junge Generation schätzt Freizeit höher ein als Geldverdienen. Opaschowski stellte fest, daß 36 Prozent der Bundesbürger sich mit einem niedrigeren Einkommen zufrieden gäben, wenn sie dafür mehr Freizeit hätten. Bei den 16- bis 24jährigen sind sogar 51 Prozent zu Einkommensverzichten bereit. „Freizeit bedeutet ihnen mehr als Geldverdienen."[8] Diese Aussage wird später im Hinblick auf Bildungsabschluß, Wohnort usw. spezifiziert.

2. These: Die Lebensbedeutung der Freizeit nimmt zu. Befragt nach dem, was im Leben sehr wichtig ist, antworteten 85 Prozent der Befragten: Familie und Partnerschaft, unmittelbar gefolgt von Freizeit (75 Prozent). Berufs- und Erwerbsarbeit kommt erst nach Bekannten und Freunden (61 Prozent) mit 43 Prozent an vierter Stelle. Opaschowski resümiert: „Freizeit ist – neben Familie und Freundeskreis – zum Brennpunkt der Lebensorientierung geworden."[9]

3. These: Arbeit als Lebensunterhalt – Freizeit als Lebensinhalt. Opaschowski schreibt: „Die Arbeit als Lebenssinn und ‚Wert an sich' ist für viele fragwürdig geworden. Die Neigung zur persönlichen Distanz wächst. Im Zeitraum von 1965 bis 1981 ging im persönlichen Empfinden der berufstätigen Bevölkerung die Möglichkeit zur Identifikation mit der Arbeit (befriedigende Tätigkeit, Erfüllung einer Aufgabe) von 53 Prozent auf 46 Prozent zurück und nahm die persönliche Distanzierung von der Arbeit als Medium der Lebenserfüllung beziehungsweise die pragmatische Einstellung zur Arbeit (Geldverdienen, notwendiges Übel, schwere Last) von 33 Prozent auf 49 Prozent zu."[10]

Für die Tatsache, daß Berufstätige sich weniger mit der Arbeit identifizieren, entdeckte Opaschowski in einer qualitativen Studie folgende Ursachen: Fremdbestimmung, Anstrengung, Parzellierung der Arbeit. Im Gegensatz dazu wird die Freizeit wegen Selbstbestimmung, Spontaneität, Kontakt, Entspannung bevorzugt. Opaschowski schließt die Ausführungen mit den Sätzen: „Die Menschen müssen und wollen auch in Zukunft arbeiten, aber die in der Freizeit gemachten Erfahrungen haben sie motiviert, selbstbestimmt handeln und leben zu wollen. Das Mehr an Freizeit in den vergangenen Jahren ist zumeist auch mit einem Mehr an Möglichkeiten zur Lebenserfüllung verbunden gewesen, so daß ihnen die Freizeit ‚viel näher am Herzen liegt' als die Arbeit. Die überaus hohe persönliche Bedeutung der Freizeit erklärt auch das allgemein vorherrschende Gefühl, die Freizeit sei zu knapp bemessen."[11] Diese Aussagen bestätigt Opaschowski mit seiner neuesten Untersuchung vom Herbst 1986 „Konsum in der Freizeit zwischen Freisein und Anpassung" (Hamburg 1987).

In der weiteren Deutung dieser Forschungsergebnisse greift Opaschowski auf die Theorie vom Wertewandel zurück, die seit den siebziger Jahren von Ronald Inglehart[12] vorgetragen wurde. Gemäß dieser Theorie ziehen vor allem junge Menschen sogenannte postmaterielle Wertorientierungen wie Selbstverwirklichung, Mitbestimmung, Umweltschutz, Frieden den materiellen Wertorientierungen wie Besitz, Sicherheit, Prestige vor. Im Gegensatz zu Opaschowski sieht

Elisabeth Noelle-Neumann[13] in diesen Veränderungen der Bewertung von Arbeit und Freizeit, die auch sie feststellte, einen Zerfall überkommener bürgerlicher Werte und Tugenden. An die Stelle einer Arbeitsorientierung sei eine Ausrichtung an Vergnügen als vorrangiger Lebenssinn getreten.

Aus diesen widersprüchlichen Interpretationen kann man entnehmen, daß nicht die Tatsachen, aber ihre Deutungen umstritten sind. Die Tatsachen aber heißen: Eine objektive Veränderung des Verhältnisses zwischen Arbeit und Freizeit ist nicht mehr zu übersehen. Anstelle einer einseitigen Arbeitsmoral ist, wenn nicht eine Freizeitmoral mit einigen hedonistischen Zielsetzungen, so doch zumindest das Lebenskonzept einer ausbalancierten, vielleicht sogar funktionalisierten Einschätzung von Arbeit und Freizeit getreten.

Maß der Freiheit

Wie Hermann Lübbe[14] berichtet, sagte Theodor W. Adorno in einer Vorlesung Mitte der fünfziger Jahre einmal, daß Zeit und Geld „Maße der Freiheit" seien. Was den damaligen Hörern angesichts ihres idealistischen Freiheitsbegriffs als zynisch erschien, deutete ihnen Adorno auf soziologische Weise: Zeit und Geld brächten Dispositionsmöglichkeiten mit sich und dadurch seien Zeiträume gegeben, in denen sich nichts ereignet, es sei denn, der einzelne bestimme selbst, was in diesem Zeitraum geschehe. Auf diese Weise ergibt sich von selbst für die neue Alltagskultur der auf Selbstverwirklichung gründende Imperativ der Selbstverantwortung und Selbstgestaltung.

Bei dieser Überlegung wird eine pluralistische Demokratie vorausgesetzt, die aufgrund ihrer rechtlichen Verfassung und der geistespolitischen Situation die Freiheitsräume des einzelnen nicht durch politische Vorgaben einschränkt, sondern sie einem jeden zur Selbstgestaltung überläßt. Trifft dann beides zu, nämlich die materiellen Dispositionsmöglichkeiten und die politische Gewährung der Freiheit, dann kann man sagen, daß die Selbstverwirklichung, also die Freiheit, das Prinzip der Alltagskultur ausmacht.

Bei solchen weitgehenden Aussagen sind die Meinungen in der früheren Freizeitforschung[15] mitzubedenken. Dort wurde gesagt, daß die Arbeit monokausal und unmittelbar die Freizeit mitbestimme, daß eine geisttötende Arbeit auch zu einer geisttötenden Freizeit führe, daß Langeweile in einem Lebensraum die im anderen mitverursache. Die Arbeitswelt bestimme durchgängig das Leben der Menschen. Inzwischen ist man aufgrund handlungstheoretischer Überlegungen und arbeitspsychologischer Untersuchungen zu einem multifaktoriellen Ansatz gekommen. Die Wirkung der Arbeit auf die Freizeit wird sowohl durch die Charakterstruktur und die Familiensituation des einzelnen wie auch durch das Bildungsniveau moderiert und modelliert. Einfache Schlüsse von da nach dort sind

also nicht möglich. Die Einwirkung der Arbeitswelt auf das Leben der Menschen wird deshalb nicht bestritten; sie wird nur differenzierter wahrgenommen. Trotz dieser Einsichten bleibt die Forderung nach einer Humanisierung der Arbeitswelt gültig wie eh und je. Allerdings wird auch diese Forderung modifiziert in die Forderung nach einer Humanisierung der gesamten Lebenswelt, in der auch die Freizeitwelt umgriffen wird.

Wenn hier ein Schluß gezogen werden soll, dann müßte er heißen: Die konkrete Situation bringt in „Zeit und Geld" Freizeit mit sich. Diese wird im Alltag in Selbstverwirklichung umgesetzt, die dann aber nicht unbegrenzt ist. Sie ist zumindest durch Nachwirkungen der Arbeitswelt beeinträchtigt. Inwieweit man dann gleich von einer „beschädigten Existenz" sprechen kann, ist eine andere Frage.

Alltagskultur in Freiheit

Freiheit ist an sich ein Angebot. Wie sie genutzt wird, ist von Interessen, Fähigkeiten und Prioritäten des einzelnen Menschen abhängig. Was grundsätzlich gilt, läßt sich auch im Hinblick auf die Alltagskultur im Horizont einer neuen Freizeit nachweisen. Daß es dabei zwei entgegengesetzte Möglichkeiten gibt, wird sich gleich erweisen.

1. *Positives Engagement*

Ganz entgegen den kulturpessimistischen Unkenrufen gibt es viele Bürger, die mit ihrer Freizeit „sinnvoll", wie man etwas unpräzise sagt, umgehen. Was hat sich aufgrund des größeren Freizeitraums in den letzten zehn Jahren nicht alles entwickelt, wie wurde der Alltag – auch in subtiler Notwehr gegen Defizite und Gefahren – gestaltet[17].

Die *Volkshochschulen* und die *Erwachsenenbildung* allgemein finden einen großen Zuspruch. Dabei wäre noch weiter gewiß zwischen Bildungs- und Ausbildungsangeboten zu differenzieren. Die Chancen zusätzlicher Qualifikationen werden von vielen gesehen und genutzt. Im übrigen stehen die Themen Gesundheit und Therapie, Lebensdeutung und Orientierung – auch im Angebot – im Vordergrund[18]. Die *Vereine* sind weiterhin stark gefragt, vom Sportverein bis zum Heimatverein. Wenn auch zu hören ist, daß man sich teilweise in der Übernahme von Verantwortung zurückhalte, bleibt unbestreitbar gültig, daß eine weitverzweigte soziale Infrastruktur auf der Basis der Ehrenamtlichkeit unsere Gesellschaft durchzieht. Allein die Fülle der dörflichen oder städtischen Feste bedarf einer großen Zuarbeit vieler.

In den letzten zehn Jahren entwickelte sich der Zweig der *Garten- und Blumenkultur* in einem ungeheuren Ausmaß. Die aufsprießenden Garten-Zentren

beweisen das zur Genüge. Was hier an Zeit, Freude und Geld investiert wird – man erinnere sich nur an die Schrebergärtenkolonien –, trägt auch zu einer Kultur des Alltags bei. Vor allem die Sozialkontakte dürfen nicht geringgeschätzt werden, zumal zwischen Familien mit Kindern, die in Garten und Gartenhäuschen gleichsam ein Kontrastprogramm zu einer Hochhausetagenwohnung suchen. Häusliche Tätigkeiten und künstlerische Fertigkeiten sind zu nennen. Neben dem Bereich des *Do-it-yourself* werden kreative Fertigkeiten – von Batiken bis Töpfern – entwickelt. Diese sind wiederum rückgebunden an Angebote von Volkshochschulen oder Pfarrgemeinden. *Hausmusik* wird wie eh und je betrieben. Natürlich wird heute nicht nur Mozart, sondern ebenso Pop- und Beatmusik gespielt. Allen Befürchtungen zum Trotz wird – trotz des Fernsehens – noch viel gelesen. Zumindest in den Befragungen über das bevorzugte Freizeitverhalten folgt das *Lesen* unmittelbar dem Fernsehen (80 Prozent): Zeitungs- und Illustriertenlesen kommen auf 62 Prozent (Opaschowski 1987).

Endlich muß auf die *Party-Kultur* und die Lust an *Festen* hingewiesen werden, die sich sowohl der Freude an sozialen Kontakten wie auch dem munteren Austausch über vielerlei Probleme verdanken. Daß dabei in den meisten Fällen die Arbeitswelt von der Freizeitwelt getrennt scheint – man denke an die Zielgruppe der Eingeladenen –, sei nur am Rand erwähnt.

In dieser Aufzählung wurde unsystematisch und beschreibend vielerlei genannt, was Menschen heute im Raum ihrer Freizeit, zur Gestaltung ihres Alltags tun. Die Möglichkeit des *Reisens* wurde dabei noch gar nicht bedacht, ebenso nicht die Nutzung *kultureller Angebote*, von Kino über Vorträge bis zum Theater. Im Gespräch gerade mit jungen Erwachsenen und jungen Ehepaaren kann man auf jeden Fall feststellen, daß es ihnen – angesichts ihrer Ideen und Bedürfnisse – eher an Zeit (und zuweilen auch den Finanzen) mangelt, um all das zu verwirklichen, wovon sie träumen.

Will man dieses bunte Gemenge einer de facto vorhandenen Alltagskultur strukturieren, dann steht Sozial-Kommunikatives im Vordergrund, unmittelbar gefolgt von Kreativität und Therapie. In beidem kann, falls man nach Ursachen forscht, eine Reaktion auf die Arbeitswelt gesehen werden, die zwar in Beziehungen einspannt, aber selten zu Begegnungen führt, die zwar an Produkten interessiert ist, aber die Kreativität angesichts der Fließbandfertigung geringschätzt.

Ohne daß also politisch oder volkspädagogisch viel geplant worden wäre, spielte sich ein reaktives Verhalten auf den Arbeitsstreß ein; es setzten sich Kompensationen und Korrekturen durch, zumal auch in Sport und Jogging. In all dem wird ein Ganz- und Heilsein gesucht, das im Miteinander Freude macht. Dabei wird vorausgesetzt, daß die politisch Verantwortlichen die nötige Infrastruktur (z. B. den öffentlichen Grillplatz)[19] schaffen bzw. die erfreuliche Natur als Umwelt (z. B. den nichtregulierten Bachlauf) bewahrend schützen.

Damit wird ein erster Auftrag von *Freizeitpolitik* sichtbar: die Möglichkeiten zu

einer vielfältigen Freizeitgestaltung des Bürgers zu erstellen, diese Angebote ökologisch und sozial zu verantworten.

2. *Destruktion*

Neben den Chancen sind die Risiken einer solchen Situation freier Entscheidung nicht zu übersehen. Wer sich mit diesen Risiken auseinandersetzen will, ist ebenso wie bei den positiven Erfahrungen mit harten Tatsachen konfrontiert.

Es wäre zu erinnern an den *Alkoholismus* und an die *Drogensucht*. Es kommt jene Passivität in den Blick, die nur auf den nächsten Happen Glück im Konsum wartet und die dem nächsten besten in die Arme läuft, der in gekonnter Manipulation ihm die Freiheit so nebenbei abnimmt. Dabei wäre an manche Spielart der Freizeit- und Vergnügungsindustrie zu denken, nicht zuletzt an Spielhallen. Weniger spektakulär, aber wohl bei etwas Nachdenken kommen jene Tatsachen in den Blick, die *Vereinsamung* und *Langeweile* heißen. Ist Vereinsamung ein Verlust an sozialer Welt, wäre die Langeweile der Verlust von Wirklichkeit und Realität überhaupt. Auch diese Nöte sind „Chancen" einer neuen Freiheit in Freizeit.

Der Schluß, daß sich in diesen Defiziten[20] allein die Arbeitssituation auswirke, ist nicht zu beweisen, wie plausibel er auch aufs erste dem Ideologen scheinen mag. Es müssen nämlich weitere Benachteiligungen dazukommen, etwa Ausbildungsmängel, Nachteile vor Ort, auch eine geschlechtliche und nationale Diskriminierung (Frauen oder Ausländer), das Lebensalter (Arbeitslosigkeit), damit sich dann aus einem solchen Syndrom die genannten Symptome einer überforderten Freiheit oder eines Sinnverlusts ergeben. Daß dann in einem solchen Ausgeliefertsein von einer Kultur des Alltags nicht mehr die Rede sein kann, liegt auf der Hand. Aber auch das ist die Möglichkeit der menschlichen Freiheit.

Auch hier kann *Freizeitpolitik* eine Aufgabe finden, nicht indem sie den Bürger bevormundet, aber indem sie in der Vergabe von finanziellen Unterstützungen die „sinnvolle" Freizeit fördert und durch das Angebot von positiven Möglichkeiten dem destruktiven Gebrauch wehrt. Dabei ist immer vorausgesetzt, daß von Jugend an das Freiheitsbewußtsein und die Entscheidungsfähigkeit eingeübt wurden.

3. *Sinnfrage*

In den Chancen und Risiken dieser Freizeitindustrie verwirklicht sich die Freiheit des Menschen in Freizeit[21]. Da der Mensch weder zu diesem noch zu jenem genötigt wird, stellt sich die Sinnfrage als Problem: Wozu Freiheit? Es wäre aber eine eingeschränkte und daher unzureichende Fragestellung, wollte man allein nach dem Sinn der Freizeit fragen. Das Leben des Menschen ist unteilbar; deshalb muß die Sinnfrage die Arbeit wie die Freizeit umgreifen, in denen sich der eine Lebenssinn, gewiß je anders getönt und rhythmisch, im Lebensganzen entfaltet. Wieso eine alles umgreifende Sinnfrage? Weil gerade diese gesellschaftliche Situa-

tion einen Menschen hervorbringt, der aus äußerer Notwendigkeit entlassen ist, weil der Mensch auf eine Ganzheit seines Lebens eingestellt ist und nicht – ohne pathologisch zu werden – auf die Dauer in Sektoren und Segmenten leben kann, weil der Mensch ein Wesen der Frage ist, das immer wieder nach sich selber sucht, auch und insoweit dieser Mensch gesellschaftlich eingeflochten ist und bei dieser Frage total und radikal fragt.

Diese Sinnfrage taucht an den Rändern der Freizeitwelt unübersehbar auf, dort, wo Lebensorientierung und Therapie ausdrücklich nach ihr fragen. Sie stellt sich auch dort, wo Katastrophen innerhalb einer so heilen und harmonischen Welt in ihrer scheinbaren Sinnlosigkeit nicht zu übersehen sind. Daß diese Sinnfrage heute auch mit der Lebensvorgabe einer puren Lebenslust, mit einem Hedonismus konfrontiert ist, wird in Statistiken und theoretischen Ansätzen von Freizeitszenarien deutlich. In einer Edition des Bundesministeriums für Jugend, Familie und Gesundheit von 1976 ist zu „zukünftigen Entwicklungsmöglichkeiten von Freizeit und ihren Folgen" unter „Szenario II. Vergnügliche Freizeit" zu lesen: „Der wachsende Zwang zur Handlung geht mit einer Befreiung von moralischen Zwängen einher, die die Entfaltung hedonistischer Lusterfüllung einschränken könnten, und verlangt eine Hinwendung zu einer weltlichen Daseinsbestimmung und damit verbunden eine Loslösung von Religiosität und eine Abwendung von bestimmten kulturellen Werten."[22]

Gerade diese Äußerungen zeigen, daß die Frage nach einer Kultur des Alltags grundlegende ethische Probleme[23] mit sich bringt, daß eine Alltagskultur immer zumindest implizit mit religiösen Fragen verbunden ist und daß gerade am ungewohnten Ort die Rolle von Sonn- und Festtagen sichtbar wird. Ob dann das Richtziel einer solchen Alltagskultur „Glück" oder „Würde" heißt, in dieser Frage sah bereits Ernst Bloch den gravierenden Unterschied zwischen den Sozialutopien, die auf das Glück setzen, und den christlichen Naturrechtslehren, die für die Würde optieren[24]. Von solchen letzten Perspektiven anthropologischer Art her wird über die Humanität jener Kultur des Alltags entschieden, die sich im Freiheitsraum unterschiedlicher Chancen und Risiken eröffnet.

Wie zu sehen war, wird in der Beschreibung der Realität die strukturelle Problematik einer Kultur des Alltags offenbar. Was grundsätzlich ausdenkbar gewesen wäre, läßt sich beim Blick in die heutige Realität finden: Selbstverwirklichung, Prioritäten von Werten, Konfrontation mit Destruktion, Sinnfrage, Religion und Humanität. Natürlich bliebe einer weiteren theoretischen Reflexion vorbehalten, ob zur Kultur des Alltags eine Lebensform, eine Lebensordnung gehört und wie diese dann individuell und sozial eingestiftet ist. Dieses Problem kam nur am Rand zur Sprache; teilweise wird es im abschließenden Abschnitt zur Sozialpflichtigkeit der Freizeit gestreift werden.

Die Konsequenzen für die *Freizeitpolitik* liegen auf der Hand: Sie muß von einer ganzheitlichen Sicht des Menschen ausgehen; sie muß offen sein für alle – auch die

religiösen – Ansprüche des Menschen; sie muß immer wieder im Sinn der Humanisierung der einen Lebenswelt auch die Arbeitswelt in ihren Projektierungen und Projekten umgreifen. Dadurch gewinnt die Freizeitpolitik eine kulturpolitische und sozialpolitische Dimension hinzu.

Selbstverwirklichung in Sozialbindung[25]

Bei der Sinnfrage wurde darauf hingewiesen, daß sich Selbstverwirklichung immer in einem sozialen Beziehungsfeld ereignet. Mag heute kein Mißverständnis größer sein als die Verwechslung von Selbstverwirklichung und Egoismus, so ist dennoch anthropologisch und politisch allein diese These vertretbar: Selbstverwirklichung gelingt nur in sozialer Bindung, wie es der Schlußbericht der Enquete-Kommission „Jugendprotest im demokratischen Staat" (Bonn 1983) definiert. Diese Sozialbindung wird auch im Bereich von Arbeit und Freizeit in ihrer Dringlichkeit aus zwei Gründen unmittelbar einsichtig.

Durch sie gelingt es, sowohl den Individualismus wie die pure Innerlichkeit zu überwinden, die den sozialen und politischen Raum der Verantwortung aus den Augen verliert. Gewiß ist heute die Fülle von Selbsthilfegruppen, Bürgerinitiativen, sozialen Netzwerken und Nachbarschaftshilfen nicht zu übersehen[26]. Aber man gewinnt doch den Eindruck, daß es immer die gleichen sind, die sich vielfältig engagieren. Sie tun dies ehrenamtlich und in ihrer Freizeit. Bei ihnen kommt die soziale Verantwortung in der Kultur des Alltags zum Tragen; sie haben die „Sozialpflichtigkeit der Freizeit" erkannt und in Aktivität umgesetzt. Das gilt in gleicher Weise für die vielen, die in der Pflege von Verwandten, Alten und Kranken und in der Betreuung von Ausländern das teure Gut ihrer freien Zeit mit anderen Menschen teilen.

Trotz dieser erfreulichen Feststellung scheint die Zahl jener, deren Interessen sich auf den Raum und Rahmen eigener Ziele und Bedürfnisse beschränken, groß zu sein. Daher ist das Wort von der Sozialpflichtigkeit der Freizeit notwendig. In ihm wird weder einer kollektivistischen Freizeitpolitik noch einer bürokratischen Bevormundung der Bürger das Wort geredet. Es fragt sich allerdings, ob es – im Vergleich mit der Sozialpflichtigkeit des Eigentums (GG Art. 14) – einsichtig wird und ob es in seinen Konsequenzen jene soziale Phantasie zu wecken imstande ist, in der eine „Zivilisation der Liebe" (Johannes Paul II.) heranreift. Das wäre der eine Grund für die Dringlichkeit der sozialen Bindung von Selbstverwirklichung und von Freizeit.

Der andere Grund wäre jene Chancengleichheit im Raum der Freizeit[27], die für manche Glieder unserer Gesellschaft nur eine Utopie bleiben kann. Auch für sie wird eine verantwortete Kultur des Alltags einstehen müssen. Die kleine Lebenswelt des einzelnen stößt unweigerlich immer wieder an die Nöte anderer. Da es

weder praktikabel noch sinnvoll (und auch nicht ethisch) ist, die Not aus der Mitte der Gesellschaft an ihre Ränder (Altenheime, Altenpflegeheime, Jugendgefängnisse, Behindertenheime, Krankenhäuser) wegzuschieben, muß der Mensch sich in der Freizeit immer wieder diesen Menschen zuwenden, wenn weiterhin von einer wahren humanen Kultur die Rede sein soll.

Jene soziale Sensibilität ist gefordert, die es nicht nötig hat, das Gute nur deswegen zu tun, weil man – wie in der Lotterie – etwas Besseres erhofft. Je mehr hier die innere Unbezahlbarkeit solcher Dienste sich in kostenloses Tun umsetzt, um so besser für jene, denen die Dienste geleistet werden. Früher sprach man von „Ehrenämtern" und wußte von besonderen „Werken der Barmherzigkeit". Als bei einer Tagung von Sozialarbeitern von einem „Vergelt's Gott" bei sozialen Diensten die Rede war, ertönte ein schallendes Gelächter...

Quer durch die Kultur des Alltags läuft also eine unübersehbare Grenze zwischen sozial und unsozial, es sei denn, es handelte sich bereits um eine Sozialkultur des Alltags oder um die Kultur eines sozialen Alltags. Diese soziale Wahrnehmung ist von all dem nicht ablösbar, was bislang für diesen Alltag als konstitutiv erachtet wurde, nämlich Freiheit, Selbstverwirklichung und Sinn. Die *freizeitpolitische* Konsequenz dieser Überlegungen lautet, einerseits soziales Engagement in unbezahlter Ehrenamtlichkeit zu fördern, zum andern im Hinblick auf die Chancengleichheit (auch finanziell relevante) Programme anzubieten, aber auch zur Begegnungsfähigkeit mit Not in ihren vielfältigen und weithin verschwiegenen Formen hinzuführen.

Was hier mit eher soziologischen und psychologischen Begriffen und aufgrund eines anthropologischen Ansatzes ausgeführt wurde, hätte sich auch mit theologischen bzw. biblischen Sprachspielen sagen lassen, etwa so: Sieht man, von einer Schöpfungstheologie ausgehend, den Menschen in Arbeit und Beruf als Mitarbeiter Gottes im Schöpfungswerk – denn in seinem Tun und Wirken gestaltet der Mensch technisch, wirtschaftlich, sozial diese Welt weiter aus –, so kann man von der gleichen Theologie her den Menschen in Freizeit und Urlaub als Wesen der „Re-Kreation" erkennen. Rekreation hat dann aber nicht nur den Sinn von Entspannung und Erholung; sie bedeutet „Neuschöpfung". Dort, wo der Mensch abgearbeitet ist, kann er in der anderen Zeit seines Lebens innerlich neu werden, sich gleichsam neu erschaffen (lassen). Für die Juden geschah dies in der Zeit des Sabbats, für die Griechen in der Zeit der Muße, für die Christen geschieht es am Sonntag[28], als dem Tag des auferstandenen Herrn. Alle diese kulturgeschichtlichen Verweise machen eines deutlich: Es ging nicht nur um ein Ruhen von. Es ging vor allem um ein Ruhen in: in einer Idee, in einem Sinn, in einem Glauben. Diese Orientierung prägte sich dann wiederum aus im Fest[29], im Spiel[30], in der Muße[31]. Diese Höhepunkte einer alltäglichen Kultur sollten der Humanität wegen in den Szenarien für eine kommende „Freizeitarbeitsgesellschaft"[32] nicht fehlen.

ANMERKUNGEN

[1] F. Lenz-Romeiß, Freizeit und Alltag (Göttingen 1974); Freizeit als gesellschaftliche Aufgabe (Düsseldorf 1976); Dimensionen der Freizeit im Jahr 2000 (Düsseldorf 1976).
[2] B. Casper, Alltagserfahrung und Frömmigkeit, in: Christl. Glaube in mod. Gesellschaft, Bd. 25 (Freiburg 1980) 39–72.
[3] Th. W. Adorno, Stichworte (Frankfurt 1969) 57. [4] Rundschreiben der DGF (1987).
[5] München 1980. [6] Ebd. 6. [7] Ebd. 10, 14ff.
[8] H.W. Opaschowski, Freizeit im Wertewandel (Hamburg o. J.) 16. [9] Ebd. 17. [10] Ebd. 18. [11] Ebd. 18–19.
[12] R. Inglehart, Wertwandel in den westlichen Gesellschaften, in: Wertwandel und gesellschaftlicher Wandel, hrsg. v. H. Klages u. P. Kmieciak (Frankfurt 1979) 279ff.
[13] E. Noelle-Neumann, B. Strümpel, Macht Arbeit glücklich? Macht Arbeit krank? (München 1984) 123ff.; E. Noelle-Neumann, R. Köcher, Die verletzte Nation (München 1987) 46ff.
[14] H. Lübbe, „Selbstverwirklichung" als Lebensthema, in: Die Tagesordnung der Zukunft, hrsg. v. K. Weigelt (Bonn 1986) 17.
[15] H. Lüdtke, Freizeit in der Industriegesellschaft (Opladen 1972) 59ff., v. a. 64f. [16] Ebd. 67ff.
[17] Vgl. H. W. Opaschowski, a. a. O.; H. H. Lühring, Jugend und Medien, in: Bertelsmann-Briefe, H. 119 (1986) 15–21; Stat. Jb. 1985 (Stuttgart 1985).
[18] M. Mann, G. Wehmeyer, Weiterbildung und Freizeit (Stuttgart 1976); W. Weimar, Freizeit. Chance der Fortbildung (Düsseldorf 1979).
[19] G. Agritellis u. a., Der Zusammenhang von freizeitpolitischen Rahmenbedingungen und Freizeitverhalten (Stuttgart 1976); C. J. Butler, Modelle im Freizeitbereich (Stuttgart 1976).
[20] G. Christiansen, K. D. Lehmann, Chancenungleichheit in der Freizeit (Stuttgart 1976); Freizeitpolitik in Bund, Ländern und Gemeinden (Düsseldorf 1975).
[21] R. Bleistein, Freizeit – wofür? (Würzburg 1978) 10 u. ö.
[22] V. F. v. Bieberstein u. a., Zukünftige Entwicklungsmöglichkeiten von Freizeit und ihre Folgen – Szenarios (Stuttgart 1978) 90; H. W. Opaschowski, Wie leben wir nach dem Jahr 2000 (Hamburg 987) 9ff.
[23] A. Auer, Ethos der Freizeit (Düsseldorf 1972).
[24] E. Bloch, Naturrecht und menschliche Würde (Frankfurt 1972) 234ff.
[25] Vgl. die Erkl. des ZdK: Freizeit: Freizeit und soziale Bindung (1977), in: R. Bleistein, a. a. O. 170–172.
[26] Soziale Selbsthilfegruppen in der Bundesrepublik Deutschland, hrsg. v. W. H. Asam u. W. Heck (München 1983); Ehrenamt und Selbsthilfe, hrsg. v. Dt. Caritasverband (Freiburg 1986); H. W. Opaschowski, Konsum in der Freizeit (Hamburg 1987) 19, 24. [27] Vgl. Anm. 20.
[28] R. Bleistein, Kultur des Sonntags, in dieser Zschr. 205 (1987) 454–462.
[29] Ders., Der Streß und das Fest, in: Freizeit wofür, a. a. O. 123ff.
[30] H. Rahner, Der spielende Mensch (Zürich 1949).
[31] J. Pieper, Muße und Kult (München 1948); ders., Die Zustimmung zur Welt (München 1963).
[32] H. W. Opaschowski, Wie leben wir nach dem Jahr 2000, a. a. O. 29ff.

Helmut Schorr

High-Tech und die Folgen

Aktuelle Aspekte des technischen und sozialen Wandels

Unter technischem und sozialem Wandel versteht man die Summe aller Veränderungen in einem bestimmten Zeitabschnitt, aber auch die fortlaufenden ununterbrochenen Veränderungsprozesse und deren Tendenz. Diese Definition enthält keine Angaben über die Richtung solcher Prozesse, wohl aber beobachtet man in der Folge von Veränderungen in einem Sektor der Gesellschaft Spannungen zu anderen Sektoren. Sie entstehen vor allem durch Interferenzen. Interferenz bedeutet[1], daß in einem Teilbereich der Gesellschaft, zum Beispiel in der Hochtechnologie, die Entwicklung besonders rasch und umfänglich fortschreitet, während in einem anderen, etwa im Bereich des Arbeitsmarkts, ein kompensatives Stellenangebot auf sich warten läßt und die sich anbietenden Qualifikationen der Arbeitsuchenden den Anforderungen nicht entsprechen.

Alte Kosten der Industriegesellschaft

Die technische Entwicklung ist gegenwärtig als nahezu unabhängige Variable Hauptursache des sozialen Wandels. Fortlaufende und zeitlich immer gestrafftere Entwicklungen erschweren die Anpassung und tragen Spannungen in die zwischenmenschlichen Beziehungssysteme. Ein im Alltag seit langem erfahrbares Beispiel ist die Einwirkung industrieller Produktionsformen auf die Familie: auf der einen Seite rationale, die Emotion verdrängende Organisationsstrukturen mit dem Ziel der Optimierung der Leistung durch Rationalisierung, Wettbewerb und Konkurrenz und im Verhaltensbereich Erfolg als Ergebnis von Durchsetzungsvermögen, auf der anderen Seite die durch verdrängte Emotionen gesteigerte Erwartungshaltung als Suche nach dem ganz anderen, nach Geborgenheit, Wärme, Selbstlosigkeit und Hilfsbereitschaft. Das Ergebnis kennt man: Eine durch kompensativ überhöhte Vollkommenheitsansprüche überforderte Ehe und Familie[2]. Diese Interferenz konnte in mehr als hundert Jahren nie völlig behoben werden und gehört damit indirekt zu den Kosten der Industriegesellschaft.

Die Industriegesellschaft hat sich in dem gleichen Zeitraum als ungeheuer produktiv und effektiv erwiesen. Sie hat die existenzbedrohende Armut weitgehend beseitigt, obwohl die Kennzeichen der Armut immer an dem jeweils

gegenwärtigen sozialen Umfeld orientiert werden müssen. So bezeichnet man als „Neue Armut" Verteilungsprobleme und Organisationsmängel, die vorwiegend auf Ausfälle im Bereich offenen, ideologiefreien Nachdenkens und sachbezogener Verantwortung, aber mehr noch auf mangelhafte Wahrnehmung der Nöte anderer infolge der Abgeschlossenheit der Verkehrskreise zurückzuführen sind. Andererseits bietet die Industriegesellschaft nicht nur größere Aufstiegschancen und Entfaltungsmöglichkeiten für ihre Bürger, sondern auch aufgrund ihrer Leistungskraft ständig verbesserte Sozialleistungen. Allein in den letzten 15 Jahren stieg die Sozialleistungsquote von 25 auf über 30 Prozent.

Dieser positiven Entwicklung stehen indirekte soziale Kosten gegenüber. Zu nennen sind die Entfremdung am Arbeitsplatz[3] bei rund 35 Prozent der Arbeitnehmer mit uninteressanter, eintöniger Arbeit – hier ist aufgrund neuer Technik, neuer Organisationsverfahren und Arbeitsmethoden die Tendenz sinkend –, ferner die Gefahr der Selbstausnutzung am Arbeitsplatz, die sich in Schichtarbeit – bei ständig kostspieligeren Aggregaten mit steigender Tendenz –, Einseitigkeit der Arbeitsbelastung und einem Übermaß an Überstunden zeigt.

Keine gesellschaftliche Veränderung in der Vergangenheit wird sich mit den Folgen messen können, die mit der Entwicklung der Hochtechnologie gegenwärtig eingeleitet werden. Die Voraussage lautet auf zwei Millionen Computerarbeitsplätze bis 1990. Es ist schon jetzt voraussehbar, daß selbst die doppelte Zahl nicht reichen wird. Computer und Roboter werden viele schlechte, ungesunde und uninteressante Arbeitsplätze überflüssig machen und den äußeren Leistungsdruck verringern. Neue Problemfelder tun sich auf, so die stark belastende Intensivierung der Mensch-Maschine-Beziehung verbunden mit beträchtlich verringerten Kommunikationsmöglichkeiten. Dies betrifft vor allem die Kommunikationssysteme der kleineren Betriebe, in die die Computer gerade Einzug halten. Man bedenke, daß 98 Prozent der Betriebe mit bis zu 100 Beschäftigten, das sind 980000, zwei Drittel der 22,3 Millionen, nämlich 14,8 Millionen, Arbeitsplätze zählen.

Überalterung macht mutlos

Alle Industrienationen sehen Probleme in der Bevölkerungsentwicklung. Der Generationenproporz hat sich verändert. Von 1961–1982 sank der Anteil der Kinder (unter 14 Jahren) an der Gesamtbevölkerung der Bundesrepublik von 20 auf 13,5 Prozent, der Anteil der Jugendlichen (14–21 Jahre) stieg von 10 auf 11,7 Prozent, der Anteil der jungen Erwachsenen (21–25 Jahre) sank von 10 auf 8,1 Prozent, der Anteil der Erwachsenen (25–65 Jahre) stieg leicht von 50 auf 51,8 Prozent und der Anteil der über 65jährigen stieg von 10 auf 15 Prozent. Die statistische Aussage zum Anteil der Erwachsenen ist ohne Wert. Wieviele 64jährige stehen noch im Arbeitsprozeß? Bezieht man die Arbeitslosen ein, so steht eine

Minderheit von produktiv Beschäftigten einer Mehrheit von Kindern, Jugendlichen und Alten gegenüber, die ganz oder teilweise alimentiert werden müssen[4].

Bedrohlich ist diese Entwicklung nur, wenn man davon ausgeht, daß eine Tendenz zu mehr Kindern weniger zu erwarten ist als eine solche zu weniger Kindern. Bei der letztgenannten Tendenz ist zu bedenken, daß rund zwei Dritteln der Frauen und damit den Familien der Einsatz chemotechnischer Methoden eine ziemlich exakte Familienplanung erlaubt, wobei der Anpassungsprozeß noch nicht abgeschlossen ist. Schwankungen in der Kinderhäufigkeit hat es auch im Industriezeitalter mehrmals gegeben, zuletzt in den Jahren nach 1920. Hält die Entwicklung an, so wäre sie nur dann negativ zu beurteilen, wenn man annähme, es würde sich alles verändern, nur unser Sozialsystem nicht. Dies aber wäre nicht ein Ergebnis höherer Gewalt, sondern eigener Unproduktivität der gesellschaftlichen Verantwortungsträger. Sieht man in die Zukunft, so enthält der Generationsproporz viel weniger bedrohliche Elemente in wirtschaftlich-sozialer Hinsicht, wenn man bedenkt, daß die Entwicklung der Kommunikationstechnik in Bereichen wie Warenauswahl und -disposition, Kalkulation oder Nachrichtenübermittlung zunehmend Arbeitsplätze für Frauen möglich macht, die auch zu Hause ausgefüllt werden können, eine Entwicklung mit einer kinderfreundlichen Tendenz.

Bedrohlich wird die Proporzproblematik, wenn man sie nur aus einem wirtschaftlich-finanziellen Blickwinkel betrachtet. Wirtschaftliche (= staatliche) Hilfe vermag zwar die Rahmenbedingungen zu verbessern, aber keine grundlegende Veränderung herbeizuführen. Sie begegnet bei den Adressaten immer wieder der Antwort: „Was und wieviel man mir auch immer bietet, es wird mir ohne Kinder immer wirtschaftlich bessergehen als mit Kindern." Ziel aller Bemühungen ist vielmehr die Mentalität der Bürger und deren Kommunikationssysteme. Angelpunkt sind dabei die Kinder selbst, gestützt durch glaubhafte Eltern.

Wirklich bedrohlich ist die demographische Entwicklung in ihrer Auswirkung auf die freiwilligen sozialen Dienste, von denen doch in Zukunft eher mehr als weniger erwartet wird, wie Ambulantien, Essen auf Rädern, Nachbarschaftshilfe und andere Formen der häuslichen Betreuung. Hier wächst der zu betreuende Personenkreis, während der Kreis der Helfer und Helferinnen überaltert ist.

Bedrohlich ist auch die Tatsache, daß die Zahl der älteren Menschen steigt, von denen niemand mehr etwas verlangt und die im Grund nur aufbewahrt werden und dann schon bald einen entsprechenden Leistungsabfall zeigen. In einer Zeit, die mit beträchtlicher lokaler Konzentration viele Frühpensionäre produziert, genügt es nicht, eine erträgliche finanzielle Ausstattung sicherzustellen. Man muß vielmehr die persönlichen und die gesellschaftlichen Wirkungen vorhersehen: Tätige ältere Menschen machen der Gesellschaft Mut, lethargische machen mutlos. Von dieser Wirkung sind alle Generationen betroffen. Unsere Gesellschaft braucht Dynamik, Mobilität und Flexibilität. Dies ist auch abhängig vom Generationsproporz und von den Umwelteinflüssen der zwischenmenschlichen Beziehungssysteme.

Ein Blick in die Zukunft

Der Wandel in den Kommunikationssystemen wird durch starke Spannungen zwischen den soziokulturellen Systemen und ihren Organisationsformen und der technischen Entwicklung bestimmt. Die Bestimmungsgrößen sind bereits derart wirksam, daß ein Stück Zukunft sichtbar wird. So sagte Herman Kahn voraus, daß drei bis fünf Prozent der erwerbstätigen Bevölkerung in der Landwirtschaft, im Bergbau und in anderen Primärbereichen tätig sein werden, 15–25 Prozent in der Fabrikation und 65–70 Prozent in Dienstleistungberufen (Geistesarbeit, Handwerk, Pflegeberufe)[5]. Er nennt die sich so entwickelnde Gesellschaft „postindustriell". Dabei übersieht er, daß der Industriebetrieb nur *ein* strukturelles Kennzeichen der Industriegesellschaft ist und daß industrielles Denken und industrielle Fertigungs- und Organisationsmethoden seit langem auch im Dienstleistungssektor Einzug halten. Kahn sagt eine anhaltende hohe Arbeitslosigkeit voraus. In einer Umfrage bei den bundesdeutschen Unternehmen für 1988 scheint sich diese Voraussage zu bestätigen. Von den für dieses Jahr vorgesehenen Investitionen sollen 32 Prozent der Erweiterung, 21 Prozent dem Ersatz und immerhin 47 Prozent (!) der Rationalisierung dienen. Infolge der durch die Entwicklung der Hochtechnologie ermöglichten wesentlich effektiveren Produktion, meint Kahn, könne man die Arbeitslosen finanziell so absichern, daß nur noch bestimmte Arbeiten für sie interessant, andere dagegen als „unter Niveau" verpönt seien. Abgesehen davon, daß diese Betrachtung einseitig nur die materielle Seite der Arbeitslosigkeit berücksichtigt, setzt diese Perspektive einen optimalen Ablauf des Verteilungprozesses und der Wahrnehmung der Interessen voraus.

Besondere Beachtung erfordern die Kommunikationssysteme selbst. Sie werden durch eine ungeheure Informationsfülle von meist hoher Qualität gespeist. Oft hört man die Ansicht, bei den Rezipienten, die nicht systematisch gelernt haben, eine situationsbezogene Auswahl und Zuordnung vorzunehmen, komme nicht oder nur wenig an. Das ist ein Irrtum. Ein großer Teil des Publikums ist über Probleme und Entwicklungen, die es unmittelbar angehen und auf Vorinformationen stoßen, so gut informiert wie nie zuvor. Das wachsende Verständnis entwikkelt sich aus der immer besseren pädagogischen Wirksamkeit infolge der Lernprozesse in den Medien und aus dem großen Vorteil des westlichen Welt: In einer offenen Gesellschaft wird das, was man noch nicht richtig verstanden hat, so oft kontrovers diskutiert und dabei aus verschiedenen Perspektiven wiederholt, daß Verständnis wachsen kann. Dabei ist es nicht so wesentlich, wenn hier und da beim abfragbaren Wissen Lücken bestehen bleiben.

Die Computer in ihrer zielgerichteten, immer differenzierteren und zweckbezogenen Ausstattung werden die Kommunikation erheblich verändern. So kann man allgemein zugängliche Informationen im Verbundsystem in immer größerer Differenzierung zu Hause abfragen, Bankgeschäfte tätigen und Besprechungen per

Telekommunikation durchführen, was den innerörtlichen und den Ziel- und Quellverkehr entlasten dürfte. Wie sehen die Folgen aus?

Können Fragende richtige Fragen stellen, so verringert sich der Informationsvorsprung der Insider und der Autoritätsträger (staatliche Institutionen, Parteien, Verbände). Es entsteht eher eine wirkliche Diskussion, die im Grund einen ungefähren Informationsgleichstand der Beteiligten voraussetzt. Kommunikationsform und Kommunikationsstruktur in den Produktions- und Bürobetrieben ändern sich. Der Arbeitsplatz wird zwar in der Regel interessanter, aber die Wirkung der Gruppe schwindet, sofern sie existiert. In diesem Fall läßt sich Selbstbestätigung nicht mehr aus der Wertschätzung der Kollegen gewinnen. Verkehrskreise werden schwächer oder lösen sich auf. Dadurch versiegt die betriebsinterne Informationsquelle, die Auskunft gab über die Differenz zwischen Anforderungsniveau und realen Abläufen und Leistungen. Die Gemeinschaft Gleichgestellter gegenüber einer Leistungserwartung verliert an Bedeutung, denn die Mensch-Gerät-Beziehung erfordert vollständige Aufmerksamkeit.

Bestimmte Gefahren sind unverkennbar: Man kann bequem von der eigenen Wohnung aus bei entsprechendem Einsatz technischer Intelligenz Konten plündern, technische und wirtschaftliche Informationen konkurrierender Firmen stehlen und Fehlinformationen verbreiten, um nur einige kriminelle Möglichkeiten zu erwähnen. Dabei verringert sich bei Ersttätern das Unrechtbewußtsein angesichts eines nahezu spielerischen Vorgangs. Soziale Kontrolle ist schwer zu praktizieren, ihre Ergebnisse sind unterschiedlich interpretierbar. Manche der Übeltäter wollen tatsächlich „nur einmal etwas versuchen". Zur Kriminalisierung jeglichen Mißbrauchs gibt es kaum eine Alternative, die den unschuldigen „Spieler" vor Schaden bewahrt.

Die modernen Kommunikationsmittel sind nicht nur abhängig von der Entwicklung der Elektronik, sondern auch von den Zuleitungssystemen, etwa der Glasfasertechnik. Von ihrer Wirkung erwartet man in der öffentlichen Diskussion oft eine Überflutung mit Programmen. Aber ist das so wichtig angesichts der Chance, unmittelbar Einblick zu nehmen in fremde Kulturen, in deren eigene, aus ihrer Sicht entwickelte Programme? Was hat angesichts weltweiter Probleme unsere Gesellschaft nötiger als die Entstehung eines globalen Bewußtseins?

Die kommerzielle Kommunikation funktioniert bereits global. So kann ein Produzent rund um den Erdball erkunden, ob er für seine Ware an einer Warenbörse, die 20000 km entfernt liegt, einen guten Preis erhält, und warten, wenn dieser zu niedrig liegt. So wird kein Geld vernichtet, das Arbeitsplätze hätte erhalten oder schaffen können. Für den Betrieb und damit für die Produktion der Zukunft wichtig ist die Computerintegrierte Fertigung (CIM), die vom Auftrag über die verschiedenen Stufen der Fertigung, die Qualitätskontrolle, die Lieferung und das Reststoffrecycling ein geschlossenes System darstellt, bestehend aus zahlreichen Mensch-Computer-Einheiten. Zum Vergleich: Typisch für ein offenes

und zugleich unvollständiges System sind Atomkraftwerke, die ans Netz gingen ohne ein befriedigendes Entsorgungssystem.

Faßt man zusammen, so ist die Beherrschung der Kommunikationstechniken eine lebenswichtige Voraussetzung für die Bewältigung der Gegenwart und erst recht der Zukunft. Nur durch Einsicht und Aneignung lassen sich Grenzen setzen und Freiräume erhalten.

Beginnt bereits das Ende der Eisenzeit? Wie zu Beginn der Industrialisierung sind Werkstoffe bestimmend für die technische Entwicklung. Die Eisenzeit währt zwar schon lange, aber die Industrialisierung im Sinn großer Massenfertigung begann in Deutschland mit dem Eisenbahnbau. Er hatte den größten Anteil daran, daß sich die Stahlproduktion im damaligen Deutschen Reich bis kurz vor Ausbruch des Weltkriegs verelffachte. Heute ersetzen Kunststoffe, Keramik- und Leichtmetallverbindungen Stahl und Eisen immer mehr. Keramische Werkstoffe vertragen bis zu 1500 Grad Celsius. Von der Raumfähre Hermes, wo solch ein Werkstoff nötig war, sind Wirkungen auf andere Industriezweige zu erwarten. Faserverstärkte Keramik schneidet Stahl wie Butter. Die Möglichkeiten der Chemie in Verbindung mit der Physik sind so unbegrenzt wie der Weltraum. Dies gilt vor allem für Kunststoffe aller Art und deren Verbindung mit Keramik.

Wie sind die Menschen, die in dieser Umwelt leben? Was können sie erwarten und was wird von ihnen erwartet?

Leidet die Kommunikation?

Daniel Bell von der Harvard University, Vorsitzender der Kommission für das Jahr 2000 in den Vereinigten Staaten, prophezeit den „Zerfall der kulturellen Gesprächswelt" und spricht von einer „Revolution in der Entwicklung der Sensitivität". Er sieht die Situation des heutigen Industriemenschen so: Das Selbstwertgefühl ist für den Menschen existenziell wichtig. Es ist abhängig von der Identitätsfindung. Früher war man der Sohn seines Vaters. Heute ist man viel mehr Ich-selbst. Vor allem die Jüngeren verstehen sich nicht mehr nur aus der Überlieferung, den Autoritäten oder der Vernunft, sondern viel stärker aus der eigenen Erfahrung, die man nicht mit Erfahrungen anderer Generationen vergleicht, sondern vorwiegend mit solchen der eigenen Generation. Sie steht im Mittelpunkt der Identitätsfindung. Bell sieht in dieser Entwicklung eine wichtige Ursache der Identitätskrise. Für ihn vollzieht sich die Identitätsfindung in großen Menschenmengen mit zahlreichen, meist lockeren Beziehungen und vielfältigen Rollen und Rollensegmenten. Beziehungen entwickeln sich aber auch zu Menschen, die man nur zu kennen glaubt, wie Personen der Unterhaltungsbranche und der Politik. So begegnen dem Menschen eine große Menge teilweise austauschbarer Namen, Begegnungen und Ereignisse, die für ihn die Welt von heute darstellen und

von denen fast jeder etwas weiß. Es gibt eine große Zahl von Begegnungen – scheinbare, wie in den Medien, und reale –, die den ständigen Wunsch nach Wandel und Neuheiten wachrufen[6].

Unsere Gesellschaft, die in der Zeitabfolge Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfaßt, ist nahezu vollständig durchorganisiert und durch ein Netz von Planungsvorhaben gehalten, weite Bereiche der Zukunft vorwegzunehmen. Dies führt zu einer einseitigen Zukunftsorientierung. Die straffe Zeit- und die zwanghafte Leistungsorientierung trifft vor allem die Jugend, die, in engen Zeitabständen auf eine Überfülle von Prüfungen hin orientiert, Lernen als Wachstumsprozeß des Geistes bestenfalls als unbeabsichtigte Begleiterscheinung erlebt. Die Präferenz der jeweiligen Teilziele und schließlich der Karriere vor Berufung, Freude und Lust im Beruf führt zwangsläufig zu einer Verstärkung des Konkurrenzdenkens, der Profilierung und der Selbstdarstellung auf allen Ebenen einschließlich der Politik zum Nachteil der Qualität bei der Auswahl von Führungskräften und zum Nachteil von Teamwork, das heute eine absolute Notwendigkeit ist.

Wo bleibt die persönliche Zuwendung?

Die intensive Organisationsstruktur eines Industriesystems produziert systemimmanente Einengungen, die, weil sie ihre eigene Vernunft entwickeln, einsichtig sind und daher oft viel zu voreilig sanktioniert werden. Organisation ist in der Regel bewahrend und verschleiert die Fragwürdigkeit ihrer Vorgaben. Sie trägt zu einer Aufspaltung der Person in eine Vielfalt von Rollen bei. Nicht die Rollen an sich, sondern ihre noch ständig zunehmende Vielfalt sind ein Kennzeichen der Industriegesellschaft. In ihrer jüngsten Entwicklung hat sie sogar dazu beigetragen, daß in vielen Bereichen die Beeinflußbarkeit der jeweiligen Rolle durch den Menschen wachsen konnte.

Viele Lebensbereiche, die früher ihr Zentrum in der Familie hatten und diese oft beträchtlich überforderten, werden als Folge von Rollenspezialisierung von Institutionen bewältigt. Je perfekter diese sind oder sich auch nur darstellen, desto mehr leidet mangels Übung und Gewohnheit die persönliche Hilfsbereitschaft und die unmittelbare soziale Zuwendung, die das institutionelle Engagement eigentlich ergänzen sollte. Wer immer sich eine Zeitlang in den Vereinigten Staaten aufhält, ist überrascht von der selbstverständlichen Hilfsbereitschaft, auf die er stößt. Also muß sie doch wohl in unserer Gesellschaft unter Mangelerscheinungen leiden. Sie wird angesichts der Kostenentwicklung im Gesundheitswesen in Zukunft viel stärker benötigt und bei rückläufiger Wochenarbeitszeit im Grund auch möglich, wenn es gelingt, ihr ein besseres gesellschaftliches Ansehen zu verschaffen.

Wohin wir in der Spezialisierung steuern, macht das US-Dictionary für Berufsbezeichnungen deutlich. Es enthält 20000 Berufe, und das Register für wissen-

schaftliches Personal und Fachkräfte allein etwa 900 wissenschaftliche Berufe. Wenn man Daniel Bells Auffassung von der Aufspaltung von Person und Rolle, die für empfindsame Menschen eine Qual bedeute, nicht zu folgen vermag, so ist doch die Orientierung der Rollen, in denen der moderne Mensch lebt, an der Priorität des allgemein Menschlichen unabdingbar, das seinen Sinn aus gesicherten Wertvorstellungen bezieht. Dann ist die Rolle, die wir in einer bestimmten Situation einnehmen, eher eine Chance, die zwar Mühe macht, aber auch die Möglichkeit eröffnet, uns anderen Menschen in der richtigen Weise zu nähern.

Haben sich die Wertvorstellungen verändert? Diese Frage ist schwer zu beantworten. Wie sind die Antworten der Befragten zu bewerten? Wie groß ist die Spanne zwischen Absicht und tatsächlichem Verhalten? Starke Veränderungen sind nicht erkennbar. Darin sind sich die Jugendforscher weitgehend einig. Auch familiäre Prägungen sind nach wie vor wirksam, obwohl 72 Prozent der befragten Jugendlichen meinten, die Erwachsenen verstünden in der Regel kaum etwas von ihren Problemen, und sich der Anteil derjenigen, die sich an Gleichaltrigen orientieren, von 1962 bis 1983 von 16,2 auf 56,8 Prozent erhöht hat[7].

Der Wert kommunikativer Beziehungen wird besonders hoch eingeschätzt. Seit Jahren wird danach in Umfragen nicht mehr gefragt. Aber man weiß, daß zum Beispiel Antworten auf die Frage nach der Zufriedenheit mit bestimmten Arbeitsplatzmerkmalen in der Regel auch eine Bewertung des entsprechenden Merkmals enthalten. Mit Abstand am höchsten wird von den Jugendlichen das Verhältnis zu den Kollegen eingeschätzt. Es erreicht auf einer Skala von 0 (sehr unzufrieden) bis 3 (sehr zufrieden) den Wert 2,4 (im Vergleich dazu: mittlere Generation ebenfalls 2,4, ältere Generation 2,5)[8]. Ähnliches gilt für die Einstellung 15- bis 30jähriger zu Ehe und Partnerschaft. Dem Wert der unbedingten Treue gaben 88 Prozent der männlichen und 90 Prozent der weiblichen Befragten ihre Zustimmung[9]. Ähnlich positiv ist die Leistungsorientierung: Junge Männer durchschnittlich 83 Prozent, junge Frauen bei 30 Prozent Abweichung (= 26 Prozent) dennoch durchschnittlich 64 Prozent. Hier deuten sich starke Veränderungen an (Typ „Neue Frau"). Die Tendenz zu Nützlichkeitserwägungen hält an. Sie ist aber wohl vorwiegend auf den höheren Ausbildungsstand zurückzuführen, der mit dem besseren Einblick in Zusammenhänge, mit dem Aufstieg in eine Schicht mit stärkerem, scheinbar auch lohnendem Konkurrenzverhalten zugleich das Wissen und die Erfahrung um die Nützlichkeit des eigenen Auftretens erweiterte.

Lösbare Probleme

Auf keinen anderen Bereich übt der technische Wandel einen so großen Einfluß aus wie auf den Arbeitsmarkt. Für einen großen Teil der betroffenen Berufe gibt es keine klare Zielvorstellung mehr. Neue Werkstoffe können dazu führen, daß die

Herstellung alter in absehbarer Zeit nicht mehr marktgerecht ist. Rasche Umstellung ist nötig. Dies gilt für die betroffenen Menschen ebenso wie für die Institutionen. Die Bundesanstalt für Arbeit muß bereits aus vorauszusehenden Entwicklungen Schlüsse ziehen, um „vorbeugende" Weiterbildung viel gezielter, vielleicht sogar projektbezogen einleiten zu können. Für den vorbeugenden Sektor könnte die schon lange geforderte Bundesanstalt für Weiterbildung nützlich sein. Eine weitaus größere Zahl von Berufstätigen als früher muß über die neueste Entwicklung in ihrem Berufsfeld auf dem laufenden gehalten werden. Gesicherte Informationsquellen müssen darüber Aufschluß geben. Lehr- und Übungshefte gehören hierzu ebenso wie systematische Rundfunk- und Fernsehproduktionen. Weiterbildung sollte auch finanziell bei Tarifverträgen eine Rolle spielen.

Die Kommunikationsschwierigkeiten in den unmittelbaren zwischenmenschlichen Beziehungen steigen. Dazu trägt auch eine wachsende Differenzierung der Erwartungshaltung bei. Der einseitige Generationsbezug ist zwar bei den Jüngeren besonders ausgeprägt; er ist aber auch bei der mittleren und älteren Generation zu beobachten. Vor allem Jüngere, aber auch Ältere haben Probleme mit ihrem Selbstwertgefühl. Oft hängt dies mit dem Ausfall oder Teilausfall des beruflichen Verkehrskreises zusammen, der zu Identitätskrisen führen kann. Viele Jüngere haben schon früh mehrere Existenzkrisen hinter sich. Jüngere leiden, ohne sich dessen bewußt zu sein, an der einseitigen Zukunftsorientierung, die sich in ihren Zielen ständig verändert. So kann man scheinbar in der Gegenwart nur leben, wenn man das „Neue" sofort erfaßt mit der heftigen Bemühung, die Intensität der Gegenwartserlebnisse zu steigern – bis hin zum Rausch.

Phasen der Orientierungslosigkeit und der schwindenen Hoffnung sind in der modernen Industriegesellschaft immer wieder zu erwarten. Da hilft kein abstraktes Wortgeklingel, sondern nur Aufklärung im Rahmen von Sinnzusammenhängen, verbunden mit einer Mobilisierung der Kreativität und der Hilfsbereitschaft. Dies setzt jedoch im Bereich der Organisationen und vor allem der politischen Verbände und Institutionen voraus, daß Grabenkämpfe, ständige Schuldzuweisungen, eitle Selbstgefälligkeit, dümmliche Geschwätzigkeit und die Sucht nach ständiger Selbstdarstellung überwunden werden, weil aus ihnen weder Einsicht noch Hilfsbereitschaft wachsen kann.

Angesichts der erkennbaren und zu erwartenden Veränderungen genügt es für das kommerzielle Management und andere, in der Regel gewählte Führungsgremien in Verbänden, Vereinen und Institutionen nicht mehr, die Folgen hinzunehmen und das Verhalten anzupasssen. Die Zunahme der ausschließlichen Mensch-Maschine-Beziehung, die zum Teil bis weit in die geistigen Berufe hineinreicht, führt zu einer geringeren Kommunikationsfähigkeit. Sie zeigt sich schon heute unter anderem in einer Erweiterung des passiven Erlebnisbereichs. Feste mit Teilnehmern aus mehreren Generationen sind oft deutlich lebendiger und gesprächsintensiver als solche der jungen Generation. In ihr ist die Ichbezogenheit

ebenso gewachsen wie die Tendenz, mit möglichst wenig Aufwand möglichst viel zu erreichen. Es besteht wenig Interesse für gemeinsames Lernen. Wo es ernst wird, tritt man lieber in Konkurrenz zu anderen.

H. Kern und M. Schumann stellen eine Aufhebung der reinen Disziplinorientierung zugunsten einer Orientierung an der Berufsrolle fest. Offenbar beschränkt sich dieser Vorgang mehr auf die breiter ausgebildeten Stammbelegschaften und weniger auf die Randbeschäftigten mit Arbeitsplatzrisiken. Tritt aber die Berufsrolle in den Vordergrund, so wird sie zum beruflichen Habitus und macht Autorität von oben weitgehend überflüssig[10]. Dies gilt vor allem für den Spezialisten, der als Prototyp der fortschreitenden Arbeitsteilung immer mehr Bedeutung erlangt. Der Spezialist mit seinem starken Funktionsbezug ist nicht nur schwerer integrierbar, sondern steht auch in einem Spannungsverhältnis zum Management, das mit Amtsgewalt sicherstellt, daß ein System auch dann funktioniert, wenn es hier und da an Einsicht fehlt.

Was ist zu tun?

Kommunikation und Zusammenhalt sind heute und erst recht in Zukunft ohne Zutun der Führungspersonen nicht zu erwarten. Sie müssen Voraussetzungen schaffen, ihre Mitarbeiter beobachten und vor allem den Gruppenbestand dauerhafter wahren, damit ein Gruppenbewußtsein entsteht. Die Gruppe mit Wir-Bewußtsein und spezifischen Normen, die durch negative und positive Sanktionen aus den eigenen Reihen gehalten werden, vermittelt Einsicht in den Freiheits- und Verhaltensspielraum. Sie ist das Lebensmilieu des Menschen, sei es in der Familie, im Beruf oder in Vereinigungen. Negative Einstellungen zu technikbedingten Mensch-Maschine-Beziehungen sind sinnlos. Es ist besser, sie zu begreifen, zu prüfen und zu steuern. So können neue Kommunikationsmittel neue Kommunikationsformen bewirken. Die Übergangsphase ist schwierig.

In vielen Schulklassen verfügen bereits über 50 Prozent der älteren Schüler über Computer als Spiel- und Experimentiergerät. Überall entstehen unter ihnen Gruppen zum Meinungs- und Erfahrungsaustausch. Im Beruf aber erschweren Zweckausrichtung und spezifische und daher einseitige Nutzung eine solche Entwicklung. Wo Menschen ihre Arbeitsmoral zunehmend ihrer Selbstkontrolle unterwerfen, werden sie sensibler gegenüber Aufsicht und daher Fremdkontrolle, aber auch gegenüber Gruppenzwängen. Eine Gewöhnungsphase muß hier auch die Vorgesetzten einbeziehen. Wie aktuell dieser Vorgang ist, zeigt sich in dem Entwurf der Gewerkschaft ÖTV für einen neuen Tarifvertrag, der sich erstmalig mit einer Rückführung der Kontrolle befaßt.

Neue Techniken bewirken zunehmende gesellschaftliche Komplexität. In der Führung von Mitarbeitern kann man heute nicht mehr Arbeiter im Sinn von

„disziplingewohnt" und Angestellte im Sinn von „mehr Eigenverantwortung" behandeln. Die Ansprache muß so differenziert sein wie die gesellschaftliche Entwicklung, die ihr vorausgegeangen ist. Manches wird dadurch auch leichter. Die „Verselbständigung der Lebens- und Arbeitsbereiche zu Eigenbereichen mit entsprechenden Normen", wie es Martin Doehlemann formuliert, konfrontiert vor allem jüngere Menschen mit der Zweideutigkeit verschiedener Rollen, die unterschiedliche Verhaltenserwartungen an sie stellen[11]. Dadurch lernen sie aber auch, sich neuen Situationen anzupassen, oder besser, sich mit ihnen auseinanderzusetzen.

Wie lassen sich die aufkommenden Probleme am besten bewältigen? Mit einem flexiblen Führungsverhalten, das jeden Ansatz der Bereitschaft zur Mitarbeit nutzt. Dabei sollte man bei aller Notwendigkeit verläßlicher Reaktionen ein situationsbezogenes Verhalten zeigen, das nahe an der Person bleibt. Statt selbst zu reden und zu agieren, sollte man mehr fragen und sich orientieren. Das eigene gesicherte und geprüfte Urteil sollte man weitergeben, damit Identifikation möglich wird. So speziell eine Aufgabe auch immer sein mag, man sollte die Sinnzusammenhänge klären und vor allem keine Abwehrmauer um sich errichten, sondern Fehlentwicklungen, aber auch eigene Fehler offen mit ihren Ursachen darlegen. Nur Möglichkeiten zur Einbringung von Kreativität schaffen eine sympathische Situation, die zugleich die Hilfsbereitschaft in der Gruppe und das Gruppenbewußtsein fördert. Das bedeutet mehr Hilfen statt Anweisungen im unmittelbaren Umgang. Gerade wenn wir die Mängel und Gefahren der Industriegesellschaft meistern wollen, müssen wir uns ihrer sozial verträglichen Mittel und Methoden um so entschlossener bedienen. Hier ist einem Leitwort des Biologen Hubert Markl anläßlich eines Wissenschaftsforums in Donaueschingen zu folgen[12]: „Wer etwa meint, daß eine sichere Zukunft ohne ständige Veränderung der Lebensbedingungen möglich wäre, ohne den ständigen Zwang zu neuen Problemlösungen, der hat die Spielregeln des Lebens nicht durchschaut."

ANMERKUNGEN

[1] W. E. Moore, Strukturwandel der Gesellschaft (München 1973) 15ff., 27ff., 120ff.
[2] W. Schwarz, Die Familie im Wandel, in: Material zu Problemen der Familienpolitik (Bonn 1974).
[3] F. Jonas, Sozialphilosophie der Arbeitswelt (Stuttgart 1974) 10ff.
[4] Moore, a. a. O. 74 f.; B. Schäfers, Soziologie des Jugendalters (Opladen 1985) 58f.
[5] H. Kahn, M. Redepenning, Die Zukunft Deutschlands (Stuttgart 1982) 59.
[6] D. Bell, Die Zukunft der westlichen Welt (Frankfurt 1976) 23, 112ff.; I. Rubbert, Ungleiche Lebensbedingungen und die Entwicklung von Identität, in: R. Geißler, Soziale Schichtung und Lebenschancen (Stuttgart 1987).
[7] H. Bertram, Jugend heute (München 1987) 13. [8] R. Geißler, a. a. O. 42.
[9] Jugend privat (Opladen 1985) 89, 95, 99.
[10] H. Kern, M. Schumann, Arbeit und Sozialcharakter, in: Kölner Zschr. 1983, Sonderheft 24.
[11] M. Doehlemann, Normen, Werte und Handeln (SOWI 1982) 187ff.
[12] H. Markl, Dasein in Grenzen (Konstanz 1984) 31.

UMSCHAU

Ein problematischer Heiliger

Zu einem Buch über Clemens Maria Hofbauer

Das Buch des in Baden bei Wien an der Pädagogischen Akademie lehrenden Kulturhistorikers Kornelius Fleischmann über den vor hundert Jahren (1888) seliggesprochenen Redemptoristen „Klemens Maria Hofbauer“[1] schließt (272) mit dem Hinweis auf die vom Wiener Erzbischof Groer 1987 angesetzte Wallfahrt der Diözesanpriester zum Grab des Heiligen. Weit über den Brauch hinaus, allenthalben vergessene Gestalten anläßlich eines Jahrhunderttags in Erinnerung zu rufen, verdient in der Tat die Geschichte des 1751 in Mähren geborenen Bäckerlehrlings, deren Behandlung auch in jüngster Zeit das Literaturverzeichnis des Verfassers aufweist, ein sehr aktuelles Interesse, das man wohl auch bei der Initiative des Nachfolgers auf dem Stuhl des Kardinals Franz König voraussetzen darf.

Denn in dieser Geschichte begegnen uns zwei für das Verständnis des christlichen Glaubens repräsentative Gestalten, zwei „heiligmäßige Männer“, die jedoch „einander abstießen“. Daß deren „Charisma, das so vielen Ratsuchenden dienstbar war“, den beiden „nicht über sich selbst hinweghalf“, wie der Verfasser meint (240), dies gilt freilich doch eher für den Heiliggesprochenen, den „Glaubenskämpfer“ mit dem „inquisitorischen Zug“ und seiner „Intoleranz gegenüber anderem Bekenntnis“ (229), nicht für den anderen, der ebenfalls aus einem Handwerkerhaus stammt, den gütigen Theologen und Seelsorger Johann Michael Sailer, der die ihm in seiner Kirche angetanen Beleidigungen in wahrhaft heiligmäßiger Gesinnung ertrug.

Es wäre unbillig, angesichts dieses Konflikts das große Format Clemens Hofbauers zu schmälern, der so vielen und unterschiedlichen Menschen als Seelsorger zur Seite stand. Aber „eine teilnehmende Geschichtsbetrachtung wird (diesen Konflikt) immer tragisch, ja unbegreiflich finden“, schreibt der Verfasser (238), obwohl er im Fall des Religionsphilosophen Anton Günther (1783–1863, seit 1815 im Kreis Hofbauers) recht undifferenziert urteilt und kurzum notiert: „Kardinal Rauscher war es, der als legitimer, streng konservativer Nachfolger Hofbauers (er war ihm als Jurastudent 1818 begegnet) die dogmatischen Abweichungen Günthers aufdeckte und seine offizielle Verurteilung erreichte“ (232).

Das „Unbegreifliche“ im Verhältnis zwischen Hofbauer und Sailer wird im geschichtlichen Verständnis begreiflich: Der eine war ein imponierender Repräsentant der katholischen Kirche *vor* dem Zweiten Vatikanischen Konzil, der andere einer seiner Vorläufer. Clemens Hofbauer, für den der General des Redemptoristenordens 1859 den Seligsprechungsprozeß eingeleitet hatte, wurde 1909 heiliggesprochen – „zum Zeitpunkt der höchsten Machtentfaltung der christlich-sozialen Partei“, bemerkt der Verfasser (270). Was immer dies besagen will: Schon die erste Kanonisation durch einen Papst, die des kirchlich und politisch sehr bedeutsamen Bischofs Ulrich von Augsburg im Jahr 993 (bereits zwanzig Jahre nach seinem Tod), gehört in einen besonderen kirchengeschichtlichen Zusammenhang, in das Konzept der Ottonischen Reichskirche, gegen welches dann Papst Gregor VII. (gest. 1085, 1606 heiliggesprochen) sein Leben einsetzen sollte.

Auch wenn man „die Ansicht der Theologen“, eine Heiligsprechung (seit dem herrschaftsbewußten Papst Innozenz III., gest. 1216, dem Papst reserviert) gründe auf einem „unfehlbaren Urteil“ (so G. Oesterle, LThK^{2}5, 142) auf sich beruhen läßt, so wird doch der hohe lehramtliche Rang eines solchen Aktes nicht beeinträchtigt, wenn man seine Geschichtsbedingtheit gelten läßt. Sowohl die Heiligen selbst wie ihre „Erhebung zu den Ehren des Altares“ gehören in eine bestimmte Zeit der Kirche mit ihrem Glanz und ihren Schwächen. Die Frage ist nur, welche Bot-

schaft jeweils heute erwartet wird. Und deshalb ist es berechtigt, wenn in der Betrachtung des heiligen Clemens Maria Hofbauer sein Konflikt mit Johann Michael Sailer, diesem Vorläufer des Zweiten Vatikanischen Konzils, hervorgehobenes Interesse hat.

K. Fleischmann gibt ein anschauliches Bild vom Lebensweg C. Hofbauers (1751–1820), der eine geographisch und sozial weit ausgreifende Seelsorge entfaltete, nach seiner Zeit in Warschau (1787–1808, dort Generalvikar des Redemptoristenordens für den Norden) nach Wien kam, wo er, Beichtvater der Ursulinen und Prediger, eine ungewöhnliche Anziehungskraft ausstrahlte, auf das Volk, auf Studenten (die ihm allabendlich auf die „Bude" rückten), auf Literaten, besonders auf die Konvertiten Friedrich Schlegel und Adam Müller („Hofbauer-Kreis"). Der Verfasser ordnet die Biographie überaus kenntnisreich ein in die geistige Landschaft der Wiener Romantik und zeichnet ein sehr einfühlsames Bild Johann Michael Sailers und seiner religiös-geistigen Wirkung in Landshut (im Literaturverzeichnis fehlen das bahnbrechende Buch Philipp Funks „Von der Aufklärung zur Romantik" [1925] und die zwei Bände „Leben und Briefe" [1948, 1952] von Hubert Schiel, der einmal im Text zitiert wird). Sehr dankenswert ist es, daß der Verfasser das Gutachten, das Hofbauer dem Wiener Nuntius abgab, als J. M. Sailer der 1819 abgelehnte Kandidat für den Bischofsstuhl in Augsburg war, sehr ausführlich zitiert.

Darin heißt es, Sailer sei „ein Christ, aber, soviel ich weiß, will er von einer bestimmten Form des Christentums nichts wissen", womit er wohl den Katholizismus der Restaurationszeit meint. Er habe ihn nur eine halbe Stunde lang gesprochen, „denn ich fürchtete, länger bei ihm zu verweilen, da ich von seinen Schülern so manches gehört hatte, das mich schaudern machte". Der Empfehlung Sailers, den Regensburger Seminarregens aufzusuchen, sei er nicht gefolgt, weil jener bereits von Sailer unterrichtet gewesen sei. Der unmittelbar folgende Satz geht an die Grenze des Verstehbaren: „Desungeachtet gelang es mir stets, der Gefahr mit Gottes Hilfe zu entgehen, denn die göttliche Gnade des wahren Glaubens suche ich mit größter Sorgfalt zu bewahren." Was soll ein solches Selbstlob in einem Gutachten? Und wie kann jemand in einer solchen Sache sich einer allseitigen Informationspflicht entziehen? Dann folgen die Beschuldigungen wegen Sailers Beziehungen zu Nichtkatholiken, die schon 1794 bei dessen Vertreibung von seinem Lehrstuhl in Dillingen angeführt worden waren, „recherchiert" vom späteren Augsburger Generalvikar C. Nigg. Der Verfasser bemerkt, Hofbauer sei vier Jahre später an diesen Mann „geraten" (244), um zur Erklärung seines Verhaltens beizutragen; bezeichnend für Sailer selbst ist es, daß gerade er die Entschuldigung, der Pater habe sich von den Augsburgern beeindrucken lassen, trotz seiner Verletztheit von diesem Gutachten für den „guten Hofbauer" gelten läßt. Die Liebe, von der in den Briefen der Sailer-Schüler die Rede sei, habe ihn, bemerkt der Gutachter schließlich, in ihrer Kälte „angeekelt", und er beendet das Schriftstück mit dem Satz: „Dies schreibe ich nach meinem Gewissen. Er hat mich nie beleidigt, im Gegenteil, er hat stets meine Freundschaft gesucht." Warum hat nicht umgekehrt auch Hofbauer die Freundschaft Sailers gesucht, sich jedenfalls bemüht, statt ihn wie die Pest zu meiden?

Philipp Funk bemerkt in seinem Buch nur, daß Sailer auch „von solch edlen Männern wie Hofbauer" verdächtigt wurde (66), erzählte aber einmal im Schülerkreis, er habe beim Empfang eines Nuntius gefragt, wie denn ein heiliggesprochener Mann so habe urteilen können. Aus der umfangreichen Hofbauer-Literatur, in welcher dem Redemptoristen Eduard Hosp ein großer Anteil zukommt, sei hier dessen Artikel im LThK (^{2}5, 414) hervorgehoben, in dem es heißt, der Heilige sei „nicht ganz frei von Engherzigkeit" gewesen, welch moderate Bemerkung man seiner Ordenssolidarität zuschreiben kann. Ohne ein solch ehrenwertes Motiv hat Wolfgang Pfeiffer-Belli in seiner Clemens-Brentano-Biographie (Freiburg 1947) von Sailers, des Freundes des Dichters, „undeutlicher Art" gesprochen und „die wunderbar klare, geradlinig feste, ganz im Übernatürlichen wurzelnde Weise C. Hofbauers" abgehoben, dem sich Clemens Brentano in Wien leider nicht aufgeschlossen habe.

Einen Überblick zur Geschichte des deutschsprachigen Katholizismus zu Anfang des 19. Jahrhunderts, in welche die Wirkung Hofbauers ein-

geordnet ist, gibt Rudolf Lill im „Handbuch der Kirchengeschichte" (Bd. 6/I, 259f.). Er würdigt Hofbauers Kampf gegen den Josephinismus, fügt aber hinzu: „Hofbauer und seine Freunde... haben auf geheimen Wegen die Kurie vor Vertretern anderer Konzeptionen gewarnt und damit im deutschen Bereich die Denunzierung innerkirchlicher Gegner begonnen, die allenthalben eine peinliche Nebenerscheinung der ultramontanen Konzentration geworden ist" (265). Auch dies hat leider eine gewisse aktuelle Bedeutung.

„Auf der Vorarbeit des Apostels von Wien aufbauend" (Fleischmann 269), jedenfalls seinem Geist entsprechend, kam es 1855 zum österreichischen Konkordat, welches die Kirche von staatskirchlichen Einschränkungen befreit hat. Doch darauf beruft sich auch eine Verordnung, „nach der die Protestanten auf den seit Joseph II. üblichen gemeinsamen Friedhöfen abgesondert ohne Glockengeläut und kirchliche Zeremonien begraben werden sollten" (E. Weinzierl, Die österreichischen Konkordate von 1855 und 1933, München 1960, 96). C. Hofbauer ist 1820 in Wien gestorben, und niemand kann wissen, ob auch er wie damals andere kirchentreue Katholiken diese Verordnung abgelehnt hätte. Ein Kernsatz in seinem Sailer-Gutachten macht dies freilich fraglich. „Ich weiß bestimmt, Sailer hat gesagt, die Kirche habe kein Monopol auf den Heiligen Geist, der ebenso in denen wirke, die zur heiligen Kirche gehören, wie in jenen, die draußen sind, wenn sie nur an Christus glauben" (254). Diese Feststellung genügt ihm, sie bedarf keines Kommentars. K. Fleischmann, der dieser Problematik in seinem Buch nicht ausweicht, vermerkt, daß sie „sich im Bewußtsein der nachkonziliaren Christen nur noch verschärft" habe (255), und zitiert einschlägig aus dem ökumenischen Dekret. Auch die Verehrung von Heiligen muß offenkundig eine „aufgeklärte Erinnerung (Th. Nipperdey) sein.

Der in Mannheim lehrende Philosoph Hans Albert hat jüngst im „Fragebogen" der FAZ (6. Mai 1988) gesagt, zu den am meisten verachteten Gestalten zählten ihm „die Fanatiker aller Richtungen, auch wenn sie heiliggesprochen wurden". So kann ein Katholik nicht urteilen. Aber er kann den Hofbauer-Sailer-Konflikt auch nicht verharmlosen, schon deshalb nicht, weil er zum Wesen dieses Mannes gehört. Er muß ihn mitsamt der Kanonisation in die Geschichte des christlichen Glaubens einordnen, dann kann er den heiligen Clemens Maria Hofbauer verstehen und zugleich in den Blick bekommen, daß der Glaube seine Identität nur haben kann in dem geschichtlichen Wandel, in den hinein seine Überlieferung gestellt ist, von Anfang an.

Zum Schluß sei hier – ein wenig im Stil josephinischen Geistes, der aber auch sein Gutes hatte – eine kleine Phantasie erlaubt, zu welcher das sehr lesenswerte Buch von K. Fleischmann anregen kann. Clemens Maria und Johann Michael befinden sich in einer „santa conversazione", beide mit dem Heiligenschein oder beide ohne diesen. Clemens Maria ist etwas besorgt über die Wallfahrt von 1987, aber Johann Michael beruhigt ihn: „Du hast es gut gemeint und ich habe es gut gemeint, und nun sind wir beide hier in unserer guten Meinung zusammengekommen." Clemens Maria schaut seinen Feind aus der Erdenzeit so liebevoll an, wie es nur dort möglich ist. „Hoffen wir, daß es gutgeht", sagt er, der dort drunten ein so bedenkenloser Kämpfer gewesen ist.

Oskar Köhler

1 Fleischmann, Kornelius: Klemens Maria Hofbauer. Sein Leben und seine Zeit. Köln: Styria 1988. 303 S. Kart. 44,-.

Wenn Frauen trauern

Trauer als Problem ist erst in den letzten Jahrzehnten erkannt worden. Bis dahin galt sie als eine nicht zu hinterfragende Erscheinung, als etwas schlechthin Gegebenes. Über die „Unfähigkeit zu trauern" haben Alexander und Margarete Mitscherlich vor 20 Jahren nachgedacht. Das bis heute nicht überholte Werk spricht weniger über die Trauer um sechs Millionen ermordeter Juden oder um die 20 Millionen Toten in Rußland als über die Trauer, von dem eigenen Größenselbst,

von seinem Idealbild Abschied zu nehmen. Auch das ist Trauer: Die vermeintliche Identität auflösen zu müssen, Abstand zu nehmen von der idealistischen Selbsteinschätzung, Erinnerungen an die eigene Erbärmlichkeit, die eigene Verfehlung, das eigene Unrecht zuzulassen.

Was mir in dem Buch von den beiden Mitscherlichs vor 20 Jahren noch nicht aufgefallen ist, wird heute von Margarete Mitscherlich in ihrem Buch „Erinnerungsarbeit"[1] eindeutig ausgesprochen. Sie sagt, daß die Frauen die Begabteren in der Trauer sind. Sie begründet es folgendermaßen: „Trauerarbeit zu leisten heißt also auch, falsche Hoffnungen und Rollenstereotype aufgeben zu können, sich mit dem Ende einer Beziehung, einer Karriere, des Lebens überhaupt innerlich zu konfrontieren. Das ist für den Mann, der mit der Notwendigkeit zu verzichten in seiner Erziehung und in seinem Leben viel seltener konfrontiert wird als die Frau, besonders schwierig. Für ihn hält die Gesellschaft allerdings auch viele Ausflüchte bereit, mit deren Hilfe er sich der Konfrontation mit Trennung und Trauer, mit dem Tod, aber auch mit dem Abschied von Größenphantasien und den mit Herrschaftsdenken verbundenen Rollenfixierungen entziehen kann. Die unausweichlichen Folgen sind Einengung und Verarmung seines Gefühlslebens. Die mangelnde Einfühlung in seine innere Welt und die der anderen verstärkt die Neigung zu Projektionen und den Aufbau von Feindbildern. Die Folgen haben wir alle zu tragen... Ohne eine schmerzliche Trennungs- und Trauerarbeit gegenüber bisherigen Idealen und Denkmustern geraten wir in Gefahr, Opfer rigider Rationalisierungen, Phantasien und Projektionen zu werden" (76f.).

Von den Frauen dagegen sagt Margarete Mitscherlich: „Frauen scheinen sich häufiger als Männer mit der Vergangenheit auseinanderzusetzen. Trennungen und Einsamkeit beherrschen ihr Leben mehr als das des Mannes, Trennung von Kindern, die erwachsen werden, Trennung von der sexuellen Attraktivität, die wichtige mitmenschliche Beziehungen bestimmt, und Einsamkeit, die sich nur selten dem Leben des Mannes entsprechend mit Beruf und Erfolg verdecken und erfüllen läßt, fördern einen intensiven Umgang mit Trauerprozessen. Der Lernprozeß des Abschiednehmens ist eine Kunst, die sie beherrschen müssen, um nicht in weiten Bereichen ihres Lebens der Bitterkeit anheimzufallen oder Kränkungen und Einsamkeit passiv über sich ergehen zu lassen" (32f.).

Das ist eine Erfahrung, auf die bisher nur selten aufmerksam gemacht worden ist. Jeder aber, der Trauernde begleitet, kann die Tatsache bestätigen: Männer trauern anders als Frauen. Sie liefern sich dem Schmerz nicht aus. Sie lassen dem Verlust wenig Raum. Sie mäßigen ihre Entbehrung, indem sie sich in Arbeit und neue Pläne stürzen. Sie erwarten von den Frauen, daß sie wieder funktionsfähig werden, daß sie sich wieder dem Alltag gewachsen zeigen, und wollen die natürliche Zeit der Trauerbewältigung abkürzen. Sie neigen dazu, so zu tun, als ob der Verlust akzeptiert und Trauer nun nicht mehr vonnöten wäre.

Einen Versuch, den Trauerprozeß darzulegen, hat Waldemar Pisarski in Anlehnung an Yorick Spiegel (Der Prozeß des Trauerns. Analyse und Beratung, München ^{2}1973) in einem kleinen Büchlein „Anders trauern, anders leben"[2] gemacht. Er hat als Krankenhauspfarrer in Großhadern (München) unendlich viel Trauer erlebt, Verlust, Abschied, Schmerz und Tod. Pisarski verrät nicht, von welchen Menschen er etwas über das Trauernkönnen erfahren hat. Ich bin aber davon überzeugt, daß es Frauen waren, durch die er begriffen hat, was Trauerarbeit ist: Daß es richtig ist, traurig und verzweifelt zu sein, das Leben für eine Weile hintanzustellen und sich Zeit zu lassen, von Herzen zu trauern.

Wie verlassen aber bisher heute noch Frauen sind, wenn sie ihre Trauer leben, kann man in jeder Selbsthilfegruppe erfahren, in der sich Eltern nach dem Tod eines Kindes zusammenfinden. Man spricht heute von „verwaisten Eltern", aber durchwegs sind es die verwaisten Mütter, die sich treffen, die in gemeinsamer Trauer, zum Teil über Jahre hinweg, den schweren Verlust aufarbeiten, ihn nicht verdrängen, ihn nicht verleugnen, ihn nicht übertünchen durch Betriebsamkeit, aufgelegte Fröhlichkeit oder Arbeitswut.

So ist es auch nicht von ungefähr, daß das Buch von Ursula Goldmann-Posch den Titel trägt „Wenn Mütter trauern"[3]. Sie hat der Erfahrung von Eltern nachgehen wollen, denen ein Kind gestorben ist. Und sie traf auf Mütter, die tief

trauerten, die noch Jahre nach dem Tod ihres Kindes dem nicht verblichenen Schmerz unmittelbar Ausdruck verleihen konnten. Die dennoch einen Weg ins Leben zurückgefunden hatten, aber gewandelt, verändert, gereift. Während Männer sich zum Teil dem Interview entzogen, auf ganz andere Weise reagierten, nicht mit Gefühl, nicht mit Entbehrung, nicht mit Schmerz, sondern eher mit Distanz, Überlegung, intellektueller Erklärung.

Was mag die Autorin veranlaßt haben, ein solches Thema aufzugreifen? Sie ist bisher als überaus sensible, intelligente Verfasserin von zwei Büchern aufgefallen („Tagebuch einer Depression" und „Unheilige Ehen", beide bei Kindler, München 1985). Frau Goldmann-Posch hat kein eigenes Kind verloren. Und dennoch ist es nicht ganz so falsch, auch in diesem Buch eine eigene Problematik zu vermuten. Es ist die Hellhörigkeit für die eigene Angst um das einzige Kind, das Nichtverdrängen, Nicht-übergehen-Können der Gefährdung. „Ein Martinshorn in der Mittagszeit, das Klingeln des Telefons, wenn die Schule längst beendet und das Essen gerichtet ist, ein versprochener Anruf aus dem Zeltlager, der nicht kommt, Menschengedränge um ein Fahrrad auf dem Asphalt – das sind die Augenblicke, wo, für Sekunden nur, mir diese Angst durch die Seele geht: Es ist etwas mit unserem Sohn passiert" (14).

Diese Angst scheint die Autorin zu begleiten: „Der Tod, der unwiederbringliche Verlust eines Kindes ist der nie zu Ende geträumte Alptraum aller Eltern" (14). Die Einfühlsamkeit und Behutsamkeit der Fragen, mit denen Frau Goldmann-Posch ihre Interviews gestaltet hat, und die herzanrührende Schilderung der betroffenen Mütter lassen keinen Leser, geschweige denn eine Leserin, unbeteiligt.

In einer langen Einleitung macht sie sich Gedanken über das, was heute Trauerarbeit genannt wird. Die Einleitung ist anspruchsvoll, stellt theoretische Erwägungen an. Zum Schluß bringt sie Merksätze, die sowohl für die Trauernden wie für die, die sie begleiten wollen, hilfreich sind. Frau Goldmann-Posch sagt, sie hätte sich durch die ausführlichen Gedanken über Trauer und Trost abpuffern müssen gegenüber den Berichten der Frauen, Berichten ohne Selbstmitleid, aber voller Verzweiflung und Trauer über den nicht wiedergutzumachenden Verlust im Tod eines Kindes.

Jedes der zehn Beispiele ist erschütternd in seiner Einzigartigkeit wie in der Verlassenheit der Mütter. Ein Beispiel über Totgeburt, eines über Unfalltod, verschuldet durch den Vater, eines über zwei Abtreibungen, ein besonders bewegendes über den fünfjährigen Kampf gegen die Leukämie des kleinen Sohnes, eines über einen Fünfzehnjährigen, der beim Spiel erschossen wurde, eines über eine Einundzwanzigjährige, die in einem psychotischen Schub Selbstmord verübte, eines, wo eine alleinstehende Mutter in der sicheren Erkenntnis, daß sie mit ihren vierjährigen Zwillingen nicht mehr leben kann, die Zwillinge zur Adoption freigibt, eines, wo eine Siebenundzwanzigjährige nach zehnjährigem Drogenmißbrauch den Weg in ein sinnvolles Leben zurückgefunden hat und wenige Monate später im Taxi ermordet wird. Und schließlich eines, das über einen Sohn berichtet, der auf dem Meer verschollen ist. Und, zu schlechter Letzt, eines über den Unfalltod eines kleinen Dreijährigen, dessen Mutter schon vorher zwei Kinder nach der Geburt verloren hat.

Lauter Katastrophen, lauter nicht akzeptable Geschehnisse, lauter Verweigerung bei den Müttern, das Unannehmbare anzunehmen. Es ist ein Buch voller Elend, voller Trauer, voller Verzweiflung. Die Frauen nehmen kein Blatt vor den Mund, äußern ihre Empörung, ihre Wut, ihr Leid, ihre Entbehrung. Sie stehen zu ihren Tränen, sie sprechen von ihrem Identitätsverlust, ihrer Orientierungslosigkeit noch Monate, noch Jahre nach dem Geschehnis.

In einem eigenen Kapitel wird nach der Trauer der Väter gefragt. Dabei äußern sich zwei Väter zum Selbstmord eines Sohnes. Wie anders Väter mit der Trauer umgehen als Mütter, ist beeindruckend. Die Unfähigkeit eines Mannes, zu trauern, die Trauer der Angehörigen, vor allem der Ehepartnerin, zu ertragen, ist nicht nur in diesem Buch belegt, sondern von fast allen betroffenen Müttern ebenfalls erfahren. Es gibt kaum eine Mutter, die sich nicht „mutterseelenallein" fühlt in der Trauer um den Verlust eines geliebten Kindes.

Es wäre falsch, das Buch als Schilderung spek-

takulärer Vorfälle unter dem Aspekt des Sensationslüsternen zu sehen. Wohl sind die einzelnen Ereignisse spektakulär, wirklich, alles was geschildert wird, reicht über das alltägliche Unglück, über das tägliche Leid, das jedem von uns vertraut ist, weit hinaus. Doch trotz des Spektakulären ist die Schilderung des Leides so echt, so herzanrührend, daß das Leid der Mütter greifbarer wird als das Außerordentliche, das Einmalige, hoffentlich nie Wiederholbare des dramatischen Geschehens. Und das scheint das Wichtige an dem Buch zu sein: An der Trauer der Frau können Menschen lernen, ihre eigene Trauer und Verzweiflung zuzulassen.

Kernpunkt aber des Buchs ist der Bericht über Maxi, der mit 16 Monaten an Leukämie erkrankte und mit sechs Jahren starb, treulich begleitet von seinen Eltern, die zum Schluß nicht mehr um sein Leben beteten, sondern nur um die Kraft, dem Kind beistehen zu können. Es nimmt nicht wunder, daß gerade diese Mutter in München einen Selbsthilfekreis für verwaiste Eltern ins Leben gerufen hat. Die Frau sagt selbst, sonst hätte sie nicht überleben können; in der Zuwendung zu andern, im Leid der andern konnte sie sich wiederfinden, mußte sie sich nicht verleugnen, durfte sie trauern, gewann sie wieder ein Stück Muttersein, das sie nicht mehr hatte leben dürfen.

Trauer hat mit Erinnerung zu tun. So scheint es folgerichtig, daß Menschen, die trauern, offener werden nicht nur für das Leid der andern, sondern auch für den Verlust der eigenen Identität, wie er mit der Konfrontation der schrecklichen Geschehnisse in der nationalsozialistischen Zeit einhergeht. Ich meine, es wäre nicht von ungefähr, daß Pisarski nach seiner langjährigen Arbeit im Krankenhaus sich einer neuen Trauerarbeit zugewandt hat: Er ist Pfarrer an der evangelischen Versöhnungskirche in der KZ-Gedenkstätte Dachau geworden.

Der Schritt von der Trauer um einen geliebten Menschen hin zur Trauer in der Erinnerung an die eigene Schuld, zur Trauer um das eigene Versagen scheint noch auszustehen. Ob es wiederum die Frauen sind, denen es gelingt, die „Unfähigkeit zu trauern" zu überwinden? *Marielene Leist*

[1] Mitscherlich, Margarete: Erinnerungsarbeit. Zur Psychoanalyse der Unfähigkeit zu trauern. Frankfurt: Fischer 1987. 176 S. Kart. 32,-.

[2] Pisarski, Waldemar: Anders trauern – anders leben. 2., durchges. Aufl. München: Kaiser 1988. 114 S. Kart. 10,80.

[3] Goldmann-Posch, Ursula: Wenn Mütter trauern. Erinnerungen an das verlorene Kind. München: Kindler 1988. 384 S. Lw. 29,80.

Mysterium Liberationis

Enzyklopädie der Befreiungstheologie

Seit 1987 erscheint die deutsche Übersetzung einer monumentalen, auf 53 Bände geplanten Enzyklopädie der Befreiungstheologie lateinamerikanischer Provenienz. Im ersten Jahr sind sechs Bände dieser „Bibliothek Theologie der Befreiung" erschienen. Bis weit in die 90er Jahre wird es dauern, bis der Verlag, dem für dieses Unternehmen Anerkennung gebührt, alle Bände herausgebracht haben wird (der angekündigte Erscheinungsrhythmus liegt jetzt bei etwa vier Bänden pro Jahr).

Zu diesem Gemeinschaftswerk tragen über 100 lateinamerikanische Theologen und Theologinnen bei, so daß man über die wenigen im deutschen Sprachraum bekannten Theologen hinaus auch andere wird kennenlernen können. Überdies erfährt auch das Spektrum der Themen eine erhebliche Ausweitung. Diese thematische Vielfalt zwingt die Auseinandersetzung zu den zentralen theologischen Fragen hin und wird künftig wohl verhindern helfen, daß sich die eher peripheren Themen in den Vordergrund schieben. Auch wird sich der von Heinz-Joachim Fischer bei Ankündigung der deutschen Reihe geäußerte kirchenpolitische Einwand (FAZ, 18. 4. 1987), die Befreiungstheologie werde von einer (literarisch kaum nachweisbaren) „Theologie der Versöhnung" abgelöst, theologisch erübrigen.

Daß dieses große Projekt, dessen Plan auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzungen 1983/84

entstand, nicht unumstritten ist, wird nach den Diskussionen der letzten Jahre nicht verwundern. Alle Bände erscheinen zwar mit den nötigen kirchlichen Lizenzen, und in den ersten Bänden der zugleich auf Spanisch und Portugiesisch erscheinenden Gesamtreihe wurde überdies eine Liste von nicht weniger als 111 Bischöfen, die das Patronat über die Reihe übernommen hatten, abgedruckt. Nachdem jedoch weitere Auflagen für das Erscheinen der Reihe „Theologie und Befreiung" gemacht wurden, gab man den Reihencharakter auf; die Bände kamen als Einzelbände heraus. Diese Schwierigkeit ist inzwischen jedoch ausgeräumt, so daß die Reihe wieder als solche erscheinen kann und ihr enzyklopädischer Charakter deutlich bleibt.

In der Aufbruchszeit des Zweiten Vatikanums entstand als Gemeinschaftswerk vieler europäischer Theologen die mehrbändige Dogmatik *„Mysterium Salutis"*, deren heilsgeschichtlicher Systemaufriß auf einen Entwurf von Karl Rahner zurückging. In kontextueller Applikation des Konzils und bestärkt durch die Beschlüsse des lateinamerikanischen Bischofsrats (CELAM) von Medellín (1968) und Puebla (1979), legen nun lateinamerikanische Theologen ein Gemeinschaftswerk vor, das, in befreiungstheologischer Perspektive geschrieben, den übergreifenden Titel *„Mysterium Liberationis"* tragen könnte. Die Konzeption des Werks macht deutlich, daß nicht nur die klassischen Themen der Dogmatik (und Moraltheologie) behandelt werden, sondern darüber hinaus auch andere theologische Disziplinen und bislang dort nicht angesiedelte Themen zur Sprache kommen.

Die Gesamtreihe der 53 Einzeltitel (ein zunächst vorgesehener Titel zum Kirchenrecht wird nicht mehr aufgeführt) ist systematisch in sieben Serien untergliedert, deren erste sich in sieben Bänden der *Gotteserfahrung im Kampf um die Gerechtigkeit* widmet: „unserer" Erfahrung mit dem befreienden Gott, der Bibellektüre aus der Sicht der Armen, der frühen Kirche, der lateinamerikanischen Kirchengeschichte, der Option für die Armen, der Methode der Befreiungstheologie und Texten der lateinamerikanischen „Patristik". Die drei folgenden Serien befassen sich insgesamt mit den Inhalten eines „befreienden Glaubens". Hier werden alle wesentlichen dogmatischen Themen in der Befreiungsperspektive durchgespielt: Die zweite Serie handelt über *Gott, der sein Volk befreit*, und enthält in fünf Bänden Fundamentaltheologie, Gotteslehre, Christologie, Pneumatologie und Trinitätslehre; die dritte Serie handelt über die *Befreiung in der Geschichte* und widmet sechs Bände den Themen von Schöpfung, Sünde, Gnade, Spiritualität, Eschatologie und vier Bände moraltheologischen Themen (Fundamentalmoral, Sexualmoral, Ehe und Familie, Sozialethik).

Die vierte, umfangreichste Serie zählt unter der Überschrift *Kirche, Sakrament der Befreiung* 15 Bände zu im weiten Sinn ekklesiologischen Themen, wie Kirche, kirchliche Basisgemeinden und Mariologie, Liturgie und Sakramente, Ordensleben, kirchliche Soziallehre und Pastoral, evangelische Kirchen und Ökumene. Die folgenden drei Serien drehen sich um die praktischen Herausforderungen, denen sich der Glaube (in Lateinamerika) gegenübersieht: Die fünfte Serie befaßt sich in sechs Bänden mit den Herausforderungen, die das *Leben in der Gesellschaft* mit sich bringt: Glaube und Politik, Evangelisierung von Reichen und Armen, Rechte des Armen, Pastoral von Grund und Boden, Wirtschaft, Arbeit. Die sechste Serie erörtert Fragen der *Kultur*: Idole der herrschenden Kultur, Indigenismus, das afroamerikanische Element, die Frauenfrage und die Befreiungspädagogik (fünf Bände). Die siebte und letzte Serie schließlich dreht sich um Fragen der *Volksreligiosität* beim Indianer, beim Schwarzen, im Volkskatholizismus sowie um die Inkulturation des Evangeliums, um die Theologie und Pastoral des Wunderbaren und endlich um alternative Formen des Christentums (sechs Bände).

Aus der ersten Serie liegen bereits zwei Bände[1] übersetzt vor: Der Band von *Eduardo Hoornaert* über die ersten drei Jahrhunderte der Kirche sieht eine „überraschende Parallelität zwischen der heutigen Erfahrung der Basisgemeinden und den ersten christlichen Gemeinden" (8) und beschreibt, ausgehend vom Erwählungsbewußtsein der frühen Christen in der Fremde (paroikia), die Missionszyklen des frühen Christentums und bestimmt das Neue des Christentums vierfach als Praxis des Heils, als Gütergemeinschaft, als neue Geschlechterbeziehung und als Martyrium.

Den beiden Autoren des anderen Bandes, *Clo-*

dovis Boff und *Jorge Pixley*, geht es um die zentrale Option für die Armen, zu der sie einen dreifachen Zugang bahnen: einen biblischen, der alt- wie neutestamentlich die Option Gottes und des Menschen für die „kollektiven Lazarusse" (25) aufweist; einen theologischen, der die Armen als „Sakrament Gottes" bezeichnet und die Option für diese mit der Option für Christus verbindet; einen pastoralen Zugang, der sich mit den Befreiungspraktiken der Armen und praktischen Fragen der Option befaßt, aber zugleich auch einen historischen Zugang bietet. In diesem Buch geht es um das spirituelle Herzstück der Befreiungstheologie, das als kontextuelle Applikation des Zweiten Vatikanums (cf. Lumen gentium Nr. 8) gelten kann und inzwischen lehramtlich rezipiert worden ist, sowohl im Dokument von Puebla (Nr. 1134–1165) als auch in der neuen Sozialenzyklika „Sollicitudo rei socialis" (Nr. 42).

Auch aus der zweiten Serie sind zwei Bände erschienen: die Gotteslehre von *Ronaldo Muñoz* und die Trinitätslehre von *Leonardo Boff*[2]. Die programmatische Frage nach „Gott in Lateinamerika" stellt *Muñoz*, der kontextuell das Hauptproblem im Verhältnis von Glaube und Idolatrie sieht. In einer Art „narrativen Theologie" geht er der neuen „kollektiven Gotteserfahrung" nach, die er nach den beiden hermeneutischen Prinzipien „Gemeinschaft der Kirche" und „Befreiung der Armen" dechiffriert, um dann mehr diskursiv das Verhältnis Gottes zur Welt (Natur und Gesellschaft) und zum Menschen (Arbeit, Freiheit, Leben und Tod der Unterdrückten) zu reflektieren.

Ausgehend vom anbetungswürdigen Geheimnis der Dreifaltigkeit, erörtert *Boff* biblisch die Offenbarung der drei göttlichen Personen in Jesus Christus, und dann dogmengeschichtlich die „trinitarische Grammatik" (116). Der Darstellung des theologischen Erbes folgt ein eigener Systementwurf, der die als Leben, Gemeinschaft und Perichorese begriffene Trinität mit einer umfassenden Befreiung zusammensieht und in einer theologischen Auslegung der trinitarischen Doxologie mündet.

Von der dritten Serie sind 1987 der erste und der letzte Band erschienen: die Anthropologie von *José Comblin* und die Eschatologie von *João Batista Libânio* und *Maria Clara Luchetti Bingemer*[3]. Beginnend mit dem Bild vom „Neuen Menschen", der in den christlichen Gemeinden ersteht und gegen den „Alten Menschen" kämpft, behandelt *Comblin* die Fragen der Person und des menschlichen Leibes, die raumzeitliche Struktur der Welt des Menschen, die Beziehung des Menschen zur Materie (Wissenschaft, Technik, Arbeitswelt) und zum anderen Menschen in der Geschichte (Krieg und Politik). Über die biblischen Aspekte der individuellen Befreiung in paulinischen Kategorien kommen schließlich die zentralen Themen einer theologischen Anthropologie zum Zug: die Geistigkeit des Menschen, seine Ebenbildlichkeit, seine Sünde und seine Erlösungsbedürftigkeit, endend mit dem Verweis auf den „neuen Menschen" schlechthin, den Auferstandenen und Gekreuzigten und die Geistes-Gegenwart.

Libânios Eschatologie ist „vom Standpunkt der Armen aus" (234) verfaßt und schaut mit den „zwei Augen" der Theologie (180) auf die Offenbarung und Tradition einerseits und auf die Situation Lateinamerikas andererseits. Er hebt auf Phänomene der Volksfrömmigkeit und Volksbewegungen (z. B. Canudos) ab und sieht das eschatologische Herzstück im Reich Gottes, das durch Jesus offenbar wurde, der es seinerseits in Person darstellt und bleibend garantiert. Diese Perspektive bestimmt auch die eschatologische Einzelthematik: der Tod, besonders der vorzeitige in der „Welt der Armen", die Auferstehung der Toten, die Parusie und das Wirken des Geistes, das göttliche Gericht und die Läuterung (Fegefeuer), Hölle und Himmel.

Man wird nicht erwarten dürfen, daß alle Bände eine überschäumende Kreativität und ein vergleichbares reflexives Niveau aufweisen. Wohl aber darf man eine authentische und umfassende Systematisierung der Theologie der Befreiung erwarten, die es erlaubt, sich einen – wenigstens literarischen – Gesamteindruck von dem zu verschaffen, was die Kirche in Lateinamerika bewegt. So weit der Themenbogen auch gespannt sein mag und so unterschiedliche Positionen die Mitarbeiter auch einnehmen mögen, so gibt es doch fundamentale Übereinstimmungen und gemeinsame Inspirationen, die sich schon in den wenigen 1987 erschienen Bänden abzeichnen.

Einige seien exemplarisch benannt: Die Darstellungen zeichnen sich dadurch aus, daß sie in doppelter Wahrnehmung sowohl auf den „Humus der Tradition" (Libânio, 67) als auch auf die leidvolle Situation Lateinamerikas schauen; daß sie im „Einbruch der Armen" (Muñoz, 33) den Einbruch Christi erkennen und also die Option für Christus als Grund der „vorrangigen Option für die Armen" erkennen; daß sie zugleich narrativ-doxisch und diskursiv vorgehen und somit die befreiungstheologisch typische Unterscheidung von erstem und zweitem Akt berücksichtigen; daß sie zugleich die spirituelle und die soziale Verwurzelung ihres Theologisierens betonen und reflektieren, ohne dabei die „spirituelle Oberhoheit" des Christusglaubens (C. Boff, 139) aus dem Auge zu verlieren; daß sie auf die Kontinuität der Befreiungstheologie mit der klassischen Theologie ebenso abheben wie auf die Neuheit des Denkens. Man wird, ohne hier eine ins einzelne gehende Analyse und Kritik durchführen zu können, dem deutschen Förderkreis der „Bibliothek Theologie der Befreiung" zustimmen können: „Das Gesamtwerk ist ein wichtiger Beitrag auf dem Weg zu einer Kirche, die in unterschiedlichen Kulturen und gesellschaftlichen Verhältnissen das Evangelium zu leben und zu begreifen versucht. Davon scheint uns auch die Zukunftsfähigkeit des Christentums abzuhängen."

Michael Sievernich SJ

[1] Hoornaert, Eduardo: Die Anfänge der Kirche in der Erinnerung des christlichen Volkes; Boff, Clodovis – Pixley, Jorge: Die Option für die Armen. Düsseldorf: Patmos 1987. 239 S., 267 S. Kart. je 39,80.

[2] Muñoz, Ronaldo: Der Gott der Christen; Boff, Leonardo: Der dreieinige Gott. Düsseldorf: Patmos 1987. 231 S., 279 S. Kart. 38,–, 44,–.

[3] Comblin, José: Das Bild vom Menschen; Libânio, Joao Batista – Bingemer, Maria Clara Lucchetti: Christliche Eschatologie. Düsseldorf: Patmos 987. 246 S., 283 S., Kart. je 44,–.

BESPRECHUNGEN

Frauen und Kirche

Mädchen für alles – Emanze vom Dienst. Hrsg. v. Eleonore Rambosek. Freiburg: Herder 1988. 159 S. Kart. 17,80.

Leonore Rambosek, Redakteurin bei der katholischen Wochenzeitschrift „Die Furche", hat sechzehn Frauen aus drei Generationen nach Erfahrungen mit ihrem hauptberuflichen oder ehrenamtlichen Engagement in der Kirche gefragt. Jedem Beitrag ist eine Kurzbiografie der Autorin vorangestellt, die über Alter, Ausbildung und berufliche Tätigkeit Auskunft gibt. Die Befragten leben zum großen Teil in Österreich, doch fehlen auch Beiträge aus der Schweiz und der Bundesrepublik nicht.

Fast alle Frauen haben ein Hochschulstudium absolviert, nicht wenige haben ein Theologiestudium mit einem Diplom oder einer Dissertation abgeschlossen. Die sechzehn Beiträge haben einen unterschiedlichen Duktus, aber alle zeichnen sich durch Konzentration auf das Wesentliche, lebendige Darstellung und klare Sprache aus. Das Grundmuster für den Beitrag war offensichtlich vorgegeben. Alle beginnen mit kindlichen Erfahrungen im mehr oder weniger religiös geprägten Elternhaus, gehen auf die Wirkung des Religionsunterrichts ein, berichten vom Engagement in kirchlichen Jugendorganisationen, von entscheidenden Begegnungen mit prägenden Priestergestalten. Erst an der Schwelle zum Erwachsensein fächern sich die äußeren und inneren Lebenswege auf, wird das Spektrum der Erfahrungen breiter.

Nur ganz wenigen – sie gehören durchweg der älteren Generation an – ist eine schmerzliche Konfrontation mit der „Männerkirche" erspart geblieben. Der weit überwiegende Teil der hier schreibenden Frauen aber hat betrübliche Erfahrungen gemacht, sei es, daß ihnen schon im Studium oder beruflich in kirchlichen Diensten Schwierigkeiten gemacht worden waren, sei es, daß sie sich in entscheidenden Lebenssituationen von den Vertretern der Kirche im Stich gelassen fühlten. Einige Beiträge bleiben im Biografischen stecken; aber die meisten Verfasserinnen sind imstande, ihre persönlichen Erfahrungen ins Allgemeine zu wenden und die Vielschichtigkeit der Problematik analytisch anzugehen. Was da zutage gefördert wird, ist nicht sehr schmeichelhaft für „das System". Aber keine der Frauen polemisiert um der Polemik willen. Klagen werden ohne Larmoyanz vorgetragen, positive Erfahrungen dankbar registriert.

Die Zahl derer, die sich ausdrücklich zur Feministischen Theologie bekennen, ist klein, aber die Auseinandersetzung mit ihr hat für manche wertvolle Denkanstöße geliefert, ebenso wie die Theologie der Befreiung, die „Kirche von unten", die Friedensbewegung. Man spürt beim Lesen eine untergründige Solidarität aller derer, die an den institutionellen Verkrustungen und Verholzungen der Kirche leiden und dennoch mit Zuversicht und Hoffnung, wenn auch ohne Illusionen, in ihr bleiben und arbeiten wollen.

Der Titel des Buches ist nicht gerade eine Glanzleistung des Lektors, und man kann nur hoffen, daß sich ernsthafte Leser von der törichten Formulierung nicht abschrecken lassen, die bewegenden Zeugnisse glaubensstarker Frauen zur Kenntnis zu nehmen und sich selbst davon bewegen zu lassen. *E. v. d. Lieth*

Heine, Susanne: *Wiederbelebung der Göttinnen?* Zur systematischen Kritik einer feministischen Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 201 S. Kart. 24,80.

Gemeinsam mit dem 1986 erschienenen ersten Band („Frauen der frühen Christenheit"; vgl. diese Zschr. 205, 1987, 359f.) erhebt diese aus Vorlesungen der Autorin an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien erwachsene Darstellung 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 erste Band dabei eine „methodische Auseinandersetzung mit dem, was historische Forschung leisten kann", anzielt, soll der zweite Teil „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 (I, 17f.). Angedeutet wird dabei mehrfach die Gefahr, daß durch die zunehmende Verbreitung feministischen Gedankenguts (durch die „Secondhand-Avantgarde") dieses seine Stoßkraft auch verlieren könne (10).

Im ersten Kapitel setzt die Autorin sich mit der aktuellen Diskussion um das Vater- resp. Muttersein Gottes auseinander und betont zunächst die Bedeutung dieser Vorstellungen für das konkrete Leben und den Glauben der Christen. Wenn sie freilich im Anschluß hieran feststellt, daß „bei genauem Zusehen der Streit um Gott den Vater oder Gott die Mutter (sich) als obsolet" erweise, da jeder Name Gottes, der nicht „per analogiam verstanden" wird, aus Gott einen Götzen und damit einen greifbaren oder vorgestellten Gegenstand mache (45), so benützt sie eine Trivialität zur keineswegs schlüssigen Begründung einer unangemessenen Behauptung. Wie die Autorin nämlich zuvor selbst betont, ist die Auseinandersetzung um die Gottesvorstellung in der Kirche sehr wohl bedeutsam, auch wenn die bloße Analogizität dieser Beschreibung Gottes jederzeit präsent ist.

Unter den Titeln „Eros der Göttinnen" und „Matriarchat – das verlorene Paradies" sind die beiden folgenden Abschnitte des Buchs einer Auseinandersetzung mit der verbreiteten Anziehung angeblich (?) frauenfreundlicher Geschichte in der feministischen Diskussion gewidmet. Die Autorin kritisiert einen tendenziösen Umgang mit historischen Erkenntnissen etwa über antike Göttinnen, insofern diese z. B. wahrheitswidrig ausschließlich als friedfertig dargestellt würden (55; vgl. 60). Ebenso widerspreche deren eindeutige und umfassende Ausrichtung auf Fruchtbarkeit und Mutterschaft feministischem Interesse (56). Wer auf der anderen Seite etwa daran zweifle, daß es Matriarchate gegeben habe, oder diese geringschätze, falle unter das „feministische Anathema" (86). Wissenschaftliche Qualitäten würden vielfach nur denjenigen Wissenschaftler(inne)n zugesprochen, die das „richtige feministische Interesse" aufweisen.

Während das vierte Kapitel verschiedene Einzelfragen zum Wissenschaftsverständnis der feministischen Theologie behandelt, gibt der abschließende fünfte Abschnitt in der literarischen Form einer Predigt eine sehr bedenkenswerte Antwort auf die verbreitete Frage, warum Gott in Jesus Christus als Mann inkarnierte. Gerade in einer patriarchalischen Umwelt sei der Verzicht eines Mannes auf äußere Macht und Gewalt von besonderer zeichenhafter Qualität gewesen; eine entsprechende Lebensweise bei einer Frau wäre kaum aufgefallen. Wenn auch der eingangs zitierte Anspruch einer „systematischen Kritik feministischer Theologie" etwas hochgegriffen zu sein scheint, gibt das Werk doch eine Reihe von durchaus kritischen und dadurch weiterführenden Denkanstößen. *H. Frohnhofen*

New Age

Kehl, Medard: *New Age oder neuer Bund?* Christen im Gespräch mit Wendezeit, Esoterik und Okkultismus. Mainz: Matthias Grünewald 1988. 130 S. (Topos. 176) Kart. 9,80.

Die großen Themen heißen heute „New Age" und „Esoterik". Bei der Wahrnehmung der mit solchen Begriffen bezeichneten, sehr unterschiedlichen Phänomene und Praktiken spielt sich ein fragwürdiger Vorgang ab: Das an sich Unvereinbare wird zusammengebracht, eine „Bewegung" wird festgestellt. Am Ende wird als „Esoterik" und „New Age" hervorgebracht, was dann beunruhigt und „bekämpft" werden soll. Trotz dieser Gefahr ist es gut, daß immer wieder Publikationen sachlich die Tatsachen darstellen, in die Auseinandersetzung mit den tieferen Ursachen eintreten und vor allem Erziehern helfen, in der Begegnung mit jungen Menschen einen Standpunkt zu beziehen. Medard Kehl, Professor für Dogmatik an der Philosophisch-Theologischen

Hochschule St. Georgen in Frankfurt, leistet in dem preiswerten Bändchen eine gute Hilfe in dieser Auseinandersetzung.

Der Verfasser unterliegt nicht jener unterscheidungsunfähigen Irenik, die nirgendwo anstoßen will. Nach der Begriffsklärung hebt er die neuzeitlichen Wurzeln von New Age heraus. Daraus erhellt, daß die amorphe Stimmung eine ebenso unüberschaubare Herkunft hat: von Krisenreaktionen über Spiritismus bis zur Theosophie. Ein Blick in die spätantike Gnosis läßt Vergleichbarkeiten der damaligen mit den heutigen Phänomenen erkennen. Nicht unwichtig ist, daß die Auseinandersetzung mit der Gnosis auch für die Lehre der Kirche bedeutsam wurde. Die theologische Auseinandersetzung kann trotz ihrer Kürze (65–85) als treffend bezeichnet werden: Die christliche Erlösungslehre überwindet mit Hoffnung die Weltangst, weiß um einen Gott der Liebe und schenkt in Gnade eine personale Begegnung mit Gott, ist also gerade nicht ein der Selbstmächtigkeit des Eingeweihten zugängiges Allgefühl und Alleinswerden mit dem Kosmos. Eigentlich darf man es als erstaunlich bezeichnen, daß gerade in einer Zeit, die so auf Personalität und Subjektivität ausgerichtet ist, irrationale und es-hafte Vollzüge angestrebt werden. Ist der heutige Mensch seiner Subjektivität überdrüssig geworden? Ein abschließendes Kapitel beschäftigt sich mit „okkulten Phänomenen". Kehl weist auf, daß dieses Thema eng mit der Lehre von den Letzen Dingen und deren Tabuisierung verbunden ist.

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

Die römische Bischofskongregation hat den Bischöfen einen Entwurf zugeleitet, der sich mit dem theologischen und juridischen Status der Bischofskonferenzen befaßt. Hermann J. Pottmeyer, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Bochum, analysiert kritisch diesen Text, der die Bedeutung der Bischofskonferenzen sehr restriktiv umschreibt.

Bei aller Kritik an manchen Bischofsernennungen der jüngeren Zeit wurde das alleinige Ernennungsrecht des Papstes ohne jeden rechtlichen Anspruch der Ortskirche auf Beteiligung nicht in Zweifel gezogen. Eva Maria Maier, Assistentin am Institut für Rechtsphilosophie der Universität Wien, stellt diese Annahme in Frage und macht deutlich, daß sich die derzeitige Praxis weder auf die Tradition der Kirche noch auf ein genuin kirchlich-theologisches Verständnis von Recht berufen kann.

Paul Roth, Professor für Politikwissenschaft und Publizistik an der Hochschule der Bundeswehr in München, befaßt sich mit Gorbatschows Forderung nach „Perestroika". Er betrachtet dieses Bemühen um Reform auf dem Hintergrund der Geschichte der Sowjetunion und zeigt Schwierigkeiten und Chancen.

Im Lauf der letzten Jahrzehnte hat sich das Verhältnis von Arbeit und Freizeit tiefgreifend verändert. Roman Bleistein untersucht diesen Prozeß und zeigt, daß damit gerade in der Freizeit eine neue Kultur des Alltags gefordert ist.

Die Entwicklung der Hochtechnologie ist eine Hauptursache des derzeitigen sozialen Wandels und der Spannungen, die sich daraus ergeben. Helmut Schorr, Professor für Soziologie an der Hochschule der Bundeswehr in München, untersucht die Folgen und zeigt Wege, wie sich die Probleme bewältigen lassen.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Baldermann, Ingo: Einführung in die Bibel. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 291 S. (UTB. 1486.) Kart. 27,80.

Beyer, Rolf: Die Königin von Saba. Engel und Dämon. Der Mythos einer Frau. Bergisch Gladbach: Lübbe 1987. 304 S. Lw. 39,80.

Bibliographie Sozialisation und Sozialpädagogik. Eine periodische Literaturdokumentation. Berichtszeitraum 1. Quartal 1987. DJI Dokumentation. München: Verlag Dt. Jugendinstitut 1988. VIII, 104 S. Kart. 14,–.

Bibliographie Sozialisation und Sozialpädagogik. Eine periodische Literaturdokumentation. Berichtszeitraum 2. Quartal 1987. DJI Dokumentation. München: Verlag Dt. Jugendinstitut 1988. VIII, 110 S. Kart. 14,–.

Bildungs- und Begegnungsstätten in Bayern. Fortschritt, Tradition. Bamberg: St.-Otto-Verlag 1988. 111 S. Kart.

Chartres 1945. Seminar hinter Stacheldraht. Eine Dokumentation. Hrsg. v. Karl Heinz Kloidt. Freiburg: Herder 1988. 327 S. Kart. 48,–.

Christen in der Sowjetunion zwischen Bedrängnis und Hoffnung. Informationsheft zum Gebetstag für die verfolgte Kirche 1988. München: Kirche in Not/Ostpriesterhilfe 1988. 64 S. Kart.

Comblin, José: Der Heilige Geist. Düsseldorf: Patmos 1988. 235 S. (Bibliothek Theologie der Befreiung.) Kart. 44,–.

„Dein leuchtend Angesicht Maria…" Das Bild der Mutter Jesu in der Glaubensgeschichte. Hrsg. v. Wolfgang Beinert und Jürgen Hoeren. Freiburg: Herder 1988. 125 S. (Herderbücherei. 1565.) Kart. 7,90.

Garijo-Guembe, Miguel – Rohls, Jan – Wenz, Gunther: Mahl des Herrn. Ökumenische Studien. Frankfurt, Paderborn: Lembeck, Bonifatius-Druckerei 1988. 338 S. Kart. 68,–.

Hastenteufel, Paul: Katholische Jugend in ihrer Zeit. Band 1: 1900–1918. Bamberg: St. Otto 1988. 505 S. Kart. 68,–.

Hauschka, Ernst R.: Worte, die reden können. Glaubenserfahrungen von heute. München: Pfeiffer 1988. 56 S. Kart. 14,80.

Huber, Ernst Rudolf – Huber, Wolfgang: Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts. Bd. 3: Staat und Kirche von der Beilegung des Kulturkampfs bis zum Ende des Ersten Weltkriegs. Berlin: Duncker & Humblot 1983. XXXVI, 873 S. Lw. 226,–.

Johannes Paul II.: Solidarität – die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt. Enzyklika Sollicitudo rei socialis. Kommentar von Wilhelm Korff und Alois Baumgartner. Freiburg: Herder 1988. 138 S. Kart. 12,80.

Koch, Kurt: Schweigeverbot. Christliche Befreiungspraxis an Brennpunkten unseres Lebens. Freiburg: Christophorus 1988. 336 S. Lw. 36,–.

Kolvenbach, Peter-Hans: Der österliche Weg. Exerzitien zur Lebenserneuerung. Freiburg: Herder 1988. 240 S. Lw. 26,–.

Die Konkordate und Kirchenverträge. Hrsg. v. Joseph Listl. Bd. 1–2. Berlin: Duncker & Humblot 1987. XXXVI, 864 S.; XXXIX, 824 S. Lw. 168,–.

Kontinent. Ost-West-Forum. Heft 2/1988. Stuttgart: Burg-Verlag 1988. 112 S. Kart. 12,–.

Körtner, Ulrich H. J.: Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 428 S. Kart. 58,–.

Koszel, Bogdan: Rywalizacja Niemiecko-Wloska w Europie Srodkowej i na Balkanach w Latach 1933–1941. Poznan: Instytut Zachodni 1987. 373 S. Kart.

Kozeński, Jerzy: Opazycja w III Rzeszy. Poznan: Instytut Zachodni 1987. 201 S. Kart.

Kurz, Helmut: Entdeckungen in der Bibel. Tips, Informationen, Methoden. München: Kösel 1988. 111 S. Kart. 24,80.

Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform. Hrsg. v. Theodor Maas-Ewerd. Freiburg: Herder 1988. 350 S. Lw. 25,–.

Ledergerber, Karl – Bieri, Peter: Was geht New Age die Christen an? Brücken zum gegenseitigen Verständnis. Freiburg: Herder 1988. 142 S. (Herderbücherei. 1542.) Kart. 9,90.

Lonergan Workshop. Vol. 7. Hrsg. v. Fred Lawrence. Atlanta, Georgia: Scholars Press 1988. VIII, 360 S. Kart.

Lunen-Chenu, Marie-Thérèse – Gibellini, Rosino: Donna e Theologia. Ed. di Adriana Valerio. Brescia: Queriniana 1988. 193 S. (gdt. 182.) Kart. L. 15000.

Mechthild von Magdeburg: „Ich tanze, wenn du mich führst." Ein Höhepunkt deutscher Mystik. Ausgew., übers. u. eingel. v. Margot Schmidt. Freiburg: Herder 1988. 159 S. (Herderbücherei. Texte zum Nachdenken. 1549.) Kart. 9,90.

Ockenfels, Wolfgang: Politisierter Glaube? Zum Spannungsverhältnis zwischen katholischer Soziallehre und politischer Theologie. Bonn: Ifg Verlagsges. 1987. 346 S. (Sammlung Politeia. 33.) Lw. 93,–.

Ökologische Ethik. Hrsg. v. Kurt Bayertz. München: Schnell & Steiner 1988. 119 S. Kart. 18,–.

Pieper, Josef: Kleines Lesebuch von den Tugenden des menschlichen Herzens. Ostfildern: Schwabenverlag 1988. 51 S. (Anstöße.) Kart. 9,80.

Piotrowskil, Bernard: O Polske nad Odra i Baltykiem. Poznan: Instytut Zachodni 1987. 438 S. Kart.

Pluralismus in Gesellschaft und Kirche – Ängste, Hoffnungen, Chancen. Hrsg. v. Paul M. Zulehner. München: Schnell & Steiner 1988. 106 S. (Schriftenreihe der Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg.) Kart. 19,–.

Ratzinger, Joseph: Diener eurer Freude. Meditationen über die priesterliche Spiritualität. Freiburg: Herder 1988. 112 S. Lw. 16,80.

Reblin, Klaus: Freund und Feind . Franziskus von Assisi im Spiegel der protestantischen Theologiegeschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 324 S. (Kirche und Konfession. 27.) Kart. 36,–.

Riess, Curt: Gustav Gründgens. Die klassische Biographie des großen Künstlers. Freiburg: Herder 1988. 456 S. (Herderbücherei. 1546.) Kart. 18,90.

Säkulare Welt und Reich Gottes. Im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen als Jahrbuch hrsg. v. Paulus Gordan. Köln: Styria 1988. 251 S. Kart. 29,80.

Schaube, Werner: Lebensgerüst. Leben, fragen, glauben. Für den katholischen Religionsunterricht an beruflichen Schulen. Freiburg: Herder 1988. 152 S., Abb. Kart.

Schneider, Franz: Die politische Karikatur. München: Beck 1988. 135 S. Kart. 24,–.

Seckler, Max: Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung. Freiburg: Herder 1988. 267 S. Kart. 29,80.

37. Internationaler Kongreß „Kirche in Not". Band 35/1987: 70 Jahre Oktoberrevolution. Bilanz für die Kirchen. Königstein: Albertus-Magnus-Kolleg/Haus der Begegnung 1988. 218 S., Abb. Kart. 19,90.

Spaemann, Heinrich: Die Macht des Bösen und seine Überwindung in biblischer Sicht. Ostfildern: Schwabenverlag 1988. 46 S. (Anstöße.) Kart. 9.80.

Stuhlhofer, Franz: Naturforscher und die Frage nach Gott. Berneck/Schweiz: Schwengeler 1988. 134 S. (Telos-Taschenbuch. 522.) Kart. 8,80.

Sudbrack, Josef: Die vergessene Mystik und die Herausforderung des Christentums durch New Age. Würzburg: Echter 1988. 122 S. Kart. 14,80.

Sudbrack, Josef: Die Wahrheit der Sakramente. Kraft und Geist der Kirche – Wege des Menschen zu Gott. Ostfildern: Schwabenverlag 1988. 64 S. (Anstöße.) Kart. 9,80.

Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann. Hrsg. v. Albert Görres und Walter Kasper. Freiburg: Herder 1988. 174 S. (Quaestiones Disputatae. 113.) Kart. 24,80.

Die Ukrainische Katholische Kirche. München: Kirche in Not/Ostpriesterhilfe 1988. 108 S. (Beiträge zur Religions- und Glaubensfreiheit. 1.) Kart.

Vogels, Heinz-Jürgen: Jesus Christus eine Realität. Ostfildern: Schwabenverlag 1988. 84 S. (Anstöße.) Kart. 12,80.

Volksparteien ohne Zukunft? Die Krise des Parteienstaates. Hrsg. v. Gerd-Klaus Kaltenbrunner. Freiburg: Herder 1988. 189 S. (Herderbücherei. Initiative 9573.) Kart. 14,90.

Waldenfels, Hans: An der Grenze des Denkbaren. Meditation – Ost und West. München: Kösel 1988. 207 S. Kart. 29,80.

Weiß, Otto: Tun, was der Tag verlangt. Das Leben Pater Kaspar Stanggassinger. Freiburg: Herder 1988. 144 S. Kart. 13,80.

Wird die Kirche wieder jung? Ein Taschenbuch der Bistumspresse. Freiburg: Herder 1988. 126 S. (Herderbücherei. 1548.) Kart. 7,90.

Zahrnt, Heinz: Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert. München: Piper 1988. 426 S. (Serie Piper. 890.) Kart. 17,80.

Zwischen Ohnmacht und Befreiung. Biblische Frauengestalten. Hrsg. v. Karin Walter. Freiburg: Herder 1988. 200 S. Kart. 19,80.

Kirchliches Erbe von 68

Die Studentenunruhen Ende der sechziger Jahre – gemeinhin mit dem Etikett „68" versehen, weil sie in diesem Jahr ihren Höhepunkt erreichten – sind wie alle gesellschaftlichen Ereignisse und Strömungen auch an der Kirche nicht spurlos vorübergegangen. Das antiautoritäre Lebensgefühl, die Forderungen nach offener Diskussion, nach Mitsprache und umfassender Demokratisierung trafen hier mit dem reformerischen Aufbruch der Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zusammen. In der Bundesrepublik hatte der Katholikentag von 1966 in Bamberg erste Schritte zur „Eindeutschung des Konzils", wie man es damals nannte, unternommen. Der Essener Katholikentag vom 4. bis 8. September 1968 sollte unter dem Thema „Mitten in dieser Welt" diesen Prozeß weiterführen. Daß dort die Auswirkungen der 68er Bewegung zu heftigeren und auch kontroverseren Diskussionen als in Bamberg führen würden, war vorauszusehen.

Als dann am 29. Juli, wenige Wochen vor Beginn des Katholikentages, die Enzyklika „Humane vitae" erschien, hatte das Jahr 1968 in der katholischen Kirche sein Thema. Mit dem grundsätzlichen Verbot aller empfängnisverhütenden Mittel wurde die Enzyklika zum Kristallisationspunkt der Kritik und des Protests. Papst Paul VI. hatte gehofft, „die Menschen unserer Tage" würden „den zutiefst vernünftigen und dem Menschen entsprechenden Charakter" des grundlegenden Prinzips von Humanae vitae erfassen. Das Gegenteil trat ein: Noch nie zuvor hatte eine päpstliche Verlautbarung in der Kirche selbst einen solchen Widerspruch gefunden. Grund dafür war nicht nur der so sensible Bereich der Sexualität, sondern vor allem die Forderung des Papstes, nicht wegen der Sachargumente, sondern aufgrund der Autorität des päpstlichen Lehramts die Thesen der Enzyklika zu akzeptieren. Diese Forderung zielte in den Kernbereich der Überzeugungen, die sich in diesem Jahr so massiv Ausdruck verschafften. Eine Autorität unbefragt hinzunehmen, verstieß gegen die Grunddogmen der Zeit. Eine große Mehrheit gerade der kirchlichen Engagierten sah die Beweisgründe des Papstes als nicht schlüssig an. So konzentrierte sich die innerkirchliche Diskussion mit einer bis dahin unbekannten Heftigkeit auf die Enzyklika und damit auf den Anspruch des kirchlichen Lehramts, verbindliche Entscheidungen zu fällen.

Auf dem Katholikentag in Essen kam das alles zum Ausbruch. Die verbreitete Kritik an den „Verkrustungen" der Kirche, das Drängen nach Veränderung und Reform wurde aufgrund der Enzyklika nur noch radikaler. Die Forderungen hießen Mitbestimmung, Demokratisierung, kollegiale Formen der Wahrheitsfindung. Bischöfe, Priester und Laien sollten gemeinsam beraten und gemeinsam sachgerechte Entscheidungen erarbeiten, wie es das holländische Pastoralkonzil auf seinen beiden ersten Sitzungen im Januar und März 1968 vorexerziert hatte.

Nach diesem Vorbild verlangte man in Essen auch ungestüm ein deutsches Pastoralkonzil.

Die Kirche in der Bundesrepublik erwies sich diesen Herausforderungen gegenüber als elastisch, offen und erneuerungsfähig. Auf die turbulenten Diskussionen antwortete sie damals mit Reform, Wandel und Integration, ohne die eigene Substanz zu opfern. Zunächst hatten die Bischöfe schon kurz vor dem Essener Katholikentag mit ihrer Königsteiner Erklärung vom 30. August das richtige Wort gefunden. Sie wiederholten nicht nur die traditionellen Prinzipien der Theologie über das Verhalten gegenüber nichtunfehlbaren Entscheidungen des kirchlichen Lehramts. Sie sahen in dem kritischen Echo auf die Enzyklika auch positive Aspekte, nämlich einen „heilsamen Läuterungsprozeß", den Beginn „neuer Formen der Verwirklichung von Autorität und Freiheit in der Kirche". Damit könne das Ganze „ein wirksamer Beitrag zur Erneuerung der Kirche im Sinn des Zweiten Vatikanischen Konzils sein".

Der entscheidende Beitrag der Bischöfe zur Klärung der Situation war die Einberufung der Gemeinsamen Synode (1971–1975). Die Synode wurde zu einer vorbildlichen Verwirklichung der Prinzipien des Konzils von der gemeinsamen Würde aller Glieder der Kirche und ihrem Recht auf Mitsprache. Die Offenheit der Diskussionen und die Dialogbereitschaft der Bischöfe schufen eine Atmosphäre, in der trotz aller Spannungen und Konflikte einvernehmliche Lösungen gefunden werden konnten. Die Integrationskraft dieses Ereignisses kann gar nicht überschätzt werden. Es ist nicht zuletzt der Synode zu verdanken, daß die Auseinandersetzungen nicht zu einem Gegeneinander feindlicher Lager führten, sondern daß alle miteinander im Gespräch blieben und daß die Einheit der Kirche und auch die Bedeutung des Amts nie in Frage gestellt wurde.

Die zentralen Probleme, die 1968 die Diskussion bestimmten, sind jedoch auch heute noch nicht gelöst. Das gilt zunächst für den unverändert großen Dissens zwischen dem kirchlichen Lehramt und einer breiten Mehrheit der Katholiken in der Grundaussage von Humanae vitae, zumindest in Europa und den USA. Zwar äußert sich die Kritik nicht mehr so lautstark und so eruptiv wie vor 20 Jahren. Das ist jedoch kein Zeichen einer stärkeren Zustimmung, sondern eher einer wachsenden Distanz: Man läßt die kirchlichen Forderungen auf sich beruhen und geht seinen eigenen Weg. Diese Vorgänge wären nicht sonderlich erregend, wenn sie nur dieses eine Thema beträfen. Sie reichen aber tiefer, weil in ihnen die Autoritätskrise zum Ausdruck kommt, die – nicht erst seit 1968 – alle Lebensbereiche umfaßt. Diese Infragestellung von Ordnungen und Herrschaftspositionen kann nicht überwunden werden, wenn man nur zum Gehorsam und zur Befolgung überkommener Normen aufruft. Autorität muß heute neu glaubhaft gemacht werden, nämlich als die Überlegenheit dessen, der etwas zu sagen hat und durch die Kraft seiner Argumente überzeugt. Hier steht auch die Kirche noch vor einer großen Aufgabe.

Wolfgang Seibel SJ

Johannes Müller SJ

Das Flüchtlingsproblem in seiner weltweiten Dimension

Schon immer gab es Menschen, die gezwungen waren, ihre Heimat zu verlassen und anderswo Zuflucht zu suchen. Gewechselt haben im Lauf der Geschichte nur die Ursachen, Motive und Orte und vor allem die Opfer der Flucht. Meist waren es unterdrückende politische oder unerträgliche wirtschaftliche Bedingungen, also von Menschen geschaffene Verhältnisse, die andere Menschen in die Fremde trieben. Sehr wechselnd war im Lauf der Geschichte auch das Verhalten gegenüber Flüchtlingen, wobei sehr vielfältige Motive mitspielten[1].

Jahrhundert der Flüchtlinge

Noch nie jedoch gab es so viele Flüchtlinge wie in unserem Jahrhundert. Ihre Zahl wird auf 200–250 Millionen geschätzt. Gegenwärtig zählt man weltweit 12–15 Millionen offiziell erfaßte und fast ebenso viele völkerrechtlich nicht vorgesehene „Flüchtlinge im eigenen Land". Man kann daher zu Recht von einem „Jahrhundert der Flüchtlinge" globalen Ausmaßes sprechen[2].

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts lag der Schwerpunkt der Flüchtlingstragödien in *Europa* und seinen Grenzgebieten. Dies war vor allem eine Folge des Zusammenbruchs der europäischen Weltordnung. Sechs historische Entwicklungsprozesse lösten jeweils Flüchtlingsströme in Millionenzahl aus[3]: 1. der Zusammenbruch des Osmanischen Reiches; 2. die Rivalitäten der europäischen Nationalstaaten, die zum Ersten Weltkrieg führten; 3. die Oktoberrevolution und der Bürgerkrieg in der Sowjetunion; 4. der Aufstieg der totalitären Diktaturen des Nationalsozialismus und Faschismus (einschließlich des japanischen Imperialismus); 5. der Zweite Weltkrieg und seine unmittelbaren Folgen; 6. die Ausdehnung des kommunistischen Herrschaftsbereichs. Unbestreitbar haben sich vor allem die USA und Westeuropa bei der Aufnahme und Integration dieser Flüchtlingsströme große Verdienste erworben und so eine friedliche Lösung dieser Probleme ermöglicht.

Sowohl im Hinblick auf die Herkunfts- als auch die Aufnahmeländer hat sich das Schwergewicht der Flüchtlingsprobleme in den letzten Jahrzehnten in die *Dritte Welt* verlagert, wobei die regionalen Brennpunkte immer wieder wechselten. Dies schuf eine völlig neue Situation, insofern nun die armen und „unterentwickelten" Länder die Hauptlast der Probleme zu tragen und bewältigen hatten[4].

Der Zerfall der europäischen Kolonialreiche und der schwierige Prozeß der Nationbildung in den Entwicklungsländern, häufig vom Ost-West-Konflikt überlagert, waren lange die Hauptursache oft millionenfacher Flüchtlingsströme. So flohen nach der Teilung des indischen Subkontinents 1947 mehr als acht Millionen Hindus und Sikhs nach Indien und fast sieben Millionen Muslime nach Pakistan. Hunderttausende kamen dabei ums Leben. Die Staatsgründung Israels 1948 machte etwa eine Million Palästinenser heimatlos. 40 Jahre später haben inzwischen fast zwei Millionen dieses Volkes immer noch keinen bleibenden Aufenthaltsort und machen den Nahen Osten zu einer ständigen Krisenregion. Ähnliche Probleme schuf der Dekolonisationsprozeß in Afrika, der im südlichen Teil dieses Kontinents heute noch nicht abgeschlossen ist.

Die größte Flüchtlingsgruppe in *Asien* sind gegenwärtig die Afghanen, von denen etwa zwei Millionen im Iran und fast drei Millionen in Pakistan in Flüchtlingslagern leben. Ob der Abzug der sowjetischen Truppen daran etwas ändern wird, ist ungewiß und bleibt abzuwarten. Nach wie vor ein großes Problem stellt das Flüchtlingsproblem in Südostasien dar, wo einige Hunderttausend Khmer, Laoten und Vietnamesen vor allem in Grenzlagern in Thailand untergebracht sind. Hinzu kommen eher wachsende Zahlen von Tamilen aus Sri Lanka, indischen Sikhs und nicht zuletzt kleineren Volksgruppen wie etwa Osttimoresen und Papuas aus Indonesien oder Chakmas aus Bangladesh, die von der Weltöffentlichkeit weithin nicht einmal registriert werden. Im Nahen Osten gibt es neben den Palästinensern größere Flüchtlingszahlen von Iranern, Kurden und Armeniern. In *Lateinamerika* liegt der Schwerpunkt der Flüchtlingsprobleme in Zentralamerika, wobei vor allem die Bevölkerung von El Salvador, Guatemala und Nicaragua betroffen ist.

Afrika gilt seit Ende der siebziger Jahre als „Kontinent der Flüchtlinge“[5]. Die größte regionale Zusammenballung findet sich im Nordosten Afrikas. Vor allem Äthiopien, Somalia und der Sudan sind zugleich Herkunfts- wie Aufnahmeländer für Millionen von Flüchtlingen, wobei sich die jeweiligen Zahlen wie Aufenthaltsorte je nach politischer Wetterlage oft sehr schnell verändern. Zweiter Brennpunkt ist das südliche Afrika, wo sich vor allem in Mosambik und seinen Nachbarländern die Situation in letzter Zeit dramatisch verschärft hat. Wesentliche Mitschuld trägt die Republik Südafrika[6].

Fluchtbewegungen aus migrationstheoretischer Perspektive

Migrationsforschung und -theorie beschäftigen sich mit den verschiedenen Formen von Bevölkerungswanderungsbewegungen. Sie bieten daher einen methodisch sehr hilfreichen Interpretationsrahmen, um Fluchtvorgänge sowohl allgemein wie auch im konkreten Einzelfall zu beschreiben und zu analysieren[7].

Fluchtbewegungen sind *Migrationsvorgänge*, die interner (innerhalb eines Landes) oder internationaler (über Landesgrenzen hinweg) sowie temporärer (Repatrierung) oder permanenter (Dauerasyl) Natur sein können. Sie haben insofern spezifischen Charakter, als sie faktisch immer zwangsweise geschehen, selbst wenn sie scheinbar freiwillig unternommen werden. Sinnvoll ist in diesem Zusammenhang die Unterscheidung zwischen „akuten Flüchtlingen", die panikartig fliehen, und „antizipatorischen Flüchtlingen", die ihre Flucht planen und vorbereiten, da sie andernfalls möglicherweise keine Gelegenheit mehr dazu haben werden.

Die Migrationstheorie unterscheidet zwischen *Push- und Pull-Faktoren* als Auslöser von Wanderungsbewegungen. Push-Faktoren sind negative Zustände am Herkunftsort, welche Menschen zur Migration veranlassen. Sie können physischer (Naturkatastrophen), demographischer (Bevölkerungsdichte), ökonomischer (Armut), sozialer (Diskriminierung) oder politischer Natur (Unterdrückung) sein. Meist handelt es sich um ein Bündel von Faktoren. Pull-Faktoren sind tatsächliche oder vermeintliche günstigere Bedingungen am Zielort, welche eine Umsiedlung anziehend machen. Ausschlaggebend für die Migrationsentscheidung bleibt letztlich immer die subjektive Bewertung dieser Faktoren im Sinn einer sehr komplexen Kosten-Nutzen-Rechnung.

Dieser analytische Raster bestätigt den *Zwangscharakter* von Fluchtentscheidungen und -bewegungen. Im Unterschied zu anderen Migrationsformen sind sie fast ausschließlich von Push-Faktoren bestimmt, das heißt von als unerträglich und bedrohlich erfahrenen Zuständen am Herkunftsort. Die (im Unterschied zu anderen Migrationsentscheidungen) meist kollektive Fluchtentscheidung gründet also auf der Kenntnis objektiver Gegebenheiten. Pull-Faktoren und damit möglicherweise unrealistische Erwartungen spielen kaum eine Rolle, es sei denn in dem Sinn, daß die Situation nur noch besser werden kann. Meist jedoch wissen die Flüchtlinge sehr wohl, daß sie vor soziokultureller Entwurzelung (Heimatlosigkeit), Ablehnung und einem schwierigen Anpassungsprozeß stehen. Abschreckend wirken auch die Entbehrungen und Gefahren der Flucht selbst, die sich oft über lange Zeit und weite Entfernungen erstreckt; man denke nur an das Schicksal der vietnamesischen „boat-people" und ihr oft jahrelanges Warten in Flüchtlingslagern und anderen Notunterkünften. Fluchtbewegungen kann man daher zu Recht „Massenzwangswanderungen"[8] nennen.

Die Flucht ganzer Bevölkerungsgruppen hat schwerwiegende *Auswirkungen* und Folgen gesellschaftlicher und humaner Art. Die zurückgelassenen Gebiete verkommen in vielen Fällen, da sie entweder umkämpft sind oder ihre aktive Bevölkerung verloren haben. Die meist selbst armen und soziokulturell höchst heterogenen Aufnahmegebiete und -länder sind schon zahlenmäßig überfordert und stehen vor dem kaum bewältigbaren Problem der wirtschaftlichen, politischen und soziokulturellen Integration der Flüchtlinge. Angesichts der damit verbundenen Konflikte zeigen sie eine oft bewundernswerte Gastfreundschaft.

Die schwersten Folgelasten haben freilich die betroffenen Flüchtlinge selbst zu tragen, was manchmal fast vergessen zu werden scheint. Sie leben in einer Situation der Heimat- und Besitzlosigkeit, nicht selten auf unabsehbare Zeit von ihren Familien getrennt, und stehen vor einer völlig ungewissen Zukunft. Fremdenfeindlichkeit und Fremdenhaß machen ihre Lage noch schwieriger. In vielen Fällen führt das endlose und gezwungenermaßen passive Warten in Lagern und Massenunterkünften zu schweren und teils bleibenden psychosozialen Schäden.

Diese endlose Ungewißheit kann aber auch in Aggressivität und Gewalttätigkeit umschlagen, zumal wenn sie von politischen Interessen mißbraucht wird. Man kann in diesem Zusammenhang drei Phasen der Fluchtexistenz beobachten. Am Anfang stehen „geschlagene Flüchtlinge", denen es um das bloße Überleben geht. Im Lauf der Zeit werden sie zu „abwartenden Flüchtlingen", die geduldig die Chance eines Neubeginns erhoffen und sie zu nutzen suchen. Wird ihnen all dies verwehrt, können sie schließlich (besonders in der zweiten Generation) zu „kämpfenden Flüchtlingen" werden. Man nennt dieses Phänomen auch „Palästinenser-Syndrom"[9]. Ähnliche Prozesse, aber auch zunehmende Kriminalität, die sich gegen Mitflüchtlinge und die umliegende Zivilbevölkerung richtet, sind in jüngster Zeit in den Flüchtlingslagern Thailands festzustellen.

Zusammenfassend läßt sich eine Reihe von *Merkmalen* nennen, die besonders die heutigen Fluchtbewegungen der Dritten Welt charakterisieren: sie haben eindeutigen Zwangscharakter; sie geschehen meist plötzlich und kaum vorhersehbar; sie sind mehr eine chronische Erscheinung der gegenwärtigen Welt als eine einmalige Folge begrenzter Ereignisse; meist handelt es sich um kollektive Fluchtbewegungen ganzer Bevölkerungsgruppen, in der Mehrzahl Frauen und Kinder; die Flucht geschieht innerhalb eines sehr kurzen Zeitraums; die Flüchtlinge leben meist in grenznahen Lagern konzentriert; die überwältigende Mehrheit der Flüchtlinge kehrt sobald wie möglich an ihren Herkunftsort zurück[10].

Diese Merkmale können auch als Kriterien dienen, um echte Flüchtlinge von Migranten aus anderen Gründen zu unterscheiden. Bei letzteren handelt es sich in der Regel um Einzelpersonen, die freiwillig um besserer Chancen willen ihren Herkunftsort auf Dauer verlassen. Sie sind nicht zu verwechseln mit Flüchtlingen vor extremer Armut, die nach obigen Kriterien zweifellos als echte Flüchtlinge gelten müssen. Es ist daher höchst fragwürdig, „Armutsflüchtlinge" und „Wirtschaftsmigranten" in gleicher Weise als „Wirtschaftsflüchtlinge" zu bezeichnen, wie es heute häufig der Fall ist.

Strukturelle Ursachen gegenwärtiger Flüchtlingsprobleme

Die konkreten Ursachen der gegenwärtigen Flüchtlingsströme sind sehr vielfältig und oft unentwirrbar miteinander verflochten. Sie liegen teils in den Entwick-

lungsländern selbst, teils haben sie internationalen Charakter[11]. Eine vergleichende Analyse beweist die wesentlich strukturelle Dimension dieser Ursachen.

Ursachen in den Entwicklungsländern. Eine erste Ursache sind Konflikte zwischen Entwicklungsländern, die oft eine lange Geschichte haben (z. B. zwischen Vietnam und Kambodscha) und häufig durch Grenzstreitigkeiten (besonders in Afrika) und regionales Hegemoniestreben ausgelöst werden. Ein zweites Ursachenbündel sind ethnisch-rassische und kulturell-religiöse Spannungen innerhalb der meist sehr heterogenen Entwicklungsgesellschaften. Diese münden immer wieder in separatistische Bewegungen und bürgerkriegsähnliche Zustände (z. B. Sikhs in Indien, Tamilen in Sri Lanka) und haben häufig grenzüberschreitenden Charakter. Besonders Afrika mit seiner großen Vielfalt von Stammesvölkern ist davon betroffen. Mitursächlich dafür ist ein dritter Grund, nämlich die Monopolisierung und intolerante Ausübung der Macht durch einzelne gesellschaftliche Gruppen, was die Entstehung partizipatorischer und pluralistischer Gesellschaftsstrukturen verhindert, typisches Symptom des nach wie vor schwierigen Prozesses der Nationbildung. Das Ergebnis und zugleich ein vierter Grund ist meist eine verfehlte Entwicklungspolitik, die große Teile der Bevölkerung von den wirtschaftlichen Ressourcen ausschließt, etwa durch Landvertreibung und ökologischen Raubbau, und Armut und Hunger zur Folge hat. Als letzter Grund sind politisch-militärische Konflikte innerhalb der Entwicklungsländer zu nennen. Ursächlich sind totalitäre Regime, politische Repression, Menschenrechtsverletzungen und eine wachsende Militarisierung, die ihrerseits teils in obigen Problemen gründen und teils ideologische Wurzeln haben (z. B. Doktrin der nationalen Sicherheit). Dies wiederum führt zu Revolten und Bürgerkriegen.

Externe Ursachen im internationalen System. Als erste äußere Ursache ist das koloniale Erbe der Entwicklungsländer zu nennen. Viele ihrer internen Probleme haben sie übernommen, so zum Beispiel willkürliche Grenzziehungen durch die Kolonialmächte, was die Nationbildung sehr erschwert, oder deformierte wirtschaftliche und soziale Strukturen, deren Überwindung sehr viel Zeit erfordert. Eine zweite äußere Ursache ist der Ost-West-Konflikt mit seinem naiven Freund-Feind-Schema, das vor allem die beiden Supermächte aus sicherheitspolitischen und ideologischen Gründen auf die Entwicklungsländer übertrugen. Indem sie die ihnen jeweils genehmen politischen Systeme, oft sogar im Wechsel (z. B. Äthiopien, Somalia), durch Waffenexporte und militärische Hilfe unterstützten, in manchen Fällen auch durch direkte militärische Interventionen, trugen sie zur Militarisierung dieser Länder bei und förderten zumindest faktisch „Stellvertreterkriege". Ein dritter Grund ist das ständig wachsende Nord-Süd-Gefälle, für das die Industrieländer wesentlich mitverantwortlich sind, weil sie aus nationalem Egoismus eine Weltwirtschaftspolitik betreiben, die zu Lasten der weithin abhängigen Länder der Dritten Welt und dort vor allem der Armen geht (z. B. Protektionismus, austeritätspolitische Auflagen des IMF bei Umschuldungen, kleinliche

Entwicklungshilfe). Schließlich blockieren sie auch fast alle Vorschläge und Ansätze zu globaler Zusammenarbeit und weltwirtschaftlichen Reformen (ausgenommen Militärbündnisse), indem sie diese Zusammenhänge und ihre Mitverantwortung bestreiten.

All diese Ursachen bedeuten letztlich immer Anwendung von *Gewalt*, sei es direkter personaler (z. B. Terror) oder aber indirekter struktureller Gewalt (soziale Ungerechtigkeit), wobei letztere erstere oft erst auslöst[12]. Mit anderen Worten, es gelingt nicht, die vorhandenen Konflikte auf gerechte und friedliche Weise zu lösen. Aus dieser Perspektive stellt sich das Flüchtlingsproblem primär als ein Symptom einer zutiefst gestörten Welt dar und ist ein besonders sichtbarer Ausdruck des Gewaltcharakters und der zerstörerischen Dynamik des gegenwärtigen internationalen Systems mit seinen geopolitischen und ökonomischen Strukturen und Institutionen. Gerade der Strukturcharakter der erwähnten Konfliktformationen und die enge Verflechtung interner und externer Faktoren lassen befürchten und es fast als sicher erscheinen, daß Millionen von Flüchtlingen noch auf lange Zeit zu den traurigsten Tatsachen dieser Welt gehören werden.

Die internationale Gemeinschaft und das Flüchtlingsproblem

1921 schuf der damalige Völkerbund zum ersten Mal das Amt eines Hochkommissars für Flüchtlingsprobleme, allerdings mit sehr eingeschränkten Aufgaben und Kompetenzen. Es war in den Folgejahren einem vielfachen Wandel unterzogen. Im Umfeld des Zweiten Weltkriegs übernahmen andere internationale Organisationen weithin seine Aufgaben, so vor allem die UNRRA (UN Relief and Rehabilitation Agency) 1943–1947 und die IRO (International Refugee Organization) 1947–1952.

Seit dem 1. Januar 1951 gibt es wieder das Amt des Hohen Flüchtlingskommissars der Vereinten Nationen (UNHCR) mit Sitz in Genf. Zunächst nur für drei Jahre von der Vollversammlung errichtet, da man mit einer baldigen Lösung des Flüchtlingsproblems rechnete, wurde sein Mandat seit 1954 jeweils um weitere fünf Jahre verlängert. Grundlage seiner Tätigkeit ist die UNHCR-Satzung und die Genfer Flüchtlingskonvention von 1951. Sie weisen ihm eine doppelte Aufgabe zu: 1. Rechtsschutzmaßnahmen, das heißt internationale Mindeststandards für die Anerkennung und Behandlung von Flüchtlingen; 2. Maßnahmen zur Lösung der Flüchtlingsprobleme, das heißt die Betreuung sowie Repatriierung bzw. Umsiedlung der Flüchtlinge, einschließlich entsprechender Informationsarbeit bei den Regierungen. Die Tätigkeit des UNHCR ist laut Satzung rein humanitär-sozial und völlig unpolitisch, das heißt, sie hat feste rechtliche Grenzen. Sie wird aus freiwilligen Beiträgen vor allem von Regierungen finanziert. Zur Zeit verfügt der UNHCR über ein Jahresbudget von etwa 450 Millionen US-Dollar. Durch gute

Zusammenarbeit mit Regierungen, anderen UN- und privaten Organisationen kann er seinen Spielraum ausdehnen[13].

Die Vereinten Nationen unterhalten neben dem UNHCR noch weitere Flüchtlingsorganisationen. Besondere Erwähnung verdient die UNRWA, das Hilfswerk für Palästinaflüchtlinge, das 1950 seine Arbeit aufnahm. Hinzu kommen Sondermaßnahmen wie zum Beispiel zwei „Internationale Konferenzen über die Hilfe für Flüchtlinge in Afrika" (ICARA I und II), die 1979 und 1984 in Genf stattfanden. Schließlich beriet die UN-Vollversammlung 1980 auf deutsche Initiative das Thema „Internationale Zusammenarbeit zur Vermeidung neuer Flüchtlingsströme", mit dem Ziel, ein politisch-präventives Konzept und Frühwarnsystem sowie einen Verhaltenskodex für Staaten zu entwickeln.

Flüchtlinge im Spannungsfeld politischer Interessen

Grundlage des Rechtsstatus aller Flüchtlinge ist Artikel 14 (1) der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948: „Jeder Mensch hat das Recht, in anderen Ländern vor Verfolgung Asyl zu suchen und zu genießen." Dieses Grundrecht präzisierte die *Genfer Flüchtlingskonvention* (GFK) vom 28. Juli 1951 durch eine Definition des Flüchtlingsbegriffs. Nach Artikel 1 A (2) gilt jede Person als Flüchtling, die „aus der begründeten 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"[14]. Die Sichttagseinschränkung der GFK (Flüchtlinge „vor dem 1. 1. 1951") wurde durch das Zusatzprotokoll vom 31. Januar 1967 aufgehoben. Einige regionale Vertragswerke (z. B. der Organisation für afrikanische Einheit von 1969) haben die anerkannten Fluchtgründe sogar erweitert.

Die Genfer Flüchtlingskonvention, der bis 1986 98 Staaten beigetreten sind (weitere halten sich faktisch an sie), bedeutet auf jeden Fall einen wichtigen Fortschritt, auch wenn sie keine direkten Sanktionen im Fall ihrer Verletzung enthält. Sie verleiht den betroffenen Flüchtlingen einen durch internationalen Konsens garantierten Rechtsstatus und legt den Regierungen eine Rechtsverantwortung auf[15].

Die Flüchtlingsdefinition der GFK hat freilich auch unübersehbare *Grenzen*[16]. Die Kriterien „begründete Furcht" und „Verfolgung" sind kaum objektivierbar und lassen sich daher sehr unterschiedlich interpretieren. Dementsprechend legen die Regierungen der Asylländer diese Definition je nach politischer Wetterlage mehr oder weniger großzügig und teils willkürlich aus. Die in der Regel ohnehin weisungsgebundenen Asylbehörden sind selbst bei bestem Willen meist überfor-

dert, da sie weder die Lage in den jeweiligen Herkunftsländern genau genug kennen noch über ausreichend Zeit für eine gewissenhafte Einzelfallprüfung verfügen. Die in den meisten europäischen Ländern in den letzten Jahren drastisch gesunkenen „Anerkennungsquoten" (in der Bundesrepublik z. B. 9,4 Prozent 1987 gegenüber 39,7 Prozent 1985) sind darum auch weniger in einer steigenden Zahl von „Wirtschaftsflüchtlingen" als vielmehr einer sehr engen Auslegung der GFK begründet.

Ein weiteres schwerwiegendes Defizit der GFK besteht darin, daß sie eine große Zahl von Flüchtlingen erst gar nicht erfaßt. Drei Gruppen solcher „ausgeschlossener Flüchtlinge" sind offensichtlich:

1. „Intern Vertriebene" (internally displaced persons): Diese Flüchtlinge im eigenen Land, oft Opfer politischer Verfolgung durch die eigene Regierung, haben keinen Anspruch auf Schutz und Hilfe durch den UNHCR, da dies die staatlichen Souveränitätsrechte tangieren würde. Faktisch jedoch sind diese Vertriebenen sicher nicht weniger hilfsbedürftig als jene, die ihr Land verlassen konnten.

2. Opfer militärischer Auseinandersetzungen: Viele Entwicklungsländer leiden unter internen militärischen Konflikten und Bürgerkriegen, zum Beispiel zwischen Militärs und Guerillaverbänden, wobei häufig beide Seiten von außen unterstützt werden. Hauptopfer dieser kriegerischen Handlungen ist fast immer die Zivilbevölkerung, die in nicht wenigen Fällen von beiden Seiten sogar bewußt als politisches Faustpfand mißbraucht wird. Sie ist nicht einmal durch die Genfer Konvention zum Schutz von Kriegsopfern von 1949 geschützt, denn diese gilt nur für internationale bewaffnete Konflikte.

3. „Armuts- und Umweltflüchtlinge": Diese fälschlicherweise meist als „Wirtschaftsflüchtlinge" bezeichneten Menschen fliehen vor unterdrückenden ökonomischen Verhältnissen und extremer Armut, in der Regel eine Folge verfehlter Entwicklungspolitik und der Machtkonzentration in der Hand ausbeuterischer „Staatsklassen". Dementsprechend fließend ist der Übergang zu politischen Flüchtlingen. Gleichwohl fallen „Armutsflüchtlinge" nicht in die Zuständigkeit des UNHCR und genießen keinen offiziellen Flüchtlingsstatus.

Die Schätzungen der jeweiligen Flüchtlingszahlen sind schon wegen dieser Definitionsprobleme sowie auf Grund der hohen Fluktuation und schwierigen Erfaßbarkeit von Flüchtlingsströmen sehr ungenau. Hinzu kommt jedoch ihre bewußte Manipulation, je nach politischer Interessenlage nach oben oder unten, hinter der sich nicht selten eine völlig inhumane Politik mit Flüchtlingen verbirgt[17].

Die Großmächte sind daran interessiert, daß es jeweils möglichst wenige Flüchtlinge aus ihnen befreundeten Ländern gibt, während eine hohe Flüchtlingszahl aus dem gegnerischen Lager als Argument für die eigene Ideologie durchaus dienlich ist (z. B. El Salvador bzw. Nicaragua im Fall der USA). Westeuropäische Länder nennen stark überhöhte Zahlen von Asylbewerbern, um damit eine restriktive Asylpolitik zu rechtfertigen, wobei maßgebliche politische Gruppen

auch nicht davor zurückschrecken, mit der Fremdenangst und Fremdenfeindlichkeit von Teilen der Bevölkerung Politik zu machen. All dies spiegelt sich auch in einer sehr selektiven Berichterstattung der Medien wider.

Manche Asylländer in der Dritten Welt versuchen, durch hohe Flüchtlingszahlen mehr Hilfe zu erhalten, wobei in einigen Fällen eine inhumane Behandlung von Flüchtlingen (z. B. Zurückweisung von „boat-people" in Südostasien) das Ziel hatte, die reichen Industrieländer von ihrer zunehmend restriktiven Asylpolitik abzubringen und zu mehr tatsächlicher Hilfe zu zwingen. Auch die oft rivalisierenden Widerstandsgruppen unter den Flüchtlingen sind an möglichst hohen Zahlen in ihren jeweiligen Lagern interessiert, zum einen aus Gründen der weltpolitischen Öffentlichkeit, zum anderen weil sie aus ihnen junge Leute (zwangs)rekrutieren können (z. B. Khmer in Thailand).

Ansätze zur Lösung der Flüchtlingsprobleme

Die globalen Ausmaße der heutigen Flüchtlingsprobleme und ihre außerordentliche Komplexität erlauben keine einfachen und schnellen Lösungen, sondern verlangen ein Vorgehen auf mehreren Ebenen und Zusammenarbeit im Geist internationaler Solidarität[18].

Primär *humanitär-kurative* Nothilfe, wie sie vor allem der UNHCR und private Hilfswerke vor Ort leisten, wird wohl immer unersetzlich bleiben. Sie verlangt erhebliche materielle, finanzielle und personelle Ressourcen für Betreuung und Unterhalt der Fluchtopfer, wozu vor allem die Industrieländer großzügig beitragen sollten. Leider ist solche Nothilfe oft auch mittelfristig notwendig, da viele Flüchtlinge teils jahrelang in Flüchtlings- und Asyllagern verbringen müssen, obwohl dies unbestritten die „klassische Nicht-Lösung" ist.

Es muß daher immer Ziel jeder Flüchtlingshilfe bleiben, den Flüchtlingsstatus möglichst schnell zu überwinden. Absolute Priorität sollte dabei das Bemühen haben, die politischen Voraussetzungen für eine Rückkehr in die Herkunftsländer zu schaffen. Wo dies auf unabsehbare Zeit ausgeschlossen ist, dürfte im allgemeinen die Umsiedlung und Integration in benachbarte Länder mit vergleichbaren Lebensbedingungen und Kulturen die zweitbeste Lösung sein, was freilich großzügige Hilfe von außen erfordert, da es sich meist um Entwicklungsländer handelt. Eine beträchtliche Zahl von Flüchtlingen wird jedoch auch weiterhin auf eine großzügige Asylpolitik der wohlhabenden Industrieländer angewiesen sein.

Darüber hinaus müßten im Rahmen der Vereinten Nationen Mittel und Wege gesucht werden, um den Rechtsschutz und die Hilfsmaßnahmen durch den UNHCR auf alle faktischen Flüchtlinge auszudehnen. Ein wichtiger Schritt dazu wäre eine Überarbeitung der bestehenden Konventionen, mit dem Ziel, sie an die heutige Realität anzupassen.

Die sogenannten „Erstasylländer" der Dritten Welt nehmen bisher, trotz ihrer eigenen Armut, fast 90 Prozent der Flüchtlinge in oft bewundernswerter Gastfreundschaft auf. In manchen Fällen beträgt der Anteil der Flüchtlinge an ihrer Gesamtbevölkerung 20 Prozent und mehr. Um so enttäuschter reagieren sie, wenn sie die Erfahrung machen, daß die Industrieländer sich ihrer Verantwortung zu entziehen suchen und sie mit ihren Problemen mehr oder weniger allein lassen.

Auch die reichen Länder sind zweifellos mit einer wachsenden Zahl von Asylbewerbern konfrontiert. Sie versuchen, dieser Entwicklung mit einer zunehmend selektiven und restriktiven Asylpolitik zu begegnen. Da dies im Endeffekt keinem nützt, bemühen sich die Länder der Europäischen Gemeinschaft, mit Blick auf die für 1992 geplante Öffnung der inneren Grenzen um eine Harmonisierung ihrer Asylpolitik, verfolgen dabei aber fast ausschließlich das Ziel gemeinsamer Abwehrmaßnahmen[19]. Es steht leider zu befürchten, daß sich das gemeinsame Europa zu einer nach außen abgeschotteten „Festung" des Wohlstands entwickelt. Europa steht heute somit vor der Entscheidung, ob es sich primär am eigenen geschichtlichen Erbe universeller Menschenwürde und Menschenrechte orientieren[20] oder aber in einen engstirnigen ethnisch-nationalistischen Egoismus zurückfallen will. Dies muß sich gerade in seiner Asylpolitik erweisen[21].

Auch eine *humane Asylpolitik* kommt sicher nicht ohne Kompromisse aus, muß sich aber durch Großzügigkeit statt engen Bürokratismus auszeichnen und bestimmten Mindestforderungen gerecht werden. Die Möglichkeit zu Asylgesuchen darf nicht durch willkürliche Einreisehindernisse (z. B. Visumszwang) entzogen werden. Die Asylbewerber müssen für die Dauer der Asylprüfung menschenwürdige Aufenthaltsbedingungen erhalten, das heißt, man sollte ihnen möglichst „Hilfe zur Selbsthilfe" leisten und den Kontakt zur örtlichen Bevölkerung nicht erschweren. Ihr Aufenthalt darf auf keinen Fall zur Abschreckung möglicher weiterer Flüchtlinge mißbraucht werden (z. B. Arbeitsverbot, Sammellager, Zwangsverpflegung). Abgelehnte Bewerber dürfen nur dann zurückgeschickt werden, wenn damit nicht erhebliche Risiken verbunden sind. Die politische Öffentlichkeitsarbeit muß sich gegen Vorurteile richten und für Verständnis und Hilfsbereitschaft werben.

All diese Maßnahmen ändern freilich wenig oder nichts an den eigentlichen Ursachen der Flüchtlingsproblematik. Dazu braucht es eine *präventive* Flüchtlingspolitik, mit dem Ziel, mittel- und langfristig neue Flüchtlingsströme nach Möglichkeit zu vermeiden. Dies ist ein „Weltordnungsproblem"[22], das sich nur in gemeinsamer internationaler Verantwortung, Solidarität und Zusammenarbeit lösen läßt. Die Analyse der strukturellen Ursachen dieses Problems hat gezeigt, daß dies zum einen den Abbau internationaler Spannungen und die Förderung des Weltfriedens (z. B. Einschränkung des Waffenhandels) und zum anderen eine umfassende und großzügige weltweite Entwicklungspolitik erfordert (Abbau des Protektionismus, weltwirtschaftliche Reformen, Abbau der Verschuldung).

„Politik macht Menschen zu Flüchtlingen und macht mit Flüchtlingen Politik." [23] Dieser Satz ist leider nur allzu wahr. Politik bietet aber auch die Chance, die Wurzeln der Flüchtlingsströme zu beseitigen. Gerade die christlichen Kirchen können dazu einen wichtigen Beitrag leisten, indem sie die evangelische „Option für die Armen" auch zum Maßstab ihres politischen Verhaltens und Handelns machen[24].

ANMERKUNGEN

[1] F. Nuscheler, Nirgendwo zu Hause. Menschen auf der Flucht (Baden-Baden 1984) Kap. 2 u. 3.

[2] Ebd. Kap. 1.

[3] P. J. Opitz, Menschen auf der Flucht, in: ders. (Hrsg.), Weltprobleme (München 1982) 341–383, bes. 346–353; L. Kühnhardt, Die Flüchtlingsfrage als Weltordnungsproblem. Massenzwangswanderungen in Geschichte und Politik (Wien 1984) Kap. 3–5.

[4] Einen guten Überblick über die Entwicklung der Flüchtlingslage in der Dritten Welt bieten: P. J. Opitz, a. a. O. 354–374; L. Kühnhardt, a. a. O. Kap. 6–9; F. Nuscheler, a. a. O. Kap. 5–9. Informationen zur jeweils aktuellen Entwicklung findet man in der monatlich erscheinenden Zeitschrift Refugees (Genf, UNHCR).

[5] G. Kibreab, African Refugees. Reflections on the African Refugee Problem (Trenton 1985).

[6] W. L. Moser, Mosambikaner in der Diaspora, in dieser Zschr. 205 (1987) 422–424.

[7] Zur Migrationstheorie allgemein vgl. M. P. Todaro, Economic Development in the Third World (New York 1985) Kap. 9.

[8] L. Kühnhardt, a. a. O. Untertitel und Kap. 14. [9] Ebd. Kap. 12.

[10] L. Gordenker, Refugees in International Politics (London 1987) Kap. 3.

[11] Einen guten Einblick in diese interdependenten Ursachen geben: G. Braun, Nord-Süd-Konflikt und Entwicklungspolitik (Opladen 1985); P. Lock, H. Wulf, Zum Zusammenhang von Aufrüstung und Unterentwicklung, in: Hb. d. Dritten Welt, hrsg. v. D. Nohlen u. F. Nuscheler, Bd. 1 (Hamburg 1982) 257–272; V. Matthies, Kriege in der Dritten Welt, in: Dritte-Welt-Forschung, hrsg. v. F. Nuscheler (Opladen 1985) 362–384; M. J. Schultheis, Refugees. The Challenge of a Global Justice Issue, in: The Month 20 (Febr. 1987) 50–56; L. Gordenker, a. a. O. Kap. 4. Diese Sichtweise teilt auch die neue Sozialenzyklika Johannes Pauls II. „Sollicitudo Rei Socialis", bes. Nr. 11–24.

[12] J. Galtung, Strukturelle Gewalt (Reinbek 1975) bes. 7–36.

[13] UNHCR, Allgemeine Informationen über das Amt des Hohen Flüchtlingskommissars der Vereinten Nationen (Genf, März 1986); L. Gordenker, a. a. O. Kap. 2.

[14] Amt des UNHCR, Hb. über Verfahren und Kriterien zur Feststellung der Flüchtlingseigenschaft (Genf 1979) 11.

[15] Vgl. zur internationalen Rechtslage: L. Kühnhardt, a. a. O. Kap. 2: O. Kimminich, Grundprobleme des Asylrechts (Darmstadt 1983).

[16] M. J. Schultheis, a. a. O. 52–54.

[17] Independent Commission on International Humanitarian Issues (ICIHI), Refugees. The Dynamics of Displacement (A Report for the ICIHI, London 1986).

[18] L. Gordenker, a. a. O. Kap. 5–7.

[19] Zur aktuellen asylpolitischen Entwicklung in Europa vgl. das monatlich erscheinende Informationsblatt „Migration Newssheet", Brüssel (hrsg. vom Churches' Committee for Migrants in Europe). Zur Lage in der BRD vgl. J. Alt, Asylpolitik. Grundgesetz und Wirklichkeit, in: Orientierung 52 (1988) 8–12.

[20] R. Marx, Eine menschenrechtliche Begründung des Asylrechts (Baden-Baden 1984).

[21] Vgl. hierzu die Vorschläge von European Consultation on Refugees and Exiles (ECRE): A Refugee Policy for Europe (London, Sept. 1987).

[22] L. Kühnhardt, a. a. O. [23] F. Nuscheler, a. a. O. 188.

[24] A. Jacques, The Stranger within your Gates. Uprooted People in the World Today (Genf 1985); E. Castro, Flüchtlinge – unsere christliche Verantwortung, in: Orientierung 50 (1986) 136–139.

Hans Rotter SJ

Das personale Denken in der Moraltheologie

Die Moraltheologie hat sich – vielleicht mehr als andere theologische Disziplinen – immer neu der Herausforderung der Gegenwart zu stellen. So muß sie heute besonders auch den Dialog mit Naturwissenschaften und Technik führen und sich mit den Problemen auseinandersetzen, die daraus erwachsen sind. Eine solche Konfrontation führt aber leicht dazu, daß man sich von den Vorstellungsmodellen bestimmen läßt, die dem Diskussionspartner eigen sind, und sich von ihm ein Stück weit auch die Gesetze des Denkens aufnötigen läßt. So gibt es sicher in der heutigen Moraltheologie gewisse Annäherungen an naturwissenschaftliches Denken mit seiner Objektivität und Sachlogik.

Nun muß es aber der Moraltheologie ein besonderes Anliegen sein, auch jene Aspekte der menschlichen Wirklichkeit herauszustellen und in das Gespräch einzubringen, die damit gegeben sind, daß der Mensch eben nicht nur Natur, sondern auch Person ist, daß er nicht nur objektiven Gesetzen unterworfen ist, sondern auch Subjektivität aufweist. In diesem Zusammenhang müssen der Moraltheologie Aspekte wie menschliche Freiheit, Transzendenz, Liebe, Lebenssinn, kurz jene Gesichtspunkte ein besonderes Anliegen sein, die die personale Dimension des Menschen ausmachen. In der neueren Moraltheologie scheint diese personale Perspektive oft etwas vernachlässigt zu werden. So dürfte es nützlich sein, die wichtigsten Gesichtspunkte dieser Thematik einmal systematisch zusammenzustellen und zu reflektieren.

Was ist personales Denken?

Obwohl die Forderung nach einem personalen Denken in der Moraltheologie oft erhoben worden ist, ist man sich bis heute nicht einig, was nun darunter genauer zu verstehen ist. Eine verbreitete Meinung besagt, daß Ethik selbstverständlich personalistisch sei, weil ja die Person als letzte Entscheidungsinstanz menschlichen Handelns gelte. Der Mensch, von dem die Ethik handle, könne ja nicht ohne Personalität gedacht werden. Also sei der personale Charakter der Ethik eine Selbstverständlichkeit[1].

Dennoch gilt der Personalismus in der Philosophiegeschichte als eine spezifische Denkrichtung des 20. Jahrhunderts. Hier werden vor allem Franzosen wie Charles Renouvier (Le personnalisme, Paris 1903), William Stern, Maurice Blondel,

Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier sowie im deutschen Raum Martin Buber, Ferdinand Ebner, August Brunner, Theodor Steinbüchel, Romano Guardini als eigentliche Vertreter des Personalismus genannt. Man versteht also unter Personalismus in einem präziseren Sinn noch nicht jede Philosophie oder Theologie, in der auch der Begriff Person verwendet wird, genausowenig wie man jedes Denken, in dem der Begriff Materie vorkommt, schon als Materialismus bezeichnen wird. Mit Personalismus oder personalem Denken im engeren Sinn ist vielmehr ein Ansatz gemeint, für den das Phänomen der Person nicht nur im allgemeinen vorausgesetzt, sondern mit seinen verschiedenen Konsequenzen für Anthropologie und Ethik systematisch reflektiert wird und damit die Methodik in besonderer Weise prägt.

Das Gemeinte läßt sich durch einen Vergleich von Thomas v. Aquin und Martin Buber gut verdeutlichen. Für die Erkenntnismetaphysik des Thomas ist der Satz bezeichnend: „Die Erkenntnis ist eine Angleichung der Vernunft an die Sache." Thomas geht also in der Charakterisierung des Erkennens davon aus, daß hier der Intellekt mit einer Sache konfrontiert ist. In dieser Sicht spezifiziert nun auch die Sache den Erkenntnisakt. Das heißt, die Erkenntnis ist in ihrer Eigenart durch die Struktur des Sachobjekts bestimmt. Nach Thomas ist das Erkennen eine Anpassung an das Objekt, bei der es nicht um freie Stellungnahme geht, sondern um eine notwendige Einsicht, die etwas wesentlich anderes ist als etwa Vertrauen und Glaube.

Anders verhält es sich nun mit dem Erkenntnisbegriff eines Martin Buber. Dieser geht in seiner Anthropologie und auch in seiner Erkenntnislehre nicht von der Beziehung eines Subjekts zu einer Sache aus, sondern von der Beziehung zwischen Ich und Du. Diese eigentlich personale Erkenntnis hat nun von vornherein eine andere Struktur als die Erkenntnis bei Thomas. Die personale Erkenntnis nach Buber ist ein Akt, in dem nicht das Subjekt sich einer Sache versichern kann, sondern sie ist eine Hinwendung des Ich zum Du, ein Akt, der von Glauben und Vertrauen oder eben von Mißtrauen bestimmt ist. In diesem Akt eröffnet sich die Person einer Kommunikation und ist deshalb auch von der Stellungnahme des Partners abhängig. Dieser Akt hat ganz wesentlich Aspekte des Glaubens, so daß man den Vollzug des personalen Erkennens als „personalen Glauben"[2] bezeichnen kann. „Das verstehende Vernehmen des Personseins des zu mir Sprechenden ist Glaube im eigentlichen und grundlegenden Sinn."[3] Tatsächlich liegt bei einem solchen Ansatz zwischen Erkennen und Glauben nicht ein unüberwindbarer Wesensunterschied, sondern eher eine unterschiedliche Akzentsetzung je nach der Art des Bezugspunkts.

Selbstverständlich ist auch in einer personal orientierten Anthropologie zu beachten, daß der Mensch nicht absolute Person, sondern ein geistig-leibliches Wesen ist, das eben durch seine Leiblichkeit auch sachhafte Aspekte aufweist und insofern den Gesetzen und Notwendigkeiten eines materiellen Daseins unterworfen ist. Hier zeigt sich dann auch die Gefahr des Personalismus, wenn er nämlich

dazu neigt, alles Erkennen und Wollen nur von der Ich-Du-Struktur her zu interpretieren und der Eigenart des Objektiven nicht genügend Raum zu lassen. Es geht darum, hier den verschiedenen Perspektiven der Wirklichkeit Rechnung zu tragen. Das heißt dann für die moraltheologische Methode, daß die Einbeziehung biologischer, soziologischer oder statistischer Erkenntnisse und somit der Vernunft ebenso erforderlich ist wie die Einbeziehung der Glaubenserkenntnis.

Grundstrukturen einer personalen Ethik

Weil Ethik zentral vom Menschen handelt und der Mensch Person ist, wirkt sich personales Denken in Ethik und Moraltheologie sehr umfassend aus und bestimmt eine Reihe von Grundbegriffen. Ausgehend von philosophischen Strömungen des 20. Jahrhunderts sind tatsächlich auch einige dieser Aspekte in der Moraltheologie thematisiert worden, aber vielfach rasch wieder in den Hintergrund getreten. Im folgenden seien die wichtigsten dieser Gesichtspunkte kurz dargestellt.

1. Die Einmaligkeit der Person

Normen haben Allgemeingültigkeit. Deshalb ist eine Moraltheologie, insofern sie sich mit Normen beschäftigt, bestrebt, allgemeingültige Aussagen zu machen. Ein personales Denken achtet hingegen sehr viel stärker auf die Tatsache, daß jede menschliche Person eine einmalige Wirklichkeit darstellt und eine einmalige Würde besitzt. Daraus ergibt sich dann eine besondere Aufmerksamkeit für jene Aspekte der Moraltheologie, bei denen es um ein einmaliges Sollen geht. In den 50er und 60er Jahren hat sich um diese Thematik die „Existentialethik“[4] bemüht. Inzwischen scheinen jedoch derartige Überlegungen wieder weithin in Vergessenheit geraten zu sein.

Der einzelne Mensch ist nicht bloß die beliebig wiederholbare Ausgabe eines Allgemeinen. Deshalb ist auch die ihm aufgetragene Weise der Selbstverwirklichung und des sittlichen Sollens nicht nur Anwendung allgemeiner Normen. Sosehr solche allgemeinen Regeln für jeden einzelnen von Bedeutung sind, so erfassen sie nie erschöpfend die sittliche Berufung der einzelnen Person. In diese geht die je einmalige Situation ein, in der der Handelnde steht, aber auch seine Geschichte mit ihren Freiheitsentscheidungen, seine menschlichen Bezugspersonen, die ihm durch Ermutigung und Zeugnis Möglichkeiten sittlichen Handelns erschließen, und – alles Innerweltliche transzendierend – die Ermöglichung durch die Gnade Gottes.

Zwar hat sich jede sittliche Entscheidung im Rahmen fundamentaler allgemeiner Verpflichtungen zu bewegen, aber sie ist durch solche Normen nie erschöpfend bestimmt. In welchem Sinn sich zum Beispiel jemand von Gott berufen fühlt, einen

bestimmten Lebensweg zu gehen, wie weit er sich verpflichtet fühlt, in einer „heroischen" Weise über allgemeine Verpflichtungen hinaus sich für die Mitmenschen einzusetzen, vielleicht unter Verzicht auf eigene Verwirklichungsmöglichkeiten, mit welcher ganz persönlichen Anteilnahme er auf eine Verpflichtung innerlich einzugehen hat, das läßt sich eben nicht von allgemeinen Einsichten ableiten, sondern kann nur in einer existentiellen Erkenntnis und Entscheidung erfaßt werden. Dieses existentielle, einmalige Sollen hat man im Gegensatz zu allgemein gültigen Forderungen als „Imperativ" bezeichnet[5].

Personale Ethik ist immer eine Ethik der Freiheit, das heißt eine Ethik, die dem Moment der freien Entscheidung des einzelnen besondere Aufmerksamkeit schenkt. So wird die Frage, welche sittlichen Verpflichtungen des Helfens ich gegenüber einem Mitmenschen habe, wesentlich auch davon abhängen, wieweit sich der andere gerade von mir helfen lassen will. Lehnt er meine Hilfe ab, dann habe ich ihm gegenüber auch keine diesbezügliche Verpflichtung. Diese Abhängigkeit meiner Verpflichtung von der freien Stellungnahme des andern ist nicht bloß ein Randphänomen, das unter die besonderen Umstände einer Handlung eingereiht werden kann, sondern es geht hier um den Kern einer sittlichen Begründung überhaupt. Ich bin in erster Linie der Person des andern verantwortlich und erst in einem abgeleiteten Sinn seiner Natur. Wenn es in der Sittlichkeit letztlich um Liebe geht, dann muß eben gesehen werden, daß sich Liebe auf die Person des Geliebten richtet. Deshalb läßt sich Liebe nicht aufdrängen, sondern sie ist immer auch auf das freie Entgegenkommen des anderen angewiesen.

Die Tatsache, daß der sittliche Anspruch nicht völlig in allgemeine Normen aufgelöst werden kann, ist auch im Gewissensbegriff zu beachten. Wenn heute wieder oft betont wird, daß nur ein geformtes Gewissen, das sich also zum Beispiel an der kirchlichen Morallehre ausrichtet, der Maßstab für unser Handeln sein dürfe, dann muß doch auch festgehalten werden, daß sich aus diesen objektiven Normen allein das volle Gewissensurteil noch nicht ableiten läßt. Zur inneren Evidenz des Gewissens, in der die sittliche Entscheidung getroffen wird, gehören auch Momente, die sich aus der Einmaligkeit einer Person, ihrer Lebensgeschichte und der jeweiligen Situation ergeben.

Hierher gehört auch jene Thematik, die in der spirituellen Literatur unter dem Stichwort „Unterscheidung der Geister" bekannt ist. Dabei geht es um ein Erkennen des Willens Gottes in der konkreten Situation, das als „Charisma" betrachtet wird. Damit ist nicht ein bloßer Vernunftakt gemeint, sondern ein Vollzug, der auf dem gläubigen Sicheinlassen des einzelnen auf Gottes Gnade beruht[6]. Auch eine Unterscheidung der Geister in Gemeinschaft („deliberatio communitaria"), von der neuerdings viel gesprochen wird, ist ein Prozeß, in dem es nicht bloß um allgemeingültige Vernunfteinsichten geht, sondern um die Erkenntnis des Willens Gottes für eine einmalige Situation. Auch diese Erkenntnis wird im Gebet gesucht.

2. Person als Dubezogenheit

Die menschliche Person verwirklicht sich nicht einfach in individualistischer Isolation, sondern nur in der Beziehung zum Du. Deshalb ist der Begriff der Selbstverwirklichung als Grundsatz einer Moraltheologie mißverständlich. Wir verwirklichen uns nur dann selbst, wenn wir bestrebt sind, auch der Selbstverwirklichung des Mitmenschen zu dienen, und es kann dabei sein, daß wir in einer solchen Hinwendung zum andern auf manche Möglichkeiten eigener Verwirklichung verzichten müssen.

Die Kommunikation mit dem Du hat eine Dimension des Erkennens. Aber sie ist immer schon mehr als bloße Erkenntnis, sie ist immer schon Stellungnahme, Bejahung und Gemeinschaft des Lebens. Sie ist eben Liebe. Eine personal verstandene Moraltheologie wird deshalb Liebe als den zentralen Vollzug des Sittlichen verstehen[7]. Daraus ergibt sich eine andere Auffassung, als wenn man sich den sittlichen Akt vereinfacht gesagt so vorstellt, als ob es zuerst nur um eine sachliche Vernunfterkenntnis ginge, dann vielleicht um ein rationales Abwägen der möglichen Handlungsfolgen und schließlich um das Ja des Gehorsams gegenüber der erkannten Erfordernis. Personale Liebe ist also ein Vollzug, der entscheidend durch die Stellungnahme zur Person des andern geprägt ist und deshalb etwa erscheint als Sich-Einfühlen, Sich-solidarisch-Fühlen, Bejahen, Vergeben usw. Sittlich handeln ist demnach nicht als eine „verdammte Pflicht und Schuldigkeit" zu sehen, sondern – jedenfalls in seinem zentralen Modell – als persönliche Verbundenheit mit einem Du und als Handeln aus dieser Beziehung heraus.

Aber Liebe kann nun nicht beim einzelnen Mitmenschen stehenblieben. Sie ist notwendigerweise ein Vollzug, in den der Mensch seine ganze eigene Person einbringt und die deshalb auch die Beziehung zur transzendenten Wirklichkeit Gottes betrifft. Wer seinen Nächsten liebt, liebt damit auch Gott. Dieser transzendente Aspekt des Vollzugs von Liebe läßt verstehen, daß Liebe auch dann sinnvoll ist, wenn sie der Mitmensch nicht annimmt oder sogar durch Unrecht vergilt. Die Sinnerfahrung der Liebe wäre dadurch nicht aufgehoben.

Insofern in jedem sittlichen Akt eine bloß innerweltliche Beziehung auf Gott hin überschritten wird, schließt er immer auch Glauben ein. Im sittlichen Handeln glaubt der Mensch an die Sinnhaftigkeit solchen Tuns über den bloßen innerweltlichen Nutzen hinaus. Er glaubt, daß es gut ist zu lieben, er glaubt an die Liebe als solche und damit, vielleicht ohne das reflex zu wissen, an Gott.

Eine liebende Beziehung zwischen Ich und Du kann nicht im bloß Intentionalen einer individuellen Subjektivität verbleiben, sondern bedarf des Ausdrucks. Für ein personales Denken hat nun dieser Ausdruck immer auch die Form von Sprache. Man denke dabei nicht bloß an das akustische Phänomen der Sprache, sondern auch an das, was man als Körpersprache kennt und darüber hinaus als die Sprache des Handelns und Verhaltens bezeichnen könnte.

Die Bedeutung einer menschlichen Handlung besteht demnach nicht einfach in

der Manipulation eines objektiven Sachverhalts, sondern in einer personalen Stellungnahme einerseits und in der Interpretation der Handlung durch den Betroffenen andererseits. Dabei ist dann die Interpretation des Handelnden, der Gruppe und schließlich der Gesellschaft von Bedeutung. Es geht also bei der Beobachtung einer Norm nicht nur darum, wie ich den betreffenden Sachverhalt beurteile, sondern auch darum, wie die verpflichtende Instanz, etwa eine Autorität, den Sachverhalt versteht und die Norm gemeint hat. Die richtige Deutung einer Norm im interpersonalen und sozialen Kontext ist ein konstitutives Element des sittlichen Urteils[8].

Wenn man menschliches Handeln als solches Sprachgeschehen begreift, dann ist hier die Perspektive der Hermeneutik von vornherein in das moraltheologische Urteil einbezogen und jedem fundamentalistischen Objektivismus eine Absage erteilt, der meint, die objektive Wahrheit zu besitzen und dabei nicht mehr von subjektiven Gesichtspunkten abhängig zu sein.

3. Person als Geschichte

Die menschliche Person verwirklicht sich in Geschichte, besser gesagt: Sie ist selbst Geschichte. Die menschliche Person ist nicht eine zeitlos denkbare Wirklichkeit, sondern sie verwirklicht sich in den Vollzügen ihrer Freiheit. Sie ist eine „Werde-Wirklichkeit" wie etwa eine Melodie oder ein gesprochener Satz. Deshalb ist personales Denken wesentlich auch durch die Perspektive der Geschichtlichkeit charakterisiert.

Hier ist allerdings erst der Geschichtsbegriff selbst zu bedenken. Die moraltheologische Tradition versteht unter Geschichte vielfach nur Veränderlichkeit. Man spricht von der Geschichtlichkeit der Normen und meint damit, daß bestimmte Normen einem zeitlich bedingten Wandel unterliegen. Damit bleibt der Geschichtsbegriff noch ganz auf den materiellen Aspekt menschlichen Handelns beschränkt. In einem personalen Verständnis ist hingegen Geschichte aufzufassen als ein Geschehen, in dem sich die Freiheit des Menschen vollzieht und ausdrückt. Es geht um die Geschichte meines Lebens, um die Geschichte eines Volkes, um die Heilsgeschichte usw. Eine solche Geschichte sagt etwas aus. Sie kann Sinn stiften und Hoffnung wecken. Sie kann dadurch hohe Werte bezeugen und auch für die spätere Geschichte wirksam machen. Die Geschichte kann an entscheidenden Punkten etwa die Bedeutung eines Bundes zwischen Gott und Menschen bekommen, wie das in den alttestamentlichen Bundesschlüssen oder auch im Neuen Bund der Fall ist. Hier wird ein geschichtliches Ereignis zur Verheißung und Verpflichtung für die Beteiligten. Bei derartigen Verpflichtungen lassen sich dann Genese und Geltung zwar begrifflich unterscheiden, aber sachlich nicht voneinander trennen. Die Verpflichtung, in Schwierigkeiten zu einem Freund zu stehen, ergibt sich nicht unbedingt aus der „Natur der Sache", sondern aus dem, was man in der bisherigen gemeinsamen Geschichte füreinander getan hat.

Geschichte kann aufgrund bestimmter Erfahrungen auch zu einer Geschichte der Berufung werden. Der Begriff der Berufung ist wieder bezeichnend für eine personalistische Moraltheologie. Denn hier geht es nicht um allgemeine Normen, sondern um eine Deutung des ganz persönlichen Lebenswegs aufgrund der bisherigen Vergangenheit in die Zukunft hinein. Eine Berufung kann zwar in einem einzigen Augenblick bewußt werden, aber auch dann hat sie ihre Vorgeschichte und braucht ihre Ratifikation in der bleibenden Treue zu dieser Erfahrung.

Geschichte kann aber auch eine Geschichte des Unheils sein. Jeder Mensch wird im Lauf seines Lebens schuldig und trägt diese Schuld mit sich. Die Aufarbeitung einer solchen Vergangenheit, die Bekehrung und Neuorientierung des Lebens, ist eine der grundlegendsten ethischen Aufgaben, die sich einem Menschen stellen. Geschichte ist nicht nur das Kommen und Gehen von Tagen, sondern das Sich-Realisieren von Freiheit und Sinn des Lebens. Die Liebe zu sich selbst bedeutet ganz wesentlich die Bejahung und Annahme der eigenen Geschichte.

Die geschichtliche Dimension der menschlichen Person verlangt auch die Stellungnahme zu dieser Geschichte. In einem allgemeinen Sinn ist damit die Verpflichtung zur „Erinnerung" gemeint. Man kann einem Menschen nicht gerecht werden, wenn man nicht immer auch seine Vergangenheit mitbedenkt. Nur so kann man den guten oder bösen Willen des andern zu beurteilen versuchen und die Konsequenzen daraus ziehen.

Um die Bedeutung der Erinnerung geht es ja auch in den Versuchen, den sittlichen Anspruch „narrativ" zu begründen[9]. Dabei werden ja nicht nur objektive Sachverhalte ins Gedächtnis gerufen, die in der Vergangenheit vorlagen und gegenwärtig vielleicht gar nicht mehr bestehen, sondern menschliche Handlungen, die Sinngehalte bezeugen, Werteinsichten eröffnen und neue personale Einstellungen wie Hoffnung, Zuversicht, Wille zur Gerechtigkeit, Barmherzigkeit ermöglichen.

Der Blick auf die positiven Aspekte der Vergangenheit weckt Dankbarkeit. Sie ist ein wesentlicher Aspekt menschlicher Liebe. In der Dankbarkeit nimmt man die Liebe des Du zur Kenntnis und gewinnt daraus Kraft für die Erwiderung. Wo sich die Erinnerung aber auf Böses bezieht, ist gegenüber der eigenen Geschichte Reue und Umkehr angebracht, gegenüber der Geschichte des Partners Vergebung. Alle diese Vollzüge wie Gedenken, Dankbarkeit, Reue oder Vergebung sind für die Bewältigung und Sinnerfüllung des Lebens von größter Wichtigkeit. Sie sind auch in ihrer Struktur nicht so selbstverständlich, als ob hier keine Fragen oder Probleme zu bedenken wären. Dennoch ist in der heutigen moraltheologischen Literatur nur sehr wenig über solche Themen zu finden.

Menschliche Geschichte erschöpft sich nicht in Vergangenheit, sie hat auch eine Zukunft. In dieser Zukunftsorientierung ist zunächst die menschliche Freiheit begründet[10], weil dadurch der Mensch nicht den determinierenden Einflüssen der gegenwärtigen Situation ausgeliefert ist, sondern bewußt auf eine Zukunft hinge-

ordnet ist, die keine eindeutige Güterabwägung zuläßt, sondern jede menschliche Entscheidung mit einem Risiko verbindet.

In diesen Zusammenhang gehört der Begriff des Zielgebots. Damit ist eine Verpflichtung gemeint, die über die augenblicklichen sittlichen Kräfte einer Person hinausgeht und somit auch nicht zu einer augenblicklichen Erfüllung verpflichtet, die aber als verbindliches Ziel nach Kräften anzustreben ist[11].

Zukunft ist auch der Bezugspunkt menschlicher Hoffnung. Jede sittliche Handlung ist ein Akt der Hoffnung, weil sie darauf beruht, daß wir an eine Sinnhaftigkeit des sittlichen Handelns glauben, die erst in der absoluten Zukunft Gottes offenbar werden kann. Ob es sich wirklich lohnt, gut zu sein, oder ob es nicht wenigstens manchmal besser wäre, dem Mitmenschen Böses anzutun, das läßt sich nicht mit eindeutigen innerweltlichen Kriterien entscheiden, sondern nur vertrauensvoll erhoffen. Die Hoffnung ist deshalb die große Inspiratorin des Ethos.

Vergangenheit und Zukunft verknoten sich in der Gegenwart. Gegenwärtiges Handeln ist nicht einfach eine Stellungnahme zur augenblicklichen Situation, gleichsam von einem geschichtlichen Nullpunkt her. Sittliches Urteilen und Handeln haben ihre Wurzeln in der Geschichte und leben aus der Hoffnung auf Zukunft. Aber der Mensch muß sich in der Gegenwart entscheiden. Er muß das Risiko auf sich nehmen, daß vielleicht eine andere Entscheidung besser gewesen wäre und daß ein weiteres Nachdenken und Beratschlagen vielleicht andere Möglichkeiten zeigen würde. Dennoch kann eine Handlung nicht beliebig aufgeschoben werden. Der Mensch muß das Wagnis aufbringen, sich selbst festzulegen und dann zu dieser Entscheidung zu stehen.

Im Zusammenhang mit der geschichtlichen Sicht der menschlichen Person ist noch ein Begriff einzubringen, der für ein personales Denken eine besondere Bedeutung hat, nämlich der Begriff der Grundentscheidung („optio fundamentalis"). Menschliche Handlungen, besonders was ihre sittliche Bedeutung angeht, entspringen nicht voraussetzunglos dem jeweiligen Augenblick. Sie wachsen vielmehr aus einer Grundhaltung heraus, die sie ihrerseits dann wieder beeinflussen. Es wäre zum Beispiel undenkbar, daß ein Mensch, der sich bemüht hat, gut zu leben, der mit seinen Mitmenschen verständnisvoll und wohlwollend umgeht, eines Tages auf die Straße träte und sich sagte, er wolle zur Abwechslung einmal jemanden umbringen. So etwas ist nicht möglich, weil es der Grundeinstellung dieses Menschen völlig widerspricht. Wenn dennoch eine derartig schlimme Tat ohne entsprechende lebensgeschichtliche Vorbereitung geschieht, dann muß man annehmen, daß Motivationen von außen da waren, die die Freiheit des betreffenden überwältigt und ausgeschaltet haben. Aber insofern ein Mensch aus Freiheit handelt, handelt er aus seiner Grundhaltung und aus seiner Geschichte heraus. Er wird diese Grundhaltung ständig wieder modifizieren, er wird sie bestärken oder abschwächen, aber er bleibt doch immer an sie gebunden. Dieser Begriff der

Grundentscheiung hat vor einiger Zeit viel Aufmerksamkeit gefunden[12], heute scheint er wieder eher vergessen zu sein. Dennoch ist er gerade für die personalen Aspekte der Ethik von großer Bedeutung.

Der Begriff der Tugend wird in der Moraltheologie seit einiger Zeit wieder etwas mehr bedacht[13]. Doch könnte man sich auch hier Untersuchungen wünschen, die die einzelnen Tugenden nicht so sehr unter dem Gesichtspunkt ihrer inhaltlichen Eigenart reflektieren, sondern vielleicht auch mehr in ihrer geschichtlichen Perspektive. Man könnte fragen, was zu einer bestimmten Tugend (oder einem Laster!) führt und beiträgt bzw. welche Probleme sich bei der Entwicklung solcher Haltungen ergeben.

Folgerungen für die heutige Moraltheologie

Der Personalismus eines Martin Buber, Ferdinand Ebner oder Franz Rosenzweig hat in der Philosophie eigentlich nicht jene Auswirkung gehabt, die man ihm in der Sicht der Theologie hätte wünschen mögen. Der Grund dafür liegt wohl in einer allgemein empfundenen Einseitigkeit. Der Mensch ist nicht bloße Freiheit, er erschöpft sich auch nicht in bloßer Interpersonalität oder Transzendenz. Der Mensch ist Geist in Leib. Sein Handeln ist deshalb immer auch bestimmt von den Gesetzen der Natur und den Strukturen einer eshaften Wirklichkeit. Gerade in der Moraltheologie läßt sich von dieser Perspektive nicht abstrahieren.

Was für diese klassischen philosophischen Ansätze des Personalismus gilt, gilt in ähnlicher Weise für einige Versuche in der Moraltheologie. Hier ist besonders an die Situationsethik und die Existentialethik zu denken. Die Situationsethik der Nachkriegszeit hat die Einmaligkeit der sittlichen Entscheidung so sehr betont, daß sie darüber die Bedeutung allgemeiner Normen vernachlässigt hat. Die sogenannte Existentialethik hat zwar den Aspekt der Unableitbarkeit des sittlichen Anspruchs herausgearbeitet, machte dabei aber auch deutlich, daß dadurch die Gültigkeit allgemeiner Strukturen und Institutionen nicht in Frage gestellt ist. Dennoch ist auch dieser Ansatz wieder ziemlich in Vergessenheit geraten.

Geblieben ist hingegen ein weitverbreiteter Vulgärpersonalismus in der Mentalität des modernen Menschen. Damit ist jene Auffassung gemeint, die immer wieder betont, Moral sei eine Privatsache, jeder müsse seinem eigenen Gewissen folgen, man habe sich wegen seiner sittlichen Entscheidungen nicht vor andern zu rechtfertigen und dergleichen. Auch dieser Personalismus wird der Wirklichkeit nicht gerecht, ist einseitig und gefährlich. Er vergißt, daß der Mensch bis in sein tiefstes Wesen hinein durch interpersonale und soziale Beziehungen bestimmt ist, und daß es deshalb für ihn ethisch nicht belanglos sein kann, was andere denken, von ihm verlangen oder ihm vorschreiben. Auch die Würde des individuellen Gewissens enthebt nicht von der Verantwortung gegenüber andern, sondern

fordert im Gegenteil die Bereitschaft, die persönlichen Entscheidungen immer wieder auch dem Urteil und der Kritik anderer auszusetzen.

Die Einseitigkeit der historischen Erscheinungsformen des Personalismus hat inzwischen aber längst eine Gegenreaktion hervorgerufen, die nun wieder zu neuen Reaktionen geführt hat. Es gibt einen neuen Objektivismus, der die „Wende zum Subjekt" wieder rückgängig zu machen sucht. Eine derartige Tendenz zeigt sich etwa, wenn man Moraltheologie als bloße Normierungstheorie versteht, das heißt als eine Theorie, die sich im wesentlichen mit der Begründung und Bildung von Normen beschäftigt. Es soll hier ein solches Bemühen nicht in sich kritisiert werden, es hat durchaus seine Berechtigung. Die Frage ist, ob damit schon alles abgedeckt ist, womit sich Moraltheologie zu beschäftigen hat.

Die Tendenz zum Objektivismus zeigt sich aber auch darin, daß wesentliche Grundbegriffe der Moraltheologie entweder vernachlässigt oder in einem einseitig objektiven Sinn gedeutet werden. So konnte man in der Literatur zum Beispiel feststellen, daß man glaubte, den Begriff des Gewissens entbehren zu können, und daß man zu Begriffen wie Bund oder Berufung in der moraltheologischen Literatur kaum etwas Gehaltvolles findet.

Eine einseitig objektive Interpretation hat der Begriff der Geschichte gefunden, insofern er weitgehend auf den Aspekt der Wandelbarkeit reduziert wurde. Ein ethisch so bedeutsames Phänomen wie die Vergangenheitsbewältigung taucht in der Moraltheologie kaum auf. Ebenso wird eine so fundamentale Dimension wie die Zukunft weitgehend der dogmatischen Eschatologie oder einem Philosophen der Hoffnung wie Ernst Bloch überlassen. Solche Befunde sind nicht nur mit notwendiger Arbeitsteilung und der Überfrachtung der Moraltheologie mit allen möglichen anspruchsvollen Sachbereichen zu erklären, sondern haben entscheidend auch mit einem zu einseitig objektiven, sachlichen, zur Kasuistik neigenden Ansatz und einer zu wenig entwickelten theologischen Anthropologie zu tun.

Aufgrund solcher Befunde stellt sich offensichtlich für die Moraltheologie die Aufgabe, eine neue Synthese zu finden. Es geht darum, das subjektive und das objektive Moment des sittlichen Vollzugs wieder in die rechte Balance zu bringen[14]. Der Ertrag personalistischer Denkansätze der letzten Jahrzehnte sollte dabei nicht vergessen werden.

ANMERKUNGEN

[1] A. Auer und H. Rotter im Gespräch, in: Moral begründen, Moral verkünden, hrsg. v. G. Virt (Innsbruck 1985) 60. Vgl. auch die Rez. v. W. Wolbert, in: ThRv 83 (1987) 418.

[2] Vgl. C. Cirne-Lima, Der personale Glaube (Innsbruck 1959).

[3] A. Brunner, Person und Begegnung. Eine Grundlegung der Philosophie (München 1982) 23; vgl. ders., Glaube und Erkenntnis (München 1951).

[4] F. Böckle, Existentialethik, in: LThK 3, 1301–1304. Vgl. auch K. Rahner, Über die Frage einer formalen Existentialethik, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. 2, 227–246.
[5] K. Rahner, Das Dynamische in der Kirche (Freiburg 1958) 14–37.
[6] Vgl. ebd. 74–148; M. Schneider, „Unterscheidung der Geister". Die Ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard (Innsbruck [2]1987).
[7] Vgl. H. Rotter, Grundgebot Liebe. Mitmenschliche Begegnung als Grundansatz der Moral (Innsbruck 1983).
[8] Vgl. K. Demmer, Sittlich Handeln aus Verstehen. Strukturen hermeneutisch orientierter Fundamentalmoral (Düsseldorf 1980); ders., Deuten und handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral (Freiburg 1985).
[9] Um diese Perspektive hat sich besonders D. Mieth verdient gemacht. Vgl. ders., Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik (Freiburg/Schw. 1977) 60–134.
[10] Vgl. H. Rotter, Freiheit durch Hoffnung in der Sicht einer theologischen Anthropologie, in: ZkTh 95 (1973) 174–185.
[11] Bes. B. Häring, der den personalen Aspekten menschlichen Handelns immer große Aufmerksamkeit geschenkt hat, bedient sich dieses Begriffs. Vgl. H.-W. Vavrovsky, Zielgebot und Erfüllungsgebot. Analyse und Kritik eines moraltheologischen Problems bei B. Häring (Diss. Innsbruck 1978).
[12] H. Reiners, Grundintention und sittliches Tun (Freiburg 1966); K. Demmer, Die Lebensentscheidung. Ihre moraltheologischen Grundlagen (Paderborn 1974); H. Kramer, Unwiderrufliche Entscheidungen im Leben des Christen. Ihre moralanthropologischen und moraltheologischen Voraussetzungen (Paderborn 1974); F. Furger, Sittliche Praxis. Vorentscheidung – Vorsatz – Wollen (Augsburg 1973).
[13] Ph. Schmitz, Menschsein und sittliches Handeln. Vernachlässigte Begriffe in der Moraltheologie (Würzburg 1980); vgl. auch A. MacIntyre, Der Verlust der Tugend. Zur moraltheologischen Krise der Gegenwart (Frankfurt 1987) sowie die Kontroverse zwischen B. Schüller und D. Mieth: B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie (Düsseldorf [2]1980) 299–305; D. Mieth, Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf (Düsseldorf 1984) 52f. (48–55).
[14] Vgl. dazu H. Rotter, Subjektivität und Objektivität des sittlichen Anspruchs, in: K. Demmer, B. Schüller, Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion (Düsseldorf 1977) 195–207.

Stimmen der Zeit 8(88)529-538 /AK

Bénézet Bujo

Feministische Theologie in Afrika

In der herkömmlichen christlichen Theologie ist die Frau zu kurz gekommen. Ja, Frauen fühlen sich nicht nur in der Gesellschaft, sondern auch in der Kirche unterdrückt, die doch die befreiende Botschaft Jesu Christi verkündet. Der am meisten zitierte Autor, der immer wieder auf die Anklagebank gestellt wird, ist bekanntlich Thomas von Aquin. Er scheut sich nicht, die Frau „vir occasionatus" (mißglückter Mann) zu nennen. Es kann hier nur flüchtig angemerkt werden, daß Thomasankläger oft vergessen, daß er in einer langen Tradition steht, die über die Kirchenväter bis in die Bibel zurückreicht.

All dies will nur eines deutlich machen: Es kann kaum verwundern, daß eine neue Theologie entstehen mußte, die aufgrund der ursprünglichen Absicht Gottes und aufgrund der eigentlichen Botschaft Jesu Christi das Frauenbild korrigieren möchte. Die feministische Theologie ist eine der wichtigsten theologischen Strömungen, die sich bemühen, das Evangelium in unserer Zeit kontextuell zu verkünden. So sah es auch die letzte Bischofssynode in Rom 1987 als ihre Aufgabe an, die Frauenfrage im Zusammenhang mit Berufung und Sendung der Laien zur Sprache zu bringen, auch wenn keine befriedigende Lösung geboten wurde.

Zur Lösung dieses Problems bedarf es zweifellos eines interkulturellen Dialogs. Das bedeutet zugleich, daß jede Theologie ihre kulturelle Bedingtheit anzuerkennen bereit sein muß und sich nicht anmaßen darf, in andere Kulturkreise ideologisch und gewaltsam einzubrechen. Solches Theologietreiben hieße den Pluralismus preisgeben. Dialog aber darf nie zum Identitätsverlust führen. Auch für feministische Theologie wäre der richtige Weg nicht „interkulturelle Theologie", sondern „Theologie interkulturell". Es handelt sich darum, Theologie auf interkulturelle Weise zu treiben, nämlich „einerseits, das zu denken, was *fremde* Erfahrungen mit dem Evangelium, also kulturell anders bestimmte Christen und Gemeinden, uns zu denken geben. Und anderseits bedeutet es, bei unserer theologischen Arbeit immer mit zu bedenken, was *unsere* Erfahrungen mit dem Evangelium kulturell anders bestimmten Christen und Gemeinden zu denken geben"[1].

Wer nun einigermaßen die feministische Literatur in ihrem afrikanischen Ansatz verfolgt, gewinnt den Eindruck, hier würden oft Fragen an Afrika gestellt, die hauptsächlich die euro-amerikanische Welt betreffen. Wenn aber der abendländischen Theologie im allgemeinen der Vorwurf gemacht wurde, sie gebe sich als universal aus und betrachte sich deshalb als Maßstab aller Theologien, müßte das auch der feministischen Theologie Grund zum Nachdenken geben.

Andererseits sollten die afrikanischen Vertreterinnen und Vertreter der feministischen Theologie mit dieser behutsam umgehen. Denn aufgrund kultureller Differenzen und Sensibilitäten werden manche Probleme unterschiedlich empfunden und gelöst. Vor einer methodologischen Einseitigkeit muß gewarnt werden.

In der gegenwärtigen Frauenliteratur über Afrika sind nämlich zwei entgegengesetzte Tendenzen zu beobachten. Während beispielsweise viele Beiträge in dem Sammelband „La civilisation de la femme dans la tradition africaine" (Paris 1975) sich positiv zur Rolle der Frau in Afrika äußern, ist die Interpretation von Awa Thiam (Die Stimme der schwarzen Frau, Hamburg 1981) deutlich negativ. Es geht im folgenden nicht um eine ausführliche Auseinandersetzung mit diesen beiden Richtungen. Vielmehr soll summarisch darauf hingewiesen werden, daß die Afrikanerin ihrer Aufgabe nur dann gerecht wird, wenn sie sich gründlich mit ihrer Tradition auseinandersetzt. Erst dann wird sie in die Lage versetzt, ein richtiges Urteil über den Stellenwert dieser Tradition abzugeben. Diese kann danach entweder verworfen oder als noch gültig integriert werden. Der Beitrag fragt deshalb nach der Stellung der Fau in der afrikanischen Tradition, bevor sie dem Kolonialismus und dem Christentum begegnete. Im Anschluß daran wird die Frau in ihrem heutigen gesellschaftlichen Kontext zur Sprache kommen.

Stellung der Frau in der afrikanischen Tradition

Jedes Urteil über die Stellung der Frau im traditionellen Afrika muß unbedingt vom Lebenskonzept ausgehen. Das Leben ist das oberste Gebot, und alle Mitglieder einer Sippengemeinschaft werden dazu aufgerufen, dieses Leben sowohl individuell als auch gemeinschaftlich zu fördern. Mehr noch: Wer das individuelle Leben – sein eigenes oder das der anderen – fördert, macht die Sippengemeinschaft stark. Wer das Leben vernachlässigt, fügt derselben Gemeinschaft Schaden zu. In diesen Lebensprozeß aber sind Mann und Frau gleichermaßen eingespannt. Beide sind von Gott und den Ahnen beauftragt, das Leben weiterzugeben. Beide tun es aber auf verschiedene Weisen. Es geht nicht um Minderwertigkeit oder Überlegenheit, sondern um Rollenverteilung, die aber der Sippengemeinschaft insgesamt zugute kommt. Der Mensch aus afrikanischer Sicht ist nie eindimensional, sondern immer zweidimensional: Mann – Frau. Daraus erwächst die Tridimensionalität: Mann – Frau – Kind (E. Mveng). Es wäre eine lohnende Aufgabe, die Rolle beider Geschlechter ausführlich darzustellen. Da das hier nicht geschehen kann, sei nur folgendes unterstrichen.

1. *Die Rolle des Mannes*

Der biologische Auftrag des Mannes besteht in seiner Zeugungsfähigkeit. Er soll aber die Frau mit dem gezeugten Leben nicht allein lassen. Das wäre gegen die

Ahnensatzung und schließlich gegen das höchste Leben, Gott, der den Mann mit seiner Lebenskraft ausgestattet hat. Der Mann kommt seiner Aufgabe nach, indem er die werdende Mutter schützt und unterstützt, damit sie das Leben zur Reife bringt und es austrägt. Viele Tabus sorgen dafür, dem Mann eine Hilfeleistung zu bieten, damit er Rücksicht auf die Frau und das werdende Leben nimmt. Auch die Zeit nach der Geburt wird mit strengen Tabus belegt, bis das Kind entwöhnt ist. Die Rolle des Mannes erschöpft sich aber nicht in der Sorge für die werdende Mutter und das hilflose Kind. Bis zum Tod und noch im Jenseits bleibt er Lebensspender seiner Familie. Seine ganze Kraft muß er in den Dienst an der Frau und den Kindern stellen, damit diese die Fülle des Lebens bekommen.

Es stimmt also nicht immer, wenn mitunter behauptet wird, der afrikanische Mann überlasse der Frau alle physisch anstrengenden Arbeiten. Dies trifft für viele Stämme nicht zu. Und wo Frauen schwer arbeiten, widmen sich die Männer Arbeiten, die ebenso schwer sind und die die Frauen möglicherweise noch mehr belasten würden. Zwischen Feldarbeit und Jagd wird sich der Mann für die Jagd entscheiden, da man sich etwa eine schwangere Frau bei dieser Aufgabe schlecht vorstellen kann. Das kleinere Übel wäre hier aus afrikanischer Sicht die Feldarbeit. Manche Rollenverteilungen müssen auch von den kulturellen Hintergründen her gesehen werden. So werden bei manchen Stämmen die Jungen ab einem bestimmten Alter vom Vater ins Geheimnis des Lebens eingeführt, während die Mutter das gleiche für die Mädchen tut. Nach der kulturellen Sensibilität gibt es Bereiche, die der Vater dem Jungen besser erläutern kann als die Mutter, und umgekehrt.

2. *Die Rolle der Frau*

Wendet man sich nun der spezifischen Funktion der Frau in der traditionellen Gesellschaft zu, dann ist folgendes zu bedenken: Wenn der Mann Leben spendet, indem er zeugt, wenn er seine spezifischen Eigenschaften in den Dienst an diesem Leben in allen seinen Erscheinungen stellen muß, besitzt er keineswegs das Lebensmonopol. Die Frau als Lebensspenderin hat hier eine entscheidende Rolle mitzuspielen. Dies gilt zunächst im biologischen Bereich. Der Zeugungsakt wird bei manchen Stämmen mit Wort und Erfahrung verglichen, die von den Weisen der Gesellschaft vernommen und so verarbeitet werden, daß sie, durch die Weisheit, zum Leben für die Gemeinschaft werden. Ähnlich nimmt die Frau das Leben wie ein Nahrungsmittel auf und spendet es der Sippengemeinschaft neu. In diesem Sinn ist sie die Inkarnierung der Weisheit auf höchster Ebene, und die Zukunft sowie das Schicksal der Gemeinschaft hängen entscheidend von ihr ab. Gerade in diesem Zusammenhang ist ihre erzieherische Rolle unersetzlich. Das kommt besonders deutlich zum Ausdruck in ihrem Umgang mit dem Säugling. Da das Neugeborene noch „Mensch" werden soll, muß sich die Mutter ihm ganz widmen. Dies zeigt sich unter anderem darin, daß sie das Kind „immer auf dem Rücken gebunden mit sich" herumträgt, so daß es eigentlich und zumeist „keine Trennung erlebt, an allem

teilnehmen kann, was in seiner Umgebung vorgeht, und denselben Gesichtkreis hat wie die Erwachsenen. Frustrationserfahrungen sind also auf ein Minimum begrenzt."[2]

Dem nigerianischen Psychiater Lambo kann man also nur zustimmen, wenn er beobachtet, das Neugeborene mache weiterhin eine ähnliche Lebenserfahrung, die ihm schon im intrauterinen Stadium begegnete. In der Tat genießt das Kind nach wie vor eine anstrengungslose und „ungetrübte Befriedigung", da ihm die Mutter jedes seiner Bedürfnisse antizipiert und erfüllt, bevor es sich dessen richtig bewußt wird[3]. Durch diese Fürsorge entsteht eine solide Bindung an eine feste Bezugsperson, wobei die Mutter von der ganzen Familie unterstützt wird. Sie muß diese Bindung also nicht als Einzelperson herstellen, sondern das Ganze hat den Charakter einer sozialgemeinschaftlichen Leistung[4]. Im Endeffekt aber ist es die „Frau-Mutter", die das Leben umformt; ja, sie rettet es und besiegt so den Tod.

Hält man sich dies vor Augen, dann verdeutlicht Magdalena Schulz am Beispiel von Chaga und Nsungli nur die Grundeinstellung, die bei vielen anderen Stämmen anzutreffen ist. „Wenn früher die Chagafrau wieder zum erstenmal nach der Entbindung zum Markt ging ..., wurde sie mit Liedern begrüßt, mit denen man einst die siegreich aus einer Schlacht zurückkehrenden Krieger empfing! ... Dieselbe Wertschätzung kam bei den Nsungli zum Ausdruck, wo sich die Frau mit roter Farbe beschmieren durfte, was sonst nur für Helden vorgesehen war, die einen Leoparden erlegt hatten."[5]

Auch wenn die Einzelheiten dieser Beobachtung nicht an dieser Stelle nachgeprüft werden können, so ist die Kernaussage nicht bestreitbar. Hinzuzufügen ist nur, daß die Aufgabe, Lebensspenderin zu sein und den Tod zu besiegen, über das bloß Biologische hinausgeht. Die negro-afrikanische Frau hat das Leben in seiner Mannigfaltigkeit zu fördern und zu entfalten. Dies wurde schon in bezug auf die erzieherische Rolle angesprochen und soll hier weitergeführt werden. Wenn nämlich die afrikanische Frau das Leben gebiert, steht sie in unmittelbarer Beziehung zur unsichtbaren Welt, nämlich zu den Ahnen, aber dann letztlich in ganz besonderer Weise zu Gott, als Urquelle des Lebens. So gesehen wird letzten Endes das Göttliche doch sehr stark im Weiblichen betont und umgekehrt.

Die Frau, die das biologische Leben in besonderer Weise umformt, tut es nicht ohne Gottes gebärende Kraft, wiewohl dies wiederum auch die Ahnen als Vermittler impliziert. Wenn diese Feststellung stimmt, dann ist die Frau zugleich – und mehr als der Mann – Mitwisserin des Lebensmysteriums und Mitgebärerin, die von Gott und den Ahnen mit Vorliebe in die Rolle der Lebensspenderin einbezogen wird. Bestätigt wird dies etwa bei den Fon von Benin (früher Dahomey). Als Gebärerin wird die Frau zur Mutter und sie wird Tochter von Yésume, das heißt der Mysterienwelt, genannt, weil sie offenbar besser weiß als der Mann, wie Leben entsteht und wie es durch Weitergabe anderer Werte erhalten werden soll. Die Frau wird somit zum Symbol der Liebe, weil sie sich hingibt und alles schenkt. Als

Gebärerin wird sie in ihren Aufgaben der Innerlichkeit zugeordnet, während der Mann sich mehr der äußeren, „irdischen" Welt widmet. Er beherrscht äußere Dinge und kennt sie. Damit ist er auf das Innere angewiesen, also auf die Frau, um als Mensch vollkommen zu sein. Umgekehrtes gilt dann für die Frau[6].

Wenn aber die Frau als Gebärerin auftritt und der Innerlichkeit zugewandt ist, übt sie diese Funktion auch im geistig-geistlichen Bereich aus. Nicht nur bei den Fon von Benin, sondern bei vielen Stämmen Afrikas hat die Frau die Aufgabe, den Menschen den Weg zum Leben zu weisen. Über das Biologische hinaus spielt sie nämlich eine entscheidende Rolle als Vermittlerin von Tugenden, sittlichen Normen und anderen Werten. Zudem ist sie Beraterin des Mannes in allen Bereichen, selbst wenn sie diese Aufgaben meist diskret, fast unbemerkbar erfüllt. Gleichwohl weiß sie den Mann in seinen Entscheidungen tief zu beeinflussen. Wenn man sich manche negro-afrikanischen Überlieferungen anschaut, stand immer eine weise Frau hinter wichtigen Unternehmungen und Entscheidungen der Häuptlinge oder der Könige[7].

Nicht zuletzt war die Frau ein Bindeglied zwischen verschiedenen Stämmen und konnte so Frieden stiften. Diese Rolle spielte sie vor allem durch die Ehe, da die Heirat immer ein Bündnis zwischen zwei Familien bzw. zwei Sippengemeinschaften bedeutet. Zudem kommt bei vielen Stämmen eine Ehe hauptsächlich durch den Einsatz einer Frau aus der Verwandtschaft – zum Beispiel einer Tante – zustande, wobei sie sich sorgfältig über alle Einzelheiten erkundigen soll, damit ein harmonisches Leben zwischen den zukünftigen Ehepartnern und den beiden Familien – oder Sippengemeinschaften – möglich wird.

Es ist auch schon hinlänglich bekannt, daß die afrikanische Frau wichtige Funktionen sowohl im politischen als auch im religiösen Bereich hatte. Die afrikanische Tradition kann auf mächtige Königinnen zurückschauen. Im streng religiösen Bereich war beispielsweise das Priestertum nicht nur den Männern vorbehalten. Die Frau konnte und kann einer Opfer- und Gebetsgemeinschaft vorstehen, genauso wie der Mann. Diese Praxis war und ist nicht nur bei matrilinearen, sondern ebenso bei patrilinearen Stämmen zu beobachten. So dürfen etwa bei den patrilinearen Bahema (Zaire) manche religiösen Handlungen der Trauerfeier nur von Frauen vorgenommen werden. (Nicht das Geschlecht, sondern das Alter ist für manche Riten ausschlaggebend.) Lebensspenderin ist die Frau aber auch in Kunst- und Wirtschaftsbereichen. Ihre schöpferische Begabung kam hier voll zum Tragen, und so hat sie fast überall Entscheidendes zum Ansehen und Überleben der Sippengemeinschaft geleistet.

3. *Für ein tieferes Verständnis der afrikanischen Sitten*

War alles aber so positiv? Hat der Mann die Frau doch nicht unterdrückt? Heute sehen viele etwa die Polygamie und die Mädchenbeschneidung als Unterdrükkungsformen von seiten des afrikanischen Mannes. Auf diesen Einwand ist später

zurückzukommen. Was die Mädchenpubertätsriten anbelangt, sei angemerkt, daß sie im gemeinschaftlich-religiösen Kontext interpretiert werden müssen. Gleiches läßt sich vom Initiationsritus für Knaben sagen.

Aus der negro-afrikanischen Perspektive handelte es sich bei diesen Riten um die Integrierung der jungen Menschen in die Sippengemeinschaft. Sie wurden von der Kindheit ins Erwachsenenalter eingeführt. Dabei ging es nicht um ein schablonenhaftes Ritual, das keine Bedeutung für das konkrete Leben gehabt hätte. Der Initiationsritus betraf für beide Geschlechter die Existenz der jungen Menschen und beschränkte sich nicht auf die Beschneidung allein. Diese ist nur eine der mannigfachen Aspekte der gesamten traditionellen Schule, die die jungen Menschen durch physisch strapaziöse und geistig-geistliche Übungen auf das Leben vorbereitete. Die Initiationszeit kam bei vielen Stämmen dem Tod gleich. Wer die Probe gestand, wurde gleichsam neu geboren, ja er war zum neuen Leben auferstanden[8]. Das bedeutete aber auch folgendes: Durch die Initiation sollten die jungen Menschen das Leid erfahren und aushalten lernen, weil das Leben ohne Leid undenkbar ist. Sie mußten ihren Mut auf die Probe stellen.

Was speziell die Frau anbelangt, scheint folgende Deutung berechtigt zu sein. Soll ihre Stellung als Lebensspenderin so zentral sein, dann muß sie es schon in jungen Jahren lernen, indem gerade ihr lebenswichtiges Organ Gott und den Ahnen durch Schmerzen geweiht wird[9]. Leben im umfassenden Sinn kann sie nur gebären, wenn sie schon durch das Leid den Sieg über den Tod errungen hat. Der Initiationsritus kann in der Tat lebensgefährlich sein, und manche Mädchen kommen nicht mehr in die Dorfgemeinschaft zurück. Sie haben die Lebensprüfung nicht bestanden und waren daher nicht geeignet, das Leben weiterzugeben.

Es soll hier jedoch keine Mystifizierung stattfinden, die den Eindruck erweckt, man wolle die als altmodisch empfundenen Sitten und Gebräuche mit allen Mitteln verteidigen. Es kann daher nur ratsam und berechtigt sein, auf die Stimme der Kritikerinnen und der jüngeren Generation in Afrika zu hören.

Position der heutigen Afrikanerinnen

Die Stellungnahme der modernen Afrikanerinnen kann nur ganz kurz zusammengefaßt werden, da sie auf bekannte Tatsachen wie Pubertätsriten, Polygamie und dergleichen hinweist. Mit der feministischen Bewegung, aber allein schon durch Alphabetisierung und Technisierung, wird sich die Afrikanerin ihrer Würde bewußt. Viele sind im nichttraditionellen Milieu groß geworden, haben in Europa oder in den USA studiert und sind nicht mehr bereit, afrikanischen Sitten wahllos zuzustimmen, die sie nur bruchstückhaft oder gar nicht kennen.

Daß die moderne Afrikanerin sich selbst und andere von den problematischen Überlieferungen befreien will, die die Würde der Frau nicht zu beachten scheinen,

ist ein Anliegen, das die Unterstützung aller verdient. Indes scheinen manche Stellungnahmen zu radikal und zu einseitig zu sein. Sie vermischen Vergangenheit und Gegenwart derart, daß die afrikanischen Überlieferungen nur noch als Unterdrückungsmechanismen dargestellt werden. Diesen Eindruck gewinnt man beispielsweise aus dem eingangs erwähnten Buch von Awa Thiam, und auch Mercy Amba Oduyoye kann sich diesem Vorwurf nicht ganz entziehen[10].

Wer zur Frage der Frauenunterdrückung einen guten Diskussionsbeitrag leisten möchte, sollte hermeneutisch so vorgehen, daß er/sie zu unterscheiden weiß zwischen afrikanischem Erbe und technisch-abendländisch oder missionarisch bedingtem Einfluß.

1. *Die afrikanische Frau in der kolonial-missionarisch geprägten Zeit*

Trotz der Unzulänglichkeit der afrikanischen Gesellschaft und trotz ihrer Strukturen, die mitunter nicht zum Wohl der Frau beitragen konnten, gab es letztlich doch Elemente, die beiden Geschlechtern halfen, ihre Probleme gemeinsam zu lösen. Die moderne Zeit aber, die durch Kolonisation und Missionierung initiiert wurde, hat manches Positive zerschlagen und Negatives der afrikanischen Tradition hinzugefügt. Wenn beispielsweise dem afrikanischen Mann – wohl zu Unrecht – nachgesagt wird, er überlasse der Frau alle schweren Arbeiten, dann sollte jene Situation nicht vergessen werden, die durch das westliche Arbeitsmodell hervorgerufen wurde und die die Frau noch zusätzlich belastet. Durch technische Fortschritte sind die Frauen nämlich sogar in ländlichen Gebieten in eine weitere Untergruppe verdrängt worden. „Dort, wo traditionelle Arbeit von Mann und Frau gemacht worden ist, wird durch moderne, eingeführte Methoden der Mann bevorzugt. Damit verliert die Frau ihren Platz, ihre Mitsprache, ihr Recht und ihren Einfluß. Die Lage wird außerdem dadurch noch verschärft, daß sich mit dem Ablösen der traditionellen Normen in der Gesellschaft viele Männer ihren familiären Verpflichtungen entziehen."[11]

Wo der Mann mehrere Tage, Wochen oder Monate in einem weit von der Familie entfernten Ort arbeiten oder dienstlich auf der Reise (z. B. als Fernfahrer) sein muß, wird die Lage der Frau noch mehr verschlechtert. Nicht nur muß die Frau alle, auch schwere Arbeit allein tun, sondern sie muß oft damit rechnen, daß ihre Ehe allmählich auseinanderbricht. Das deutlichste Beispiel ist hier die Apartheidspolitik Südafrikas mit ihrem Wanderarbeitssystem, das den Mann zwingt, völlig getrennt von der Familie zu leben. Daß dies die Frau und die Ehe gänzlich zugrunde richtet, bedarf keiner Erläuterung.

Nicht nur die kolonialen oder modernen Wirtschaftsverhältnisse, sondern selbst das Christentum brachte in gewisser Hinsicht die traditionelle Gesellschaft aus dem Gleichgewicht. Speziell im Eheleben sind manche Werte verlorengegangen. Wenn beispielsweise eine Frau psychosomatischer Belastung ausgesetzt war und ihre Ehe somit zugrunde zu gehen drohte, wußte die Tradition ihr durch Praktiken

psychiatrischer Art zu helfen, die die Wurzeln des Übels freilegten und so die Frau in ihre Ehegemeinschaft wieder integrieren konnten. Die Ankunft des westlich geprägten Christentums hat diese Praktiken meistens als Aberglauben abgetan, ohne jedoch eine Alternative aus christlicher Persepktive zu bieten. Dadurch wurde der Zusammenbruch des Weltbilds ausgelöst, in dem die afrikanische Frau ihre Existenzgrundlage hatte[12].

Ebenso war die afrikanische Gesellschaft so strukturiert, daß Grausamkeiten gegen Ehefrauen in vielen Fällen verhindert werden konnten. Eheprobleme wurden oft von den Weisen der Sippengemeinschaft – zum Beispiel gab es einen Ältestenrat – behandelt, wobei nicht selten die Frau durchaus gegen den Mann in Schutz genommen wurde. Das Christentum europäischer Prägung brachte eine individualistische Einstellung mit, in der die Ehe zur Privatangelegenheit wurde[13]. Wer Probleme hatte, sollte sich nun an den Priester wenden. Dieser aber spielte nicht mehr die gleiche gemeinschaftsbezogene Rolle wie in der afrikanischen Tradition. In der Kritik an den afrikanischen Überlieferungen in bezug auf die Frau sollte man dies nie aus den Augen verlieren.

2. *Traditionelle Praxis und ihre Problematik heute*

Es ist nicht zu leugnen, daß der Status der afrikanischen Frau, wie die Tradition ihn bestimmte, viele Fragen aufwirft, die im Hinblick auf die heutige Gesellschaft gelöst werden müssen. Dies setzt jedoch voraus, daß man einen gewissen Traditionspositivismus überwindet, der den Eindruck erweckt, das vorkoloniale und vorchristliche Afrika sei konfliktfrei gewesen. Afrika kann nur dann zu mehr Menschlichkeit beitragen, wenn wir den Mut haben, auch die Fehler unserer Väter und Mütter beim Namen zu nennen, um sie unparteiisch zu korrigieren.

Wenn weiter oben gesagt wurde, daß einige Autorinnen die afrikanischen Überlieferungen zu einseitig-negativ interpretieren, so besteht andererseits die Gefahr, alles apologetisch im Sinn der Négritude-Bewegung zu rechtfertigen. Dieser Gefahr scheinen manche Beiträge des schon erwähnten Werks „La civilisation de la femme dans la tradition africaine" nicht ganz entgangen zu sein. Was etwa Mädchenbeschneidung anbelangt, sollte man sich nämlich fragen, ob die Integrierung in die Sippengemeinschaft auf diese Weise geschehen muß, die einer gewissen Brutalität nicht entbehrt und die letzten Endes doch einen schweren Eingriff in das sexuelle Leben bedeutet. Überdies und im Gegensatz zur Knabenbeschneidung kommt dieser Ritus bei Mädchen einer Verstümmelung gleich.

Eine weitere Frage betrifft das Problem der Polygamie. Auch wenn sie in der Tradition differenzierter beurteilt werden muß, taucht die Frage auf, ob diese Institution in unserer modernen Gesellschaft noch durchführbar ist, ohne daß man die Frau in ihrer Würde verletzt. Sollten wir nicht endlich auf den Schrei jener Afrikanerinnen hören, die die Polygamie als Unterdrückung der Frau empfinden? Nach Georgette Odi Assamoi beispielsweise sollte man die tief im Herzen

verborgenen Gedanken der Frau im Hinblick auf die Polygamie abhorchen. Sie fragt, ob man sich je die Mühe gemacht habe, sich vorzustellen, was eine Frau alle die Tage denkt, an denen ihr Mann sich in den Armen einer anderen, einer Mitehefrau, befindet. Noch schlimmer könne die Situation für die Frau sein, wenn sie feststellt, daß sie gerade in den Wechseljahren oft allein gelassen wird, während der Ehemann ganz gesetzlich das Bett mit jüngeren Mädchen teilt, die das Alter seiner eigenen Kinder haben, jener Kinder, die er in der Ehe mit seiner nun alt werdenden Frau gezeugt hat. Kein Mann würde es aber dulden, die Liebe seiner Frau mit mehreren Männern zu teilen[14]. Solche Stimmen vermehren sich unter den afrikanischen Frauen und rufen zum Umdenken auf.

Noch ein letztes Beispiel. Bekanntlich werden bei manchen Stämmen die Witwen mißhandelt. In den patrilinearen Familien wird eine Witwe eines Teils des Hausbesitzes beraubt, die Kinder dürfen nicht mehr bei ihr wohnen, denn sie gehören dem Klan des Mannes. Daß diese Sitte unbedingt unterbunden werden muß, versteht sich. Es ist erfreulich, daß man sich in den Basisgemeinden bemüht, gegen solche Mißstände vorzugehen und die Witwen in Schutz zu nehmen[15].

Die künftige Aufgabe von Theologie und Kirche in Afrika

Wenn zuletzt auf die Basisgemeinden hingewiesen wurde, möchte dies die Christen eindringlich auf ihre Aufgaben in der modernen Gesellschaft Afrikas aufmerksam machen. Es ist allzuoft betont worden, daß die Kirche die Herrschaft Gottes nicht verkünden kann, ohne Partei für die Armen und Unterdrückten zu ergreifen. Es steht außer Frage, daß es auch in Afrika Sitten gibt, die die Frau gegenüber dem Mann benachteiligen. Hier muß die Kirche mit einer neuen Spiritualität und Theologie ansetzen. Dabei können die negativen Elemente in der afrikanischen Tradition durch die positiven überwunden werden. Das Zentrale ist auch hier das Leben. Die vitale Union mit den Ahnen und vor allem mit Gott ist das Unaufgebbare in der Tradition der Vorfahren.

Wer die Frau als Lebensspenderin sieht, die in einer ganz besonderen Beziehung zu Gott steht, wird versuchen, das Göttliche in ihr in allen Bereichen zu fördern. Um Leben spenden zu können, muß sie von allen Sitten und Gebräuchen befreit werden, die die Intimität zwischen Gott und ihr zerstören und sie daran hindern, ihren von Gott empfangenen Auftrag zu erfüllen. Indem das Christentum sich bemüht, die Frau von fragwürdigen Praktiken zu befreien, hat es zugleich die Aufgabe, den tiefsten Sinn solcher Riten zu entdecken und deren Anliegen ernst zu nehmen. In vielen auch noch so problematischen Praktiken handelte es sich nicht selten um die Bewahrung jener Werte, die die traditionelle Gesellschaft zusammenhalten sollten.

Es wurde betont, wie beispielsweise schmerzhafte Initiationsriten nicht zuletzt

dazu gedacht waren, auf das harte Leben vorzubereiten. Kirche und Theologie können nicht mehr auf solche Sitten und Gebräuche in ihrer Materialität zurückgreifen, noch dürfen sie sich mit einer bloßen Abschaffung zufriedengeben. Sie müssen eher eine weiterführende Alternative bieten, die dem positiven Anliegen des Abgeschafften gerecht wird. Um es noch deutlicher zu sagen: Das Anliegen der afrikanischen Gesellschaft, die mit Leid dadurch umzugehen wußte, daß die Kinder von klein auf zum harten Leben erzogen wurden, hat sich in vieler Hinsicht bewährt, wobei es sich nicht um pure Resignation handelte, sondern um ein Ausharren, das zugleich Wege zur Überwindung der Lebensschwierigkeiten suchte.

Soll sich die christliche Botschaft in Afrika bewähren, dann kann die Kirche der Frage nach dem afrikanischen Leidensverständnis nicht ausweichen. Sie hat die Aufgabe, eine genuin afrikanische Ekklesiologie zu entwickeln, in der es einen Platz für Leidenserfahrung und Sakramentsverständnis im Hinblick auf die hier angesprochene Tradition gibt. Ein solches Bemühen könnte zu einem neuen, ganz in der afrikanischen Welt verwurzelten Verständnis des Kreuzes als zentraler Botschaft Jesu Christi führen. Diese Aufgabe ist zwar nicht leicht, aber die Zeit drängt, und die Kirche hat keine Alternative.

ANMERKUNGEN

[1] H. Kessler, H. P. Siller, in: B. Bujo, Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftl. Kontext (Düsseldorf 1986) 12.
[2] M. Schultz, Traditionelle Mutter-und-Kind-Bräuche in Afrika, in: Frauen in Übersee und in der Entwicklungsarbeit (Stuttgart 1985) 34–39, hier 36.
[3] Vgl. das Zitat von Lambo, ebd. 36f. [4] Hier stimme ich mit M. Schultz, ebd. 37, überein. [5] Ebd. 36.
[6] C. Houeto, La femme source de vie dans l'Afrique traditionelle, in: La civilisation de la femme 55.
[7] Ebd. 56–66.
[8] Vgl. z. B. J. S. Mbiti, Afrikanische Religion und Weltanschauung (Berlin 1974) 152ff.; M. Ntetem, Die negroafrikanische Stammesinitiation. Religionsgeschichtliche Darstellung. Theologische Wertung, Möglichkeit der Christianisierung (Münsterschwarzach 1983); A. T. Sanon, Das Evangelium verwurzeln. Glaubenserschließung im Raum afrikanischer Stammesinitiation (Freiburg 1985). [9] Vgl. M. Ntetem, a. a. O.
[10] M. Amba Oduyoye, Naming the Woman: The Words of the Akan and the Words of Bible, in: Bulletin de Théologie Africaine 3 (1981) 81–97; dies., The Image of God. A Theological Reflection from an African Perspektive, ebd. 4 (1982) 41–53; dies., Geburt, in: Komm, lies mit meinen Augen. Biblische und theologische Entdeckungen von Frauen aus der Dritten Welt, hrsg. v. J. S. Pobee u. B. v. Wartenberg-Potter (Offenbach 1987) 55–60; dies., Die Frauen der Kirche und der Auftrag der Kirche, ebd. 90–107.
[11] E. Zehnter, Frauen in der Dritten Welt, in: Frauen in Überseee 6–10, hier 7.
[12] Vgl. B. Ekeya, Frau, wie lange wirst du noch warten?, in: Komm, lies, a. a. O. 78–89, hier 87f.
[13] In diese Richtung geht auch B. Ekeya, ebd. 85.
[14] G. Odi Assamoi, La rencontre de la morale Chrétienne avec la tradition familiale africaine, in: Conc. 17 (1981) 79.
[15] Vgl. den Bericht von M. Garrigou-Lagrange, Zaire: Visages d'une église africaine, in: L'actualité religieuse (Dezember 1987) 19–20.

Ludwig Muth

Brauchen wir eine Theologie des Lesens?

Schon die Titelformulierung dieses Beitrags fordert eine Rückfrage heraus. Darf man Theologien nach Bedarf anfordern? Eine Schöpfungstheologie zum Beispiel zur Bekämpfung der ökologischen Sündenfälle? Eine Theologie vom Altar her angesichts sich leerender Gotteshäuser? Und nun eine Theologie des Lesens, weil die religiöse Lesekultur gefährdet ist? Gelangt man auf diese Weise nicht zu einer Sammlung modischer, im Grund überflüssiger Genetiv-Theologien?

Brauchen wir eine Theologie des Lesens? Das Unbehagen wächst, wenn man überlegt, wer dieses „Wir" in der Themenstellung ist. Protestantische Kirchenführer, die fürchten, daß die häusliche Bibellektüre außer Kurs gerät? Besorgte Kulturpolitiker, die sich nach klerikalen Hilfstruppen umschauen? Verleger, denen zur Verteidung des Buchmarkts jedes Mittel recht ist, sogar die Kooperation mit den Vordenkern einer Kirche, die sonst in ihren Katalogen nicht vorkommt? Theologie des Lesens – ein Feigenblatt für die Profitstrebigkeit des Buchhandles oder gar eine geniale Erfindung der neugegründeten „Stiftung Lesen" in Mainz? Wer ist es, der eine Theologie des Lesens braucht? Die Antwort, die im folgenden entfaltet wird, zielt nicht auf die Gegenwart, sondern auf die nahe Zukunft. Der Weg richtet sich auf das dritte Jahrtausend, von dem uns nur noch wenige Jahre trennen.

Wenn in Zukunft alle lesen können

Es mag nicht viel sein, was man über das dritte Jahrtausend sagen kann. Eines aber läßt sich mit ziemlicher Sicherheit prognostizieren: In diesem Jahrtausend kommt der Prozeß der Alphabetisierung der Menschheit zum Abschluß. Nicht, daß dann jeder Erdenbewohner eifriger Zeitungsleser oder regelmäßiger Bibliotheksbenutzer wäre. Der Umgang mit dem gedruckten Buch hat lediglich aufgehört ein Privileg zu sein. Fast jeder wird im dritten Jahrtausend in die Abc-Kunst eingewiesen sein. Sind seine Motivationen stark genug, dann wird er diese Kunst auch ausüben. Ausgeschlossen von der Welt der Bücher, wie groß oder klein auch das Angebot im konkreten sein mag, ist man nicht mehr durch Rassen- oder Klassenzugehörigkeit, sondern nur durch sich selbst. Die weißen Flecken auf der Landkarte der Alphabetisierung, die die UNESCO heute noch verzeichnet, werden verschwinden. In jedem Kontinent, in jeder Nation, in jedem Ort wird es

eifrige Leser geben, auch wenn sie, am Bevölkerungsganzen gemessen, immer noch eine Minderheit darstellen, eine Elite. Doch zu dieser Elite hat prinzipiell jeder Zugang. Die bildungsmäßigen Voraussetzungen sind dafür weltweit geschaffen. Sicher, es gibt auch dann noch gesellschaftliche und persönliche Gründe und Vorwände genug, den Einstieg in die Lesewelt zu versäumen. Aber es handelt sich dann eher um eine „selbstverschuldete Unmündigkeit". In diesem Sinn dürfte die allgemeine Literalisierung eine Signatur des dritten Jahrtausends werden.

Eine evolutionäre Entwicklung kommt damit zu ihrer Vollendung. Wie umstürzend sie ist, wird einem erst in einer langfristigen Betrachtung bewußt. Bevor es die Schrift gab, blieb das Denken und Fühlen fest eingewurzelt in den Überlieferungen und den Gewohnheiten der Umwelt. Ausbrechen konnte man nur, indem man auswanderte. Wer hatte aber schon die Kraft (und die Verheißung) eines Abraham?

Die Erfindung der Schrift schuf die Möglichkeit, an Erfahrungen von weither teilzunehmen, ohne sich von der Stelle zu bewegen. Solange diese Kunst nur im Besitz von Priestern und Beamten war, diente sie eher der Stabilisierung der Systeme. Die Kaste verfestigte ihren traditionellen Anspruch durch die „Unauslöschlichkeit" der Aufzeichnung. Überlebtes wurde nicht mehr, wie in mündlichen Kulturen, aus dem Gedächtnis der Völker ausgeschieden. So erklärt man sich zum Beispiel die Langlebigkeit der Dynastien am Nil. Die alten Ägypter seien, sagt man in anschaulicher Übertreibung, ein von einer Gesellschaft von Antiquaren mit harter Hand regiertes Volk von Fellachen gewesen[1].

In dem Augenblick, wo der „gemeine Mann" zu lesen begann, wo er nicht mehr auf den Vorleser, den staatlichen oder religiösen Vor-Mund angewiesen war, wo ihm in der eigenen Lektüre alternative Lebensentwürfe begegnen und möglicherweise gar als Lebensziele erstrebenswert werden konnten, wo Lesen also aus der obrigkeitlichen Kontrolle geriet, wurde es als Systemgefahr erkannt und mit allen denkbaren Mitteln bekämpft.

An den Übergängen von der professionellen zur allgemeinen Literalisierung entstanden regelmäßig mehr oder weniger wirksame Instrumente der Leserlenkung und der Leseverhinderung. Schon aus der Antike (übrigens auch aus der Bibel) sind Bücherverbrennungen bekannt, ebenso Edikte, die den Besitz bestimmter Papyri unter strenge Strafe stellten. Die Erfindung Gutenbergs und ihre Folgen für die serienmäßige Produktion von Büchern stellte die Systemverteidiger bald vor unlösbare Probleme. Doch Index und Zensur konnten weder im staatlichen noch im kirchlichen Bereich auf die Dauer verhindern, daß neue Gedanken in die Systeme eindrangen, daß Alternativen denkbar wurden, die Nachdenken und Entscheidung verlangten.

Wie verschlungen auch der Weg vom Mythos zur Aufklärung gewesen sein mag, von wie vielen Rückfällen er auch gezeichnet ist, im ganzen kann man den Prozeß der Alphabetisierung als einen Prozeß fortschreitender Autonomiegewinnung beschreiben. Am Anfang waren es vereinzelte Grenzgänger, am Ende sind es, der

Möglichkeit nach, alle Teilnehmer der Weltzivilisation, die lesend mit anderen Welten in Beziehung treten können und in dieser Auseinandersetzung sich selbst definieren. Daß der intensive Umgang mit Büchern einen Menschen umpolt von der Außenlenkung zur Innenlenkung, hat David Riesman festgestellt und Elisabeth Noelle-Neumann im demoskopischen Test bestätigt. So geht mit der Verbreitung von Lesekultur eine Stärkung der Ichkultur einher. Viele Autobiographien schildern, wie Bücher zum Mittel der Selbstfindung geworden sind.

In einer evolutionären Betrachtung könnte man von einer neuen Bewußtseinsstufe sprechen, die die Menschheit durch die Schriftkultur erreicht hat. Aber diese Bewußtseinsstufe kann nicht bequem und mühelos eingenommen werden. Der verständige Umgang mit Büchern verlangt, im Gegensatz zum Konsum der Massenmedien, eine spezifische nervliche, emotionale, geistige und moralische Anstrengung. Zu Discountpreisen ist allenfalls der Gegenstand Buch, nicht aber sein Inhalt zu haben. Das wird sich auch in Zukunft nicht ändern. Die Totalalphabetisierung macht also nicht mit ehernem Gesetz alle Menschen zu eifrigen Lesern. Sie stellt nur weltweit eine gewisse Chancengleichheit her. Darin besteht der Fortschritt – und die Herausforderung.

Auf dem Weg zu einer lesenden Kirche?

Die Totalalphabetisierung eröffnet nicht nur ein neues Kapitel der Weltgeschichte, sondern auch ein neues Kapitel der Heilsgeschichte. Denn Jahwe hat seine Offenbarung in die Geschichte des Lesens hineingestellt. Auf dem Berg Horeb schuf er sich, mitten unter den Völkern einer großen religiösen Bildkultur, ein Volk der religiösen Buchkultur.

Die Götter Griechenlands offenbarten sich, indem sie sich zeigten. Jahwe dagegen verbarg sich den Augen, selbst Mose durfte ihn nicht anschauen. Er offenbarte sich nicht im Bild, sondern im Text. Das Kernstück dieses Textes legitimierte er, indem er es, wie es im Buch Exodus heißt, mit eigenem Finger in die Gesetzestafel eingrub (Ex 31,18). Jahwe hat damit das Geschriebene als sein Medium in Anspruch genommen und hat ihm dadurch eine Würde gegeben, die von keinem Medium mehr eingeholt werden kann.

Warum hat Gott das Buch erwählt? Wenn man diese hochspekulative Frage zuläßt, wird man an ein Wort Romano Guardinis erinnert, der das Gefüge des Buchs zu den großen Formen zählt, mit denen es der Menschheit gelungen sei, das Chaos zu bewältigen[2]. Gewinnt der Glaube am Leitfaden der Schrift jene Verläßlichkeit, jene Ordnung und jenes Maß, die das Bild in seiner Vieldeutigkeit nicht bieten kann? Ist es nur Metaphorik, daß in der alttestamentlichen Gottesvorstellung das Buch eine entscheidende Rolle spielt?

Die Rede ist vom himmlischen Gerichtsbuch, in dem die Sünden Judas

eingetragen werden (Jer 17,1; Dan 7,10), aber auch vom Buch des Lebens, in dem die Auserwählten verzeichnet sind, die vom Gericht verschont bleiben (Dan 12,1). In der Apokalypse tauchen beide Bücher in der gleichen Szene auf (Apk 10,12). Doch das Buch ist nicht nur Rechtsurkunde, es ist auch Lebensskript. Im Psalm (39,15) heißt es: „Als ich gebildet wurde im Dunkel, gewoben in der Tiefe der Erde: Schon sahen deine Augen auf meine Tage, in dein Buch sind sie alle geschrieben."

Es ist dieses Lebensskript, aus dem der Erzengel Rafael im Buch Tobit Gott vorliest (Tobit 12,2) und das, ins Weltenskript erweitert, als dritter Buchtyp in der Apokalypse auftaucht: Die siebenfach versiegelte Schriftrolle. Die Weltgeschichte wird in der Apokalypse buchstäblich zur Evolution, zum Ausrollen des göttlichen Textes. In ihrer Umkehr, der Involution, schaut Dante im Schlußgesang seiner „Göttlichen Komödie" die Einheit des Daseins in der Tiefe des göttlichen Wesens: „Ich sah, wie sich in seiner Tiefe eint, mit Lieb in einem einzigen Band gebunden, was durch das All sich auseinanderblättert."[3]

Das Buch in der geordneten Fülle seiner zusammengebundenen Zeichen wird zum Repräsentanten des göttlichen Weltenplans. So verstanden sich auch die frühen Naturwissenschaftler, wie Hans Blumenberg nachweist[4], als Leser, Leser im Buch der Schöpfung. Noch Heinrich von Kleist glaubte zu Beginn seiner naturwissenschaftlichen Studien, in der Erfassung der Natur die unsterblichen Gedanken Gottes wiederzuerkennen, bis Kants „Kritik der Urteilskraft" ihn zu der niederschmetternden Einsicht führte, „daß hienieden keine Wahrheit zu finden ist"[5]. Sein totaler Zusammenbruch, die sogenannte Kant-Krise des Jahres 1801, ist weder ein philosophisches Mißverständnis noch eine psychopathologische Erscheinung, sondern die Reaktion eines hoffenden Menschen auf die Erkenntnis, daß man in der Natur den Text Gottes nicht mehr lesen kann. „Mein einziges, mein höchstes Ziel ist gesunken, und ich habe keines mehr."[6]

Wenn Jahwe nach biblischer Vorstellung Welt-Autor ist, dann ist Lesen mehr als nützliche Kulturtechnik und unterhaltsames Freizeithobby. Dann ist Lesen in einem neuen Sinn: Wiederentdecken der göttlichen Urinformation. Anaginoskein – Wiedererkennen heißt das griechische Wort für Lesen, das allein im Neuen Testament 32mal vorkommt.

Jesus als Leser

In dieser Bedeutung spielt sich auch die Szene ab, in der Jesus selbst als Leser geschildert wird. Er begegnet in der Jesaja-Stelle, die er in der heimatlichen Synagoge vorliest, dem Lebensskript, das der Vater für ihn bestimmt hat: „Heute ist dieses Schriftwort vor euren Ohren erfüllt worden" (Luk 4,21).

Es ist uns weiter nicht überliefert, ob und wie Jesus mit der Schrift umgegangen

ist. Aber er setzte Belesenheit – im Sinn des Wiedererkennens göttlicher Weisung – in Streitgesprächen voraus: „Habt ihr nicht gelesen…", hält er seinen Gegnern immer wieder vor. Damit fordert er für den Umgang mit den heiligen Büchern eine Hörsamkeit, die sich sehr deutlich von der rituellen Buchstabengläubigkeit unterscheidet. Es genügt ihm nicht, sich über Gottes Botschaft zu informieren oder sie gelehrten Studien zu unterziehen. Er erwartet, daß man sie zu Herzen nimmt. Es geht also um Aneignung und Verbindlichkeit für das eigene Leben. In dieser Spiritualität des Lesens wurde Jesus selbst zum Lehrmeister, wie Eugen Biser in der Auslegung der Emmaus-Perikope gezeigt hat.

Die beiden Jünger waren wohlbelesen in den Schriften der Väter; dennoch wußten sie mit der Nachricht vom leeren Grab nichts anzufangen. Erst indem der unbekannte Mitwanderer noch einmal die Schrift mit ihnen durchging, hatten sie das entscheidende Leseerlebnis: die spirituelle Auferstehung des Herrn aus der Gruft der toten Buchstaben. „Die beiden Jünger", schreibt Eugen Biser, „hätten den Auferstandenen nicht am Brotbrechen erkannt, wenn sie ihn nicht zuvor bei seiner Deutung der Schrift mit dem Herzen wahrgenommen hätten."

In der Emmaus-Perikope gibt der österliche Jesus dem Lesen einen letzten und höchsten Sinn: ihn selbst zu erkennen als Inhalt und Ziel der ganzen Schrift. So versteht Eugen Biser die Perikope als eine Einladung, „den Mediencharakter, konkreter gesagt, die Textualität der biblischen Schriften in Rechnung zu stellen und sich um eine Lektüre zu bemühen, die nicht beim Sinnverstehen stehenbleibt, sondern darauf abzielt, die von den Texten immer nur gebotene Reproduktion in das Original zurückzuverwandeln, und das besagt, aus der Schrift das lebendige Wort herauszuhören"[7].

Von dieser Deutung her fällt noch einmal ein Licht auf das Leseerlebnis Jesu in der Synagoge seiner Heimatstadt: Er hört aus dem Propheten das lebendige Wort heraus, aber – und hier übersteigt die Szene unsere Vorstellungskraft – er spürt, daß er der Gemeinte, daß er selbst das Wort ist. Er sieht aus der Schrift einen gewaltigen Strom der Hoffnung auf sich zukommen und erfährt sich als seine Erfüllung. So hat niemand mehr die Schrift gelesen.

Man könnte sich nun denken, daß ein Mensch, der sich in so einmaliger Weise als Inhalt der Schrift begreifen muß, nicht mehr loskommt von diesem Lebensskript, das die Jahrhunderte ihm zugeschrieben haben. Doch nirgends schildern die Evangelisten Jesus als einen einsam über die Väter gebeugten Meister, während doch vom einsamen Beten mehrfach die Rede ist. Von seiner Persönlichkeit her, so scheint es, war Jesus kein Lesertyp, kein leidenschaftlicher Schriftgelehrter, kein introvertierter Hieronymus im Gehäus. Seine Lieblingsvorstellung war das Gastmahl. So wie er seine Botschaft oft in solche Bilder eingebettet hat, so stellt er sich auch das Reich Gottes vor als ein großes Gastmahl, nicht als eine Liturgie, und schon gar nicht als das Entrollen eines Buchs, obgleich auch dieses Symbol in der jüdischen Tradition angelegt war.

Dennoch ist Jesus der Angelpunkt einer Theologie des Lesens, weil Lesen im österlichen Sinn nichts anderes heißen kann als ihn wiederzuerkennen als den, von dem die Schrift handelt, so wie er es die Emmaus-Jünger als „Hermeneut in eigener Sache" (Eugen Biser) gelehrt hat. Es hatte seinen tiefen Sinn, wenn die Antike Christus als einzigen Gott mit einer Buchrolle darstellt, auch wenn erst mit Paulus jene Gestalt in die neutestamentliche Glaubensgeschichte eintritt, die das geschriebene und veröffentlichte Wort ausdrücklich zum Medium der Verkündigung macht.

Der Paulinische Impuls

So sehr war Paulus von der Heilsbedeutung des Schriftmediums überzeugt, daß er die Gemeinde selbst mit einem Sendschreiben vergleicht: „Unser Brief seid ihr, hineingeschrieben in unser Herz, von allen Menschen verstanden und gelesen" (2 Kor 3,2). In einer nochmaligen Steigerung nennt er die Gemeinde einen Brief Christi, geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes.

Die Gemeinde, nicht mehr nur Heilszeugnis im persönlichen Nahbereich, sondern ein Brief, der sich potentiell an alle richtet – damit hat der Weltbürger Paulus genau die Struktur medialer Verkündigung umschrieben; denn das geschriebene und veröffentlichte Wort wendet sich im Gegensatz zum gesprochenen Wort nicht mehr an den einzelnen oder an die Gruppe, die man vor sich hat, sondern an einen mehr oder weniger anonymen Adressaten, dessen Reaktion man sich bestenfalls in der Phantasie ausmalen kann. Die Glaubensofferte, die im Buch transportiert wird, ist anderer Art als die Glaubensofferte der Predigt oder des Gesprächs. Sie setzt auch eine andere Art der Rezeption voraus.

In dem einen Fall ist die Offerte spürbar auf mich eingestellt, im anderen Fall muß ich mich auf die Offerte einstellen. In dem einen Fall nimmt mich der Gesprächspartner gefangen, im anderen Fall muß ich mich aus eigenem Willen von der Botschaft gefangennehmen lassen. In dem einen Fall spüre ich unmittelbar, daß ich der Gemeinte bin. Ich kann mich daher der Botschaft nicht so leicht entziehen. Im anderen Fall muß ich die Verbindung zwischen Botschaft und persönlicher Situation selber herstellen. Ob ein Ideenaustausch zwischen dem Text und mir zustande kommt, ist von meiner Entscheidung abhängig. Der Hörer des Wortes unterliegt einer gewissen sozialen Kontrolle. Der Leser des Wortes handelt in einsamer Selbstverantwortung. Er muß mehr von sich einbringen, damit die Kommunikation überhaupt zustande kommt. Er braucht mehr Konzentration, mehr Einfühlungsvermögen, mehr Phantasie, mehr Entschiedenheit, er braucht, mit anderen Worten, ein ausgeprägteres Ich. Die Bereitschaft zu lesen ist Ausdruck einer inneren Entwicklung. Es deutet auf einen evolutionären Prozeß im Christentum, wenn sich neben der Verkündigung in der Gemeinde eine Verkündigung im

„Gehäus" auftut, wenn aus *unserem* Evangelium, wie Martin Luther formulierte, *mein* Evangelium wird.

In einem gewissen Sinn wird der Glaube für den Leser zur „Privatsache". Sieht man diese Formulierung nicht politisch (als Ausschluß der Religion aus der Öffentlichkeit), sondern fundamental, dann hat sie einen guten Sinn. Das Christentum ist ja nicht nur eine kollektive Heilszusage (an die Kirche, an die Gemeinde), sondern jeder einzelne ist mit seinem persönlichen Schicksal von Gott gemeint und darf sich von ihm angesprochen fühlen. So ist die private Begegnung mit der Bibel und den vielen Büchern, die um dieses Buch herum entstanden sind, ein Weg zu geistlicher Erkenntnis und Reifung.

Die Reformatoren haben dies besser verstanden als ihre katholischen Kontrahenten. Ihnen vor allem ist es zu danken, daß die Bibel, der Katechismus und die Erbauungsschriften in vielen Familien einen festen Platz fanden, daß neben der hörenden Kirche, und diese ergänzend, eine lesende Kirche entstand (mit allen Gefahren konventikelhaften Denkens).

Heute ist, wenn man den Ermittlungen der Demoskopen folgen darf, die lesende Kirche größer als die hörende Kirche, versammeln sich mehr Menschen um das religiöse Buch als sonntags um die Kanzel[8]. Von Martin Luther stammt das Wort, die Kirche sei ein Mund-Haus. Inzwischen ist sie, nicht zuletzt als Spätfolge der Reformation, auch ein Buch-Haus geworden. Tritt nun zu Kanzel und Altar ein dritter Ort religiöser Erfahrung? Ist es Flucht in ein unverbindliches Auswahlchristentum oder (auch) Suche nach einer Glaubensverkündigung, die der Individualität des modernen Menschen eher gerecht wird? Glaubensende oder Glaubenswende? Eine Theologie des Lesens macht etwas von der Bewußtseinslage des anonymen Christen verständlich. Sie verweist auf einen Weg zu Christus, den man nicht erkennen kann, solange man an einer engen Auslegung des Apostelwortes festhält, der Glaube komme vom Hören.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich zur elektronischen Kirche umfassend geäußert. Die lesende Kirche kommt in dem sogenannten Mediendekret mit keinem Wort vor. Karlheinz Schmidthüs neigt in seinem Kommentar zu der Auffassung, dieses Dekret sei eher ein beschäftigungspolitisches Zwischenspiel für die Konzilsväter gewesen, während andere Vorlagen für die Beratung noch nicht reif waren[9]. Es gab einige Widerstände gegen seine Verabschiedung. Zum ersten (und bisher einzigen Mal) verteilten Bischöfe Flugblätter in St. Peter. Aber dieser Protest richtete sich nicht etwa dagegen, daß man das Buch, das ureigenste Medium des Glaubens, vergessen hatte. Insofern ist nicht nur das Dekret selbst, sondern auch seine Entstehungsgeschichte ein Beleg dafür, daß die katholische Kirche der weltweit wachsenden Lesekultur sprachlos, ja konzeptionslos gegenübersteht.

Ein bezeichnendes Detail aus der Liturgie. Zur Verkündigung wird das Evangelium zum Ambo getragen, von Kerzenträgern begleitet. Doch danach muß es den Predigtnotizen des Pfarrers Platz machen. Es verschwindet sang- und klanglos in

der Ablage. Nach der Messe versteckt es der Küster in einem Sakristeischrank. Der Tabernakel des Wortes hat keinen Platz im Chorraum. Ein vergleichender Blick in evangelische Kirchen oder gar die Mitfeier eines byzantinischen Ritus macht deutlich, wie unterentwickelt das Buchbewußtsein in der katholischen Liturgie ist. Ist der feierliche Fackelzug zum Ambo nicht leere Symbolik, solange das Buch der Offenbarung nicht erinnernde Mitte im Gotteshaus bleibt?

Das Mißtrauen gegen den Leser, die Angst vor dem Freimut des Schriftstellers, die jahrhundertelang versuchten Eingriffe in den literarischen Vermittlungsprozeß haben tiefe Wurzeln, die einer eigenen kirchengeschichtlichen Studie wert wären. Immerhin sind inzwischen der Index und, bis auf einige Sonderfälle, die Zensur stillschweigend zu Grabe getragen worden. Damit hat Rom eingestanden, daß die *disziplinäre* Aufarbeitung der Alphabetisierung und ihrer Folgen mißlungen ist. Um so dringlicher ist jetzt die *theologische* Aufarbeitung.

Theologische Fundamente

Eine solche Besinnung kann auf verschiedene, noch kaum reflektierte Kapitel der Glaubensgeschichte zurückgreifen: auf die Bibel selbst, auf die Lebensgeschichte bekannter Heiliger, die lesend den Durchbruch zu Gott fanden, von Augustinus angefangen bis Edith Stein, auf die überwältigende Fülle der Buchmetaphorik der lateinischen Literatur des Mittelalters, auf die Ernst Robert Curtius hingewiesen hat[10], auf den reformatorischen Ansatz, der in vielen Familien ein religiöses Leseklima entstehen ließ, nicht zuletzt auf die beiden anderen Buchreligionen dieser Erde, auf Judentum und Islam.

Die vergleichende religionswissenschaftliche Betrachtung dürfte besonders aufschlußreich sein. Heilige Bücher gibt es in allen Völkern, auch wenn sie nicht als Quelle göttlicher Offenbarung angesehen werden. Auch für Hindus und Buddhisten ist Lektüre ein Tor zur Transzendenz. Beispielhaft sei hier das Tibetische Totenbuch erwähnt, dessen Text der Priester dem Sterbenden ins Ohr vorliest, um ihn auf die Gefahren der Jenseitswanderung vorzubereiten. Vielfach wird berichtet, wie das Buch im Osten als Medium der Grenzüberschreitung mit großer Ehrfucht behandelt wird.

Dennoch ist Buddha – im Gegensatz zu Christus – niemals als Mann des Buchs dargestellt. Auch auf dem Weg zur Vollendung, als Bodhisattva, wird er nur ganz vereinzelt mit Schriftrolle gezeigt, so auf einer chinesischen Hängerolle, die im Kölner Museum für ostasiatische Kunst zu sehen ist. Kein Zweifel, die buddhistische Erleuchtung ist textlos. Die christliche Offenbarung sind Worte, aufgeschriebene Worte.

Wiederum spiegelt sich das in der Kunst. Seit dem Mittelalter trifft der Verkündigungsengel Maria nicht in der Haltung der Versenkung, sondern als

Lesende. Aufgeschlagen ist das Jesaja-Wort, das zu ihrem Lebensskript geworden ist: „Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären."[11] Unübersehbar die Analogie zu dem Leseerlebnis Jesu. (Künstler sahen die Heilsbedeutung des Lesens besser als viele berufene Fachleute.)

Karl Rahner gehört zu den wenigen neueren Theologen, die die Rolle des Buchs im Glaubensprozeß erkannt und durchdacht haben. Er spricht davon, daß Gott eine Menschheitsgeschichte gewollt habe, in der es zum Buch kam, weil und insofern er das Heilige Buch als ein Moment an der Konkretheit der Inkarnation seines eigenen Wortes wollte. Gewiß könne man sich theoretisch auch einen anderen Weg der gegenseitigen Annäherung von Menschheit und Gottheit vorstellen. „Mag es mit einer solchen alternativen Möglichkeit sein wie es will, Gott hat die konkrete Wirklichkeit seiner absoluten und bleibenden Nähe zur Menschheit so gewollt, daß ein Heiliges Buch entsteht... Die Tradition dieses Buches, seine Lesung, seine Verbreitung, seine Auslegung und seine Verteidigung gehören also wirklich iure divino zum Wesen der Kirche und des christlichen Heils."[12] Menschwerdung des Wortes bedeutet für Karl Rahner auch Buchwerdung des Wortes.

In einem seiner letzten Aufsätze in dieser Zeitschrift hat er diesen Gedanken noch einmal aufgegriffen und zugespitzt. „Wenn wir schon vom *Buch* der Heiligen Schrift sprechen, brauchen wir wohl nicht zu übersehen und tun der Ehre der Heiligen Schrift als Buch kein Unrecht an, wenn wir darauf reflektieren, daß dieses Buch als Buch noch eine Geschichte gehabt hat, in der ihr eigentliches Wesen noch einmal radikaler als vorher verwirklicht wurde. Die Schrift ist eine Botschaft an alle und an jeden einzelnen. Dieser Charakter der Schrift wird aber radikaler realisiert, wenn diese Schrift unmittelbar wirklich zu jedem und überall hin gelangen kann. Das ist aber doch eigentlich erst gegeben, wenn die Schrift ein Buch geworden ist, das leicht und praktisch so vervielfältigt werden kann, daß es das Buch überall und von jedem wird... Erst von dem Ende des 15. Jahrhunderts an war die Schrift im Stadium der vollen Realisation ihres eigenen Wesens."[13] So, sagt Karl Rahner, den Gedanken zu Ende führend, sei das Wort Gottes als im Menschenwort inkarniert zu seinem vollen Wesen gekommen, indem es Buch-Wort wurde. Die Geschichte des Glaubens und die Geschichte des Lesens, von Gott selbst verbunden, sind für ihn sinngleichgerichtete Prozesse in einer Geschichte, „in der die Menschheit in immer steigendem Maße zu sich selbst und zu ihrer Berufung vor die Unmittelbarkeit Gottes kommt"[14]. In dieser eschatologischen Deutung begegnet Karl Rahner – ob er es gewußt hat? – einer eigentümlich prophetischen Aussage Martin Luthers, der in einer Tischrede die Buchdruckerei die letzte und höchste Gnadengabe Gottes nannte vor dem Erlöschen der Welt.

Durch kein neu hinzugekommenes Medium, und sei es noch so weit hörbar oder sichtbar, kann diese Würde des Buchs eingeholt, kann dieser Auftrag der Kirche abgelöst werden, dafür zu sorgen, daß dieses Buch und die vielen Bücher, die es hervorgerufen hat, aufgenommen werden. Gott braucht Leser. Es gehört zum Fortgang der Heilsgeschichte, daß seine Botschaft immer mehr Leser findet, und zwar nicht nur gelehrte Vor-Leser, sondern vor allem auch Menschen, die der Mahnung des Thomas von Kempen folgen, der am Vorabend des Gutenberg-Zeitalters die schlichte Regel aufstellte: „Unsere Neugier hindert uns oft beim Lesen der Schriften, weil wir erkennen oder erforschen wollen, was wir in Einfalt hinnehmen sollten. Willst du Gewinn haben, lies demütig, einfach und treu, und wünsch dir niemals den Ruf der Gelehrsamkeit.“ [15]

Gewiß meinte der geistliche Vater der Devotio moderna nicht, daß der fromme Leser seinen Verstand am Eingang der Bibliothek abgeben soll. Aber dem Wort Gottes und übrigens auch dem Wort der Weisen, wie er anschließend sagt, solle er nicht nur mit dem Kopf, sondern mit jenem Herzensbrand begegnen, den die Emmaus-Jünger empfanden, als ihnen der österliche Herr als der Sinn der Schrift aufgegangen war. Der Dichter Gerhard Terstegen sagte das so: „Die Schrift muß man betend lesen und lesend beten, weil alles Licht, Segen und Nachdruck allein von dem Heiligen Geist aus der Gnade herzukommen muß. Wer die Schrift nicht leset mit einem zu Gott gekehrten, betenden Herzen, der gehet von einem vollen Tisch leer, matt und mager wieder zurück, wieviel auch der Kopf gesammelt haben möchte.“ [16]

So stößt die Theologie des Lesens Überlegungen an zu einer Spiritualität des Lesens, die heute gefährdeter ist als in einer Zeit, in der noch kein Massenmedium unaufhörlich an Aug und Ohr drang, in dem der Lärmpegel noch niedrig war und das Stillwerden keines eigenen Entschlusses bedurfte. Ernst Bloch hat einmal gesagt: „Niemand weiß heute mehr, wie dunkel die Nacht ist“ [17], denn wir haben uns daran gewöhnt, durch das künstliche Licht jede natürliche Dunkelheit in Tageshelle zu verwandeln. In Anlehnung an Ernst Bloch könnte man auch sagen: Niemand weiß heute mehr, wie still die Welt ist; denn das Geräusch der Technik bedrängt uns bis in den Schlaf, und unaufhörlich fordern neuen Eindrücke unsere Aufmerksamkeit. Daher muß der moderne Mensch bewußt „abschalten“, wenn er lesend bei Gottes Wort und seiner Auslegung verweilen will. Jeder weiß, wie schwer es fällt, einen Raum der Stille in sich, für sich, zu finden.

So ist die Situation paradox: Dem zivilisatorischen Prozeß ist es zu verdanken, daß immer mehr Menschen lesen können. Gleichzeitig verhindert dieser Prozeß, daß diese Fähigkeit im existentiellen, vollen Sinn angewendet wird. Viele Leser bleiben Informationssammler, Unterhaltungssucher, Schlagzeilenspringer. Daß Lesen sprachgeschichtlich etwas mit Sammeln zu tun hat, ist weitgehend unbe-

kannt. Eugen Biser beschreibt das als eine geradezu apokalyptische Auseinandersetzung zwischen Printmedien und audiovisuellen Medien: „In diesem Kampf droht gerade der geistig engagierte Zeitgenosse zwischen die Mühlsteine zu geraten: wählt er die Partei des Buches, so läuft er Gefahr, den Anschluß an die rapide eskalierende Medienszene elektronischer Provenienz zu verlieren und gegenüber allem, was sie ihren Rezipienten zu bieten hat, in einem hoffnungslosen Informationsrückstand zu geraten. Entscheidet er sich jedoch für diese, so droht ihm der Verlust der Weisheit, wenn nicht sogar der Wirklichkeit, die ihn tatsächlich prägt."[18]

Vom dritten Jahrtausend ist also nicht nur zu prognostizieren, daß es ein Jahrtausend der Totalalphabetisierung wird. Es wird auch ein Jahrtausend der massenmedialen Totalüberflutung sein. In Umkehrung des bekannten Hölderlin-Wortes könnte man sagen: Wo das Rettende wächst – Lesen als Heilsweg –, wächst auch die Gefahr, daß diese Chance wieder verschlungen wird, weil vielen die Fähigkeit abhanden kommt, in Ruhe bei sich selbst und bei ihrer Lektüre zu verweilen.

Adalbert Stifter erzählt zu Beginn des „Nachsommers", daß es in der Wohnung ein eigenes Zimmer gab für den Vater. „An Abenden saß er häufig eine Stunde, oder aber auch zwei oder drei darüber, an einem kunstreich geschnitzten Tische... und las. Da durfte man ihn nicht stören, und niemand durfte durch das Bücherzimmer gehen."[19] Die Funktion des später sogenannten Herrenzimmers in der bürgerlichen Kultur übernahm im proletarischen Milieu nicht selten der Dachboden, wie wir aus mancher Arbeiterbiographie wissen. Auch die Einsamkeit der Natur bot Gelegenheit zu selbstvergessenem Eintauchen in die Lektüre. In seinen „Wahlverwandtschaften" schildert Goethe zum Beispiel an entscheidender Stelle einen Spaziergang Ottiliens. „Sie trug das Kind und las im Gehen nach ihrer Gewohnheit. So gelangte sie zu den Eichen bei der Überfahrt. Der Knabe war eingeschlafen... Sie setzte sich, legte ihn neben sich nieder und fuhr fort zu lesen: sie vergaß Zeit und Stunden: sie saß versunken in ihrem Buch, in sich selbst."[20]

Doch wo gibt es heute noch ein Bücherzimmer oder einen Dachboden oder einen stillen Park? Man muß das Refugium in sich selbst auftun, wenn man sich einem Text mit ganzem Herzen öffnen will. Es bedarf also einer ausdrücklichen Einübung in die Spiritualität des Lesens, damit die Totalalphabetisierung der Menschheit als eine heilsgeschichtliche Chance genutzt werden kann. Was könnten Orte solcher Einübung sein?

Die traditionelle katholische Buchseelsorge erschöpfte sich weitgehend in einer Art Bewahrungspädagogik. Das hat der letzte große Apologet kirchlicher Bücherverbote, Hans Hilgers, noch zu Beginn dieses Jahrhunderts geradezu klassisch formuliert, indem er den Index mit einem väterlichen Zeigefinger verglich, der, um zu warnen, auf ganz bestimmte Kräuter und Gräser, Blüten und Blumen der geistlichen Wiese hindeute, und, wenn nötig, sich hebe, um zu drohen[21]. Wenn

man von einer Theologie des Lesens über eine Spiritualität des Lesens zu einer Pastoral des Lesens kommt, dann geht es nicht in erster Linie um das Verhindern, sondern um das Aufbauen von Leseneigung, um konstruktive Überlegungen.

Buch und Seelsorge

Wo könnten Orte für die Einübung eines solchen Lesens sein? Man denkt zunächst an die Gemeinde. Durch die Pfarrbüchereien wird Lesen zu einem Stück Gemeindeleben. Doch nicht wenige Pfarrer, so wurde dem Autor auf einer Bibliothekstagung des Borromäusvereins im vergangenen Herbst geklagt, verstehen diesen Zusammenhang nicht mehr. Gibt es nicht eine wohlsortierte Stadtbibliothek am Ort? Schon die Frage ist kennzeichnend. Sie unterstreicht die Notwendigkeit, über Lesen und Glauben nicht nur auf akademischer Ebene zu diskutieren, sondern auch in der Priesterausbildung und in der Priesterfortbildung konkret darüber zu sprechen; denn nur im Kontext der Pfarrseelsorge kann die Pfarrbücherei die Rolle finden und ausfüllen, die ihre Existenz neben der kommunalen Bücherei rechtfertigt: Begegnungsstätte zu werden für Menschen, die, um den Evangelisten Johannes zu zitieren, lesen, damit sie glaubend Leben haben in seinem Namen (Joh 20,31).

Es wird anfangs sicher nur ein kleiner Kreis sein, der in Ausleihstatistiken kaum ins Gewicht fällt. Aber die Zahl wird wachsen, wenn die Veranstaltungen der Gemeinde ein wenig auf sie zugeschnitten werden, wenn man zum Beispiel in einem Gesprächskreis ab und zu auch über religiöse Leseerfahrungen sprechen kann, wenn man die Gesprächsteilnehmer ermutigt, die Heilkraft des Lesens in den verschiedenen Wechselfällen des Lebens zu erproben, wenn man Lesemeditation anbietet und einübt, wie man ja auch die verschiedenen Entspannungstechniken in der religiösen Bildungsarbeit heute erlernen kann, wenn der Buchsonntag wieder einen eigenen Sinn gewinnt und nicht sang- und klanglos im Tag der Medien untergeht, so als wäre das Buch ein beliebiges Medium und nicht das von Gott auserwählte.

Die Integration des Lesens in das Pfarrleben wird natürlich dort viel leichter gelingen, wo der Pfarrer selbst das Lesen noch nicht aufgegeben hat. Aber wo soll der Priester noch Zeit finden zu ausgedehnter Lektüre angesichts der bedrängenden zusätzlichen Aufgaben, die auf ihn zugekommen sind? Und doch ist es auch für ihn selbst notwendig, Lesen als einen Weg zum inneren Leben offenzuhalten. Patentrezepte freilich gibt es dafür nicht.

Vielleicht wäre schon viel gewonnen, wenn eine Ordensgemeinschaft beispielhaft voranginge, wenn sie Einübung, Pflege und Verbreitung einer modernen Spiritualität des Lesens zu einer zentralen Aufgabe machen würde. Im 15. Jahrhundert entstand die Bruderschaft vom gemeinsamen Leben, die sich um die

methodische Gestaltung des geistlichen Lebens und Lesens kümmerte und, ein Jahrhundert vor der Reformation, die Bibellektüre zur Grundlage einer tiefen Laienfrömmigkeit machte. Thomas von Kempen, Nikolaus von Cues, Erasmus von Rotterdam wurden von dieser Schule stark beeinflußt. Brauchen wir im dritten Jahrtausend wieder eine Devotio moderna? Verordnen läßt sie sich nicht. Aber eine Theologie des Lesens und ein dadurch bewirkter Bewußtseinswandel in der Kirche könnte ihr den Weg bereiten.

Lesekultur in der Weltkirche

Ein gewichtiger Einwand zum Abschluß: Macht eine Theologie des Lesens nicht die europäische Buchtradition zum Maßstab für die Weltkirche? Hat die Belesenheit in unterschiedlichen Kulturräumen nicht heute noch unterschiedliche Bedeutung? Schon in Europa hat der stark protestantisch geprägte Norden ein intensiveres Verhältnis zur Lektüre als die überwiegend katholisch geprägten Mittelmeerländer, obwohl es hier wie dort allgemeine Schulpflicht gibt. In anderen Gegenden steht man noch mitten im Ringen um die Alphabetisierung der Bevölkerung; in ihrem Leben hat das Buch noch längst keine Selbstverständlichkeit erlangt. Wo gegenstandslose Versenkung die religiöse Kultur der Gegend bestimmt, hat das Lesen wiederum eine andere Funktion als in den Gebieten der klassischen Buchreligionen. Die Sorge der Kirche um das Lesen muß also in den verschiedenen Ländern unterschiedliche Schwerpunkte setzen. Dieser Forderung könnte man am besten entsprechen, wenn jede Bischofskonferenz einen Beauftragten hätte, der die Theologie des Lesens situationsgerecht umsetzt und die Initiativen ergreift, die zur Entwicklung dieser Region notwendig sind.

Was wäre zu tun? Gespräche mit Autoren und Publizisten, Aufbau des Büchereiwesens, Förderung eines konfessionellen Buchhandels, Schulung von Religionslehrern und Katechisten, Elternabende über Leseerziehung, Organisation von Autorenbegegnungen, Vortragsreisen, Lese-Exerzitien, Publikationsförderung, Initiierung von Forschungsbeiträgen zur Theologie und Spiritualität des Lesens, Modellversuche in Gemeinden, Schulen, Kindergärten, Erfahrungstransfer innerhalb der Ortskirche, Einführung der Buchpastoral in die Priesterausbildung und Priesterfortbildung, Preisverleihungen und Ehrungen für Autoren, Kritikertreffen, aktive Beteiligung an der nationalen Leseförderung, Informationsaustausch mit den Lesebeauftragten anderer Bischofskonferenzen – dieser gewiß unvollständige Maßnahmenkatalog rechtfertigt es, daß die Aufgabe nicht bei irgendeinem Bildungsreferat angehängt wird, sondern einen eigenen Vertreter erhält, der möglichst nicht nur ein guter Organisator sein sollte, sondern auch ein beschlagener und vorbildlicher Leser.

Brauchen wir also eine Theologie des Lesens? Das ist eine Frage, die sich

angesichts der Totalalphabetisierung der Menschheit in weltkirchlichem Horizont stellt. Darum sollte auch das ärgerniserregende Defizit beseitigt werden, das das Zweite Vatikanische Konzil hinterlassen hat, indem es ein Mediendekret verabschiedete und das Medium Buch darin vergaß. Da aber ein Drittes Vatikanisches Konzil sobald nicht zu erwarten ist, wäre zu hoffen, daß der Papst in einem Lehrschreiben an die Weltkirche auf die Verknüpfung von Lesen und Glauben hinweist, die im kommenden Jahrtausend noch enger werden dürfte, daß er den Zusammenhang von Theologie, Spiritualität und Pastoral des Lesens erläutert, daß er ein Signal setzt für ein neues Kapitel kirchlicher Buchpolitik oder, sagen wir besser, Buchseelsorge.

In der „Zeitschrift für Bücherfreunde" schrieb Jakob Harringer: „Ich möchte nicht in den Himmel kommen, wenn dort keine Bücher sind."[22] So weit wird eine Theologie des Lesens sich nicht versteigen. Wir brauchen Gott nicht mehr zwischen den Zeilen zu suchen, wenn wir ihn von Angesicht zu Angesicht schauen. Hans Blumenberg formuliert das so: „Die visio beatifica (ist) fern von jedem Modus des Lesens, der Mittelbarkeit, der Auslegungsbedürftigkeit. Die Wahrheit der Seligen ist kein Text; sie ist das, was die Griechen durch Theorie für erreichbar gehalten hatten."[23] Theologie des Lesens ist Theologie im Vorläufigen. Aber das Vorläufige ist die Zeit, die wir mit den Mitteln dieser Zeit auskaufen sollen.

ANMERKUNGEN

[1] Literalität in traditionellen Gesellschaften, hrsg. v. J. Goody (Frankfurt 1981) 60.
[2] R. Guardini, Lob des Buches (Basel 1952) 16.
[3] E. R. Curtius, Das Buch als Symbol in der Divina Comedia, in: FS f. P. Clemen (Düsseldorf 1926) 44ff.
[4] H. Blumenberg, Lesbarkeit der Welt (Frankfurt 1986).
[5] L. Muth, Kleist und Kant (Köln 1954). [6] An Wilhelmine von Zenge, 22. 3. 1801.
[7] E. Biser, Zu Emmaus triumphierte das Wort, in: Rh. Merkur 1. 4. 1988.
[8] Religiöses Buch und christlicher Buchhandel (VKB/MDG 1979). Danach lesen 32% aller Katholiken wenigstens einmal im Jahr ein christl. Buch (abges. v. Bibel, Gesangbuch, Meßbuch und Kleinschrift). In der Gruppe mit starker Bindung an die Kirche sind es 42%, mit mittlerer Bindung 33%, mit geringer Bindung immerhin noch 17%. Katholiken und Prostestanten zusammen bilden in Deutschland ein Leserpotential für religiöse Literatur von 11,9 Mill. Personen. [9] K. Schmidthüs, in: LThK, Bd. 12, 112ff.
[10] E. R. Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter (München 1967) 114ff.
[11] L. Muth, Maria und die lesende Kirche, in: Christ in der Gegenwart. 22/1988, 181.
[12] K. Rahner, Zur Theologie des Buches (Leipzig o. J.) 14.
[13] Ders., Die Hl. Schrift, Buch Gottes und Heil der Menschen, in dieser Zschr. 202 (1984) 43. [14] Ebd. 37.
[15] Thomas v. Kempen, Nachfolge Christi (München 1966) 74.
[16] W. Nigg, Lesebuch für Christen (Herderbücherei. 650.) 241f.
[17] Zit. n. E. Schön, Der Verlust der Sinnlichkeit (Stuttgart 1987) 250.
[18] E. Biser, in: Lesen – ein Heilsweg (Freiburg 1988) 7f.
[19] A. Stifter, Nachsommer (Düsseldorf 1949) 6.
[20] J. W. von Goethe, Die Wahlverwandtschaften: Hamb. Ausg. Bd. 6 (1958) 454.
[21] H. Hilgers, Der Index der verbotenen Bücher (Freiburg 1904) 72.
[22] Zit. n. Geschichten vom Buch (Insel-Tb. 722.) 66. [23] H. Blumenberg, a.a.O. 38.

Eugen Biser

Philosophie als Schlüssel zu den Dimensionen des Glaubens

Wir leben in einer Stunde des politischen, geistigen und religiösen Umbruchs, dessen Tiefgang nicht zuletzt daran zu erkennen ist, daß er auch die Strukturen des Glaubens erfaßt. Er verliert dabei keineswegs seine Identität; denn er ist und bleibt derselbe Glaube, den Jesus gestiftet, Paulus reflektiert und verkündet und den das Neue Testament bezeugt hat; derselbe Glaube, für den seine Verteidiger eingetreten, für den die Märtyrer gestorben und durch den in seiner langen Geschichte Unzählige getröstet, bestärkt und begeistert worden sind. Dennoch läßt sich der Umschichtungsprozeß nicht übersehen, durch den er im Übergang vom Wissens- zum Erfahrungsglauben, vom Satz- zum Vertrauensglauben und vom Gehorsams- zum Verstehensglauben begriffen und überdies, was die Frage seiner Vermittlung anlangt, durch die Ablösung des traditionellen Instruktionsmodells durch das, was man „Glaubensinspiration" nennen könnte, gekennzeichnet ist.

Selbst wenn es nur darum ginge, diesen Prozeß nachzuzeichnen, käme damit schon die Unerläßlichkeit der philosophischen Perspektive zum Vorschein. Aber der Christenglaube kommt auch grundsätzlich ohne das kognitive Element nicht aus. Er muß wissen, warum er glaubt, und kennen, was er glaubt. Ohne dieses Wissen würde er blind und stumm, unfähig, sich zu verantworten oder auch nur sich von Fehlformen abzugrenzen.

Doch wie kommt es zu dieser Verknüpfung von Glaube und Wissen? Die Erklärung gibt der dritte Übergang, der den Wandel vom Gehorsams- zum Verstehensglauben betrifft. Der Christenglaube will, wie im Sinn der johanneischen Abschiedsreden (Joh 15,15), aber nicht weniger auch der Geschichtsprognose des Joachim von Fiore zu sagen ist, nicht die knechtische Unterwerfung, sondern die verstehende, mitwissende Aneignung der in und mit der Offenbarung geschehenden göttlichen Selbstzusage. Er will nicht den blind gehorchenden Knecht, sondern den mitwissenden Freund. So steht der Glaube von seinem Ursprung her unter einem „Erwartungsdruck", der den Glaubenden unwillkürlich nach Deute- und Lesehilfen Ausschau halten läßt. Als Hilfe erster Ordnung aber nahm er – nahezu von Anfang an – die der Philosophie in Anspruch.

Den Auftakt zu der Beziehung von Glaube und Wissen bildet freilich keine Anleihe, sondern eine kreative Leistung, durch die der Glaube von sich aus den Horizont seiner Verstehbarkeit entwarf. Und diese Leistung ging, wie besonders hervorgehoben werden muß, nicht etwa aus enthusiastischem Überschwang,

sondern aus der Not hervor. Es war die Not des ausbleibenden Prophetismus, die der 74. Psalm mit den Worten beklagt:

„Weisende Zeichen sehen wir nicht,
prophetische Stimmen hören wir nicht,
und keiner von uns weiß, wie lange noch" (Ps 74,9).

In einer unvergleichlichen Kompensation dieser Noterfahrung schuf Israel, das die Fühlung der führenden Gotteshand verloren zu haben glaubte, in Gestalt der – auf der alten Erfahrungsweisheit basierenden – spekulativen Weisheit den Spiegel, in und mit dem es die Heils- und Gerichtserfahrungen der großen Vorzeit reflektierte. Die Frucht dieses Vorgangs kann kaum hoch genug veranschlagt werden. Denn jetzt entstand, zumindest ansatzweise, die Theologie des göttlichen Wortes, der huldvollen Einwohnung (Schechina), der Schöpfung, der Gottesherrschaft auf Erden, der Repräsentation Gottes im irdischen König und endzeitlichen Gesalbten (Messias) und nicht zuletzt der Vermittlung von Gottes Wort und Weisung in Gesetz und prophetischem Dienst. Eine Konturierung des Glaubens war die Folge, wie sie vorher noch nicht einmal von den größten Lehrern erreicht worden war.

Der Vorgang hatte eine fast vollkommene Entsprechung in der Anfangsstunde des Christentums. Nur bestand jetzt die „Not" in dem alle vorgegebenen Denk- und Deutungsformen sprengenden Ereignis von Kreuz und Auferstehung Jesu. Zerstörte jenes nach dem Wort der Emmausjünger alle Hoffnungen (Lk 24,21), so entzog sich diese allen verfügbaren Begriffen und Vorstellungen. So groß war die Ratlosigkeit, daß sich der siegreiche Ausdruck „Auferstehung" nur langsam gegen andere Bestimmungsversuche wie insbesondere den Terminus „Erhöhung" durchzusetzen vermochte.

Aus dieser Not machte die Genialität des Apostels Paulus die „Tugend" einer Neukonzeption, die das alttestamentliche Weisheitsmodell, bei aller Entsprechung, bei weitem übertraf. In der „Torheit" des Kreuzes entdeckte er das Engramm der Gottesweisheit, im Antlitz des Auferstandenen ihre vollkommene Selbstmanifestation. Dabei bringt er die Eigenständigkeit seiner Konzeption dadurch zum Vorschein, daß er sie – defensiv – von dem, was er die „Weltweisheit" nennt, abgrenzt, wenn er betont:

„Auch wir verkünden Weisheit unter den Vollkommenen, jedoch nicht die Weisheit dieser Welt... Vielmehr verkünden wir die verborgene Gottesweisheit im Geheimnis, wie sie Gott vor allen Zeiten zu unserer Verherrlichung vorherbestimmt hat" (2 Kor 2,6f.).

Die Frucht bestand in seinem Fall im Entwurf einer christlichen Theologie, die, was ihren Aufbau betrifft, im buchstäblichen Sinn die Frage des Römerbriefs umkreist:

„Wenn Gott für uns ist, wer ist dann gegen uns? Wenn er seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle hingegeben hat – wie sollte er uns nicht mit ihm alles schenken?" (Röm 8,31f.)

Demgemäß steht im Zentrum seiner Glaubensauslegung das vom Licht seiner göttlichen Interpretation – der Auferstehung – erhellte Kreuz, das von seiner

Heils- und Rechtfertigungslehre, seiner Lehre von Christus und seiner Kirche und nicht zuletzt von seiner Gotteslehre wie von konzentrischen Kreisen umgeben ist.

Der Zugang zur Neuorientierung

Die Wirkungsgeschichte der paulinischen Konzeption ist – entsprechend dem für sie typischen Wechsel von Vernachlässigung und Aufwertung – zunächst durch einen steilen „Abfall" gekennzeichnet. In Kleinasien, dem Land seiner größten Missionserfolge, wird Paulus vom zweiten Jahrhundert an kaum noch genannt. Schon in den Pastoralbriefen, die von großer Bewunderung für ihn eingegeben sind, meldet sich eine neue Zeit: die Zeit der Epigonen[1]. Nach Ausweis ihrer literarischen Hinterlassenschaft ist sie gleicherweise gekennzeichnet durch ihr Unvermögen, sich auf der Höhe der paulinischen Inspiration zu halten, wie durch ihre Entschlossenheit, das zweifache Defizit, vor das sie sich durch das Ausbleiben der Parusie und den Tod der Altapostel gestellt sah, zu kompensieren.

Wie eine Enklave aus paulinischer Vergangenheit wirkt in dieser Zeit das Wort des Martyrerbischofs Ignatius von Antiochien, der den Adressaten seines Schreibens an die Gemeinde von Smyrna (10,2) zusichert, daß sich Christus, der „vollkommene Glaube", ihrer am Tag der großen Rechenschaft „nicht schämen" werde. Im Gedanken an das Herrenwort, daß sich der in seiner Herrlichkeit kommende Menschensohn der im Bekenntnis zu ihm Verharrenden „nicht schämen" werde (Mk 8,38), wird hier die Sache des Glaubens so sehr auf seinen „Urheber" (Hebr 12,2) zurückgenommen, daß sie geradezu mit ihm verschmilzt. Der Glaube ist nicht so sehr das Werk der Glaubenden als vielmehr seine Tat in ihnen. Indem sie sich zu ihm bekennen, tritt er für sie „vor Gott und den heiligen Engeln" ein. So hätte auch Paulus sprechen können, da er Jesus die Weisheit (1 Kor 1,30), die Hoffnung (Kol 1,27) und „unseren Frieden" (Eph 2,14) nannte.

Nicht weniger bezeichnend für diese Übergangszeit sind Äußerungen eines dezidierten Antiintellektualismus, der fast durchweg ressentimenthafte Züge trägt. Während der Martyrerphilosoph Justin noch voller Stolz versichert, in Christus die wahre Philosophie entdeckt zu haben, warnt schon die vermutlich der Qumranideologie entstammende Interpolation des zweiten Korintherbriefs:

„Zieht doch nicht mit den Ungläubigen zusammen im gleichen Joch! Was hat denn die Gerechtigkeit mit der Gesetzlosigkeit zu tun, was Licht mit Finsternis?" (2 Kor 6,14f.)

In seiner vielfach bewiesenen Streitbarkeit spitzt das Tertullian in eine Frage zu, die der Absage an die philosophische Vernunft gleichkommt:

„Was hat Athen mit Jerusalem zu schaffen, was der Häretiker mit dem Christen? Unsere Lehre stammt aus den Säulenhallen Salomons, der versicherte, daß man den Herrn in der Einfalt des Herzens suchen müsse. Mögen sie nur, wenn sie dazu Lust haben, ein stoisches oder platonisches oder auch dialektisches Christentum aufbringen! Wir aber brauchen seit Christus keine Forschung mehr und keine Wissenschaft, seit dem das Evangelium verkündet wurde."[2]

Wie schon der aggressive Ton der Stelle erkennen läßt, verfiel ihr Autor keineswegs einem religiösen Agnostizismus oder gar der Meinung, daß mit dem Glauben ein „Vernunftopfer" verbunden sei. Der Glaube blieb für ihn, paulinisch ausgedrückt, ein „rationale obsequium". Nur mußte die Vernunft bis an den Rand des Selbstwiderspruchs gedrängt werden, wenn den Mysterien das für sie Faßbare entnommen werden sollte. Davon vermittelt die berühmte Stelle aus „De carne Christi" einen eindringlichen Begriff:

„Gekreuzigt wurde der Gottessohn? Darüber schäme ich mich nicht, weil es eine Schande ist. Und er ist sogar gestorben? Das glaube ich, schon weil es unsinnig ist. Und er ist vom Tod auferstanden? Das steht für mich schon deshalb fest, weil es unmöglich ist" (c. 5).

Bei Tertullian ist der Glaube – so wird man diese Stelle zu verstehen haben – selbst ans Kreuz geschlagen, gerade dadurch aber ins Heilsmysterium eingeweiht. Nicht umsonst bietet er eine Umschreibung des Geheimnisses Jesu, die der chalkedonensischen Formel (von 451) bereits erstaunlich nahekommt (Adversus Praxean, c. 27).

Die „weltliche" Deutungshilfe

Der Widerstand Tertullians, um nicht zu sagen, sein antiphilosophischer Affekt, war paulinisch motiviert. Es war der Argwohn gegenüber einem Licht, das nicht aus dem Glauben selbst und seinem innersten Geheimnis, dem durch die Auferstehung interpretierten Kreuz Christi, kam. Dieser Widerstand erlahmte, als die paulinische Kreuzestheologie durch die alexandrinische Inkarnationstheologie verdrängt und das „Wort vom Kreuz", wie es Paulus gepredigt hatte, durch den johanneischen „Logos" ersetzt und praktisch – wie in einem ersten Anlauf zur Übersetzungsszene in Goethes Faust – mit „Idee" übersetzt wurde. Jetzt schien es unbedenklich, eine Philosophie als Interpretationshilfe heranzuziehen, die ihren Sinn- und Lichtgrund in einem „Ideenreich" entdeckt hatte und deshalb mit einer dem Logos verpflichteten Bibel bruchlos zusammenzugehen schien.

Die Weichenstellung wurde erkennbar von Origenes vollzogen, der Jesus zwar noch, echt paulinisch, die „Gottesweisheit", aber auch schon mit einem Blick auf die hellenistische Denkweise „Gotteswort" nannte. Augustinus schob sogar eine biblische Rechtfertigung nach, als er meinte: So wie die Juden beim Auszug die von den Ägyptern geborgten goldenen und silbernen Gefäße mitgehen ließen, stehe es auch den Christen zu, die „Gefäße" der philosophischen Denkformen in den Dienst der Glaubensreflexion zu stellen. Freilich nur der erhellenden Durchdringung, nicht der Begründung des Glaubens. Im Sinn der alten Formel, die den Glauben den „Führer nach oben" nennt, versichert nun auch Augustinus:

„Willst du zur Einsicht gelangen, glaube! Die Einsicht ist der Lohn des Glaubens. Suche also nicht Einsicht, um zum Glauben zu kommen, sondern glaube, damit du einsehen lernst; denn ohne Glaube keine Einsicht" (In Ioannem 29,6).

Hier verhilft die Vernunft, wie man im Vorgriff auf Rudolf Bultmann sagen könnte, zu jener „Bewegung im Glauben", die zu dessen Selbsterhellung führt. Der Gedanke einer argumentativen Anbahnung im Sinn des fundamentaltheologischen Gedankengangs liegt noch in weiter Ferne; um so näher jedoch das anselmische Programmwort vom „sinnsuchenden Glauben". Was die als Interpretationshilfe in Anspruch genommene „Einsicht" leistet, hat Augustinus am großartigsten in „De trinitate", seiner „psychologischen Trinitätslehre" (Michael Schmaus), demonstriert. Demselben Ausgangspunkt verdankt aber auch die „Summa theologica" von Thomas von Aquin ihre Entstehung, obwohl ihr Schöpfer das platonische Instrumentarium gegen das aristotelische ausgetauscht hatte.

Kritische Verschärfung

Kritischer stellt sich der Zusammenhang bei Anselm von Canterbury dar, obwohl das Programm des „Credo ut intelligam" bei ihm die klarste Ausformung erlangte. Denn bei ihm gewinnt das apologetische Interesse ein derartiges Übergewicht, daß er bereit ist, von der Erscheinung Jesu (remoto Christo), ja sogar von der Existenz Gottes (etsi Deus non daretur) abzusehen, um sich mit dem Ungläubigen aus gleicher Ausgangsposition verständigen zu können. Eine formalistisch-forensische Deutung von Menschwerdung und Sendung Christi war, wie Anselms bis heute nachwirkendes Werk „Cur Deus homo" beweist, die Folge. Erstmals in seiner Geschichte hatte sich der Christenglaube in ein Bündnis mit dem „methodologischen Atheismus" eingelassen. Und damit war an die Stelle der durch die Philosophie in Gang gesetzten „Bewegung im Glauben" die von Rudolf Bultmann behauptete „Bewegung des Unglaubens" getreten[3]. Sie diente allenfalls dem Nachweis des wissenschaftlichen Mitspracherechts des Glaubens und seiner theologischen Spiegelung, der Theologie, nicht aber der Erhellung der mit ihm gemeinten und ergriffenen Sache. Demgegenüber fiel Anselm dort, wo er aus philosophischer Sicht sein Bestes gab, in seinem „Proslogion", in die augustinische Inkonsequenz zurück. Denn sein Gottesbeweis richtet sich zwar an den ungläubigen „Toren"; doch führte er ihn aus der Position eines Menschen, der seinen Geist zu Gott erhebt, also aus der Position eines Betenden und Glaubenden.

Anselms methodologischer Atheismus wirkt im nachhinein wie eine Vorwarnung. Denn mit Descartes konstitutierte sich eine Denkweise, die nicht nur in aller Form mit den Prinzipien der Philosophie der Vorzeit, mit Autorität und Tradition, brach, sondern auch den Gottesgedanken, wie Pascal erbittert einwandte, nur noch funktional, als Garanten der Vergewisserungsstrategie, in ihr System einbezog. Nun gestaltete sich das Verhältnis der beiden Instanzen dramatischer als je zuvor. Denn die Theologie hielt nur um so nachdrücklicher an der Position der Gottesau-

torität fest, wobei sie lediglich offenließ, ob diese in den Glaubensakt einzubeziehen war oder lediglich als seine Voraussetzung zu gelten hatte[4]. Wenn sie sich davon allerdings die Abschirmung von dem siegreich vordringenden Kartesianismus versprach, sah sie sich in dieser Erwartung getäuscht. Denn in der Folgezeit kam es zu einer regelrechten „Unterwanderung" (Specht) ihrer Positionen durch ihn, die es schließlich dahin brachte, daß kartesianische Grundvorstellungen sogar in die Äußerungen des Ersten Vatikanischen Konzils eindrangen. Wenn von der „recta ratio" gesagt wird, daß sie die „Fundamente des Glaubens" aufweise, klingt darin die kartesianische Suche nach dem unerschütterlichen Wahrheitsfundament nach. Fast wörtlich kehrt in der Glaubensdefinition des Konzils die Wendung wieder, mit der sich die dritte Meditation auf den Gott beruft, der weder täuschen noch getäuscht werden kann. Und aus der vierten Meditation übernimmt das Konzil die Rede vom „lumen naturale", das bei all seiner Erhellungskraft doch die Offenbarungsinhalte nicht zu durchleuchten vermag. Wenn diese eher unwillkürlichen als bewußten Anleihen etwas beweisen, dann die Tatsache, daß die Theologie auch im Zeitalter der offenen Konfrontation nach wie vor auf die Interpretationshilfe der Philosophie angewiesen war.

Indessen blieb es nicht bei der bloßen Unterwanderung. Vielmehr brach die kritische Vernunft auf dem Höhepunkt der Neuzeit offen, wenngleich in methodologischer Zuspitzung, in die Räume des Glaubens ein. Das geschah durch Lessings Veröffentlichung der „Wolfenbüttler Fragmente", mit der die historisch-kritische Methode in aller Form auf den Plan trat.

Dramatische Zuspitzung

Von der Wucht des dadurch provozierten Zusammenstoßes vermittelt der Streit mit dem Hamburger Hauptpastor Goeze einen Begriff[5]. Die sich daraus aufbauende Szene ist von der Größe einer antiken Tragödie, nur daß in diesem Fall das Satyrspiel in Gestalt der literarischen Fehde voranging. Lessing parierte die groben Angriffe des orthodoxen Gegners mit scharfgeschliffener Klinge – „Vor dem lessingschen Schwert", bemerkt dazu nicht weniger scharfzüngig Heine, „zitterten alle. Kein Kopf war vor ihm sicher. Ja, manchen Schädel hat er sogar aus Übermut heruntergeschlagen, und dann war er dabei noch so boshaft, ihn vom Boden aufzuheben und dem Publikum zu zeigen, daß er inwendig hohl war"[6] – und behält schließlich dabei sogar noch, trotz Schreibverbot, das letzte Wort. Denn er verfällt, in die Enge getrieben, auf die gloriose Idee, die Arena des Kampfes mit seiner „alten Kanzel", dem Theater, zu vertauschen, um von dort herab den Streit mit der resignativ-toleranten Botschaft Nathans, der Eingebung seiner Altersweisheit, zu beenden.

Doch Lessing widerfuhr das Mißgeschick – und darin erreichte die Tragödie

ihren Höhepunkt –, daß die von ihm ins Feld geführte Methode auf ihn, den Initiator, zurückschlug, so daß er sich schließlich in der eigenen Schlinge verfing. Denn durch die historische Kritik verdünnte sich das Ankertau der Glaubensgewißheit zu einem hauchdünnen Spinnenfaden. Und wie sollte man daran das Gewicht der ganzen Ewigkeit aufhängen können? Im Klartext: Wie ließ sich auf die Gewißheit einer bloß historischen Kunde das Gebäude der ewigen Seligkeit und ihrer Bedingung, des Glaubens also, begründen? Unter dem Druck dieser Fragen brach der sonst so Gefaßte, der sogar sicher war, daß er vielleicht einmal in seiner Todesstunde, niemals aber vor dem Tod zittern werde, in den erschütternden Notschrei aus:

„Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, sooft und ernstlich ich den Sprung auch versucht habe. Kann einer mir hinüberhelfen, so tu er es. Ich bitte ihn, ich beschwöre ihn. Er verdienet ein Gotteslohn an mir!“[7]

Und das Unerhoffbare geschah! Der Notschrei wurde gehört und der Lösungsweg gefunden, wenn auch erst Jahrzehnte nach Lessings Tod. Der posthume Helfer war Kierkegaard, der erkannte, daß der Graben nicht übersprungen zu werden brauchte, weil er bereits überbrückt war. Zwar nicht durch einen aus der Reihe der Glaubenden, wohl aber durch den, zu dem sie unterwegs waren, durch Jesus, der zusammen mit allen kategorialen Differenzen auch die von Raum und Zeit durchbrach, indem er das gab, was außer ihm kein anderer zu geben vermochte: sich selbst. Um das sagen zu können, mußte Kierkegaard freilich die kartesianische Denkweise umstülpen und die Gewißheit, anstatt auf den rationalen Zweifel, auf die religiöse Verzweiflung begründen. Da aber zeichnete sich auch schon der gesuchte Lösungsweg ab. Er bestand in der Gleichzeitigkeit der Glaubenden mit dem rettenden Heilsereignis in Person und Leben Jesu; damit war der trennende Graben zugeschüttet.

Der flüchtige Lichtblick

Mit seinem kühnen Versuch stand Kierkegaard in der Gesamttradition des romantischen Denkens, das sich, in deutlicher Entsprechung zu den politischen Vorgängen der Zeit, um eine Revision des neuzeitlichen Denkansatzes bemühte. Dabei ging es zentral um die Einbeziehung von Sprache und Geschichte, um die Erweiterung des Glaubenssubjekts und um die Versöhnung von Glaube und Vernunft. Letztlich aber zielte diese Bemühung, wie vor allem die gereizte Reaktion Nietzsches erkennen ließ, auf die Konstituierung einer genuin christlichen oder, wie Schleiermacher sagte, theologischen Philosophie ab.

Für die Aufwertung der Geschichte als Wahrheits- und Erkenntnisquelle sprach sich vor allem Leopold von Ranke aus, der hinter dem Geflecht geschichtlicher Entwicklungen einem Briefwort an seinen Lieblingsbruder Heinrich zufolge den

„Born" vermutete, „der den Geschöpfen Leben, Wesen, Gestalt, Innerlichkeit gibt, wo kein Lob und kein Tadel, wo die allgemeinen Begriffe hinsinken vor der Idealität einer ursprünglichen und allemal gottverwandten Existenz"[8].

Die Anwendung auf die Glaubensfrage vollzog der vor allem in Frankreich vorherrschende, vornehmlich von De Bonald, Lamennais und Bautain vertretene Traditionalismus, der die Geschichte nicht nur als „Ort", sondern geradezu als „Sprache" der Gottesoffenbarung verstand. Demgegenüber haben als die Entdekker der kognitiven Bedeutung der Sprache in erster Linie Hamann, Wilhelm von Humboldt und Friedrich Schlegel zu gelten, obwohl die vermutlich subtilste Charakteristik von De Bonald stammt.

Für ihn ist der sich selbst überlassene Verstand „ein dunkler Ort, wo wir keine Idee, auch nicht die unsres eigenen Intellekts auffassen, bis das Wort, das durch die Sinne des Ohrs und des Auges dringt, Licht in die Dunkelheit bringt und jede Idee gleichsam anruft und diese, wie die Sterne im Buche Hiob, antwortet: Ich bin da!"[9]

Die in der Romantik von früh an umlaufende Idee eines kollektiven, die individuellen Intelligenzen umgreifenden Bewußtseins wurde am klarsten von dem jungen Johann Adam Möhler in ihrer theologischen Bedeutung erfaßt, wenn er folgert:

„Denn das ist das Geheimnis unserer Erkenntnis Gottes: 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, ist doch das Ganze in ihm; und er erkennt, was das Ganze. In der Liebe erweitern wir uns, die Einzelwesen, zum Ganzen: die Liebe erfasset Gott."[10]

In noch stärkerer Formalisierung bekannte sich Friedrich Pilgram zu der gleichen Überzeugung. Für ihn ist der Mensch in seinem Personsein deshalb Subjekt der Geschichte, weil er – und hier klingt das aristotelische „quodammodo omnia" nach – zu allem Seienden in einem Verhältnis steht; er ist, in noch stärkerer Vereinfachung gesprochen, „das konkrete Allgemeine".

Damit gab diese „christliche Philosophie" ein Versprechen, das theologisch erst von der „politischen Theologie", wenngleich in neuer Perspektive und Absicht, eingelöst wurde. Auf den Glaubensbegriff schlug das freilich sowenig durch wie der bewegende Gedanke Martin Deutingers, daß durch Glaube, Hoffnung und Liebe das ewige Wort in den menschlichen Willen aufgenommen werde – eine christliche Adaptation des Schillerverses: „Nehmt die Gottheit auf in euren Willen, und sie steigt herab von ihrem Weltenthron." Erst durch diese Aufnahme erwacht der Glaube zum Leben, ohne sie bleibt er tot; denn:

„Wo der Glaube ohne Liebe bleibt, ist er tot und gibt in uns selbst kein innerliches Zeugnis des Lebens. Der tote Glaube lehrt uns Gott und das ewige Leben nicht kennen, weil er uns die wahre Liebe nicht erkennen läßt. Der tote Glaube lehrt höchstens Gott fürchten, aber nicht ihn lieben. Der Alliebende selbst erscheint ihm nur im Gewande eines unerbittlichen Richters, der strenge Gebote gibt und die Übertretenden mit Strenge in alle Ewigkeit bestraft. Die also glauben, zittern vor der Hölle, aber sie freuen sich nicht der Herrlichkeit des Lebens."[11]

Wenn diese Denkanstöße, ungeachtet ihrer wegweisenden Kraft, ohne erkenn-

bare Nachwirkung blieben, dann vor allem aufgrund der bereits angesprochenen „kartesianischen Unterwanderung" des kirchlichen Bewußtseins, die mit dem Aufkommen der neuscholastischen Theologie Hand in Hand ging. Damit kam ein Denken zum Zug, dem mehr an formaler Richtigkeit als an spontaner Sinnvermittlung gelegen war und das deshalb für das Grundanliegen der Romantik kein Organ besaß. Wie sehr sich in dieser Frage zwei Denkwege trennten, zeigt im Fall Deutingers dessen Niederlage auf der Münchener Gelehrtenversammlung (von 1863), die praktisch das Ende der romantischen Theologie besiegelte[12].

Gleichwohl trug der romantische Versuch einer Versöhnung von Offenbarungsglaube und Rationalität bleibende, wenngleich nicht immer leicht erkennbare Früchte. Das gilt ebenso von der insistenten Umkreisung der Christusthematik in den späten Hymnen Hölderlins wie insbesondere von dem Schlüsselwerk der romantischen Dichtung, den „Hymnen an die Nacht" des Novalis, deren Bedeutung nicht zuletzt darin besteht, daß durch sie das Auferstehungsmotiv im Horizont einer durch die Aufklärung hindurchgegangenen Vernunft wieder denkbar wurde. Sie bewirkten, mit ihrem eigenen Wortlaut ausgedrückt, daß der „Stein" der Unansprechbarkeit von einer in ihren eigenen Autonomieanspruch verschlossenen Denkweise emporgehoben wurde:

„Gehoben ist der Stein –
die Menschheit ist erstanden –
Wir alle bleiben dein
Und fühlen keine Banden.
Der herbste Kummer fleucht
Vor deiner goldnen Schale,
Wenn Erd und Leben weicht,
Im letzten Abendmahle."

Moderne Perspektiven

Eine einmalige Chance war damit auf unabsehbare Zeit vergeben. Sie ergab sich freilich auch aus einer exzeptionellen geistesgeschichtlichen Konstellation, die in der Folge nahezu in ihr Gegenteil umschlug. Tatsächlich ist das Panorama des gegenwärtigen Geisteslebens so breit gefächert, daß auf die Ausgangsfrage nach dem Beitrag der Philosophie für die Selbstverständigung und Explikation des Glaubens keine einheitlich-generelle Antwort mehr gegeben werden kann. Dafür triften die philosophischen Richtungen – Idealismus, Existentialismus und Sprachphilosophie – auch viel zu weit auseinander. Was die Affinität zur Theologie betrifft, scheint es unter diesen Richtungen, zu denen noch der ständig wachsende Einfluß Nietzsches hinzuzurechnen ist, einen Konsens nur in der Überzeugung zu geben, daß philosophisches Denken eine, wie Bultmann formulierte, „Bewegung des Unglaubens" vollzieht. Damit mag es zusammenhängen, daß sich die Beiträge

der Philosophie mit einer – um so höher zu veranschlagenden – Ausnahme auf Methodenfragen beschränken.

Das gilt schon für den paradigmatischen Ansatz, den Maurice Blondel in eigenständiger Verarbeitung augustinischer und pascalscher Gedanken, vermutlich aber auch unter dem Eindruck der Lebensphilosophie, entwickelte. Unbefriedigt von der Lehre, daß die Akzeptanz der Glaubenswahrheit durch den Hinweis auf äußere Kriterien herbeigeführt werden könne – zumal die von der Tradition in diesem Zusammenhang hervorgehobenen Wunder und Weissagungen Vorzugsziele der Bibelkritik geworden waren –, suchte er die Glaubwürdigkeit (credibilitas) des Glaubens von innen her, mit Hilfe von Korrespondenzerlebnissen, zu erweisen. Dabei kam ihm sogar das Erste Vatikanum mit der These entgegen, daß durch die Korrelation der Offenbarungsgeheimnisse mit der menschlichen Sinnsuche (cum fine hominis ultimo) ein „gewisses Glaubensverständnis" (mysteriorum intelligentia) gewonnen werden könne[13].

Ungleich radikaler wirkte sich die Beanspruchung der existentialistischen Daseinsanalyse durch Bultmann aus, der dem „unwiderruflich durch die Wissenschaft" geformten Denken einen Zugang zum Glauben offenzuhalten suchte[14]. In diesem Interesse entwickelte er das Programm der „Entmythologisierung" der biblischen Schriften, das jedoch gegen seinen Einspruch als „Subtraktionsverfahren" mißdeutet und von ihm deshalb im Sinn von „existentialer Interpretation" korrigiert wurde[15]. Daß der von Bultmann bestrittene Subtraktionseffekt damit dennoch einherging, zeigt mehr noch als das ihm nachgesagte Bonmot, daß die konsequent angewandte historische Kritik den Umfang der authentischen Jesusworte auf den einer Postkarte zusammenschrumpfen lasse, sein erschreckendes Bekenntnis: „Wie es in Jesu Herzen ausgesehen hat, weiß ich nicht und will ich nicht wissen."[16]

Die große Ausnahme von dieser „Regel" der lediglich methodologischen Beiträge bildet Hans-Georg Gadamers „Philosophische Hermeneutik", die auf fast revolutionäre Weise dort anknüpft, wo Descartes gebrochen hatte, und im Zusammenhang damit ein theologisch hochrelevantes Verständnis von Autorität entwickelte[17]. Danach kommt Autorität im genuinen Sinn nicht demjenigen zu, der auf welche Weise auch immer „an die Macht" gekommen ist, sondern dem, der etwas zu sagen hat. Sie ist also primär ein hermeneutisches Phänomen und hat insofern „überhaupt nichts mit Gehorsam, sondern mit Erkenntnis zu tun". Damit wurde der Theologie gerade in dem Augenblick ein neues Autoritätsverständnis zugespielt, als die Studentenrevolte auf ungeahnte Weise zu eskalieren begann und dabei jedem Einsichtigen klar wurde, daß das einschneidendste Ereignis der zweiten Jahrhunderthälfte in der alle überkommenen Ordnungs- und Herrschaftspositionen unterwühlenden Autoritätskrise bestand.

Es lag in der unmittelbaren Konsequenz dieses hermeneutischen Autoritätsbegriffs, daß sich damit ein neues Glaubensverständnis Bahn brach und daß

rückläufig nun auch die Glaubensdefinition des Ersten Vatikanums, die alles auf die gehorsame Unterwerfung des Menschengeistes unter die Autorität des Offenbarungsgottes abgestellt hatte, auf neue Weise lesbar wurde[18]. Denn im Ereignis seiner offenbarenden Selbstmitteilung trat Gott den Menschen, wie nunmehr deutlich wurde, nicht so sehr aus der Position des Allmächtigen als vielmehr dessen entgegen, der ihm das Entscheidende, Leben- und Sinnstiftende zu sagen hatte: sich selbst.

Von daher tritt der Glaubensakt spontan aus der Perspektive des Gehorsams, ohne daß sich an seinem Bestand etwas geändert hätte, in die des Verstehens. Glaube erweist sich somit als ein „Gott-Verstehen". Und der ganze Reichtum der gewonnenen Sicht enthüllt sich, wenn man „verstehen" nicht nur in seinem kognitiven, sondern auch in dem von Martin Heidegger herausgestellten operationalen und nicht zuletzt in seinem existentiellen Sinn begreift, also in jener Bedeutungsvariante, die auf die Fähigkeit des Verstehenden abhebt, die Last des „unbegreiflich Anderen", letztlich die „Last Gottes" (Coudenhove) auf sich zu nehmen. Mit dieser Neukonzeption ist dann aber auch schon die ganze Bandbreite der glaubensgeschichtlichen Entwicklungsstufen abgeschritten und jene Stelle erreicht, auf welche die gegenwärtige „Glaubenswende", von der eingangs die Rede war, hinführt.

Wiedergeburt der Weisheit

Inzwischen zeichnet sich eine neue und zugleich an die uralte Ausgangsposition erinnernde Situation ab. Wenn man nämlich den Auguren der „Postmoderne" Glauben schenken darf, ist die Philosophie, soweit sie den postmodernen Entwicklungszug betrifft, in ein Stadium der Selbsterschöpfung, wenn nicht gar der Selbstauflösung geraten. Ein Seitenblick auf den heimlichen Heiligen der Postmoderne, auf Nietzsche also, der instinktsicher befürchtet hatte, eines Tages heiliggesprochen zu werden, bestätigt diese Prognose. Die ihm so angelegene Lehre von der ewigen Wiederkunft verfolgt nämlich, metaphysisch gesehen, das Ziel, das „starre" Identitätsprinzip der Philosophie durch ein ewig fließendes zu ersetzen, durch welches „jegliches mit jeglichem" (Cusanus) identifizierbar wird. Das aber kommt dem Ende der Philosophie, zumindest in ihrem bisherigen Verständnis, gleich.

Damit entfällt jedoch die Deutehilfe, auf welche der Glaube seit der Frühpatristik zurückzugreifen pflegte. Und dieser Ausfall wirft ihn, ideengeschichtlich gesehen, wieder auf seinen neutestamentlichen Ausgangspunkt zurück. Mit einem Schlag sieht er sich wieder darauf angewiesen, den Horizont seiner Auslegung aus eigener Kraft und Intuition zu entwerfen, wie dies bei Paulus und, lange zuvor schon, in der Stunde des 74. Psalms geschehen war. Damals diente ihm im einen

wie im andern Fall, die Weisheit als Spiegel der Selbstverständigung. Wie aber steht es heute mit der Weisheit? Deutet nicht schon ihr Verschwinden aus dem Vokabular der Gegenwart auf den Grad der Entfremdung von ihr hin? Hatten nicht Gabriel Marcel und Max Horkheimer recht, als sie in verblüffender Übereinstimmung vom „Untergang der Weisheit" in der gegenwärtigen Weltstunde sprachen?[19]

Doch die Weisheit ist ein Himmelsgeschenk. Und der Himmel liebt es nun einmal, seine Gaben in leere Hände zu legen. Tatsächlich gibt es für den, der sehen kann, Anzeichen einer Wiedergeburt der Weisheit in dieser Zeit. Wie schon wiederholt in ihrer Geschichte liegen diese Anzeichen weniger im Bereich der Spekulation als vielmehr der Biographie. So versteht sich Jesus selbst als gestalthaftes „Weisheitszeichen", wenn er seinen Gegnern erklärt:

„Die Königin des Südens wird im Gericht gegen die Männer dieses Geschlechts auftreten und sie verurteilen; denn sie kam von den Enden der Erde, um die Weisheit Salomons kennenzulernen. Hier aber ist mehr als Salomon" (Lk 11, 31).

Dagegen hatte Novalis schon bei Lebzeiten seiner fast noch kindlichen Braut Sophie von Kühn – und erst recht nach ihrem frühen Tod – den Eindruck, daß mit ihr eine leibhaftige Erscheinung der Weisheit in sein Dasein getreten sei; denn er gesteht in seinem Tagebuch:

„Mein Lieblingsstudium heißt im Grunde wie meine Braut. Sophie heißt sie – Philosophie ist die Seele meines Lebens und der Schlüssel zu meinem eigenen Selbst."

Man könnte es mit Novalis einen „himmlischen Zufall" nennen, daß auch in unserer Zeit eine Frühvollendete, die wegen ihrer Zugehörigkeit zur Widerstandsgruppe „Weiße Rose" von der nationalsozialistischen Blutjustiz hingerichtete Sophie Scholl, in überindividuell-zeichenhafter Bedeutung erscheint und daß sie überdies den beziehungsreichen Sophianamen trägt. So jedenfalls zeichnet sie Udo Zimmermann in seiner Oper „Weiße Rose" (von 1986), wenn sie von ihrem letzten Traum berichtet, in dem sie sich als Trägerin der „Idee" ihrer Gruppe erfährt:

„Die Sonne brennt, zum Berg hinauf,
Der steile Weg.
Verlangt es nicht von mir,
Das Kind, das Kind in meinem Arm.
Halt fest sein Kleid,
Die Sonne brennt...
Ich werde schmerzlos in die Tiefe fallen,
Das Kind, bevor ich stürze,
leg ich's oben in den kalten Schnee.
Das Kind, es lebt, es lebt."

Es gehört zur Charakteristik weisheitlicher Symbolgestalten, daß sie – wie die Kirche im Pastor des Hermas oder die „Trösterin Philosophie" im Werk des Boethius – in unterschiedlichen Altersstufen erscheinen: bald in jugendlicher Schönheit, bald in bejahrter Würde. Wie das erste auf die junge Widerstandskämpferin zutrifft, so das zweite auf die gleichfalls von der Aura des Symbolhaften

umgebene Edith Stein, durch die sich der Theologe Erich Przywara an die Figur der Uta vom Naumburger Dom erinnert fühlte, und die in dem Benediktinerabt Damasus Zähringer den Eindruck einer Ecclesia orans aus der Katakombenmalerei erweckte. In ihr trat der mädchenhaften Konfiguration der Weisheit die weniger vom Alter als vielmehr von Leid und Erfahrung geprägte gegenüber.

Wie aber stellt sich der Glaube vor diesem lebendigen Hintergrund dar? Im Blick auf Sophie Scholl dürfte die Antwort lauten: selbstvergessen, begeistert, opferbereit, aber auch entschlossen, die im Glauben gewonnene Freiheit gegen Widerstände von innen und außen durchzusetzen. Dagegen bedarf es im Fall Edith Steins keiner hypothetischen Rekonstruktion, da mit ihrem Programmwort „Kreuzeswissenschaft" im Grund schon alles gesagt ist. Vor allem spricht aus diesem Titel der Wille zum Rückgriff auf Paulus. Das aber brächte nicht nur die Theologie in die Lage, dort wieder anzuknüpfen, wo das alexandrinische Inkarnationsmodell das Paulinische Erbe verdrängt hatte; vielmehr ließe es auch den Glauben wieder in jenem Licht erscheinen, das ihn in den Paulusbriefen umglänzt.

Im Glauben weiß sich Paulus mit Christus zusammen gekreuzigt (Gal 2,19); und er empfindet diese extreme Form der Verbundenheit mit ihm als Weg, ihn in seinem Leidensgeheimnis „kennenzulernen" (Phil 3,10). Gleichzeitig heißt glauben für ihn soviel wie: auf dem Antlitz des Auferstandenen der Herrlichkeit Gottes ansichtig zu werden (2 Kor 4,6). In beidem aber wird der Glaubende für ihn so tief in die Lebensgemeinschaft mit Christus hineingenommen, daß er in ihm seinen Lebensinhalt, seine Sinnerfüllung und seine mystische Identität findet.

Indessen steht der Name Edith Steins dafür ein, daß damit noch nicht das letzte Wort gesprochen ist. Denn sie war, ungeachtet ihrer Rolle als weisheitliche Symbolgestalt, Philosophin, die sich als solche dafür ausspricht, daß der Glaube auch weiterhin philosophischer Deutungshilfen bedarf. Da sie jedoch eine Wende von ihrer thomistischen Ausgangsposition zur Kreuzeswissenschaft vollzog, muß offenbleiben, um welche Art von Philosophie es sich dabei handeln wird. Als providentiell aber hat auf jeden Fall die Tatsache zu gelten, daß der Glaube im gegenwärtigen Stadium – als „Glaube in dürftiger Zeit" – auf sein Ausgangsstadium zurückgeworfen und damit an seine ureigene Kreativität verwiesen wurde. Denn nur unter der Bedingung, daß er sich im Sinn der beiden Weisheitszeugen auf seine Spontaneität, seine Entschlußkraft und seine Innerlichkeit besinnt, wird er lernen, trotz der Vergeßlichkeit dieser Zeit das Überlieferungsgut zu bewahren und trotz ihrer Angst vor dem Kommenden die Zukunft zu bestehen.

Auf die naheliegende Frage, warum in der langen Kette der aufgeführten Namen diejenigen von Kant und Hegel fehlen, ist zu sagen: Mit seinem kritischen Denkansatz suchte der Bonner Dogmatiker Georg Hermes dem „Alleszermalmer" Kant (Moses Mendelssohn), von dessen religiösem Anliegen er überzeugt war, Eingang in die Theologie zu verschaffen. Doch scheiterte er an Kants überscharfer Polarisierung von Wissen und Glauben („Ich mußte also das Wissen aufheben, um

zum Glauben Platz zu bekommen"), das ihn zu der von der Kirche verworfenen Unterscheidung von Vernunft- und Herzensglauben veranlaßte[20]. Anders die Transzendentaltheologie Karl Rahners, die (mit Kant) auf die Möglichkeitsbedingungen der religiösen Erkenntnis zurückgreift und von da aus (mit der thomasischen Geistmetaphysik) den Menschen als den sich selbst transzendierenden Vorgriff auf das ihn zugleich bedingende und auf ihn antwortende Gottesgeheimnis zu begreifen sucht[21].

Ambivalenter noch ist das Verhältnis der Theologie zu Hegel, der zwar nachdrücklicher als je ein Vertreter der Glaubenslehre das Christentum als die Religion der Freiheit und, radikaler noch, als die alle Weltreligionen in sich aufhebende „absolute Religion" zu erweisen sucht, es dann aber doch, wie Ernst Troeltsch gegen ihn einwandte, nur als Vorstufe im Prozeß der Rückführung der geschichtlich-konkreten Religionen in den Selbstbegriff der „absoluten Idee" gelten läßt. Auf den Glauben, seine Anbahnung und seinen Begriff gewannen diese Denkmodelle keinen bewußtseinsbildenden Einfluß; deshalb konnten sie bei der Nachzeichnung seiner Deutungsgeschichte außer Betracht bleiben.

ANMERKUNGEN

[1] So ihre Kennzeichnung in meiner Schrift „Paulus für Christen" (Freiburg 1985).
[2] Tertullian, De praescriptione haereticorum, c. 7.
[3] R. Bultmann, Glauben und Verstehen, Bd. 1 (Tübingen 1965) 312.
[4] Näheres dazu in meiner Schrift „Glaubensvollzug" (Einsiedeln 1967) 38f.
[5] Dazu meine Studie „Religiöse Sprachbarrieren. Aufbau einer Logaporetik" (München 1980).
[6] H. Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, in: Werke, Bd. 9 (München 1964) 232.
[7] G. E. Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft (von 1777). [8] Brief vom 25. August 1827.
[9] Nach R. Spaemann, Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald (München 1959) 49. [10] J. A. Möhler, Die Einheit in der Kirche (§ 31) (Tübingen 1843) 100.
[11] M. Deutinger, Das Reich Gottes nach dem Apostel Johannes (1862–1865), in: Theologie im Aufbruch und Widerstreit. Die deutsche katholische Theologie im 19. Jahrhundert, hrsg. v. L. Scheffczyk (Bremen 1965) 424.
[12] Dazu F. Wiedmann, Martin Deutinger (1815–1864), in: H. Fries, G. Schwaiger, Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, Bd. 2 (München 1975) 280.
[13] Dazu J. Beumer, Theologie als Glaubensverständnis (Würzburg 1953) 148–153, 178–183.
[14] R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie, in: Kerygma und Mythos, Bd. 1 (Hamburg 1967) 17.
[15] Dazu mein Beitrag: Hermeneutische Integration. Zur Frage der Herkunft von Rudolf Bultmanns existentialer Interpretation, in: Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung, hrsg. v. B. Jasper (Darmstadt 1984) 211–233.
[16] R. Bultmann, Zur Frage der Christologie, in: Glauben und Verstehen, Bd. 1, 101.
[17] H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Tübingen 1960) 263f.
[18] Dazu H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie (Paderborn 1985) 300ff.; U. Gerber, Katholischer Glaubensbegriff. Die Frage nach dem Glaubensbegriff in der katholischen Theologie vom I. Vatikanum bis zur Gegenwart (Gütersloh 1966) 18–86.
[19] G. Marcel, Der Untergang der Weisheit (Heidelberg 1960); M. Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (Frankfurt 1967).
[20] K. Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie (Augsburg 1926) 62–130.
[21] Waldenfels, a. a. O. 139–145.

UMSCHAU

Pfarrermangel als Chance der Kirche

„In Europa müssen rund ein Drittel aller Pfarreien ohne eigenen Pfarrer am Ort auskommen. In Frankreich z.B. sind es weit mehr als die Hälfte aller Gemeinden. In der Schweiz ist nach der Personalstatistik 1985 jede fünfte Pfarrei ohne ortsansässigen Pfarrer" (252). Von solchen Befunden, die sich in den kommenden Jahren vorhersehbar in allen europäischen Ländern auf Grund der Überalterung des Seelsorgsklerus und des nach wie vor unzureichenden Pfarrernachwuchses verschärfen werden, geht die Studie des Schweizerischen Pastoralsoziologischen Instituts in St. Gallen über Gemeinden ohne Pfarrer am Ort aus[1]. Der Auftraggeber der Studie war die Pastoralplanungskommission der Schweizerischen Bischofskonferenz (PPK). Durch die Studie sollte erkundet werden, auf welche Weise bislang schon Pfarreien ohne Pfarrer am Ort mit der bei uns historisch neuen Lage fertig werden und was die Kirchenleitung daraus lernen könne. Vielleicht ist dies schon das Wichtigste an der Studie, daß die Verantwortlichen eines Kirchengebiets aus Erfahrung zu lernen gewillt waren: Vorbild für andere Ortskirchen?

Pfarreien geraten aus verschiedenen Gründen in die Lage, keinen Pfarrer zu haben: Entweder gibt es einen Pfarrerwechsel und ein neuer Pfarrer kann in absehbarer Zeit erwartet werden, oder aber es wird für unabsehbare Zeit kein neuer Pfarrer mehr eingesetzt werden. Manche Kirchenleitungen versuchen den Pfarrermangel in gekonnter Weise auch dadurch zu mildern, indem sie die Vakanzzeiten verlängern.

Verschiedenartig sind auch die Weisen des Umgangs mit dem Pfarrermangel: Entweder werden Pfarreien zusammengelegt und in die Verantwortung eines Mehrfach-Pfarrers übertragen; mehr als eine Variation dieses raumpflegerischen Modells ist die Errichtung von Pfarrverbänden (dazu der Beitrag von M. Hofer: 179–188), wobei auffällt, daß in „guten Zeiten" mit genug Pfarrern mit nur wenig Lust Pfarrverbände eingerichtet worden waren. Oder die Pfarreien bekommen eine „Bezugsperson": eine hauptamtliche (einen Diakon, eine/n Pastoralassistenten/in, eine/n Sozialarbeiter/in) oder eine ehrenamtliche (ein Gemeindemitglied übernimmt die Alltagsleitung der Gemeinde); in all diesen Fällen bleibt rechtlich ein Hintergrunds-Pfarrer „letztverantwortlich" und steht auch zur Leitung der Eucharistiefeier und der Spendung von Sakramenten zur Verfügung.

Die Studie zeigt nun, daß die Leute mehrheitlich im Notfall für die zweite Lösung plädieren; Pfarrzusammenlegungen werden entschieden abgelehnt (169). Auch wird in der Untersuchung von vielen guten Erfahrungen berichtet (Zusammenfassung: 163–176): Gemeindebewußtsein wächst, die Gemeinde wird aktiver, insbesondere Frauen können sich in Abwesenheit des Amtes entfalten. Die Kerngemeinde wird stärker, die Kirchturmsmentalität aufgebrochen – die Pfarrei wird mit ihrem kirchlichen Umfeld vernetzt. Es gibt aber auch nachteilige Erfahrungen: Die Eucharistiefeier ist weniger gut vorbereitet als Wortgottesdienste und tritt deshalb in den Hintergrund; der Kontakt zum Pfarrer verdünnt sich; die Pfarrer, mit neuen Aufgaben belastet, sollten umlernen und noch mehr tun: Was zu einer Ausbeutung der Pfarrer führt. Immer weniger Pfarrer tun immer mehr. Vorhersehbar werden psychosomatische Krankheiten, frühzeitiger Tod und Heiratswunsch (als Ausweichen in den Beziehungsbereich) zunehmen. Unterentwickelt bleibt in vielen Pfarreien auch die gesellschaftliche Aufmerksamkeit und ein entsprechendes Engagement.

Die vorliegende Publikation der Studie enthält nun nicht nur die dokumentierten (29–162) und gut aufbereiteten Ergebnisse, sondern eine Reihe von Beiträgen, in denen die Ergebnisse auch pastoraltheologisch interpretiert werden (189–250). Die Beiträge stammen von Leo Karrer

(212–239), Ernst Spichtig (240–250) und vom Verfasser (189–211). Diesen pastoraltheologischen Überlegungen ist gemeinsam, daß die Ergebnisse der qualitativen Fallstudie in einen größeren pastoralgeschichtlichen und pastoraltheologischen Zusammenhang gestellt werden. Die Krise der Kirche (und damit der Pfarrermangel) läßt sich langfristig nicht rein pragmatisch, sondern nur aus der Kraft einer tragfähigen und bewohnbaren Kirchen(gemeinde)vision lösen. (Mehr dazu: P. M. Zulehner, Das Gottesgerücht. Bausteine für eine Kirche der Zukunft, Düsseldorf ^{4}1988.) Gemeinsam sind zudem folgende Positionen:

1. Die Kirchen in Europa stehen heute an einem historischen Wendepunkt. Endgültig sind die „christentümlichen Verhältnisse" vorbei. Dieser veränderte Standort der Kirchen in den modernen Gesellschaften verändert nicht nur das Grundverhältnis der Bürger zu den Kirchen, sondern auch deren Gestalt und Arbeitsweise. Für den persönlichen Glauben der einzelnen wie für die bibelgestützte Handlungsfähigkeit der Gemeinden sind eine persönliche Glaubensübernahme und eine erfahrbare Eingliederung in eine überschaubare christliche Gemeinschaft unverzichtbar.

2. Die gegenwärtige Entwicklung ist nicht nur soziologisch, sondern gleichzeitig theologisch mitbestimmt. Das ererbte pastorale Grundschisma zwischen Laien und Klerus (P. Audet) entspricht nicht mehr dem (aus der Tradition der Bibel und der Kirchenväter wiedergewonnenen) Kirchenverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils. Vielmehr ist die Grundlage jeglichen kirchlichen Lebens Gottes Berufung von Menschen in die Kirche, die in der Taufe sichtbar wird. Die den Säuglingen gespendete Taufe kommt aber heute bei vielen Kirchenmitgliedern nicht mehr zum Tragen. So gibt es viele Katholiken, aber zu wenige Christen, und deshalb auch keine lebendigen Pfarrgemeinden. Vorgänge zur persönlichen Übernahme dieser in der Taufe zelebrierten Kirchenberufung sind daher heute unabdingbar. Eine angenommene Kirchenberufung drückt sich sodann aus in der Bereitschaft, die Frage zu stellen, was Gott mir will, damit sein Volk, die Kirche an Ort und Stelle leben und arbeiten kann. Solche Vorgänge müssen heute in den Pfarrgemeinden ausgelöst werden. (Mehr dazu: P. M. Zulehner, J. Fischer, M. Huber, Sie werden mein Volk sein. Grundkurs gemeindlichen Glaubens, Düsseldorf ^{3}1987.) Viele „Geistliche Bewegungen" arbeiten auf eine solche Gemeindeerneuerung hin. Es wäre wünschenswert, gäbe es in dieser Hinsicht heute nicht nur „Leihmütter" (wie die „movimenti", das Neokatechumenat, die Bewegung für eine bessere Welt und ihr Pfarrprojekt NIP, die Gemeindeerneuerung der Focolar-Bewegung oder des Cursillo), sondern würden die Pfarreien selbst, aus den eigenen Quellen schöpfend, wieder fruchtbare „Glaubensmütter" werden. Die Studie läßt hoffen, daß der Pfarrermangel einen Leidensdruck erzeugen kann, durch den solche Vorgänge der Tauferneuerung eher zustande kommen, wenngleich dabei mit viel gemeindlicher Trauerarbeit zu rechnen ist (171).

3. Einig sind sich die pastoraltheologischen Kommentare, daß es in solchen Zeiten des Übergangs kundige Personen braucht, sollen die in der Krise enthaltenen Chancen genützt werden. Vonnöten sind Personen, die mit „mystagogischer Kompetenz" solche Wege gemeindlichen Glaubens klug begleiten, und andere, die die neuen Gemeinschaften leitend zusammenhalten. „Kirchenhebammen" (204) sind erforderlich. Als solche kommen auch theologisch gebildete (Laien-)„Experten" in Frage, vorausgesetzt, daß sie kompetent für die Entwicklung gemeindlichen Glaubens sind. Die Studie zeigt, daß der „Einsatz" von Pastoralassistenten (und anderen hauptamtlichen Bezugspersonen) für die erwünschte Entwicklung auch hinderlich sein kann. Der rasche Ersatz fehlender Pfarrer durch Hauptamtliche kann zur Verlängerung der Krise werden und deren kundige und geduldige Bearbeitung hemmen.

4. „Gründen und leiten" sind nun gewiß zentrale Aufgaben des Pfarreramts, so die deutschen Bischöfe 1977. Eben diese Pfarrer fehlen. So gehen diese amtlichen Aufgaben praktisch auf Personen über, die dazu keine amtliche Ausstattung, oftmals aber eine ausgereifte Persönlichkeit sowie eine in Gemeindeerfahrung bewährte ausreichende Befähigung besitzen. Hier entwickeln sich theologisch interessante Zustände: Amtliche Aufgaben werden ohne Amtsträger ausgeübt. Daß diese Personen nicht der Eucharistiefeier

vorstehen oder Sakramente spenden, ändert an dieser theologischen These nichts. Das heißt faktisch, daß diese „Bezugspersonen" ein theologisch heilsamer Unsinn sind: Heilsam ist, daß es sie gibt und sie die amtlichen Aufgaben praktisch gut erfüllen, unsinnig ist ihre amtliche Unterausstattung. Allerdings wäre eine rasche Beseitigung dieses Zustands auch nicht wünschenswert. Die rasche Weihe von „viri probati" (und im Jahr 2067 auch von verheirateten Frauen) – „probati" müßte hier zudem gemeindeerfahren bedeuten – würde heute mit hoher Wahrscheinlichkeit die erwünschte Gemeindeentwicklung mehr hindern denn fördern. Die Leute hätten dann wieder einen, der durch wertgeschätzte Arbeit hohes soziales Prestige erwerben kann und – wie viele Experten in unserer Gesellschaft – Ansehen, soziale Macht und Geld aus seinem Beruf herausholt, und dies auf Kosten des erhofften Übergangs von einer versorgten Gemeinde zu einer anderen, in der jede/r in unvertretbarer Eigenverantwortung am Leben und Wirken der Gemeinde beteiligt ist.

Der Pfarrermangel, so unerwünscht er ist und so sehr er dann schmerzliche Verluste bringt, wenn die Pastoral pfarrerzentriert weitergeht wie bisher, kann somit auch zu einem Kairos für die Kirche werden. Der ihm zugrunde liegende Christen- und Gemeindemangel wird offenbar. Eine wachsende Zahl von erwachsenen Frauen und Männern sind bereit, ihre in der Eingliederung in die Kirche gefeierte „geistliche (Kirchen-)Berufung" zu erkennen, anzunehmen und zu entfalten. Vielleicht ist die Hoffnung berechtigt, daß aus der Zahl dieser Frauen und Männer morgen wieder mehr sind, die sich für ein Amt zur Verfügung halten. Dabei wird aber klar, daß der Amtsstil dieser kommenden Generation ein anderer sein wird. Wenn wir aus der Krise gelernt haben werden, dann auch dies, daß wir nicht nur mehr Priester, sondern auch andere brauchen: Andere Priester, weil auch die Gemeindemitglieder anders geworden sein werden (mehr zu dieser These: P. M. Zulehner, Priestermangel praktisch. Von der versorgten zur sorgenden Gemeinde, München 1983). *Paul M. Zulehner*

[1] Zulehner, Paul M. – Karrer, Leo – Spichtig, Ernst: Gemeinden ohne Pfarrer am Ort. Ergebnisse einer Untersuchung in Schweizer Pfarreien. Hrsg. v. Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut. Zürich 1987. 280 S. Kart.

Der Geist als Gegner

Zum christlichen Widerstand in Frankreich

„Le Choix de Dieu" – „Die Wahl Gottes" ist ein Buch betitelt, das in Paris und Frankreich seit einigen Monaten zu den Bestsellern zählt. Der Kardinal der französischen Hauptstadt, Jean-Marie Lustiger, antwortet hier auf Fragen von zwei jungen Journalisten; auf Fragen, die seine Person, seine Auffassungen und Perspektiven sowie seine Aufgaben betreffen [1]. Der heutige Erzbischof von Paris wurde dort 1926 als Kind einer jüdischen Familie geboren; die Eltern waren aus Polen nach Frankreich gekommen. Schon diese Tatsachen regen Fragen an, erinnert man sich der nationalsozialistischen Besetzung unseres Nachbarlands. Kurz nach dem Erscheinen von „Le Choix de Dieu" veröffentlichte ein weiterer, ebenfalls in Paris ansässiger Kardinal, Henri de Lubac, Erinnerungen aus den Jahren 1940–1944. Sie tragen den Titel „Résistance chrétienne à l'antisémitisme" [2].

So unterschiedlich die beiden Bücher scheinen, so deutlich wird dem Leser, was sie verbindet und was sie nicht nur für Frankreich, sondern auch für Deutschland wichtig macht. Diesseits des Rheins heißen die Stichworte im Augenblick „Historikerstreit" oder Auseinandersetzung um einzelne Personen. Doch nicht das ganze Feld von Verfolgung und Widerstand, von Unterdrückung des jüdischen Volkes und entschiedenem Einsatz für einzelne Juden aus menschlichen oder anderen Motiven bestimmt die beiden französischen Veröffentlichungen; ihnen geht es um christlichen Glauben und Christsein im Miteinander mit dem

Judentum in seiner äußersten Bedrohung. Zu tun ist es um die „Wahl Gottes", die für Juden wie Christen entscheidend ist und die zugleich Gabe und Anforderung, Verpflichtung und Gnade bleibt.

Diese großen Worte übersetzen sich im Zeugnis von Kardinal Lustiger in einem nüchtern betroffenen Bericht über seine Familie, über seine Kinder- und Jugendjahre, in die 1936 sogar ein Sommeraufenthalt in Deutschland fällt, dann in die äußerst knappen Schilderungen der Kriegsjahre von 1939 bis 1945, die ihn zur Flucht nach Orléans zwangen, in denen er katholisch wurde, in denen seine Mutter nach Auschwitz deportiert und umgebracht wurde und die er mit seinem Vater als Arbeiter in der Provinz unter Bedrohung seines Lebens überstand. Erst nach diesen Jahren konnte er sich ganz dem Problem Judentum und Christentum stellen und seine eigene Antwort präzisieren; erst nach diesen Jahren wurde auch ihm das Ausmaß des Völkermords mit seinen dunklen Lasten klarer. Vieles blieb dunkel.

In dieser Situation setzt unter der Überschrift „Glauben und Wissen" ein persönlicher Klärungsprozeß ein. Als Student der klassischen Literatur beginnt Lustiger an der Sorbonne; 1946 tritt er ins Priesterseminar ein; 1950 leistet er in Deutschland seinen Militärdienst ab, zum Teil in Berlin, das durch die Blockade und den Gegensatz zwischen den Mächten gekennzeichnet ist. Aber diese äußeren Stationen auf dem Weg zum Priestertum sind nur Anhaltspunkte für eine tiefe geistige Entwicklung, in der Natur- und Humanwissenschaften sowie die Philosophie in ihren gespannten Verhältnissen zu Glaube und Theologie ihre Rolle spielen. Der Student lebt die Auseinandersetzungen dieser Jahre intensiv mit und bestimmt die eigene Linie innerhalb seiner Kirche. Er vertieft sich in die neuere Geschichte des französischen Christentums, um die Hintergründe besser zu verstehen.

Mit dieser Vorbildung wird der junge Priester 1954 Studentenpfarrer an der Pariser Sorbonne. Die Aufgabe versieht er bis 1969, also über die wilden Zeiten studentischer Aufstände hinaus. Die erste große Erschütterung in diesem seit langem festgefügten Milieu wird der Algerienkrieg. „Kirche und Gesellschaft" treten unvermeidlich in Beziehung, positiv und negativ. Der Studentenpfarrer muß Position beziehen und zugleich den Studenten helfen, nicht einfach modischen Strömungen zu erliegen. Nach welchen Kriterien soll die Entscheidung fallen? Wie verhalten sich christliche und gesellschaftliche Normen zueinander? Was ist die Pflicht der Kirche? Wozu treibt sie ihr Geist?

Lustiger wird 1969 für zehn Jahre Pfarrer in einer relativ gutsituierten Pariser Gemeinde. Hier hat er den vom Konzil angestoßenen Prozeß „Zu einer geistlichen Erneuerung" weiterzutreiben. Die Pfarrei, die Liturgie, christliche Praxis und christliche Moral befinden sich in einem Umbruch. Aus dieser Lage wird die Rückfrage nach der Theologie erneut akut. Wie läßt sich in dieser Gemeinde der 70er Jahre von Gott sprechen? Wie hat das Apostolat auszusehen? Diese und andere Fragen drängen auch auf eine neue Bestimmung des Miteinander von Priestern und Laien, eine Frage, die sich schon aus der Krise der Berufungen in Frankreich ergibt. Bei seinen Antworten will Lustiger aus dem Geist des Christentums heraus seine Auffassung verständlich werden lassen. Diese wieder erwächst aus dem, was als „Wahl Gottes" gelten darf.

Schließlich äußert sich der Pariser Erzbischof zum Thema universale Kirche, die für ihn seit seiner Ernennung zum Bischof von Orléans (1979) und zum Erzbischof der französischen Metropole (1981) in besonderer Weise Rahmen der eigenen Aufgabe ist. Da geht es um die Gestalt des Bischofs überhaupt, seine Rolle und seine Autorität, seine Verantwortung und seine Möglichkeiten in Kirche und Gesellschaft. Konkret wurde es, als der Erzbischof von Paris in der Krise um die Schulfrage 1983–1984 einer breiten Mehrheit der Bevölkerung als Wortführer für die Verteidigung eines privaten Schulsystems erschien.

Das Beispiel verweist indes auf viel tiefer reichende Hintergründe. Die öffentliche Meinung und vor allem die Massenkommunikationsmittel kommen grundsätzlich und neu ins Spiel, wo es um Stellungnahmen dieser Art geht. Und sie haben zugleich Rückwirkungen auf die Kirche, auf das Verhältnis zum Papst, zu den Bischöfen, den Bischofskonferenzen, soll es doch immer um den Ausdruck gemeinsamen Glaubens in einer Welt vielfältiger Herausforderungen gehen.

Was Kardinal Lustiger zu leben versucht und

auch immer wieder gedanklich klären möchte, nämlich daß und wie der Christ aus seinem Glauben heraus lebt, denkt und handelt, das illustrieren die Erinnerungen von Henri de Lubac an den christlichen Widerstand gegen den Antisemitismus im nationalsozialistisch besetzten Frankreich. Jedenfalls erhellt aus diesem Bericht in besonders eindrücklicher Weise, warum sich Lustiger wiederholt und betont auf de Lubac bezieht. Dieser verkörpert eine Haltung christlichen Geistes, in die sich der Erzbischof von Paris erkennbar einfügen will, eine Tradition Frankreichs, an die er selbst anknüpft und mit der er sich in seiner Aufgabe aus den Erfahrungen der vergangenen Jahrzehnte identifiziert. De Lubac setzt mit seinen Erinnerungen aus den Kriegsjahren beim „Antisemitismus vor 1940" ein, der in Frankreich recht unterschiedlich aussah, weil er vielfältige Wurzeln hatte. Christen erscheinen da eher als Mitläufer und als einzelne neben einer deutlich anders eingestellten Gruppe von Glaubensgenossen.

Nach den ersten Erfahrungen in der Zeit der Besetzung fühlte sich Henry de Lubac im April 1941 verpflichtet, für seine Oberen eine Denkschrift über die geistige Lage und die geistigen Gefahren zu verfassen, denen der französische Katholizismus ausgesetzt war und wo die Frage der Einstellung zu den jüdischen Mitmenschen ein Schlüsselproblem darstellte. Er konnte sich auf die Enzyklika Papst Pius' XI. „Mit brennender Sorge" und auf Stimmen von Bischöfen berufen. Die Sorge, die ihn vor allem umtrieb, war die einer geistigen Verführung. Dem gab nach allerlei Gesprächen und Überlegungen sein Freund Gaston Fessard mit dem Titel des ersten geheimen Hefts von „Témoignage chrétien": „France, prends garde de perdre ton âme!" – „Frankreich, gib acht, Deine Seele zu verlieren!" beredten Ausdruck. Es erschien Ende 1941, organisiert und vertrieben durch einen anderen Mitbruder, Pierre Chaillet.

Im Juni 1941 hatte Vichy eine Erfassung aller Juden angeordnet, ein Gesetz, dem sich in Lyon unter Führung des Alttestamentlers Joseph Chaine die Theologische Fakultät des Institut Catholique durch eine Erklärung entgegenzustellen suchte. Bedauerlicherweise konnte dieses Zeugnis keine größere Wirkung erzielen, indes war es nicht das einzige. Die Regierung in Vichy fühlte sich jedenfalls gedrängt, durch einen Bericht ihres Botschafters beim Hl. Stuhl die eigenen Schritte gegen die jüdische Bevölkerung zu rechtfertigen. Dieser Bericht verfolgte von Anfang an deutlich das Ziel, durch halbwahre Behauptungen und durch Desinformation Unruhe in der katholischen Bevölkerung Frankreichs zu ersticken. Um so mehr fühlten sich die wachen Beobachter der Vorgänge aufgerufen, mit allen noch zugänglichen Mitteln Aufklärung zu leisten, wo immer das ging. De Lubac brachte damals seine „Explication chrétienne de notre temps" heraus und wollte daran anschließend eine „Défense du Christ et de la Bible" herausgeben, in der theologisch an die Ursprünge des Christentums aus dem Judentum erinnert werden sollte. So unschuldig der Text aussieht, so scharf war der Widerstand der offiziellen Zensur. Nur zufällig konnte das Buch im anderen Teil Frankreichs später dann doch erscheinen. Es wurde immer unmöglicher, auf legalem Weg seine Stimme zu erheben. Gleichzeitig war es zunehmend schwerer, zutreffende Informationen über das zu erhalten, was tatsächlich vorging.

In dieser Situation wurden die klandestinen Hefte von „Témoignage chrétien" zwischen 1941 und 1944 Mittel einer Kommunikation geistigen Widerstands, der sonst kaum noch ein Sprachrohr besaß. In engem Kontakt zu Bischöfen und Oberen konnte dieser Beitrag geleistet werden. Entscheidend kommt es de Lubac auf den „Geist der Hefte von Témoignage chrétien" (143–158) an. Entstanden aus der Not der Zeit, die die Christen zu verwirren und zu verführen suchte, ging es grundlegend um den christlichen Glauben. Aus seiner Überzeugung heraus sollte denen Hilfe geboten werden, die sie brauchten. Dieses Angebot ging zusammen mit direkter materieller Hilfe für die Juden und andere Verfolgte und wollte bewußt nicht politisch sein.

Christliche Verantwortung wecken angesichts der Bedrängnis dieser Zeit und der Gefahren für den christlichen Geist, gegen die Kollaboration und darum für einen geistigen Widerstand, der zu unterscheiden weiß, das war das Ziel. In diesem Sinn arbeitete man in der gleichen Richtung wie andere, soweit immer sie sich fanden. Die Deportationen des Jahres 1942 verschärften die Lage,

verstärkten aber auch den Widerstand, wobei den Bischöfen eine besonders schwierige Rolle zufiel. „Unterwerfung unter die bestehende Gewalt", so scheint ja die Regel für den Christen zu lauten. Henri de Lubac muß auch seines eigenen Engagements wegen ausdrücklich auf diese Meinung eingehen und dartun, wie differenziert das ist, was wirklich vom Christen verlangt wird. Vor allem hat er die Geister zu unterscheiden und zu prüfen und hat sich dem Beispiel seines Herrn entsprechend zu verhalten. Die Grundsätze waren seit langem diskutiert und geklärt worden, aber in der Mentalität breiter Kreise waren sie nur unzureichend präsent und wirksam. Welchen Sinn und welche Gestalt geistiger Widerstand haben kann, war in der unmittelbaren Herausforderung konkret zu bestimmen und zu verantworten.

De Lubac geht gerade unter dieser Rücksicht auf das Lebenszeugnis seines Mitbruders Yves de Montcheuil, der bei der geistlichen Betreuung von Widerstandskämpfern im Juli 1944 sein Leben verlor, eigens ein, um ganz deutlich hervortreten zu lassen, welcher Geist diesen Jesuiten bewegte und daß es der gleiche Geist war, der zu geistlicher Entscheidung und zu geistlichem Widerstand anregte. Dieser Widerstand war in einem schmerzhaften Prozeß gewachsen und profiliert; er hatte eine Wachheit hervorgerufen, die sich auch gegenüber späteren Erscheinungen nicht einfach verleugnen konnte; denn sie entsprach bewußtem Christsein in einer Welt wie der unseren.

Jean-Marie Lustiger kommt in seinen Betrachtungen immer wieder auf die Ansätze der Neuzeit im Frankreich des 17. und 18. Jahrhunderts zurück, auf jene Bewegungen also, die 1789 zur Französischen Revolution führten, die gegenüber dem Christentum eine Position bezog, die ein wirkliches Miteinander unmöglich machte. Seither schwelt diese Auseinandersetzung weiter und hat dazu beigetragen, daß Totalitarismen möglich wurden, die die Menschheit selbst bedrohen. Tiefer indes greifen die geistigen Gegensätze. Vielfach werden sie durch Kompromisse, durch Formeln und pragmatische Lösungen überspielt und verdeckt. Die Unterscheidung der Geister wird da als Friedensstörung gebrandmarkt und abgewiegelt.

Im Grund ist es die geistliche Krise, die das Christentum selbst umtreibt, das seinen Platz und seine Aufgabe in der gegebenen Welt – „Die Wahl Gottes" – nicht wahrhaben, nicht annehmen, nicht leben will, das sich in heile Vergangenheiten oder goldene Zukünfte zu flüchten sucht und der Gegenwart gegenüber nur die resignierende Unterwerfung oder die bedingungslose Gegnerschaft kennt, die geistlos ist. Liberalismus und Individualismus auf der einen, Totalitarismus und Kollektivismus auf der anderen Seite markieren das Feld. Der Christ und das Christentum stehen zwischen diesen Fronten, die sie als echte gar nicht gelten lassen dürfen.

Deswegen sieht sich der Geist des Christentums zum Gegner erklärt, wo er sich unbeirrt an das ihm eigene Unterscheiden und Prüfen macht, um das Gute zu behalten. Zeichen des Widerspruchs war Israel, Zeichen des Widerspruchs ist Jesus Christus, nicht indes zur Zerstörung, sondern zum Aufbau, nicht zum Tod, sondern zum Leben. Die Keime des Todes wirken überall, Zerstörung und Auflösung vollziehen sich offen oder unterschwellig an jedem Ort. Der Rückgriff auf Erinnerungen, die Geschichte sind, dient so der Gegenwart und damit jenen Haltungen, die heute verlangt werden, dem Mut des Glaubens, zu dem unaufgebbar die stets wieder geforderte Orientierung und Entscheidung gehört, das Mühen um die „Wahl Gottes".

Karl H. Neufeld SJ

[1] Jean-Marie Lustiger: Le Choix de Dieu. Entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton. Paris: Ed. de Fallois 1987. 479 S. Kart. FF 120,-.

[2] Henry de Lubac: Résistance chrétienne à l'antisémitisme. Souvenirs 1940–1944. Paris: Fayard 1988. 273 S. FF 89,-.

BESPRECHUNGEN

Theologie

Lexikon der Religionen. Begründet von Franz König unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter. Hrsg. v. Hans Waldenfels. Freiburg: Herder 1987. XIV, 729 S. Lw. 88,–.

Als Nachfolger des „Religionswissenschaftlichen Wörterbuchs" (hrsg. v. F. König, 1956) liegt jetzt das „Lexikon der Religionen" vor. Schon der neue Titel weist indes auf eine andere Konzeption hin, mit der inzwischen erfolgten Veränderungen Rechnung getragen werden soll. Die Akzentverlagerung von „Religionswissenschaft" auf „Religionen" ist freilich nicht so bezeichnend, wie es zunächst scheinen mag; die neue Veröffentlichung enthält in Fülle Stichwörter, die das Religiöse im weitesten Sinn betreffen und auch geistig-philosophische Grundfragen einbeziehen, die man hier kaum vermuten möchte. Wichtiger scheint der Schritt vom Wörterbuch zum Lexikon, insofern über die Information hinaus der Anteil an Anregungen zur Diskussion und an sogenannten Problemartikeln bewußt und deutlich ausgeweitet wurde. Das bringt natürlich bei der auch in diesem Lexikon unvermeidlichen Knappheit der Darstellung die Schwierigkeit mit sich, zu entscheiden, welcher Wert solchen Artikeln zuzusprechen ist. Jedenfalls dürften Fachleute vielfach die Gewichte anders verteilen; doch gerade daraus könnte eine religionswissenschaftliche Auseinandersetzung erwachsen, die auf Dauer wirklich etwas zur Verständigung und zum Frieden zwischen den Religionen beitragen kann.

Der Nichtfachmann, für den das Lexikon wohl in erster Linie bestimmt ist, wird darum gut daran tun, den Charakter der Notizen für sich genommen und im Ganzen dieses Nachschlagewerkes genau zu beachten. Das ist auch deshalb angezeigt, weil die Erscheinung der Religion außerordentlich vielfältig und facettenreich ist und schon darum für jeden Vergleich besondere Sorgfalt verlangt. Riten und Praktiken, soziale und psychologische, historische und geographische, ethnische oder ideelle Gegebenheiten spielen in der Religion in jeweils unterschiedlichen Konstellationen zusammen. Allein sprachliche, künstlerische und kulturelle Äußerungen überhaupt treffen sich hier in so großer Zahl, daß schon die klare Information über das gerade Vorliegende echte Hilfe wäre und die Beurteilung erleichtern würde.

Ohne Zweifel leisten viele Beiträge des Lexikons in diesem Sinn einen wünschenswerten Dienst beim ersten Zugang zu einer Frage der Religion. Der Aktualität entspricht es sicher auch, daß östlich-asiatischen religiösen Erscheinungen ein deutliches Schwergewicht eingeräumt wurde, wenn man vielleicht auch nicht erwartet, daß Grundzüge chinesischer Sicht, wie sie im Tao zusammengefaßt sind, unter Stichwörtern wie „I Ging" und „Yin-Yang" noch zweimal ausgebreitet werden müssen. Verdienstvoll ist überdies das Aufgreifen neuer Erscheinungen, aber wäre „New Age" nicht auch sinnvoll zusammen mit „Wassermannzeitalter" und Verweis abzuhandeln gewesen? Solche und ähnliche Fragen ließen sich vermehren. Sie zeigen nur, daß ein Lexikon Instrument ist, das sich beim Gebrauch in seinem Wert ausweist; je öfter man danach greift, desto besser. Aber jeder Griff zu einem Lexikon bleibt bedingt von einer Frage, die von außen kommt und auf die jemand seine konkrete Antwort sucht. Diese findet sich nur selten fix und fertig im Drucktext, sondern bleibt bestenfalls mit Hilfe dessen zu formulieren, was ein Lexikon zur Verfügung stellt. Dem Lexikon der Religionen sei in diesem Sinn Erfolg gewünscht. *K. H. Neufeld SJ*

Pesch, Otto Hermann: *Dogmatik im Fragment.* Gesammelte Studien. Mainz: Grünewald 1987. 442 S. Kart. 48,–.

Wie der Verfasser im Vorwort zu diesem Band erklärt, hat die Sammlung seiner Arbeiten den Sinn, die Wahrscheinlichkeit zu mehren, daß sie gelesen werden. Indes dürfte sich für den Leser

noch ein weiterer Gewinn ergeben: Die hier vorgelegten 13 doch recht unterschiedlichen Beiträge aus den Jahren seit 1967 erlauben eine einmalige Einsicht in die sich durchhaltende Denk- und Arbeitsweise des Verfassers sowie zugleich in die ihn vor allem beschäftigenden Themen. Zwei Studien aus den 60er, vier aus den 70er und sieben aus den 80er Jahren machen einen Vergleich möglich, in dem sich vieles gegenseitig bestätigt, anderes aber auch kräftig relativiert. Der gewählte Titel weist darauf hin, daß die Beiträge ganz verschiedene Fragen der Dogmatik berühren. Sie sind so angeordnet, daß sich in Einzelbildern so etwas wie ein Überblick andeutet, mindestens den Anregungen nach. Das Verhältnis „Fundamentaltheologie und Dogmatik" steht am Anfang; „Gotteserfahrung heute", die „Freiheit des Menschen" und zwei soteriologisch-christologische Beiträge folgen. Kirche, Primats- und Unfehlbarkeitsdefinition und die Verbindlichkeit päpstlicher Enzykliken sowie die Beziehung kirchlicher Lehrformulierungen zum persönlichen Glaubensvollzug stehen anschließend zur Debatte. Drei Beiträge zur Sakramententheologie und -praxis schließen sich an, bevor mit der „Lehre vom ‚Verdienst' als Problem für Theologie und Verkündigung" – übrigens der älteste hier aufgenommene Text – der Band seinen bezeichnenden Abschluß findet. Nachweis der Erstveröffentlichungen, Abkürzungen, Personen- und Schauverzeichnis runden die Veröffentlichung glücklich ab. Durch Nachbemerkungen zu älteren Äußerungen ist die heutige Einstellung des Verfassers zu bestimmten Punkten ausdrücklich geklärt.

Vieles in diesen Artikeln ist Bericht und Darstellung aus der Tradition; dadurch bekommt die Sammlung ihr besonderes Profil und ihre Bedeutung; die Aussagen sind abgestützt und verläßlich. Auffällig bleibt die heute wenig übliche starke Benutzung der Thesenform: Thesen zum Schluß finden sich wiederholt. So wird „die Form der bloßen Darstellung... verlassen und im Rahmen einiger Schlußfolgerungen" (146) die verhandelte Sache selbst unterstrichen. Das „Dogma" soll zwar betont „nicht Ausgangssatz der theologischen Arbeit" (281 f.) sein, wohl aber ihr Ergebnis. Welche Möglichkeiten in diesem Sinn die theologische Überlieferung bietet, das wird hier anregend und weiterführend immer wieder bewiesen.

Diese Vorstellung kann nur weniges nennen, aber vergessen darf sie nicht die ökumenische Haltung, die in diesen Texten ständig spürbar bleibt und weit entfernt ist von oberflächlicher Irenik oder vorschnellen Konsensfeststellungen. Vielmehr äußert sie sich in tiefem und ernstem Respekt vor der christlichen Auffassung anderer und bringt zugleich die eigene Gestalt der Glaubensüberzeugung voll ins Spiel. Daraus folgt ein Gespräch, in dem auch Nebenaspekte nicht ausgeklammert bleiben, wie etwa psychologische Einstellungen im Miteinander, die trotz mancher Anpassung in verbalen Erklärungen doch zu einer Verhärtung und Vertiefung der Fronten führen (vgl. die Ausführungen zum katholischen Sakramentsverständnis im Urteil gegenwärtiger evangelischer Theologie 340 ff.). Der reiche Band kann in der augenblicklichen Diskussion in mehr als einer Hinsicht Nutzen stiften. Er verdient für Theologen wie für theologisch Interessierte nachdrückliche Empfehlung. *K. H. Neufeld SJ*

Grom, Bernhard – Brieskorn, Norbert – Haeffner, Gerd: *Glück – auf der Suche nach dem „guten Leben"*. Berlin: Ullstein 1987. 282 S. Kart. 14,80.

Dieses Sach- und Taschenbuch will das vielschichtige, wissenschaftlich schwierige Thema Glück, Lebenszufriedenheit und Sinn aufgreifen und aus der Sicht verschiedener Fachbereiche Orientierung und Lebenshilfe vermitteln. Ein erster, umfangreicher Teil informiert über die Umfragemethoden, die Erklärungsansätze und die Ergebnisse der sozial- und persönlichkeitspsychologischen Forschung, die erst spät einsetzte und mit den Stichworten „Lebensqualität" und „Glück" in den letzten Jahren zu dem aufblühte, was man ironisch „Happyology" genannt hat. Hierzu wird sachkundig und verständlich eine Übersicht über die heute einflußreichen psychologischen Menschenbilder und die einschlägigen Beobachtungen geboten. Sie zeigt einerseits, welche „Situationsfaktoren" – Einkommen, Wohnen, Bildung, Arbeit, Beruf, Ehe, Familie – die

allgemeine Lebenszufriedenheit bestimmen und weist andererseits auf die persönlichen Eigenschaften („Dispositionsfaktoren") hin, die sozusagen das „Talent zum Glück" ausmachen, nämlich Selbstwertschätzung sowie die Bereitschaft, sich anderen Menschen, Dingen und Wirkmöglichkeiten liebend, genießend und gestaltend zuzuwenden, aber auch die Fähigkeit, über Verlust zu trauern und vom objektiven Wert und Sinn des Lebens überzeugt zu sein. Diese von C. Rogers, V. E. Frankl und anderen beeinflußten Überlegungen münden mehrmals in lebenspraktische Anregungsfragen an den Leser ein.

Die Autoren stellen außerdem klar, daß Lebenszufriedenheit und Sinnerfüllung auch mit weltanschaulichen Überzeugungen zusammenhängen. Diesem Bereich sind die weiteren Kapitel gewidmet. Hier werden aus der Sicht der politischen Theorie das Streben nach Gleichheit im Glück, Mechanismen zur Steuerung des Glücksverlangens sowie die Gefährdung der Freiheit durch zuviel Wohlfahrtsstaat erörtert. Ein weiteres, philosophisches Kapitel handelt von der Unverfügbarkeit von Sinn und von der Spannung zwischen Bedürfnisbefriedigung und Einsatz für Ziele, die das Gewissen als unbedingt gesollt und wertvoll erkennt.

Ein letztes Kapitel „Positiverfahrungen – eine Anfrage an Theologie und Religiosität" greift die im psychologischen Teil beschriebenen Glücksfähigkeiten auf und zeigt, wo diese Bemühungen über die Zuständigkeit der Psychologie und Psychotherapie hinausführen und zu religiösen Fragen werden – und wie der biblische Glaube auf sie antwortet: Wie das Suchen nach Selbstwertschätzung den Menschen als „Selbstwert von Gottes Gnaden" sehen läßt, wie das Bemühen um Liebesfähigkeit durch Jesu Brüderlichkeit und Schwesterlichkeit eine letzte Motivation erhält und wie die Bibel eine Spiritualität des „Genießens in Danksagung" (1 Tim 4,4) begründet, aber auch die Trauerarbeit begleitet.

Eine fächerverbindende Betrachtung des urmenschlichen Themas Glück und Sinn ist wohl selten so konsequent versucht worden wie hier – ein Beispiel, das Nachahmung verdient. Manche Seiten mögen vom Leser einige Anstrengung verlangen, doch spürt er überall, daß die Autoren eine zentrale Frage seines Lebens erhellen wollen und auch können. *J. Oswald SJ*

Anthropologie

Bartholomäus, Wolfgang: *Unterwegs zum Lieben.* Erfahrungsfelder der Sexualität. München: Kösel 1988. 230 S. Kart. 26.–.

W. Bartholomäus zieht in diesem Band jene Folgerungen für die Sexualpädagogik, die sich aus seinem grundlegenden Werk „Glut der Begierde – Sprache der Liebe" (München 1987; vgl. diese Zschr. 206, 1988, 143f.) ergeben. Auch hier ist sein Ansatz sexualaffirmativ, ganzheitlich, sein Ziel eine beglückende, partnererfüllende, verantwortete Sexualität. Seine Erziehungskonzeption beabsichtigt Selbstbestimmung. Alle diese Zielvorstellungen kommen in einem Horizont zu stehen, der durch „Menschenfreundlichkeit" und „Menschenwürde" (11f.) markiert wird – und der darin schon beweist , wie weit er von einer konsumorientierten Beliebigkeitssexualität ebenso entfernt ist wie von einer extrem an „Normen" orientierten „Pflichtsexualität". Bartholomäus geht hierbei einen schweren Gang. Er versucht, im Erzieherischen zieltreu und doch für personale Entscheidung offen zu sein, in moraltheologischer Begründung für eine Verantwortungsethik zu optieren und im Grundsätzlichen im dialogischen Kontakt mit jungen Menschen und mit dem Lehramt der Kirche zu verharren. Es werden ihm dabei nicht alle Leser folgen (können). Aber da er am Ende sein Buch als „Gesprächsbeitrag" (220), als „kritischen und inspirativen Dialog" definiert, signalisiert er darin jene „dialogische Orthodoxie", die ein ihn ernst nehmender Gesprächspartner erkennen kann.

Einige Fragen seien ausdrücklich genannt: Ist die Alternative zwischen Gebot und Selbstbestimmung (155 u. ö.) richtig gesehen? Sind Gebote nicht auch Provokationen einer selbstkritischen Selbstverantwortung? Sind Gebote als „Hinrichtungen" (im Doppelsinn des Wortes) nicht miß-

Pisarski, Waldemar: Anders trauern – anders leben. 2. Aufl. München: Kaiser 1988. 111 S. Kart. 9,80.

Rombold, Günter: Der Streit um das Bild. Zum Verhältnis von moderner Kunst und Religion. Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk 1988. 281 S., Abb. Kart. 78,–.

Rutowska, Maria – Serwański, Edward: Losy Polskich Środowisk Artystycznych w Latach 1939–1945. Architektura, Sztuki Plastyczne Muzyka i Theatr. Poznań: Instytut Zachodni 1987. 146 S. Kart.

Schlitter, Horst: Typisch italienisch. Ein heiterer Reiseführer zu unseren südlichen Nachbarn. Freiburg: Herder 1988. 122 S. (Herderbücherei. 1538.) Kart. 7,90.

Schulz, Winfried: Das neue Selig- und Heiligsprechungsverfahren. Paderborn: Bonifatius 1988. 213 S. Kart. 24,80.

Sudbrack, Josef: Mystik. Selbsterfahrung – Kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung. Mainz: Matthias-Grünewald 1988. 167 S. Kart. 18,80.

Unter dem Lächeln Buddhas. Märchen aus Indien und Japan. Übers. und erzählt von Margareta von Borsig. Freiburg: Herder 1988. 158 S. (Herderbücherei. Texte zum Nachdenken. 1557.) Kart. 9,90.

Verlaß den Tempel. Antyodaya – indischer Weg zur Befreiung. Hrsg. v. Felix Wilfred. Freiburg: Herder 1988. 208 S. (Theologie der Dritten Welt. 11.) Kart. 34,–.

Volf, Miroslav: Zukunft der Arbeit – Arbeit der Zukunft. Der Arbeitsbegriff bei Karl Marx und seine theologische Wertung. München, Mainz: Kaiser, Grünewald 1988. 207 S. (Fundamentaltheologische Studien. 14.) Kart. 49,–.

Zöller, Elisabeth: Mama, bitte sag mir doch... Geschichten, Gedichte, Gebete für Kinder. Illustr. v. Tilmann Roese und Christina Wünsch. Hildesheim: Bernward 1988. 108 S. Kart. 12,80.

Zur Geschichte des Christentums in Lateinamerika. Hrsg. v. Johannes Meier. München: Schnell & Steiner 1988. 93 S. (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg.) Kart. 18,–.

BEILAGENHINWEIS

Dieser Ausgabe liegt eine Verlegerbeilage bei.

Der Fall Lefebvre

Der frühere Erzbischof Marcel Lefebvre hat mit der unrechtmäßigen Weihe von vier Bischöfen am 30. Juni dieses Jahres die Trennung von der Kirche auch im juridischen Sinn vollzogen. Das Kirchenrecht bestraft eine solche Handlung mit der automatisch eintretenden Exkommunikation, dem Ausschluß aus der kirchlichen Gemeinschaft. Trotz der maßlosen Beschimpfungen, die er über sich ergehen lassen mußte – „charakterlos", „Modernist", „Verleugnung der gesamten Vergangenheit der Kirche", ja „Antichrist" –, hat Papst Johannes Paul II. das Äußerste getan, um ein Schisma zu verhindern. Er kam Lefebvre so weit entgegen, daß die Meinung entstehen konnte, er mache Abstriche an der Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils und lasse gegenüber „konservativen" Abweichungen mehr Milde walten als gegenüber „progressiven", obwohl von diesen eine so scharfe Polemik gegen Konzil und Päpste unbekannt ist. Rom ist es also auf keinen Fall anzulasten, daß es zum Bruch kam. Die Verantwortung liegt allein bei Lefebvre und denen, die ihn stützen.

Es wäre jedoch verhängnisvoll, wenn man es bei dieser formalen, bloß juridischen Sicht der Dinge beließe. Die rechtswidrige Weihe von Bischöfen war nur der äußere Anlaß, nicht der innere Grund der Trennung. Diesen muß man sehen, wenn man die Vorgänge verstehen und ihre Bedeutung ermessen will. Lefebvres Grundvorwurf heißt, im Zweiten Vatikanischen Konzil habe die Kirche Roms mit der Tradition der „Kirche aller Zeiten" gebrochen. Sie habe „neue Institutionen", ein „neues Priestertum", einen „neuen Kult" und eine „neue Lehre" geschaffen und damit der „wahren Kirche den Rücken gekehrt". Dieser Anschuldigung liegt ein Kirchenbild zugrunde, das die Kirche als eine der Geschichte enthobene Größe versteht, die von Anfang an ihre Lehre, ihre Institutionen und ihre Gottesdienstformen voll ausgebildet hatte und diese bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil unverändert bewahrte.

Es liegt auf der Hand, daß eine solche Haltung mit der wirklichen Tradition der Kirche nichts zu tun hat, weder mit ihrer faktischen Entwicklung noch mit ihrem Selbstverständnis. Die Kirche hat sich immer mit den Strömungen der Zeit auseinandergesetzt und jeweils die Antworten auf die veränderten Fragen der Gegenwart gesucht. In diesem Prozeß hat sie die Formulierung ihrer Lehre wie auch die Formen ihres Gottesdienstes und ihrer institutionellen Gestalt „im Hinblick auf die Probleme und Notwendigkeiten einer jeden Zeit weiterentwickelt" (Johannes Paul II.). Die Besonderheit des Zweiten Vatikanischen Konzils besteht darin, daß es sich nicht nur um die notwendigen Reformen bemühte, wie alle Konzilien vorher, sondern daß es die Geschichtlichkeit der Kirche selbst zum

Thema machte. Es verstand sich ausdrücklich als Reformkonzil. Es wollte nicht einfach Altes wiederholen, sondern die Kirche im Geist des Evangeliums und im Blick auf die Gegenwart erneuern und sie zum Dialog mit den anderen Christen, den anderen Religionen und überhaupt der heutigen Welt öffnen.

Was Lefebvre als Tradition bezeichnet, ist eine historisch bestimmte, zeitbedingte Form von Glauben, Christentum und Gesellschaft, in diesem Fall die kirchliche Welt, die für Teile gerade des französischen Katholizismus in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunders charakteristisch war, nicht aber für die Gesamtkirche dieser Epoche und schon gar nicht für die „Kirche aller Zeiten". Weil Lefebvre diese eine Gestalt von Glauben und Kirche mitsamt ihren unausweichlichen Einseitigkeiten, Engführungen und Verzerrungen absolut setzt und mit der Wahrheit selbst identifiziert, muß ihm ein Konzil, das von der Geschichtlichkeit der Tradition ausgeht und diese nicht als unveränderliche Größe betrachtet, als Verrat an der Wahrheit selbst erscheinen. Der Protest Lefebvres wurde also nicht durch Mißbräuche oder Exzesse der nachkonziliaren Zeit veranlaßt, wie das noch heute manche meinen. Er richtet sich vordergründig gegen wesentliche Einzelbeschlüsse des Konzils, letztlich aber gegen jedes geschichtliche Verständnis der Tradition und so gegen den Grundansatz des Zweiten Vatikanums. Es ist das Wesen der kirchlichen Tradition selbst, das hier in Frage steht. Johannes Paul II. sieht daher die Wurzel des Dissenses richtig in Lefebvres „unvollständiger und widersprüchlicher Auffassung von Tradition".

Damit ist aber der Rahmen jeder möglichen Pluralität in der Kirche gesprengt. Verschiedenartige Ausprägungen von Lebens- und Glaubensformen sind mit der Einheit der Kirche nur dann vereinbar, wenn sie einander gelten lassen und wenn niemand für seine eigene Meinung einen Absolutheitsanspruch erhebt. Lefebvre behauptet aber, seine Bewegung verkörpere allein die wahre Kirche, und eine „Versöhnung" sei nur dann möglich, wenn „die Kirche des Konzils" zur wahren Tradition zurückkehre, die derzeit nur von dem an Lefebvre orientierten „katholischen Rest glaubenstreuer Priester und Katholiken" aufrechterhalten werde.

Es geht demnach nicht um die Messe oder um den kirchenrechtlichen Status einer Bewegung in der Kirche, nicht bloß um das Verständnis einzelner Lehren des Konzils oder um die Berechtigung oder Nichtberechtigung konziliarer und nachkonziliarer Reformen. Es geht um die Frage, ob die Tradition eine unbewegliche, unveränderliche Größe ist, an der man bis ins kleinste Detail festhalten muß, unbekümmert um den Wandel der Zeiten, oder ob das Bestehende stets der Überprüfung und Erneuerung bedarf. Weil Lefebvre von der Grundstruktur seines Denkens und seines Glaubensverständnisses schon die Möglichkeit einer Weiterentwicklung und auch eines Kompromisses ablehnt, war der Bruch wohl nicht zu vermeiden. Um so mehr kommt es nun darauf an, daß die Kirche an den Entscheidungen des Konzils festhält und sie ohne Abschwächungen verwirklicht.

Wolfgang Seibel SJ

Hans Waldenfels SJ

Das Christentum im Pluralismus heutiger Zeit

Zu sagen: Wir leben in einer Wendezeit, gehört heute zu den Allgemeinplätzen. Fritjof Capra hat die Wendezeit zu einem programmatischen Buchtitel gemacht[1]. Hans Küng spricht von einem Paradigmenwechsel der Theologie[2], Eugen Biser von „glaubensgeschichtlicher Wende"[3]. Angesichts der Verlegenheit, die neue „Neuzeit" zu benennen, nennt man sie entweder die „Postmoderne" oder – vielleicht in der Hoffnung, daß niemand den Etikettenschwindel bemerkt – „New Age". Merkwürdigerweise wird gerade „New Age" auch im kirchlichen Raum so sehr als Provokation verstanden, daß auf den verschiedensten Ebenen inzwischen eine Art Dauerreflexion eingesetzt hat. In dieser Situation tun zwei Dinge not: eine nüchterne Einschätzung der Zeit, in der wir leben, und eine Besinnung auf das Christentum in dieser Zeit.

Postchristliche Moderne

Die entscheidende Zäsur unserer Tage liegt im Übergang von der europäisch-christlichen Neuzeit zu einer Zeit, die ich die „postchristliche Moderne" genannt habe[4]. Diese Unterscheidung besagt Folgendes: Während die ersten Jahrhunderte der sogenannten Neuzeit in Europa wesentlich eine vom europäischen Denken und damit – in Zustimmung oder Ablehnung – eine vom christlichen Denken bestimmte Zeit war, tritt spätestens seit dem Zweiten Weltkrieg in immer stärkerem Maß eine Welt ins Bewußtsein, die wir mit Johann Baptist Metz „kulturell polyzentrisch" nennen können[5]. Die neue Situation ist von zwei Momenten wesentlich geprägt: Auf den verschiedensten Ebenen menschlichen wie gesellschaftlichen Lebens begegnen wir existentiell dem Pluralismus: der Vielzahl der Sprache, der Denkweisen, der Gesellschaftsformen, der Wirtschaftssysteme, der politischen Optionen, inzwischen aber auch der Kulturen und der Religionen. Dem entspricht ein starker Widerstand gegen den Alleinherrschaftsanspruch bestimmter Richtungen in Wirtschaft und Politik, aber auch in Kultur und Religion.

Was in Europa erst in den letzten Jahrzehnten aufgrund des Ausbaus technischer Möglichkeiten, der wachsenden Mobilität im internationalen Reiseaustausch wie auch des immer breiter gefächerten Informationsnetzes, zumal der au-

diovisuellen Technologien, bewußtseinsmäßig durchschlägt, gehört in Nordamerika seit langem zu den alltäglichen Erfahrungen. Der Pluralismus, verwirklicht in einem demokratischen Herrschaftsgefüge, beschränkt die öffentlichen Wirkmöglichkeiten von weltanschaulichen Absolutheitsansprüchen. Die Konsequenzen sind in einer nicht nur christlich-konfessionell, sondern darüber hinaus weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft unübersehbar. Gefordert wird Toleranz und Friedfertigkeit auch zwischen den Religionen. Absolutheitsansprüche jeder Art werden zurückgewiesen. Insofern der Absolutheitsanspruch historisch vor allem mit dem Christentum verbunden wird, richtet sich an dieses mehr als an alle anderen Religionen die Aufforderung, auf einen solchen Anspruch zu verzichten. Inzwischen erreicht uns aus den USA der Aufruf zu einer „nicht-normativen Christologie" bzw. zum Verzicht, in Jesus Christus den alles entscheidenden Heilsmittler der Welt zu sehen[6].

„Postchristliche Moderne" besagt in diesem Sinn: Wir leben in einer Zeit und Welt, in der das Christentum angesichts des vielschichtigen Pluralismus aufgehört hat, positiv oder negativ als die umfassende Norminstanz angesehen zu werden, und statt dessen – konkurrierend mit anderen Normgebern – zu einer Instanz unter anderen geworden ist.

„New Age"

Im Zeithorizont postchristlicher Moderne ist auch das mit dem Stichwort „New Age" zusammengefaßte Spektrum vielfältiger, zum Teil unzusammenhängender Phänomene zu sehen[7]. Marilyn Ferguson, eine der großen Verkündigerinnen des „New Age", hat 1976 „die namenlose Bewegung" auf folgende Weise charakterisiert:

„Der Geist unseres Zeitalters ist voll von Paradoxien. Er ist zugleich pragmatisch und transzendent. Er respektiert sowohl Aufklärung als auch Mysterium ... Macht und Menschlichkeit ... gegenseitige Abhängigkeit und Individualität. Er ist sowohl politisch als auch unpolitisch. Bei denjenigen, die den Geist unseres Zeitalters in Bewegung setzen und aufrütteln, sind sowohl unfehlbares Establishment als auch engagierte Radikale zu finden. Innerhalb der gegenwärtigen Geschichte hat dieses ‚Etwas' sowohl die Medizin als auch die Erziehung, die Sozialwissenschaft, die Naturwissenschaft und die Regierung mitsamt ihren Folgerungen angesteckt. Es wird durch in ständigem Fluß befindliche, der Schaffung hierarchischer Strukturen gegenüber widerwillige Organisationen charakterisiert, die Dogmen ablehnen. Es wirkt nach dem Prinzip, daß Veränderungen nur gefördert, nicht aber verordnet werden können; es weist wenig Manifeste auf. Es scheint etwas sehr Altes anzusprechen. Indem es Magie und Wissenschaft, Kunst als auch Technologie miteinbezieht, wird es vielleicht dort erfolgreich sein, wo alles andere versagt hat."[8]

Das Zitat macht mehreres deutlich: „New Age" bedeutet ein Leben in Gegensätzen und Polaritäten, ja Widersprüchen, die mit-, in- und nebeneinander existieren. Es vermischen sich „Weltliches" und Religiöses, Gesellschaft und Indivi-

dualität, Politisches und Unpolitisches. Die religiösen Begriffe sind, wo sie positiv gebraucht werden, nicht mehr christlich gebunden, wo sie aber – wie „hierarchische Strukturen" und „Dogmen" – an das Christentum erinnern, negativ besetzt. Es geht um einen Weltumgang, der von „Altem" zu lernen bereit ist, doch der Lehrmeister ist nicht mehr das Christentum. Dieses verschwindet eher namenlos unter all dem, was „versagt hat".

Günther Schiwy, der dem „Geist des neuen Zeitalters" im Hinblick auf das Christentum positive Züge abgewinnen möchte[9], kommt dennoch nicht umhin, zunächst christentumskritische Momente zu nennen und auf die „Erblast des Christentums" hinzuweisen – „Kirchen ohne Spritualität", "die Austreibung des Heiligen aus der Natur", das Verlangen nach dem „Gott in uns: (der) älteste(n) Ketzerei?" –, sodann aber deutlich zu machen, daß hier gilt: „Ex oriente lux" und somit die Bedeutung der asiatischen Religiosität zu beachten ist. Es dient nicht unbedingt dem besseren Verständnis, wenn Schiwy seinen Ausführungen nacheinander Worte von Marilyn Ferguson, Teilhard de Chardin und Karl Rahner vorausschickt.

Während meine eigene Formel „postchristliche Moderne" einen kulturgeschichtlichen Umbruch signalisiert, hat „New Age" zusätzlich einen kosmologisch-astrologischen Charakter. Ein anderer Name für „New Age" ist *Wassermannzeitalter*[10]. Dabei geht es um die Einordnung des neuen Zeitalters in die Perioden der Tierkreiszeichen, konkreter: um den Hinweis, daß der Frühlingspunkt, der sich etwa alle 2100 Jahre rückdrehend um ein Sternbild verschiebt, heute im Übergang vom Zeichen der Fische zu dem des Wassermann steht und damit zu einem neuen Weltzeitalter einlädt. Da das Fische-Zeitalter im wesentlichen mit der Zeit nach Christus übereinstimmt, bedeutet der Eintritt in das Wassermannzeitalter seinerseits die Abkehr von den Idealen des Christentums zugunsten einer „sanften Anarchie"[11]. Dieses Urteil bleibt auch dann bestehen, wenn man das neue Zeitalter als janusköpfig versteht und die Astrologie selbst noch einmal in Frage stellt. Für Ferguson ist auf jeden Fall der Gedanke bestimmend, „daß wir nach einem dunklen, gewalttätigen Fische-Zeitalter eine Ära der Liebe und des Lichtes betreten" und in eine Zeit der „wahren Befreiung des Geistes" gelangen[12]. Anders gesagt: Die Zeit, die wir hinter uns lassen, war – trotz Christus – keine Zeit der Liebe und des Lichtes.

Auf die Grundtendenz dieses neuen Denkens muß man achten, ehe man zur Kenntnis nimmt, wie sich in den konkreten Erscheinungsweisen Begrüßenswertes mit Schädlich-Gefährlichem mischt. Dem diffusen Erscheinungsbild gerecht zu werden, ist aber schon deshalb so schwierig, weil der Einsatz rationaler Unterscheidungen weithin suspekt erscheint und diese daher vielfach nicht greifen.

Ansatzpunkte

Ohne den Anspruch zu erheben, eine umfassende Phänomenbeschreibung zu versuchen, seien dennoch eine Reihe von Momenten wenigstens in Kürze genannt. Dabei zeigt sich sehr schnell, daß vieles von dem, was verständlicherweise mit Zustimmung rechnen kann, auf seiner Rückseite Züge zeigt, die nicht kritiklos hingenommen werden können.

1. *Alternativ:* Gegen eine in die Irre gegangene Vernunft und Rationalität und ihre praktischen Folgen im Umgang mit der Natur und ihren Ressourcen, in der Bedrohung der Menschheit durch mörderische Kriege, aber auch durch einen immer weiter sich steigernden Konsum gibt es die Rufe nach „alternativem Leben", nach Ausstieg, nach neuen Formen des Biologischen und Natürlichen, nach neuem Bewußtsein. Die Alternative zur Rationalität kann aber nicht Irrationalität heißen, die Alternative zu einem einseitig von den Naturwissenschaften beherrschten Weltbild nicht die Wiederherstellung des mythischen Weltbilds, die Alternative zu einer von den Göttern befreiten und zum Material menschlicher Selbstverwirklichung degradierten Welt nicht die „Wiederverzauberung der Welt" (G. Schiwy)[13] sein.

2. *Ganzheitlich-integral:* Gegen die Vorherrschaft der einzelnen Perspektive und des ausgeprägten Spezialistentums erhebt sich auf neue Weise der Ruf nach dem Ganzen. Es ist die Rede von holistischem Denken, von integralem Bewußtsein. Insofern die Erkenntnis des Ganzen unter dem Einsatz analytischen Denkens entrinnt und das Ganze sich ohnehin dem menschlichen Begriff und Begreifen entzieht, werden „er-gänzende" Wege der Wirklichkeitserfassung wieder interessant. Solche Wege streben nach innen, ins Verborgene und Sprachlose, bedienen sich der Intuition und Meditation[14]. Der darin erreichte Bereich findet eine negative Konnotation, wo von Esoterik, auf jeden Fall, wo vom Okkulten gesprochen wird[15]. Da viele Einübungen in die Wahrnehmung des Verborgenen mit Wortlosigkeit verbunden und die Übenden folglich an tatsächlich oder vermeintlich Wissende – Führer, Gurus, Meister – verwiesen sind, kommt den Kriterien, nach denen Praktiken und Unterweisende beurteilt werden können, immer größere Bedeutung zu. Häufig entziehen esoterische Gruppen sich dem Einblick von außen. Vielfach sind sie organisatorisch kaum wahrnehmbar. „Unerfahrenen" wird zudem der Einblick verwehrt, so daß es im Extremfall zu neuen Arkandisziplinen kommt[16]. Der Synkretismus bzw. die unterschiedslose Identifikation der Religionen als Wege in die heilende All-Einheit sind nicht selten die Kehrseite der nach Ganzheit rufenden Einstellung. Doppel- bzw. mehrheitliche Mitgliedschaften schließen sich nicht mehr aus.

3. *Gnostisch-spirituell:* Heil, Orientierung am Umfassenden, Suche nach dem tragenden Grund sind Kategorien des Religiösen. Daß sich mit „New Age" – im Gegensatz zur Erwartung einer sich verschärfenden Säkularisierung, Religions-

und Gottlosigkeit – eine neue Religiosität verbindet, ist unbestritten. In diesem Sinn hat auch das Stichwort „Spiritualität" sich neues Heimatrecht verschafft; der Begriff gehört jedenfalls zu denen, die das Christentum als ihm zugehörig zu verlieren droht[17]. Denn in dem Maß, als der Geist des Unbegreiflichen und Umfassenden eher unpersönlich und antlitzlos die Welt durchlebt, wird er nicht mehr als der in die Entscheidung rufende Geist Christi erkannt, sondern als die Mikro- wie Makrokosmos durchwehende Dynamik, Energie und Lebenskraft oder auch als der „gemeinsame mystische Urgrund des Universums und der Menschheit", der „zugleich die Religionen mit ihren Gottesbildern, Dogmen und Kulten" relativiert (G. Schiwy)[18]. Ein neuer „Pantheismus" tritt in Erscheinung[19].

Das Gesetz dieser Welt aber will „erkannt" werden. Die wahre „Erkenntnis" bzw. – in der traditionellen Sprache gesagt – „Gnosis" gehört ebenfalls zu den Leitmotiven der neuen Zeit. Die Zwiespältigkeit dieses Begriffs aber ruft dringend nach Klärung[20]. Wieweit die Verwirrung reicht, zeigt ein Postulat des zum Freundeskreis Robert Spaemanns gehörenden Philosophen Peter Koslowski, der in der Beschreibung der gesellschaftlich-kulturellen Konsequenzen der technischen Entwicklung zum Ergebnis kommt:

„In der gegenwärtigen geistigen Situation stellt sich die Aufgabe einer Vermittlung zwischen dem Offenbarungspositivismus und Fideismus einerseits und den spekulativen und theosophisch-gnostischen Traditionen des Christentums andererseits. Diese Vermittlung ist weder von katholischer noch von protestantischer Seite bisher hinreichend geleistet worden. Die Erinnerung der theosophisch-gnostischen Tradition könnte zwischen den beiden konfessionellen Antipoden der Neuzeit und Moderne vermitteln. Der konfessionelle Konflikt ist ein Kind der Moderne. Die theosophisch-gnostische Tradition könnte die konfessionellen Verhärtungen der Moderne aufweichen."[21]

Spaemann selbst – das paßt in diesen verwirrenden Zusammenhang – fühlt sich als Katholik nicht veranlaßt, ein deutliches Votum gegen die Reinkarnation abzulegen. Das beweist die Einführung, die er zu dem posthumen Werk eines zum Katholizismus konvertierten Anhängers Rudolf Steiners, Valentin Tomberg (1900–1973), beigesteuert hat, der die Reinkarnation auch über seine Konversion hinaus vertreten hat[22]. Die subkutane Verbreitung eines Reinkarnationsglaubens bis in relativ breite Schichten gläubiger Christen hinein ist gleichfalls ein Signal für das Vordringen einer dem Christentum widersprechenden Religiosität.

Und das Christentum?

Wie haben wir Christen uns angesichts des angebrochenen Zeitalters zu verhalten? Was können wir lernen? Was kann man von uns erwarten? Soviel sollte schon deutlich sein: In einer Zeit, in der die Frage nach dem „Ganzen", dem „Integralen", dem „Umfassenden" neu gestellt wird, kann sich das Christentum selbst nicht mit kosmetischen Korrekturen und taktischen Maßnahmen begnü-

gen; es muß seinerseits die eigene umfassende Botschaft in ihrer Gänze zum Ausdruck bringen. Michael Fuß hat entsprechend seine Kurzdarstellung des „New Age" in der Forderung zusammengefaßt:

„Wenn New Age einen ‚Neopaganismus' (Religion als Öko-Kultivierung) fordert und ein erstarrtes Christentum als ‚Stadtreligion' (Religion der Institutionen) ignoriert, erwächst für die Christen die missionarische Herausforderung einer neuen Inkulturation (‚zweite Evangelisation'), entschiedener ökumenischer Bemühungen und theologisch-pastoraler Überlegungen zu trinitarischer Ontologie, Theologie der Religionen, ökologischer Schöpfungslehre, Basisgemeinschaften. Gemäß dem Modell christlicher Gnosis-Rezeption sind heutige Bemühungen zu werten, New Age in eine christliche Erfahrung zu integrieren, nach der New Age bereits in der kosmischen Herrschaft Jesu Christi präsent ist und sich pneumatologisch in der Geschichte entfaltet (Enzyklika ‚Dominum et vivificantem' 53)." [23]

Was M. Fuß herausstellt, hat es mit der Gott- und Welteinstellung der Kirche zu tun, mit unserem Gottesbewußtsein und unserer Gotteserfahrung als Christen, aber auch mit unserem Umgang mit der Welt als Schöpfung und als Menschheitsgeschichte. Es geht folglich unter anderem um eine bewußtere Verwirklichung unserer christlichen Sendung aus der Sendung des Geistes Christi heraus, um unser Gottesbild und Gottesverhältnis, um Gottes Präsenz in unserer Geschichte und in der Ordnung der Welt, um eine Kirche, die sich wieder vorrangig als von Gott gerufenes Volk versteht und als Sauerteig in einer Welt wirkt, für die sie „gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" ist (Kirchenkonstitution 1).

1. *Missionarische Spiritualität*

Eine erste Beobachtung: Angesichts des wachsenden Pluralismus in allen Lebensbereichen kann sich das Christentum nicht mehr – pastoral – mit der Sicherung überkommener Verhältnisse begnügen. Es muß vielmehr – missionarisch – auf dem Markt der Welt in der Kraft der Botschaft des Evangeliums in den offenen Wettstreit mit allen anderen Heilsverheißungen eintreten. Der missionarische Auftrag der Kirche aber kann nicht im Vertrauen auf rechtliche Ansprüche in der Gesellschaft verwirklicht werden. Wenn die Kirche konkurrenzfähig sein will, muß die Heilsbotschaft Christi zunächst immer wieder im Leben der Christen Sauerteig und verwandelnd-erneuernde Kraft werden.

Die erneuernde Kraft des Evangeliums Jesu aber beruht nicht zunächst auf Techniken und Methoden, Organisationen und Institutionen; sie erwächst vielmehr wesentlich aus der Geistverankerung, anders gesagt: aus der *Spiritualität*. In einer so vergeßlichen Zeit wie der unseren kann sich die Kirche weder ihrer großen Traditionen rühmen noch sich gleichsam mit den noch vorhandenen gesellschaftspolitischen Privilegien beruhigen. Wenn von den christlichen Gemeinden keine geistig-geistlichen Impulse mehr ausgehen, sind sie tot. Beunruhigen sollte uns, daß Worte wie Inspiration, Kreativität und Begeisterung gleichsam aus den

Kirchen ausgezogen sind, jedenfalls „Kirche" nicht mehr zu den ersten Assoziationen zählt, die sich mit diesen Worten verbindet. Es ist aber eine Lebensfrage der Kirchen, wo und wie der Geist Gottes in seinem Wirken heute erkennbar ist und wie geisterfüllt sich das Leben der Kirchen und ihrer Gemeinden der Welt präsentiert.

2. *Trinitarisches Gottesbild*

Eine zweite Beobachtung: Paul M. Zulehner hat mit anderen von einem „ekklesialen Atheismus" gesprochen[24]. Eine „Sonntagsmeditation" von Josef Fischer, die gekürzt hier wiedergegeben wird, mag verdeutlichen, was gemeint ist:

„Psalm 63. Am Sonntag früh zu singen.
Gott, du mein Gott, dich suche ich.
Erster Psalm am ersten Tag der Woche.
Das ist mein erstes Wort,
weiß die Ordnung des Stundengebets.
Erster Tag der Woche –
da stock ich schon!
Montag ist doch der erste Tag der Woche!
Auf allen Kalendern!
Wenn auch erst seit ein paar Jahren,
Unbemerkt vor sich gegangene Änderung.
Umgestürzt wurde und auf den Kopf gestellt
eine jahrtausendealte Ordnung...
Arbeit *nach* der Ruhe.
Werktag *nach* dem Feiertag.
Menschenbild *nach* Gottesbild.
Ein Schimmer vom göttlichen Bauplan der Welt.
Jetzt ist er verschwunden.
Wer? Der Bauplan? Der Schimmer? Der Sonntag?...
ER?
Dafür arbeiten Mensch und Kirche (sich zu Tode),
beginnen mit dem Montag und machen den Sonntag
zum letzten Tag (des Wochenendes):
„Ein schönes Wochenende"
wünscht der Pfarrer seiner (?) Gemeinde.
Vereinsamt liegen Stunden- und Meßbuch
verräumt in Sakristei- und Bücherschrank,
psalmodieren an gegen eine ganze Wochenendwelt
und -kirche unverdrossen am ersten Tag der Woche:
Gott, du mein Gott, dich suche ich."[25]

Die Frage stellt sich in der Tat: Welche Rolle spielt Gott in der Kirche und in der kirchlichen Verkündigung? Und welchen Gott verkündigen wir eigentlich? In der 8. Präfation für die Sonntage im Jahreskreis heißt es:

„Wie du eins bist mit dem Sohn und dem Heiligen Geist, so ist deine Kirche geeint nach dem Bild des dreieinigen Gottes. Sie ist dein heiliges Volk, der Leib Christi und der Tempel des Heiligen Geistes zum Lobe deiner Weisheit und Liebe."

Die drei zentralen Bilder der dogmatischen Ekklesiologie – Volk Gottes, Leib Christi, Tempel des Heiligen Geistes – orientieren sich in der Tat am trinitarischen Gottesbild. So unvermeidlich es ist, daß die Kirche als gesellschaftliche Größe dem Menschen auch gleichsam „von außen" zugänglich bleibt, so wichtig ist es, daß der Christgläubige weiß, daß das Wesen der Christus- und Glaubensgemeinschaft sich nicht in der Außenansicht der Kirche erschöpft bzw. daß diese ihm noch nicht das Wesen der Kirche erschließt[26]. In diesem Sinn hat das Schlußdokument der außerordentlichen Bischofssynode 1985 die Kirche als Mysterium herausgestellt und gefordert, daß wir angesichts der heutigen „Anzeichen für einen neuen Hunger und Durst nach dem, was transzendent und göttlich ist", „die Tür zur Dimension des ‚Göttlichen' oder Geheimnisses öffnen" (Schlußdokument II. A. 1)[27]. Kirche muß – anders gesagt – „mystagogisch" sein, den Menschen wieder einweisen in das Geheimnis Gott.

Dieser Gott aber ist – mit Pascal gesprochen[28] – der „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs", der „Gott Jesu Christi", „nicht der Philosophen und Gelehrten". Ist aber der Gott, von dem wir sprechen, nicht doch oft genug nur der abstrakte Gott der Philosophen? Reden wir nicht alle viel zuviel über Gott als mit Gott? Ist der Gott, mit dem wir es zu tun haben, in unserer Existenz wirklich der Gott, der uns Menschen – sich selbst offenbarend und mitteilend – angesprochen hat, so daß wir mit ihm sprechen, auf sein Wort antworten und uns ihm gegenüber verant-wort-en?

3. *Gottes Wort*

Das führt zu einer dritten Beobachtung: Der Christ kann es sich nicht gefallen lassen, daß sein Gottesglaube eingeebnet wird in die Ebene eines alle Religionen miteinander verbindenden Gottesglaubens. In diesem Sinn kann auch „Christus" nicht – wie es von einigen außereuropäischen Theologen geschieht – zu einem „Christusprinzip" reduziert werden, das sich dann in der Geschichte nicht nur mit Jesus von Nazareth, sondern auch mit anderen religiösen Heilsmittlern verbinden läßt, etwa mit Krishna im Hinduismus oder einem Bodhisattva im Buddhismus[29].

Kurt Koch hat auf der Jahrestagung der Jugendseelsorge in Passau im Frühjahr 1988 zu Recht auf den Zusammenhang zwischen dem Verlust christlichen Inkarnationsglaubens und dem Anwachsen des Reinkarnationsglaubens aufmerksam gemacht[30]. Es sollte aber zu denken geben, daß der bekannte Mitbegründer der anthroposophischen Christengemeinschaft, Rudolf Frieling, über Jesus von Nazareth festgestellt hat:

„Das Christus-Geschehen ist in seiner Einzigkeit Geschichte allerhöchsten Ranges, so ist es der Zufälligkeit entnommen. Es ging so vor sich, wie es nicht anders sein konnte, als Geschichte zugleich Ritus und Rune. Es ist das Wort, das im Fleische erschien. Die Einzigkeit von Golgatha schließt jegliche Anwendung der Wiederverkörperungs-Idee auf den zur sarx herabsteigenden Christus aus." [31]

Tatsächlich beobachten wir heute eine bedenkliche Verkehrung des Umgangs

mit den Grundfragen christlichen Glaubens. Anstatt die Botschaft von Gottes Menschwerdung in Jesus Christus zu verkünden und von Gottes sich in Jesus Christus offenbarender und den Menschen rettender Liebe zu sprechen, nimmt man im Christentum betonte, teilweise sogar dort entstandene Grundbegriffe wie Offenbarung, Glaube, Heil, Liebe, Personhaftigkeit Gottes und Personwürde des Menschen und fragt etwa: Gibt es Offenbarung nicht auch in anderen Religionen? Kommen Menschen nicht auch in ihnen zum Heil? Treffen wir nicht auch in anderen Religionen auf gläubige Menschen? Finden wir nicht auch bei Nichtchristen selbstlose Liebe? Gibt es nicht auch bei ihnen religiöse Persönlichkeiten?

Nun soll hier nicht der Eindruck erweckt werden, solche Fragen dürften nicht gestellt werden. Sie sind schon deshalb legitim, weil wir im christlichen Glauben davon überzeugt sind, daß Gott wirksam das Heil *aller* Menschen will. Gerade die Stelle des Neuen Testaments, die dieses ausdrücklich sagt – 1 Tim 2, 4 –, verbindet aber diese Überzeugung mit dem Bekenntnis zu dem einen Gott und dem einen Mittler zwischen Gott und Menschen: „der Mensch Christus Jesus, der sich als Lösegeld hingegeben hat für alle, ein Zeugnis zur vorherbestimmten Zeit" (1 Tim 2, 5f.).

Christlich geht der Blick von diesem einen Mittler aus und richtet sich dann auf die Welt, die Geschichte, die Menschheit. Weil wir christlich an Jesus als den Heilsmittler glauben, glauben wir an Gottes universalen Heilswillen und hoffen wir – gegen allen Schein – auf das Heil der ganzen Welt. In diesem Sinn hat auch Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „Dominum et vivificantem" vom 18. Mai 1986 an die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" (22) erinnert:

> Das Konzil spricht ausdrücklich von „allen Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt. Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur *eine* Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein" (Nr. 53).

In den zuvor formulierten Fragen verläuft der Gedankengang aber umgekehrt. Es wird nämlich unterstellt, daß, weil doch Gott sich auch außerhalb des Christentums offenbart, es dort Heilsfindung gibt, gläubiges Leben und selbstlose Liebe und auch ernsthafte religiöse Persönlichkeiten, der Anspruch des Christentums, für alle Welt im Blick auf Jesus von Nazareth Heil zu verkünden, überflüssig, anmaßend und gar unberechtigt sei. Die alte Frage „Cur Deus homo?" wird entsprechend im Sinn von „Warum hätte Gott Mensch werden sollen?" und, wenn schon: „Warum gerade in Jesus und nur in Jesus?" neu gestellt und negativ beschieden. Was für die Christenheit lange Anlaß zum Staunen und zur Freude war, erweist sich dann für Christen als Anlaß, sich zu schämen.

Dabei wird nur zweierlei übersehen: daß die gestellten Fragen selbst schon wieder aus einem christlichen Denkhorizont heraus formuliert sind und es keineswegs sicher ist, daß sie ohne diesen überhaupt hätten formuliert werden können, und daß es im beginnenden Dialog mit den Religionen nicht Aufgabe der

Christen ist, sich gleichsam im Spiegel der anderen selbst überflüssig zu machen, sondern die anderen als andere zu Wort kommen zu lassen. Gerade wenn sich zeigt, wie fremd und anthropomorph Nichtchristen und in diesem Sinn Nichtgläubigen die Rede von einem Gott erscheint, der sich selbst in einem Menschen – Jesus von Nazareth – total ausspricht, Wort wird und als Wort den Menschen zur Ant-Wort einlädt, bekommen Sätze wie die des Psalmisten einen völlig neuen Klang: „Unser Gott schweigt nicht; er wird kommen und seine Stimme erheben" (Ps 50, 3)[32]. Gott als Wort, als Nähe, als Liebe, als Freiheit und Gnade, der dadurch, daß er den Menschen anspricht, selbst zum Du des Menschen wird, provoziert immer wieder neu die Korrektur unserer eigenen Gottesbilder.

4. *Gotteserfahrung*

Eine letzte Beobachtung: Zu den wichtigsten Provokationen des „New Age" gehört die Einladung, auf dem Weg der Erfahrung gleichsam hinter die Kulissen der vordergründigen Welt zu schauen. Die Frage nach dem, was kommt, was der Tod bedeutet und die Zukunft bringt, wo die Toten bleiben, welche Kräfte und Energien im Verborgenen wirken und für Ordnungen und Unordnungen in der Welt sorgen, beschäftigt viele Menschen, die sich auf okkulte und spiritistische Praktiken, aber auch andere alternative Lebensvollzüge einlassen. Die Hoffnung, auf dem Weg der Meditation und Innenschau zu einem tieferen Verständnis des eigenen Wesens zu gelangen und sich selbst so besser „in den Griff" zu bekommen, ist weit verbreitet.

Der Christ sieht sich hier an die reiche Tradition seiner eigenen Spiritualitätsgeschichte verwiesen, an die Einübung in das Gebet, die Meditation, den Umgang mit der Heiligen Schrift, an Gebetszyklen, das Stundengebet, aber auch an die Regelmäßigkeit der Gottesdienste. Auch in priesterarmer Zeit dürften Gottesdienste nicht zunächst als konsumorientierte Angebote behandelt werden, die entsprechend, wenn die Konsumenten ausbleiben, entbehrlich werden. Sie müssen vielmehr wieder vorrangig und zunächst als vom Menschen Gott geschuldete Verpflichtungen gesehen werden, wie es in zeitgemäßer Unzeitgemäßheit vor allem der Lebens- und Gebetsrhythmus unserer kontemplativen Ordenshäuser zum Ausdruck bringt. Voraussetzung einer solchen Sicht der Dinge ist freilich, daß Christen in der Überwindung menschlicher Egozentrik Gott immer wieder neu als das Zentrum ihres Lebens entdecken.

„Gott im Hier und Heute" ist das entscheidende Thema, das sich auch mit dem heutigen Ruf nach *Gotteserfahrung* verbindet. Wie viele solcher Worte ist auch dieses nicht frei von Zweideutigkeiten[33]. Gerade weil aber viele Begriffe in heutiger Zeit eher naiv als kritisch benutzt werden, ist es wichtiger, darauf zu achten, was sie positiv meinen, als sich übermäßig lang bei der Kritik solcher Begriffe aufzuhalten. Wer heute „Gotteserfahrung" sagt, ist in der Regel davon überzeugt, daß das menschliche Denken allein nicht weit genug trägt, und lebt doch in der

Hoffnung, daß von jenseits der „Grenze des Denkbaren“ [34] her sich kundtut, was uns trägt und selbst in zerbrechenden Hoffnungen noch sinnvoll leben läßt. Die Gratwanderung führt heute zwischen der gespenstischen Maske der Gottlosigkeit und den lauten und leisen Hoffnungsrufen nach Gott hindurch.

Wie antwortet die Kirche in ihren vielen Gemeinden heute auf die Frage nach Gott? Es sind Sätze aus dem Schlußdokument der Bischofssynode 1985, die fragend festhalten:

„Wahrscheinlich sind wir nicht ganz unschuldig daran, daß besonders die Jugendlichen die Kirche als reine Institution kritisch einschätzen. Haben wir ihnen nicht sogar die Gelegenheit dazu gegeben, wenn wir zu wenig über Gott und Christus gesprochen haben?“ (I, 4)

Unsere Überlegungen bieten so am Ende keine kurzfristigen Rezepte. Sie fordern eine Erneuerung in der Substanz. Wo die Substanz des Evangeliums nicht mehr als Sauerteig wirkt, ist auch die Kraft zur Unterscheidung der Geister gestorben. Das Christsein in der Nachfolge Jesu als des Wegs, der Wahrheit und des Lebens ereignet sich im konkreten Leben. Es kommt nur darauf an, daß Christen wissen, was für sie als Christen existentiell Weg, Wahrheit und Leben bedeuten, und das dann in der Kraft seines Wortes und seines Geistes im Lebensalltag bezeugen.

Ein letzter Hinweis sei dieser: Der Anfang der Weltkirche war die Zerstreuung – Diaspora – der Christen Jerusalems (vgl. Apg 8, 1-4; 11, 19), die „kleine Herde“ (Lk 12, 32). Vielleicht sind es auch heute wieder kleine Gemeinden, Gemeinschaften, Gruppen, die das Evangelium in pluralistischer Gesellschaft zum Sauerteig werden und damit die Kirche überleben lassen. Dabei muß die Kirche Europas freilich den Mut haben, unvoreingenommen die Zeichen neuen kirchlichen Lebens in anderen Teilen der Welt wahrzunehmen, und auch die Bereitschaft, selbst von jungen Kirchen zu lernen, wie diese sich mühen, in ihren Kulturen und Ländern das Evangelium zu leben. „New Age“ läßt die verschiedenen Kulturen zusammenrücken. In ihrem Bewußtsein, Heil zu künden für alle Menschen, hat die Kirche Jesu Christi nichts zurückzunehmen.

ANMERKUNGEN

[1] F. Capra, Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild (Bern 1982).

[2] Vgl. seine grundsätzlichen Ausführungen in: Theologie – wohin?, hrsg. v. H. Küng u. D. Tracy (Gütersloh 1984) 37–75, weitergeführt in: Das neue Paradigma von Theologie, hrsg. v. dens. (Gütersloh 1986).

[3] E. Biser, Die glaubensgeschichtliche Wende. Eine theologische Positionsbestimmung (Graz 1986); ders., Glaubenswende. Eine Hoffnungsperspektive (Freiburg 1987).

[4] Vgl. ausführlicher H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie (Paderborn 1985) 448–450.

[5] So z. B. in seinem Aufsatz: Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche, in: ZMR 70 (1986) 140–153.

[6] P. Knitter, Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums (München 1988).

[7] Aus der Fülle von hinführenden Schriften: G. Trevelyan, Eine Vision des Wassermann-Zeitalters. Gesetze und

Hintergründe des „New Age" (Freiburg 1980); M. Ferguson, Die sanfte Verschwörung (Basel 1982); E. Gruber, S. Fassberg, New-Age-Wörterbuch (Freiburg 1986); Versuche einer Standortbestimmung: H.-J. Ruppert, New Age. Endzeit oder Wendezeit? (Wiesbaden 1985); G. Schiwy, Der Geist des Neuen Zeitalters (München 1987); J. Sudbrack, Neue Religiosität (Mainz 1987); New Age, hrsg. v. H. Bürkle (Düsseldorf 1988); M. Kehl, New Age oder Neuer Bund? (Mainz 1988).

[8] M. Ferguson, Verschwörung 20f.

[9] G. Schiwy, a. a. O.; ders. in: New Age, hrsg. v. H. Bürkle 82–104.

[10] Vgl. Lexikon der Religionen, hrsg. v. H. Waldenfels (= LR) (Freiburg [2]1988) 458f., 697f.

[11] Vgl. das Textzitat in H.-J. Ruppert, New Age 108–114

[12] M. Ferguson, a. a. O. 22; auch New Age, hrsg. v. H. Bürkle, 89f. [13] Ebd. 93.

[14] Vgl. ausführlicher H. Waldenfels, An der Grenze des Denkbaren. Meditation – Ost und West (München 1988).

[15] M. Kehl, a. a. O. 18–21, 106–117; J. Sudbrack, a. a. O. (Register!). Die von M. Kehl im Anschluß an P. Zulehner eingeführte, eher akademische Unterscheidung zwischen „höherem New Age" und „Leute-New-Age" halte ich nicht für sehr hilfreich (vgl. 13).

[16] In diesem Zusammenhang sind die in der Diskussion um die neureligiösen Bewegungen entwickelten Kriterien nach wie vor nicht überholt. Vgl. dazu meine Ausführungen: Zur Entwicklung und Beurteilung der neureligiösen Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland, in: ZMR 65 (1981) 103–120.

[17] Vgl. H. Waldenfels, Spiritualität. Zur „Wahrnehmung des Geistes" und zur „Unterscheidung der Geister", in: Im Gespräch mit dem dreieinen Gott, hrsg. v. M. Böhnke u. H. Heinz (Düsseldorf 1985) 376–398.

[18] New Age, hrsg. v. H. Bürkle 101. [19] G. Schiwy, a. a. O. 40–51.

[20] Vgl. zur Begriffsklärung K. Rudolph, Die Gnosis (Göttingen 1978); C. Scholten, Art. Gnosis/Gnostizismus, in: LR 210–212; E. Dassmann, Geschichtlichkeit der Offenbarung und gnostische Bedrohung, in: Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens?, hrsg. v. A. Görres u. W. Kapser (Freiburg 1988) 49–66. Zum Verhältnis von Gnosis und New Age J. Sudbrack, a. a. O.; M. Kehl. a. a. O. 86–105. Interessanterweise wird die Gnosis sowohl in der Diskussion um New Age wie um die tiefenpsychologische Exegese (E. Drewermann) und um die Postmoderne zum Thema.

[21] P. Koslowski, Die postmoderne Kultur. Gesellschaftlich-kulturelle Konsequenzen der technischen Entwicklung (München 1987) 20.

[22] Freiburg 1985. Vgl. die Einführung ebd. 11–15. [23] LR 459.

[24] P. M. Zulehner, Das Gottesgerücht. Bausteine für eine Kirche der Zukunft (Düsseldorf 1987) 45–56.

[25] Ebd. 26f.

[26] Zum Blick von innen und außen vgl. fundamentaltheologisch im Hinblick auf die Kirche: H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie 329–385 u. ö.

[27] H. Waldenfels, Mysterium Kirche, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen u. a. (1986) 162–170.

[28] Vgl. dazu H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie 137–139.

[29] Vgl. zur Neuformulierung des „Christusprinzips": H. Waldenfels, Modelle christlicher Soteriologie in außereuropäischem Kontext, in: ZMR 71 (1987) 257–278, bes. 261–265. Das Gemeinte ist inzwischen zugänglich in Büchern wie J. Hick, Gott und seine vielen Namen (Altenberge 1985); R. Panikkar, Der unbekannte Christus im Hinduismus (Mainz [2]1986); P. Knitter, a. a. O.

[30] Die beiden Referate der Passauer Tagung sind als Ms. unter dem Titel: Neues Bewußtsein – neue Spiritualität. Sanfte oder harte Verschwörung gegen die Jugendseelsorge? zugänglich.

[31] R. Frieling, Christentum und Wiederverkörperung (Frankfurt 1982) 24. Vgl. zur Frage der Reinkarnation ausführlicher G. Greshake, Gottes Heil – Glück des Menschen (Freiburg 1984) 226–244; M. Kehl, Eschatologie (Würzburg 1986) 68–76; H. Waldenfels, Auferstehung, Reinkarnation, Nichts? Der Mensch auf der Suche nach seiner Zukunft, in: LebZeug 41 (1986) 39–50.

[32] Vgl. ausführlicher H. Waldenfels, Grenze 88–108.

[33] Vgl. ausführlicher H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie 139–186 u. ö.; K. P. Fischer, Gotteserfahrung (Mainz 1986).

[34] Vgl. nochmals mein Buch: An der Grenze des Denkbaren; sodann K. Hemmerle, Das Heilige und das Denken, in: B. Casper, K. Hemmerle, P. Hünermann, Besinnung auf das Heilige (Freiburg 1966) 9–79.

Wolfgang Knauft

Einsatz für verfolgte Juden 1938–1945

Das Hilfswerk beim Bischöflichen Ordinariat Berlin

Das Zentralorgan der NSDAP, „Völkischer Beobachter", erklärte heuchlerisch am 10. November 1938 über die Pogrom-Nacht, in der in Großdeutschland Synagogen gesprengt oder in Brand gesteckt und jüdische Geschäfte verwüstet und geplündert wurden: „Wenn dabei, trotz der berechtigten Wut aller Deutschen, keinem Juden ein Haar gekrümmt wurde, so mag man das in der Welt der Disziplin iertheit des deutschen Volkes zugute halten." Tatsächlich hatte es 91 Morde gegeben. Über 30 000 überwiegend wohlhabende Juden wurden in die Konzentrationslager Sachsenhausen, Buchenwald und Dachau transportiert. Allen „Nichtariern" wurde zu alledem eine Gesamtstrafe von einer Milliarde Reichsmark auferlegt.

Bekannt ist die furchtlose Reaktion des Dompropstes der Berliner St.-Hedwigs-Kathedrale, Bernhard Lichtenberg, der am Abend des von seinen Akteuren zynisch „Reichskristallnacht" genannten Pogroms auf der Kanzel beim Abendgebet erklärte: „Was gestern war, wissen wir. Was morgen ist, wissen wir nicht; aber was heute geschehen ist, haben wir erlebt. Draußen brennt die Synagoge. Das ist auch ein Gotteshaus." Ähnlich mutige Worte katholischer deutscher Bischöfe hat es damals in der Öffentlichkeit nicht gegeben. Man hat dem deutschen Episkopat deshalb eine „Vogel-Strauß-Politik" gegenüber der Judenverfolgung vorgeworfen. Selbstkritisch hat der damalige Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Joseph Höffner, schon vor einem Jahrzehnt dieses Schweigen der Bischöfe getadelt und es „beschämend" genannt, wie „bedrückend wenig öffentliche Proteste" kirchlicherseits gegen die NS-Rassenpolitik erhoben wurden[1].

Die Motive des Schweigens dürften jedoch komplex und von Bischof zu Bischof verschieden gewesen sein. Das Prinzip der Güterabwägung hat dabei gewiß eine nicht unerhebliche Rolle gespielt. Die Sorge um eine Verschärfung des Kirchenkampfs war wohl ebenso mitbestimmend wie die Ansicht, daß die bisher verübten „Pressionen nicht die gefährlichsten Konsequenzen der NS-Rassenideologie"[2] seien, sondern eher das „Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses" vom Sommer 1933. Für den Exponenten des harten kirchenpolitischen Kurses in der Fuldaer Bischofskonferenz, den Berliner Bischof Konrad Graf von Preysing (1880–1950), kam jedoch mit Sicherheit noch ein besonderes Motiv hinzu. Erst

wenige Wochen zuvor war das „Hilfswerk beim Bischöflichen Ordinariat Berlin" (HBOB) gegründet worden, das verfolgten Juden zur Seite stehen sollte. Mußte für diese ohnehin gefährdete Institution zur „Judenbegünstigung" ein öffentlicher Protest nicht existenzgefährdend sein?

Eine erst in den letzten Jahren aufgefundene Aktennotiz[3] berichtet von einer Besprechung am 24. August 1938 im Berliner Ordinariat in der Behrenstraße, an der außer dem Berliner Oberhirten auch der Präsident des St.-Raphaels-Vereins und Osnabrücker Bischof Wilhelm Berning[4], der Leiter des Kommissariats der Fuldaer Bischofskonferenz, Weihbischof Heinrich Wienken, und der Leiter des Caritas-Notwerks, Heinrich Krone[5], teilnahmen. Hauptthema war die Frage, wie katholischen „Nichtariern" noch wirksamer geholfen werden könne. Die Beschränkung auf katholisch getaufte Juden war in der Tatsache begründet, daß die Zuständigkeit für mosaische Juden bei der später zwangsweise errichteten „Reichsvereinigung der Juden in Deutschland" lag, für evangelisch getaufte Juden beim „Büro Pfarrer Grüber" und für jüdische Dissidenten beim Quäkerbüro. Man einigte sich bei dieser Besprechung, das HBOB mit eigenem Büro zu gründen, und zwar im „Wohlfahrtshaus" in der Oranienburger Straße 13/14. Das HBOB war bewußt als kirchliche Stelle in der Letztverantwortung des Ortsbischofs konzipiert. Wie es in dem Aktenvermerk über die Geburtsstunde des Hilfswerks weiter heißt, sollte Prälat Bernhard Lichtenberg „Referent für diese Angelegenheit im Bischöflichen Ordinariat" sein.

Erster Geschäftsführer des HBOB wurde Paul Wizinger. Er nannte auf der Zentralratssitzung des Deutschen Caritasverbands 1939 in Hildesheim noch ein weiteres Motiv für die Gründung der Hilfsstelle. Es waren „die bekannten steuerlichen Bestimmungen, die den Caritasverbänden und caritativen Vereinigungen den Charakter der Mildtätigkeit absprachen, wenn über die Beratung hinaus Auswanderungsbeihilfen oder auch Unterstützungen aus Mitteln dieser Stellen gewährt werden". Beratung und materielle Hilfe gehörten aber oft zusammen.

Unterstützung ausreisewilliger Juden

In der ersten Phase des HBOB, die von der Reichspogromnacht und deren materiellen, aber mehr noch psychologischen Folgen überschattet war, stand die Unterstützung ausreisewilliger katholischer „Nichtarier" im Vordergrund. Die NS-Behörden förderten in dieser Zeit ausdrücklich die Ausreisebemühungen, um auf diese Weise die „Judenfrage" möglichst schnell zu lösen. Dabei empfand man den Radau-Antisemitismus, wie ihn Julius Streicher in seinem Hetzorgan „Der Stürmer" progagierte, geradezu als störend. Die Zielländer der Auswanderung waren ohnehin nicht gerade begeistert von den jüdischen Einwanderern; denn sie sahen

in ihnen eine Belastung in Wirtschaft und Gesellschaft. Die langen Schlangen wartender Juden vor den ausländischen Konsulaten in Berlin legten Zeugnis ab von den Schwierigkeiten, ein Visum für die Freiheit zu erhalten.

Für das HBOB machte sich als Hindernis auch die Tatsache bemerkbar, daß in den meisten europäischen und überseeischen Ländern Juden mit Menschen mosaischen Glaubens gleichgesetzt wurden und katholische „Nichtarier" unbekannt waren. Um die Aufnahme in den Einreiseländern zu erleichtern, hatte Kardinalstaatssekretär Eugenio Pacelli im Auftrag Papst Pius' XI. am 9. Januar 1939 alle Ortsbischöfe wichtiger Einreiseländer gebeten, Hilfswerke für „nichtarische Katholiken" ins Leben zu rufen, um hier einen Bewußtseinswandel zu schaffen.

Beim HBOB schätzte man die Zahl der „katholischen Nichtarier einschließlich der nichtarisch versippten Katholiken mit allen ihren Familienangehörigen" in Groß-Berlin auf 4000, mit Sicherheit die größte Zahl in allen deutschen Großstädten. Nach einer Zählung am 14 . Mai 1939 lebten in der damaligen Reichshauptstadt noch 75 344 Juden, davon über 20 Prozent im Alter von über 60 Jahren.

Von der Gründung an hatte das HBOB einen wachsenden Besucherstrom zu bewältigen. Die bisher vom Caritas-Notwerk und der Berliner Zweigstelle des St.-Raphaels-Vereins wahrgenommenen Aufgaben wurden mehr und mehr in seine Räume im Wohlfahrtshaus verlagert. Allein vom September 1938 bis März 1939 zählte das Hilfswerk ungefähr 3500 Besucher, die in Auswanderungsfragen Beratung und Hilfe suchten. In einem sehr korrekt verfaßten Tätigkeitsbericht[6] ist von 1810 Briefen in diesem Zeitraum und etwa 50 bis 70 Telefongesprächen täglich die Rede. Natürlich nahmen auch die Finanzierungsfragen einen breiten Raum ein; denn in vielen Fällen mußte weniger begüterten Juden eine Beihilfe für die Passagekosten gegeben werden. Hinzu kam die staatlicherseits verlangte „Reichsfluchtsteuer", die viele Juden nur schwer aufbringen konnten.

Eine zuverlässige Statistik, in wie vielen Fällen das HBOB bei Auswanderungen beratend und helfend beteiligt war, existiert nicht. Oft fanden Juden private Wege, um – mitunter Hals über Kopf – in das rettende Ausland zu kommen, ohne daß das HBOB davon erfuhr. Bei anderen zerschlugen sich die Auswanderungspläne. Letzteres galt besonders häufig für ältere Juden.

Warum jüdische Auswanderer in vielen Ländern nicht mit offenen Armen empfangen wurden, lag nach Ansicht des HBOB auch an ihnen selbst. In einem vermutlich unmittelbar vor Kriegsbeginn verfaßten unsignierten Arbeitspapier hieß es, das „wurzellose Judentum" habe Deutschland größtenteils schon 1933 verlassen. Diese „deutschen Emigranten", die zum Teil ihre „unlauteren Geschäfte in der ganzen Welt betreiben", bestimmten jetzt in „unerfreulicher Weise das Straßenbild vieler europäischer und überseeischer Großstädte". Durch diese „wurzellosen Juden" wachse in vielen Ländern die Gefahr des Antisemitismus. Diese Juden seien aber „nicht nur eine unerfreuliche Belastung des Gastlandes",

sie seien auch ein Hindernis für die Auswanderung anderer Juden, die in Deutschland kulturell verwurzelt und menschlich beheimatet seien. Diese „Refugiés" wollten ihre Heimat nur verlassen, weil sie dort keine Existenzgrundlage mehr haben. Dazu gehöre der größte Teil der „nichtarischen Christen".

Genauere, wenn auch relativ bescheidene Zahlen liegen über die Kinderverschickung vor, die das HBOB zentral für ganz Deutschland organisierte. Insgesamt konnte für 34 katholische „nichtarische" Kinder der Weg ins rettende Ausland geebnet werden. Der überwiegende Teil der Kinder fand in England Aufnahme, wobei das HBOB im Kontakt mit dem Londoner Katholischen Komitee für Flüchtlinge aus Deutschland bemüht war, die Kinder entweder bei katholischen Gasteltern oder in katholischen Heimen unterzubringen.

Nach der Schließung des „Büros Pfarrer Grüber", der Verhaftung des evangelischen Geistlichen und der Beschlagnahme aller Akten durch die Gestapo am 19. Dezember 1940 hielt man es im HBOB für besser, auf wichtige schriftliche Unterlagen nach Möglichkeit zu verzichten. Seitdem fielen praktisch auch die früheren konfessionellen Zuständigkeiten weg. Denn auch die Hilfsstelle der Gesellschaft der Freunde (Quäker), die sich glaubensloser Juden annahm, stellte im Sommer 1940 ihre Arbeit ein. Das HBOB wurde offen für evangelische, mosaische und glaubenslose „nichtarische" Hilfesuchende und blieb die einzige Hilfsstelle in Deutschland bis zum bitteren Ende des Krieges, trotz massiver Bespitzelung und Androhung der Schließung durch die Gestapo.

Die tödlichen Schüsse des 17jährigen Juden Herschel Grynszpan auf den deutschen Diplomaten Ernst vom Rath in Paris nahmen die NS-Behörden am 15. November 1938 zum Anlaß, die Rassentrennung in den Schulen zur Pflicht zu machen. Um nach Möglichkeit die katholischen „nichtarischen" Schüler in einer eigenen Schule zusammenzufassen, stellte das HBOB Erhebungen an, wie viele Schüler in Frage kämen. Da die Zahl jedoch zu gering war, wurde zusammen mit dem evangelischen „Büro Pfarrer Grüber" die „Familienschule Oranienburger Straße" ins Leben gerufen, die am 6. Januar 1939 den Unterricht für etwa 50 evangelische und katholische Kinder aufnahm. Der Religionsunterricht wurde von Dominikanern des Moabiter Klosters St. Paulus und einer Schwester der katholischen Theresienschule erteilt. Die Schule bestand bis zum 30. Juni 1942. Danach gestattete man „im Hinblick auf die Entwicklung der Aussiedlung der Juden in der letzten Zeit" „nichtarischen" Kindern nur noch Hausunterricht durch die eigenen Eltern.

Hilfe für zur Deportation Bestimmte

Am 1. April 1939 mußte das HBOB seine Büroräume in drei leerstehende Schulräume der Theresienschule in Berlin N 54, Schönhauser Allee 182, verlegen,

weil der Eigentümer des Hauses in der Oranienburger Straße „Nichtariern" praktisch das Betreten der alten Dienststelle verboten hatte. Die Geschäftsführung übernahm gleichzeitig Viktor Engelhardt, der 1933 aus dem Reichsinnenministerium entlassen worden war. Seine Nachfolgerin als Geschäftsführerin des HBOB wurde im September 1941 Margarete Sommer, die seit 1935 im Berliner Ordinariat tätig war, zuletzt als Leiterin der Frauenseelsorge.

Noch lange vor dem allgemeinen Auswanderungsverbot im Oktober 1941 hatte man begonnen, Pommern mit der Hafenstadt Stettin „judenfrei" zu machen. Der erste Transport aus Stettin am 12. Februar 1940 brachte 800 Juden in Kleinstädte der Gegend um Lublin. Erst eineinhalb Jahre später, am 18. Oktober 1941, verließ der erste Deportationszug mit ungefähr 1000 Berliner Juden die damalige Reichshauptstadt. In der Regel erhielt das HBOB durch Vertrauensleute vorher die auf den Deportationslisten verzeichneten Namen und konnte daher mit diesen „Nichtariern" Verbindung aufnehmen. Durch einen Rundbrief waren alle Pfarreien Groß-Berlins unterrichtet, welche praktischen Hilfen seitens der Pfarrgemeinde den Juden unmittelbar vor dem Abtransport gegeben werden müßten. Durch getarnte Telefongespräche wurde der zuständige Seelsorger informiert, damit er möglichst schnell einen Hausbesuch mache. Die Kommunionspendung dabei wurde zumeist zur „Wegzehrung". Außerdem hatte das HBOB eine Gruppe freiwilliger Helfer geschult, die „sofort den Abwandernden aufsuchten und ihm, der begreiflicherweise in seiner Verzweiflung und Kopflosigkeit jede besonnene Umsicht vermissen ließ, das Packen und die anderen Vorbereitungen für die Abwanderung abnahmen".

Im HBOB liefen Nachrichten aus dem In- und Ausland zusammen, die dem einfachen Bürger damals unbekannt blieben. Margarete Sommer faßte Anfang Februar 1942 alle verfügbaren Informationen über die „Abwanderung" der Juden in einer Denkschrift[7] zusammen, die höchstwahrscheinlich Weihbischof Heinrich Wienken – er war Mittelsmann des deutschen Episkopats zu Staats- und Parteistellen in Berlin – am 14. Februar dem Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, dem Breslauer Kardinal Bertram (1859–1945), übergab. Darin war von etwa 50000 „nach dem Osten" abtransportierten Juden die Rede. Zielorte waren Litzmannstadt – das von den NS-Behörden umbenannte Lodz –, Riga, Kaunas und Minsk. Aus den letztgenannten Städten hätten die etwa 10 200 Berliner Juden keinerlei Lebenszeichen mehr gegeben. Auch die Nachrichten aus Litzmannstadt hätten bald aufgehört. Unterbringung und Ernährung der Deportierten seien absolut menschenunwürdig. Der Bericht spricht auch von der Mordpraxis einer Einsatzgruppe in Kaunas, der nicht nur die Juden dieser litauischen Stadt, sondern auch aus Berlin deportierte Juden zum Opfer gefallen seien. Ein Litauer hatte bei einem Berlin-Besuch dem HBOB alle grausigen Einzelheiten der Massenerschießungen berichtet. Der Abwanderungsbericht schildert auch die Reaktionen jener, die den „Listenplatz" zur Deportation erhalten haben. „Sinnlose, planlose

Flucht und steigende Selbstmordziffern sind das Ergebnis. Auch unter unseren katholischen Nichtariern verzweifelte Selbstmordversuche. Einige sind schon tot. Die ins Leben Zurückgerufenen werden in spätere Transporte eingegliedert." Das von Margarete Sommer geführte Abwanderungsbuch aus dieser Zeit ist ein erschütterndes Zeugnis von grausamen menschlichen Schicksalen, die Berliner Juden mit dem Holocaust trafen.

Einen weiteren Bericht[8], durch zusätzliche Informationen ergänzt, übermittelte das HBOB im Sommer 1942 auf dem Kurierweg an den Vatikan. Darin hieß es unter anderem, daß in einem Sondertransport aus Berlin 51 Angestellte der „Reichsvereinigung der Juden in Deutschland" deportiert worden seien. Die Auswahl der Personen lege den Verdacht nahe, „daß bewußt führende, besonders intelligente Persönlichkeiten erfaßt werden sollten". Die Reichsvereinigung war am 4. Juni 1939 zwangsweise errichtet worden. Ihr mußten sowohl mosaische und glaubenslose als auch christliche Juden angehören.

Es fällt auf, daß in beiden Denkschriften die berüchtigte „Wannsee-Konferenz" mit keinem Wort erwähnt wurde, ebensowenig die Existenz von Vernichtungslagern. Offenbar überstieg es zum damaligen Zeitpunkt sogar das Vorstellungsvermögen der gutinformierten Mitarbeiter des HBOB, daß hinter der verbrecherischen NS-Rassenpolitik der Plan zur systematischen Ermordung des ganzen europäischen Judentums stand. Vielleicht wurden auch manche Details mit einer gewissen Skepsis betrachtet. Denn die Greuelmärchen der Feindpropaganda aus dem Ersten Weltkrieg mögen manchem noch in Erinnerung gewesen sein.

Während Sondermeldungen vom Vormarsch der deutschen Armeen in Rußland und von siegreichen Kesselschlachten verbreitet wurden, verstärkte die NS-Propaganda die Hetze gegen den „jüdisch-bolschewistischen Weltfeind". Man wollte damit den Boden bereiten für die Judenstern-Verordnung, die am 19. September 1941 auch im Altreich in Kraft trat. Ein „handtellergroßer, schwarz ausgezogener Sechsstern aus gelbem Stoff mit der schwarzen Aufschrift ‚Jude'" mußte an sichtbarer Stelle auf die Kleidung genäht werden. Diese Diskriminierung einer ganzen Bevölkerungsgruppe stellte unvermeidlich auch Fragen für die Pastoral bis hin zur Überlegung, ob in Zukunft vielleicht Sondergottesdienste für katholische „Nichtarier" nötig seien. In einem detaillierten Gutachten analysierte das HBOB die neue Situation und stellte fest: „Die besonneneren und innerlich gefestigten nichtarischen Katholiken haben den festen Glauben, daß die Katholische Kirche sie niemals aus der selbstverständlichen Gemeinschaft aller Gläubigen wird ausgliedern lassen, auch nicht durch eine sogenannte nur äußerliche Sonderbehandlung. Sie weisen daher auch jeden Gedanken an Sondergottesdienst und an besondere Judenbänke weit von sich, weil er unvereinbar ist mit wahrer Katholizität."

Zur Frage, was die Kirche jetzt zum Schutz der Juden tun könne, schlug das HBOB unter anderem folgendes vor: „Priester und Laien, die mit der schon jetzt

an Verzweiflung grenzenden Verfassung der katholischen Juden vertraut sind, erbitten wegweisende, aufrichtende und die Gewissen aller Katholiken aufrüttelnde Worte von unseren verehrten Oberhirten. Wir erbitten aufrüttelnde Worte an das katholische Volk, an die ‚Gemeinschaft aller Gläubigen', jetzt zu beweisen, ob sie wahrhaft ‚katholische' Gemeinschaft ist und ob echter Caritasgeist in ihr lebt." An den deutschen Episkopat appellierte das HBOB ausdrücklich: „Schließlich erbitten wir herzlichst aufrichtende und tröstende väterliche Hirtenworte für unsere armen, verfolgten jüdischen Glaubensbrüder und -schwestern als überzeugenden Beweis für die Wahrheit der Worte aus dem letzten Hirtenbrief der am Grabe des hl. Bonifatius versammelten Oberhirten, daß die Kirche ihre ‚Mutter ist von den Tagen ihrer Kindheit an' und ihr ‚Trost im Leben'!" Tatsächlich gab es keinen Hirtenbrief zu dieser Frage, jedoch dienstinterne Anweisungen, keine Sondergottesdienste für „Sternträger" zu halten.

Zurückhaltend reagierten die Mitarbeiter des HBOB, wenn von Deportation bedrohte Juden „untertauchen" wollten. Hatten Juden aber diese Entscheidung getroffen, dann vermittelte das Hilfswerk auf geheimen Wegen Lebensmittel und mögliche Adressen für weitere Notunterkünfte. Sicher war kaum eine Großstadt in Deutschland so geeignet für ein Leben in der Illegalität wie gerade das großflächige, anonyme Berlin. Andererseits verlangte das Leben im Untergrund ein Höchstmaß an Nervenstärke und sozialer Anpassungsfähigkeit, an tagtäglichem Opfermut und immer neu geforderter Risikobereitschaft, Eigenschaften, die nicht jeder besaß. Lebensmittel, Geld, Papiere und die Unterkunft waren die stärksten Risikofaktoren. Dabei bildete die Wohnungsfrage das wichtigste und schwierigste Problem. Es mußten mutige nichtjüdische Wohnungsinhaber gefunden werden, die das Wagnis der „Judenbegünstigung" mit allen möglichen Konsequenzen auf sich nahmen. Nicht selten gab es neugierige Nachbarn, die unbekannte Besucher beobachteten, zumal wenn sie in der Dunkelheit einmal auf der Straße getroffen wurden oder bei Fliegeralarm still in einer Ecke des Luftschutzkellers saßen. Manche mußten im Lauf der Monate bis zu 20 verschiedene Quartiere aufsuchen, weil sie sich nicht mehr sicher fühlten. Die Zahl der damals im Berliner Untergrund lebenden Juden wird auf 2000 bis 5000 geschätzt.

Der Gestapo war es nach Beginn der Deportationen aus Berlin gelungen, aus jüdischen Kreisen etwa ein Dutzend Kollaborateure zu gewinnen. Sie wurden von der Judensternverordnung befreit, und als Lohn für den Verrat illegal lebender Juden versprach man ihnen, sie und ihre Familie vor der Deportation zu bewahren – ein Lohn, der damals nicht mit Gold aufzuwiegen war. Diese „Greifer" genannten jüdischen Gestapo-Agenten haben sicher Hunderte untergetauchter Juden auf dem Gewissen. Die Zahl aller Juden, die in der Illegalität überlebt haben, wird auf 1400 geschätzt, der größte Teil davon vermutlich in Berlin.

Schutz rassischer Mischehen

Margarete Sommer reagierte auf Informationen über die Planung neuer antijüdischer Maßnahmen erfinderisch und blitzschnell. Auf ihre Initiative kam am 5. November 1942 eine Besprechung zustande, an der die Bischöfe von Preysing und Berning teilnahmen. Sie berichtete dabei von einem neuen Gesetzentwurf über Mischehen mit „Nichtariern". Darin wurde verlangt, daß sich „arische" von ihren „nichtarischen" Ehepartnern scheiden lassen sollten. Der „nichtarische" Ehepartner werde in jedem Fall deportiert. Margarete Sommer hatte diese Information über das unterschriftsreife Gesetz „völlig gleichlautend – natürlich streng vertraulich – von drei verschiedenen Seiten, absolut unabhängig voneinander" erhalten. Einer der drei Informanten war übrigens Hans Globke[9], der spätere Staatssekretär unter Bundeskanzler Konrad Adenauer.

Fünf Tage nach dieser Besprechung überbrachte Weihbischof Heinrich Wienken dem Breslauer Kardinal Bertram eine umfangreiche Denkschrift zu der drohenden Mischehen-Gesetzgebung. In dem vermutlich von Bischof von Preysing und Frau Sommer verfaßten Memorandum hieß es, im Berliner Stadtgebiet seien über 300 katholische Ehen bekannt, in denen ein Ehegatte „Nichtarier" sei. Die Kirche müsse sich schützend vor die Ehen dieser Christen stellen. „Selbst wenn nichts erreicht werden sollte, wäre es ihnen ein steter Trost zu wissen, daß doch alles versucht worden ist." Dann wurden zwei Bitten geäußert: „1. Der Heilige Vater möchte innig gebeten werden, durch einen persönlichen Schritt die Unterzeichnung dieses Gesetzes durch Hitler zu verhindern. Vielleicht würde der Heilige Vater das italienische Königspaar, Graf Ciano, vielleicht auch Mussolini, für einen ähnlichen Schritt gewinnen können. 2. Wir hoffen und erflehen außerdem von Ew. Eminenz im Namen der deutschen Bischöfe eine Intervention, um die Unterzeichnung des Gesetzes durch Hitler zu verhindern."

Bereits 24 Stunden nach Erhalt dieser Denkschrift richtete der Breslauer Kardinal gleichlautende Eingaben an den Reichsjustizminister, den Reichsinnenminister und das Reichsministerium für kirchliche Angelegenheiten. Die geplanten Maßnahmen, so argumentierte Kardinal Bertram, würden „aufs tiefste eingreifen in das auch vom Staate feierlich anerkannte Recht der katholischen Christen, nach den Grundsätzen ihres heiligen Glaubens und der Christenpflichten ihr ganzes Leben einzurichten". Darüber hinaus würden Maßnahmen dieser Art „in ihren Auswirkungen nicht nur die einzelnen Nichtarier und ihre Familien, sondern auch das gesamte katholische, ja das ganze deutsche Volk auf das empfindlichste treffen".

Aus den jetzt bekannten Akten geht nicht hervor, ob sich der Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenz über den Apostolischen Nuntius auch an Pius XII. gewandt und um Unterstützung gebeten hat. Tatsache ist aber, daß nach dieser für die NS-Ministerien überraschenden Eingabe vom 11. November 1942 der be-

fürchtete Gesetzentwurf über die rassischen Mischehen in der Schublade blieb. Der nichtöffentliche Weg der Eingabe, den der greise Breslauer Kirchenfürst immer bevorzugte, machte den staatlichen Stellen diesen Rückzug ohne Gesichtsverlust möglich. In den Referentenetagen einzelner Ministerien hatte es allerdings dazu bereits vorher erhebliche Bedenken gegeben, so daß vermutlich verschiedene Faktoren zusammen zur Rücknahme dieses Gesetzentwurfs geführt haben.

Dennoch zeigte sich nur wenige Monate später, bei der Berliner „Fabrik-Aktion“ [10] Ende Februar 1943, daß „nichtarische“ Ehepartner in Mischehen vor Deportationen keineswegs sicher waren. Etwa 8000 in kriegswichtigen Betrieben arbeitende Juden wurden an ihren Arbeitsplätzen schlagartig verhaftet, darunter auch solche, die in rassischer Mischehe lebten. Margarete Sommer reiste am 2. März nach Breslau und informierte Kardinal Bertram über die jüngste Verhaftungswelle. Sie vertrat in dem detailliert geschilderten Bericht die Auffassung, „nur ein sofortiger, persönlicher Schritt – vielleicht durch Seine Exzellenz Wienken im Auftrag des deutschen Episkopats –, der noch am Mittwoch oder Donnerstag unternommen werden müßte (Reichssicherheitshauptamt, Reichskanzlei, Kirchenministerium), könnte vielleicht wenigstens aufschiebende Wirkung erzielen und Zeit gewinnen lassen für eine Intervention im Führerhauptquartier“. Außerdem regte Frau Sommer für den nächsten Sonntag öffentlichen Protest an, und zwar auf zwei Ebenen. Einmal sollte die Kirche jetzt „in unverhüllter Klarheit mit deutlichsten Worten von den Kanzeln“ Stellung nehmen, und zwar als „ein klares, anklagendes Protestwort aller deutschen Oberhirten am kommenden Sonntag“. Zum anderen sei die letzte und größte Hoffnung ein Schritt des Papstes, „vielleicht durch einen persönlichen Beauftragten im Führerhauptquartier oder auch durch ein an das Weltgewissen gerichtetes Hirtenwort über den Vatikanischen Sender“.

Noch am Tag des Erhalts dieses dramatischen Berichts telegraphierte Kardinal Bertram dem in Berlin tätigen Weihbischof Heinrich Wienken [11]: „Bitte Sache Trennung rassischer Mischehen namens gesamten Episkopats mündlich Protest einlegen ministeriellen Stellen, Reichskanzlei, Reichssicherheitshauptamt im Sinne meiner Eingabe elften November.“

Parallel zum Auftrag für Wienken, in Berlin einen mündlichen Protest vorzutragen, formulierte Bertram gleichlautende Eingaben [12] an Reichsinnenminister Wilhelm Frick, an das Ministerium für kirchliche Angelegenheiten, an Reichsjustizminister Otto Georg Thierack, an Reichsminister Hans Heinrich Lammers und an das Reichssicherheitshauptamt. Dieser Protest entspringe einzig der Erwägung, „daß nach allgemein anerkannten Lebensgrundsätzen auch gegenüber den Angehörigen anderer Rassen unverrückbare Pflichten der Menschlichkeit bestehen, und daß durch solche Maßnahmen insbesondere die Grundsätze des Rechts und der Sittlichkeit der Katholiken, sowie jedes wahren Christen, nach ihrer heiligsten Glaubensüberzeugung zu leben, aufs schwerste verletzt werden“.

Der Episkopat von „Großdeutschland" richte daher von neuem an die Reichsregierung „die eindringlichste Bitte und Forderung", den weiteren Verhaftungen und Deportationen „Einhalt zu gebieten".

Bereits am 4. März, also zwei Tage nach Erhalt seines Auftrags, konnte Weihbischof Wienken dem Breslauer Kardinal über ein Gespräch mit SS-Obersturmbannführer Adolf Eichmann berichten. Dieser habe ihm erklärt, daß „nichtarische" Katholiken in rassischen Mischehen von der „Abwanderungsaktion" nicht erfaßt würden. Die kürzlich auf ihren Arbeitsstellen Verhafteten würden wieder freigelassen und als Arbeitskräfte in Rüstungsbetrieben wiedereingestellt. Wie wenig kirchlicherseits dieser beschwichtigenden Auskunft Eichmanns Glauben geschenkt wurde, geht aus der Tatsache hervor, daß Margarete Sommer Anfang April 1943 erneut den Erlaß des „Mischehengesetzes" befürchtete. Der Berliner Bischof entschloß sich daher am 16. April, die „Hochwürdigsten Ordinarien in Großdeutschland" darüber zu informieren und streng vertraulich den Entwurf[13] einer von Kardinal Bertram formulierten Kanzelvermeldung zuzuschicken, der nach Veröffentlichung des Gesetzes von allen deutschen Kanzeln verlesen werden sollte. Preysing war um diese Übersendung gebeten worden, weil der Postweg von der Odermetropole aus zu riskant war und keine Kuriermöglichkeit bestand. In dieser Kanzelvermeldung, die nie verlesen werden mußte, bekräftigten die deutschen Bischöfe die Unauflöslichkeit aller Ehen, auch rassisch gemischter Ehen, und solidarisierten sich mit „dem schweren Kreuz, das nunmehr über die rassischen Mischehen zu kommen drohe".

Längst war Margarete Sommer zu einer Zentralfigur der katholischen Kirche in der Auseinandersetzung mit der NS-Judenpolitik und in der praktischen Hilfe für die Verfolgten geworden, zumal Gertrud Luckner 1943 verhaftet worden war, die in der Freiburger Zentrale des Caritasverbands für verfolgte Juden gearbeitet hatte. Bischof von Preysing schenkte der Geschäftsführerin des HBOB uneingeschränktes Vertrauen. Der introvertierte bayerische Adlige und die bis zum äußersten einsatzbereite Margarete Sommer ergänzten sich pastoral-humanitär und kirchenpolitisch. Über beiden hing bis Kriegsende das Damoklesschwert der Verhaftung und eines ungewissen KZ-Schicksals. Preysing hatte nicht nur Konsequenzen wegen intensiver Kontakte mit Männern des Widerstands zu befürchten, sondern auch wegen permanenter persönlicher „Judenbegünstigung". Es gehörte damals schon Mut dazu, „Sternträgern" noch am Tag der Deportation in der Hauskapelle das Sakrament der Firmung zu spenden und sich mit ihnen zu solidarisieren[14].

Weil die Sorge um das drohende „Mischehengesetz" noch immer nicht ganz vom Tisch war, beauftragte Preysing seine enge Mitarbeiterin Margarete Sommer namens des deutschen Episkopats am 21. August 1943, „einen Entwurf für ein Eintreten der Fuldaer Bischofskonferenz in Sachen der Nichtarier unter sachgemäßer Beratung fertigzustellen". Außerdem sollten in einem weiteren Entwurf

von der Reichsregierung Auskünfte über das Schicksal der Deportierten verlangt werden. Beide Texte sollte sie Kardinal Bertram überbringen, der an der Vollversammlung der Fuldaer Bischofskonferenz nicht teilgenommen hatte.

Schon drei Tage später steht der Name „Margarete Sommer, Berlin" im Audienzbuch, das der Breslauer Kardinal eigenhändig führte. Die zwei Entwürfe[15] lassen an Deutlichkeit und Schärfe kaum zu wünschen übrig. In der Frage der rassischen Mischehen wird sogar unverhohlen gedroht, daß die deutschen Bischöfe sich gezwungen sähen, falls „die Mißstände nicht behoben werden", den „Katholiken Deutschlands bekanntzugeben, daß ihre Oberhirten pflichtmäßig wiederholt, aber leider erfolglos für die Heilighaltung der Ehe und ihre Unauflöslichkeit mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln gekämpft haben". Der zweite Entwurf fordert unter anderem Bekanntgabe aller Lager oder Ghettos, in denen Evakuierte lebten oder wohin jene gebracht worden waren. Ferner wird Kontakt der Evakuierten mit ihren Angehörigen und der Besuch durch eine Kommission gefordert. Das könne dazu beitragen, die „ununterbrochen laut werdenden Gerüchte über das Massensterben der evakuierten ‚Nichtarier' zu entkräften". Der Breslauer Kardinal hatte allerdings Bedenken, sich beide Entwürfe zu eigen zu machen, da er manche Forderungen nicht genügend durch Unterlagen gestützt sah. Auch ein Kompromißentwurf des Osnabrücker Bischofs Berning[16] konnte Bertram nicht zu einer Sinnesänderung bewegen.

In den letzten Kriegsjahren kämpfte das HBOB um jeden einzelnen Juden in Berlin, der noch nicht deportiert war, und zwar unabhängig von der Konfession. Als einzige noch existierende Hilfsorganisation nahm das HBOB im Dschungel der gesetzlichen Verordnungen und der Möglichkeiten, sie zu unterlaufen, diese Auseinandersetzung auf. Margarete Sommer knüpfte beispielsweise Kontakte zu katholischen Mitarbeitern der „Organisation Todt"[17], die für den Bau kriegswichtiger Anlagen zuständig war. Sie hatte nämlich erfahren, daß „arische" Ehemänner zwangsverpflichtet wurden und nicht selten in Frontnähe ums Leben kamen, so daß ihre „nichtarische" Frau dann nicht mehr geschützt war und deportiert werden konnte. Ein katholischer Sozialbeauftragter in der Berliner Todt-Dienststelle schickte auf ein verabredetes Zeichen des HBOB die einberufenen Männer zu einem eingeweihten Amtsarzt, der sie wegen angeblicher Untauglichkeit zurückstellte. Für untergetauchte Juden vermittelte das HBOB oft mehrmals notwendige Ausweichquartiere und leitete den „arischen" Helfern Lebensmittel oder Lebensmittelmarken zu. Vieles von dieser Hilfstätigkeit ist unbekannt geblieben; denn man war damals gut beraten, nach der biblischen Devise zu handeln: „Deine linke Hand soll nicht wissen, was deine rechte tut."

Humanitäre und pastorale Hilfen allein genügten Frau Sommer jedoch nicht. Sie wollte, daß alle deutschen Bischöfe in der Judenfrage offen Partei ergreifen und Solidarität mit den Verfolgten zeigen sollten. Daher ihre verschiedenen Reisen nach Breslau zu Kardinal Bertram, vermutlich immer in Absprache mit Prey-

sing. Jedenfalls fühlte sich Bertram durch die energische Frau offenbar zunehmend unter Druck gesetzt. Brieflich informierte er den Berliner Generalvikar Maximilian Prange am 17. April 1944 über diese Besuche von Margarete Sommer, die wünsche, er solle als Vorsitzender der Fuldaer Bischofskonferenz alles, was sie bringe, als „vollgültige Unterlagen für Eingaben an höchste Behörden betrachten". Gereizt schrieb Bertram: „Soll ich alle heißen Kohlen aus dem Feuer holen?" Er bitte doch, daß die Oberhirten mit voller Unterschrift den jeweiligen Bericht als geprüft und richtig bezeichnen. Andernfalls könne er den Besuch von Frau Sommer nicht mehr annehmen. Das inzwischen veröffentlichte Besucherverzeichnis des Breslauer Kardinals enthält bis Kriegsende dann auch keine Eintragung mehr, daß Margarete Sommer noch einmal bei Bertram persönlich vorgesprochen hat. Es spricht vieles dafür, daß der kritische Ton dieses Bertram-Briefs in erster Linie an Preysings Adresse gerichtet war. Denn die Meinungsverschiedenheiten mit ihm um den richtigen kirchenpolitischen Kurs waren seit Jahren so tiefgreifend, daß der Berliner Bischof schon 1940 demonstrativ das Pressereferat in der Fuldaer Bischofskonferenz niedergelegt hatte und sogar zum Verzicht auf sein Bistum bereit war.

Nach der bedingungslosen Kapitulation der deutschen Wehrmacht am 8. Mai 1945 wurde das HBOB aufgelöst. Allerdings gab Bischof von Preysing seiner bewährten Mitarbeiterin Margarete Sommer den Auftrag, innerhalb der nächsten zwei Jahre noch die nötigen Liquidationsarbeiten durchzuführen. Praktisch war damit jedoch eine umfangreiche fürsorgerische Weiterarbeit für jene Juden verbunden, die aus den Konzentrationslagern oder aus der Illegalität nach Berlin zurückgekehrt waren und großenteils eine Auswanderung anstrebten. Mit viel Energie, aber wohl geringem Erfolg bemühte sich die nun wieder vorrangig als Leiterin der Diözesanfrauenseelsorge Tätige[18], auch die katholischen „Nichtarier" in den Genuß von Unterstützungen und Lebensmittelsendungen zu bringen, die bislang vom Ausland nur über die Jüdische Gemeinde zu Berlin an mosaische Juden verteilt wurden. Erst 1952 wurde die De-facto-Arbeit des HBOB dem Berliner Caritasverband zugeordnet. Ein trotz situationsbedingter Begrenzungen und Mißerfolge ruhmvolles, vor 50 Jahren begonnenes Kapitel der Berliner Bistumsgeschichte war beendet.

ANMERKUNGEN

[1] Ansprache vor der Kommission für Zeitgeschichte, 15. 11. 1978.

[2] B. van Schewick, Katholische Kirche und nationalsozialistische Rassenpolitik, in: Kirche, Katholiken und Nationalsozialismus, hrsg. v. K. Gotto u. K. Repgen (Mainz 1980) 88.

[3] Auf langen Wegen gelangten die umfangreichen, gebündelten Akten des HBOB in das West-Berliner Diözesanarchiv und wurden erst 1978–1981 provisorisch geordnet.

[4] Der St.-Raphaels-Verein wurde 1871 zur Hilfe kath. dt. Auswanderer gegründet. Bereits 1933 war dort ein „Sonderhilfswerk" zur Hilfe „nichtarischer" Katholiken eingerichtet worden.

[5] Das Caritas-Notwerk wurde 1934 im Auftrag der Fuldaer Bischofskonferenz gegründet. Den Vorsitz übernahm der Berliner Bischof Nikolaus Bares, Geschäftsführer wurde Heinrich Krone. Hauptaufgabe war die Unterstützung jener, die durch die NS-Gesetze arbeitslos geworden waren, und nicht zuletzt die Berufsumschulung „nichtarischer" Katholiken.

[6] Diözesanarchiv Berlin (wenn nicht anders vermerkt, alle zit. Texte von dort).

[7] L. Volk, Akten dt. Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, Bd. 6 (Mainz 1983) 675 f. (zit.: Akten Bischöfe).

[8] Akten Bischöfe, Bd. 5, 817 f.

[9] Sowohl von Preysing als auch M. Sommer haben nach dem Krieg diese Informationshilfen durch H. Globke schriftlich bestätigt. Kritisch, aber wahrheitsgemäß schrieb M. Sommer, er habe ein „erstaunliches Vabanquespiel damals gespielt, ein ganz gefährliches Doppelspiel; denn nicht wenige der Bestimmungen, an denen er persönlich hatte mitarbeiten ‚müssen' (ich erkenne ein solches ‚Müssen' ja nicht an), verriet er nun noch während er daran arbeitete. Er litt unter diesem ‚Muß', aber wie mancher fand er damals nicht den Weg aus dieser Gewissensqual heraus."

[10] Über den Protest arischer Frauen auf der Straße vor dem Sammellager Rosenstraße, der zur Freilassung ihrer „nichtarischen" Männer führte, berichtete ausführlich zuerst die „Neue Zeitung" vom 14. 1. 1946.

[11] Akten Bischöfe, Bd. 6, 21.

[12] Ebd. 21 f. [13] Ebd. 64 f.

[14] F. v. Moltke, M. Balfour, J. Frisby, Helmuth James von Moltke, Anwalt der Zukunft (Stuttgart 1975) 165. – Manche Historiker werden wohl ihre Behauptungen jetzt endgültig revidieren müssen, die christl. Juden seien „im Herbst 1941 von den Kirchenleitungen selbst offiziell aus den Kirchen ausgestoßen worden" (K. Kwiet, H. Eschwege, Selbstbehauptung und Widerstand. Deutsche Juden im Kampf um Existenz und Menschenwürde 1933–1945, Hamburg 1984, 168).

[15] Akten Bischöfe, Bd. 6, 207. [16] Ebd. 267 f.

[17] L.-E. Reutter, Die Hilfstätigkeit kath. Organisationen und kirchl. Stellen für die im nationalsozialistischen Deutschland Verfolgten (Diss. Hamburg 1969) 281 f.

[18] Margarete Sommer starb, geehrt durch kirchliche und staatliche Auszeichnungen, 1965 in Berlin.

Bernhard Grom SJ

Die Archetypenlehre – eine Sackgasse

Zur Sakralisierung des Unbewußten

Würde Carl Gustav Jung (1875–1961) noch leben, er wäre in den letzten Jahren sicher schon mehrmals für die Verleihung eines theologischen Ehrendoktorats vorgeschlagen worden. Exegeten greifen – nicht erst seit Eugen Drewermann – auf seine Vorstellungen von Archetypen und von einem kollektiven Unbewußten zurück, um eine „tiefenpsychologische Schriftauslegung" zu versuchen. Religionspädagogen berufen sich auf dieselben Ideen, um eine „Symboldidaktik" zu begründen oder Märchenmotive zu deuten. Und Vertreter der spirituellen Theologie reden, wenn sie die psychische Seite des Glaubens beleuchten wollen, dunkel und bedeutungsschwer von den „Tiefenschichten", durch die der Mensch mit archetypischen Kräften verbunden sei. Bei manchen Theologen, wenigstens bei einer im gegenwärtigen Remythisierungstrend liegenden, vielbeachteten Minderheit, scheint ohne Jungs Tiefenpsychologie nichts Tiefes mehr sagbar zu sein. Wird die Archetypenlehre des Glaubens liebstes Kind und C. G. Jung der Kirchenvater einer aufklärungsüberdrüssigen, postmodernen Theologie?

Man könnte über die Sache spotten, würde sie nicht auf ein so ernstes Problem hinweisen. Sie erinnert an die schwierige, immer unabgeschlossen bleibende Aufgabe, die Grundeinsichten philosophisch-theologischer Erkenntnis, die weitgehend feststehen, und die Annahmen der empirischen Humanwissenschaften, die sich unter Umständen stark wandeln und nur in einer Vielzahl von psychologischen und soziologischen Ansätzen, das heißt in einem verwirrenden Wissenschaftspluralismus greifbar sind, miteinander zu verbinden, um auch die innerpsychischen und die gesellschaftlichen Bedingungen mitzubedenken, unter denen Glaube lebt und von denen das philosophisch-theologische Denken gewöhnlich abstrahiert.

Solches Verbinden erfordert eine enorme interdisziplinäre Arbeit. Weil es leider selten vorkommt, daß Psychologen und Soziologen auf die Theologie zudenken oder mit Theologen über Anknüpfungspunkte reden, haben einzelne Theologen den umgekehrten Weg eingeschlagen und versucht, ihr Menschenbild durch psychologische Erkenntnisse zu ergänzen. Diese Bemühungen sind ohne Zweifel wichtig und notwendig, soll die Theologie und die von ihr reflektierte Verkündigung und Spiritualität nicht am psychologisch geprägten Selbstverständnis vieler Menschen heute vorbeireden und steril und abstrakt werden. Eine Schriftausle-

gung, die auf der Grundlage der historisch-kritischen Methode – nicht im esoterischen Gegensatz zu ihr – auch den spirituellen Sinn herausarbeiten will, muß immer auch, zustimmend oder kritisch, auf die Hauptthemen der psychologischen Menschenbilder eingehen, die uns heute bestimmen und die zur Aktualisierung der biblischen Botschaft helfen könnten. Insofern sind solche Versuche grundsätzlich zu begrüßen. Es fragt sich nur, ob die Archetypenlehre der richtige Weg oder eine Sackgasse ist. Darum soll sie im folgenden auf ihre wissenschaftliche Brauchbarkeit und Tragfähigkeit geprüft werden. (Wobei nicht übersehen werden darf, daß ihre Fragwürdigkeit andere Verdienste C. G. Jungs, zumal auf dem Gebiet der praktischen Psychotherapie, nicht mindert.)

Religiosität – Numinosität – Archetypen

Anhänger und Kritiker sind sich darin einig, daß C. G. Jung seine Gedanken zur Archetypenlehre ziemlich unsystematisch und intuitiv formuliert hat (J. Jacobi 1957; R. B. Müller 1977; D. J. Hoy 1983). Einen roten Faden durch die verschiedenartigen Aussagen kann die Erkenntnis bieten, daß Jung sie in engem Zusammenhang mit dem von Rudolf Otto übernommenen Verständnis von „numinosem" Erleben sowie mit „seinem" – im biographischen und schriftstellerischen Sinn – Grundthema entwickelt hat: dem Kampf des Bewußten mit den autonom andrängenden Impulsen und Bildern des Unbewußten, der „Heilung der (drohenden) Spaltung", dem Weg zur „Ganzheit", dem „Individuationsprozeß". Nach Jungs Meinung ist das bewußte Ich ständig, nicht nur in der Neurose oder Psychose, sondern auch im normalen Dasein – sei es in Krisen, sei es in Wandlungen, die sich unbemerkt anbahnen – von Kräften erfaßt, die seiner willentlichen Steuerung entzogen sind und unwillkürlich, ja geradezu überwältigend über es kommen, es zum Guten oder auch zum Bösen inspirieren.

Numinoses Erleben ist nun für Jung das Fasziniert- und Erschrecktwerden von der Unwillkürlichkeit dieser Mächte, ist „eine dynamische Existenz oder Wirkung, die nicht von einem Willkürakt verursacht wird. Im Gegenteil, die Wirkung ergreift und beherrscht das menschliche Subjekt, welches immer viel eher ihr Opfer denn ihr Schöpfer ist" (GW 11,3). Numinos wird alles erlebt, was sich gebieterisch meldet und mit starker Gefühlsintensität erfahren wird, sei es der „Schatten", sei es das Angezogenwerden von „Anima" und „Animus", sei es das „Selbst" als Symbol der Ganzheit oder auch die Faszination des Materialismus oder einer anderen „Milieusuggestion" oder das Ideal der Sachlichkeit, dem sich ein Wissenschaftler verpflichtet fühlt – alles, was im Sinn Platons „Daimon" sein kann (GW 9/II, 36,275; 5,200).

Religiöses Erleben ist für Jung gleichbedeutend mit numinosem Erleben, mit Inspiriertwerden. „Religion ist eine Beziehung zu dem höchsten oder stärksten

Wert, sei er nun positiv oder negativ ... Diejenige Tatsache, welche die größte Macht in einem Menschen besitzt, wirkt als ‚Gott', weil es immer der überwältigend psychische Faktor ist, der ‚Gott' genannt wird" (GW 11,88). Religiosität als Numinosität ist „eine sorgfältige Berücksichtigung und Beobachtung gewisser dynamischer Faktoren, die aufgefaßt werden als ‚Mächte': Geister, Dämonen, Götter, Gesetze, Ideen, Ideale" oder was immer der Mensch als so „mächtig, gefährlich oder hilfreich", „groß, schön und sinnvoll genug" erfahren hat, daß er geneigt ist, es „andächtig anzubeten und zu lieben" (GW 11,4).

Entscheidend ist das Überwältigende, wie es abgespaltenen, uns beherrschen wollenden Teilpsychen (Komplexen) eigen ist. Doch während uns die Komplexe des *persönlichen Unbewußten* vertraut sind, gibt es andere, die ungleich numinoser wirken, weil sie in hohem Maß mit „psychischer Energie" (Libido) geladen sind. Es sind jene Träume, Bilder, Einfälle und Impulse, die – wie Jung im Unterschied zu den meisten anderen tiefenpsychologischen Schulen behauptet – nicht mehr aus Erfahrungen der individuellen Lebensgeschichte, sondern nur noch aus dem Einfluß eines *„kollektiven Unbewußten"* zu erklären sind und das persönliche Unbewußte der einzelnen übergreifen und auf es einwirken. Es ist angeblich in Grundkräfte strukturiert, die übermächtig, autonom, numinos (sozusagen als Komplexe des kollektiven Unbewußten) immer wieder auf uns Einfluß ausüben und die Jung *„Archetypen"* nennt.

Zwischen persönlichem und kollektivem Unbewußtem

Zum Beweis führt er etwa den Fall eines Schizophrenen aus Zürich an, der in einer Wachphantasie und in numinoser Erregung einen Sonnenphallus sah. Nach Jung konnte diese Vorstellung, die auch ein Motiv des Mithraskults war, nicht aus der Biographie des Patienten stammen (GW 5,200; 9/I,63-66). Ähnlich will er in den Träumen von Patienten wie auch von Normalen Symbole gefunden haben, die Motiven der Mythen und der „großen Träume" der Primitivvölker gleichen. Diese individuum-, kultur- und zeitübergreifende Gleichmäßigkeit (Universalität) verweist für ihn auf ein kollektives Unbewußtes, dessen archetypische Grundkräfte sich meistens in den Symbolen, Träumen, Wachphantasien oder künstlerischen Gestaltungen äußern, die sich durch besondere Suggestivkraft auszeichnen – im Unterschied zu den oberflächlichen, intellektuellen Träumen aus dem persönlichen Unbewußten.

In diesen Symbolen zieht ein Archetyp als „‚Arrangeur' psychischer Formen inner- und außerhalb der Psyche" (Briefe, Bd. 2,228) die zu ihm passenden Inhalte des Bewußtseins an, transformiert die undifferenzierte Grundenergie (Libido) und vermittelt zwischen kollektivem und persönlichem Unbewußtem. Als Strukturierungen des kollektiven Unbewußten sind die Archetypen universelle, in der

Frühgeschichte der Menschheit, ja zum Teil in deren tierischer Vorgeschichte erworbene und vererbte Dispositionen menschlichen Vorstellens, Wollens und Denkens, die das gegenwärtige Individuum veranlassen, wiederkehrende Situationen – Geburt, Tod, Gefahr, Vater – so zu erleben, wie seine Vorfahren es taten. Einige von ihnen sind bereits selbständige Persönlichkeitssysteme geworden: Persona, Anima, Animus, Schatten, die Mutter, der alte Weise, das göttliche Kind und vor allem der Archetyp des Selbst, in dem sich das Streben nach Ganzheit äußert. Archetypen sind „eine angeborene Disposition zu parallelen Vorstellungsbildungen, beziehungsweise universale, identische Strukturen der Psyche, welche ich später als das kollektive Unbewußte bezeichnet habe" (GW 5,200).

Das kollektive Unbewußte mit seinen Archetypen – Dämon, Mana oder Gott genannt – kann durch seine faszinierend andrängenden Impulse zu Besessenheit und Persönlichkeitsspaltung führen, aber auch zur schöpferisch genutzten Quelle übermenschlicher Kraft werden. Numinos-religiöses Erleben, wie Jung es versteht, findet sich in hohem Maß, meint er, in Psychosen, doch können und sollen die Religion in lebendigen Symbolen und Riten, die die ursprüngliche Erfahrung nicht durch kodifizierte und dogmatisierte Formen abwürgen dürfen, sowie die Wertvorstellungen der Gesellschaft und die Psychotherapie mit ihrer bewußten Auseinandersetzung den Menschen aus der Gefahr einer Psychose und Neurose befreien und das ihm mögliche Quantum Freiheit und Individualität und das gesunde Spannungsverhältnis zum kollektiven Unbewußten erringen lassen.

„Die Hauptgefahr besteht in einem Unterliegen unter dem faszinierenden Einfluß der Archetypen, was dann am ehesten eintreten kann, wenn man sich die archetypischen Bilder *nicht bewußtmacht*. Besteht eine psychotische Prädisposition, so kann es unter diesen Umständen geschehen, daß die archetypischen Figuren, denen sowieso kraft ihrer natürlichen Numinosität eine gewisse Autonomie eignet, sich von der Bewußtseinskontrolle überhaupt befreien und völlige Selbständigkeit erlangen, das heißt Besessenheitsphänomene erzeugen" (GW 9/I,49). Als Beispiel nennt er einen Patienten, der, besessen vom Archetyp der Anima, sich kastrieren und in Maria verwandeln wollte.

Archetypen sind eben „transsubjektive, weitgehend autonome psychische Systeme, welche mithin der Bewußtseinskontrolle nur sehr bedingt unterstellt sind und sich wahrscheinlich sogar größtenteils derselben entziehen" (GW 7,107). Letztlich läßt sich diese Auffassung nur von Jungs kosmologischer Sicht her verstehen, die auf Gedanken von Carl Gustav Carus und Eduard von Hartmann, diesen „Philosophen des Unbewußten", aufbaut. Das kollektive Unbewußte ist für Jung – worüber er am deutlichsten in seiner Schrift „Antwort auf Hiob" spricht – ein dumpfer Weltgrund und Lebensdrang, der das Individuum aus sich hervorbringt, um in ihm zur „Selbstanschauung", zum Bewußtsein seiner selbst zu gelangen. Die Menschheitsgeschichte ist die in Spannungen und Kämpfen sich vollziehende Bewußtseinsgeschichte dieses Weltgrunds.

Die Biographie des einzelnen „stellt eine Perikope im säkularen Ablauf oder in der ‚ewigen Revolution' der ‚göttlichen' Bilder dar. Ein ewig Vorhandenes erscheint in der Zeit als Ablauf" (Briefe, Bd. 2, 229). So kann Jung bekennen: „Mein Leben ist die Geschichte einer Selbstverwirklichung des Unbewußten... Wie jedes Wesen bin auch ich von der unendlichen Gottheit abgespalten... Das Leben ist mir immer wie eine Pflanze vorgekommen, die aus ihrem Rhizom (Wurzelstock) lebt" (Prolog zu: Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung).

C. G. Jungs Gedanken haben viele Psychologen zu einer positiveren, weiteren Auffassung vom Unbewußten angeregt und eine unbefangenere Sicht des Religiösen vermittelt als die Psychoanalyse Sigmund Freuds. Seine Sakralisierung des Unbewußten inspirierte Theologen und Literaturhistoriker zu einer tiefenpsychologischen Auslegung von Bibeltexten, Mythen und Märchen oder zu dem Versuch, christliche Symbole meditativ zu erschließen, um so einen neuen Zugang zu lebendiger religiöser Erfahrung zu finden. Dabei haben Märchenforscher, Bibelwissenschaftler und Religionspädagogen seine Äußerungen oft sehr selektiv zitiert, auf eigene Faust harmonisiert und in ihrem Sinn umgedeutet. Seine unbedenkliche Verwendung des von der christlichen Tradition geprägten Wortes „Gott", das er allerdings ganz anders versteht, lud geradezu zu schöpferischen Mißdeutungen ein.

Jungs Religions- und Archetypentheorie hat allerdings einen Nachteil, den auch das Wissen um manche positive Wirkung nicht verschweigen kann: Sie stammt sichtlich aus einer Schaffensperiode, in der er seine frühere Wissenschaftlichkeit zugunsten einer frei assoziierenden und teilweise antirationalen Einstellung aufgegeben hat, das heißt sie enthält „alogische und irrationale Aspekte" (R. Langner 1983, 115) und genügt in keiner Weise den Anforderungen einer wissenschaftlichen Psychologie.

Widersprüche

Jungs Umschreibungen sind nicht nur verschieden (H. C. Rümke 1950) und auf unterschiedliche theoretische Aufgaben ausgerichtet (J. W. Heisig 1979), sondern enthalten auch Widersprüche (H. H. Balmer 1972; R. Langner 1983). So sind die Archetypen für ihn einerseits vererbte Erfahrungen aus archaischer Zeit, angeborene Instinkte, andererseits aber „Wurzel der Seele in die Welt überhaupt". Sie sind einerseits universal, andererseits Signale, die eine nötige Korrektur anzeigen und genau die konkrete Situation eines Individuums treffen können. Sie sind einerseits ein Reflex des Gehirns und der Physis, „instinktive Antriebe" und „dem Trieb innewohnender Sinn" und andererseits „geistiger Faktor" – was doch Triebüberlegenheit und Freiheit einschließen müßte. Sie sind einerseits als

reine Vorstellungsmöglichkeiten inhaltslos und allgemein, andererseits aber doch rassenspezifisch und als Animus, Anima, Alter Weiser, Mutter, Kind, Geburt, Tod usw. sehr wohl inhaltlich voneinander unterschiedene Motive in Mythen und Träumen. Er nennt sie „an sich unanschaulich", aber auch „Anschauungsbegriffe"; „lebendige Subjekte" des kollektiven Unbewußten (müßte dieses dann nicht in eine Vielzahl von Subjekten zerfallen?), andererseits aber nur dessen Strukturierungen.

Ein Archetyp kann sich als sexueller Trieb, als humanistisches Ideal, als Kriegslust, aber auch als die Zahl drei äußern. Der Begriff ist bis zur Unbrauchbarkeit vielsagend. „So reicht denn die Sinn- und Beziehungsfülle des Archetypus vom Anorganischen bis hinauf zum Geistigen. Von einem Begriff im strengen Sinn kann hier schwerlich noch gesprochen werden... Ist dann nicht alles, was im Himmel und auf Erden ist, archetypischer Natur?" (L. Pongratz 1967, 228).

Die Archetypenlehre – wissenschaftlich unbrauchbar und unwahrscheinlich

Archetypen im Sinn Jungs lassen sich erfahrungswissenschaftlich weder nachweisen noch widerlegen, sind also kein psychologisch verwendbares Konstrukt.

Die Kriterien, nach denen es möglich sein soll, zwischen Erinnerungsbildern des persönlichen Unbewußten, die „gewissermaßen ausgefüllte, weil erlebte Bilder sind", und Archetypen des kollektiven Unbewußten, die „unausgefüllte, weil vom Individuum nicht persönlich erlebte Formen" sind (GW 7,83), zu unterscheiden, überzeugen nicht. Denn wie kann man archetypische Vorstellungen gleichzeitig in numinoser Ergriffenheit und „unausgefüllt", „nicht persönlich" erleben?

Ebensowenig überzeugt das andere Kriterium, wonach man aus der Ähnlichkeit mit Mythen-, Bibel- und Märchenmotiven auf einen transpersonalen Ursprung im kollektiven Unbewußten schließen könne. Diese Ansicht hat vieles mit der spiritistischen Grundannahme gemein, im automatischen Buchstabieren („Glasrücken"), Schreiben und Sprechen (Glossolalie) teilten sich Geister mit. Man kann erfahrungswissenschaftlich nicht zwingend ausschließen, daß in spontanen numinosen Eingebungen archetypische Strukturen eines kollektiven Unbewußten wirken, doch spricht nichts für diese Deutung, weil solche Eingebungen auch einfacher, sparsamer erklärt werden können. Das Erschreckende, ganz andere an ihnen rührt von dem Ich-Fremden her, das starke und angsterregende Impulse aus dem persönlichen Unbewußten an sich haben; das Faszinierende an ihnen geht von ihrem lusthaften Charakter aus. Dazu genügt die Annahme eines persönlichen Unbewußten, sofern man dieses weiter faßt als die Psychoanalyse, das heißt anerkennt, daß alle Antriebe, Vorstellungen und Denktätigkeiten, seien

sie triebhaft oder geistig, destruktiv oder moralisch, einfach oder komplex, unbewußt einsetzen, der bewußten Eigeninitiative und Zensur zunächst entzogen sein, Inspirationscharakter haben können.

Die Ähnlichkeit zwischen heutigen Traummotiven und mythischen Vorstellungen läßt sich leicht aus gleichen überzeitlichen Situationen und Grundmotiven erklären. Warum soll ein Patient aus Zürich, der täglich Sonne und Phallus erleben kann, in einem bestimmten Triebkonflikt und während einer Paranoiaphase nicht die Vorstellung von einem Sonnenphallus als dem Ursprung der Winde entwikkeln? Darf man diese so enthistorisieren und auf übergeschichtliche Archetypen zurückführen, daß man die biographischen und situativen Bedingungen nicht mehr ernsthaft untersucht? Die von Jung immer wieder behaupteten Ähnlichkeiten sind oft nur oberflächliche Analogien und Assoziationen des Autors. Denn Jung berichtet selten Fallbeispiele aus seiner Praxis so genau, daß klar würde, in welchen Erlebniszusammenhängen ein Patient eine Symbolvorstellung entwickelt hat. Und bei den religionsgeschichtlichen Parallelen, die er zitiert, genügt ihm meistens der ähnliche Vorstellungsinhalt, ohne daß er prüft, ob dieser bloß ein metaphorisches Sprachklischee oder Ausdruck starker Ergriffenheit ist oder angesichts der Vieldeutigkeit von Symbolen unter Umständen ganz anders erlebt wurde. Man denke nur daran, welche verschiedenen und teilweise gegensätzlichen Gefühle das Symbol der Muttergottheit in den einzelnen Kulturen repräsentiert (J. J. Preston 1982). Manche Deutungen Jungs sind auch ausgesprochen willkürlich – etwa wenn er das Motiv des winderzeugenden Sonnenphallus auch in mittelalterlichen Verkündigungsbildern sieht, weil dort die Herabkunft des Heiligen Geistes (Wind) mit einer „röhrenartigen Vorrichtung" (Phallus) dargestellt sei, die vom Thron Gottes zum Leib Marias reiche (GW 9/I,65).

Jungs Archetypenlehre wirkt anziehend, weil sie die unüberschaubare Vielfalt von Symbolvorstellungen in Mythen, Märchen und Träumen auf wenige Grundformen zurückzuführen und das ihnen Gemeinsame zu zeigen scheint. In Wirklichkeit verleitet sie aber dazu, sich mit der bloßen Feststellung von Ähnlichkeiten zu begnügen und ihre individuellen und soziokulturellen Unterschiede und Entstehensbedingungen zu übersehen. Dieser Gefahr ist ja auch ein so kundiger Religionswissenschaftler wie Mircea Eliade in seiner Archetypenlehre nicht immer entgangen (D. Dudley 1977; D. Allen 1978). Das Interesse richtet sich zu wenig aufs Differenzieren und zu sehr aufs Nivellieren, weil man letztlich ja „nur" die Bewußtwerdungsgeschichte des Weltgrundes schreiben will. Symbolisches und religiöses Erleben erscheint weitgehend als sozialisationsunabhängiger Durchbruch von Kräften des kollektiven Unbewußten.

Auch bei gesellschaftlichen Strömungen untersucht man nicht mehr einzelne Entstehensbedingungen, sondern stellt nur noch in personifizierender Sprache fest, welche archetypische Kraft gesiegt hat, das heißt was geschehen ist. Welchen Erkenntnisgewinn enthielt beispielsweise Jungs Aussage im Jahr 1936, Hitler und

der Faschismus seien mehr als auf ökonomische, politische und psychologische Ursachen auf das Ergriffensein vom „Archetyp Wotan" zurückzuführen (GW 10,203–218) – verglichen mit den sozialpsychologischen Erklärungsversuchen eines Theodor W. Adorno oder Erich Fromm? Im erwähnten Wotan-Aufsatz macht Jung denn auch folgerichtig die Götter (= das kollektive Unbewußte) in hohem Maß für den Nationalsozialismus verantwortlich: Was sich im Leben des einzelnen oder eines Volkes durchsetzt, ist eben übermächtig und – im Guten wie im Bösen – numinos und göttlich.

Das kollektive Unbewußte – ein Widerspruch zur Selbstbestimmung des Menschen

Das bewußte Ich soll nach Jung zwar um Freiheit ringen und sich mit den anstürmenden Inhalten des kollektiven Unbewußten auseinandersetzen, doch liegt die Initiative bei letzterem. „Vom Unbewußten gehen determinierende Wirkungen aus" (siehe H. H. Balmer 1972, 74). Das Ich hat der Richtung und Inspiration des kollektiven Unbewußten zu folgen und ist ein Moment an dessen kosmischer Entwicklung. Denn auch wenn es dessen Einflüsse grundsätzlich integrieren kann, wird es doch „aus seiner zentralen und beherrschenden Stellung quasi zur Seite geschoben und gerät dadurch in die Rolle des erleidenden Zuschauers, dem die nötigen Mittel fehlen, seinen Willen unter allen Umständen geltend zu machen" (GW 8,256). Die psychische Entwicklung des einzelnen und der Gesellschaft wird als Teil eines Naturereignisses gesehen.

Jungs Schüler Hans Trüb (1962, 18) hat diesen Widerspruch und diese Einschränkung der menschlichen Freiheit infolge einer Verabsolutierung des Unbewußten klar erkannt: „Denn in der Lehre Jungs hat der Begriff der ‚Psyche' zufolge seiner Zentrierung im kollektiven Unbewußten eine solche Überdimensionalität gewonnen, daß der Mensch auf der Suche nach seiner Ganzheit schließlich darin steckenbleibt... Damit aber steht die Psychotherapie heute am Schlußpunkt einer Entwicklung, zu dem die tiefenpsychologische Forschung auf Grund ihrer Tendenz, das Unbewußte zu verabsolutieren, hintreiben mußte."

Dahinter steht Jungs schwer nachvollziehbare Vorstellung, daß das bewußte Ich des Menschen sich seinsmäßig aus einer unbewußten (Welt-)Energie aufbaut und nährt, die ursprünglich nur als kollektive, unbewußte und psychoide vorhanden ist, sich jedoch zu archetypischen Grundkräften strukturiert und zum vollen psychischen und (selbst-)bewußten Leben drängt. Diese Metaphysik des Unbewußten muß sich allerdings fragen lassen, ob eine psychoide und kollektive Energie überhaupt denkbar ist, da wir nur die psychische Energie von Ichs und Subjekten kennen. Und wie kann sich eine solche Energie zu Grundkräften formen,

die trotz ihres Mangels an Bewußtsein dem bewußten Ich die Richtung zu weisen vermögen? Schließt Jung hier nicht von dem subjektiven Eindruck, den Regungen aus dem Unbewußten erwecken, vorschnell auf die Existenz einer eigenen bewußtseinsähnlichen, transpersonalen Vorform von Bewußtem? Was jedoch „aus dem Unbewußten" auftaucht, kommt aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem Unbewußten unser selbst und besteht wohl einfach aus Impulsen, die infolge des Überwiegens der rechtshemisphärischen und subkortikalen Gehirntätigkeit zunächst der Initiative des bewußten Ich entzogen erscheinen und darum Eingebungscharakter haben.

„Der Begriff ‚Archetyp' hat Theologen wohl insgesamt stärker fasziniert als Psychologen" (A. A. Bucher 1988). Ihre Fixierung auf die Archetypenlehre könnte sich dadurch lösen, daß sie einsehen, daß sie keineswegs empirisch gesicherte psychologische Erkenntnis ist und daß sie auch nicht den einzigen Weg zu einer ganzheitlicheren, emotionsfreundlicheren Sicht vom Menschen darstellt. Wer meint, nur die Tiefenpsychologie Jungschen Typs könne „die Verdrängung und Abspaltungen des Psychischen nach Möglichkeit rückgängig machen und die ursprünglichen Quellen des Religiösen wieder freilegen" (E. Drewermann), übersieht, daß es daneben fruchtbare Ansätze der Emotions- und Motivationspsychologie gibt, die wissenschaftlich besser begründet, präziser formuliert und als Anknüpfungspunkte für Theologie und Spiritualität geeigneter sind. Da wäre bei E. H. Erikson, H. Kohut, C. Rogers, V. E. Frankl und anderen noch viel zu entdecken (siehe B. Grom 1986, 1987); nur darf man nicht immer gleich ein abgerundetes System erwarten. So könnte man aus den Grundmotiven des Menschen ein Verständnis für das Emotionale, Symbolische und Allgemein-Menschliche des christlichen Glaubens entwickeln, ohne das Spezifische an ihm zu überdecken: Christlicher Glaube als das sich dem Göttlichen öffnende erfahrungs-, offenbarungs- und jesusbezogene Sichverdankt-, Getragen- und Gerufenwissen des Menschen.

Literatur: D. Allen, Structure and Creativity in Religion. Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and News Directions (Den Haag 1978); H. H. Balmer, Die Archetypentheorie von C. G. Jung (Heidelberg 1972); A. A. Bucher, Tiefenpsychologie und Exegese? Anmerkungen zum Psychologiekonzept Eugen Drewermanns, in: Herder-Korrespondenz 42 (1988) 114-118; G. Dudley, Religion on Trial. Mircea Eliade and His Critics (Philadelphia 1977); Instinkte und Archetypen – im Verhalten der Tiere und im Erleben des Menschen, hrsg. v. H. Heusser (Darmstadt 1976); Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens?, hrsg. v. A. Görres, W. Kasper (Freiburg 1988); B. Grom, Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters (Düsseldorf 1986); B. Grom, N. Brieskorn G. Haeffner, Glück – auf der Suche nach dem „guten Leben" (Berlin 1987); J. W. Heisig, Imago Dei. A Study of C. G. Jung's Psychology of Religion (Lewisburg 1979); D. J. Hoy, Numinos Experiences: Frequent or rare?, in: Journal of Analytical Psychology 28 (1983) 17-32; J. Jacobi, Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie C. G. Jungs (Zürich 1957); C. G. Jung, Gesammelte Werke (GW), 19 Bde. (Zürich-Olten 1966-1983); Briefe, 3 Bde. (Olten 1971); R. Langner, Komplex und Archetypus in sozialpsychologischer Sicht (Bonn 1983); R. B. Müller, Das Numinose in der Analytischen Psychologie. (Diss. Clausthal-Zellerfeld 1977); L. Pongratz, Problemgeschichte der Psychologie (Bern 1967); Mother Worship: Themes and Variations, hrsg. v. J. J. Preston (Chapel Hill 1982); H. C. Rümke, Aantekeningen over det instinct, den archetypus, den existentiaal, over de Werelden, die zij oproepen, over reductie en misvorming van het mensbeeld, in: Pro regno, pro sanctuario, hrsg. v. W. J. Kooiman, J. M. van Veen (Nijkerk 1950) 451-467; H. Trüb, Heilung aus der Begegnung (Stuttgart 1962).

Josef Fuchs SJ

Strukturen der Sünde

Im Unterschied zur Enzyklika Pauls VI. „Über den *Fortschritt* der Völker" handelt die Enzyklika Johannes Pauls II. „Die soziale Sorge" (Sollicitudo rei socialis, 30. 12.1987) – vorsichtiger, aber auch sachlicher (Nr. 50) – über die soziale *Entwicklung*. Diese hängt gemäß der Enzyklika nicht nur von den sozialen Systemen wie Kapitalismus oder Kommunismus ab, sondern vor allem von der menschlichen und christlichen Solidarität. Diese vermag als tugendhaftes Verhalten die personale, egoistische Sünde der Menschen zu überwinden, die ihrerseits verantwortlich ist für jene Strukturen der Sünde, die die Unrechtssituationen unserer Gesellschaft kennzeichnen.

Zu Beginn der Enzyklika heißt es, daß sie eigentlich nicht eine gesellschaftliche, sondern eine moralische (35) und vor allem theologische Analyse der heutigen Wirklichkeit durchzuführen gedenkt, um so zu einem differenzierteren Begriff von Entwicklung zu kommen (4). Diese Analyse beruft sich ausdrücklich auf die Kompetenz der Theologen, zumal der Moraltheologen (41). Dabei konzentriert sie sich auf den theologischen Begriff der Sünde, die als die Ursache der Unrechtsstrukturen gilt.

Während der Begriff „Strukturen der Sünde" im theologischen Schrifttum der vergangenen Jahre durchaus beheimatet war, fand er sich bislang nicht in römischen Dokumenten. Erst in den letzten Jahren begegnet dort der Parallelbegriff „soziale Sünde", der – wenn auch in weniger präziser Form – dasselbe aussagen soll. Er findet sich sowohl im apostolischen Schreiben Johannes Pauls II. „Reconciliatio et Paenitentia" vom 2. Dezember 1984 (16) wie auch in den beiden Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre zur Theologie der Befreiung vom 6. August 1984 und vom 22. März 1986[1].

Sündenstrukturen und Urzustand

Die vielfachen Unrechtsstrukturen in der menschlichen Gesellschaft sind ein (in sich nicht moralisches) Übel dieser Gesellschaft. Sie schaffen nicht nur viel Leid, sondern führen auch zu vielfachen, oft auch turbulenten und teilweise gewalttätigen Bewegungen und Kämpfen. Man pflegt sie als Unrechtsstrukturen im

gesellschaftlichen Gefüge zu sehen und zu bezeichnen; das ist richtig, wenn auch vielleicht inadäquat und unzureichend. Denn Unrechtsstrukturen gibt es auch in den einzelnen Gruppen und selbst in den Individuen der Gesellschaft. Diese sind nämlich nicht nur das Gute anstrebende oder auch nur neutral strebende Wesen; vielmehr streben sie auch eigensüchtig und zum Unrechten hin und führen darum zum Unrecht in der Gesellschaft. Solche Strebungen sind nicht nur freie personale Sünden, sondern auch schon vorgegebene Strukturen.

Von Unrechtsstrukturen hat die Menschheit immer gewußt. Philosophisch verstand man sie als menschliche, in Freiheit wurzelnde Fehlstrukturen. Die christliche Theologie bedachte überdies ihren Ursprung gemäß der Offenbarung, führte sie theologisch auf die personale Sünde (Ursünde und persönliche Sünden) zurück und nannte sie aus der Sünde stammende Unrechtsstrukturen.

Als Beispiel des Bewußtseins von aus Freiheit stammenden Fehlstrukturen von Individuen und Gesellschaften möge eine kurze Reflexion auf die Gerechtigkeitstheorien jener Philosophen dienen, die unser Gesellschaftssystem auf einen erdachten (also nicht geschichtlich fixierbaren) *Gesellschaftsvertrag* zurückführen. Als Ausgangspunkt für einen Gesellschaftsvertrag mußte ihnen ein – erdachter – Urzustand oder auch Naturzustand der Menschheit gelten. Dieser Urzustand oder Naturzustand erscheint ihnen als völlig unbefriedigend und muß daher überwunden werden. Sowohl die Beschreibung dieses Zustands als auch der Entwurf eines Vertragszustands zeigen, welche Mangelerscheinungen und Fehler – Fehlstrukturen – uns Menschen bewußt sind und sogar dem Ur- oder Naturzustand als dem Ausgangspunkt für einen als notwendig erachteten Gesellschaftsvertrag zugeschrieben werden.

Aus neuerer Zeit ist vor allem der Versuch von *John Rawls* in seiner „Theory of Justice" (1971) bekannt[2]. Um das Wesen des von ihm erdachten Urzustands nicht als einen tatsächlichen Naturzustand zu bestimmen, nennt er ihn – im Unterschied zu anderen Philosophen – nicht Naturzustand, sondern schlicht Urzustand. Was ihm bei seinem Versuch vorschwebt, ist allerdings ausschließlich die Erarbeitung einer gerechten Grundstruktur der menschlichen Gesellschaft. Aus seinem Konstrukt des Menschen des Urzustands, der sich eine gerechte Grundstruktur der Gesellschaft entwerfen soll, muß er viele Elemente des uns bekannten egoistischen und somit in seiner Struktur fehlerhaften und zum Entwurf einer gerechten gesellschaftlichen Grundstruktur unfähigen Menschen ausschalten. Rawls weiß also um die egoistischen und zum Unrecht verleitenden Fehlstrukturen des existierenden Menschen, aber auch um die des Menschen eines Urzustands. Denn die Reflexionen der Menschen dieses Zustands über die Erfordernisse eines gerechten Gesellschaftsvertrags zeigen, daß auch sie sich ihrer eigenen, alles andere als idealen Wirklichkeit bewußt sind.

Rawls ist nach seinem eigenen Eingeständnis in seiner Theorie nicht völlig unabhängig von *Immanuel Kants* Versuch eines Gesellschaftsvertrags[3]. In dem von

Kant unterstellten Naturzustand gibt es den schon in verschiedenen Gruppierungen und Vergesellschaftungen lebenden Menschen. Innerhalb einer solchen Gesellschaft des Naturzustands tauchen aber viele und widersprüchliche Einzelinteressen auf, die zu Unzufriedenheit, Reibereien und Gewalttätigkeit führen. Um die verheerenden Wirkungen der offensichtlich bestehenden Fehl- und Unrechtsstrukturen des Naturzustands auszuschalten, bedarf es nach Kant eines Gesellschaftsvertrags, der die bestehenden Rechtsbeziehungen zwar nicht ändert, sie aber aus ihrer ungenügenden privatrechtlichen Sphäre – mit ihren schlimmen Folgen – in ein öffentlich-rechtliches System zur Besorgung austeilender Gerechtigkeit, das heißt in den „bürgerlichen Zustand" überführt.

Anders als Rawls und Kant dachten die eher utilitaristisch eingestellten Philosophen vom Naturzustand als dem Ausgangspunkt für einen erforderlichen Gesellschaftsvertrag. Für *Thomas Hobbes*[4] zum Beispiel herrscht in diesem Zustand der Egoismus und das egoistische Verhalten. Die Fehl- und Unrechtsstruktur des Menschen und der Gesellschaft gebiert den Kampf aller gegen alle. Dem sucht ein sich als erforderlich erweisender Gesellschaftsvertrag zu wehren.

Die *christliche Theologie* hat natürlich auch und schon immer von der Fehl- und Unrechtsstruktur des Menschen und seiner Vergesellschaftung gewußt. Doch geht der dabei angenommene Urzustand als ein nicht schon von Egoismus und Unrecht gezeichneter Zustand – im alttestamentlichen Offenbarungsbericht als zeitliche Epoche vorgestellt – dem egoistischen und Unrechtszustand der Menschheit voraus. Es ist die Sünde des Menschen, die diesen Umschlag bewirkt.

Übrigens dachte so nicht nur die vom alttestamentlichen Bericht bestimmte Christenheit. Auch stoischen Philosophen der Antike war ein der Unrechtssituation des Menschen vorausgehender, zwar primitiver, aber doch unschuldiger Zustand der Gerechtigkeit nicht unbekannt. Cicero zum Beispiel entwirft einen solchen Zustand, indem er ihn von allem freihält, was im uns bekannten Menschen der egoistischen Unrechtssituation als Übel zu beklagen ist. Die Ursache für den Umschlag vom einen zum anderen Zustand ist die Schuld des Menschen.

Das Christentum führt aufgrund des Berichts des Alten Testaments den Ursprung des egoistischen und Unrechtszustands der Menschheit auf die theologisch verstandene Sünde zurück. Eheliche und Familienordnung, staatliche Vergesellschaftung und Autorität würde es auch in einem sündenfreien Urzustand (status antelapsarius) geben. Zwang, Repression, Strafe (im Staat, in der Familie) dagegen haben den nicht sündenfreien, sondern egoistisch strebenden Menschen (status postlapsarius) zur Voraussetzung; sie können darum berechtigt sein, weil im sündebedingten Unrechtszustand der Menschheit das gesellschaftliche Leben ohne gelegentliche Verwendung solcher Mittel praktisch nicht möglich ist.

In der Literatur der Kirchenväter spielen zwei Institutionen eine besondere Rolle: die Sklaverei[6] und das Privateigentum. Beide wurden mit gewissen Einschränkungen für berechtigt erachtet. Beide aber sind typische Institutionen der

Menschheit nach dem Sündenfall; in einer sündenfrei gedachten Gesellschaft wären alle Menschen gleich gewesen und hätte es kein Privateigentum gegeben.

Die Tatsache der *Sklaverei*, ohne die die Gesellschaft und Wirtschaft der ersten christlichen Jahrhunderte aufgrund der äußerst negativen Haltung des freien Menschen gegenüber der Arbeit überhaupt nicht denkbar schien, wird von den Kirchenvätern vielfach mit der Sünde in Beziehung gesetzt und von ihr her – für die von der Sünde gezeichnete Menschheit – gerechtfertigt. Grundlegend ist der Bericht der Genesis vom sündhaften Verhalten Chams gegenüber seinem betrunken und nackt im Zelt liegenden Vater Noach. Cham und seine Nachfahren werden nachher von Noach verflucht: „Verflucht sei Kanaan. Der niedrigste Knecht soll er seinen Brüdern sein" (Gen 9, 25); Cham wird der Urvater Kanaans genannt. Das gilt als Beginn der nun als gerechtfertigt angesehenen Sklaverei. Der durch Cham begonnene sündhafte Entwicklungsprozeß und somit die Sklaverei als berechtigte Folge wird von den Kirchenvätern in verschiedenster Weise verstanden: Sklaverei ist Buße für die (Chams Sünde weiterführenden) begangenen Sünden, schreckt von weiteren Sünden ab, ist eine vor der Sünde bewahrende Maßnahme usw.[7] Noch Thomas von Aquin sieht im Mittelalter die Berechtigung der Sklaverei – die es im vorsündlichen Urstand nicht gegeben hätte – in der Notwendigkeit begründet, daß im jetzigen Zustand der Menschheit unfähigere Menschen durch fähigere geführt werden müßten[8].

Auch das *Privateigentum* hat die Sündensituation der Menschen zur Voraussetzung. In einem sündelosen Naturzustand und im begnadeten Urzustand wäre alles gemeinsam gewesen. Für spätere Zeiten sieht auch Thomas von Aquin die Berechtigung des Privateigentums darin begründet, daß im jetzigen Zustand die Menschen die ihnen zur Verfügung stehenden Güter besser verwalten, wenn sie Privateigentum und nicht nur Gemeineigentum haben[9].

Sündenstrukturen und Sünde

Die christlichen Theologen führen die Unrechtsstrukturen in der menschlichen Gesellschaft weitgehend auf die moralisch und theologisch verstandene Sünde zurück. Unabhängig von der Interpretation dessen, was Erbsünde heißt, läßt sich (mit Karl Rahner) von einer ursprünglichen Schuldbestimmtheit unserer Freiheitssituation, vom Anfang unserer Freiheitsgeschichte an mitgegeben und eingestiftet, reden. Diese Tatsache manifestiert sich und hat überdies als Folge Sündenstrukturen der menschlichen Wirklichkeit, und dies in verschiedener Weise.

An erster Stelle weist der *einzelne Mensch* als Person und handelndes Subjekt, weisen aber auch die verschiedenartigen kleinsten und kleinen Gruppierungen und Vergesellschaftungen Sündenstrukturen auf. Von seinem Beginn an und dann

unter dem Einfluß seiner Umgebung, aber schließlich auch aufgrund seiner eigenen Sünden ist der einzelne allein und inmitten seiner Vergesellschaftung in verschiedenster Weise der Sünde und ihrem Unrecht zugeneigt; er ist in dieser Weise strukturiert. Diese seine Sündenstruktur manifestiert sich in personalen Sünden und hat dadurch u. a. ihre Folgen in der menschlichen Gesellschaft.

An zweiter Stelle ist auf die die Sündenstruktur und die Sünde manifestierenden Objektivationen der Sünde in der menschlichen *Gesellschaft* hinzuweisen. Wenn die Kirchenväter von den vielfachen und von ihnen gerechtfertigten Zwangsmaßnahmen sowohl im Staatsgefüge wie auch in kleineren Gruppen, auch in der Familie (Großfamilie), ja sogar in der Ehe sprechen, sind sie sich dessen bewußt, daß solche Maßnahmen Manifestationen einer Menschheitssituation sind, die letztlich aus der Sünde stammt. Da es die Menschheit außerhalb der sündebedingten Situation nicht gibt, sie aber zur einigermaßen geordneten Weiterexistenz solcher Zwangsmaßnahmen unbedingt bedarf, sind sie für die Kirchenväter durchaus berechtigt, wenn auch sündebedingt. Das gleiche gilt von Sklaverei und Privateigentum: Sie tragen das Zeichen der Sünde auf der Stirn. Die Kirchenväter haben noch nicht an die heutige Frage gedacht, ob man sie eher sündige Institutionen oder institutionalisierte Sünden nennen soll. Solche Objektivationen gehören dem Naturrecht (oder jus gentium) an, aber einem Naturrecht, das so nicht vom Urzustand herkommt, sondern durch die sündige Menschheitssituation bedingt und daher (so sah man es damals) erforderlich und gerechtfertigt ist.

Sehr vieles von dem, was traditionsgemäß und auch heute in Recht und Moral als Naturrecht bezeichnet wird, ist wirklich Naturrecht – aber Naturrecht der im Zeichen der Sünde lebenden Menschheit. Nur so lassen sich unter bestimmten Umständen berechtigte Falschaussagen von sündhafter Lüge unterscheiden. Nur so kann die bewußte Bewirkung eines Übels entweder gemäß dem einer langen Tradition bekannten Prinzip von der Handlung mit Doppelwirkung oder durch teleologische Güterabwägung als rechtens begründet werden. Nur so lassen sich manche auf den ersten Blick aller Gerechtigkeit hohnsprechende wirtschaftliche Praktiken rechtfertigen, wenn sie nämlich als allgemein akzeptierte „Sprachregelung" des gegenseitigen Ausgleichs und der ebenso gegenseitigen Schadloshaltung zu gelten haben, der sich niemand der Teilnehmer am wirtschaftlichen Leben in gewissen Grenzen entziehen kann. Einzelne Theologen haben dieses Naturrecht als ein Kompromiß-Naturrecht verstehen wollen; bekannt wurde vor allem die entsprechende Kompromißtheorie oder -theologie des amerikanischen Moraltheologen Charles Curran. Es besteht in der Tat keine Schwierigkeit, entsprechende Normen und Verhaltensweisen einfachhin Naturrecht zu nennen, da sie der praktischen Vernunft in Hinsicht auf die einzige tatsächlich, wenn auch sündebedingt existierende Wirklichkeit des Menschen entsprechen.

An dritter Stelle sind die heute sogenannten *Unrechtssituationen* der menschlichen Gesellschaft – auch die internationalen und nationalen – zu bedenken. Die

verschiedenen menschlichen Güter – Wirtschaftsgüter, gesellschaftliche Chancen, Kulturgüter usw. – sind vielfach und in weitem Ausmaß so unterschiedlich verteilt, daß sie ihrer eigentlichen Bestimmung, grundsätzlich allen Menschen zur Verfügung zu stehen, nicht entsprechen, sondern widersprechen. Das ist ein Übel (in einem in sich noch nicht moralischen Sinn dieses Wortes) der menschlichen Gesellschaft, es ist ein (noch nicht moralisch verstandenes) Unrecht, geht vielfach aber auf (nun im sittlichen Sinn gemeinte) personale Ungerechtigkeit zurück, also auf Sünde; es ist also nicht zu rechtfertigen. Es geht um eine Unrechtsstruktur in unserer Gesellschaft, die sich als ungerecht-sündebedingt und daher als ungerechte Sündenstruktur erweist. Sie ist ein echtes, weitgehend durchaus *nicht gerechtfertigtes* Übel, das zu überwinden eine sittliche Pflicht bedeutet.

Im heutigen Gespräch über die Unrechtsstrukturen als Sündenstrukturen unserer Gesellschaft pflegt man sich im allgemeinen nicht (oder doch kaum) auf die sogenannte Erbsünde zu beziehen; das wäre ja der Versuch, das Dunkel der Unrechtsstrukturen durch das noch größere Dunkel des Mysteriums „Erbsünde" aufklären zu wollen. Vielmehr pflegt man sich durchgehend auf persönliche Sünden zu beziehen, die als Ursprung der Sündenstrukturen gelten sollen. Sünde wird moralisch und theologisch als die Ursache der Unrechtsstrukturen verstanden. Deren Überwindung hat dann folglich vor allem durch die Umkehr des sündigen Menschen der Ungerechtigkeit und seine Umwandlung in den gerechten und solidarischen Menschen zu geschehen.

Die Enzyklika „Die soziale Sorge" sieht die Ungerechtigkeit-Sünde vor allem in der „Gier nach Profit" und dem „Durst nach Macht" (37f.). Dabei ist offensichtlich an die Unrechtssituationen in der menschlichen Gesellschaft gedacht, obwohl es analog solche Situationen auch im Miteinander im mehr oder weniger kleinen Alltag überall und jederzeit gibt. Aber die Themastellung der Enzyklika läßt diese primär von der Problematik der Dritten Welt, von der (vor allem wirtschaftlichen) Nord-Süd-Spannung, von der Spaltung zwischen gesellschaftlichen Imperialismen und Blöcken, vor allem denen in Ost und West, von dem „Götzendienst" gegenüber „Geld, Ideologie, Klasse und Technologie" in der Behandlung wirtschaftlicher und politischer Probleme usw. sprechen. Jedoch denkt sie auch an die Vierte Welt (14, Anm. 31; 16f.), an die Unrechtssituationen im Innern einzelner Gruppen oder Staaten, sowohl in der Ersten wie der Dritten Welt.

Die Sünde der Ungerechtigkeit läßt die Menschen angesichts der großen und kleinen Ungleichheits- und Unrechtssituationen unberührt und kalt verbleiben: „Es ist jedermanns rechtmäßig erworbenes Gut", heißt es. Sie scheuen sich nicht, im persönlichen, aber auch im Gruppen- oder nationalen Interesse neuere und größere Unrechtssituationen herbeizuführen. Sie denken nicht oder nur ungenügend daran, die bestehenden Unrechtssituationen – in der Weise und in dem Grad, in dem es sich als möglich erweist – zu verringern; ja sie suchen sie eher zu befestigen und sie unbekümmert im Eigeninteresse weiterhin auszunutzen.

Aber die Unrechts- und Sündenstrukturen können auch durch Gewöhnung im Lauf langer Zeiten feste persönliche und gesellschaftliche Haltungen zeugen, die das Unrecht und die Sünde nicht mehr als solche empfinden lassen, so durch lange gesellschaftliche Entwicklungen und durch das Hineingeboren- oder Hineingestelltwerden in ein entsprechendes gesellschaftliches, in unrechter Weise denkendes und wertendes Ambiente, aber auch innerhalb der Lebensgeschichte des einzelnen. Das kann unter Umständen, wenigstens teilweise, dazu führen, daß das Unrecht akzeptiert und verwirklicht wird ohne die persönliche Sünde der Ungerechtigkeit. Es ist die Aufgabe derer, die sehen und wissen (also auch der Kirchen, der Politiker, der Fachleute), den Sinn für gesellschaftliches Recht und Unrecht und damit auch für persönliche Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zu wecken.

Im Rahmen der Thematik „Sündenstrukturen und Sünde" sei nochmals und ausdrücklich ein Blick getan auf die bei der Rede von den Sündenstrukturen, also von der Sünde als der Ursache der Unrechtsstrukturen, mitlaufende Gefahr, zu vergessen, daß große Ungleichheiten und tiefe Unrechtsstrukturen auch auf andere Weise als durch sündhaftes Verhalten entstehen können. „Schreckliche gesellschaftliche Zustände können zu einem Großteil auch das Ergebnis von Irrtum und Unkenntnis sein; sie mögen auch auf Menschen zurückzuführen sein, die zwar das sittlich Falsche getan haben, aber aus völlig uneigennütziger Liebe."[10] Man denke auch an die Benachteiligten nach Natur- und anderen Katastrophen; man denke an die in sich geschlossenen, von den „entwickelten" aber getrennt lebenden, völlig unterentwickelten Menschheitsgruppen; man denke an das Schicksal der von Natur aus oder infolge (aufgrund gesellschaftlicher Herkunft) ungenügender Erziehung weniger Begabten oder weniger Fähigen, der weniger Phantasie- und Energiereichen, der in verschiedenster Weise Behinderten, derer, die in der Gesellschaft keine günstigen Beziehungen kennen usw.; die Menschen sind tatsächlich nicht alle gleich. Man denke auch an die großen Gefahren und Übel, die dem Bevölkerungswachstum innewohnen; dabei sei nicht ausschließlich an die Probleme und Übel einer stets wachsenden Überbevölkerung gedacht, sondern auch an die eines rapid sich verringernden Bevölkerungswachstums.

Nun mag hinter manchen dieser und vieler anderer Schicksale nicht selten auch irgendwo und irgendwann (von uns heute nicht gewußt) Sünde als Ursache oder Mitursache stehen; aber – um ein in der Literatur schon bekanntes Beispiel zu bringen – ist es wirklich sicher, daß ein in seiner relativ kleinen Welt sozial nicht akzeptierter und dadurch in seinem Fortkommen entscheidend behinderter Homosexueller homosexuell veranlagt ist nur aufgrund sündhafter Verweigerung menschlicher Zuneigung und affektreicher Liebe ihm gegenüber in den ersten Lebensjahren? Was nun, wenn es in irgendeinem nicht sündebedingten Schicksal an menschlicher Zuwendung und Solidarität fehlt? Dann würde erst die schuldhaft verweigerte Solidarität die verbleibenden, nicht sündebedingten Unrechtsstrukturen zu Sündenstrukturen machen.

Nicht übersehen werden sollte, wenn man von Unrechtsstrukturen als Sündenstrukturen spricht, die Tatsache oder die Möglichkeit, daß die Sünde nicht ausschließlich auf der Seite derer liegen muß, die selbst vom Übel der Unrechtsstrukturen nicht betroffen sind. Nicht nur die Habenden, sondern auch die Nichthabenden können – wenigstens teilweise – die Ursache, und zwar auch sündhafte Ursache der vorhandenen Strukturen sein. Es gibt sowohl bei einzelnen sozial Bedürftigen wie auch bei bestimmten eher asozialen Gruppen, aber auch in organisierten Völkern und Regierungen eine fatalistische Unbekümmertheit und Sorglosigkeit, einen Mangel an Einsatzbereitschaft und an mühevoller Selbsthilfe, ein Daraufwarten, daß die anderen, die Habenden, einspringen und die Sorge um die Überwindung der eigenen Situation übernehmen werden; auch solche Haltungen und solches Verhalten können sündhaft sein – Sünde als Ursache von nicht überwundenen Mangelstrukturen. Und es gibt auch in der Dritten Welt sündebedingte Vierte Welten. Es ist eine schwer zu beantwortende Frage, wie in solchen Fällen Solidarität geübt werden soll.

Man hat sich daran gewöhnt, von Unrechtsstrukturen als sozialen Sünden oder Sündenstrukturen zu reden. Man denkt viel weniger daran, daß die Unrechtsstrukturen ihrerseits auch geeignet sind, Sünde und infolgedessen weiterhin Sündenstrukturen zu erzeugen. Es gibt einen Mangel an Sinn für sittliche Richtigkeit und auch für sittliche Gutheit, der sich aus dem Leben in unüberwindbaren Unrechtsstrukturen vielfach entwickelt. Es gibt nicht nur die vielen, oft haarsträubenden Fehlleistungen – als Ersatzhandlungen – derer, die Mangel leiden, es gibt auch das unsoziale und oft ungerechte gegenseitige Verhalten derer, die miteinander im Elend leben müssen. Es gibt Maßnahmen einer Selbsthilfe, die unschuldigen Dritten schwersten Schaden zufügen, zum Beispiel Drogenhandel. Es gibt neben dem berechtigten Sichaufbäumen gegenüber dem Unrecht und gegenüber denen, die Ursache der Unrechtssituationen sind oder es doch zu sein scheinen, auch haßerfülltes Verhalten und durch nichts zu rechtfertigende Vergehen. Die Unrechtssituationen entstammen weitgehend der Sünde; ihrerseits zeugen sie oft Haltungen und Verhaltensweisen, die Sünde sind.

Überwindung der Unrechtsstrukturen

Worauf es also ankommt, ist die Überwindung der Unrechtsstrukturen, unter denen die menschliche Gesellschaft weithin lebt. Es ist eher von sekundärer Bedeutung, ob diese Strukturen aus der Sünde stammen oder nicht, ob sie also Sündenstrukturen sind oder nicht; das läßt sich ohnehin vielfach nicht genau feststellen.

Wo allerdings sittliche Ungerechtigkeit und Sünde im Spiel sind, geht es nicht nur um die Strukturen, sondern um die Menschen, die solche Strukturen bedacht

verursachen, verfestigen oder ihren Abbau behindern. Das kann den einzelnen als einzelnen betreffen, aber auch den einzelnen in seiner Mitverantwortung und Mitarbeit zum Beispiel in der Wirtschaft oder in der Politik. Moralische Ungerechtigkeit und Sünde betreffen immer den einzelnen als Person, aber sie betreffen ihn auch da, wo er gemeinsam mit anderen Verantwortung trägt.

Gefordert ist die sittliche *Gutheit der Person*, der es um den Abbau von Unrechtsstrukturen und ihre Umwandlung in gerechte und somit sittlich *richtige Strukturen* geht. Gefordert ist also menschliche und christliche Solidarität mit den Übervorteilten, Solidarität nicht im Sinn von freiwilligem Einsatz in klassenkämpferischer gemeinsamer Erfahrung, sondern als einsatzbereiter Respekt vor der gleichen Würde und den gleichen fundamentalen Rechten aller und vor allem der Benachteiligten in der Gesellschaft. Eine solche Solidarität fordert von denen, die in Sünde Unrecht getan haben oder tun, eine grundlegende Änderung ihrer als Gier nach Profit und Durst nach Macht umschriebenen Haltung, jene Änderung, die wir christlich Umkehr zu nennen gewohnt sind.

Aber auch da, wo bestehende Unrechtsstrukturen nicht auf die Sünden einzelner oder den hier und jetzt einzelnen zurückgehen, bleibt doch die Forderung der sittlichen und christlichen Solidarität mit denen, die unter den Unrechtsstrukturen leiden müssen. Sie fordert Umkehr im *analogen* Sinn, Umkehr von einem Sich-Verschließen in den eigenen Interessen, das blind für den berechtigten Anspruch der Benachteiligten macht. Auch eine solche Solidarität ist nicht angeboren; man muß sie dem eigenen Ich entreißen. Auch eine solche Umkehr kann hart sein. Und sie bleibt selbst dann noch eine weiterhin zu leistende Forderung, wenn sie grundsätzlich in der innersten Haltung der Person schon vollzogen ist. Das zeigt sich vor allem dann, wenn es darum geht, daß die Umkehr nicht nur innere und tugendhafte Haltung bleibt, sondern sich im Bereich des je Möglichen um die Überwindung von Unrechtsstrukturen tatkräftig müht; denn dann geht es ebenso um die Umgestaltung der eigenen Lebenshaltung wie um den privaten und öffentlichen Einsatz für weniger ungerechte Gesellschaftsstrukturen.

Die Formulierung „für weniger ungerechte Gesellschaftsstrukturen" nimmt Rücksicht darauf, daß eine völlig gerechte Strukturierung der Gesellschaft ein praktisch unerfüllbares Desiderat bleibt, aber auch daß oft nur ein sehr begrenztes Sich-Mühen auf eine Besserung der Strukturen hin möglich ist. Karitative Gaben sind tatsächlich eine, wenn auch sehr begrenzte, Weise der Änderung der Unrechtssituation. Diese selbst als Struktur zu ändern, wird weitgehend nur Schritt um Schritt möglich sein. Der Versuch einer gewaltsamen Totaländerung bedeutet in vielen Fällen eher eine Verschlimmerung der Situation; manches lateinamerikanische Land und manches lateinamerikanische Unternehmen hat das in der Verflochtenheit mit mächtigeren und reicheren Partnern schon erfahren.

Inzwischen steht man dann vor der Notwendigkeit, innerhalb des Unrechts der Strukturen und mit diesen selbst in einem gewissen Grad mitzuarbeiten. Solche

Mitarbeit gehört in einer solchen Situation zu dem, was der effektive Wille zur Umgestaltung der Unrechtsstrukturen hier und jetzt allein fordern kann. Unsere Aufgabe ist also nicht die Realisierung eines hier und jetzt unmöglichen Ideals (oder einer hier und jetzt unmöglichen besseren Situation), sondern die kluge – und in einem gewissen Sinn „kompromißhafte" – Verwirklichung des hier und jetzt Bestmöglichen. Aber sie darf sich nie mit dem konkret Erreichbaren oder auch schon Erreichten einfachhin zufriedengeben.

Die gesellschaftlichen Strukturen sollen gerecht, sie sollen richtig sein. Solche „Richtigkeit" der Strukturen setzt die (in einem gewissen Grad) sittliche „Gutheit" der in der Gesellschaft wirkenden Personen voraus. Aber solche Gutheit darf sich nicht in sicht selbst sonnen: Sie wäre dann keine Gutheit. Sie muß um die Richtigkeit der gesellschaftlichen Strukturen kämpfen. Die volle sittliche „Gutheit" der Personen und die volle „Richtigkeit" gesellschaftlicher Strukturen stehen allerdings nach christlicher Überzeugung und Lehre (und nach dem Zeugnis der vorläufigen Erfahrung) unter dem Gesetz des eschatologischen Vorbehalts, das heißt, sie werden in dieser Erdenzeit nie vollendet erreicht werden. Auch die „universale Liebe" und Solidarität werden nie so universal sein, daß sie diese Erde zu einem völlig gerechten Paradies umzugestalten vermögen. Aber auch der einsatzbereite Kampf um die Änderung der Unrechtsstrukturen samt den Sündenstrukturen wird nie ein totaler Sieg sein. Das je Bestmögliche ist die einzige uns gestellte und uns absolut beanspruchende Forderung.

ANMERKUNGEN

[1] Allerdings hatten die Päpste Paul VI. und Johannes Paul II. in ihren Ansprachen im lateinamerikanischen Ambiente von Medellín (1968) und Puebla (1979) die Formulierung „Sündenstrukturen" gebraucht. Auch diese Bemerkung ist vielleicht ein Hinweis darauf, in welchem geistigen Umfeld die Enzyklika „Die soziale Sorge" beheimatet ist. In einer Ansprache vom 5. 11. 1986 gibt Papst Johannes Paul II. einen vorsichtigen Hinweis darauf, daß „vielleicht" auch die Terminologie „Sündenstruktur" ihre Berechtigung haben könne.

[2] J. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit (Frankfurt 1979).

[3] I. Kant, Metaphysik der Sitten (Hamburg 1966).

[4] T. Hobbes, Vom Menschen – vom Bürger (Hamburg 1977).

[5] Man vgl. dazu u. a. O. Schilling, Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche (Paderborn 1914); ders., Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von Aquin (München ²1930). Vgl. auch J. Fuchs, Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts (Düsseldorf 1955) 81–103. Zum ganzen s. J. Fuchs, „Sünde der Welt" und normative Moral, in: Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute, hrsg. v. H. Weber u. D. Mieth (Düsseldorf 1980) 135–154.

[6] R. Klein, Die frühe Kirche und die Sklaverei, in: Römische Quartalschr. 80 (1985) 259–283.

[7] Ebd. 260: Die Auskünfte der führenden Bischöfe „fielen je nach Herkunft, Bildungsgang und sozialem Einblick so verschieden aus, daß sich kein gemeinsamer Lösungsvorschlag finden läßt".

[8] S. Th. II-II 57,3 ad 2; I-II 94,5 ad 3.

[9] S. Th. II-II 66,2.

[10] B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie (Düsseldorf 1973) 162.

Norbert Brieskorn SJ

Asylrecht

Offizielle Statistiken der achtziger Jahre zeigen eine Zahl von etwa zwölf bis 15 Millionen Flüchtlingen an, Menschen, die ihre angestammte Heimat verlassen mußten. Diesem Weltproblem gegenüber bezieht die Bundesrepublik Deutschland eine Haltung, die sich maßgeblich von dem Artikel 16 des Grundgesetzes und seiner Auslegung her bestimmen läßt. Er lautet: „Politisch Verfolgte genießen Asylrecht" (Art. 16 II 2 GG). Die Diskussion um dieses Asylrecht ist heftig. Sie durchquert alle Schichten der bundesdeutschen Gesellschaft und wird von einer Reihe meist unausgesprochener Wertvorstellungen gelenkt. Die Verteidigung dieser Werte läßt Anfragen an unseren Umgang mit den Flüchtlingen oft nur schwer zu und erteilt Antworten, die vielen gar als zwangsläufig erscheinen müssen. Einer Erhellung dieser Hintergründe und einer Orientierung sind diese Zeilen gewidmet[1].

Ist Würde teilbar?

Wenn wir über die Grenzen der Bundesrepublik und Europas hinausschauen, so stellen wir fest, daß weite Teile der Weltbevölkerung in Bewegung geraten sind. Die Ursachen sind vielfältig und im einzelnen Fall oft gebündelt: Dürrekatastrophen, Hunger, fehlende Arbeitsmöglichkeiten, innenpolitische Unruhen, politische Verfolgung und Bürgerkrieg, der wieder zu Landflucht und Hunger führt; manches ließe sich in dieser traurigen Liste noch anführen. Auch ist zu erkennen, daß die Gründe für den sogenannten „Wirtschaftsflüchtling" und den „Politisch Verfolgten" engstens beieinander liegen, vielleicht nur zeitlich etwas verschoben auftreten.

Richtig ist, daß Ausläufer dieser Flüchtlingsbewegungen die Bundesrepublik zu einer Zeit erreichen, da die Umstrukturierung und die Rationalisierung der Wirtschaft Arbeitskräfte eher freisetzen und neue Plätze in zu geringem Maß schaffen, als daß ein Bedürfnis nach denen bestünde, die in dieses Land hereingelangen. Vom Wert der Arbeit müssen sich auch diese Menschen her bewerten lassen. Sie erregen Angst und den Vorwurf, unerwünschte Konkurrenz auf dem Arbeitsmarkt zu sein. Das ihnen infolgedessen auferlegte Arbeitsverbot – bis zu fünf Jahren – läßt einen anderen Vorwurf entstehen: Parasiten zu sein. Der gesetzgeberische Versuch, den einen Vorwurf zu entkräften, führt zur Bekräfti-

gung des zweiten. Daß eine solche Abstempelung weitgehend schutzloser Menschen der besonderen politischen Aufklärungsarbeit bedürfte, ist ersichtlich. Auftrag und Verpflichtung zu einer solchen Politik haben nichts mit „Humanitätsduselei" zu tun, sondern mit der Umsetzung des Artikels 1 I GG: „Die Würde des Menschen ... zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt."

Woher soll sich die politische Identität bestimmen?

Wir würden aber auch den rechtlichen Verpflichtungen ausweichen, wenn wir uns in eine moralische Fragestellung flüchten würden, nämlich der Art, ob wir nun besser oder schlechter geworden sind, ob wir ein Einwanderungsland waren und es wieder sein sollten. Unsere Geschichte bietet so viele verschiedene Antworten, wie wir Fragen stellen. Wer Berichte über die Ansiedlung der Hugenotten im ausgehenden 17. Jahrhundert studiert, wird erfahren, wie egoistisch-ausbeuterisch mit ihnen umgegangen wurde und welche „Liebe" den Exilierten von den Eingesessenen entgegengebracht wurde. Wer den schwierigen Weg der Salzburger Protestanten im 18. Jahrhundert durch preußisches Gebiet verfolgt und welch hoher Blutzoll ihnen bis zur Ansiedlung abverlangt wurde, der wird aus der Vergangenheit keine Vorwürfe an die Gegenwart richten und auch nicht vom „Einwanderungsland" sprechen können.

Aber diese Fragestellungen verdecken das neue, daß sich unsere Gesellschaft seit 1949 unter eine besonders anspruchsvolle Verfassung gestellt hat. Sie enthält unter den Grundrechten eines, das nur dem Ausländer und nicht dem Deutschen zusteht. Dieses Grundrecht ist übrigens nicht aus Dankbarkeit gegenüber den Aufnahmeländern der dreißiger und vierziger Jahren formuliert worden, wie fälschlicherweise immer noch behauptet wird, sondern um als Kulturnation zu gelten. Ein weiteres zeigen die Diskussionen im Parlamentarischen Rat: Es sollte ausgeschlossen sein, daß jemals ein politisch Verfolgter durch Grenzorgane abgewiesen werden dürfte; immer sollte seinen Antrag ein Gericht überprüfen müssen. Leidvolle Erfahrung ließ im Parlamentarischen Rat keinen Widerspruch zu dieser Interpretation aufkommen. Wer sich auf die Entstehungsgeschichte des Art. 16 II 2 GG bezieht, sollte dieses Verständnis der Väter der Verfassung zur Geltung bringen.

Die heutige Asylrechtsdiskussion handelt somit auch von dem Bejahen und Verneinen der bundesdeutschen Identität, insoweit sich diese vom Grundgesetz her bestimmen will. In der Asylrechtsdiskussion stellt sich, wie in wenigen anderen Feldern verfassungsrechtlicher Themen, die Frage nach der Treue zum Beginn dieser Republik oder nach der Ablösung von ihren Grundlagen. Der Ruf nach Änderung des Artikels 16 II 2 GG mag zwar ehrlicher erscheinen als die

Einschränkung des Grundrechts auf dem Gesetzes- und Verwaltungsweg; eine jedenfalls teilweise Neuorientierung unseres politischen Gemeinswesens wäre gleichfalls angezielt. Die Hürde, die der Art. 79 GG errichtet, ließe sich, so ist zu befürchten, schon nehmen.

Die Neuorientierung damit zu rechtfertigen, daß die Tragweite der eingegangenen Verpflichtung erst jetzt ausgelotet worden sei, vermag sich nicht auf „die anderen Vorstellungen" der Verfasser des Grundgesetzes zu stützen. Bezüglich der Flüchtlinge aus dem Osten taucht bereits die Vorstellung der hohen Zahl auf. Auch wäre der Wert der Selbstverpflichtungen, wie sie die Grundrechte darstellen, niedriger einzustufen: Die qualitative Verpflichtung würde sich von dem Grad ihrer quantitativen Beanspruchung völlig abhängig machen. Nun gibt es zweifellos zwischen beiden Größen einen Zusammenhang, der in der staatsphilosophischen Tradition meist unter der Frage diskutiert wird, wie zu verfahren sei, wenn die Todesstrafe so häufig verhängt werden müßte, daß das Volk ausgerottet werden würde.

Wird aber in der politischen Diskussion dieser Jahre über den Zusammenhang von Recht und seiner Inanspruchnahme ehrlich gesprochen oder mit frisierten Zahlen? Gar mit dem Ausmalen eines Gruselszenarios, daß 50 Millionen Flüchtlinge in die Bundesrepublik kommen könnten?[2] Es dürfte kein unrealistischeres Bild geben und zugleich, so scheint es, kein wahlkräftigeres. Als ob die Bundesrepublik das einzige Aufnahmeland der Welt wäre und der Fluchtentschluß leicht fiele! Zu diskutieren wäre dieser Zusammenhang von Recht und Zahl der Beansprucher von dem Bekenntnis her, das Artikel 1 II GG so zusammenfaßt: „Das deutsche Volk bekennt sich zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt."

Recht – nur noch Instrument?

Nicht nur die Identität ist allerdings auf dem Spiel, auch das Rechtsverständnis ist einer Prüfung unterworfen. Die Asylrechtspolitik macht offenbar, und soll es ja wohl auch, daß Rechte in Funktion von Interessen stehen und ihnen zu dienen haben. Ökonomische Interessen und Sicherheitsinteressen sind zu nennen, ebenso weitgehend dumpf artikulierte Interessen, die sich weniger der Sprache als des Gefühlsausdrucks bedienen. Bei allem, was tagtäglich auch für die Asylbewerber Gutes getan wird, fehlen doch nicht die Hinweise in Politikerreden, Positionspapieren mancher Parteien und ministeriellen Vorschlägen, daß statt Aufnahmepflicht doch eher Duldung stattfinde, es nicht um Recht, sondern um gnädige Gewährung gehe. Wie wenn Art. 16 II 2 nicht auch das Lebensfeld *vor* der Anerkennung in seinen Schutz mitaufgenommen hätte! Bedenklich stimmt außer

diesem überdeutlichen und deswegen fast zynischen Spiel mit dem Recht die Mißachtung eines Grundrechts, das ja gerade nicht den Deutschen zusteht, also strenggenommen gar nicht unser Recht ist.

Schließlich aber ist erschreckend, daß eine ähnliche Strategie abläuft, wie sie in Systemen, die von unserem Verfassungsleben radikal verschieden sind, geübt wird: Je rechtsstaatlich-humaner bestimmte Bereiche geregelt werden, wie etwa das Haft- und Strafvollstreckungsrecht, desto willkürlichere Bedingungen erschweren den Einzug in diese Räume. Die in einem Bereich gezähmte Gewalt verlagert sich nach vorne und „tritt" nach außen. Bei allen Unterschieden in der Sache ist das Schema selbst – leider – wiederzuerkennen.

Zurück zur deutlich sichtbaren Abhängigkeit des Rechts vom Geld, das ja vorhanden ist, aber nicht geteilt werden soll: Findet das – einmal unterstellte – allzu schnelle Argumentieren mit der „sozialen Notlage" beim Schwangerschaftsabbruch nicht eine Rechtfertigung, ja ein „Vorbild" in dem Argument der „Überforderung" durch die Flüchtlinge und Asylbewerber? Gibt es hier nicht eine, wenn auch unterschwellig wirkende, Allianz?

Findet ein Kampf um Souveränitätsrechte statt?

In der Diskussion schwingt die Frage nach dem Selbstverständnis des Staates, insbesondere nach seinem Souveränitätsverständnis mit. Als ein Ausdruck der Souveränität galt es, die Eintrittsbedingungen in das politische Gemeinwesen festzusetzen. Wer alles das Staatsvolk ausmacht und wer mit wem zusammenlebt, entscheidet sich – in Friedenszeiten jedenfalls – durch Geburt und durch Einwanderung. Was den Zuwachs und die Erneuerung durch Geburt betrifft, so zog sich der Staat weitgehend zurück und überantwortete den einzelnen im Staatsvolk das Ob und den zahlenmäßigen Umfang der Kinderzahl. Könnte es sein, daß die Einwanderung zum um so deutlicheren Demonstrationsfeld staatlicher Macht geriet? Da in der Bundesrepublik durch den weitgezogenen Begriff des „Deutschen" dem Staat Verpflichtungen auferlegt sind, die er wahrnimmt, akzentuierte sich die staatliche Macht im Ausländerrecht und ebenfalls gegenüber den Asylbewerbern. Denkbar wäre ein Souveränitätsverständnis, das sich in den Dienst der Menschenrechte stellt. Zu wünschen wäre, daß sich ein solches Verständnis auch in der Formulierung der ab 1992 gemeinsamen europäischen Grenze auswirkt.

Bei der Klärung des Begriffs der „politischen Verfolgung" hatten die Gerichte Gedanken über die legitimen Befugnisse des Staates als Institution anzustellen. Sie entwickelten dazu eine bislang noch nicht gewürdigte Staatsphilosophie. Danach müssen auch schwerwiegendste Eingriffe des Staates in Güter des Betroffenen nicht politisch motiviert sein. Ein Staat, so im besonderen das Bundesverwaltungsgericht[3], habe das Recht zur staatsbürgerlichen Disziplinierung und dürfe die ihm

richtig scheinenden Mittel ergreifen, um die Einheit des Territoriums zu wahren oder um den Staat gegen den Terrorismus zu schützen. Zu erwartende Folter, die nach Angaben des „Verfolgerstaates" zur Aufklärung von Straftaten diene, verbiete nicht die Auslieferung[4]. In einer eigenartigen Umkehr hat die asylrechtliche Auseinandersetzung unter den Gerichten das Verständnis für fremde Kulturen, etwa der Türkei, und einen starken Sinn für das Eigenrecht der Staatsanstalt wachsen lassen. Folgerichtig ist die enge Fassung von „politischer Verfolgung" mit einem schmal bemessenen Raum für den Begriff des „politischen Handelns", folgerichtig auch die Trennung von Asylrechts- und Auslieferungsverfahren. Ist Kemal Altun nicht ein Opfer dieser Politik geworden, die gar nicht einzelnen vorgeworfen werden soll, die immer noch aus einer kollektiven Mentalität zu kommen scheint, in der noch nicht oder nicht mehr von der Würde des Menschen her das Staatsdenken entworfen wird?

In der politischen Argumentation ist auch zweierlei anzutreffen. Einmal werden gleichsam schicksalhafte Vorgegebenheiten bemüht, wie etwa, daß die Deutschen keine Ausländer wollten, ein Gemeinwesen nur soundso viele Prozent an Ausländern vertrage, daß Deutschland kein Einwanderungsland sei. Begründungen werden als überflüssig empfunden. Das Argument mit einer gleichsam unabänderlichen Natur, so teuer dem liberalen Denken, soll Ohnmacht ausdrücken und politische Anstrengung als Vergeudung erscheinen lassen. Zugleich begegnet das andere Extrem: Man betont, daß die Flüchtlinge „produzierender" Länder sich selbst helfen müßten, daß sie ihre Probleme eigenmächtig zu lösen hätten und sie nicht Drittländern auflasten dürften. Als Endziel richtig, bedarf es doch auf dem Weg dorthin für die heute Betroffenen der Hilfen. Das Asylrecht ist eine solche Hilfe in der akuten Not und eine Zwischenlösung. Es ist ein auch darin zutiefst humanes Recht, weil menschliches Handeln immer von Halbheit und dem „Zuspät" gezeichnet ist.

Rückwirkung des Mangels an Solidarität auf unsere Gesellschaft

Denen, die sich um das Asyl bewerben, steht wie wenigen Gruppen unserer Gesellschaft allein das Grundgesetz als „Lobby" zur Seite und jene, die sich ihm verpflichtet fühlen. Die Leistungen, die für die Asylbewerber erbracht werden, sind beachtlich. Doch es bleibt als Makel, daß die Visumpflicht den Zugang zu dem Grundrecht erschwert, Rechtsverweigerung damit geübt wird; daß Grenzorganen eine Prüfungspflicht aufgebürdet ist, nämlich zu untersuchen, ob der Asylbewerber Schutz vor politischer Verfolgung in einem anderen Land gefunden hat, eine Prüfung, die die Polizisten überfordern muß, von der aber das Leben des Flüchtlings abhängen kann. Zu beklagen ist ferner eine Verfahrensdauer, die zu einem langen und oft unwürdigen Leben in Sammellagern mit Bewegungsbe-

schränkungen verurteilt, ohne Privatsphäre und mit nur geringen Entfaltungsmöglichkeiten. Abgesehen von den Beeinträchtigungen, denen die Menschenwürde unterworfen wird, wäre auch an den Ruf dieser Republik zu denken, dem heute schon geschadet wird. „Hoffentlich wird sich nicht eines Tages an euch rächen, wie ihr mit uns umgeht", sind die Worte eines Asylbewerbers.

Das Grundrecht auf Asyl wurde das Grundrecht der Mitmenschlichkeit und des Mitleidens genannt[5]. Unbarmherzigkeit oder Großherzigkeit einer Gesellschaft bleiben im Umgang mit diesem Grundrecht nicht verborgen. Wenn sich der Gedanke der Einheit des Menschengeschlechts an den Asylbewerbern bewährt, so darf auch die Solidarität unter den Bürgern und Bewohnern der Bundesrepublik als lebendig gelebt angesehen werden. Wird sie dagegen im einen Fall in Frage gestellt, so ist sie auch im Zusammenleben der unterschiedlichen Alter, Geschlechter und Befürworter verschiedener Ansichten gefährdet. So stellt sich angesichts der Asylrechtsproblematik nicht nur die Frage nach der Identität, nach dem Rechts-, Staats- und Politikverständnis, sondern auch nach der Tragkraft der Solidarität im Innern.

ANMERKUNGEN

[1] Es geht also nicht um eine detaillierte Auseinandersetzung mit dem Asylverfahrensrecht. Im Blick des Artikels steht der „Asylbewerber", keine glückliche Bezeichnung für den Menschen, der um Anerkennung des ihm zustehenden Grundrechts einkommt, sich nicht darum „bewirbt".

[2] So der Bundesminister für wirtschaftliche Zusammenarbeit in dem Artikel „Mehr können wir nicht tun", in: Das Parlament Nr. 12 (21. 3. 1987) 13.

[3] BVerwG-Urt. v. 17. 5. 1983 und 8. 5. 1984. [4] BVerwG-Urt. v. 27. 5. 1986. [5] BVerfGE 54, 341. 360.

Marielene Leist

Mein Antisemitismus

Spurensuche

Wir hatten uns etwas auf unsere Vorurteilslosigkeit zugute gehalten. In Köln, so meinten wir, gäbe es keinen religiösen Fanatismus, und weder für das Kaiserreich noch für Hitler hätten wir uns eifrig engagiert. Wir ließen Gott einen guten Mann sein, ließen die Protestanten leben und duldeten großzügig die Juden unter uns.

Habe ich je ein böses, herabsetzendes Wort in meiner Kindheit über die Juden gehört? Die Juden waren gegenwärtig in Ausdrücken wie „Hier ist es ja so laut wie in einer Judenschule". Oder: „Nur keine jüdische Hetze!" Gegenüber den aufdringlichen Plakaten und Schmähparolen der Nazis waren wir immun. Da fühlten wir uns auf der Seite der Angegriffenen, wurde ja auch die Kirche von den Nazis nicht geschont. Da empfanden wir solidarisch.

Nein, wir haben uns immer für aufrechte Philosemiten gehalten, vorurteilsfrei unseren jüdischen Mitbürgern gegenüber. Nach dem Krieg begeisterten wir uns für den Staat Israel, pflegten Kontakt mit unseren jüdischen Freunden, zitterten im Jom-Kippur-Krieg um das bedrohte Land, teilten die Trauer über die Gefallenen und hatten immer noch keine Ahnung davon, daß es mit unserer positiven Einstellung gar nicht so weit her war. Wir glaubten, eindeutig in der Nazizeit für unsere jüdischen Freunde eingetreten zu sein.

Ich muß sehr genau meine Kindheit und Jugend ausleuchten, um meine ungeklärten Gefühle aufzudecken. Meine jüdischen Freundinnen waren zu Hause genauso willkommen wie die anderen. Dennoch war es uns immer bewußt, daß sie Juden waren. Auch mit unseren jüdischen Nachbarn verkehrten wir freundschaftlich. Wir stiegen von einem Garten in den anderen, spielten Versteck durch die nebeneinanderliegenden Kellerräume. Wir blonden Mädchen stachen schon früh von dem dunkel- und lockenhaarigen Nachbarssohn ab. Die Erwachsenen pflegten keinen gesellschaftlichen Verkehr miteinander, aber im Notfall hätte man sich immer geholfen. Auch andere Geselligkeit, außer mit Verwandten, kannten meine Eltern kaum.

Auch habe ich nie etwas Herabsetzendes oder Negatives über Juden gehört. Der Verkehr mit meinen Schulfreundinnen regelte sich sowieso von selbst. Die armen Kinder aus der Arbeitersiedlung waren uns fremder als die jüdischen Mitschülerinnen, die aus den gleichen sozialen Verhältnissen kamen. Die jüdischen Mitschülerinnen besuchten nicht den katholischen Religionsunterricht in der

konfessionellen Volksschule, wie sie in meiner Kindheit üblich war. Wir hatten jüdische Mitschülerinnen, aber keine protestantischen. Wir fühlten uns, wie man damals sagte, „streng katholisch" und besuchten täglich die Messe, die in der Pfarrei St. Joseph von unserem Pfarrer, dem späteren Kardinal Frings, „gelesen" wurde.

Über den Rabbi, der einmal wöchentlich in die Schule kam und durch seine Tracht unser leicht spöttisches Verwundern wachrief, dachten wir selten genug nach. Wir bedauerten unsere Mitschülerinnen, die das schwierige Hebräisch lernen mußten und, welch ein Unsinn, ein Buch von hinten zu lesen anfingen.

1935 ging es auf das Gymnasium. Von da ab verloren sich alle jüdischen Schülerinnen bis auf Annerie, die das genaue Abbild jener bekannten Fotografie der Anne Frank war: zart, vornehm, ängstlich, jüdisch. Wir fragten nicht danach, ob sie eine Jüdin sei oder nicht. Was tat's? Sie war katholisch, war mit uns zur Erstkommunion gegangen und unsere beste Freundin. In der schrecklichen „Reichskristallnacht" hatten wir Angst um sie. Aber der Familie war nichts geschehen. Im Krieg wurde der Bruder Offizier. Erst nachträglich begriffen wir, daß Annerie keine Jüdin war. Aber wichtig für uns ist das nicht gewesen.

In der Volksschule war meine besondere Freundin Marlies Samuelsdorf, ein bildschönes jüdisches Mädchen aus der Nachbarstraße, das mir durch seine Sanftheit und freundliche Klugheit in Erinnerung geblieben ist. Ich habe mich für ihre Freundin gehalten. Aber als ich 1935 auf die Höhere Schule ging, habe ich mich nicht darum gekümmert, was mit ihr geschah. Sie ertrug mit Sanftmut meine unausstehlichen Seiten, meine Aggression, meinen Vorwitz, meine Anmaßung.

Eines Tages bat sie darum, getauft zu werden. Ich war von diesem Gedanken begeistert. Wir schmiedeten Pläne. Ich dachte, es müßte in der Kirche sein, war mir aber gewiß, daß wir dazu keinen Priester brauchten. So gut theologisch geschult war ich durchaus mit meinen neun Jahren. Letzten Endes habe ich doch nicht gewagt, Marlies in unsere Pfarrkirche mitzunehmen, ihr das Weihwasser über die lockigen Haare zu gießen und dabei die Taufworte zu sprechen. Aber wer weiß, wenn Marlies energischer darauf gedrängt hätte, vielleicht wäre es dazu gekommen.

Lange Zeit habe ich belustigt an diese Erinnerungen zurückgedacht. Später erst ist mir gekommen, unter welchem Druck Marlies wohl schon 1935 sich gefühlt haben muß, wenn sie wünschte, so wie wir sein zu dürfen. Auch sie war der Verführung erlegen, die andern für die besseren zu halten und ihre eigenen Eltern geringzuachten.

Ganz anders ging es mir mit Trudeli. Sie hatte bräunlich-blonde Haare, glatt wie wir, sie sah den anderen jüdischen Mitschülerinnen nicht ähnlich. Sie fiel bei uns weniger durch ihr Jüdischsein auf als durch die Extravaganzen ihrer Mutter, die Trudeli vorschrieb, wieviel sie bei unseren gemeinsamen Kindervisiten essen durfte. Ein halbes Stück Kuchen, mehr nicht. Wir selbst schmausten nach Her-

zenslust und wurden wegen unserer Verfressenheit von Trudeli wortreich mißachtet. Daß wohl Neid unseres hemmungslosen Konsums wegen dahinterstecken könnte, darauf sind wir nicht gekommen.

Und eben an Trudeli machen sich meine bösen Erinnerungen fest, immer noch unverarbeitet, fast haßerfüllt. Trudelis Mutter forderte mich auf, mit ihnen ins Stadion schwimmen zu gehen. Auf dem Weg nach Müngersdorf sagte sie: „Mit dir kann man ja noch verkehren." Das klang so, als ob sie mir eine Ehre antäte, mich mitzunehmen. Aber sie wollte damit wohl sagen, daß sie nicht befürchten müsse, von meiner Familie gekränkt zu werden.

Die nächste Erinnerung betrifft zwei Vorfälle in der Schule, über die mein ganzer Freundinnenkreis bestürzt war. Trudeli klärte uns auf. Und zwar in einer Art und Weise, die Besserwissen, Spott, Herabsetzung unserer Mutter wegen schweinischen Verhaltens enthielt. Nein, was Trudeli sagte, wollten wir nicht glauben. Wir wandten uns, weniger beschwerend als hilfesuchend, an unsere Lehrerin, sie solle Trudeli das Maul verbieten und uns vor so bösen Unterstellungen schützen.

Um die gleiche Zeit herum geschah ein Zweites. Trudeli kam in die Schule und wußte einen bösen Vers auf Jesus, der ungefähr sich so reimte: „Jesus Christ, du bist ein Biest." Das war ein Sakrileg. Daß jemand uns auf diese Weise kränken könnte, hatten wir bisher nicht erlebt. Ob wir abermals Hilfe bei unserer Lehrerin suchten? Ich erinnere mich nicht. Ich fühlte mich tief gekränkt und zog mich von Trudeli zurück. Ob diese Erfahrung mit Trudeli mein unbewußtes Bild von den Juden mitgeprägt hat?

Eine weitere Begegnung mit einem anderen jüdischen Mädchen hat ebenfalls in mir stummen, hilflosen Haß zurückgelassen. Annette wohnte auf der Aachener Straße. Sie nahm mich mit auf die stille Raschdorfstraße. Dort malten wir, wie es üblich war, ein Hüpfekästchen und vergnügten uns mit Springen, Fußwechseln und Wenden, wie es die Vorschriften und Regeln des Kinderspiels vorsahen. Als es Abend wurde, sagte sie, jetzt müsse ich das Hüpfekästchen wieder entfernen. Die Polizei käme, man dürfe nicht auf die Straße malen, das sei strafbar. Sie drohte mir, sie machte mir Angst. Ich glaubte es. Ich war überhaupt von einer tumben Torheit. Ich kannte nur die Drohung der Mutter oder der Geschwister: „Das werde ich dem Vater sagen!" Dieses Drohwort war schon schlimm genug und stand wie eine finstere Wolke stundenlang über dem Tag. Konnte man schon mit dem Vater nicht verhandeln, so blieb gegenüber der Polizei kein Funken Hoffnung. Mir kam nicht einmal der Gedanke, daß Annette ebenso wie ich für die Straßenzeichnung haftbar sei.

Mir wurde klar: Mein Vater hätte vor unserem Haus nie eine derartige Verunstaltung geduldet. Mir war aber deutlich bewußt, daß nicht alle Väter so streng und genau waren. Und ich hatte geglaubt, im Haus von Annette stünde man solchen Kinderbedürfnissen verständnisvoller gegenüber. Ich war also wieder einmal aus meinem ungetrübten Kinderhimmel auf die harte Erde hinuntergefallen.

Nichts war mit unbekümmertem Spiel, nichts mit Gewährenlassen und Verständnis. Im Gegenteil. Nun drohte nicht nur der Vater, sondern gar die Polizei. Ich sah mich erbarmungslosen Konsequenzen ausgesetzt. Ich war hilflos, ich wußte nicht, wie ich die harmlosen Kreidestriche zum Verschwinden bringen konnte.

Mit Schaudern erinnerte ich mich dieses Vorfalls, als ich 1938 hörte, wie in Österreich nach dem Einmarsch Hitlers Juden auf den Knien die Straße mit Hilfe von Zahnbürsten reinigen mußten. Ich glaube, es kam mir wie eine makabre Vergeltung vor. Aber 1938 war ich schon zu Mitleid und Entsetzen fähig.

Das sind meine Erinnerungen, gute und ungute Erfahrungen mit jüdischen Mitschülerinnen bis 1935. Die Ambivalenz ist deutlich: Tief empfundenes Sichhingezogen-Fühlen zu der sanften Marlies und zugleich haßerfüllte Betroffenheit über die Arroganz und die Heimtücke der beiden anderen.

Die gleiche Ambivalenz erlebte ich daheim. Dort war sie aber fast noch schwerer zu durchschauen als die Ereignisse in der Schule. Da war unser geliebter Kinderarzt, der nur allzuoft zu der Geschwisterschar gerufen und von uns Mädchen heimlich verehrt wurde, Dr. Grimm, ein Jude. Er trug – zu unserem Entzücken – sommers wie winters Gamaschen. Er wirkte vornehm, elegant, distinguiert. Dr. Grimm stand bei uns in höchstem Ansehen. Könnte es sein, daß es gegenüber jüdischen Akademikern weniger unbewußte Vorbehalte gab? Dr. Grimm starb, bevor die Verfolgung unerträglich wurde.

Wenn auch die jüdischen Mitbürger seit 1935 immer mehr aus dem Straßenbild verschwanden, so hatte unsere Familie doch weiterhin Kontakt zu vielen Juden. 1933 hatte sich mein Vater geweigert, die ihm von dem damaligen Dezernenten des Kölner Gesundheitsamts, Dr. Coerper, zugewiesene Durchführung der Sterilisierungsmaßnahmen (nach dem „Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses", verkündet am 14. 7. 1933) zu übernehmen. Von den Rücksprachen mit Kardinal Schulte und Domkapitular David war mein Vater ungetröstet und unberaten zurückgekommen. Aus eigener Gewissensentscheidung quittierte er seinen Dienst als leitender Stadtarzt, erkrankte über mehrere Jahre schwer und konnte erst 1937 unter größter finanzieller Bedrängnis eine ärztliche Praxis am Hohenzollernring aufmachen. Nach den ersten kargen Monaten strömten die Patienten zu ihm. Es kamen Juden über Juden. Er war Tag und Nacht für sie da, hat ihnen ärztliche Atteste ausgestellt, hat ihnen Verbindung zu der belgischen Botschaft geebnet, zu der er Zugang hatte und die ihn in seiner Arbeit unterstützte. Herr Lux von der belgischen Botschaft, mit dem er zusammenarbeitete, wurde zu uns eingeladen. Juden waren nie Gast in unserem Haus.

Ich weiß, daß mein Vater sein Leben für diese Patienten riskiert hat. Er war betroffen von ihrem Leid, von ihrer Rechtlosigkeit und ihrer Angst. Aber ich meine nicht, daß er große Sympathie für sie empfunden hat. Er hat es für seine Christenpflicht gehalten, ihnen zu helfen, so gut er vermochte. Mehr nicht. Das war damals sehr viel. Aber nicht genug. Wir Jugendlichen versuchten unseren Protest

gegen die nationalsozialistische Gewaltherrschaft auf andere Weise auszudrücken. Wir hatten uns vorgenommen, in der Straßenbahn für jeden Juden aufzustehen. Seit dem 19. September 1941 mußten sie den gelben Davidsstern tragen. Es wird im Jahr 1942 gewesen sein – von der Wannseekonferenz, die am 20. Januar 1942 stattgefunden und die Austilgung der Juden beschlossen hatte, wußten wir nichts. Aber auch ohne dies war es schlimm genug. Schon wurden sie in die Sammellager vor den Toren Kölns getrieben, um Haus und Hof und Habe beraubt, gedemütigt, entwürdigt, geschändet.

In der Straßenbahn 8, die von Müngersdorf kam, begegnete ich persönlich zum ersten Mal nach vielen Monaten Menschen, die gebrandmarkt waren durch den gelben Stern. Vier Frauen saßen dort, vier alte Vetteln, dick, breit, ordinär. Sie aßen aus dem Papier (wie konnte man nur!). Sie hielten sauer eingelegte Gurken in der Hand und bissen davon ab. Das waren für mich Bilder, wie ich sie nur aus dem Stürmer kannte, widerlich, ungepflegt, gierig. Das waren die Juden, vor denen ich mit Respekt hatte aufstehen wollen. Aber sie saßen schon. Sie kümmerten sich auch nicht um die Stehenden in der Straßenbahn, sie saßen dick und breit, bar jeder Würde, so empfand ich damals.

Was den Stürmer betrifft: Ich habe ihn nie in der Hand gehabt. In meinem vornehmen Villenvorort gab es keine Parteikästen. Ich sah sie vielleicht gelegentlich in der Stadt oder eine böse Judenkarikatur auf einem großen Plakat. Innerlich schirmte man sich dagegen ab, ergriff die Partei der Verleumdeten, der Entrechteten. Aber wenn man ihnen dann wirklich auf der Straße begegnete oder in der Straßenbahn, da war es mit der Würde nicht weit her. Vielleicht habe ich auch das den Juden übelgenommen. Und manchmal habe ich den Verdacht, daß die gehässigen Karikaturen des Stürmers sich doch tiefer in meine Seele eingegraben haben, weil sie nicht allzu weit entfernt waren von dem Bild des Jüdischen, das immer wieder in der Literatur aufgetaucht ist. Man denke nur an den „Hungerpastor" von Wilhelm Raabe.

Ein paar Jahre zuvor, am 10. November 1938, versuchte mein Vater seinen Patienten beizustehen. In unserem Vorort hatten wir nichts vom Brand der Synagoge und von der Zerstörung und Plünderung jüdischer Geschäfte gemerkt. Erst auf dem Schulweg erfuhren wir Kinder davon und waren tief betroffen. Als ich nach Hause kam, war meine Mutter verzweifelt. Im Lauf des Vormittags waren die Braunen in die uns gegenüberliegenden jüdischen Häuser eingedrungen, hatten das kostbare Porzellan, die wunderbaren Sammlerstücke, die unsere Nachbarn besaßen, zum Fenster hinausgeworfen. Für unsere an Zerstörung ungewohnten Augen war es ein entsetzlicher Anblick der Entwürdigung, der Entrechtung, der Enteignung, der Demütigung. Meine Mutter stöhnte nur: „Wie gut, daß der Vater nicht da war. Der hätte versucht, einzugreifen."

Am Abend schickte mein Vater mich, die 13jährige, in das gegenüberliegende Haus, auch sie seine Patienten, um zu fragen, ob sie unserer Hilfe bedürften. Ich

verließ das Haus in der falschen Richtung, schlug meinen Mantelkragen hoch, machte einen Umweg von einer Viertelstunde, kam unerwartet durch das unbebaute Nachbargrundstück an den Zaun, kletterte darüber und näherte mich dem Haus, das von einem tödlichen Schweigen umgeben war. Ich klopfte an die Tür, ich klopfte an die Fenster, ich rief leise, nichts vernahm ich. Ich schlich zu dem Kellereingang, hinter dem ich die Küche vermutete. Das einzige, was ich vernahm, war das hohle Ticken einer Uhr. Sonst nichts. Todesstille. Ich konnte nicht helfen. Die Bewohner waren geflohen, waren untergekrochen, irgendwo.

Meine Erinnerungen über meine Familie schienen eindeutig, wenn es nicht einen Vorfall gäbe, den ich lange fast vergessen hatte. Es muß vor 1935 gewesen sein. Die seltenen Male, die mein Vater mit uns spielte, ging es über Tische und Bänke, sehr zum Unwillen meiner Mutter, die das „läppische Benehmen" meines Vaters nicht ausstehen konnte. Einmal also stellte er sich im Übermut vor uns hin, steckte die beiden Daumen in seine Weste und zitierte. Ich muß, so schrecklich es ist, diesen Vers wiedergeben, um begreiflich zu machen, was in unserer Familie ablief: „Der Schmul sprach zum Itzig, wo kommst du denn her? Ich hab mich so eben gebadet, spricht der. Ich bin nicht so dreckig wie andere Leut, ich bad mich jed's Jahr um die nämliche Zeit." Das sagte er natürlich nicht auf hochdeutsch, sondern in einer gebrochenen Sprechweise, wie sie den Ostjuden zugeschrieben wurde. Es schien ein Scherz zu sein. Aber er ist mir in der Kehle steckengeblieben. Der Blick, den meine Mutter dem Vater zuwarf, war für mich unvergeßlich. Begriffen habe ich ihn erst Jahre später. Mein Vater machte sich auf Kosten der Juden lustig. Waren Juden Menschen, auf deren Kosten man sich amüsieren durfte? Gab es auch für meinen Vater Juden, die man schätzte, und Juden, die man verachtete, weil man das, was sie verachtenswert machte, für jüdisch hielt?

Ein winziger Vorfall – ist dem irgendein Gewicht zuzuschreiben im Verhältnis zu dem, was mein Vater für seine jüdischen Patienten getan hat? Er hat ihnen bis zuletzt beigestanden, hat ihnen zugeredet, nicht freiwillig sich nach Theresienstadt zu melden. Wollte, daß sie ausharrten, fand, durch den Geheimtip eines SS-Offiziers, Wege, nach schweren Bombenangriffen ihnen Lebensmittelmarken und Ausweise zu besorgen. Eine jüdische Familie konnte er mit Hilfe der Ordensoberin im Vinzenz-Hospital in Nippes an der holländischen Grenze unterbringen. Sie überlebte. War es von Bedeutung, daß sie katholisch und seit Generationen assimiliert war? Und dabei verkörperte diese Mutter mit den zwei ältlichen Töchtern eigentlich genau das, was in der Nazizeit als Charakteristikum der Juden hingestellt wurde: weich, schwammig, unzufrieden, streitsüchtig, rechthaberisch. Ich müßte lügen, wenn ich behaupten wollte, sie seien uns sympathisch gewesen. Aber mein Vater ertrug sie mit unerschütterlicher Geduld.

Bis 1942/43 hatte mein Vater viel Kontakt mit Juden. Aber er schwieg darüber. Was wir nicht wußten und mein Vater nicht wußte und unsere jüdischen Patien-

ten nicht wußten, das war, daß die Transporte, die die Juden zu Arbeitseinsätzen in die Ostgebiete bringen sollten, in den Gaskammern endeten. Ich bin der Sache nachgegangen: Hätten wir es wissen können? Wir hörten regelmäßig – unter allen erdenklichen Vorsichtsmaßnahmen – den Londoner Rundfunk. Ich habe an den BBC geschrieben, was während des Krieges über die Juden berichtet worden ist. Ich erhielt die ungeheuerliche Auskunft: man habe selbstverständlich über sie berichtet. Drei Sendungen könnten sie mir nennen. Drei Sendungen von mindestens 2000! Und auch dann war nicht von systematischer Ausrottung und Vergasung die Rede.

Als wir nach der Kapitulation im französisch besetzten Gebiet die ersten Bildberichte über Auschwitz sahen, haben wir es nicht geglaubt und die Veröffentlichung für Greuelpropaganda und Chauvinismus gehalten. Aber mein Freund Ludwig, der 16 Jahre alt war, als der Krieg zu Ende ging, der hat es gewußt. Seine Freunde gehörten kommunistischen Familien an, die waren davon unterrichtet. In unseren kirchlichen Kreisen wußte man nichts davon. Oder wollten wir es nicht wissen?

Wiederholt sich nicht auch die Ambivalenz gegenüber den Juden, die ich in mir selbst und in meiner Familie aufspüre, in der Kirche? Wir Kinder haben zwar den Tod Jesu nie unseren jüdischen Mitschülerinnen zum Vorwurf gemacht. Aber daß die Juden als Volk daran Verantwortung trugen, ist uns wohl eingeimpft worden. Nicht umsonst hieß es jahrhundertelang in der Karfreitagsliturgie von den „perfidis Judaeis", den „treulosen Juden": „Gott, unser Herr, möge den Schleier von ihren Herzen wegnehmen... Allmächtiger ewiger Gott, du schließest sogar die treulosen Juden von deiner Erbarmung nicht aus..." Welcher Hochmut, welche Selbstgerechtigkeit steckte in diesen Worten, die erst 1959 von Papst Johannes XXIII. als Unrecht erkannt worden sind, unsere Jugend aber und ganze Generationen geprägt haben.

Auch das „hoi Joudaioi" des neuen Testaments in seiner Verurteilung und Abwehr steckt nicht nur mir in den Knochen. Mit unseren Pfarrern und Religionslehrern waren wir uns zwar einig, daß den Juden ungeheuerliches Unrecht geschah durch die Nazis. Die Empörung und die Besorgnis waren echt. Und dennoch, auch hier war die Ambivalenz spürbar, mit den Händen greifbar, bis auf den heutigen Tag. Ich habe immer wieder in der Kirche die Meinung vertreten gefunden, daß die Jahrtausende währende Verfolgung der Juden in Anbetracht ihrer Ablehnung Jesu Christi doch irgendwie, wenn auch mit Einschränkung, zu Recht bestehe.

Ambivalenz in meiner eigenen Kindheitserfahrung – Ambivalenz in der Familie – Ambivalenz in der Kirche, wie sollte ich zu einer Einstellung gegenüber Juden und zum Jüdischen finden, die entspannt und gelöst ist, die sich der eigenen Vorbehalte bewußt ist und sie zu überwinden vermag?

Zwei Begebenheiten sind noch erwähnenswert. Nach dem Krieg erst habe ich

erfahren, daß unser Stammvater, auf den unser Name zurückging, ein Jude war. Was hat diese Eröffnung in mir ausgelöst? Erstaunen und Verwundern, aber keine Identitätskrise. Sehr bewegt hat es mich nicht. Das aber ist die Geschichte unserer Familie: Ein junger Jude trat Ende des 18. Jahrhunderts mit etwa 18 Jahren zum katholischen Glauben über. Er wurde unter großen rituellen Flüchen von seiner hochangesehenen jüdischen Familie ausgestoßen. Er zog aus der Stadt, deren Namen er später tragen sollte, heiratete und hatte viele Kinder. Das war mein Ururgroßvater. Mein Großvater hatte Interesse an Ahnenforschung und hatte den Stammbaum unserer Familie bis ins kleinste nach dem Ersten Weltkrieg zusammengetragen und belegt. Über dem Sofa in unserem sogenannten Herrenzimmer hing der Stammbaum, an dem ich das letzte nicht bezeichnete Ästchen darstellte. Wir waren immer stolz auf den Stammbaum gewesen. Wir waren stolz auf unsere Familie. Und doch ist mir erzählt worden, daß mein Großvater hochbeglückt bei der Geburt meines Vaters ausgerufen habe: „Der Jud ist tot, der Jud ist tot." Mein Vater war das erste blonde Kind in der Familie. Die Tatsache unserer jüdischen Abstammung ist mir 20 Jahre verschwiegen worden.

Gegen den Stammbaum und das Ahnenbuch, ich besitze es heute noch, konnten die Nazis wegen seiner Vollständigkeit nichts einwenden. Sie wußten ja nicht, daß das Taufdatum des Ururgroßvaters, bis zu dem der Nachweis zurückging, nicht mit dem Geburtsdatum übereinstimmte.

Die zweite Begebenheit hat mich tiefer erschreckt. Nicht damals, als sie geschah, sondern erst Jahrzehnte später habe ich das Unrecht begriffen. Als junge Referendarin hatte ich die Aufgabe, das Märchen von Brentano „Gockel und Hinkel" mit den zehnjährigen Sextanerinnen zu lesen. Es waren liebenswerte Kinder. Ich fühlte mich als Lehrerin wohl. Ich sollte die Novelle erzählen. Gokkel, Hinkel und Gackeleia sind ins Elend gekommen durch drei alte Juden. Sie heißen vieldeutig Halsab, Kropfauf und Steinkauf. Sie verführen das kleine Mädchen Gackeleia und planen ein großes Intrigenspiel, um in den Besitz eines Schatzes zu kommen. Ich erzählte also den Schülerinnen, die atemlos lauschten, das Brentanosche Märchen. Und ich höre mich heute noch fragen: „Und wer lauerte ihnen auf?" Und die Kinder antworteten mit heller Begeisterung und mit der gleichen Selbstverständlichkeit wie ich: „Die drei Juden!"

Ich habe also im Jahr 1950 antijüdische Tendenzen verbreitet. Und weil es mir so selbstverständlich war, weil ich es nicht gemerkt habe, weil ich die Diffamierung nicht registriert habe, muß ich annehmen, daß es doch schon in meiner Kindheit etwas Natürliches war, Juden zu diffamieren. Juden, das waren die, denen man viel Schlechtes zutraute. Auch die deutschen Lesebücher verbreiteten fünf Jahre nach dem Ende des gloriosen tausendjährigen Reiches weiterhin subtilen Antisemitismus. Das Entsetzen über Auschwitz und den Holocaust hat mich erst 20 Jahre später gepackt. Bis dahin wiegte ich mich in der Sicherheit meines Selbstbetrugs, antifaschistisch und philosemitisch zu sein.

Es hat Jahrzente gebraucht, bis ich mir dessen bewußt geworden bin, bis ich neben meiner Faszination durch jüdische Kultur und Welt meine untergründige Ablehnung und Abwertung registrierte. Die positiven Erfahrungen mit unseren jüdischen Freunden nahm ich als etwas Selbstverständliches hin. Die Begegnungen mit Pinchas Lapide und David Flusser sind mir unvergeßlich. Als David Flusser meinen damals schwerstbehinderten Sohn Jeremias sah, stand er auf, küßte ihn in die Innenflächen seiner verkrampften Hände, legte dem Kind seine Hand auf das blonde Haar und sagte: „Weißt du, daß Jesus für dich gestorben ist, ganz besonders für dich?" Unser Junge wußte keine Antwort darauf. Aber uns war es wie eine prophetische Vision, uns liefen die Tränen die Wangen herunter.

Aber wenn ich in Israel einer bösen jüdischen Mamme begegne, ist sie nicht einfachhin ein unangenehmes Weib, wie es sie millionenfach auf der Welt gibt, sondern eine widerliche Jüdin, wie eben die Mutter von Trudeli. Oder wenn ich etwas von der Geschäftstüchtigkeit eines Juden höre, rasten alte Vorstellungen in mir ein, an denen meine Familie, die Literatur, die Kirche und natürlich die nicht zu übersehenden Karikaturen der Nazis ihren Anteil haben. Ich erwarte wohl, daß alle Juden in würdevoller Trauer einhergehen und sich mit der Vergangenheit und dem Holocaust beschäftigen. Es ist wie eine Spaltung in mir, wie eine Schizophrenie.

Warum muß ich das alles bedenken? Ich werde nicht fertig damit, was geschehen ist. Jeder Jude ist für mich ein Vertreter der sechs Millionen, die in unserem Namen umgebracht worden sind. Ich kann kein normales Verhältnis zu ihnen entwickeln. Ich kann sie nicht anschauen wie irgendein anderes Volk, wie die Franzosen, die Italiener, die Engländer oder die Polen. Obwohl wir auch denen Schreckliches zur Genüge angetan haben und obwohl ich mich auch denen gegenüber schuldig fühle. Aber das, was den Juden geschehen ist, überschreitet alles Ausmaß, und irgendwie fühle ich, daß etwas in mir daran noch auf eine andere Weise mitschuldig ist als an dem Unrecht, das sonst im Namen der Deutschen in diesem oder in früheren Kriegen geschah. Es ist so, als ob tief unbewußt in mir eine Einschätzung des Jüdischen steckte, die auf uralten Vorurteilen beruht, deren Vorhandensein Unrecht ist und in die ich doch immer wieder abrutsche. Ich möchte endlich einmal böse auf einen Juden sein können, ohne daß es eine Rolle spielt, daß er Jude ist, sondern weil er eben unerträglich und egoistisch und, was weiß ich, ein Betrüger ist. Ich möchte mich über eine Jüdin ärgern können, weil sie grob, gewöhnlich und gemein und anmaßend ist, wie ich über eine hoffärtige Italienerin oder eine hochmütige Französin wütend wäre. Aber da wäre ich wütend auf die Frau und nicht auf die Angehörigen eines Volkes.

Der Antisemitismus, den ich so lange verleugnet habe, scheint immer noch unbewußt in mir zu wirken.

UMSCHAU

Theologie der Dreifaltigkeit

Mit dem Erscheinen der Trinitätslehre von Leonardo Boff[1] – neben der Anthropologie von José Comblin – wurde die auf 53 Bände berechnete „Bibliothek Theologie der Befreiung" eröffnet. Wenn um des besonderen theologischen Interesses willen hier den Ausführungen über die Dreifaltigkeit nachgegangen werden soll, so kann es sich nicht nur darum handeln, auf die theologischen Argumentationen zu achten; es gilt vielmehr, den besonderen Anspruch zu berücksichtigen, mit dem Boffs Buch verbunden wird. Denn laut Verlagsankündigung handelt es sich bei der gesamten Bibliothek um den ersten „eigenständigen Entwurf theologischen Denkens", der sich „außerhalb des abendländisch-europäischen Kulturraums" herausgebildet hat, der geprägt ist von der lateinamerikanischen Herausforderung und der christlichen Antwort auf sie, nämlich „von der vorrangigen Option für die Armen"; die Theologie der Befreiung beruht daher auf einem „Paradigmenwechsel" von einer Verantwortung des Glaubens vor der Vernunft zur „Bewährung des Glaubens in der Praxis der Liebe".

Boffs Buch zur Dreifaltigkeit gehört nicht in den ersten Teil der Bibliothek, „Gottes Erfahrung und Gerechtigkeit", sondern in den zweiten, „Gott, der sein Volk befreit". Sachlich gehen ihm voraus der einleitende Band „Unsere Erfahrung mit dem befreienden Gott" im ersten sowie jeweils ein Band über Gott den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist im zweiten Teil des Projekts.

Seine Überlegungen hat Boff in fünfzehn Kapitel gegliedert, die sich insgesamt zu zwei größeren Teilen zusammenfassen lassen. Nach der Einleitung und dem ersten Kapitel über die grundlegende und vorrangige Bedeutung der Gemeinschaft in Gott behandelt Boff zunächst die überlieferte Trinitätslehre, wie sie im Ausgang von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus im Neuen Testament vorgezeichnet und in der Geschichte dieses Glaubens insbesondere der Frühzeit entfaltet worden ist (Kap. 2–4); eigens fügt er dann einen Abschnitt über die trinitarische Symbolik an (Kap. 5). In zwei mittleren, überleitenden Kapiteln „Die Trinitätslehre in einer veränderten kulturellen Situation" und „Die trinitarische Gemeinschaft: Grundlage einer umfassenden gesellschaftlichen Befreiung" nimmt Boff zunächst den neuzeitlichen Personenbegriff und gegenwärtige Vorschläge für eine „übergeschlechtliche Theologie des mütterlichen Vaters und der väterlichen Mutter" (Kap. 6) auf; dann behandelt er sein bevorzugtes Thema, nämlich die Perichorese, d.h. die wechselseitige Durchdringung der drei Personen in Gott (Kap. 7). Danach erläutert er das Geheimnis der Dreifaltigkeit anhand der Doxologie „Ehre sei dem Vater, dem Sohn, dem Heiligen Geist, wie es war im Anfang, so auch jetzt und alle Zeit und in Ewigkeit Amen" (Kap. 8–15). Nach Abschnitten über jede der drei Personen geht es unter der Überschrift „Wie es war im Anfang" um Anknüpfungspunkte für die sogenannte immanente Trinität, nämlich, wie Gott in sich selbst ist (Kap. 12), unter der Überschrift „Jetzt und alle Zeit" um Anknüpfungspunkte für die ökonomische, d.h. die auf die Welt sowie auf uns und unser Heil bezogene Trinität (Kap. 13). Boff beschließt das Buch in den Kapiteln „Und in Ewigkeit" sowie „Amen" mit einer heilsgeschichtlichen Betrachtung (Kap. 14) und einer thesenhaften Zusammenfassung (Kap. 15).

Sucht man sich ein Urteil zu diesem Buch zu bilden, muß man nicht nur auf die Reflexionen des zentralen Glaubensgeheimnisses blicken, sondern auch auf den besonderen Anspruch, von einer grundlegend neuen Situation auszugehen, nämlich der Bedeutung einer nichteuropäischen Kirche, deren Mitglieder meist extreme Not leiden. Daß von hierher die Reflexionen des Glaubens grundlegend initiiert und getragen seien, gilt ja als Spezifikum der Theologie der Befreiung.

Der Autor selbst erhebt einen solchen Anspruch nicht eigens. Er beginnt vielmehr sein Thema mit der Akzentuierung der Gemeinschaft

in Gott und deren Bedeutung insbesondere für Lateinamerika. Dann aber legt er trinitarische Ausführungen vor, die auf lange Strecken keine Erwähnung des Kontexts Lateinamerika enthalten (mindestens 40–174 mit sehr kurzen Ausnahmen 146, 155f.). Ausdrücklich entfaltet Boff also die „klassische Trinitätslehre", der er freilich als Mangel einen hohen „Formalismus" bescheinigt (131). Und man kann ihm hierin nicht widersprechen, wenn man die nach langer Tradition in der Hochscholastik formulierte Trinitätslehre betrachtet.

In dem Anliegen, die Gemeinschaft der drei Personen in dem einen Gott durchgängig zum Ausdruck zu bringen, kann man dem Autor nur zustimmen, selbst wenn die Realisierung dieses Anliegens sich in der Darstellung der klassischen Trinitätslehre nicht genügend hat auswirken können. In der biblischen Grundlegung wird man jedoch vielleicht zurückhaltender sein (so, wenn das Ausgehen einer heilenden Kraft, Mk 5,30, als Hl. Geist interpretiert wird, 48). Zuwenig wird insgesamt der analoge Charakter unseres Sprechens und Vorstellens von Gott beachtet (vgl. den Hinweis 165, der nicht durchgängig Beachtung findet, bzw. 205; vgl. dagegen 195, wo im Hinblick auf Gott von „ganz unbildlich und real" die Rede ist). Nicht von ungefähr läßt Boff verschiedentlich das „gleichsam" fort, das die vergleichsweise Rede über Gott zum Ausdruck bringt, etwa, wenn die Schrift den Hl. Geist „gleichsam" als Wind, Feuerzungen oder als Taube darstellt (71) und wenn die drei göttlichen Personen „gleichsam" von einem Prinzip ausgehen (90). Auch können die in Kap. 5 vorgelegten „Symbole und Bilder" nicht recht überzeugen, sei es, daß sie zu blaß sind (wie 128 ganz richtig gesagt wird), sei es, daß sie überhaupt keinen rechten Vergleich abgeben, so die Unterscheidung „das Bedeutende, das Bedeutete und die Bedeutung" (119ff.) und weniger noch die soziale Symbolik „Wirtschaft, Politik und Symbolik" (127f.). Daß gerade letztere ein Bild für die Trinität sein soll, dürfte schwerlich einleuchten.

Schwieriger gestaltet sich die Würdigung des zweiten Teils. Besonders zu begrüßen ist der Versuch, immer wieder die Dreifaltigkeit Gottes als Geheimnis in sich selbst (immanente Trinität) und die Dreifaltigkeit in ihrem Wirken zur Erschaffung der Welt, auf die Welt und auf uns hin (ökonomische Trinität) in ihrem Zusammenhang deutlich werden zu lassen und die grundlegende Bedeutung der drei Personen für unser Gottesbild wie für Gott in sich selbst herauszustellen (was mit dem frühchristlichen Begriff „Perichorese", „gegenseitige Durchdringung" bezeichnet wird).

In seinem Bemühen um ein angemessenes Trinitätsverständnis hat Boff dann aber zwei Versuche unternommen, auf die nun einzugehen ist: Einmal hat er in Kapitel 12 die zuvor nur einmal en passant genannte Wirksamkeit des Hl. Geistes verschiedentlich als „Pneumatifikation" bezeichnet (neben 113 bes. 132, 241, 245). Doch wird man der Formulierung nicht zustimmen können, daß in Entsprechung zur Inkarnation des Sohnes sich der Hl. Geist „in Maria pneumatifiziert hat " (132) bzw. „sie pneumatifiziert (vergeistet), das heißt in ihr menschliche Gestalt angenommen hat" (241). Daß Maria „kraft des Heiligen Geistes zu göttlicher Höhe erhoben" worden ist (240), so daß es Bestimmung der Menschheit ist, „vergottet zu werden, wie Maria es wurde" (242), erinnert zwar an Aussagen der theologischen Tradition von der Vergöttlichung des Menschen, kann aber insbesondere in der hier zum Ausdruck gebrachten Konkretisierung theologisch nicht mehr gehalten werden.

Zum anderen verwendet Boff die Terminologie „mütterlich" bzw. „weiblich" zur Charakterisierung der Trinität, wobei ersteres dem Vater (bes. 196ff.) und letzteres dem Sohn (bes. 209ff.) und dem Hl. Geist (bes. 225ff.) zugeschrieben wird (vgl. jedoch die Aussage vom Hl. Geist als Mutter, als „ewige Mutter", 226). Sicher ist ein patriarchalisches bzw. maskulines Verständnis der drei Personen in Gott abzulehnen. Ob man sich jedoch heute des „sexistischen und patriarchalischen Charakters der christlichen Theologien", den Boff gegeben sieht (142) – und den man bezweifeln kann –, dadurch erwehren kann, daß die Trinität als väterlich und mütterlich bezeichnet wird, steht dahin. Nicht folgen kann man der Aussage, daß die Männer entdecken, „nach dem Vorbild Jesu von Nazaret von der Person des Sohnes angenommen" zu sein, und die Frauen sehen, „daß sie nach dem Vorbild Mariens von Nazaret in den Heiligen Geist aufgenommen sind", so daß sie „den Vater und die Mutter im

Himmel sowie den eingeborenen Sohn offenbaren" (261). Denn hier wird einmal wieder nach Geschlechtern aufgeteilt und überdies Maria eine Position zugewiesen, die eher den Spekulationen Carl Gustav Jungs, aber nicht christlichem Glauben entspricht.

Alle bisher besprochenen Überlegungen Boffs gelten – auch nach Ausweis zitierter Literatur – für die gesamte christliche Theologie. Sie wurden auch nicht durch eine spezifisch lateinamerikanische Situation veranlaßt. Auf sie nimmt Boff Bezug im ersten einleitenden Kapitel und dann in den auf das Referat der klassischen Trinitätslehre folgenden Kapiteln einer doxologisch orientierten Trinitätslehre (Kap. 6). Doch tritt sie noch nicht einmal in diesem überleitenden Kapitel „Die Trinitätslehre in einer veränderten kulturellen Situation" nachhaltiger in Erscheinung. Insgesamt handelt es sich bei allen Bezugnahmen auf die lateinamerikanische Situation eher um bestimmte und begrenzte Aussagen als um einen durchgängigen Tenor. Die Aussagen zur Situation selbst bringen zum Ausdruck, daß der Glaube an den dreifaltigen Gott die menschliche Solidarität bedingt und verlangt – eine Akzentuierung, der zweifelsohne zuzustimmen ist –, und auch, daß dieser Bezug bislang zu wenig oder gar nicht im Rahmen einer Trinitätslehre herausgestellt wurde.

Die Durchführung dieses Situationsbezugs gibt freilich zu Fragen Anlaß, etwa, warum bei der Trennung in eine kapitalistische und eine sozialistische Welt erstere ausschließlich negativ charakterisiert wird, während letztere grundsätzlich einen positiven Ansatz verfolgt (174f.). Doch fraglicher erscheinen Aussagen wie diejenigen, daß die Kämpfe der Unterdrückten „auch die Kämpfe des Vaters, des Sohns und des Geistes" sind und daß sich hieraus „mehr Motive zu Kampf und Widerstand" ergeben (183), daß „vor allem der Kampf der Unterdrückten um ihre Befreiung eine besondere trinitarische Dichte ausweist" (255) oder daß „der Geist innerhalb der konfliktreichen Geschichte am Wirken und Gären" ist (238).

Gerade an dieser letzten Stelle, an der Boff ein eher hymnisches und prophetisches Panorama von Geschichtsprozessen entwirft, in denen die Armen „sich zusammenschließen, ...die Tabus zerbrechen, die sie unterjocht hielten, ...prophetisch die Schmiede ihrer Ketten anklagen,... sich der Gewalt der Unterdrücker stellen und ihnen ihre Privilegien und Unrechtsposten entreißen, wenn sie sich schöpferischer Phantasie überlassen und Utopien einer versöhnten Welt entwerfen, in der alle essen und sich der Gunst des Lebens öffnen können", wird die Problematik eben dieser Vorgänge übertüncht, wenn Boff sagt: „Solche Geschichtsprozesse sind geistesschwanger." Gerade wenn gegebenenfalls auch gewaltsamer Widerstand gegen das Unrecht aufgrund des Glaubens an die Trinität geleistet werden muß, was angesichts schwerwiegender Menschenrechtsverletzungen gemäß der Enzyklika „Populorum progressio" legitim sein kann, kann man nicht umhin, zu verdeutlichen, daß dieser Kampf dennoch nicht ohne Schuld geführt werden kann, ihn nicht zu führen aber gleichfalls Schuld bedeuten kann. Zur Verherrlichung des Befreiungskampfs, der Revolution besteht kein Anlaß.

Man kann demgegenüber Boff nur beipflichten, wenn er als grundlegendste Haltung Jesu die Sündenvergebung herausstellt und ihn in diesem Zusammenhang als „großen Befreier von dieser schlimmsten Unterdrückung" bezeichnet (208, vgl. 216). Hier liegt das Fundament für das Befreiungshandeln Jesu (193). Es ist zwar verständlich, aber vielleicht doch nicht genügend, wenn Boff diesen Aspekt zurücktreten läßt, wenn er keine ausgeführteren Überlegungen über den Gehorsam des Sohnes, einen Gehorsam bis zum Kreuz, vorlegt, wenn er nicht herausstellt, daß Jesus nicht Kampf, sondern Erleiden der Gewalt vorgelebt hat. Sicher hat er recht, sich vor dem Mißverständnis, mehr noch, vor dem Mißbrauch zu verwahren, diesen Gehorsam Jesu und der ihm Nachfolgenden in falscher Weise politisch und gesellschaftlich ausnützen zu lassen. Dennoch darf in einer trinitarischen Überlegung zum Heilshandeln des dreifaltigen Gottes nicht zu sehr außer acht bleiben, daß es um Nachfolge, um Teilnahme am Leiden Christi geht.

Eine grundlegend neue Trinitätslehre? Eine spezifisch lateinamerikanische Reflexion über die Dreifaltigkeit? Beides wohl nicht. Man sollte die Theologie lateinamerikanischer Autoren nicht mit Methoden der Werbung und der Mode in falscher Weise stilisieren. Sie selbst widerlegen ihren Anspruch, wenn sie sich zu pointiert als

lateinamerikanische und damit kulturell grundlegend andere Theologen verstehen, welche die bisherige abendländische Theologie hinter sich gelassen haben. Boff hat mit seinen Überlegungen zum zentralen und vielfach vernachlässigten Geheimnis christlichen Glaubens einmal in ausführlicher Weise die Tradition aufgenommen, er hat darüber hinaus neuere Überlegungen europäischer Theologen berücksichtigt, so nicht zuletzt Karl Rahners. Insbesondere hat er den Tenor des Gebets und der Verehrung einzubeziehen versucht. Mit all dem hat er Überlegungen vorgelegt, die gemeinchristlich sind. Darüber hinaus hat er – durchaus zu Recht – Folgerungen aus der Trinität für das Leben in dieser Welt und insbesondere für diese Welt angezeigt, in der es himmelschreiendes Unrecht gibt. Aber eine genuin kulturell differente Theologie wird wohl erst dann entstehen, wenn Chinesen oder Inder oder Afrikaner aus ihrer Kultur heraus eine eigenständige Theologie entwickeln.

Mit diesem Ergebnis einer tiefgreifenden Gemeinsamkeit lateinamerikanischer und abendländischer Theologie kann nur derjenige unzufrieden sein, dem ein „Gegen" verschiedener Regionaltheologien wichtiger ist als die Einheit der Theologie und der infolgedessen mit dem Rekurs auf eine Dritte Welt – die übrigens so sehr eine einheitliche nicht sein dürfte, wie der Terminus insinuiert – eine Polarisierung zur Ersten Welt intendiert, statt einvernehmlich nach Lösungen für die nun höchst schwerwiegenden Probleme der ganzen Welt zu suchen. Darüber hinaus werden wir freilich uns gemeinsam offenhalten müssen für die Fragen, die kulturell völlig neue Theologien ergeben. Wie dann die Einheit des Glaubens in so differenten Theologien zum Ausdruck gebracht werden kann, wird sich überhaupt noch erst zeigen müssen.

Die Trinitätslehre, wie Leonardo Boff sie vorgelegt hat, können wir hierzulande freilich nicht lesen, ohne uns auf unsere Verantwortung insbesondere für Lateinamerika ansprechen zu lassen.

Ernst Feil

[1] Boff, Leonardo: Der dreieinige Gott. Düsseldorf: Patmos 1987. 280 S. (Bibliothek Theologie der Befreiung.) Kart. 44,–.

Kindermärchen

Im 21. Stück der „Hamburgischen Dramaturgie" sagt Lessing: „Ein Titel muß kein Küchenzettel sein. Je weniger er von dem Inhalte verrät, desto besser ist er." Insofern ist der Haupttitel der Märchenstudie von Walter Scherf[1] gut gewählt. Er verrät nicht, ob in „grausigen Kindermärchen" der Dämon eine Herausforderung oder der Herausgeforderte ist. Letzteres ist gemeint, wie man bereits dem zehnseitigen Inhaltsverzeichnis entnehmen kann, das in nicht weniger als 221 Kleinkapitel gegliedert ist (nach Lessing also wohl ein entschieden zu vieles detaillierender und damit vorwegnehmender „Küchenzettel"). Die zum Teil ausgesprochen barock oder kindertümelnd gemeinten Überschriften wie „Raubzug ins Dämonenland. Oder: Wie der erwachende Trickster den Vaterpopanz beraubt" lassen unschwer auf den deduktiven Gang der Einzeluntersuchungen wie auf das vorherrschende Erkenntnisinteresse schließen. Scherf ist a priori überzeugt, daß die Gruppe der von ihm untersuchten Texte „frühe Kindheitskonflikte spiegeln: Ablösungskonflikte, Bindungsverwandlungen, Transzendierungen und Trennungsverarbeitungen aus der Zeit der Triangulationsprobleme". Nicht nur dieses Vokabular, sondern auch Problemstellungen und Lösungsversuche sind tiefenpsychologisch vorgegeben, und Scherf sieht das durch seinen „jahrzehntelangen Umgang mit Jugendgruppen" gerechtfertigt: Märchen seien „Imaginationsmaterial zur inneren Verarbeitung von Entwicklungskonflikten". Daraus folgert er, eine so angelegte Untersuchung müsse in erster Linie von einer „pädagogischen Zielsetzung" bestimmt sein, der volkskundliche, literaturwissenschaftliche und eben vor allem psychoanalytische Interpretationsmethoden als „Hilfsmittel" zu dienen hätten (Einleitungskapitel).

Zielsetzung und Methodik des Buchs, das 1985 unter dem Titel „Fantasmen und Dramaturgie"

von der Universität München als Dissertation angenommen wurde, sind entscheidend durch Walter Scherfs Persönlichkeit und Werdegang bestimmt. Der verdienstvolle Jugendbuchforscher des Jahrgangs 1920 studierte Volkskunde und Psychologie, ehe er 1957 Direktor der wesentlich durch ihn strukturierten und geförderten Internationalen Jugendbibliothek München wurde. Persönliches Engagement, subjektiv betroffene Fragestellungen, psychoanalytische Neugier und Deutungslust sowie Begeisterung für das Genre Märchen prägen Inhalt und Stil dieses Buchs.

Man bemerkt bei fortlaufender Lektüre bald, daß es nicht in einem Zug geschrieben, sondern aus teilweise einzeln angelegten Studien – im Ansatz fast sämtlich einem Aufsatz Henssens über „Deutsche Schreckmärchen" von 1953 verpflichtet – zusammengewachsen ist, anders ist z.B. die dutzendfach wiederholte Angabe, daß die „Kinder- und Hausmärchen" in „der siebten Auflage (letzter Hand) 1857 bei Dieterich in Göttingen" erschienen seien (vgl. 84, 90, 114, 144 usw.), nicht zu erklären. Aber auch argumentative Wiederholungen ziehen sich in ungewöhnlich reicher Zahl durch die Kapitel; das wirkt suggestiv, aber auch ein wenig ermüdend.

Erfreulich ist der im Rahmen gängiger Märcheninterpretationen nur selten anzutreffende Versuch, die jeweils in Rede stehenden Texttypen einleitend akribisch zu verzeichnen und inhaltlich genau zu referieren. Leider geht es dabei nicht immer ohne unbeweisbare Vermutungen oder Unschärfen zu. Daß z.B. W. Grimm den Schluß von KHM 43 in Traumanalogie erfunden habe (S. 44 muß es heißen „KHM 1812 Nr. 42"), ist ebenso fragwürdig wie die Behauptung, die handschriftliche Prosafassung zu KHM 51 sei im „Brentanoschen Wunderhornstil" verfaßt (190f.; im „Wunderhorn" stehen bekanntlich nur Lieder).

Die etwa 30 Märchentypen selbst werden nicht im eigentlichen Sinn interpretiert, sondern auf die vorgegebene These hin abgefragt: Immer wieder neu wird das Schema der Mutter-Kind-Trennung entdeckt, wobei in den Schreckmärchen der Dämon des Geheimnis- und Grauenvollen vom Kind herausgefordert werde. Scherf wählt zur Demonstration seiner Grundthese die „eingliedrigen", grausigen, zuweilen sogar für den Helden tödlich endenden „Schreckmärchen". Indes wertet er auch die Fälle tödlichen Ausgangs solcher Konfrontationen der (nicht unproblematisch: stets als kindlich aufgefaßten) Märchenhelden mit dem Dämon als nur „scheinbar ausweglos" (137), denn im Märchen sei alles „wiederholbar" (249). Somit wird es letztlich gleichgültig, ob Rotkäppchen dem Wolf schließlich entkommt oder ob die Märchenheldin durch die dämonische „Frau Trude" irreversibel verbrannt wird.

Wie sehr die Deutungen auf die angebliche – und im wesentlichen als undifferenziert vorausgesetzte – kindliche Rezeption abheben, kann z.B. am Kapitel über den „Wolf und die Geißlein" gezeigt werden: Jedes Kind verstehe diese Tiergeschichte als „Menschenerlebnis", zumal die (Ziegen-)Mutter verspreche, „zur Weide" zu gehen und „frische Milch heimzubringen – und zwar im satt gefüllten Euter" (86 – bei Grimms steht allerdings nur, die Geiß wolle „in den Wald gehen und Futter holen"). Der Wolf repräsentiere das „Fantasma, das uns ausmalt, wie hinter der vertrauten guten Mutter die schreckliche, verschlingende lebt". (Im „Rotkäppchen" ist der Wolf dagegen „der rätselhafte, vielgesichtige Partner unseres Fühlens und Erwartens... wir suchen ihn auf" – was Rotkäppchen nun allerdings gerade nicht tut; 160.) Der Uhrenkasten bedeute „Repression vor der Angst, verschlungen zu werden, könnte man also sagen", oder er ist „am Ende der Leib der Mutter selber" (86–88).

In den „Bremer Stadtmusikanten" gelänge es jedem Kind, „die eigene Familie wiederzufinden" – wer dabei etwa der Esel oder der Hahn ist, wird nicht ausgeführt (147). In „Fitchers Vogel" wie im „Blaubart" sei der mörderische Freier der jungen Damen jeweils eine „Abspaltung vom eigenen geliebten Vater" (221, 235). „Hänsel und Gretel" schließlich seien „die mit ihren Allmachtsgelüsten abgewiesenen Kinder, die ihre eigene Familienwirklichkeit umfälschen, um sich ausgehungert, rücksichtslos ausgestoßen und derart betroffen fühlen zu können, daß sie sich in der Welt ihrer Fantasmen ein Lebkuchenhaus suchen müssen" (176). Bei allem möglichen Verständnis für solche sich zwangsläufig vereinseitigenden Deutungen: Dâ hoeret ouch geloube zuo. Will sagen: Ob die zuweilen etwas hausbacken anmutenden, sich

zunehmend verselbständigenden psychoanalytischen Reflexionen den Leser überzeugen, ist wohl meistenteils Ansichtssache, über die man kaum wird streiten können.

Einen Wert für sich stellen die 33 sorgfältig ausgewählten und kommentierten Märchenillustrationen aus der Zeit zwischen 1849 und 1984 dar. *Heinz Rölleke*

[1] Scherf, Walter: Die Herausforderung des Dämons. Form und Funktion grausiger Kindermärchen. München: Saur 1987. 394 S. LW. 98,–.

Gefangen in Widersprüchen

Zu einer neuen Morus-Biographie

Thomas More – die Deutschen gebrauchen auch häufig seinen latinisierten Namen Morus – war ein Stadtmensch, ein „Citoyen" auch an der Schwelle der Neuzeit. Sein englischer Biograph R. W. Chambers, der selber kein Katholik war und sich frei fühlte von manchen Vorurteilen, die jahrhundertelang die Ansichten über Thomas More beeinflußt hatten, brachte rechtzeitig zur Heiligsprechung im Jahr 1935 sein Standardwerk heraus und nannte More dort den „Märtyrer mit dem größten Bürgersinn". England, Mutter der Demokratie und des bürgerlichen „common sense", konnte dem Nicht-Protestanten More, der in manchen Kreisen bis heute noch als „Ketzerverfolger" gilt, kein größeres Kompliment machen. Das Blatt hatte sich endgültig gewendet. In einem Leitartikel anläßlich der Heiligsprechung am 19. Mai 1935 würdigte die Londoner „Times" den großen Engländer mit folgenden Worten: „Es wäre gut, wenn unsere moderne Welt, die ganz verwirrt und erschüttert ist von dem rasenden Wechsel unserer Tage und der sich mehrenden Unsicherheit, auf jenen stillen, furchtlosen Mann blicken wollte, der um die neunte Stunde des 6. Juli 1535 das Schafott auf dem Tower-Hill zum letzten Kampf bestieg."

Richard Marius, dessen 1984 in New York erschienene Morus-Biographie jetzt in deutscher Übersetzung erschienen ist[1], leugnet nicht die neuzeitliche und fast schon weltbürgerlich anmutende Urbanität des Renaissance-Humanisten Thomas More. Aber im Unterschied zu Chambers, eigentlich im Unterschied zu allen bisher veröffentlichten Lebensdeutungen distanziert er sich gleichzeitig von der liberal-wohlwollenden Sichtweise, um den historischen Morus zu finden, wie Marius formuliert, der unter der Pyramide des Lobes verborgen sei. Die gebrochene Vielschichtigkeit eines Persönlichkeitsbilds, „gefangen zwischen Mittelalter und Renaissance", erscheint ihm als das Besondere. Die quälende Sexualität stellt er heraus, den Häretikerhaß des Thomas More sucht er mit seiner Angst vor dem Tod und der Hölle zu verbinden, und dabei bedient der Autor sich nicht selten der von Sigmund Freud und seiner psychoanalytischen Denkschule gelieferten Erklärungsmuster, um solchermaßen den Thomas More, wie die Gestalt in einem guten Roman, zum Zeitgenossen zu erklären.

Sind Heilige aus solchem Zeug gemacht? Nun ist Marius kein Bilderstürmer. Einen Menschen voll innerer Widersprüche als Deutungsmuster anzubieten, ist gerade im Fall von Thomas More wohl auch nichts Falsches. Marius, wie Chambers kein Katholik, erwarb 1962 mit einer hervorragenden Arbeit über „Thomas More and the Heretics" den Doktorhut der Yale University. Als Historiker und Forscher ist er Mitherausgeber von mehreren Bänden der Gesamtausgabe der Werke des Thomas More, die vor mehr als zwei Jahrzehnten in Yale begonnen wurde. So konnte Marius auf einen großen Reichtum an Quellen zurückgreifen, und seine Biographie auf ihren mehr als 600 Seiten zeugt von einer Detailkenntnis, die der Lektüre romanhafte Züge verleiht. Der Leser erfährt ungeheuer viel und vieles, nicht vorgetragen im trockenen Forscherjargon, sondern in der Darlegung eines großen Erzähltalents. Marius hat auch Romane verfaßt, darunter einen über Martin Luther, und sein literarisches Können kommt ihm sehr zugute, vor dem Leser nicht eine Ikone aufzustellen, son-

dern den Menschen aus Fleisch und Blut. Die strenge historische Methode ist in das Leben eingeflossen. Am Ende sind auch die Voreingenommenheiten, ob eine verdrängte Sexualität das Leben des Thomas More ausmacht oder nicht, ob ihn zeitlebens ein Vater-Image überschattet hat oder ob er den Konflikt, Mönch oder Ehegatte zu werden, niemals überwinden konnte, von zweitrangiger Bedeutung, solange die generelle Problematik von Werturteilen im historischen Kontext bewußtgemacht wird und offen dargelegt ist. Marius bewundert seinen Helden bei aller analytischen Distanz, und wie viele vor ihm spricht er mit Thomas More im Kerker den berühmten Satz, an dem auch die unzähligen Opfer des Gewissens und der Überzeugung, die unser Jahrhundert hervorgebracht hat, sich aufrichteten, wenn sie an Thomas More dachten: Ein Mann kann seinen Kopf verlieren, ohne Schaden zu leiden. Es war nicht die Absicht, die besondere und heute so aktuelle Spiritualität des Thomas More, 1535 hingerichtet, zum Leuchten zu bringen. Das geschieht wie von selbst; der Gegenstand ist stärker als alle, die über ihn Bericht erstatten, und etwas davon wird durch das ganze Buch hindurch spürbar, wo am Ende das Leben eine Macht annimmt, die das Heilige mit dem Profanen versöhnt.

Hermann Boventer

[1] Marius, Richard: Thomas Morus. Eine Biographie. Köln: Benziger 1987. 663 S. Lw. 58,–.

BESPRECHUNGEN

Zeitgeschichte

Chartres 1945. Seminar hinter Stacheldraht. Eine Dokumentation. Hrsg. v. Karl Heinz KLOIDT. Freiburg: Herder 1988. 327 S. Kart. 48.–.

Diese Dokumentation bringt für viele Unbekanntes, ja Unerhörtes; denn der Bericht über das Seminar der deutschen Kriegsgefangenen in Chartres hält nicht nur im Detail anhand authentischer Zeugnisse die Entwicklung dieses einmaligen Experiments fest; er ist zugleich ein Zeugnis für ein völkerübergreifendes Engagement der französischen Katholiken, die bereits vor Kriegsende dieses „Priesterseminar hinter Stacheldraht" ermöglichten. Das Seminar begann bereits im April 1945 in Orléans, bevor es dann im August 1945 nach Chartres verlegt wurde. In den zwei Jahren – bis zur Auflösung im Juni 1947 – hatte es eine wechselvolle Geschichte, obgleich der „Schulalltag" im Vordergrund stand. In aller Armut und Beengung wurde studiert. Der tägliche Zeitplan weckt doch merkwürdige Gefühle, wenn es dort heißt: „6.00 Uhr Wecken, stilles Gebet, Messe... 22.00 Uhr Zapfenstreich." In der Zeit dazwischen war Unterricht, Studium, Freizeit. Die Berichte vom Roten Kreuz über das Kriegsgefangenenlager 501 und des Freiburger Ministerialdirektors über „die Reifeprüfung im Gefangenenlager Chartres" geben ebenso wie die ausführliche „Chronik" einen authentischen Einblick in die kleinen und großen Ereignisse.

Mancher wird fragen, welche Bedeutung ein solcher Band 40 Jahre nach dem Ende des Krieges haben könne. Er ist zuerst ein Erinnerungsbuch für die 600 Priester, die aus diesem Seminar hervorgingen. Das Buch hält das Andenken an den für Deutsche und Franzosen unvergeßlichen Abbé Franz Stock (gestorben 1948) fest, der sich für diese deutschen Kriegsgefangenen unermüdlich einsetzte. Endlich wird die Publikation zum greifbaren Unterpfand des Werks der Versöhnung zwischen dem französischen und deutschen Volk. Man kann dem Herausgeber, dem die Mühe der Edition zu danken ist, nur zustimmen, wenn er im Vorwort schreibt: „Am Anfang dieses Weges der Aussöhnung und des Friedens unserer beider Völker standen Menschen, die aus christlicher Überzeugung Zeichen setzten, indem sie bereits in schwerer Zeit unmittelbar nach Beendigung des Krieges, als die Wunden dieses Krieges noch bluteten, statt Taten des Hasses Taten der Liebe, statt Werken der Rache Werke der Versöhnung vollbrachten." Die Erinnerung an diese Menschen lebendig zu erhalten, ist ihm der entscheidende Grund für die Veröffentlichung dieser Dokumentation. Man kann ihr nur viele nachdenkliche Leser wünschen. *R. Bleistein SJ*

HASTENTEUFEL, Paul: *Katholische Jugend in ihrer Zeit.* Bd. I: 1900–1918. Bamberg. St. Otto 1988. 505 S. Kart. 68.–.

Paul Hastenteufel, Professor für Erziehungswissenschaft an der Universität Bamberg, konnte selbst den ersten Band seines auf vier Bände geplanten Geschichtswerks nicht mehr in Händen halten. Er verstarb unerwartet am 29. September 1987. Er hatte sich Großes vorgenommen: Sein Werk sollte eine Sozialgeschichte der katholischen Jugendarbeit der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sein und darin jene Wege aufweisen, die junge Katholiken damals gegangen sind und die aufgrund der damaligen Erziehungsvorstellungen, sozialen Lebensumstände und politischen Ereignisse heute vielen unverständlich sind. Hastenteufel liebt das Detail; er bringt es in Urkunden, Dokumenten und Berichten nahe.

So anschaulich und plastisch das einzelne Ereignis auch ist, so unkontrollierbar ist seine Einordnung in geistesgeschichtliche Prozesse und Entwicklungen. Gerade in dieser das einzelne Faktum übergreifenden Einordnung sind implizit Bewertungen enthalten, deren historische Begründung fehlt bzw. unzureichend nachprüfbar bleibt. In diesen Bewertungen spiegeln sich Hastenteufels, wohl auch lebensgeschichtlich be-

dingte, Grundpositionen: eine Option für Emanzipation und ein Leiden an einer allzu konkreten Kirche. Beides führt zu Einordnungen, die oft einen zwiespältigen Eindruck hinterlassen.

Das bleibende Verdienst Hastenteufels beruht darin, daß er den Blick jener, die eine eigentliche Jugendarbeit mit den Jahren 1964–1968 beginnen lassen wollen, zurückwendet auf die zwanziger Jahre; daß er in mühevoller Kleinarbeit die einzelnen Dokumente sammelt, festhält, würdigt; daß er einen Durchblick durch das Gestrüpp von wirren und sich widerstrebenden Ereignissen versucht, der jene zu ähnlicher Reflexion und Bescheidung ermutigen kann, die in alltäglicher jugendpolitischer Taktik ihr Pulver verschießen. Es geschieht geschichtlich immer mehr, als oberflächlich erkennbar ist.

Ein Buch für kritische Leser also, die sich bereits ein Urteil über die Geschichte der Jahre von 1900 bis 1955 gebildet haben und nun fragen: Wie war das eigentlich mit der katholischen Jugend in diesen Jahren? Hastenteufel hatte auch den 2. Band im Manuskript fast abgeschlossen. Der 3. und 4. Band soll nach seinen Entwürfen und mit den von ihm gesammelten Materialien von Freunden erstellt werden. Man kann – trotz der genannten Kritik – dem Werk nur einen guten Abschluß wünschen. *R. Bleistein SJ*

Theologie

Lexikon der katholischen Dogmatik. Hrsg. v. Wolfgang Beinert. Freiburg: Herder 1987. 594 S. Lw. 88.–; Kart. 68.–.

Mancher wird sich auf den ersten Blick etwas skeptisch fragen, ob es denn wirklich eines neuen dogmatischen Lexikons bedarf, wo es doch das immer noch sehr brauchbare (von Rahnerscher Theologie geprägte) „Herders theologische Taschenlexikon« gibt und sowohl das von P. Eicher herausgegebene „Neue Handbuch theologischer Grundbegriffe" als auch die laufend erscheinende große evangelische „Theologische Realenzyklopädie" eine starke systematische Ausrichtung haben. Bei näherem Hinsehen wird man jedoch bald von dem Sinn und dem Nutzen dieses neuen, einbändigen, sich auf die Dogmatik beschränkenden Lexikons überzeugt: Es ist ein hervorragendes „Schulbuch" für alle dogmatischen Traktate. Für die Hand der Dozenten, Studenten und aller an einer soliden Grundinformation über die wichtigsten Themen der katholischen Dogmatik Interessierten ist sehr zu empfehlen.

Dem dient besonders der klare, an die früheren „Thesen" der Scholastik angelehnte didaktische Aufbau der einzelnen Artikel, die alle konsequent gegliedert sind in: Biblische Grundlagen, dogmengeschichtliche Etappen, lehramtliche Äußerungen, ökumenische Problematik und systematische Erörterung. Knapp und verständlich, öfter durch übersichtliche Schaubilder ergänzt, werden die wichtigsten Informationen über Grundlagen, Geschichte und gegenwärtigen Problemstand des jeweiligen Stichworts dargelegt. Auch die angeführten Literaturangaben halten sich in überschaubaren Grenzen und beschränken sich meist auf Standardwerke bekannter gegenwärtiger Theologen. Zur Einheitlichkeit der inhaltlichen Aussagen trägt vor allem bei, daß die (zwar alphabetisch angeordneten) Stichwörter dennoch einem bestimmten dogmatischen Traktat zugeordnet sind, die jeweils alle von demselben, für einen Traktat zuständigen Autor verfaßt sind.

Was die theologische „Richtung" angeht, so liegt dieses Lexikon weitgehend auf der Linie des neuen katholischen Erwachsenenkatechismus: Es will die „gesunde Lehre" der Kirche darlegen, wie sie sich weitgehend in dem in der gegenwärtigen europäischen Theologie vorherrschenden nachkonziliaren Konsens spiegelt. Insofern bietet es eine verläßliche Ausgangsbasis weiterer theologischer Überlegungen zu dem jeweiligen Thema. Allerdings liegt darin auch eine gewisse Grenze des Handbuchs: Die neueren außereuropäischen Ansätze der dogmatischen Theologie (z. B. der Theologie der Befreiung oder der Inkulturation oder des interreligiösen Dialogs) kommen noch relativ wenig zur Geltung. Ob jedoch nicht gerade von daher auch sehr anregende, weiterführende Impulse für die klassische Dogmatik kommen könnten? *M. Kehl SJ*

Gesellschaft

NEUNER, Peter: *Der Laie und das Gottesvolk.* Frankfurt: Knecht 1988. 236 S. Kart. 32,–.

Das Buch ging aus einem Seminar hervor, das der Verfasser, Dogmatikprofessor an der Universität München, im Wintersemester 1986/87 gehalten hat. Es bringt im ersten Teil (23-155) einen historischen Überblick, der die wesentlichen Züge der Entwicklung festhält, vom neutestamentlichen Kirchenbild und dem dann aufkommenden Standesdenken bis zu den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils samt seiner Wirkungsgeschichte und der Bischofssynode von 1987, die „Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt" zu klären suchte. Der zweite Teil („Systematische Entwürfe", 157-222) skizziert zunächst die verschiedenen Versuche einer theologischen Standortbestimmung des Laien (Y. Congar, G. Philips, F. X. Arnold, A. Auer, H. U. v. Balthasar, K. Rahner und E. Schillebeeckx). Es folgen Hinweise auf die Diskussion um die Laientheologen und auf die neuen Impulse, die von den Basisgemeinden und der Theologie der Befreiung ausgehen.

Geschichte und Systematik führen den Autor zum Ergebnis, daß sich alle positiven Bestimmungen des Laien als „nicht tragfähig" erwiesen haben (212), weil dem Begriff des Laien „keine kirchliche Realität" entspricht (215) – eine These, deren Richtigkeit schwerlich bestritten werden kann und die auch in den Diskussionen der Bischofssynode von 1987 immer wieder zur Sprache kam. Gegen die derzeitige Tendenz der offiziellen kirchlichen Lehre, „Priester und Laien wieder stärker zu trennen und sie in ihrer gegenseitigen Ausschließlichkeit zu definieren" (202), plädiert Neuner dafür, die Aussagen des Konzils vom Volk Gottes ernst zu nehmen und sie in Praxis und Strukturen der Kirche zur Geltung zu bringen: „In einer rechten Theologie und Praxis des Volkes Gottes wäre die Thematik des Laien aufgehoben" (219).

Besonders hervorzuheben ist, daß das Buch, obwohl aus der akademischen Arbeit erwachsen, verständlich geschrieben ist und daß es überzeugend argumentiert. Als knappe, zusammenfassende und klug urteilende Darstellung des Themas hat es zur Zeit keine Parallele.

W. Seibel SJ

MÜHLBERG, Dietrich: *Proletariat.* Kultur und Lebensweise im 19. Jahrhundert. Köln: Böhlau 1986. 275 S., Abb. (Kulturstudien. 2.) Lw. 78,–.

Die Autoren dieses stattlichen Bildbands möchten Kultur und Lebensweise der Industriearbeiter im vorigen Jahrhundert aus marxistischer Sicht populärwissenschaftlich darstellen. Sie beginnen mit ihrer Studie bei der industriellen Revolution, die neue Produktionsbedingungen und damit auch das Proletariat geschaffen hat, und schließen mit einem Hinweis auf die russische Oktoberrevolution, die eine neue Phase der Kulturgeschichte einleitet. In verständlicher Sprache und mit reichem historischem Bildmaterial veranschaulichen sie die Arbeitsbedingungen, das Familienleben, die Freizeitgestaltung, die Wohnverhältnisse und den Klassenkampf der Arbeiter. Dabei versuchen sie zu zeigen, wie neue Produktionsmethoden und der Druck der herrschenden Klasse ein selbstbewußtes Proletariat entstehen lassen, das eine eigene Kultur entwickelt und den Klassenkampf aufnimmt. Obwohl zur Arbeiterklasse alle gehören, die kein Eigentum an Maschinen und Fabriken besitzen und deshalb ihre Arbeitskraft verkaufen müssen, um leben zu können, ist „der qualifizierte Industriearbeiter der charakteristische Typ des Proletariers" (109). Er lebt in einem unversöhnlichen Gegensatz zur Bourgeoisie, der jedes Mittel recht ist, um ihre kapitalistischen Interessen durchzusetzen.

Um diesen Widerspruch deutlich zu machen, werden Fabrikbesitzer, Kirche und Staat durchweg negativ bewertet, während das Proletariat in hellem Licht erscheint. Diese einseitige Betrachtungsweise stimmt zwar mit dem Marxismus völlig überein, ist aber nicht dazu geeignet, einen umfassenden Einblick in Kultur und Lebensweise des 19. Jahrhunderts zu geben. Da zum Proletariat der hochqualifizierte Facharbeiter ebenso gehört wie der „Lumpenproletarier", sind auch die eigentlichen Träger der proletarischen Kultur schwer zu erkennen. Dieses Problem versuchen die Autoren dadurch zu lösen, daß sie diese Rolle den gewerkschaftlich organisierten und marxistisch orientierten Arbeitern übertragen. Dies entspricht zwar marxistischen Vorstellungen, ist aber mit den historischen Ge-

gebenheiten nur schwer zu vereinbaren. Beim Leser läßt dies den Eindruck entstehen, daß das Proletariat zum Mythos wird, an den nicht einmal Lenin geglaubt hat. Denn sonst hätte er nicht eine Elite von Berufsrevolutionären um sich gesammelt, um mit ihnen die russische Revolution zu machen. Ist sich der Leser dieser ideologischen Einseitigkeiten bewußt, kann er sich anhand des historischen Bildmaterials ein eigenes Urteil über die industrielle Revolution bilden und die kulturellen Leistungen der Arbeiter angemessen würdigen. *J. Oswald SJ*

ZU DIESEM HEFT

Hans Waldenfels, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Bonn, sieht die entscheidende Zäsur unserer Tage im Übergang von der europäisch-christlichen Neuzeit zur postchristlichen Moderne, geprägt von Pluralismus und der Zurückweisung aller Absolutheitsansprüche, wobei derzeit auch das Stichwort „New Age" eine Rolle spielt. Er fragt: Wie ist diese Entwicklung einzuschätzen und wie sollen sich die Christen verhalten?

Im August 1938 wurde das „Hilfswerk beim Bischöflichen Ordinariat Berlin" gegründet, das verfolgten Juden zur Seite stehen sollte. Wolfgang Knauft schildert das weitgespannte Wirken dieser Stelle, die bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs bestand.

Die Vorstellungen C. G. Jungs von Archetypen und einem kollektiven Unbewußten spielen bei vielen Theologen in den letzten Jahren eine wachsende Rolle. Bernhard Grom, Professor für Religionspsychologie an der Hochschule für Philosophie in München, prüft die Archetypenlehre auf ihre wissenschaftliche Tragfähigkeit und begründet, warum sie in eine Sackgasse führt.

Die Theologie wie neuerdings auch das kirchliche Lehramt sprechen im Blick auf die Unrechtssituationen in unserer Welt von „Strukturen der Sünde" oder „sozialer Sünde". Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, differenziert: Nicht alle Unrechtsstrukturen lassen sich auf Sünden im eigentlichen Sinn zurückführen.

Die heftigen Diskussionen in der Bundesrepublik um das Asylrecht werden von einer Reihe meist unausgesprochener Wertvorstellungen bestimmt. Norbert Brieskorn, Professor für Sozial- und Rechtsphilosophie an der Hochschule für Philosophie in München, versucht diese Hintergründe zu erhellen.

Die 50. Wiederkehr der „Reichskristallnacht" (9./10. November 1938) lenkt die Blicke zurück und weckt Fragen. Marielene Leist, Psychotherapeutin in München, begibt sich auf Spurensuche in ihrer Lebensgeschichte und entdeckt ihren „Antisemitismus": Ein Bekenntnis auf eine andere Zukunft hin.

Johannes XXIII. und der Geist des Konzils

Vor dreißig Jahren, am 28. Oktober 1958, wurde Angelo Giuseppe Roncalli zum Papst gewählt. Die verhältnismäßig lange Dauer des Konklaves und das hohe Alter des Neugewählten von fast 77 Jahren, der zudem wenig bekannt war und nicht sonderlich profiliert schien, gaben Anlaß zum damals weitverbreiteten Wort vom Übergangspapst. Diese Bezeichnung erwies sich dann aber in einem ganz anderen Sinn als zutreffend: Johannes XXIII. wurde ein Papst des „mutigen Hinüberschreitens" (Kardinal Julius Döpfner).

Dies zeigte sich 90 Tage nach der Wahl, als er die Welt durch die Ankündigung eines Konzils überraschte. Er war der Überzeugung, daß die Kirche noch nicht die richtige Antwort auf die Herausforderungen der Zeit gefunden hatte. Dekrete und Weisungen hielt er für eine untaugliche Methode zur Lösung dieser Probleme. Die Verantwortlichen sollten vielmehr zusammenkommen, ihre Erfahrungen austauschen, aufeinander hören und in gemeinsamer Beratung, im Dialog die notwendigen Entscheidungen fällen. Der Pontifikat Johannes' XXIII. läßt sich nicht in allen Dingen auf einen Nenner bringen und bietet nicht immer ein einheitliches Bild. In der Verfolgung seines Konzilsziels jedoch war er konsequent und ließ sich von niemandem beirren. Das Konzil ist seine ganz persönliche Initiative. Wenn man die Bedeutung seines Pontifikats verstehen will, muß man daher auf das Konzil blicken, oder besser auf das, was er vom Konzil erwartete.

Dies hat er am prägnantesten in seiner Eröffnungsansprache vom 11. Oktober 1962 zusammengefaßt. Die Erforschung des Entstehens und der Quellen dieser Rede hat inzwischen deutlich gemacht, daß er den Text nicht nur von der ersten bis zur letzten Zeile selbst verfaßte, sondern daß er in ihm gleichsam die Zusammenfassung, die Summe seiner Lebens- und Geschichtserfahrung und seines Denkens sah. Deswegen sind die Hauptthemen dieser Rede auch die Hauptthemen seines Pontifikats: das Konzil als Feier eines ewig jungen Glaubens, das Vertrauen auf die Führung des Heiligen Geistes, der pastorale Charakter des Lehramts, eine neue Einstellung zu „Irrtümern" und die Einheit.

Er sah im Konzil ein Zeichen der ständigen „Lebenskraft der Kirche". Mit den „Unglückspropheten" in seiner näheren und weiteren Umgebung, die in der Gegenwart „nur Unrecht und Niedergang" ausmachen, will er nichts zu tun haben. Auch heute ist der Geist Gottes am Werk, der zu einer „neuen Ordnung der Beziehungen unter den Menschen" führt. Die Kirche hat deswegen allen Grund, „mit neuer Kraft und unerschrocken in die Zukunft zu schauen". Für Pessimismus war im Welt- und Kirchenbild Johannes' XXIII. kein Platz.

Die Betonung des Pastoralen bedeutet nicht, daß Johannes XXIII. das Zweite Vatikanum als „einfaches" pastorales Konzil geplant hätte, auf niedrigerem Ni-

veau oder gar mit geringerer Verbindlichkeit als lehramtliche, „dogmatische" Konzilien. Das Lehramt selbst war für ihn „vorwiegend pastoralen Charakters", weil es nicht einfach überlieferte Formeln wiederholen darf, sondern auch in der Verkündigung der Dogmen „der Gegenwart Rechnung tragen" und auf ihre Lebens- und Denkformen eine Antwort geben muß. „Aggiornamento" nannte er dieses Bemühen um Erneuerung der Kirche im Geist des Evangeliums und im Blick auf die „Zeichen der Zeit", und er erhoffte vom Konzil einen „Sprung nach vorn zu einer Durchdringung der Lehre und der Formung der Gewissen".

Gleichzeitig fordert Johannes XXIII. eine neue Einstellung zu den „Irrtümern". Er war nicht so naiv, daß er vor den „falschen Lehren", den „gefährlichen Meinungen und Begriffen" unserer Zeit die Augen verschlossen hätte. Er hielt aber nichts von bloßen Verurteilungen, wie sie in der Vergangenheit üblich waren und wie sie sich noch in vielen Entwürfen für das Konzil fanden. Die Kirche solle vielmehr „die Gültigkeit ihrer Lehre" positiv aufweisen. Statt von der „Strenge" müsse sie vom „Heilmittel der Barmherzigkeit" Gebrauch machen und sich so als „liebende, gütige und geduldige Mutter aller" erweisen.

Schon vom Beginn seines Pontifikats an hatte Johannes XXIII. keine Gelegenheit ungenutzt gelassen, um von der Einheit der Christen zu sprechen. Mit der Errichtung des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen (1960) und mit der Einladung von Vertretern nichtkatholischer Kirchen als Konzilsbeobachter setzte er deutliche Zeichen für die zentrale Bedeutung dieses Anliegens. Vom Konzil erwartete er sich einen kräftigen Impuls für die Verwirklichung der Ökumene, aber auch für die „Einheit in der Achtung und Ehrfurcht" gegenüber den Angehörigen nichtchristlicher Religionen.

Johannes XXIII. machte keinen Versuch, diese Vorstellungen dem Konzil aufzuzwingen. Er konnte aber dann erleben, daß die Konzilsmehrheit ähnlich dachte wie er und daß der Geist seiner Eröffnungsrede auch zum Geist des Konzils wurde. Gewiß hat das Zweite Vatikanum mit seinem Willen zur Erneuerung, zur Öffnung und zum Dialog sein eigenes Gewicht und gilt unabhängig von der Meinung und den Absichten dessen, der es einberufen hat. Da aber die Ziele des Initiators und des Konzils identisch sind, ist das Zweite Vatikanische Konzil das eigentliche Vermächtnis Papst Johannes' XXIII., das auch dann noch von Bedeutung sein wird, wenn seine bezwingende Menschlichkeit, die alle Welt in ihren Bann zog, einmal vergessen sein sollte.

Das Konzil hat die Kirche so tiefgreifend geprägt, daß es noch heute, dreißig Jahre nach dem Amtsantritt Johannes' XXIII., alle Auseinandersetzungen bestimmt. Auch wer mit der Entwicklung seither nicht einverstanden ist, muß seinen Widerspruch und seine Kritik am Konzil festmachen, versucht es in seinem Sinn zu interpretieren, zu korrigieren oder seine Verbindlichkeit zu mindern. Es gibt keinen deutlicheren Beweis dafür, wie genau Johannes XXIII. mit seiner Konzilsidee die Erfordernisse der Zeit getroffen hat. *Wolfgang Seibel SJ*

Karl J. Rivinius SVD

Mission und Neokolonialismus

Ein bis heute das Werk der Glaubensverbreitung belastendes Kapitel stellt die bisweilen recht enge Allianz von Kolonialmacht und Mission vornehmlich im 19. und in der ersten Hälfte des gegenwärtigen Jahrhunderts dar. Beim Evangelisierungsprozeß, der auf der politisch-kirchlichen und missionarisch-religiösen Ebene vonstatten ging, verschmolzen das humanitär-religiöse Sendungsbewußtsein, das Verständnis der Bekehrung der Nichtchristen als wichtige Kulturaufgabe und notwendiger Dienst für die Weltzivilisation mit einer virulent imperialistischen Mentalität und dezidierten wirtschaftlichen Interessen. Erst in diesem Zusammenhang wird die Problematik des wechselseitigen Bedingungsgefüges von imperialistischer Politik und Evangelisation in ihrer vollen Tragweite sachlich zutreffend erfaßt. Die Missionare dieses Zeitraums waren mehrheitlich davon überzeugt, daß die Ausbreitung der westlichen Zivilisation die Voraussetzungen für das Kommen des Gottesreichs auf Erden schaffe. In dieser Einstellung gründete ihr direktes beziehungsweise indirektes politisches Engagement.

Wegen der engen Liaison zwischen westlichem Imperium und Mission kam es immer wieder zu gewaltsamen Ausschreitungen gegen die Missionare, die man als Repräsentanten der verhaßten ausländischen Mächte abqualifizierte, und gegen die einheimischen Christen, in denen man Verräter und Kollaborateure des Feindes sah. Außerdem wurden wiederholt Kirchen und Gebetshäuser zerstört wie auch sonstige Missionseinrichtungen vernichtet.

Bis in unsere Tage dient die „Entente cordiale" von weltlicher Macht und Mission Gegnern der Kirche und des Christentums als willkommene Handhabe, gegen das Werk der Glaubensverbreitung zu polemisieren. Man hält den Missionaren vor, sie seien bloß willfährige Werkzeuge, hörige Steigbügelhalter und Erfüllungsgehilfen ihrer Regierungen, Agenten und Pioniere politischer und/oder wirtschaftlicher Interessen gewesen; sie hätten unter Verfälschung ihres genuin christlichen Auftrags maßgebliche Hilfestellung bei der expansiven und aggressiven Weltmachtpolitik geleistet. Das Mit- und Ineinander von Politik, Ökonomie und Mission bedeute einen skandalösen Mißbrauch des christlichen Verkündigungsauftrags und des missionarischen Dienstes.

Diese in solch undifferenzierter Weise vorgebrachte Kritik wird dem damaligen komplexen Sachverhalt nicht gerecht. Wenngleich die meisten Glaubensboten in einem möglichst konfliktfreien Verhältnis von Kolonialmacht und Mission die beste Gewähr für eine effektive Tätigkeit sahen, so haben sie sich – im ganzen be-

trachtet – um die innere und äußere Unabhängigkeit der Glaubensverkündigung von rein machtpolitischem Kalkül, imperialistischen Zielen und Methoden bemüht. Denn bei aller prinzipiellen Bereitwilligkeit zur Kooperation mit der weltlichen Macht wußten sie sich letztlich dem göttlichen Sendungsauftrag verpflichtet, den Menschen das in Christus geschenkte Heil zu verkünden und anzubieten. Damit soll keineswegs in Abrede gestellt werden, daß die Missionare ebenfalls von nationalen, patriotischen, sendungsideologischen und imperialistischen Ideen stark beeinflußt waren, die ihre Wirksamkeit und ihr Verhalten wie auch die Aktivitäten des heimatlichen Missionswesens maßgeblich geprägt hatten.

Neokolonialismus, neokoloniale Strukturen und Verhaltensmuster

Bei einer oberflächlichen Betrachtung der historischen Entwicklung seit dem Zweiten Weltkrieg könnte man annehmen, daß mit dem Ende der Epoche des Kolonialismus und Imperialismus, nämlich der Auflösung der Kolonialreiche im Zug der Dekolonisierung, das Expansionsbestreben von Industrienationen nach politischer, wirtschaftlicher und militärischer Macht über andere Völker sowie jegliche Form von Abhängigkeit der sogenannten Entwicklungsländer von jenen beseitigt worden sind. Die Annahme trifft jedoch nicht zu. Denn Ende der fünfziger Jahre tauchte in politisch unabhängig gewordenen progressistischen Staaten wie Ghana und Guinea der Begriff Neokolonialismus auf.

Mit ihm suchte man das Faktum zu umschreiben, „daß auf ökonomischer Ebene die Abhängigkeit von den imperialistischen Staaten fortdauert, obwohl die politische Unabhängigkeit erlangt war. Es ist daher verständlich, daß der Begriff des Neokolonialismus zunächst einen rein ökonomischen Inhalt hatte. In der folgenden Zeit zeigten jedoch die historische Erfahrung und die wissenschaftliche Analyse, daß die Abhängigkeit trotz Unabhängigkeit nicht nur durch ökonomische Mechanismen aufrechterhalten wird, sondern auch durch militärische Interventionen und ‚Militärhilfe', durch politischen Mord, durch Entwicklungshilfe, welche nicht die Autonomie des Empfängerlandes im Auge hat, durch ‚technologischen Imperialismus', durch Kultur und Ideologie ... Da diese verschiedenen Formen von Abhängigkeit sich gegenseitig komplettieren statt sich auszuschließen – man könnte als grobe Analogie aus einer Einzelgesellschaft das Verhältnis von Basis und Überbau heranziehen –, wäre es auch falsch, den Begriff des Neokolonialismus auf *eine* Form der Abhängigkeit bei Ausschluß anderer festzulegen."[1]

Mit der Zeit erhielt der Begriff Neokolonialismus noch eine andere inhaltliche Qualität. Ursprünglich bezeichnete er den Gegensatz zwischen irgendeiner afrikanischen Nation und einer imperialistischen Macht. Der weitere Entwicklungsgang offenbarte jedoch den nicht bestreitbaren Grundsachverhalt, „daß die Identifizierung des Neokolonialismus mit dem imperialistischen Ausland nicht oder nur um den Preis einer Ideologisierung des Begriffs aufrechtzuerhalten war: Entgegen den Hoffnungen aus den Zeiten der antikolonialen Kämpfe hat in den meisten früheren Kolonien nicht eine Gesellschaft, die von sozialer Gleichheit gekennzeichnet wäre, die Nachfolge der Kolonialgesellschaft übernommen, sondern

eine neue Kolonialgesellschaft, in welcher die Herrschaftspositionen von einheimischen Gruppen im Bündnis mit einem erneuerten Imperialismus übernommen sind."[2]

Zur vielfältigen – manifesten oder mehr subtilen – neokolonialen Abhängigkeit der ehemals kolonisierten Völker vom Ausland gesellt sich also eine Dichotomie der Gesellschaft: ihre Spaltung in die privilegierte Gruppe einer nationalen besitzenden Klasse (Politiker, hohe Verwaltungsbeamte, einflußreiche Händler, Ärzte, Techniker, Professoren und sonstige Intelligenz) und in die der Volksmassen, die häufig um das nackte Überleben ringen. Die endogene neokoloniale Situation von Politik und Verwaltung läßt sich dadurch charakterisieren, daß dem Staat bei der Entwicklung einer nationalen besitzenden Klasse, die ihn als Revenuequelle und als Machtinstrument benutzt, eine zentrale Bedeutung zukommt. Diese Faktoren erschweren beziehungsweise blockieren den nationalen Integrations- und Identifikationsprozeß zusätzlich. Sie vermögen zugleich etwa die relative Ineffizienz der Entwicklungshilfe und sonstiger flankierender Maßnahmen für das anvisierte Ziel einer politischen und ökonomischen Autarkie zu erklären.

Darüber hinaus hat der Wandel vom Kolonialismus zum Neokolonialismus gleichfalls eine andere Dimension soziokultureller Entfremdung bewirkt, die nicht mehr allein das Verhältnis eines ehemaligen Kolonialvolks zum Ausland betrifft, sondern auch zu einem problematischen intranationalen Verhältnis geworden ist. Entfremdung im hier gemeinten Sinn liegt dann vor, wenn die Angehörigen der neuen Staatsklasse mit dem Ausland eng kooperieren und auf diese Weise ihre nationale Herrschaftsposition reproduzieren. Der Prozeß dieser Art von Entfremdung innerhalb des Neokolonialismus verdankt sich also seinen „nationalen Agenten".

Innerhalb dieser Strukturen und Rahmenbedingungen, die in fast allen Ländern der Dritten Welt in ähnlicher Weise gegeben sind, obliegen die Missionare und einheimischen Kräfte der jeweiligen Ortskirchen dem Sendungsauftrag Christi. Hier sei kritisch zu fragen erlaubt, ob die westlichen Glaubensboten der postkolonialen Ära aus den unentschuldbaren Fehlern und Versäumnissen ihrer Vorgänger gelernt haben oder ob sie wie jene weiterhin einer arroganten Superiorität huldigen, sich einer eurozentristischen Haltung befleißigen und dem „narzißtischen Zauber einer geschichtlich gewordenen Kultur"[3] erlegen sind. Wie steht es von seiten der Missionare und Ortskirchen mit der vielbeschworenen Option für die Armen und Entrechteten und der Solidarität mit ihnen, mit dem Einsatz für mehr Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit? Auf welcher Seite befinden sich die Missionare und Ortskirchen, wenn es gilt, gegen Machtmißbrauch der neuen Mächtigen, gegen die Verletzung elementarer Menschenrechte einzutreten? Fordern sie mit allem Nachdruck ihre Respektierung? Wo hat die Kirche ihren Platz im Kampf gegen jegliche Form von Unterdrückung, Ausbeutung und Diskriminierung? Paktiert sie etwa handfester Vorteile wegen mit menschenverachtenden

Machthabern? Prangert sie ungerechte Systeme und inhumane Strukturen an oder werden sie von ihr widerspruchslos akzeptiert? Welches sind die Prioritäten beim missionarischen und pastoralen Dienst? Finden die Kulturen, Bräuche, Gewohnheiten, Rechtsvorstellungen und das Lebensgefühl nichtwestlicher Völker und Gesellschaften im Leben dieser Kirchen angemessene Berücksichtigung?

Den aufgeworfenen Fragen wird hier nicht näher nachgegangen. Sie sollen vor allem auf die angesprochenen Sachverhalte aufmerksam machen und gegebenenfalls anregen, sich damit kritisch auseinanderzusetzen.

Situation der Entwicklungsländer und ihre Ursachen

Im Zug militärischer Okkupationen und der nach Methoden, Intensität und Systematik je unterschiedlich gehandhabten Durchdringung Lateinamerikas, Afrikas und Asiens durch den Kolonialismus, Imperialismus und Neokolonialismus von seiten europäischer Mächte, der USA und Japans verloren diese Kontinente ihre politische, sozioökonomische und kulturelle Selbständigkeit; außerdem haben die kapitalistischen Industrienationen ihnen eine internationale Arbeitsteilung oktroyiert. Diese seit Beginn der Kolonialära konsequent betriebene und schrittweise ausgebaute Arbeitsteilung hat tiefgreifende und folgenschwere Abhängigkeitsverhältnisse geschaffen, die bis heute die Länder der Dritten Welt charakterisieren.

Die historisch gewachsenen internationalen Herrschaftsstrukturen werden nirgendwo so deutlich greifbar wie in der Beziehung kapitalistischer Staaten zu den lateinamerikanischen, afrikanischen und asiatischen Gesellschaften, die zu deren Einflußsphäre zählten und großenteils noch immer gehören. Die kapitalistische Durchdringung hat autarke gesellschaftliche Strukturen zerstört, darüber hinaus neue Staaten geschaffen, entweder willkürlich am Reißbrett oder als Ergebnis militärischer Auseinandersetzungen.

Die ökonomische Orientierung kolonialer Gesellschaften an den Bedürfnissen der „Mutterländer" hat Strukturen geschaffen, die sich bis in die Gegenwart sowohl auf die besondere Weise der Produktion und den spezifischen, reglementierten Export als auch auf die politischen Systeme und das Gesellschaftsgefüge auswirken. Die Eingliederung in die internationale Ökonomie und diese von außen erzwungene Arbeitsdifferenzierung mußten mit der Zeit zwangsläufig zur Bildung einer Kluft zwischen den Industrienationen und den Dritte-Welt-Ländern führen. Solche vom kapitalistischen Interesse an einer egoistischen Profitmaximierung diktierte Wirtschaftsformen haben „sich merklich auch auf politische Institutionen und gesellschaftliche Gruppierungen ausgewirkt. Wie im ökonomischen Bereich die kolonialen Gesellschaften ihrer Selbständigkeit verlustig gegangen sind, so ermangeln die Gesellschaften der Dritten Welt auch im politischen

und sozialen Bereich einer eigenständigen Identität – eine Erscheinung, die sich bis in die Brüchigkeit individueller Psyche zurückverfolgen läßt und gerade auch hier die enormen destruktiven Auswirkungen kolonialer, imperialistischer und neokolonialer Politik aufzeigt."[4]

Neueren sozialwissenschaftlichen Studien zufolge über Lage und Entwicklungsdynamik der Gesellschaften der Dritten Welt ist die Unterentwicklung Resultat von historischen Prozessen und nicht, wie lange angenommen, Ausdruck von gleichsam natürlichen Tatbeständen und prädisponierter Statik sogenannter traditionaler Sozietäten. Die in ihnen zu beobachtenden gesellschaftlichen Verhältnisse und ökonomischen Strukturen wie deren Folgewirkungen, etwa die spezifischen Formen der Ausbeutung durch den Neokolonialismus, gesellschaftliche Desintegration und Heterogenität, starke außenwirtschaftliche Dependenz, Abhängigkeit von wenigen Exportprodukten, mangelnder beziehungsweise fehlender Ausbau einer Infrastruktur, relativ niedriger Industrialisierungsgrad, Ausbildungsmängel, hohe Analphabetenquote, unzureichende Ernährung, Gesundheitsmängel und ungenügende medizinische Versorgung, chronische Arbeitslosigkeit, meist in verdeckter Form, horrende Auslandsverschuldung und Bevölkerungsexplosion mit dem bedrückenden Problem einer grassierenden Armut, sind das Ergebnis der Integration dieser Gesellschaften in einen arbeitsteiligen Weltmarkt und in das von den Metropolen beherrschte Weltwirtschaftssystem. In ihm werden die ehemaligen Kolonialmächte und heutigen hochindustrialisierten Länder systematisch bevorzugt und die ehemaligen kolonisierten Völker und Quasi-Kolonien systematisch benachteiligt. Die Entwicklung der westlichen Mächte seit der Industriellen Revolution und die Unterentwicklung in den Ländern der Dritten Welt sind komplementäre Phänomene, gelegentlich kann eine antagonistische Grundsituation vorliegen.

Entwicklungshilfe im Widerstreit der Meinungen

Die den „armen Ländern" von nationalen und internationalen Entwicklungsagenturen, von öffentlichen und privaten Hilfsorganisationen wie auch von den Kirchen gewährte Unterstützung, die bei der Lösung der in ihnen herrschenden Krisen und Probleme sowie bei der Überwindung von Rückständigkeit, von Armut und Hungersnöten dienlich sein und die ihnen zu einem sich selbst tragenden Wachstum, zur Befriedigung von Grundbedürfnissen sowie zur politischen Stabilisierung und gesellschaftlichen Integration beitragen möchte, ist seit einiger Zeit arg ins Gerede gekommen. Neben entschiedenen Befürwortern der Entwicklungshilfe gibt es nämlich auch Skeptiker und dezidierte Gegner. Letztere plädieren für den sofortigen Abbruch der sogenannten „tödlichen Hilfe" (Brigitte Erler), da sie in der Entwicklungshilfe einen Neoimperialismus und Neokolonialis-

mus erblicken wollen. Deshalb stelle sie ein untaugliches Instrument dar zur Beseitigung bestehender Disparitäten und Abhängigkeiten. Die Entwicklungsländer selbst betrachten Entwicklungshilfe im allgemeinen zumindest als moralische Pflicht. Hinsichtlich der hochindustrialisierten Geberländer vertreten sie sogar die Auffassung, einen Rechtsanspruch darauf zu besitzen, der in der kolonialen Ausbeutung sowie in den postkolonialen Dependenzen und Benachteiligungen begründet liege.

Tatsache ist, daß seit Bestehen der in den wohlhabenden Staaten institutionalisierten und von ihnen geleisteten Entwicklungshilfe die armen Länder ärmer, die reichen hingegen reicher geworden sind, und daß der progressiv wachsende Schuldenberg einiger Entwicklungsländer inzwischen erschreckende Ausmaße angenommen hat und vor allem den afrikanischen Kontinent zu erdrücken droht. Aufgrund dieser Tatbestände und der häufig aus eurozentristischer Mentalität erzeugten oder zurückgelassenen Entwicklungsruinen, kurz des Mißerfolgs der Entwicklungspraxis und der verheerenden konkreten Folgewirkungen wegen der konzeptionellen Gleichsetzung von Entwicklung mit Industrialisierung, wodurch eine soziale Mobilisierung im Sinn von Urbanisierung, Alphabetisierung und Proletarisierung der Bevölkerung ausgelöst worden ist, deren politische Konsequenzen im traditionellen Status quo nur schwerlich eingefangen werden konnten, hatte man einsehen müssen, daß andere Entwicklungsstrategien vonnöten sind. Andererseits bringen zahlreiche, weithin durch Konformität, Irrationalität (Animismus, Fetischismus, Fatalismus), starre sozioökonomische Strukturen sowie durch mangelnde Bildung geprägte Gesellschaften in der Dritten Welt keine günstigen Voraussetzungen mit für eine dynamische Entwicklung. Das ihnen eigene Verständnis von Arbeit und Freizeit fördert zwar humane Werte, aber kaum materielle Entwicklung.

Es kann hier nicht darum gehen, den dafür verantwortlichen Ursachen, Gründen und Bedingungen nachzuspüren, sie zu analysieren und kritisch zu beurteilen. Hier interessiert lediglich das erwähnte Faktum. Aus der Gesamtproblematik der Entwicklungshilfe beziehungsweise Entwicklungspolitik werden nur ein paar Aspekte herausgegriffen, die für den vorliegenden Zusammenhang bedenkenswert erscheinen.

Von vornherein sei als Postulat mit allem Nachdruck reklamiert: Mißstände und Fehlentwicklungen in der Kooperation zwischen Geber- und Nehmerländern, und seien sie noch so schwerwiegend, dürfen nicht dazu führen, die dringend benötigte Entwicklungshilfe einzustellen. Kurskorrekturen, neue Konzepte und Strategien, inspiriert und getragen vom Prinzip der Subsidiarität, sind gefordert. Sämtliche Überlegungen haben sich zu orientieren an der Würde des Menschen als geistbegabter Person. Immer dann, wenn Menschen sich in Gefahr befinden, an Hunger oder Krankheit zu sterben, müssen alle anderen Erwägungen hintangesetzt, muß alles getan werden, ihr Leben zu retten.

Hilfe zur Entwicklung, zur Selbsthilfe, muß als integraler Prozeß verstanden werden, der sämtliche Aspekte des politischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Bereichs berücksichtigt. Dabei sind vor allem die Menschen zur Entwicklung zu befähigen und zu motivieren, diese Fähigkeit den eigenen Bedürfnissen und Gegebenheiten gemäß einzusetzen. „Solange die Industrieländer Entwicklungshilfe als Leistungsexport begreifen, behindern sie in armen Ländern Entwicklungsprozesse. Sie fördern damit die Erhaltung von Almosengesellschaften, an denen sie auf die Dauer kein ökonomisches Interesse haben können. Die Alternative zwischen Produkt und Prozeß ist nicht künstlich; sie ist in vielen Fällen anwendbar. Die Erfahrung hat gezeigt, daß solche Projekte am erfolgreichsten waren, in denen sich der Außenbeitrag im wesentlichen auf Prozeßhilfe beschränkte."[5]

Wohlverstandene, langfristig effiziente Entwicklungshilfe hat endlich Abschied zu nehmen von den von außen aufgepfropften Entwicklungsprojekten – häufig Prestigeobjekte –, von einer reinen Wohltätigkeit, einer Samariter-Attitüde, einer „Weihnachtsmannmentalität", die Eigeninitiative, kreative Phantasie, sinnvolles Tun, kritischen Verstand und verantwortliches Verhalten nicht aufkommen läßt, vielmehr die Menschen in unwürdiger Abhängigkeit hält. Sie hat definitiv Abschied zu nehmen von einem Paternalismus, der einerseits Ausdruck des kulturellen Überlegenheitsdünkels ist und andererseits ein Indiz für die Mißachtung, zumindest für die Geringschätzung der einheimischen Kultur darstellt. Gute Entwicklungshilfe impliziert schließlich auch den Kampf gegen die die Menschen in ihrer Entfaltung behindernden Machtstrukturen.

Die intellektuell redliche und rücksichtslose Besinnung auf Fehler und Versäumnisse bezüglich der Entwicklungshilfe vermag eine Änderung der Mentalitätsstrukturen und Denkgewohnheiten, die den Menschen und der komplexen Situation in den Entwicklungsländern nicht gerecht werden, zu bewirken. Diese kritische Reflexion darf sich freilich nicht auf die Defizite im Bereich der staatlichen Entwicklungshilfe beschränken. Sie muß vielmehr auch die von seiten der Kirche und Mission geübte Praxis der Entwicklungshilfe einer schonungslosen Überprüfung unterziehen.

Geistiger und geistlicher Neokolonialismus

Ein weiterer Sachverhalt, der mit dem Etikett Neokolonialismus versehen ist, bezieht sich auf den geistig-geistlichen und kulturellen Bereich. Dabei handelt es sich vornehmlich um das Erziehungs-, Schul- und Bildungswesen, um die Sprachenproblematik und Sprachpolitik – vor allem auf dem afrikanischen Kontinent –, aber auch um die Art und Weise der Evangelisation, um die religiöse Unterweisung der Gläubigen, die theologische Ausbildung der künftigen Priester wie um

das Bemühen der Inkulturation der christlichen Botschaft in nichtwestlichen Ortskirchen. Im folgenden werden einige der erwähnten Aspekte skizziert.

1. *Das Bildungswesen*

Ein wichtiges Instrument, um gegenüber den zahlreichen Formen der Abhängigkeit freier zu werden und in den Genuß einer verbesserten Lebensqualität zu gelangen, stellt eine gediegene Schulbildung dar. Sie ist auch eine fundamentale Voraussetzung, um in der Entwicklungshilfe Effizienz zu erzielen. Komplementär dazu ist eine umfassende Aufklärungsarbeit notwendig unter sämtlichen Gruppen der Bevölkerung, die keinen Schulunterricht genossen haben beziehungsweise erhalten. Denn der gravierende Mangel an Bildung und Aufklärung verhindert den gesellschaftlichen Aufstieg, unterbindet Maßnahmen zur Verbesserung der wirtschaftlichen Lage, insbesondere des einfachen Volkes, er blockiert den Aufbau der erforderlichen Infrastruktur und läßt viele Projekte bereits im Vorfeld oder in der Frühphase ihrer Realisierung scheitern. So liest man zu diesem Dilemma[6]:

„Erfolglos versucht man, Bauern den Genossenschaftsgedanken näherzubringen. Aber wie sollen sie dem auch trauen, wenn sie wegen fehlender Rechenkenntnisse die Buchführung der Kooperative schon nicht kontrollieren können? Schulungen von Landwirten erwiesen sich als schwierig, weil es diesen Probleme bereitet, Objekte auf Demonstrationsschaubildern mit denen der Wirklichkeit zu identifizieren. Was sollen Anweisungen in Hygiene, wenn die Leute glauben, Krankheiten seien das Werk von Geistern? Wie kann man auch nur Ahnungen wirtschaftlicher Zusammenhänge erhoffen, wenn doch angeblich Allah alles schenkt? Und daß viele moderne Maschinen und Anlagen in kürzester Zeit ruiniert sind, ist auch auf ungenügendes technisches Grundwissen zurückzuführen. Es gehört zu den spektakulärsten Verirrungen der Entwicklungszusammenarbeit, jahrzehntelang Landwirtschaft, Technik und Gesundheit gefördert, aber vorher nicht die Bildungsvoraussetzungen dafür geschaffen zu haben, daß diese Maßnahmen in das Leben der Menschen integriert werden konnten."

Angesichts einer derartigen Situation und Mentalität bedarf es verstärkter Bildungsanstrengungen, wird dringend eine Schulbildung benötigt, um sinnvolle, moderne Entwicklung nicht länger zu behindern, um darüber hinaus Voraussetzungen für eine rationalere Gestaltung der persönlichen und öffentlichen Lebenswelt zu schaffen. Der Erwerb von Wissen und Bildung, der Zugang zu allen Schultypen, ja selbst zur Universität, soll jedem als ein Grundrecht gewährleistet sein, um seine ureigenen Interessen artikulieren und durchsetzen wie auch am gesellschaftlichen Leben aktiv teilnehmen und an den Segnungen des Fortschritts partizipieren zu können. Aber schon ein flüchtiger Blick in Statistiken zeitigt ein deprimierendes Resultat der Bildungssituation in Ländern der Dritten Welt: Der Anteil der Bevölkerung an Analphabeten liegt auf hohem Niveau. Die Einschulungsrate der schulpflichtigen Kinder beträgt bisweilen weniger als zwanzig Prozent. Die Zahl der Repetenten, die das Klassenziel nicht erreichen, und die der vorzeitigen Abgänger ist oft extrem hoch. Viele Elementarschüler absolvieren nicht die vorgeschriebene Schulzeit. Die dafür verantwortlichen Ursachen sind vielfältig.

In vielen Entwicklungsländern wird Bildung von der Oberschicht als für sie ausschließliches Monopol usurpiert, um – nach dem Motto „Bildung ist Macht" – ihren Kindern Herrschaftsvorsprünge zu sichern. Kinder aus solch privilegierten Familien erhalten vom Staat erheblich größere Förderung und Unterstützung als die der anderen gesellschaftlichen Gruppen. Der Bildungskanon und die Bildungsziele orientieren sich nicht an den Bedürfnissen der überwiegend ländlichen Bevölkerung. Sie reproduzieren vielmehr das kulturelle Erbe der ehemaligen Kolonialherren, das die neue Elite, in der Regel von den Errungenschaften des Westens fasziniert, verinnerlicht hat und von dem sie meist als einziger Nutznießer profitiert. Dabei kommt es keineswegs so selten vor, daß diese Elite ihre eigene kulturelle Identität mit jener der Bevölkerungsmehrheit ihres Landes verwechselt. Die Schule trägt zur Entfremdung der Kinder, Schüler und Studenten von ihrer angestammten Umwelt und nicht selten zum Verlust von kultureller Identität bei, insbesondere wenn das Studium im Ausland absolviert wird. Zudem verdrängt der Unterricht die Muttersprache, vor allem in den anglo- und frankophonen Ländern. So erfolgt zum Beispiel in keinem einzigen Staat auf dem Schwarzen Kontinent die Universitätsausbildung in einer afrikanischen Sprache, sondern zumeist in Englisch oder Französisch, nicht zuletzt deshalb, weil wissenschaftliches Material und technische Geräte aus dem Ausland stammen. Häufig müssen Kinder zunächst Jahre darauf verwenden, europäische Sprachen zu erlernen.

Wie erwähnt, verwehren Oligarchien zahlreicher Entwicklungsländer aus Hegemonialbestrebungen und zwecks Sicherung ihrer Position und Privilegien der breiten Bevölkerung eine Bildung. Ein derartig egoistisches und engstirniges Verhalten schreibt mutatis mutandis die Politik ehemaliger Kolonialmächte fort, deren Hintergedanken darin bestand, emanzipatorisches Ideengut europäischer Provenienz sowie technische Kenntnisse und praktische Errungenschaften des Westens den indigenen Gesellschaften möglichst lange vorzuenthalten. In Afrika manifestiert sich dies hauptsächlich in der auf die europäischen Kolonialherren zurückgehenden Sprachenproblematik. Danach hat die von ihnen eingeführte Schulpolitik bewirkt, daß bis in die Gegenwart nichtafrikanische Sprachen den afrikanischen übergeordnet sind. Diese Problematik vermag man erst dann in ihrer vollen Tragweite adäquat zu erfassen, wenn man sich die Bedeutung der Sprache als wichtigstes Kommunikationsmittel wie auch als Vehikel zum Erwerb von Bildung und Kultur vor Augen hält.

Speziell für den kirchlich-missionarischen Bereich bleibt folgendes anzumerken: Auch wenn die im Juli 1986 von Vertretern der Gruppe „Besorgte Evangelikale" formulierte kritische Äußerung, „man könnte manchmal den Eindruck gewinnen, die christlichen Kirchen in Afrika seien weiße Institutionen zur Durchsetzung weißer Interessen"[7], der Arbeit und den Motiven der Missionare in dieser undifferenzierten Weise nicht gerecht wird, so haben sie aber faktisch die ihnen angelastete Rolle bis weit in unser Jahrhundert hinein gespielt. Die Legiti-

mität des europäischen Zugriffs auf den Schwarzen Kontinent ist von ihnen prinzipiell nicht bestritten worden. Durch Vernachlässigen, ja durch Zerstörung traditionaler Kultur- und Gesellschaftsstrukturen sowie durch eine starke Orientierung auf das Jenseits in Predigt und Katechese haben sie – bewußt oder unbewußt – die Gläubigen von den kritikwürdigen konkreten Zuständen und inhumanen Lebensbedingungen abgelenkt und sie kompensatorisch auf die himmlischen Tröstungen hingewiesen. Außerdem haben sie dadurch vielfach Inferioritätskomplexe gefördert, innerweltliches Engagement aus dem Geist des Evangeliums erschwert und politische Protestpotentiale neutralisiert. Das mindert das gesellschaftskritische Potential der Kirchen und engt auch vielfach ihren Spielraum zur Entwicklung einer je authentischen Spiritualität ein.

Fast überall ist das Verhältnis der Kirche zu den herrschenden Eliten problematisch. Sie zeigt sich häufig angepaßt und konfliktscheu. Die Regierungen erwarten ihrerseits von der Kirche, daß das koloniale Modell der reibungslosen Kooperation beibehalten wird. Die Lokalkirchen werden von ihnen aufgefordert zu systemkonformem Verhalten, das die staatliche Autorität stützt und die Bürger anhält, den ihnen von Staatsräson und Klasseninteresse zugedachten Part zu spielen. Nehmen die Kirchen ihren Sendungsauftrag ernst und verweigern sie die Mitarbeit um jeden Preis mit den Regierungen, so kommt es zu Konflikten.

Aus all dem wird das Dilemma deutlich, in dem die missionierende Kirche sich befindet. Aber neben der Verkündigung der Glaubensbotschaft ist es ihre undispensierbare Pflicht, sich zum Wohl der Menschen gegen Unrechtssysteme und neokolonialistische Machenschaften zur Wehr zu setzen, die Rechte und die Würde der Menschen unerschrocken zu verteidigen, für den Frieden einzutreten, den Hunger in der Welt zu bekämpfen und sich um die Schöpfung zu sorgen, daß der natürliche Lebensraum der Menschen nicht unverantwortlich und irreparabel zerstört wird.

2. *Inkulturation des Evangeliums und Kontextualisierung der Theologie*

In den vergangenen vier Jahrzehnten hat die Kirche in den sogenannten Entwicklungsländern ein erstaunliches Wachstum verzeichnen können. Während dieses Zeitraums ist sie, geographisch und demographisch betrachtet, in einem bis dahin kaum vorstellbaren Ausmaß zur Weltkirche avanciert. Demgegenüber muß die Kirche in der westlichen Welt hinsichtlich ihrer Mitgliederzahl empfindliche Einbußen hinnehmen. Das Interesse der Katholiken in diesen Ländern an der Kirche und ihre Beteiligung am kirchlichen Leben sind rückläufig, der Einfluß der Kirche auf den privaten und öffentlichen Bereich sinkt unaufhörlich. Auch durch die erwähnten Faktoren im Bewußtsein ihrer je eigenständigen Geschichte, Kultur und Tradition erstarkt, wollen die Ortskirchen der Dritten Welt ihr Geschick zunehmend in die eigene Hand nehmen; sie sind nicht länger gewillt, sich von außen bevormunden oder gar gängeln zu lassen. Legitimiert dazu sehen sie

sich insbesondere durch die einschlägigen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Diese Haltung manifestiert sich konkret im Bemühen, in Theologie, Liturgie, Verkündigung, Pastoration und Kirchendisziplin Aussageweisen und Formen zu finden, die den Bedürfnissen, dem Selbstverständnis, dem Verstehens- und Deutehorizont sowie den Denk- und Mentalstrukturen der Menschen einer bestimmten Kulturregion angepaßt sind. Gemeint sind damit die Inkulturation der christlichen Botschaft und die Kontextualisierung der Theologie, die ja nicht zum Selbstzweck degenerieren darf. Bei diesem Bemühen geht es also neben der wissenschaftlichen Reflexion und Analyse vor allem darum, die Evangelisation getreu nach der biblischen Verkündigung auszurichten, aus dem christlichen Glauben Sinn zu erschließen und zu deuten, darüber hinaus auch darum, den heilsgeschichtlichen Auftrag und die christliche Verantwortung im jeweiligen politischen, sozioökonomischen und soziokulturellen Kontext wahrzunehmen.

Ziel von Verkündigung und Mission ist folglich nicht die kulturelle Vereinheitlichung, nicht die Uniformität aller religiösen Sprachen, Denkformen und Riten, vielmehr die Respektierung der je anderen kulturellen Eigenständigkeit. Nur durch eine sachgemäße Inkulturation kann das Christentum dauerhaft verwurzelt werden. Denn auf diese Weise bringt man den religiösen Traditionen, Kulturformen und Völkern der nichtwestlichen Welt die Achtung und Liebe entgegen, die Christi Weisung den Glaubensboten zur verpflichtenden Norm auferlegt hat. Dadurch wird zugleich das Verständnis der christlichen Religion angebahnt und erleichtert, außerdem werden die Wege des Herrn besser vorbereitet. Eine solchermaßen menschliche wie christliche Hoffnung bedeutet das „Ende der Exportreligion" und eine Absage an den „Europäismus im Missionsbetrieb", was jedoch nicht dem Ende des Evangeliums vom Gottesreich gleichkommt. Deshalb darf als Ziel der „Verkündigung unter allen Völkern" bloß das anvisiert werden, was bereits Nikolaus von Kues als Ausdruck einer Hoffnung klassisch formuliert hat: „Religio una in rituum varietate" – „Die eine Religion in der Vielfalt der Riten".

Bei diesem Prozeß müssen die Kulturen durch die unverfälschte christliche Botschaft umgeformt und durchdrungen werden, ohne daß dabei das Edle in ihnen Schaden leidet. An einer zugleich glaubens- und kulturgerechten Bewältigung dieser Spannung entscheidet sich die Frage, ob die christliche Mission in den Ländern der Dritten Welt eine echte Chance besitzt und eine Zukunftsperspektive eröffnet, die sich auf Dauer als tragfähig erweist.

Die erwähnten theologischen Bestrebungen und das Plädoyer für eine Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen finden ihre Legitimation in den Texten des kirchlichen Lehramts, die die Inkulturation und Kontextualisierung der Theologie als unerläßliche und dringliche Aufgabe bezeichnen. So hat etwa Papst Johannes Paul II. in seiner Ansprache an die Bischöfe von Zaire in Kinshasa am 3. Mai

1980 die Inkulturierung der Glaubensverkündigung, die Afrikanisierung der Kirche als einen wichtigen Aspekt der Evangelisierung herausgestellt. Die Verwirklichung dieses Entwurfs einer afrikanischen Kirche, deren Authentizität dem Menschen dieses Kontinents die „Pflicht zur Bekehrung" nicht erspare, bleibt allerdings schwierig.

Äußerungen des obersten Lehramts, in denen die Pluriformität, die Einheit in ihrer Vielfalt innerhalb der Kirche als legitim anerkannt wird, fordern die Kirchen in den Dritte-Welt-Ländern geradezu auf, echte Indigenisierung zu betreiben, der Inkarnation des Christentums in die verschiedenen Kulturen Rechnung zu tragen. In diesem Zusammenhang müssen auch die Arbeiten an der Konzipierung bodenständiger und genuiner Theologien gewürdigt werden, denen für das adäquate Verstehen der Heilsbotschaft und für die theologische Durchdringung der geschichtlichen, das heißt der zeit- und kulturbedingten Gestalt der christlichen Glaubensaussagen nicht zu überschätzende Relevanz zukommen.

Mission im Kräftefeld des Neokolonialismus

Das Problem des Neokolonialismus ist gegenwärtig ein häufig beredetes Thema, insbesondere wenn Fragen kontrovers erörtert werden, die im Zusammenhang mit der Entwicklungspolitik der Industrienationen stehen oder sich auf die in den letzten Jahren rapid angewachsene Auslandsverschuldung vieler Dritte-Welt-Länder beziehen. Verschärft wird die erwähnte Problematik durch die negative Auswirkung in den internationalen Beziehungen, die die Entwicklungsländer betreffen; sie ist maßgeblich bedingt durch den Gegensatz zwischen Ost und West, denen zwei unterschiedliche Auffassungen von der Entwicklung der Menschen und Völker zugrunde liegen. Mit Bezug auf diesen Sachverhalt bemerkt Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „Sollicitudo rei socialis" vom 30. Dezember 1987: Jeder der beiden Blöcke berge auf seine Weise in sich die „Tendenz zum Imperialismus... oder zu Formen eines Neokolonialismus: eine naheliegende Versuchung, in die man nicht selten fällt, wie selbst die jüngste Geschichte noch lehrt."[8] Und weiter heißt es dazu in der Enzyklika:

„Die eben erst unabhängig gewordenen Länder, die für ihre Anstrengungen, eine eigene kulturelle und politische Identität zu erlangen, den wirksamen und selbstlosen Beitrag der reicheren und entwickelteren Länder nötig hätten, sehen sich in ideologische Konflikte hineingezogen – und manchmal sogar von ihnen überwältigt –, die im Innern des Landes unvermeidliche Spaltungen erzeugen und in gewissen Fällen sogar wahre Bürgerkriege entfesseln. Dies auch deswegen, weil die Investitionen und Entwicklungshilfen oft ihrem eigentlichen Zweck entzogen und dazu mißbraucht werden, Gegensätze zu vertiefen, außerhalb und sogar gegen die Interessen der Länder, die dadurch gefördert werden sollten. Viele von ihnen werden sich immer mehr der Gefahr bewußt, zu Opfern eines Neokolonialismus zu werden, und versuchen, sich herauszuhalten. Ein solches Bewußtsein hat, wenn auch unter Schwierigkeiten, Schwankungen und gelegentlichen Widersprüchen, die internationale ‚Bewegung der blockfreien Länder' hervorgebracht, die, was ihre positive Ausrichtung betrifft, das

Recht jedes Volkes auf seine Identität, auf seine Unabhängigkeit und Sicherheit sowie auf der Grundlage von Gleichheit und Solidarität, das Recht zur Nutzung der Güter, die für alle Menschen bestimmt sind, in wirksamer Weise vertreten möchte."[9]

In dieser schwierigen Situation haben die Ortskirchen in der Dritten Welt den Dienst am Wort Gottes zu verrichten. Zugleich obliegt ihnen die Aufgabe, für die Menschen kompromißlos Partei zu ergreifen, ihnen bei der Durchsetzung ihrer legitimen Interessen beizustehen, ihnen zu helfen, damit ihre elementaren Bedürfnisse befriedigt werden. Ein Verhalten, das etwa aus Bequemlichkeit, aus falscher Rücksichtnahme, aus Sorge vor Konflikten darauf vergäße, wäre Verrat am Evangelium, am Geist Jesu. Jeder Art von Komplizenschaft mit den Mächtigen, die die Anliegen und berechtigten Forderungen sämtlicher Bevölkerungsgruppen nicht respektieren, ist eine entschiedene Absage zu erteilen.

Die Menschen in den Entwicklungsländern trachten nach der eigenen Befreiung von den vielfältigen Sachzwängen und Hindernissen, denen sie sich ausgesetzt sehen, um ein humaneres Leben zu führen. Das Streben nach Befreiung von jeglicher Form der Unterdrückung und Knechtschaft von Mensch und Gesellschaft stellt ein durchaus legitimes Anliegen dar. Aber es darf nicht im rein Innerweltlichen aufgehen. Hier sind die Kirchen aufgerufen, den Blick der Menschen auf die Transzendenz, auf die übernatürliche Wirklichkeit zu lenken.

„Eine rein wirtschaftliche Entwicklung vermag den Menschen nicht zu befreien; im Gegenteil: sie versklavt ihn schließlich nur noch mehr. Eine Entwicklung, die nicht die ‚kulturelle, transzendente und religiöse Dimension' der Menschen und der Gesellschaft umfaßt, trägt in dem Maße, wie sie die Existenz solcher Dimensionen nicht anerkennt und die eigenen Ziele und Prioritäten nicht an ihnen ausrichtet, ‚noch weniger' zu einer echten Befreiung bei. Die menschliche Person ist nur dann ganz frei, wenn sie ‚zu sich selbst gekommen ist' und in der Fülle ihrer Rechte und Pflichten lebt; dasselbe läßt sich von der Gesellschaft als ganzer sagen."[10]

ANMERKUNGEN

[1] F. Streiffeler, Zur Sozialpsychologie der neokolonialen Situation, in: ZfK 34 (1984) 394–400, 396; siehe zum Ganzen: ders., Sozialpsychologie des Neokolonialismus. Intergruppenbeziehungen in Zaire (Frankfurt 1982); W. J. Mommsen, Imperialismustheorien. Ein Überblick über die neueren Imperialismusinterpretationen (Göttingen 1977), bes. 91-110. Im Dokument „De iustitia in mundo" der römischen Bischofssynode von 1971 heißt es: „Mißlingt den Entwicklungsländern und ihren Völkern die Befreiung durch den Fortschritt, dann besteht eine ernste Gefahr, daß die durch die (frühere) Kolonialherrschaft verschuldete Lage in einen Neo-Kolonialismus umschlägt, unter dem sie zum Spielball internationaler (privater) Wirtschaftsmächte werden" (in: Texte zur katholischen Soziallehre, hrsg. v. O. v. Nell-Breuning, Köln[3] 1976, 530).

[2] F. Streiffeler, Zur Sozialpsychologie der neokolonialen Situation 396.

[3] Botschaft Papst Pauls VI. zum Weltfriedenstag 1976, in: Dienst am Frieden (Verlautb. d. Ap. Stuhls 23, Bonn 1980) 159.

[4] D. Senghaas, Strukturelle Abhängigkeit und Unterentwicklung, in: Politische Bildung 11 (1978) 27–38, 32.

[5] R. Neudeck, K. Gerhardt, Sorgenkind Entwicklungshilfe. Berichte, Analysen, Perspektiven (Bergisch Gladbach 1987) 442f.

[6] K. Gerhardt, „In den Händen des Volkes". Erfahrungen mit Entwicklungshilfe im Niger, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 33–34/87, 3–19, 17.

[7] W. Wille, Märtyrer und Opportunisten. Die Rolle der christlichen Kirche in Afrika, in: Das Parlament 33–34 (15./22. 8. 1987) 17. [8] Verlautb. d. Ap. Stuhls 82 (Bonn 1988) 25. [9] Ebd. 24. [10] Ebd. 57.

Hans Joachim Türk

New Age und christlicher Glaube

Die Literatur, die das Ende der Neuzeit und den Anbruch des New Age vermeldet, sei es mit wissenschaftstheoretischen, geistesgeschichtlichen, astrologischen oder esoterischen Gründen, ist inzwischen unübersehbar geworden. Kritische Stellungnahmen sind allerdings immer noch nicht allzu viele anzutreffen. Kirchenamtliche Stellungnahmen, nach denen schlichte Gemüter unter den Christen gelegentlich verlangen, fehlen, vielleicht glücklicherweise, bis heute. Wenn gelegentlich Äußerungen des Papstes für das New-Age-Denken beansprucht werden, so sind sie aus größeren Zusammenhängen herausgerissen und gehen nicht über das hinaus, was seit eh und je zum Inhalt christlicher Verkündigung gehörte. Die Verheißungen Gottes, einen neuen Bund zu gründen, ein neues Volk zu sammeln, ein neues Herz zu bilden, einen neuen Himmel und eine neue Erde zu schenken, bleiben zu allen geschichtlichen Stunden gültige christliche Aussagen. In der letzten Sozialenzyklika des Papstes herrscht entgegen manchen früheren Äußerungen geradezu ein pessimistischer Ton vor, der dem Optimismus des üblichen New-Age-Denkens ganz und gar nicht entspricht. Bei seinem Pastoralbesuch in Österreich im Juni 1988 erteilte Johannes Paul II. den Ideen des New Age eine dezidierte Absage[1].

Die meisten christlichen Stellungnahmen zum New Age liegen auf der Ebene populären Schrifttums. Darüber hinaus gibt es seriöse, durchaus fundierte und argumentative Auseinandersetzungen. Auf beiden Ebenen dominieren evangelische Autoren. Auf akademischem Niveau findet seit einiger Zeit eine durchaus beachtliche Auseinandersetzung statt, die aber nur am Rand vom christlichen Glauben her argumentiert. In der Hauptsache befaßt sie sich mit der philosophischen und kulturellen Postmoderne nichtchristlicher Verfasser, besonders der französischen Philosophen. Am rührigsten im Bemühen um eine christliche Urteilsbildung ist die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Stuttgart. Deren Mitarbeiter haben sowohl intern eine beachtliche Sammlung von differenzierenden Beschreibungen und Stellungnahmen erarbeitet wie auch einige Werke für ein breites Publikum herausgebracht[1a].

Katholischerseits hat Klaus Hollmann in der Zeitschrift „Theologie und Glaube" (4/1987) eine Literaturübersicht mit skizzenhafter Erläuterung verfaßt. Das Dezernat Schule und Hochschule des Bistums Limburg hat für Religionslehrer einige Beschreibungen und Stellungnahmen von verschiedenem Niveau und unterschiedlicher Zielrichtung intern herausgebracht. Das Referat für Weltanschau-

ungsfragen der Arbeitsgemeinschaft österreichischer Seelsorgeämter in Wien hat eine „Dokumentation" und eine Werkmappe „Sekten – religiöse Sondergemeinschaften – Weltanschauungen" zusammengestellt, in Zusammenarbeit mit der Arbeitsgruppe Neue religiöse Bewegungen in der Schweiz der Schweizer Bischofskonferenz und des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbunds sowie dem Referat Sekten und Weltanschauungsfragen der Katholischen sozialethischen Arbeitsstelle der Deutschen Bischofskonferenz. Die meisten Beiträge dieser internen Materialien stammen aus der Feder der gleichen Autoren, die bisher auch öffentlich publiziert haben. Die Katholische Akademie in Bayern hat in dem von Horst Bürkle herausgegebenen Band „New Age" ihre vielbeachtete Tagung vom 17./18. Oktober 1987 dokumentiert (Düsseldorf 1988). Weitere Veröffentlichungen liegen vor von Medard Kehl, Josef Sudbrack und Günther Schiwy[2]. Der Inhalt der christlichen Stellungnahmen umfaßt die gesamte Palette von radikaler Ablehnung bis zu hymnischer Bejahung.

Radikale Verurteilung

Bereits im September 1987 hat die Internationale Konferenz Bekennender Gemeinschaften auf einem Kongreß in Zürich eine Abschlußerklärung verfaßt, in der von einer Bedrohung des Glaubens die Rede ist. New Age wird gleichgesetzt mit einem widergöttlich-totalitären Welteinheitssystem, das mit dem Antichristen des Neuen Testaments (2 Thess 2, 3–13; Offb 17, 17) identisch sei. Die Unvereinbarkeit des New-Age-Denkens mit dem christlichen Glauben wird hier vor allem im Synkretismus, einer relativierenden Gleichmacherei aller Religionen und Weltanschauungen gesehen.

Die meisten abweisenden Stellungnahmen kommen aus dem biblizistisch-fundamentalistischen Flügel des Protestantismus. Einflußreich war die Schrift von *Constance Cumbey* „Die sanfte Verschwörung. Hintergrund und Gefahren der New-Age-Bewegung" (Asslar 1986). In abgekürzter Form finden sich die dort ausgeführten Beweggründe zur Verteufelung der gesamten Szene einschließlich der neuen sozialen Bewegungen in der Kleinschrift „New Age aus biblischer Sicht" (Darmstadt-Eberstadt 1987) von Mater *Basileia Schlink*, der bekannten Oberin der Evangelischen Marienschwesternschaft in Darmstadt. Diese Kleinschrift hat weite Verbreitung gefunden, besonders über die Bücherstände der Kirchen, zumal der Name der Verfasserin die Schrift zu empfehlen scheint.

Im Kern der Ausführungen von Mater Basileia finden sich Gedanken, die auch in umfangreicheren und differenzierteren Schriften enthalten sind. Der New-Age-Bewegung wird vorgeworfen, daß nach ihrer Auffassung der Mensch sich selbst erlösen könne, und zwar durch die Selbstfindung über ein erweitertes Bewußtsein. In diesem Willen des Menschen, zu sein wie Gott, sei der „Einstieg für

Luzifer", „den man in der New-Age-Bewegung sogar anbetet". Die Bewegung verkünde weltweit, „der Mensch sei Gott und habe Gott nach seinem eigenen Bild erschaffen" (14f.). Hier gehen durchaus richtige Gedanken in Vereinfachungen über, die dem vielfältigen Spektrum des New-Age-Denkens keineswegs mehr gerecht werden, vor allem, wenn am Ende der Broschüre eine radikale Schwarzweißzeichnung entworfen wird, die ein Bild der Gegenwart abgeben soll: „Das Reich Luzifers und das Reich Jesu Christi – Satan und Christus stehen einander gegenüber. Ein Kampf ist entbrannt... in der beginnenden Endzeit. Die Hölle hat sich aktiviert wie noch nie..., setzt alles auf eine Karte. Doch ihr Plan wird nicht zu Ende geführt werden, weil Gott dazwischentritt mit seinem Gericht. Die Welt ist nicht reif für ein erträumtes neues Zeitalter voll Frieden, Glück und Licht. Die Welt ist vielmehr reif für ein großes Strafgericht" (22f.).

Ein Grundfehler dieser überzeichneten Charakterisierung des New Age ist die Unterstellung, es handle sich bei diesem breiten Spektrum von Bewegungen um eine einheitliche, dazu noch bewußt antichristliche Welteinheitsreligion oder Welteinheitsphilosophie. Davon kann überhaupt keine Rede sein, obwohl es einige gemeinsame Grundzüge all der Richtungen zu geben scheint, die sich unter dem Namen des New Age subsumieren lassen. Weiterhin verfällt die Verfasserin in eine ähnliche Dichotomie wie das New-Age-Denken selbst. Eine solche Zweiteilung in Gut und Böse, wie sie in der Religionsgeschichte und am Rand des kirchlichen Christentums eine jahrhundertelange Geschichte hat, entspricht weder dem biblischen Befund noch unseren heutigen theologischen oder psychologischen Erkenntnissen. Im übrigen verfällt Mater Basileia in denselben Fehler, den man ihren Gegnern ankreiden muß, nämlich genau zu wissen, daß wir in einer Wendezeit, Endzeit oder Krisenzeit leben, wie es sie vorher noch nie gegeben habe. Dieser irrtümlichen Deutung der Zeichen der Zeit sind so manche Christen seit 2000 Jahren schon verfallen. Das Alte und das Neue, die Endzeit und die neue Zeit sind, solange diese Welt und diese Geschichte währen, keine an unserer Chronologie festzumachenden Punkte, sondern bis zum endgültigen Anbruch der letzten Dinge qualitative Bezeichnungen des Menschen und seiner Zeit.

Schwer verständlich ist weiterhin, daß Mater Basileia der schon erwähnten Amerikanerin *Constance Cumbey* folgt, die früher zu den Sieben-Tage-Adventisten gehörte und dann Mitglied der Highland Park Baptist Church geworden ist. Cumbey sieht in verschiedenen Organisationen, die das Erbe der bekannten Theosophin Alice Bailey (gest. 1949) weiterführen, eine dämonische, luziferische Verschwörung statt der behaupteten sanften Verschwörung von Marylin Ferguson. Zu diesen Organisationen gehören neben anderen die 1972 gegründeten Plantary Citizens und das 1981 gegründete Institut für Planetarische Synthese in Genf. Die Planetary Citizens umfassen seit 1982 die verschiedensten Gruppierungen von planetarischen Initiativen für die Welt unserer Wahl, darunter die Gesellschaft für humanistische Psychologie und die Teilhard Foundation. C. Cumbey

sieht in dieser losen Organisation eine dämonisch gelenkte künftige Weltregierung, deren widergöttliche und totalitäre Gedankenwelt und gesellschaftliche Konstruktion sie mit dem deutschen Nationalsozialismus vergleicht. Hitler sei in seiner Jugend in christliche, okkulte und esoterische Lehren eingeweiht worden, und aus diesem Bewußtsein sei seine Rassenlehre entstanden. Ähnlich komme aus der heutigen teuflischen New-Age-Mentalität die Lehre von einer neuen Menschenrasse, der allein die Zukunft gehöre. Es erübrigt sich, auf die abstrusen biographischen und zeitgeschichtlichen Vergleiche und deren Schlußfolgerungen näher einzugehen. Der einzige dürftige Wahrheitskern solcher Analogien liegt darin, daß einige der bekannten Gurus neuer Bewußtseinsbewegungen Hitler ihre Anerkennung aussprechen und seinen Antisemitismus teilen, wie übrigens Alice Bailey auch.

Von der gleichen dämonologischen New-Age-Interpretation zeugt auch der für die gesamte Szene sehr aufschlußreiche Lebensbericht der in Indien aufgewachsenen Engländerin *Caryl Matrisciana*[3]. Ihr Lebensweg führt über die Stationen einer katholischen Erziehung im Internat, eines sich auslebenden Playmates in den wilden 60er Jahren, Drogen, okkulte und meditative Erfahrungen bis hin zu einem evangelikalen Bekehrungserlebnis. Als Ergebnis ihrer Erfahrungen sieht C. Matrisciana den Satan als die treibende geistige Macht hinter der New-Age-Bewegung: „Der Teufel arbeitet schon seit Jahrhunderten daran, dieses Welteinheitssystem hervorzubringen. Er wird seinen Herrscher bevollmächtigen, indem er ihm seinen eigenen Geist übermittelt" (197). Unter Berufung auf Daniel 8 und weitere Bibelstellen identifiziert sie diesen Herrscher von Teufelsgnaden mit einem bekannten Vertreter des New-Age, Benjamin Creme, der 1982 in ganzseitigen Annoncen führender Zeitungen rund um die ganze Welt das Kommen des neuen Zeitalters ankündigte.

Es ist bezeichnend, daß sich diese dämonologische Deutung der neuen Zeit und ihrer Verkünder besonders in den Reihen des evangelikalen Flügels der evangelischen Christenheit findet und sich in dem Schrifttum der Verlage niederschlägt, die sich in ihren Programmen der Bekenntnisbewegung des Protestantismus verpflichtet fühlen[4]. Es könnte durchaus sein, daß sich ähnliche Gedanken in Zukunft auch in entsprechenden katholischen Kleinschriften finden lassen, besonders in Schriftenständen in den Kirchen.

Der Geist des New Age als der Geist Gottes

Während die Verteufelung des New Age sich überwiegend im deutschen und angelsächsischen Protestantismus äußert, findet sich die Heiligsprechung des neuen Zeitalters eher auf der katholischen Seite. Das mag mit theologiegeschichtlichen Entwicklungen zusammenhängen.

Das orthodoxe Luthertum konnte mit seiner Zweiteilung in ein Reich Gottes und ein Reich dieser Welt innerhalb des letzteren ohnehin keine paradiesischen Erwartungen eines vom menschlichen Bewußtsein geschaffenen Friedensreichs erhoffen. Der Mensch, von der Sünde verderbt, ist dazu nicht imstande. Im Calvinismus war die Sachlage anders, besonders in den angelsächsischen Ländern. Seit der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts entstanden säkularisierte utopische Gesellschaftsentwürfe. In diesen ist es nicht mehr das eschatologische Wirken Gottes, sondern der Mensch selbst, der die neue Gesellschaft hervorbringen wird. Diese Gesellschaftsentwürfe wurden von christlichen Sektierern und Freikirchen, besonders aber von dem in Amerika so bedeutsamen Puritanismus aufgegriffen und ins Christliche gewendet. „Die Reformation erschien diesen Puritanern als Wendepunkt, als Anfang einer neuen Zeit der Hoffnung, in der Gott es erlaubte, mit Hilfe der Wissenschaften ein neues Paradies auf Erden aufzubauen... Unter dem Einfluß eschatologischer Vorstellungen und des Aufklärungsdenkens hatte sich die Perspektive einer jenseitigen Hoffnung auf die diesseitige Heilserwartung umgewendet."[5] Viele Puritaner haben die englischen Ansiedlungen in Amerika als Beginn der Verwirklichung des neuen Jerusalem begrüßt.

Durch das ganze 18. und 19. Jahrhundert hindurch läßt sich diese Vermischung christlicher Eschatologie mit modernen Fortschrittshoffnungen feststellen. Aber es waren ja gerade die Instrumente der Moderne – Wissenschaft, Vernunft, Fortschritt, gesellschaftlicher Gestaltungswille –, die hier mit der christlichen Hoffnung auf ein künftiges Reich Gottes vermittelt wurden. Zwar haben sich seit dem 19. Jahrhundert spätestens bei den sogenannten neuenglischen Transzendentalisten und bei vielen Gruppen des 20. Jahrhunderts von diesem puritanisch-säkularisierten Grundmuster Bewegungen abgespalten, die als Vorläufer des New-Age-Denkens gelten können. Aber der innere Kern des Calvinismus war kraft seiner Theologie und Geschichte gegen esoterische, okkulte, psychologische und ähnliche Bewußtseinsumwandlungen immunisiert.

Das katholische Denken hatte es immer leichter, die guten Werke und dahinter die gute Gesinnung des Menschen anzuerkennen und könnte deshalb auch anfälliger erscheinen für manches, was in der optimistischen New-Age-Szenerie heute angeboten wird. Die Gleichsetzung des neuen Geistes mit dem Geist Gottes, des New-Age-Netzwerks mit dem neuen Gottesvolk, der Transformation in das neue Bewußtsein mit der christlichen Umkehr wurde von *Günther Schiwy* ausgesprochen[6]. Bibelstellen, päpstliche Enzykliken, Theologen wie Karl Rahner und vor allem Teilhard de Chardin müssen herhalten, um den Geist Gottes in dem Geist des New Age nachzuweisen. Schiwy sieht für seine These die Begründung in dem bisherigen Mangel einer ausgebauten Schöpfungstheologie und beruft sich auf die seit Carl Amery populär gewordene These von der Schuld des jüdisch-christlichen Schöpfungsglaubens an der Weltzerstörung: Durch den Glauben an einen transzendenten Schöpfer wurde die Natur im Gegensatz zu fast allen bekannten

Religionen entgöttlicht. Der jenseitige Gott offenbarte sich in Israel nicht in der Natur, sondern in der Geschichte. Hinzu kam die geistesgeschichtliche Verengung der Neuzeit bis zur Theologie von Karl Rahner auf den Menschen hin, so daß das Interesse des christlichen Glaubens auf das Verhältnis des Menschen bzw. der christlichen Gemeinde zu Gott gerichtet war, unter Ausklammerung von Pflanzen, Tieren und der übrigen Natur. Die theologische Lehre, daß Gott nicht nur ein jenseitiger Gott ist, sondern auch innerhalb der Welt anwesend ist und wirkt, erlangte wenig lebenspraktische Bedeutung. Die Austreibung des Göttlichen aus der Natur in der jüdisch-christlichen Geschichte könnte, vom New-Age-Denken induziert, in der christlichen Theologie und im kirchlichen Glaubensbewußtsein nach Schiwy wieder rückgängig gemacht werden im Sinn einer christlichen Verzauberung dieser Welt. Die eschatologischen Aussagen über die Schöpfung in den Paulusbriefen werden hier vorverlegt in eine geschichtliche Phase, so daß nicht nur die bisher im christlichen Glauben wenig beachtete Weltimmanenz, sondern auch eine Fortsetzung der Heilsgeschichte in der Christogenese innerhalb unserer Wendezeit angenommen wird.

Es bleibt zu fragen, ob das seelische Mitschwingen in einem göttlichen Kosmos, wie es im New-Age-Bewußtsein erstrebt wird, und das christliche, im besonderen Ignatianische „Finden Gottes in allen Dingen" gleichzusetzen sind. Dafür bleibt Schiwy einen ausgeführten Beweis schuldig. Es ist zwar nicht illegitim, die in der Bibel fehlende Dimension menschlicher und geschichtlicher Entwicklung im Biologischen und im Gesellschaftlichen mit theologischen Gedankenentwürfen wie etwa bei Teilhard de Chardin auszufüllen; den Rang einer Theorie im wissenschaftstheoretischen Sinn kann diese Weiterführung biblischer Aussagen zwischen Schöpfung und Eschatologie durchaus beanspruchen. Aber es gibt keine Offenbarungsquelle, die eine solche theologische Evolutionslehre in ihrer Richtigkeit bestätigen würde. Eine Bilanzierung, ob in einer bestimmten Geschichtsstunde mehr Böses oder mehr Gutes die Waagschale belastet, ob mehr das Wirken Gottes oder das des Teufels die Zeit bestimmt, kommt über den Rang subjektiver Meinungen und Empfindungen kaum hinaus. Die Prognose eines Sieges des Geistes Gottes im Bewußtsein der Menschen und in der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft hat kaum einen größeren Wahrheitswert als die bekannten Aussagen christlicher Unheilspropheten aus 2000 Jahren christlicher Geschichte, daß jeweils der absolute Tiefpunkt der religiösen und moralischen Entwicklung der Menschheit erreicht sei und damit das Gericht Gottes unmittelbar bevorstehe.

Die christlichen Offenbarungsquellen begründen weder einen anthropologischen und historischen Optimismus noch einen entsprechenden Pessimismus, sondern nur eine realistische, eher der Skepsis verbundene Betrachtung der Welt und des Menschen, verknüpft mit einer Hoffnung auf alles das, was bei Gott und von Gott her an Heil möglich ist. In wissenschaftstheoretischen Entwicklungen,

in Sternkonstellationen, in Bewußtseinsumbrüchen der Menschen, in politischen Vorgängen sind keine christlich legitimierten Indizien für einen New-Age-Optimismus mit Sicherheit auszumachen. Ignatius von Loyola war in seiner Lehre von der Scheidung der Geister in seinem Exerzitienbüchlein doch wohl erheblich kritischer als die christlichen Vertreter des New Age. Dabei bleibt einzuräumen, daß einiges von dem, was Schiwy und andere als positiv zu bewertende Entwicklungen in unserer Geschichte, im Wissen und Verhalten der Menschen festzustellen meinen, von den Christen aufzugreifen und in christliches Glauben und Leben zu integrieren sind. Aber eine solche kritische Bewertung der Zeit ist ja kein Kennzeichen der heutigen Geschichtsstunde; das haben seit Jahrhunderten sowohl Theologen als auch Seelsorger immer mit mehr oder weniger Legitimation versucht. „Prüft alles, und behaltet das Gute!" (1 Thess 5, 21).

Differenzierende Auseinandersetzungen

Was sich auch in viel differenzierteren und kritischeren Auseinandersetzungen mit dem New Age findet, dort durchaus auch positiv vermerkt wird, war bei Schiwy eine der Brücken zwischen dem christlichen Glauben und dem New-Age-Denken: Die Überwindung des – scheinbaren – Gegensatzes zwischen neuzeitlicher Wissenschaft und dem christlichen Glauben. Jahrhundertelang haben Christen gegen die Alleinherrschaft rein rationalen Erkenntnisgewinns polemisiert und auf die Berechtigung anderer Erkenntnisformen hingewiesen. Hier scheinen sich die Befürworter des New Age als Verbündete anzubieten. Allerdings muß darauf hingewiesen werden, daß die Alternative zum positivistischen Erkenntnis- und Wahrheitsverständnis nicht das mystische Einsfühlen der erkennenden Seele mit dem göttlichen Weltall sein kann. Ferner sind die Erkenntnisse der physikalischen Grundlagenforschung unseres Jahrhunderts mit ihren Erweiterungen des bisher reduktionistischen Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnisses noch längst nicht anwendbar auf unsere praktische Lebenswelt.

Elmar Gruber, Herausgeber zweier Taschenbücher über New Age[7], scheint den hier kritisierten Auffassungen erlegen zu sein: „So ist im monotheistischen Erwachen das Diktum des Dualismus ‚hier Mensch, dort Gott' bereits im Wissen, daß das gestaltlose Göttliche im Menschen als ein ‚Ich bin, der ich bin' erscheint und nicht als fremdes ‚Es', transzendiert. So ist schon am Anfang das enthalten, was Jesus später mit ‚Ich und der Vater sind eins' (Joh 10, 30) aussprechen sollte und mit Paulus allgemein menschliches Gefühl wesenhaften Seins wird... ‚Ich lebe, doch nicht mehr als Ich, sondern Christus lebt in mir' (Gal 2, 20). Die Offenbarung der indischen Upanishaden spricht eben dieses Gefühl in dem lakonischen Satz aus, der auf alles, was ist, angewandt ist: Dies ist Du" (27).

In diesem Sinn äußert sich Gruber auch in seiner positiven Bewertung der

Gnosis, die von anderen gerade als Gegenargument herangezogen wird. Ferner verweist er auf die seit dem christlichen Altertum bekannten Dreiteilungen der Geschichte in eine Zeit Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Diese Zeit des Heiligen Geistes scheint nach den zustimmenden christlichen Interpreten des New Age tatsächlich angebrochen zu sein. Nach Gruber kehrt hier der Mensch heim „in den eigenen Geist", „in das Selbst, das wir nie verlassen haben" (152), und dieser erhöhte neue Erkenntnis- und Bewußtseinszustand bedeutet zugleich die Einigung mit Gott. Dieses mit den Ergebnissen der physikalischen und wissenschaftstheoretischen Grundlagenforschung der letzten Zeit zu identifizieren, wie es bei Capra und anderen geschieht, dürfte auch eine unzulässige Vereinfachung sein.

Hansjörg Hemminger weist sich in einem Beitrag („Die Rückkehr der Zauberer") als profunder Kenner dieser erkenntnistheoretischen Problematik aus[8]. Er nennt es eine Binsenwahrheit, „daß die naturwissenschaftliche Methode der Erkenntnisgewinnung auf Voraussetzungen beruht, die nicht selbst naturwissenschaftlich beweisbar sind". Eine solche Prämisse ist etwa der Glaube an die Uniformität der Natur oder die Annahme, daß menschliche Sinneswahrnehmungen realistisch sein können. „Es wäre grundsätzlich nicht unmöglich, die Prämissen der Forschung zu verändern, aber die Begründung müßte angesichts der ungeheuren Erfolge der Naturwissenschaft schon ungewöhnlich überzeugend ausfallen." Einige New-Age-Autoren wie Rupert Sheldrake und Ilja Prigogine verändern die Prämissen der Naturwissenschaft nicht. Die meisten Vertreter des New Age aber zielen auf eine Veränderung des gesamten Wissenschaftsverständnisses. Die Erstgenannten wollen nur eine veränderte weltanschauliche Deutung der Naturwissenschaft, bei den letzteren soll der Unterschied zwischen Wissenschaft, Weltanschauung und Religion völlig eingeebnet werden. Dieser Versuch, die Wissenschaft und die Religion zu einer einzigen Weisheitslehre zu verbinden, muß aber mißlingen. „Sobald die Naturwissenschaft auftritt, tritt auch der Unterschied zwischen allgemein verläßlicher, aber partikulärer Naturerkenntnis und existentieller Weltdeutung in Erscheinung... Alle Wege zurück zur gedanklichen Eindeutigkeit der Welt sind Illusion."[9]

Was die neuen Einsichten der Naturwissenschaft sichtbar machen, ist die Unergründlichkeit und Subjektbezogenheit der erkannten Natur für das immer begrenzt bleibende menschliche Erkenntnisvermögen. Das Postulat der Einheit mit der Natur im New-Age-Bewußtsein ist gerade das Gegenteil heutiger naturwissenschaftlicher Erkenntnismöglichkeit: der Anspruch nämlich, das Ganze des Menschen und der Welt mit einem neuen, nicht rationalen Denken total zu erfassen. In diesem Sinn erweist sich New Age als eine neue Variante des typisch modernen Zugriffs auf das Totale der objektiven Welt.

Auch *Medard Kehl*[10] weist auf den erkenntnistheoretischen Grundfehler der New-Age-Philosophie hin und sieht ihn „in dem zu unreflektierten und unbe-

gründeten Übergang auf eine andere Ebene, nämlich von der einzelwissenschaftlichen der Naturwissenschaften zu der weltanschaulich philosophischen Ebene". Solche Extrapolationen seien gefährlich, weil sie die Unterschiede der verschiedenen Bereiche der Wirklichkeit zu leicht nivellieren und alles nur als Ausdruck des einen Großen und Ganzen betrachten, dessen Wirklichkeit aber unbestimmt und allgemein bleibt. „Ein gewisser Hang zum Totalitären ist solchen Weltbildern dann nicht abzusprechen; wachsame und kritische New-Age-Anhänger weisen selbst darauf hin." Wohl ist es ein alter Menscheitstraum, ganz besonders in den Religionen, eine umfassende, ganzheitliche Weltsicht zu erwerben. Am ehesten dürfte das Christentum noch dagegen gefeit sein mit seinem Glauben an den nie völlig erkennbaren Gott und an die Geheimnisse des Göttlichen, aber auch die Geheimnisse des Bösen in der menschlichen Seele.

Christliche Spiritualität und New-Age-Bewußtsein

Für viele christliche Apologeten des New Age ist die innere Selbsterfahrung, die zugleich eine Erfahrung des Göttlichen oder Gottes selbst zu sein beansprucht, eine der Brücken zwischen christlicher Spiritualität und dem neuen „Denken", das ja eigentlich kein Denken mehr ist. Bevor man hier vorschnell Stellen mittelalterlicher christlicher Mystiker mit östlichen Meditationsmeistern in einem oberflächlichen Vergleich so gut wie identifiziert, müßte man anhand der wenigen, wirklich kundigen christlichen Meister der Meditation auf die Unterschiede achten, die an der Oberfläche eingeebnet zu sein scheinen.

Einer der ausgewiesensten Kenner vor allem der buddhistischen Zen-Meditation, *Hugo Enomyia-Lassalle*, hat diesen Unterschied prägnant formuliert[11]: Die gegenständliche, auf das einzelne gerichtete Betrachtung könne die religiösen Wahrheiten, vor allem den persönlichen Gott, nur unvollkommen mitteilen. Viele Menschen hätten ihren Gottesglauben verloren, weil sie nur den diskursiven Weg und damit einen anthropomorphen Gottesbegriff vorfanden. „Solange wir Gott begrifflich erfassen wollen, erfassen wir ja tatsächlich nicht ihn selbst, sondern nur ein Bild von ihm. Die Betrachtung darf daher nicht bei den Einzeldingen stehenbleiben, sondern muß zur intuitiven, nicht-diskursiven Meditation werden."

Es ist aber theologisch äußerst fragwürdig, die östlichen, gegenstandslosen Erfahrungen, die sich im All, im Nichts oder im Göttlichen verlieren, gleichzusetzen mit der meditativen personalen Begegnung des Menschen mit dem dreipersonalen Gott. Lassalle weist darauf hin, daß die Zen-Erleuchtung und ähnliche Erlebnisse in nichtchristlichen Religionen zwar echte, aber keine personalen Erfahrungen des Absoluten sind und damit auch nicht gleichbedeutend mit der Gotteserfahrung im christlichen Sinn. Der Christ „erfährt Gott in seinem Selbst, das Selbst wird also nicht in das Absolute ‚eingeschmolzen'".

Einige psychische Vorgänge der Meditation und Versenkung können in den verschiedenen Religionen durchaus ähnlich verlaufen. In der Polarität zwischen dem, der als Person meditiert, und dem, der, wenn auch nur analog, als personales Gegenüber geglaubt wird, bleibt der Gegensatz unüberbrückbar. Die Subjekt-Objekt-Spannung, das dialogische personale Verhältnis von Mensch zu Mensch, das glaubende Gegenüber von Mensch und Gott sind zwar durchaus in größeren philosophischen und theologischen Theoriegebilden aus ihrer in der Neuzeit isoliert und einseitig gedachten Gegenüberstellung noch einmal versuchweise spekulativ oder kontemplativ zu umfassen. Aber aus der jüdisch-christlichen Offenbarung kennen wir kein holistisches Gesamtsystem, das der Mensch total erkennen und in das er sich hineinfühlen könnte.

Das biblische Glauben ist immer eine Beziehung von Person zu Person, sogar höchst irdisch vermittelt über menschliche Zeugen der Offenbarung und über die Gemeinschaft des Gottesvolks. Die zweite Gottesbegegnung, von der die biblischen Schriften erfüllt sind, ist das Tun des Guten, wie es das sogenannte Hauptgebot unübertrefflich formuliert. Und die Gottesbegegnung, die in der Gerichtsrede bei Matthäus 25 die Entscheidung über Heil und Unheil bringt, ist das höchst konkrete Verhalten zu den geringsten aller Menschen, nicht das Wandeln in den Spuren eines Weisen. Gegenüber dem Glauben und der handelnden christlichen Liebe nimmt in der Offenbarungsgeschichte so etwas wie eine mystische Erfahrung der Einheit mit Gott einen geringen Raum ein, wird oft genug mit guten Gründen kritisiert. Und daß Glauben nichts mit dem neuzeitlichen reduktionistischen und positivistischen Erkenntnisideal gemeinsam hat, aber die Rationalität nicht aus-, sondern einschließt, ist keine besonders neuartige theologische Erkenntnis.

Die viel kolportierte Meinung, eine neue Religiosität siedle sich dauerhaft außerhalb kirchlicher Gemeinschaften an, entbehrt bisher jeder empirischen Grundlage. Entweder verflüchtigt sich diese Religiosität ins nicht mehr Unterscheidbare oder sie bildet wiederum kirchenähnliche Gemeinden, Gruppen oder Sekten. Bislang hängen christlicher Glaube und christliche Gotteserfahrung noch allemal an der Einwurzelung in der christlichen Tradition, oder einfacher: in der Kirche, auch wenn viele Menschen derzeit von ihrer Zugehörigkeit zur Kirche wenig erkennbaren Gebrauch machen.

Josef Sudbrack würdigt durchaus den Vorsprung, den östliche Religionen vor unserer westlichen Zivilisation besitzen und hält vieles der alterprobten Methoden der Selbsterfahrung, der Konzentration, der Körperbeherrschung, der Ausrichtung auf das Geistige für integrierbar. Aber die neue Religiosität systematisiere ihr Einheitsdenken in einer so „logischen" Weise, wie man es nur dem objektivistischen Sachdenken moderner Technik zutrauen möchte. „Viele der Anhänger sind wohl von diesem ‚logischen Einheitsdenken', nicht aber von der wahren östlichen Spiritualität fasziniert. Westliche Logik verknüpft sich in tragi-

scher Weise mit der offenen östlichen Geistigkeit." Vieles wird auch in dem esoterischen Bereich des New Age als geheimnisvoll proklamiert, was nur Naturgesetzlichkeit ist. „Doch das eigentliche ‚Geheimnis', das in der personalen Liebe und der freien Entscheidung des Menschen liegt, wird aufgelöst in solche ‚geheimnisvollen' Gesetzlichkeiten." [12]

Die methodische Machbarkeit des religiösen und psychischen Ganzheitserlebnisses verdeckt das eigentlich christliche Geheimnis, das nach der Bibel im menschlichen Herzen liegt, in der Liebe, in der Entscheidung personaler Freiheit. Gerade die im New Age ausgeprägte Ermöglichung der Machbarkeit des neuen Bewußtseins, des neuen Menschen, setzt die typisch moderne Tradition des „Homo faber" fort, des Menschen, der alles für machbar hält. Die Machbarkeit der äußeren Welt ist, von Grenzfällen abgesehen, aber vergleichsweise harmlos gegenüber dem Anspruch, den neuen, vergöttlichten Menschen von innen her machen zu können, auch wenn es in der scheinbar kontemplativen Form der Versenkung geschieht. Auch hier ist also von einem *New* Age keine Rede.

Teilhard de Chardin – Vorläufer und Prophet des New Age?

Christen und Nichtchristen betrachten Pierre Teilhard de Chardin als Vorläufer und Ausrufer des New Age: Günther Schiwy, Marilyn Ferguson, Sigrid Hunke, Susanne Schaup und so manche andere. Die Interpretation der Stellen aus den Schriften Teilhards, die für eine solche These sprechen, wäre eine äußerst schwierige Aufgabe, weil Teilhards Terminologie eigenwillig, schöpferisch, aber auch inkonsequent ist, so daß nur in einer sorgfältigen Hermeneutik die präzise Bedeutung von Begriffen und Sätzen erarbeitet werden könnte. Hier sollen lediglich die Unterscheidungsmerkmale genannt werden, an denen sich die Wege der New-Age-Bewegung und das Denken Teilhards trennen. Gewiß sprach Teilhard von einer epochalen Zeitenwende, von einem Bewußtseinswandel, von ungeahnten Entwicklungen. Aber wie viele solche Veränderungen hat es in der Neuzeit und auch in früheren Epochen bereits gegeben!

1. Das Zusammenwachsen der Menschen ist bei Teilhard tatsächlich ein Thema. Aber dieses Zusammenwachsen vollzieht sich nicht auf der Ebene einer quasi-mystischen Bewußtseinsverschmelzung, sondern auf dem Weg zwar dichterer und engerer Kommunikation, aber immer in Richtung auf größere Personalisation [13]. Die postmoderne Auflösung des Subjekts hat mit der Personalisation Teilhards so gut wie nichts gemeinsam. Der christliche Glaube war niemals ein Solipsismus von monadischen Einzelpersonen. Und wenn die Person bei Teilhard in eine größere Einheit integriert wird, ohne ihre Individualität zu verlieren, so nimmt er nur einen biblischen Gedanken auf. Wenn man Moderne als Subjektphilosophie, Postmoderne als Auflösung der Subjektivität versteht, steht Teilhard eindeutig auf der Seite der Fortentwicklung des modernen Personverständnisses.

2. Eine Wesenskomponente des menschlichen Zusammenwachsens und des sich differenzierenden und komprimierenden menschlichen Bewußtseins ist nach Teilhard gerade auf die modernen technischen Kommunikationsmittel, auf technisches Wissen und auf naturwissenschaftliche Kenntnisse zurückzuführen. Bei ihm gibt es keine Alternative zwischen technisch-wissenschaftlichem Fortschritt und „mystischer" christlicher Einigung[14].

3. Von einem New-Age-Pantheismus – auch wenn er in tradierten christlichen Bildern spricht –, unterscheidet sich Teilhards Denken fundamental durch den Glauben an den personalen Gott, auch wenn gewisse panentheistische Elemente, die zeitweise in der westlichen christlichen Theologie verlorengegangen waren, bei ihm mit der Personalität Gottes wieder verbunden werden.

4. Bei Teilhard gibt es keine Tendenz zum Monismus. Die Dimension der wachsenden Komplexität und der Differenzierung ist ein Schlüsselbegriff seiner Weltsicht.

5. Die östlichen Religionen und ihre Traditionen werden von wenigen Christen, die sich in diesen Ländern länger aufgehalten haben, so scharf verurteilt und als überlebt abgelehnt wie von Teilhard. Er optiert durchaus für das westliche Personen- und Gottesverständnis, das er als allein zukunftsträchtig ansieht[15].

6. Bei Teilhard gibt es keine Selbsterlösung durch Bewußtseinsveränderung. Der Punkt Omega trifft sich vielmehr mit dem aufsteigenden evolutiven Bewußtsein der Menschheitsentwicklung. Die „Gnade" besitzt die Heilsinitiative, nicht der Mensch.

7. Die Aussagen Teilhards in seinen Kriegsbriefen und seine Abhandlungen anläßlich der Produktion und des Abwurfs der Atombombe wirken auf viele, die den Text unter heutigen Aspekten lesen, schockierend. Ein Vertreter des New Age könnte nie schreiben, daß auch die schrecklichen Ereignisse des Krieges, ja sogar die Atombombenversuche in Nevada und noch viel Schlimmeres in der Entwicklung der Menschheit eine Bedeutung haben[16]. Dieser Glaube Teilhards hat mit dem üblichen Optimismus des New Age wenig gemeinsam.

8. Ob Teilhards Aussagen über die gegenwärtigen Wendepunkte der Zeit sich decken mit der New-Age-Deutung unserer Geschichte, kann hier nicht weiter untersucht werden, ebensowenig die Rolle des Bösen in der Heilsgeschichte. Daß sich bei Teilhard empirische, naturwissenschaftliche und soziologische Tatsachen nach dem damaligen Stand der Wissenschaft, theologische Glaubensaussagen im traditionellen Sinn der Kirche, eigenwillige philosophische und theologische Spekulationen über die Entwicklung der Geschichte von der Urkirche über die Gegenwart bis zur eschatologischen Zukunft vermischen, daß Teilhard darüber aus seiner persönlichen Sicht zum Teil gewagte Aussagen macht, setzt ihn ungeschützt der Kritik aus. Dieses Schicksal teilt er mit vielen Philosophen und Theologen, und Teilhard war der letzte, der endgültig gesicherte Aussagen machen wollte. Manchmal kann man den Eindruck gewinnen, daß eine Reihe von Aus-

sagen Teilhards eher verwandt sind mit einem christlich eingefärbten Neomarxismus, dem seine atheistisch-materialistischen Zähne gezogen sind, als mit dem heutigen New-Age-Denken. Von esoterischen Praktiken, von psychologischen Methoden zur Selbstverwirklichung, von einer Fixierung bestimmter Daten als endgültiger Zeitenwende ist bei Teilhard nichts zu lesen.

Übereinstimmungen und Gegensätze

Glücklicherweise nimmt die Literatur zu, die das New-Age-Denken weder mit dem Antichristen und den Dämonen identifiziert noch mit dem in der Gegenwart sich offenbarenden Geist Gottes. In der Darstellung beider Positionen wurde schon auf differenzierende Auseinandersetzungen hingewiesen. Im Folgenden sollen die Berührungspunkte mit dem christlichen Glauben wie auch die Gegensätze zusammengefaßt werden. Zu den *Übereinstimmungen* gehören nach den bisher genannten Autoren folgende Beobachtungen und Feststellungen:

1. Gegenüber der Einseitigkeit und Ausschließlichkeit des rational-empirischen Denkens, wie es in der klassischen Naturwissenschaft gepflegt wird, ist die Anerkennung anderer Erkenntnisweisen und der ihnen zugeordneten Wirklichkeitsbereiche eine Brücke. Der Christ kann sich erkenntnismäßig nie mit der reinen Zweckrationalität des Denkens abfinden.

2. Die Notwendigkeit einer ständigen Bewußtseinsänderung – christlich gesprochen eine Umkehr – wird wieder deutlicher. Die Änderung des Herzens hat Vorrang vor der Änderung der Zustände, auf die gerade progressive Christen der letzten zwanzig Jahre ihre Anstrengungen ausgerichtet hatten.

3. Spirituelle Erfahrungen als gegenstandslose Versenkungen sind zwar nicht das Zentrum christlicher Glaubenserfahrung, können aber im Sinn der traditionellen negativen Theologie christliche Erfahrungen vermitteln: Daß Gott, der alles Übersteigende, kein Ding dieser Wirklichkeit ist.

4. Anerkannt wird auch die Bemühung, den abendländischen, überscharf gewordenen Dualismus von Geistigem und Materiellem in einer größeren Schau der Wirklichkeit aufzuheben.

5. Vieles Emotionale und Erlebnismäßige ist im Leben der Kirche verlorengegangen. Auf solche Werte machen New-Age-Gruppen und deren Praxis wieder aufmerksam.

6. Schließlich haben es die Christen wieder dringend nötig, nicht nur die traurigen Zustände der Vergangenheit und der Gegenwart zu betrachten, zu kritisieren oder gar zu resignieren, sondern den Blick auf die inneren Kräfte des Menschen und auf die Zukunft im Heil Gottes zu richten.

7. Da die New-Age-Bewegung sich in den neuen sozialen Bewegungen wie Ökologie, Feminismus oder alternative Bewegungen niedergeschlagen hat, lassen

sich im praktischen Leben Gemeinsamkeiten zwischen Christen und Anliegen der New-Age-Bewegung herstellen, auch wenn der geistige Hintergrund jeweils anders ist.

Der *Hauptvorwurf* von christlicher Seite gegenüber dem New-Age-Denken sieht darin eine Form der Gnosis. Ohne auf bestimmte historische Formen der Gnosis einzugehen, kann man folgende Grundmerkmale der New-Age-Bewegung als neognostisch bezeichnen: Gott als unpersönliche Kraft und unpersönlicher Geist, der Mensch als Teil des Göttlichen, die äußere Welt als Scheinwelt, als Illusion und als wechselnder Spielplatz des Geistes, die Identität des Guten mit der Erleuchtung und des Bösen mit dem Zustand des Nichterleuchtetseins, das Verständnis der Erlösung als Erlebnis der Erleuchtung, die durch Ritualien, Methoden und Techniken erreicht wird.

New-Age-Autoren betonen immer wieder, daß sie den Dualismus überwinden wollen, den sie vor allem dem Christentum vorwerfen. Es gibt aber einen unaufhebbaren christlichen Dualismus von Gut und Böse, vor dem der Mensch zur freien Entscheidung aufgerufen ist. Es gibt weiterhin einen unaufhebbaren Dualismus zwischen Gott und Mensch und zwischen den einzelnen Menschen, die nicht in allem eins sein können. Es gibt vor allem einen wesenhaften christlichen Dualismus zwischen – traditionell gesprochen – dem Diesseits und dem Jenseits. Diese Welt ist nicht identisch mit dem Reich Gottes. Zwar sind im christlichen Glauben auch ganzheitliche, umfassende, „holistische" Anschauungen als Theorie möglich. Die genannten Dualismen können sie aber niemals auflösen. Das New-Age-Denken plaziert den Dualismus nur an eine andere Stelle, nämlich in die Zweiheit von geistig-göttlich erleuchteten und welthaft verbliebenen Unerleuchteten. Dieser Dualismus ist aus dem christlichen Glauben nicht zu begründen.

Am entschiedensten ist zu widersprechen, wenn diese Erleuchtung das Werk menschlich gelungener Bewußtseinserweiterung, ja sogar technisch-methodischer Praktiken sein soll. Für den christlichen Glauben liegt die Heilsinitiative immer auf seiten Gottes. Die Gnade wird von Gott geschenkt. Das Reich Gottes bricht mit Macht von „oben" her an – allerdings nicht, ohne daß der Mensch zustimmt und das ihm Mögliche unternimmt.

Das New-Age-Denken ist am wenigsten von einer Diagnose der Gegenwart bestimmt. Es enthält uralte, religionsgeschichtlich nachweisbare Elemente und gleichzeitig wesentliche Elemente gerade der Neuzeit, die es angeblich abzulösen gilt. Daß wir zwischen Tod und Auferstehung Jesu und seiner Wiederkunft zu irgendeiner Zeit geschichtlich näher am Heil sind, ist mit unserem Erkenntnisvermögen nicht festzustellen. Und was den gegenwärtigen Geist der neuen Weltzeit anbetrifft, spricht über die theologischen Bedenken hinaus allemal mehr für die Worte, die Thomas Mann dem alternden Goethe in den Mund legt: „Gibt es wohl auch etwas Elenderes als den Zeitgeist, der das Ewige und Klassische möchte überwunden haben?" [17]

Die Welt ist eine höchst differenzierte und komplexe Wirklichkeit. Das menschliche Erkenntnisvermögen ist vielfältig, nie ganz ausreichend, begegnet auf verschiedenen Wegen der komplexen Wirklichkeit. Zwischen dem menschlichen Subjekt und anderen menschlichen Subjekten, zwischen dem menschlichen Subjekt und Gott bleibt eine unaufhebbare Differenz. Der Mensch ist nicht imstande, dieser Welt aus eigenen Kräften das Heil zu schenken, weder auf dem Weg vom Bewußtsein zum Sein noch auf dem Weg von der Veränderung der Verhältnisse zu gewandeltem Bewußtsein. Der Mensch muß sich von Gott beschenken lassen.

ANMERKUNGEN

[1] „Der Suche nach einem Behütetsein des gefährdeten Menschen begegnet heute auch die vielstimmige Versuchung zu einer Art von ‚Rückkehr zur Natur', zu einer gewollten Verschmelzung mit dem Kosmos. Unter dem Anspruch, diese Epoche sei eine Wendezeit und bedürfe eines Paradigmenwechsels, werden fundamentale Dimensionen des Menschen als Person vergessen oder in Frage gestellt. Einer solchen Sicht vom Menschen, die außer acht läßt, daß der Mensch nicht nur in der Natur und mit ihr lebt, sondern ihr auch in Verantwortung und unaufhebbarer Spannung gegenübersteht, widersetzen sich nicht nur die Kirche, sondern wohl auch viele Wissenschaftler" (Rede vor Wissenschaftlern, Künstlern und Medienvertretern in Salzburg, in: HK 42, 1988, 373).

[1a] H. J. Ruppert, New Age. Endzeit oder Wendezeit? (Wiesbaden 1985); Die Rückkehr der Zauberer. New Age. Eine Kritik, hrsg. v. H. Hemminger (Reinbek 1987).

[2] M. Kehl, New Age oder neuer Bund? Christen im Gespräch mit Wendezeit, Esoterik und Okkultismus (Mainz 1988); J. Sudbrack, Neue Religiosität. Herausforderung für die Christen (Mainz 1987); ders., Die vergessene Mystik und die Herausforderung durch New Age (Würzburg 1988); G. Schiwy, Der Geist des Neuen Zeitalters. New-Age-Spiritualität und Christentum (München 1987).

[3] In: W. Schmidt, E. Flöther, C. Matrisciana, New Age. Die Macht von Morgen (Neuhausen-Stuttgart 1987).

[4] Z. B. J. Tibusek, Die neue religiöse Kultur. New Age: Personen, Organisationen, Zitate (Gießen 1988); R. König, New Age. Geheime Gehirnwäsche. Wie man uns heute für morgen programmiert (Neuhausen-Stuttgart [2]1987).

[5] J. Punt, Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung (Paderborn 1987) 89f. [6] G. Schiwy, a. a. O.

[7] E. Gruber, S. Fassberg, New-Age-Wörterbuch (Freiburg [2]1988); E. Gruber, Was ist New Age? Bewußtseinstransformation und neue Spiritualität (Freiburg 1987).

[8] In: Die Rückkehr der Zauberer 117. [9] Ebd. 159. [10] M. Kehl, a. a. O. 38.

[11] In: Meditation – Wege zum Selbst, hrsg. v. U. Reiter (München [2]1983) 66ff.

[12] J. Sudbrack, Neue Religiosität 138f.

[13] Z. B. Werke, Bd. 6 (Olten 1966) 70–124, bes. 106ff.; Bd. 5 (1963) 160f., 164f., 378f.; Der Mensch im Kosmos (München [2]1982) 261–281. Die genannten Fundorte belegen z. T. auch die folgenden Aussagen. Zur Beurteilung Teilhards vgl. Sudbrack, Neue Religiosität 70–74; Die Rückkehr der Zauberer 104–114, 124f.

[14] So schon in: Die Entstehung des Menschen (München 1982) 104ff. Später passim, z. B. Werke, Bd. 5, 300.

[15] Bes. in: Auswahl aus dem Werk (Freiburg 1964) 257–272. So auch G. Schiwy, Teilhard de Chardin. Sein Leben und seine Zeit, Bd. 2 (München 1981) 136ff.

[16] Vgl. Werke, Bd. 6, 245–253; Bd. 5, 187–206. [17] Lotte in Weimar (Frankfurt 1959) 177.

Hans Zwiefelhofer SJ

Glaube und Befreiung

Zum 20. Jahrestag der Konferenz von Medellin

Als sich die Bischöfe des lateinamerikanischen Subkontinents im Jahr 1968 zu ihrer zweiten Generalversammlung im kolumbianischen Medellin versammelten (20. August bis 6. September), ahnte niemand, welche kirchengeschichtliche Bedeutung diese Konferenz erhalten sollte. Hatten die theologischen und pastoralen Orientierungen des Zweiten Vatikanischen Konzils einen großen Teil der lateinamerikanischen Kirche völlig unerwartet getroffen und zunächst kaum ernsthaft berührt, in der Konferenz von Medellin vollzog sich nicht nur die Übersetzung und Anwendung der Ergebnisse des Konzils für Lateinamerika; es geschah noch mehr: Zum ersten Mal in ihrer Geschichte erlangte die Kirche in Lateinamerika im Zuge und in der Folge dieser Konferenz das gemeinsame Bewußtsein einer lokalen lateinamerikanischen Kirche. Gleichzeitig erkannte man, daß die Pastoral der Kirche nicht wirksam sein kann ohne Bezug zu den sozialen, ökonomischen und politischen Verhältnissen der Gegenwart.

Die Bedeutung der Konferenz von Medellin für Lateinamerika

Zum ersten Mal wurde offiziell von einer Pastoral für die Entwicklung, für die Integration, für die Befreiung des Menschen gesprochen. Der Begriff der *Befreiung* wurde zum Schlüsselbegriff dieser Konferenz von Medellin. Befreiung wurde ausdrücklich als integrale Befreiung verstanden, die nicht nur die Befreiung des Menschen von der Sünde, sondern von jeder Art von Knechtschaft, von Elend und Unterdrückung bedeutet. Damit konnte der Entwicklungsprozeß als Prozeß der Befreiung definiert und theologisch begründet werden. Indem die lateinamerikanische Kirche ihren Beitrag für den Prozeß der Befreiung formulierte, offenbarte sie ein neues Selbstverständnis einer dienenden und armen Kirche, die ihre prophetische Sendung im Hinblick auf den historischen Moment entdeckte: als Übersetzung des Evangeliums für die Befreiung des Menschen, als prophetische Kritik an allem, was einer integralen Entwicklung entgegensteht, und als interesselosen Dienst an dem, was dem menschlichen Fortschritt dient.

Die entscheidende Wende im Selbstbewußtsein und im Handeln der Kirche fand ihren ersten Ausdruck in einer harten und wirklichkeitsnahen Situations-

analyse, für die sich in den Dokumenten der Konferenz schließlich der Schlüsselbegriff der „institutionalisierten Gewaltanwendung" durchsetzte. Mit diesem Begriff wurde gleichzeitig der Wille zur Veränderung umschrieben: „Es ist nicht zu übersehen, daß sich Lateinamerika weithin in einer Situation der Ungerechtigkeit befindet, die man institutionalisierte Gewalt nennen kann, weil die gegenwärtigen Strukturen fundamentale Rechte verletzen. Es ist eine Situation, die vollständige, kühne, dringende und tiefgreifende erneuernde Umformungen fordert" (Dokument Frieden, Nr. 10). Die im Vergleich zur traditionellen Denk- und Ausdrucksweise der lateinamerikanischen Kirche ungewöhnlich wirklichkeitsbezogene und kritische Sprache legt Zeugnis vom Selbstverständnis einer Kirche ab, die sich darum bemüht, die Wirklichkeit in ihrer ganzen Tragweite zu erkennen und zu versuchen, ihre eigene Rolle in dieser Wirklichkeit neu zu definieren.

Vielleicht wäre die lateinamerikanische Kirche in ihrer Aufgabe, Entwicklungsmotor von weniger menschlichen zu menschlicheren Lebensbedingungen zu sein, nicht so schnell zur Tat geschritten, hätten nicht die sozialen Spannungen und das vorrevolutionäre Bewußtsein breiter Bevölkerungsgruppen sie in eine explosive Situation versetzt, an der sie zu zerbrechen drohte. Durch den Prozeß der sozialen Mobilisierung ist das traditionelle kirchliche System religiöser Übermittlung und Kontrolle entscheidend in Frage gestellt worden. So war es für die Kirche existentiell und pastoral notwendig, ihre eigenen traditionellen Grenzen zu überschreiten, sich den Herausforderungen des Entwicklungsprozesses zu stellen und auf diese Weise zur lebendigen Hoffnung für das Volk und insbesondere für die Armen und Unterdrückten zu werden.

Vom Glauben her, der die gegenwärtige Zeit im Licht des Evangeliums zu deuten versucht, und von der entsprechenden Praxis her entstand eine neue Sicht Lateinamerikas und der Rolle der Kirche innerhalb dieser Wirklichkeit. Aus der Erinnerung an Jesu Solidarität mit dem Volk erwuchs die menschlich-christliche Anteilnahme der Kirche an den Bedürfnissen und an der Unterdrückung des Volkes. Der Einsatz für die Armen bedeutete Kritik an den gegebenen Verhältnissen, an der institutionalisierten Gewaltanwendung, an der entfremdenden Modernisierung, an der Entwicklung in Abhängigkeit – als Elemente, die weder Freiheit noch Gerechtigkeit und Frieden bedeuten können.

Die theologische Qualifizierung dieser Situation als „Situation der Sünde" führte zu dem fundamentalen Vorschlag, das Volk aufzurufen, sein Schicksal selbst in die Hand zu nehmen: alle Kräfte des Volkes zu stützen und zu kräftigen, um „seine eigenen Basisorganisationen zu schaffen und zu entwickeln" (Dokument Gerechtigkeit, Nr. 27). So entstanden aus der Konferenz von Medellin die Kirche des Volkes und – als ihr Kern – die kirchlichen Basisgemeinden. Freilich war Medellin zugleich auch der Anfang einer neuen Krise der lateinamerikanischen Kirche. Schon in den Dokumenten der Konferenz selbst spiegeln sich die unterschiedlichen Auffassungen der Bischöfe, Priester und Laien; erst recht ließ

die der Konferenz folgende Praxis erkennen, daß die Konflikte der lateinamerikanischen Gesellschaft das Innere der Kirche erreicht und das Ausmaß nahezu unüberbrückbarer Unterschiede im pastoraltheologischen und soziopolitischen Denken und Handeln angenommen hatten.

Die Jahre des Umbruchs (1968-1979)

In den zehn Jahren, die der Konferenz von Medellin folgten, veränderten sich Lateinamerika und die Kirche Lateinamerikas. Zwischen Hoffnung und Skepsis vollzog sich ein Wandlungsprozeß, den die enge Verflechtung von Kirche und Welt als eine der fundamentalen Konsequenzen des neuen Selbst- und Sendungsbewußtseins der Kirche nach der Konferenz von Medellin verursachte. „Je mehr Klarheit die Kirche über Lateinamerika hat", schrieb die theologisch-pastorale Reflexionsgruppe der Bischofskonferenz, „desto mehr Klarheit hat sie auch über sich selbst." Die neue Vitalität der Kirche nach Medellin und ihr wachsendes bodenständig-lateinamerikanisches, historisches und kulturelles Selbstverständnis ließen Konfliktfelder entstehen, an deren Herausforderungen die Kirche Lateinamerikas fast zerbrach. Sowohl die ökonomische Entwicklung und der soziokulturelle Wandel als auch – und vor allem – die politische Entwicklung mit dem Vormarsch der Militärdiktaturen und deren „Doktrin der nationalen Sicherheit" verstärkten von außen jene Spannungen und Konflikte, die das neue kirchliche Sendungsverständnis und die Auseinandersetzungen um die „Theologie der Befreiung" innerhalb der Kirche hervorriefen.

Das entschiedene Sendungsverständnis für die Menschen in der konkreten Realität Lateinamerikas fand seine Verwirklichung in der Vielschichtigkeit der evangelisierenden Tätigkeit, insbesondere in der engen Verflechtung von Evangelisierung und Einsatz für die Gerechtigkeit. Das mit diesem Verständnis von Evangelisierung verbundene sozialpolitische Engagement bewirkte theoretisch wie praktisch unterschiedliche Positionen und Aktivitäten, die im Fall extrem-fortschrittlicher und reaktionär-traditioneller Positionen zur Polarisierung in der Kirche und teilweise auch zur Trennung zwischen christlichen Avantgarden einerseits und Hierarchie bzw. Volk andererseits führten. Die vorrangige Ausrichtung auf die Armen, besonders in ländlichen Gebieten, und auf die Indiobevölkerung ließ im Lauf der Jahre pastorale Grundströmungen mit unterschiedlichem Kirchenverständnis entstehen, die hinsichtlich der pastoralen Struktur und Akzente, hinsichtlich des Verständnisses priesterlicher und kirchlicher Dienste, hinsichtlich der vornehmlichen Adressaten und der Interpretation der Kirche als Institution zum Teil erhebliche Unterschiede aufwiesen.

Zwei Phänomene der neuen Pastoral erwiesen sich als immer bedeutsamer: die Wiederentdeckung der Volksreligiosität und das Anwachsen christlicher Basisge-

meinden. Diese Entwicklungen wären undenkbar ohne die sogenannte „*Theologie der Befreiung*". Sie stellt den Versuch dar, das Ganze des christlichen Glaubens neu zu durchdenken – von der Erfahrung der Unfreiheit, Ungerechtigkeit, Unterdrückung und Abhängigkeit her. In den Jahren nach Medellin hat sich diese lateinamerikanische Theologie stark differenziert. Bald konnte und mußte man von „Theologien der Befreiung" sprechen.

So entstand eine erste Strömung der Befreiungstheologie, die sich eng an die Konferenz von Medellin anlehnte und deren Akzent auf dem biblischen und integralen Charakter der Befreiungsbotschaft des Evangeliums lag. Eine zweite Strömung betrachtete vor allem die historische Praxis im Licht des Evangeliums und reflektierte theologisch von der politischen Praxis her. Die Aufmerksamkeit war auf die politische Befreiung und auf politisierte christliche Gruppen ausgerichtet. Einige Vertreter dieser Strömung benutzten Kategorien marxistischer Gesellschaftsanalyse, andere übernahmen auch Theorien und Methoden des Marxismus mehr oder weniger kritiklos. Sie standen in engem Zusammenhang zu den sogenannten „Christen für den Sozialismus". Weitere Strömungen orientierten sich am kulturellen Ethos des Volkes, an der Volksreligiosität und an der Thematik der Menschenrechte.

Mit anderen Worten: Mit Medellin war eine kirchliche Bewegung in Gang gekommen, die jedoch wie alles Neue nicht ohne Widerspruch blieb. Ängstliches Beharren auf der einen und ungeduldiges Drängen auf der anderen Seite bestimmten und erschwerten trotz guter Absichten das Zusammenleben der lateinamerikanischen Christen. Eine Kirche im Aufbruch ist verständlicherweise immer auch eine Kirche im Umbruch. Geburten geschehen nicht ohne Wehen.

Die Vollendung von Medellin: die Konferenz von Puebla (1979)

Die Periode des Umbruchs, den die lateinamerikanische Kirche nach ihrem Aufbruch in Medellin erlebte, fand in der dritten Vollversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe Anfang 1979 im mexikanischen Puebla einen segensreichen Abschluß. So ist es nicht übertrieben zu sagen, daß die Konferenz von Medellin in Puebla zu ihrer Vollendung kam. Dazu der Erzbischof von Panama, Marcos McGrath: „Das Zweite Vatikanische Konzil und Medellin waren eine Art Neugründung der Kirche in Lateinamerika. Die vom Konzil gebrachte Erneuerung und die Aussagen von Medellin haben tatsächlich das Bild Lateinamerikas verändert. War Medellin die Taufe unserer Kirche, die sich den Armen, ihrer Organisation in Basisgemeinden und ihrer Befreiung widmet, dann glaube ich, daß sie in Puebla ihre Firmung erfahren hat."

In bisher für kirchliche Ereignisse in Lateinamerika unbekannter Intensität, Breite und Öffentlichkeit wurde die Konferenz von Puebla vorbereitet. Hatte

Medellin in der „Botschaft an die Völker Lateinamerikas" von einer neuen historischen Etappe Lateinamerikas gesprochen, die „Klarheit zum Sehen, Deutlichkeit zum Beurteilen und Solidarität zum Handeln" erfordert, so versuchte Puebla in dem mehr als 200 Seiten umfassenden Schlußdokument zum Thema „Die Evangelisierung in der Gegenwart und Zukunft Lateinamerikas" darauf eine Antwort zu geben. Die Position der Kirche und die Sprache von Medellin finden darin Bestärkung, Rechtfertigung und neue Impulse, aber zugleich und ebenso deutlich auch eine theologische Vertiefung und eine Reihe von Klarstellungen, die nach zehnjähriger Erfahrung kirchlicher Praxis notwendig waren.

Besonders deutlich zeigt sich die Kontinuität zu Medellin in den Aussagen der Konferenz von Puebla zu den kirchlichen *Basisgemeinden*, in denen Schritt für Schritt die Optionen von Medellin in der am deutlichsten erkennbaren und zugleich zukunftsweisendsten Form zum Ausdruck gekommen sind. In Medellin wurden die kirchlichen Basisgemeinden als Ausdruck einer kirchlichen Kerngemeinschaft, als Brennpunkt der Evangelisierung und als Antrieb für die Befreiung und Entwicklung dargestellt sowie als vielversprechende Initiative angeregt. Genau dieses Bild haben die kirchlichen Basisgemeinden auch in Puebla erhalten: „Mit Freude weisen wir auf eine Tatsache in unserer Kirche hin, die Hoffnung der Kirche sein kann, nämlich die steigende Zahl der kleinen Gemeinschaften" (629). In den kirchlichen Basisgemeinden ist das Senfkorn von Medellin zu einem kräftigen Baum geworden, zu einem neuen Kirchenmodell, dem die Konferenz von Puebla ein ganzes Kapitel widmet (617–657). Die kirchliche Basisgemeinschaft wird, wie der Name sagt, von drei Aspekten bestimmt:

Sie ist *Gemeinschaft* und hebt sich so von Gruppen und anderen Formen der Gesellschaftsstruktur wie Masse, Staat, Gesellschaft usw. ab. Sie verbindet Familien, Erwachsene und Jugendliche in einem engen zwischenmenschlichen Verhältnis im Glauben.

Sie ist *kirchliche* Gemeinschaft, womit ihr Wesen als Kirche betont wird, und nicht eine bloß natürliche Vereinigung. Puebla spricht von einer „Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der christlichen Nächstenliebe, die das Wort Gottes durch Solidarität und Einstehen für das neue Gebot des Herrn im Leben verwirklicht und die durch den Dienst von anerkannten Koordinationsbeauftragten die kirchliche Sendung und die Gemeinschaft mit den rechtmäßigen Hirten gegenwärtig und wirksam werden läßt" (641).

Sie ist im volkstümlichen Sinn *Basis*gemeinschaft, nicht Gipfelgemeinde, im Unterschied zur diözesanen und universalen Ebene der Kirche. Der Begriff der Basis bringt ebenfalls zum Ausdruck, daß sie sich aus den globalen und wesentlichen Elementen der Kirche zusammensetzt, ohne die diese nicht als solche gelten kann. Basis bedeutet auch Wiedergewinnung der gemeinschaftlichen Lebenswurzeln der Kirche; sie besteht aus wenigen Mitgliedern in beständiger Gemeinschaft und ist Zelle der großen Gemeinde. Seit ihren Anfängen streben die kirchlichen

Basisgemeinden ein Minimum an Strukturen und ein Maximum an Lebendigkeit an. „Als Hirten", sagen die Bischöfe in ihren pastoralen Grundlinien in Puebla, „wollen wir entschlossen die kirchlichen Basisgemeinschaften fördern, orientieren und begleiten im Geist von Medellin" (648). In diesem pastoralen Beschluß liegt die Antwort auf die Frage, was aus Medellin geworden ist.

Mit einer neunjährigen Novene rüstet sich die lateinamerikanische Kirche auf die 500-Jahr-Feier der Evangelisierung Lateinamerikas im Jahr 1992. Noch ist der Prozeß, den Medellin angestoßen hat, nicht beendet. Er ist in eine neue Phase eingetreten, die Papst Johannes Paul II. im Jahr 1984 in Santo Domingo eröffnete, als er zu einer „neuen Evangelisierung" aufrief, „neu in ihrem Eifer, neu in ihren Methoden, neu in ihrem Ausdruck".

Magda Motté

Der Mensch vor dem Tod

Ausgewählte Werke der Gegenwartsliteratur

Der Tod kommt gefahren geflogen gegangen
Der Tod ist im Brot in der Frucht im Verlangen
Der Tod in der Freundschaft der Tod in Gewehren
Der Tod ohne Hoffnung der Tod ohne Ehren
Der Tod überall
Und wo ist das Leben wo

In diesem Gedicht von Hildegard Wohlgemuth[1] kommt sowohl die Allgegenwärtigkeit des Todes als auch die enge Verbindung zwischen Leben und Tod zum Ausdruck. Eins ist nicht ohne das andere zu denken. Die Frage nach dem Sinn des Lebens ist gleichbedeutend mit der nach dem Sinn des Sterbens. Die Auffassung vom Tod sowie der Glaube an ein Sein oder Nichtsein danach wirkt sich auf die Sinngebung des Lebens und den persönlichen Lebensentwurf aus. Gerade im Blick auf den Tod erfährt der Mensch die Grenze und Rätselhaftigkeit seines Daseins. Er wehrt sich gegen den langsamen, aber stetig fortschreitenden Prozeß des körperlichen Verfalls oder gegen ein plötzliches Ausgelöschtwerden seines Lebens; denn er fürchtet vor allem den Untergang seiner Person im Tod. Nichts kann ihm diese Angst nehmen. Obwohl der Mensch am Ende des 20. Jahrhunderts in einem größeren individuellen Freiraum lebt, Erkenntnisse und Leistungen in Technik, Medizin und Hygiene sein Leben verlängern, kann er dem Tod nicht entgehen, auch dann nicht, wenn er, wie dies Marie Luise Kaschnitz in „Ohne Tod" entwirft, den Tod aus seinem Sprachschatz zu verbannen sucht:

„Wenn einer sich vornähme, das Wort Tod nicht mehr zu benützen, auch kein anderes, das mit dem Tod zusammenhängt, mit dem Menschentod oder mit dem Sterben der Natur. Ein ganzes Buch würde er schreiben, ein Buch ohne Tod, ohne Angst vor dem Sterben, ohne Vermissen der Toten, die natürlich auch nicht vorkommen dürften, ebensowenig wie Friedhöfe, sterbende Häuser, tödliche Waffen, Autounfälle, Mord. Er hätte es nicht leicht, dieser Schreibende, jeden Augenblick müßte er sich zur Ordnung rufen, etwas, das sich eingeschlichen hat, wieder austilgen, schon der Sonnenuntergang wäre gefährlich, schon ein Abschied, und das braune Blatt, das herabweht, erschrocken streicht er das braune Blatt. Nur wachsende Tage, nur Kinder und junge Leute, nur rasche Schritte, Hoffnung und Zukunft, ein schönes Buch, ein paradiesisches Buch."[2]

Ein solches Buch wäre zwar „paradiesisch schön", hätte aber mit dem Leben nichts mehr zu tun und hülfe dem Menschen nicht in seiner Todesangst. Die kann er nur bewältigen, wenn er sich ihr stellt, sie bewußt annimmt oder sie im Glauben an ein wie immer geartetes Fortleben nach dem Tod überwindet.

Von jeher durchzieht die Trias Liebe – Macht – Tod die Werke der Weltliteratur. Ob im Helden-, Sühne- oder Opfertod, ob im gewaltsamen oder natürlichen Tod, ob im langsamen Verlöschen oder im Abbruch des Lebens – immer wird in der Darstellung des Todes die Andersartigkeit des Menschen gegenüber den übrigen Kreaturen betont. Je nach weltanschaulichem Standort kommt in solchen Versuchen des Menschen Erbärmlichkeit oder seine Würde zum Ausdruck, so z. B. bei Erich Fried in „Definition“ [3]:

Ein Hund
der stirbt
und der weiß
daß er stirbt
wie ein Hund

und der sagen kann
daß er weiß
daß er stirbt
wie ein Hund
ist ein Mensch

In äußerster Reduktion des Wortmaterials und in raffinierter Anordnung der Attribut- und Objektsätze verblüfft der Sprecher den Leser mit der Aussage: „Ein Hund ... ist ein Mensch“. Die Aussage über den Menschen ist vernichtend: Sein Leben wird mit dem eines Hundes gleichgesetzt, allerdings fehlt ihm dessen Unbekümmertheit, denn er weiß, daß er sterben muß, und kann dies aussprechen. Also: Der Mensch ein armer Hund! Anders Joseph Kopf in „Gebet“ [4]:

laß mich nicht sterben
o gott
den schrecklichen
tod des menschen
laß mich erlöschen
wie eine blume
in deiner einfalt

laß mich nicht erlöschen
o gott
wie eine blume
in deiner einfalt
laß mich sterben
den schrecklichen
tod des menschen

Bei Fried bleibt der Versuch einer wissenschaftlichen „Definition“ ganz im innerweltlichen Bereich – hier wird in einem „Gebet“ das irdische Leben des Menschen auf ein Sein über den Tod hinaus, auf „gott“ ausgerichtet. Die zwei spiegelbildlich gebauten Strophen veranschaulichen einen Reflexionsprozeß: In Angst vor dem Sterben bittet der Beter Gott um einen sanften natürlichen Tod; dann aber wird ihm bewußt, daß der Mensch anders, mehr ist als eine Blume, daß im bewußten Sterben seine Würde liegt, und so nimmt er „den schrecklichen tod des menschen“ an. Ähnlich wie diese Gedichte geben auch zahllose Romane, Erzählungen und Dramen zum Thema Sterben und Tod Aufschluß über die unterschiedlichsten Auffassungen vom Sinn des Lebens.

Die Bedeutung des Schreibens über Sterben und Tod für den Autor und für den Leser

Die Flut zeitgenössischer Werke, die den Tod thematisieren, ist uferlos. Trotz der viel kritisierten Verdrängung des Todesgedankens und der Hospitalisierung

des Sterbens bewegt das Thema die Schriftsteller unserer Tage sehr stark, vielleicht mehr als in Zeiten allgemeinen Seinsvertrauens und christlicher Glaubensgewißheit. In der Literatur – das gilt auch für die moderne Kunst – ist das Thema Tod nicht mehr tabu. Es scheint, als wollten die Autoren durch anrührende Darstellungen von Einzelfällen ein Gegengewicht zu den sachlichen Meldungen vom Massentod schaffen, die den Leser, Hörer und Zuschauer tagtäglich in den Medien überfallen. Dabei entfalten die Autoren das Thema heute meist so, daß nichts mehr von Todesschwärmerei oder verklärender Todessehnsucht vergangener Epochen zu spüren ist, sondern die ganze Grausamkeit und Verlassenheit beim Sterben zur Sprache kommt. Mit besonderer Akribie stellen einige zum Beispiel Krankheitsgeschichten und Sterbeprozesse dar, wie Thomas Hürlimann in „Die Tessinerin" (1981) oder Paul Kersten in „Der alltägliche Tod meines Vaters" (1978); andere gestalten den Weg in den Selbstmord als ein sozial-politisches oder psychologisches Phänomen, so Peter Handke in „Wunschloses Unglück" (1972), Christoph Hein in „Horns Ende" (1985), Gert Hofmann in „Veilchenfeld" (1986); wieder andere erzählen von Mord oder Selbstmord, getarnt als Unfall, zur „Lösung" von Konflikten, wie Ingeborg Bachmann in „Der Fall Franza" (1979), Marlen Haushofer in „Wir töten Stella" (1985), Gert Hofmann in „Auf dem Turm" (1982) oder Christoph Meckel in „Licht" (1978).

Doch nicht nur der fremde Tod bewegt viele Autoren; sie scheuen sich auch nicht, Alter und Sterben in ihrem eigenen Leben in den Blick zu nehmen. So schreibt Max Frisch in „Montauk"[5]:

„Ich bin jetzt 61, 62, 63. Wie wenn man auf die Uhr blickt und sieht: So spät ist es schon! ... Es wird Zeit, nicht bloß an den Tod zu denken, sondern auch davon zu reden. Weder feierlich noch witzig. Nicht vom Tod allgemein, sondern vom eigenen Tod."

Diesen Vorsatz haben bereits einige Autoren in die Tat umgesetzt, wie Walter Matthias Diggelmann in „Schatten" (1979) bzw. „Spaziergänge auf der Magareteninsel" (1980), Ernst Ginsberg in „Abschied" (1965), Maxie Wander in „Leben wär' eine prima Alternative" (1980) oder Fritz Zorn in „Mars" (1977).

Allgemein aber gilt, daß der Schriftsteller Sterben und Tod nur aus Distanz beim Hinscheiden ihm nahestehender Menschen erfährt und er deshalb „nur" aus teilnehmender Beobachtung offen oder chiffriert darüber schreiben kann, wie Peter Handke über den Lebensweg seiner Mutter bis zum Selbstmord in „Wunschloses Unglück" (1972), Thomas Hürlimann über das qualvolle Sterben seines jungen Bruders an Krebs in „Die Tessinerin" (1981) oder Paul Kersten über das Siechtum seines Vaters in „Der alltägliche Tod meines Vaters" (1979). Meistens jedoch erfindet der Autor Figuren, denen er seine Vorstellungen und Einstellungen andichtet. Sie sind Kunstprodukte und nur in Sprache existent[6]. Das gilt letztlich auch für reale Personen, die ein unmittelbares Vorbild in der Wirklichkeit haben, etwa für die Mutter in Handkes „Wunschloses Unglück" oder für Franz Liszt und Magda Goebbels in Hartmut Langes „Waldsteinsonate".

Da diese Kunstfiguren als poetischer Entwurf meist viel dichter auf das Thema zugespitzt konzipiert sind als lebende Personen, gewinnt der Leser auch mehr an Einsicht über das Phänomen des Sterbens und des Todes als durch Beobachtung realer Verhältnisse. Nur die wenigsten haben die Möglichkeit, Fremderfahrungen von solch subtiler Art zu machen, wie sie ein Schriftsteller darstellen kann. Andere sind nicht in der Lage, die Wirklichkeit in ihrer Komplexität zu segmentieren und Einzelprobleme zu reflektieren. Sie brauchen den pointierten Auszug, wie ihn die Literatur bietet, und die Anleitung zur Reflexion, wie sie der Autor in Gang setzt. Auch was sich einzelnen in Gesprächen offenbart, kommt nur selten an die literarischen Zeugnisse heran, da kaum jemand die ihn bewegenden Vorgänge im psychischen Bereich so in Sprache fassen kann, wie es der Autor kraft seiner Ausdruckskompetenz am Modellfall vermag. Als besonders wacher und hellhöriger Zeitgenosse sucht dieser sein Erleben des Alterns, seine Erfahrungen mit dem Sterben und seine Reflexionen über den Tod zu verarbeiten. „Schriftsteller sein heißt Sprache haben über den Tod hinaus", formuliert Hermann Burger in „Der Schuß auf die Kanzel"[7]. Aufgrund seiner besonderen Sensibilität und Sprachbegabung ist er in der Lage, Stimmungen, Gefühle, Erlebnisse, Beobachtungen und Reflexionen ins Wort zu bringen, die der gewöhnliche Mensch nur diffus in sich wahrnimmt und die er lesend in sich ordnet.

Zunächst mag der Leser durch die spannende Geschichte gefesselt sein. Der Tod als äußerste Grenze des Lebens ist als Erzählhöhepunkt durch kein anderes Ereignis im menschlichen Leben zu überbieten[8]. Doch während sein Interesse an Meldungen der Massenmedien über Katastrophe und Tod eher der Sensationsgier entspringt, wird das an Literatur meist von echter Neugier und aufrichtiger Anteilnahme gesteuert. Es interessiert den Leser, was im Inneren der dargestellten Figuren vor sich geht, ob sie nun sterbenskrank dem Tod bewußt ins Auge sehen (wie die „Tessinerin" in Hürlimanns gleichnamiger Erzählung) oder ihn verdrängen bzw. verschweigen (wie Claudia in „Sterbetage" von Hans Werner Kettenbach), ob sie ahnungslos von einem plötzlichen Tod durch Unfall oder Mord überrascht werden (wie Dole in „Licht" von Christoph Meckel, Santiago Nasar in „Chronik eines angekündigten Todes" von Gabriel García Márquez) oder sich lebensmüde dem Tod ausliefern (wie Franza in dem Romanfragment von Ingeborg Bachmann, Stella in „Wir töten Stella" von Marlen Haushofer, Horn in „Horns Ende" von Christoph Hein). Zudem gewinnt er Aufschluß über das Verhalten der Umstehenden (wie in Gerhard Roths „Dorfchronik zum ‚landläufigen Tod'", Christoph Heins „Horns Ende", Anne Philipes „Nur einen Seufzer lang"), die als Mitleidende, Distanzierte, Ahnungslose, Gleichgültige oder gar als „Henker" gezeigt werden. Nicht zuletzt fasziniert den Leser auch die Art der Darstellung: wie auf den Tod hin erzählt wird, wie er in Vorausdeutungen durch Episoden, Tageszeit- und Jahreszeitangaben, Ortsbeschreibungen, Gegenstände, Wortanspielungen offen oder verhüllt von Anfang an gegenwärtig ist.

Wie bei kaum einem anderen Thema liegt die größte Faszination für den Leser hier im „Spiel mit dem Tod". Er ist dabei, aber nicht gemeint, er nimmt erschüttert Anteil in der Sicherheit des Noch-Nicht. Da er dem Sterbenden im Buch als Lebender überlegen ist, regt sich in ihm unbewußt eine Art Lebenslust und Daseinsfreude. Darüber hinaus kann dem Leser die Lektüre solcher Bücher aber auch Lebenshilfe sein: Indem er sich beim Lesen nämlich mit einer Figur der Erzählung, einer Person des Dramas oder dem Sprecher des Gedichts identifiziert und das dargestellte Geschehen als Modellfall interpretiert, gelingt es ihm vielleicht auch, seine Situation besser zu durchschauen, tiefer zu erfassen und leichter zu meistern, das heißt, dem eigenen Tod bewußt entgegenzusehen.

Die Rätselhaftigkeit von Leben und Tod

Aus der Fülle der Werke werden hier nur einige der letzten 25 Jahre vorgestellt, in denen der Tod eine zentrale Stellung einnimmt. Neben einer Gruppierung der Texte nach thematischen Gesichtspunkten, also „natürlicher Tod" (Krankheit, Altersschwäche) oder „gewaltsamer Tod" (Suizid, Unfall, Mord, Terror, Krieg), ließe sich auch eine Einteilung unter interpretatorischen Kriterien vornehmen, etwa Tod als Opfer, Sühne, Heldentat; als Schicksal, Vollendung, Erlösung; als Protest, Abrechnung, Verzweiflungstat; als Unfall, Panne, Sensation; als Traum, Spiel, Farce. Hier wird die Darstellung des Sterbens bzw. des Todes unter strukturellen und poetologischen Aspekten betrachtet.

1. Der Tod als Motor für das Erzählen

In zahlreichen Erzählungen, Romanen und Theaterstücken wird von Beginn an konsequent auf den Tod hin erzählt. Dieser ist durch offene Hinweise oder versteckte Andeutungen stets gegenwärtig und konstituiert sozusagen den Aufbau des Textes, zum Beispiel durch reflektierende Auseinandersetzung mit einer Krankheit, durch die Entwicklung eines Lebenslaufs, der sich vom Ende her erhellt, durch die Darstellung eines Geschehens, das sich durch den Tod klärt[9]. Hinzu kommen Dingsymbole, Zitate, Raumgestaltungen, die als zukunftsweisende Zeichen zu interpretieren sind. Aus der Fülle der Beispiele sei auf einige markante kurz hingewiesen.

Von jeher werden die beiden Mächte Liebe und Tod in Beziehung gesetzt, sei es, daß der Schmerz über den Verlust eines geliebten Partners den anderen an den Rand der Existenz führt; sei es, daß die einem Liebenden zugefügten Verwundungen denen des Todes gleichen (partir c'est mourir un peu); oder sei es, daß die Grenzüberschreitung im Liebesakt nur mit der im Tod zu vergleichen ist[10].

In *Christoph Meckels* poetischer Erzählung *„Licht"* geht es um das Zerbrechen einer innigen Liebesbeziehung, die mit dem Tod der jungen Frau endet. Der Ich-

Erzähler Gil findet an einem Herbsttag, als sich die gemeinsam verbrachten Ferien wieder einmal ihrem Ende nähern, auf der Terrasse im abgewehten Laub einen Liebesbrief seiner Freundin Dole an einen anderen Mann. Er stellt Dole aber nicht zur Rede, sondern beginnt sie zu beobachten, und auch sie, nicht ahnend, daß Gil von der anderen Beziehung etwas weiß, schweigt. Aus Gils rückblickender Erzählung erfährt der Leser von einer glücklichen Liebesbeziehung, die – ausschließlich an Wochenenden und in Ferien gelebt – für die Liebenden eine Zeit schwerelosen Glücks war. Sie gestanden einander die größtmögliche Freiheit zu, die für Dole zum Verhängnis wird. Ihr tödlicher Unfall in einer dunklen, regnerischen Dezembernacht, als sie vergeblich auf den anderen wartet, steht in scheinbarem Kontrast zum Titel der Erzählung. Schon auf den ersten Seiten wird das düstere Ende angedeutet: Liebesbrief im Papierkorb, abgewehtes Laub, Herbst. Es fallen die Wörter „Tod" und „Unfall". Meckels Erzählung ist eine Todesgeschichte. Vom Ende her versteht der Leser die zahlreichen Andeutungen: Dunkelheit, Nacht und Liebe werden mehrfach in Beziehung gesetzt („Alles Schöne machen wir in der Nacht" [11]); Zwielicht, Dämmerung, Regen sind ständige Kulisse; Gil und Dole besuchen häufig Friedhöfe; Doles schwarzer Handschuh wird im Sinn eines Dingsymbols gegen Ende immer häufiger erwähnt. Die Wahl des Frauennamens Dole erinnert an „dolus" – Betrug, List, Täuschung, aber auch an „dolor" – Kummer, Kränkung, Schmerz; zudem weckt der Klang des Namens im Deutschen die Assoziation mit dem Rabenvogel (Unglücksvogel) Dohle. Hinzu kommen noch viele verbale Hinweise auf Aufbruch und Abschied, wie der Ausspruch „Ende des Sommers", den man seit Günter Eichs Gedicht kaum mehr lesen kann, ohne an den Tod zu denken: „Wer möchte leben ohne den Trost der Bäume! Wie gut, daß sie am Sterben teilhaben!" [12]

Eine Liebesgeschichte ganz eigener Art gestaltet *Hans Werner Kettenbach* in *„Sterbetage"*. In einer kalten Winternacht trifft der arbeitslose 60jährige Heinz Kamp, als er wieder einmal nicht schlafen kann und in Richtung Friedhof spazierengeht, auf ein verstörtes junges Mädchen, das er voll Mitleid mit in seine Wohnung nimmt. „Nun bedrückt ihn die Ahnung, daß er sich auf eine Situation eingelassen hat, die Verwicklungen hervorbringen und ihm zu schaffen machen wird." [13] Von diesen Verwicklungen erzählt der Roman, ganz aus der Perspektive des alternden Menschen, der einsam und resignativ auf den Tod hinlebt. Es entwickelt sich nämlich ganz behutsam eine Liebesbeziehung zwischen dem ungleichen Paar, die für beide zu einer Kraftquelle wird.

„Irgendwann wird dieses Mädchen wieder etwas sagen, vielleicht eine Frage stellen oder nur ein Wort fallen lassen, es wird ihn anrühren wie eine Hand, und er wird antworten, es wird sein, wie wenn zwei Hände ineinander greifen." [14]

Es geschieht kaum etwas zwischen den beiden. Sie treffen sich sporadisch. Neugierig sucht er sie in ihrem Lebenskreis auf. Gelegentlich sprechen sie auf Claudias Anregung hin über das Leben vor der Geburt, über das Altern und über

den Tod. Von Anfang an entdeckt der Leser, abgesehen vom Titel, eine Fülle von Andeutungen auf das Sterben, besonders im ersten Kapitel (Nacht, Winter, Kälte, Schnee, schwarzes Wasser, Weg zum Friedhof, „Stille [die] bei lebendigem Leib begräbt", „Sie wird/Sie werden sich den Tod holen"). Zunächst bleibt er jedoch im unklaren darüber, wer von den beiden sterben wird, dann häufen sich die Anzeichen dafür, daß Claudia krank ist. Während Kamp durch die Liebesbeziehung mehr und mehr Alterseinsamkeit und Todesahnung überwindet, also handelnd ins Leben zurückkehrt, gleitet Claudia langsam aus dem Leben hinaus. Wenn sie auch schließlich im Krankenhaus stirbt, so erinnert ihr Anlehnungsbedürfnis doch an die Suche nach einem Ort letzter Geborgenheit, wo sie in Frieden sterben kann. Einen solchen Ort hat sie bei dem alten Kamp gefunden.

In der Gegenwartsliteratur mehren sich – wie oben angedeutet – die Werke, die die letzten Monate, Tage, Stunden Schwerkranker darstellen. Dabei geht es meist nicht um medizinisch exakte Krankheitsberichte, sondern um die psychologische Erfassung der Vorgänge im Innern der beteiligten Personen als Leidende oder Mitleidende oder Unbeteiligte. Mittels Perspektivenwechsel und Verschiebungen von Realitäts- und Traumphasen entstehen oft Gebilde von hoher Komplexität. Bereits 1968 hat *Christa Wolf* in *„Nachdenken über Christa T."* den Prozeß des individuellen Zusichselbstkommens einer berufstätigen Frau im Angesicht des Todes gestaltet. Sie hat viele Nachahmer (bes. in der DDR-Literatur) gefunden. Auch *Ingeborg Bachmann* hat bereits in den 60er Jahren an einem mehrbändigen Frauenroman „Todesarten" gearbeitet. In dem unvollendeten Roman *„Der Fall Franza"* entwirft sie eine Frauengestalt, die von ihrem Mann unter dem Vorwand, sie sei krank, systematisch zugrunde gerichtet wird.

Thomas Hürlimann erzählt in *„Die Tessinerin"* in Auseinandersetzung mit dem Tod des eigenen Bruders Matthias („worüber ich schreiben wollte und nicht schreiben kann" [15]) vom Sterben einer Lehrersfrau in einem öden dunklen Alpendorf. Die Frau stirbt qualvoll an Knochenkrebs. Der Leser aber ahnt, daß sie in Wahrheit an innerer Auszehrung leidet. Der Lehrer hat das junge Mädchen aus „der Sonnenstube" und dem interpopulären Leben des Tessins in das düstere Bergdorf gebracht, „eine finstere Ortschaft – ein Loch, wie man sagt", und sie ist hier eine Fremde geblieben. Erst bei ihrem Sterben bringen die Bewohner „der Lehrersfrau" einiges Interesse entgegen, kehren aber bald nach ihrem Tod wieder zur Tagesordnung (vgl. Kartenspiel) zurück. Auch die Beziehung zwischen den Eheleuten ist, obwohl sie sich umeinander bemühen, vom Schweigen bestimmt. Selbst angesichts des Todes finden sie nicht das überbrückende Wort. Er verharrt schweigend, abgewandt am Fenster und wartet „auf ein Wort seiner Frau". Sie schreibt „endlos lange Briefe in die Luft", die er nicht versteht. Als sie endlich redet, spricht sie im Fieberwahn ihn wie einen Fremden auf Italienisch an. Sie stirbt schließlich wie ein Vogel, dem man die Flügel gebrochen hat: „Langsam rutschten die Arme, die dünn wie Stecken geworden waren, vom Deckbett, und ihre

Hand hing über den Matratzenrand hinaus – ein gebrochener Flügel stand in der Luft." Selbst der Trost der Religion ist ihr versagt. Zwar gelingt es ihr, „den Schrei zu ersticken", indem sie „ihre Missale zwischen die Zähne" schiebt, aber die Kirche des Dorfes läßt sie erschaudern; denn sie ist noch feuchter und kühler als die Luft draußen: „nach Gruft roch's, nach Tod." In diese Erzählung vom Sterben der Lehrersfrau hat Hürlimann den Auszehrungsprozeß, die Agonie des Dorfes verwoben: Die Jüngeren sind längst fortgezogen, die Primarschule soll in den Nachbarort verlegt werden, der Versuch, das Dorf dem Tourismus zu erschließen, ist gescheitert. Auf diese Weise verwandelt sich die allerpersönlichste Intention des Autors über die Gestaltung eines exemplarischen Falls zum sozialpolitischen Gleichnis.

2. Der Tod als Auslöser für das Erzählen

Viele Werke beginnen mit der Darstellung oder Nennung des Todes einer Figur und fügen aus der Rückschau Ereignisse zusammen, die den Tod erklären oder deuten. Alle Spannungsbögen solcher Erzählungen laufen in den Augenblick des Todes zusammen. Er verbindet alle Elemente; es wird nur erzählt, was im Hinblick auf den Tod von Bedeutung ist. Die geschilderten Ereignisse erhalten „durch den Filter der Todesnähe einen betonten Anspruch" auf Wahrheitsgehalt. „Die Gegenwärtigkeit des Todes bildet außerdem einen festen Rahmen, in dem Erinnerungen, Lebenserfahrungen, individuelle Neigungen und die unterschiedlichsten Empfindungen anderer Figuren zu Wort kommen."[16] Ist der Leser bei den Texten der ersten Gruppe als Unwissender in das Spiel mit den Anspielungen eingebunden, so kann er hier von Anfang an als Wissender urteilen. Zu diesen Beispielen gehören die meisten Väterbücher des letzten Jahrzehnts, in denen Schriftsteller der Nachkriegszeit angesichts des Todes ihrer Väter sich Rechenschaft über ihr Verhältnis zum Vater geben und dessen politischen Standort zu verstehen suchen.

Aus dieser Gruppe sticht *Sigfrid Gauchs* Erzählung *„Vaterspuren"* aufgrund ihrer politischen Brisanz und interessanten Struktur hervor. Vom Tod des Vaters ausgehend, sucht der Ich-Erzähler das Leben dieses Mannes und seinen Einfluß auf ihn, den Sohn, zu ergründen. „Vaterspuren" meint: „Aufspüren der Situationen und Motivationen seines Lebens, aber auch Spuren und Narben, die der Vater im Leben seines Sohnes hinterlassen hat."[17] Vor allem belastet den Sohn die Diskrepanz zwischen Kindesliebe und Verachtung dessen, was der Vater als aktiver Nazi, Adjutant H. Himmlers, als geistiger Urheber der Judenvernichtung (so die Anklage im Eichmann-Prozeß), getan hat. Die Erzählung umfaßt in zehn Kapiteln die Zeit (drei Tage) vom Tod des Vaters bis zu dessen Begräbnis, alles erzählt im Präsens. Während der Vorbereitung der Beerdigung werden einzelne Gegenstände für den Erzähler zu Erinnerungsverweisen und lösen Reflexionsprozesse aus. In Rückblenden (im Präteritum) erzählt der Sohn Passagen aus seiner

Kindheit und aus dem Leben des Vaters, die für die Beziehung zwischen ihnen von Bedeutung waren. Am Ende des gesamten Reflexionsprozesses gelingt ihm ein emotionsloser Abschied von diesem Vater: „Deshalb schlafe ich in dieser Nacht in Vaters Bett“ [18].

In *Marlen Haushofers* Novelle *„Wir töten Stella“* löst der tödliche Unfall eines jungen Mädchens in der Erzählerin Anna die Frage nach der Schuld an diesem Tod aus. Die 19jährige Stella lebte als geduldeter Gast in einer bürgerlich konventionellen Familie, deren Eheleute, Anna und Richard, nur um der Kinder willen den äußeren Schein wahren. Richard macht das junge Mädchen für kurze Zeit zu seiner Geliebten. Als er, ihrer überdrüssig, sich wieder einer anderen zuwendet, ist Stella dem nicht gewachsen. Sie verfällt innerlich, versteinert und wirft sich eines Tages vor einen Lastwagen.

„Stella wollte tot sein, und mit der gleichen besinnungslosen Selbstaufgabe, mit der sie sich ins Leben hatte fallen lassen, fiel sie aus dem Leben, das vergessen hatte, sie festzuhalten mit ein wenig Liebe, Güte und Geduld.“ [19]

Diesen Kommentar gibt die Erzählerin Anna, als sie in einem Rückblick, einer Art Beichte, die Umstände und Geschehnisse Revue passieren läßt, die zu Stellas Tod geführt haben: Heimatlosigkeit und Einsamkeit dieses ungeliebten Kindes, deren Sehnsucht nach Zuneigung und Unerfahrenheit im Umgang mit Männern, die Verführungskünste und die Triebhaftigkeit ihres Mannes Richard, ihr eigenes Verstummen und ihre Versteinerung aufgrund zahlreicher Kränkungen durch den Ehemann, ihr selbstsüchtiges Schweigen aus Angst vor Richards Rache und Auflösung der Familie. Stella wird das Opfer dieser gestörten Verhältnisse. Während Richard, das „Ungeheuer“ [20], seine Schuld durch Hinweis auf den Autounfall verdrängt, erkennt Anna ihre Mitschuld und klagt sich an:

„Während Stella, untätig, ihr eigenes großes Gefühl zu verbergen, unaufhaltsam in ihr Unglück glitt ..., bemühte ich mich, nichts zu sehen und zu hören ... Nun, es war mir nicht der Mühe wert, aber es hätte mir der Mühe wert sein müssen, denn Stella war das junge Leben, und ich ließ es in eine dieser mordenden Blechmaschinen laufen.“ [21]

Die Novelle beginnt mit dem Bild eines aus dem Nest gefallenen Vogels, das das tragische Geschehen und die Handlungsweise der Beteiligten in nuce birgt. Die Erzählerin beobachtet distanziert, hinter der Glaswand ihres Fensters stehend, den verzweifelten Überlebensversuch des hilflosen Tiers, ist aber nicht in der Lage, rettend ins Leben einzugreifen.

Einen besonderen Höhepunkt im Romanschaffen der Gegenwart stellt das Werk des DDR-Autors *Christoph Hein „Horns Ende“* dar. In Form von Rollenprosa läßt er fünf Personen aus ihrer jeweiligen Perspektive und der Distanz von 30 Jahren die Ereignisse in einer mitteldeutschen Kleinstadt wertend wiedergeben. Dabei geben sie sowohl Auskunft über ihr eigenes Geschick und ihr politisch opportunes kleinbürgerliches Verhalten als auch über Horns Schicksal, seine „Strafversetzung“, die Denunziation und seinen Selbstmord. Diese Erinnerungsprotokolle beginnen mit der Konstatierung äußerer Begebenheiten und bohren

sich im Lauf des Romans immer tiefer in die Beschreibung der seelischen Verfassung der Personen hinein, so daß auch der Leser immer intensiver in den Sog der Wahrheitsfindung hineingezogen wird. Horns Selbstmord – in jeder Erzählpassage gegenwärtig – entlarvt die Verlogenheit des gesellschaftlichen Gefüges.

Obwohl die Bürger vorgeben, den Faschismus überwunden bzw. ausgerottet zu haben, bringt der Tod des Museumsdirektors die faschistischen Triebe und Gedanken, die unter der Oberfläche bürgerlicher Wohlanständigkeit schwelen, an den Tag. Thomas, damals Schüler und freiwilliger Helfer im Museum, wird vom Geist des Verstorbenen Horn immer wieder eindringlich aufgefordert, sich zu erinnern, um so mitzuhelfen, die Schuld aufzuarbeiten (vgl. zwischengeschaltete Dialogpassagen). Die „anständigen" Bürger dieser Stadt haben nämlich nicht nur Horn in den Tod getrieben, sondern etwa zwölf Jahre vorher auch die Mutter der schwachsinnigen Marlene. Vergeblich hatten die Eltern versucht, ihr krankes Kind vor den Nazischergen zu verstecken. Sie wurden verraten, und Marlene wurde abgeholt. Doch ging nicht diese in den Tod, sondern die Mutter, die sich an ihrer Stelle hatte abführen lassen. Die Bürger waren damals entsetzt und erschüttert, haben aber aus den Vorgängen kaum gelernt, wie die Verhetzung von Horn und der im Sommer auf städtischem Gelände kampierenden Zigeuner zeigt. Der Arzt Dr. Spodeck erkennt dies:

„Ich habe gesehen, wie sich diese Stadt dem alltäglichen Verbrechen öffnete, bereit und willig, und der Heißhunger auf Verrat und Bestialität offenbarte den lange brachgelegenen Blutdurst. Die Denunzianten und Mörder kamen nicht von irgendwo, um dieser Stadt das Gesetz ihres Todes und der Verachtung aufzuzwingen, sie hatten mit uns gelebt ..., sie sind aus unseren Wohnungen hervorgekrochen, unter unserer Haut." [22]

Mit diesen Worten macht Hein auch seine Intention deutlich: Er will den unausrottbaren alltäglichen Faschismus offenlegen, der in jedem System sein Unwesen treibt. Es geht in diesem Roman um den Tod durch Gewalt, durch Verrat und Verfolgung, aber auch darum, zu zeigen, wie die Mörder mit der Tat leben. Heins Roman zielt darauf ab – das beweisen die Gesamtanlage sowie einzelne Stellen –, daß der einzelne seine Schuld erkennt und vor einem höheren Gericht, vor Gott, bekennt: Indem er etwa den Pfarrer Geßling mit dem verzweifelten Horn das Dies irae, die große liturgische Totenklage, beten läßt, stellt er Schuld und Tod in einen größeren, heilsgeschichtlichen Zusammenhang[23].

Aus diesen wenigen Beispielen mag deutlich geworden sein, in welcher Weise und mit welcher Intensität Autoren der Gegenwart Leben und Tod miteinander verweben. Unverkennbar aber ist der Wunsch nach Leben:

Warte noch mein Tod
noch eine kleine Weile
was sind zehn Jahre Herzschlag
für dich
ein paar Augenblicke Wind
etwas Zärtlichkeit
warte
solange der Mohn
rote Schatten wirft...[24]

3. Allegorische und surreale Darstellungen des Todes

Abschließend sei noch kurz auf einige vornehmlich dramatische Werke hingewiesen, die sich mit dem Phänomen des Todes auf allegorische oder surreale Weise auseinandersetzen.

Lotte Ingrisch hat in der Nachfolge des alten Wiener Volkstheaters einen *„Wiener Totentanz"* verfaßt. In einer lockeren Szenenfolge – nach Art eines Ringelspiels – tritt eine Vielzahl von Figuren auf, die vom Tod in der Maske des Kasperl geholt werden. Die zehn Szenen gipfeln in der hochzeitlichen Vereinigung von Kasperl/Tod und Greterl im Spital. Auch in der sehr umstrittenen Oper *„Jesu Hochzeit"* verwendet die Autorin dieses alte Motiv vom Tod als Bräutigam bzw. Braut, wenn nach ihrer Regieanweisung Jesus sich im Opfer theatralisch der Tödin hingibt. Auch *Botho Strauß* greift in *„Der Park"* dieses Motiv auf: Der „Mann in Schwarz" nähert sich Helen, die ihn allerdings überwältigt, indem sie ihm die Augen verbindet. Strauß verfolgt hier konsequent seine Intention, zu zeigen, daß nichts, nicht einmal der Tod, in den Menschen Lust erzeugt. Anders wiederum *George Tabori*. Er läßt in der Farce *„Mein Kampf"* Frau Tod auftreten. Sie kommt, um einen „Herrn Hotler oder Hutler, nein Hitler"[25] zu suchen. Das Sprachspiel um den Namen ist ein Zeichen dafür, wie gering und unbedeutend dieser größte Henker aller Zeiten eingeschätzt wird. Schlomo Herzl, der jüdische Asylgenosse, will Hitler vor Frau Tod verstecken. Nach einem grotesken Dialog über Gesundheitsrisiken, Todesarten und Gott entdeckt diese ihm ihre wahre Absicht mit Hitler:

„Armer Schlomo, daß Sie das immer noch nicht kapiert haben, daß Ihr Freund mich als Leiche überhaupt nicht interessiert. Als Leiche, als Opfer ist er doch absolut mittelmäßig. Aber als Täter, als Sensenknabe, als Würgeengel – ein Naturtalent." [26]

Sie holt ihn schließlich mit dem Wort „Der Anfang einer wundervollen Freundschaft", worauf Hitler vieldeutig antwortet: „Ich bin sicher, gnädige Frau, ich werde Sie nicht enttäuschen."[27] Den wissenden Zuschauer schaudert es[28].

In diesem Zusammenhang ist auch die erschütternde Personifikation des Todes von *Peter Kien* und *Viktor Ullmann* in der Oper *„Der Kaiser von Atlantis oder Der Tod dankt ab"* zu erwähnen; sie ist in Theresienstadt entstanden und wurde sogleich nach der Uraufführung durch die SS verboten; zu deutlich waren die Bezüge dieser Legende zur Gegenwart. Die Vernichtungsmaschinerie des Kaisers – gemeint ist Hitler – entsetzt den Tod derart, daß er nicht mehr mitmacht. Aber dies ist keine Lösung, sondern steigert die Zustände nur ins Chaotische; Kranke, Verwundete, Verzweifelte, Gefolterte sehnen sich nach dem Tod. Die alte Wahrheit vom Tod als Erlöser klingt an, wie sie auch *Paul Osborn* in *„Der Tod im Apfelbaum"* dargestellt hat. Auf ältere Werke, wie *„Interview mit dem Tode"* von *Hans Erich Nossack* sei nur hingewiesen.

In *„Triptychon"* führt *Max Frisch* mehrere Aspekte vor: Im ersten Bild konfrontiert er den Zuschauer mit der verlegenen Reaktion einer Trauergemeinde bei

einer Begräbnisfeier. Die Szene mündet in einen Dialog der Witwe mit dem Verstorbenen, der als Toter – für die Personen im Stück unsichtbar – auf der Bühne sitzt. Das zweite Bild zeigt nach Art eines Totentanzes („Wir gehen im Kreis herum“ [29]) die Begegnung einer Reihe von Toten am Styx, die im Leben in den verschiedensten Beziehungen zueinander standen. Die Gespräche, kurze Sätze, deren Zusammenhang immer wieder unterbrochen ist, kreisen ausschließlich um Gewesenes, wiederholen mit tödlicher Langeweile im Leben abgelaufene Vorgänge („es kommt nichts dazu“ [30]). Das dritte Bild bringt ein Gespräch zwischen zwei ehemals Liebenden: Sie als Tote im jugendlichen Alter bleibt fixiert auf das, was sie im Leben erfuhr; er als Lebender versucht zu seiner Rechtfertigung, immer Neues vorzubringen. Die Verständigung zwischen beiden ist jedoch unmöglich.

Mit Frischs „Triptychon“ schließt sich der Kreis zum Beginn dieser Ausführungen. Obwohl es sich vornehmlich mit dem Dasein der Toten befaßt, sagt es sehr viel über das Leben aus. Wenn es nämlich im Jenseits nur die unendliche Wiederholung des Gewesenen gibt, die tödliche Langeweile, dann provoziert eine solche Aussage eine spontane, vehemente Zuwendung zum Leben. Zuwendung zum Leben – das dürfte auch das wichtigste Ergebnis einer Beschäftigung mit dem Thema „Sterben und Tod“ in der Literatur sein.

ANMERKUNGEN

[1] H. Wohlgemuth, Wem soll ich noch Rosen schicken? (Wuppertal 1971) 100.
[2] M. L. Kaschnitz, Steht noch dahin (Frankfurt 1972) 21. [3] E. Fried, Warngedichte (München 1964) 120.
[4] Aus: Stimmen vor Tag. Gedichte aus diesem Jahrhundert, hrsg. v. K. Marti (München 1965) 128.
[5] M. Frisch, Montauk. Eine Erzählung (Frankfurt 1975) 202f.
[6] W. Binder, Das Bild des Menschen in der modernen Literatur (Zürich 1968).
[7] H. Burger, Der Schuß auf die Kanzel. Eine Erzählung (Zürich 1988) 187.
[8] Daher rührt auch das Interesse vieler Leser an Detektivromanen und Kriminalserien.
[9] Vgl. Art. „Tod“, in: H. S. u. I. Daemmrich, Themen und Motive in der Literatur (Tübingen 1987) 314–318, 316.
[10] Aus der Fülle der Literatur s. Kunst und Kirche 2/87 (Eros und Tod).
[11] C. Meckel, Licht. Erzählung (München 1978) 31.
[12] G. Eich, Ende eines Sommers, in: Botschaften des Regens (Frankfurt 1961) 7.
[13] H. W. Kettenbach, Sterbetage. Roman (Zürich 1986) 14. [14] Ebd. 20.
[15] T. Hürlimann, Die Tessinerin. Geschichten (Zürich 1981) 110. Die folgenden Zit. 97, 129, 107, 122, 96, 98.
[16] Daemmrich (Anm. 9) 317. [17] S. Gauch, Vaterspuren (Frankfurt 1979) Klappentext. [18] Ebd. 142.
[19] M. Haushofer, Wir töten Stella. Novelle (Düsseldorf 1985) 14. [20] Ebd. 25. [21] Ebd. 11.
[22] C. Hein, Horns Ende. Roman (Darmstadt 1985) 134.
[23] Weitere Werke zu diesem Aspekt: P. Handke,Wunschloses Unglück. Erzählung (Salzburg 1972); C. Hein, Drachenblut. Novelle (Darmstadt 1983); G. Hofmann, Veilchenfeld. Erzählung (Darmstadt 1986); P. Kersten, Der alltägliche Tod meines Vaters. Erzählung (Köln 1978); H. Lange, Die Ermüdung (Zürich 1988); G. Roth, Landläufiger Tod und Chronik zum „Landläufigen Tod“ (Frankfurt 1984); J. Schutting, Der Vater (Salzburg 1980).
[24] I. Tielsch-Felzmann, Regenzeit. Gedichte (München 1975) 36.
[25] G. Tabori, Mein Kampf (Wien 1987) 73. [26] Ebd. 81 [27] Ebd. 92.
[28] Vom Erhabenen zum Lächerlichen ist oft nur ein kleiner Schritt; in die Nähe der Farce rückt das Thema Sterben und Tod etwa in F. Dürrenmatts „Der Meteor“ (Zürich 1966) u. P. Schlattmanns „Der Erzbischof ist da“ (Frankfurt 1980). [29] M. Frisch, Triptychon. Drei szenische Bilder (Frankfurt 1978) 78. [30] Ebd. 85.

Der Beitrag ist ein Vorabdruck aus: Der Tod in Dichtung und Kunst, hrsg. v. H. H. Jansen (Darmstadt 1988).

Stephan Leimgruber

Neue Perspektiven in der Bußpastoral

Immer deutlicher setzt sich in der pastoraltheologischen Diskussion ein tieferes und umfassenderes Verständnis von Buße und Bußerziehung durch. Dieses orientiert sich vermehrt an der Bibel und der Versöhnungspraxis Jesu. Es betont wie die Väterkirche die gemeinschaftliche Dimension der Umkehr und legt den Schwerpunkt auf das von Gott eröffnete neue Leben. Nicht die Einübung eines möglichst vollständigen Bekenntnisses von vermeintlich objektiven Einzelsünden steht im Vordergrund, sondern das Ergreifen der von Gott geschenkten Lebenschancen. Buße und Bußerziehung bedeuten „Wegweisung zu einer reifenden Lebensgestalt" [1].

Der folgende Artikel beginnt mit einer kurzen Situationsanalyse und versucht deren Hintergründe aufzuzeigen. Dann wird das neue Verständnis von Buße und Umkehr in vier Momenten entfaltet. Daran schließen sich didaktische Gesichtspunkte einer künftigen Bußpastoral, die für die Lernfelder Familie, Schule und Gemeinde konkretisiert werden. Mehr als die Bußerziehung der Erwachsenen ist jene der Kinder und Jugendlichen visiert.

Die gegenwärtige Bußpraxis und ihre Hintergründe

Deutlichstes Kennzeichen der gegenwärtigen Situation ist ein *Wandel im Bußverhalten* von der uniformen Beichtpraxis zu pluriformen Umkehrwegen. Die von den iroschottischen Missionaren im sechsten Jahrhundert auf dem Festland eingeführte wiederholbare Einzelbeichte ist erheblich zurückgegangen; doch wird man wieder vermehrt aufmerksam auf die Vielfalt der biblischen, der altkirchlichen und auch neuer Bußformen. Die ekklesiale Dimension der Buße wurde 1938 von Henri de Lubac [2] und etwas später von Karl Rahner in seinen bußgeschichtlichen Arbeiten [3] wiederentdeckt und fand in der neuen Bußordnung (Ordo Paenitentiae) von 1973 offiziell das ihr gebührende Gewicht. Jede schwere Sünde verletzt nämlich die ganze Ortskirche und beeinträchtigt die „pax cum ecclesia", den Frieden mit der Kirche.

In der heutigen Bußfeier stehen die Gläubigen als Gemeinschaft vor Gott und bitten um Vergebung ihrer Schuld. Zudem erhalten sie wertvolle Hilfen zur Gewissensbildung und zur Neuorientierung ihres Lebens. Die Einzelbeichte hat sich von einem Aufzählen der Zehn Gebote zu einem Beichtgespräch gewandelt, wo-

bei die persönliche Situation des Pönitenten vermehrt zum Tragen kommt und der Priester nicht nur als Richter fungieren soll, sondern auch als Umkehrbegleiter und Berater. Walter Kasper rief im Erwachsenenkatechismus der deutschen Bischöfe (1985) weitere liturgische Formen der Sündenvergebung in Erinnerung[4]: die Taufe, die Eucharistie, darin die Elemente Besinnung, Fürbitten, Lesung, Gebet, insbesondere das Vaterunser, ferner das Sakrament der Krankensalbung, das Stundengebet und die Schriftmeditation. Wichtig ist in vielen Gemeinden und Eucharistiegemeinschaften das leibhaftige Zeichen des Friedensgrußes geworden. Jugendliche haben herkömmliche Formen der Buße wieder entdeckt, beispielsweise den Kreuzweg, die Wallfahrt und Exerzitien mit persönlicher Begleitung, und sie haben auch neue Formen wie Frühschicht und Gebetswache geschaffen.

Von eminenter Bedeutung sind Umkehr und Versöhnung im Vorfeld des liturgischen Bereichs geworden: das Versöhnungsgespräch von Angesicht zu Angesicht, das bereits bei Matthäus (5, 23–24 und 18, 15–17) angesprochen ist, gute Werke wie Teilen mit den Armen, Partnerschaften mit Gemeinden der Dritten Welt, Konsumverzicht und Fasten. Für die Kinder ist die Aussöhnung am Tatort wichtig und auch das Besprechen und Aufzeigen der Konsequenzen ihres Handelns, mehr aber noch das Eröffnen neuer Wege nach dem Versagen und Hinweise auf neue Möglichkeiten zum Gutestun. Problematisch ist indessen die obligatorische Kinderbeichte geworden, solange sie nicht eingebettet ist in eine von Familie und Gemeinde getragene „Kultur der Vergebung und Versöhnung“[5]. Oft wiederholen Kinder bloß angelernte Bekenntnisse. Was gravierender ist: Ihre Eltern beanspruchen diese Form der Buße nicht mehr, was zur Frage führt, ob die Beichte ein Kindersakrament geworden ist. Zusehends macht sich Widerstand von Eltern gegenüber der Hinführung der Kinder zur Beichte bemerkbar. Zahlreiche Gläubige aber spüren die Notwendigkeit der Umkehr. Glaube und Umkehr gehören zum christlichen Leben und sind miteinander verbunden wie zwei Seiten einer Medaille. In diesem Sinn versteht Otto Hermann Pesch die Buße als „Rückansicht des Glaubens“[6]. Zudem erkennt man die unabdingbare Notwendigkeit, den sakramentalen Vollzug im alltäglichen Leben zu verankern.

Der angesprochene Wandel im Bußverhalten, insbesondere der Einbruch der Einzelbeichte, hat *verschiedene Ursachen:* anthropologische, vor allem psychologische, aber auch theologisch-strukturelle. In einer empirischen Untersuchung bei 1000 Angehörigen von 18 Gemeinden und bei Ordensfrauen hat Konrad Baumgartner 1978 unter anderem festgestellt[7], daß lediglich 10,5 Prozent der Befragten das Bußsakrament aus eigenem Antrieb und persönlicher Überzeugung empfangen haben, während die Mehrheit aus Pflicht, Gewöhnung oder aufgrund eines gewissen Drucks beichtete und daß 8 Prozent als Motive zur Beichte Gewissensbisse und Angstgefühle hatten. Auf die Frage nach den Gefühlen während der Beichte gaben 29,5 Prozent Erleichterung, Befreiung und Dankbarkeit an, aber auch 28 Prozent Angst und nrgative Gefühle. Die größten Probleme im Verlauf

des Beichtens sahen 31 Prozent im Bekenntnis, 20,5 Prozent bei der Gewissenserforschung und 12,5 Prozent im Vorsatz bzw. in der Ineffizienz des Bußsakramentes.

Die wenigen ausgewählten Befunde und viele Einzelaussagen sind in hohem Maß zwiespältig. Sie legen den Schluß nahe, daß die Beichte zwar für viele eine echte Lebenshilfe bedeutete, für noch mehr aber eine Belastung. Sie wurde nach Baumgartner für viele „zum Sakrament der Angst vor der Beichte statt das Sakrament der Befreiung von Schuld"[8]. Viele litten darunter, daß die Effektivität des Sakramentenempfangs ausblieb. „Trotz bestem Willen falle ich immer wieder in die gleichen Sünden"[9], meinte ein Befragter. Ferner geht aus mehreren Aussagen hervor, daß die Durchbrechung der Intimsphäre durch den Priester als unberechtigt empfunden wurde. Dahinter stand häufig die Überbewertung des 6. und 9. Gebots und ebensosehr die vom Trienter Konzil vertretene Auffassung der Lossprechung als richterlicher Akt. Danach wurde die ganze Beichtszene in die Nähe eines Gerichtsverfahrens gerückt, bei dem der Priester als Richter eine genaue und vollständige Kenntnis über die Sachlage oder den Tatbestand haben mußte, um die Lossprechung zu gewähren (oder zu verweigern) und die Bußauflage zu bestimmen[10]. Noch kurz vor seinem Tod kritisierte Karl Rahner, daß man zu wenig zwischen objektiv und subjektiv schweren Sünden unterschied. Bei vielen sogenannt objektiv schweren Sünden müsse man nachträglich sagen, daß mindestens subjektiv keine schwere Schuld vorlag, weil eine „verminderte Zurechnungsfähigkeit"[11] gegeben war, was wiederum besonders für Kinder und Jugendliche zutraf.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, daß das Beichtritual nicht selten die heilsame Wirkung des Sakraments behinderte und daß wir am Übergang von einem uniformen zu einem pluriformen Bußverhalten stehen. Umkehr und Buße indessen bleiben grundlegend christliche, wenn auch schmerzhafte Lernprozesse.

Bußerziehung als Ermutigung zum Leben

In der Festschrift für Günter Stachel wirbt Hans Schuh 1987 für eine neue Sicht von Buße und Umkehr unter dem Leitmotiv „zum Leben führen". Ausgangspunkt bildet die Erfahrung vieler Zeitgenossen, wie in einem toten Raum ohne Lebensmut und Zukunftsperspektiven zu leben. Unzählige fühlen sich bedroht und ängstigen sich vor enger werdenden Arbeitsplätzen, vor den versiegenden Ressourcen, vor unheilvollen Zerstörungen der kostbaren Lebensgrundlagen. In dieses Lebensgefühl hinein stellt er die Umkehr als von Gott geschenkte Eröffnung neuer Lebenschancen. Schuld wäre dann die Verweigerung der eigenen Lebensmöglichkeiten, Rückzug und Resignation, das Vorbeileben am göttlichen Lebensplan und das Ausschlagen der befreienden Gnade Gottes. Nach Schuh will

Umkehr den Menschen ermutigen und aufbrechen lassen zu neuen Wegen. Es geht um das Ergreifen noch ungenutzter Chancen und um das Gestalten von Freiräumen. Voraussetzung dazu ist freilich, daß Kirche und Gesellschaft Lebensräume bereitstellen, in denen sich Menschen bewähren können.

Somit steht die Rede von Schuld nicht mehr im Kontext von Minderwertigkeit und Lebensversagen, sondern von Auftrag und Lebensaufgabe. Buße soll den Menschen keineswegs klein und unmündig halten als vielmehr einladen, seine Lebenspraxis zu überprüfen und in eine neue Lebensgestalt einzugehen. Sie bleibt kein einmaliger Vorgang wie die altkirchliche Rekonziliation, die auf den Lebensabend verschoben wurde, und sie darf sich nicht mit der Erstbeichte begnügen. Statt dessen ist sie als lebenslanger Lernprozeß zu verstehen, wodurch gleichzeitig der unfruchtbare Streit um Erstbeichte und Erstkommunion unterlaufen wird.

Gegenüber der herkömmlichen Bußerziehung, die sich an einer Theologie der Erwachsenen orientierte und den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhob, nimmt sie die konkrete Lebensgestalt der Gläubigen ernst: der Kinder und Jugendlichen sowie der erwachsenen und älteren Mitchristen. Sie möchte alle herausführen aus ihren toten Räumen in eine neue Zukunft. Anstelle der gleichsam objektiven Einzelsünden, die man nicht altersspezifisch gewichtete, tritt ein personales Schuldverständnis, das den Menschen im Gewissen, in seinem Personkern anspricht und Tatsünden als Spitze des Eisbergs falscher Grundhaltungen erkennt. Die alttestamentliche Umkehrpraxis innerhalb der Bundestheologie und die altkirchliche Rekonziliation werden insoweit aufgegriffen, als die Gemeinde wieder zum Ort der Buße und Umkehr wird. Unter dem Stichwort „Pflege der Beziehungen" ergänzt man die individuelle Sicht der Buße durch die gemeinschaftlich-soziale, oft auch durch die gesellschaftspolitische und ökologische Sicht.

Vier Momente im Lernprozeß Umkehr

Bußerziehung als Einweisung in eine reifende Lebensgestalt enthält verschiedene, sich gegenseitig bedingende und durchdringende Momente:

Selbstannahme als Folge der Annahme des Menschen durch Gott. Gottes vorbehaltloses Ja zum Menschen ist der Ermöglichungsgrund der Selbstannahme des Menschen. Durch die Schöpfung Jahwes und den Regenbogen des Noach, besonders durch den Umgang Jesu mit den Sündern wurde der göttliche Heilswille transparent. Und in der menschlichen Grunderfahrung, von andern angenommen und geliebt zu werden, manifestiert sich diese Annahme weiter. Der christliche Glaube kennt den Primat des Empfangens. Für Mutter Teresa ist das Erwünschtsein eines jeden Menschen die Basis für sein Urvertrauen, für seine Beziehungs- und Liebesfähigkeit. Mit Barbara Ort lautet diese Botschaft für Kinder so: „Du

bist akzeptiert, ohne Wenn und Aber, so wie du bist, und nicht erst, wenn und solange du gut bist; ein erwünschtes Verhalten an den Tag legst. Du bist akzeptiert, wenn du böse bist." [12]

Für die Erwachsenen ist die Selbstannahme eine Gestalt der Buße, weil sie Selbstkritik einschließt und gegen den tiefsitzenden Willen des Menschen ankämpft, stets anders und besser dastehen zu wollen. Sie impliziert ein Ja zur eigenen Vergangenheit mit ihren Irrwegen und Reifungsprozessen. Selbstannahme darf sich unbedingt auf Gottes Barmherzigkeit verlassen, womit sich hier theologische und anthropologische Linien treffen.

Sehen mit den Augen des Glaubens. Ein zweites Moment im Lernprozeß Umkehr bezieht sich auf ein neues Sehen, Erkennen und Beurteilen der Welt und der Menschen. Dabei geht es um ein Überschreiten einer rein innerweltlichen Sicht und einer vordergründigen Weltweisheit. Wer sich von Gott anerkannt weiß, für den bedeutet Umkehr des Sehens ein Betrachten der Welt als Schöpfung Gottes. Und er versteht den Menschen nicht bloß als Nutzwert zur Festigung seiner eigenen Position, sondern als einmaligen Einfall Gottes, der es verdient, in seiner Originalität geachtet und geliebt zu werden. Wer glaubend sieht, räumt jedem Menschen die Möglichkeit zur Veränderung ein.

Glaubend handeln in Solidarität. Die Welt und die Menschen mit den Augen des Schöpfergottes und mit den Augen Jesu Christi zu sehen, zieht ein Handeln in Solidarität nach sich. Wenn Gott in der Befreiung aus dem toten Raum neue Lebensmöglichkeiten eröffnet, sind diese auch mutig und wenn möglich zusammen mit anderen zu ergreifen und zu realisieren. Ziel ethisch-religiöser Erziehung ist ein gestaltetes Leben, um mit dem verstorbenen Pastoraltheologen Adolf Exeler zu sprechen[13], nicht ein sündeloses Leben. Aus freien Stücken soll die Zukunft verantwortungsbewußt gestaltet werden. Glaubend handeln in Solidarität setzt eine vertrauensvolle Kommunikation unter den Umkehrwilligen voraus. Diese Kommunikation soll in konkrete Aktionen auf dem gemeinsamen Lebensraum ausmünden, die vor dem Horizont der Welt und der Gesamtgesellschaft verantwortet werden. Gerade die Kinder sind darauf angewiesen, daß sie Weggefährten und Vertrauenspersonen finden, die sie beim Gutestun anspornen, unterstützen und begleiten.

Buße und Umkehr treffen auf den Widerstand des Menschen[14]. Ein Schlüsselbegriff derzeitiger Anthropologie ist Eriksons Begriff der Identität oder der Selbstverwirklichung im Gegensatz zur Entfremdung. Der biblische Umkehrruf wird zum Korrektiv dieses Identitätsbegriffs, weil er sich nicht mit einer innerweltlichen Bedeutung begnügen kann. Umkehren meint ein Sich-auf-den-Weg-Machen, ein Aufbrechen in die schöpferische Nachfolge Christi, und diese wird mit Selbstverwirklichung ohne eschatologischen Vorbehalt nur unzureichend beschrieben. Vielmehr ist die Bereitschaft zur Selbsthingabe ein inneres konstitutives Moment der Selbstverwirklichung. Hier trifft die christliche Umkehrbot-

schaft wiederum auf den Widerstand des Menschen, weil er nur ungern seine behaglichen Lebensgewohnheiten preisgibt und sich egoistisch und narzißtisch selbst aufbaut. Buße tun meint indessen, Kontrasterfahrungen mit der Schuld als Chance zur persönlichen Reifung annehmen und daraus einen neuen Zugang zum Engagement finden. Der schmerzliche Prozeß kann deshalb durchgestanden werden, weil er der notwendige Durchgang zu einem neuen Anfang ist. Hier muß Baumgartners Umfrage insofern hinterfragt werden, als die Angst vor der Beichte auch mit dem Widerstand des Menschen zusammenhängt, sich verändern zu müssen, denn damit wird seine zukünftige Existenz in Frage gestellt und sogar bedroht.

Didaktische Leitlinien der Bußerziehung

Wir fragen nun nach den Grundprinzipien, die eine theologisch wie anthropologisch verantwortete Bußerziehung zu beachten hat.

Buße als Rückansicht des Glaubens muß erfahrungsbezogen und altersgerecht vorbereitet werden. Die religionspädagogische Theoriebildung erforscht seit wenigen Jahren die individuelle Biografie und Lebensgeschichte, ausgehend von der Einsicht, daß der Weg des Menschen von der Wiege bis zur Bahre durch verschiedene Krisen und Konflikte führt. Erikson, Kohlberg und Fowler meinen gar, kulturinvariante, hierarchische Phasen, Strukturen und Entwicklungsstufen empirisch belegen zu können[15]. Für die Bußerziehung kann daraus gefolgert werden, daß die konkrete phasenbedingte Glaubens- und Lebensgestalt zu berücksichtigen ist. Die Grunderfahrungen eines Kindes nehmen sich anders aus als die Grunderfahrungen eines erwachsenen oder älteren Menschen. Dabei sind allerdings nicht nur kognitive Dimensionen einzubeziehen wie neuerdings bei Fritz Oser, sondern ebenso emotionale und soziale. Es wäre eine Hilfe bei der Gewissenserforschung, den biografischen Lebenslinien entlang zu gehen, nach einem roten Faden zu suchen und den Geschenkcharakter des Lebens wie auch die gelungene oder mißlungene Subjektwerdung aufzuzeigen.

Bußerziehung muß Sprach- und Deutungshilfen anbieten. Jeder Seelsorger, der über Beichtstuhlerfahrungen verfügt, kennt die enormen Sprachschwierigkeiten der Pönitenten. Man weiß nicht, wie Schuld zur Sprache zu bringen ist. Die verschiedenen Varianten des Dekalogschemas befriedigen deshalb nicht, weil dadurch die eigentlichen Probleme ausgeblendet werden. Kinder wissen oft überhaupt nicht, was sie beichten sollen, und vermögen noch keine längere Lebensabschnitte kritisch durchzugehen. Da Bußerziehung über menschliche Grunderfahrungen vermittelt wird, muß sie zunächst sensibel und einfühlsam für konkrete Lebenssituationen machen. Empathie bildet eine Voraussetzung, um Schuld zu erkennen und zu artikulieren. Weiter ist der Hinweis für viele hilfreich,

einfach von seinem Leben zu erzählen, von bereichernden Beziehungen, aber auch von schuldhaften Verletzungen anderer, was Kindern oft überraschend gut glückt. Auch Erwachsenen müssen Sprachhilfen angeboten werden, beispielsweise ein biblisches Gleichnis mit Aktualitätsbezügen, oder die Struktur: Beziehung zu mir selbst, zu den andern, zu Welt, Kirche und Gott. Bei aller heutiger Erkenntnis der Bedingtheit der Schuld soll das Bekenntnis „Ich habe es getan“[16] als Zeugnis des Subjekts nicht verdunkelt werden. Doch bedarf es der Ergänzung, insofern die noch ungenutzten Lebenschancen überlegt werden und das Leben überhaupt antizipiert wird.

Symbole und Zeichenhandlungen erschließen. Bußerziehung soll drittens Anstöße aus der Symboldidaktik aufnehmen. Symbole geben zu denken (Paul Ricoeur) und bilden einen gemeinsamen hermeneutischen Schlüssel, um Lebenswelt und christliche Tradition zu erschließen und um Erfahrung und Botschaft zu korrelieren. Der Zugang zur Buße kann durch den Vollzug und die Deutung der Symbolhandlungen Aschenkreuz, Fasten, Handschlag, Friedensgruß und Umarmung erleichtert werden, denn Symbole sprechen die Tiefenschichten des Menschen an. Indem sie innere Vorgänge in gemeinschaftlichen Zeichen ausdrücken, können sie zu orientierenden Sinnbildern der Buße und des Glaubens werden. Im afrikanischen Zaire beginnt man im Zeichen der Inkulturation einheimische Versöhnungssymbole und -riten in die christliche Liturgie einzubeziehen. Als Beispiel erwähnt Lumbala, daß sich der Schuldige vor der versammelten Gemeinde anklagt, der Geschädigte zum Zeichen des Verzichts auf Rache auf den Boden spuckt und dann beide aus derselben Tasse Tee und Milch trinken[17].

Hinführung zu Jesus Christus als dem Diener der Versöhnung (2 Kor 5, 18–21). Der christliche Glaube ist deshalb keine Ideologie, weil Jesus Christus keine anderen Interessen verfolgte als die wahre Befreiung des Menschen. Seine häufige Mahlpraxis stand im Zeichen der Versöhnung. Sein Umgang mit Sündern intendierte Integration und vermittelte neue Hoffnung. Seine Lebenshingabe verstand er als Versöhnung aus Liebe zu Gott und den Menschen. Deshalb ist die Hinführung zur Person Jesu als dem Diener an der Versöhnung in jeder christlichen Bußerziehung vorrangig. Sie kann exemplarisch durch das Erzählen von Jesusgeschichten, durch Meditation künstlerischer Jesusdarstellungen oder durch die Interpretation von Gegenwartssituationen im Licht des Versöhnungsdienstes Jesu geschehen.

Spezifische Aufgaben in Familie, Schule und Gemeinde

Eine zukunftswirksame Hinführung zum Bußsakrament kann nur gelingen, wenn sich die Bemühungen in den drei Lernfeldern Familie, Schule und Gemeinde in einer konzertierten Aktion gegenseitig verschränken. Und weil der Glaube

der Kinder vorerst als Teilhabe am Glauben der Erwachsenen verstanden werden muß, hat sich die Bußerziehung mehr als bisher an die Eltern und Erziehungsverantwortlichen zu richten.

Im *familiären Alltag* sieht das Kind, wie Eltern mit der Schuld umgehen, wie sie Konflikte austragen, miteinander reden und einander verzeihen. Es lernt von der Versöhnungsbereitschaft der Erwachsenen und wird von der jeweiligen Atmosphäre stark geprägt. In der Familie macht es die ersten fundamentalen Erfahrungen mit seiner Schuld, noch lange bevor es davon weiß und darüber sprechen kann. Wichtig sind dabei Rituale, symbolische Gesten und Worte, die verdeutlichen, daß das Kind trotz seines Versagens immer wieder angenommen ist und daß ihm ein Neuanfang zugemutet wird. Zeichen und Worte sollen neues Leben ermöglichen und dieses nicht durch Härte und Liebesentzug versperren. Von Zeit zu Zeit, besonders am Abend, kann der vergangene Tag durchgegangen, aufgearbeitet und vor Gott im Gebet auf Zukunft hin bedacht werden. Schließlich erfährt das Kind, ob und wie sich die Erwachsenen vertrauensvoll an Gott wenden und wenn sie mit andern Christen ihre Schuld in der Gemeinde bekennen und Versöhnung feiern.

Bußerziehung im *Religionsunterricht* gelingt in dem Maß, wie das Fach als ganzes sinnstiftend und lebensfördernd wirkt. Während die unmittelbare Sakramentenhinführung in der Gemeinde geschieht, kann der Religionsunterricht indirekte Hilfen anbieten, zum Beispiel die Gesprächsfähigkeit fördern, Beziehungskonflikte thematisieren oder – in der Advents- und Fastenzeit – den Sinn der kirchlichen Bußzeiten erläutern. Er wird einschlägige Gleichnisse behandeln und die Vielfalt und Einheit der Wege der Versöhnung aufzeigen. Die vorwiegend kognitive Bußerziehung im schulischen Religionsunterricht soll durch gemeinsame Erlebnisse und Begegnungen, durch Feiern und Spiele ergänzt werden.

Alle familiären und schulischen Umkehrbemühungen kommen am eigentlichen Ort christlicher Buße, in der *Gemeinde*, zur Verdichtung und Feier. Hier soll das Kind einen Lebensraum und eine Gemeinschaft vorfinden, um tiefer in das christliche Leben, zu dem Vertrauen und Versöhnung gehören, hineinzuwachsen. Es wird mit verschiedenen Formen der Schuldbewältigung vertraut, feiert mit der Gemeinde das Mahl der Versöhnung und hört Gottes Versöhnungsbotschaft. Im Beichtgespräch wird ihm als einzelnem Vergebung zugesagt, und in der Bußandacht weiß es sich als Glied der Gemeinde von Gott wieder angenommen.

Diese neuen pastoraltheologischen und religionspädagogischen Perspektiven zu Buße und Bußerziehung mögen zu einer Verlebendigung des christlichen Glaubens beitragen. In der Tat soll Umkehr keine düstere Angelegenheit sein und die Menschen unterdrücken, sondern sie verwandeln und ihnen zur echten Hilfe für ein erfülltes christlich-gemeinschaftliches Leben werden.

ANMERKUNGEN

[1] H. Schuh, Zum Leben führen. Buße und Bußerziehung als Weg und Wegweisung zu einer reifenden Lebensgestalt, in: Glauben ermöglichen (FS G. Stachel), hrsg. v. E. Paul u. A. Stock (Mainz 1987) 286-301.
[2] K. Rahner, Das Sakrament der Buße als Wiederversöhnung mit der Kirche, in: Schriften zur Theologie, Bd. 8 (1967) 447-471; ders., Frühe Bußgeschichte in Einzeluntersuchungen, ebd. Bd. 11 (1973).
[3] H. de Lubac, Katholizismus als Gemeinschaft (Einsiedeln 1943, [2]1970).
[4] Katholischer Erwachsenen-Katechismus, hrsg. v. d. Dt. Bischofskonferenz (1985) 366.
[5] N. Mette, Kinderbeichte, Plädoyer für eine kindgerechte Buß- und Versöhnungspraxis, in: Concilium 23 (1987) 132-137.
[6] O. H. Pesch, Buße konkret – heute (Einsiedeln 1974).
[7] K. Baumgartner, Erfahrungen mit dem Bußsakrament (München 1978) I, 43-143.
[8] Ebd. 119.
[9] Ebd. 137.
[10] J. Werbick, Schulderfahrung und Bußsakrament (Mainz 1985) 130 f. Die Auffassung von der Lossprechung als richterlicher Akt wurde auch in der Bischofssynode in Rom (1983) vertreten. Vgl. C. Dooly, Die Bischofssynode von 1983 und die „Krise der Beichte", in: Concilium 23 (1987) 100-106.
[11] K. Rahner, Zur Situation des Bußsakraments, a. a. O. Bd. 16 (1984) 418-437, 422.
[12] B. Ort, Das Sakrament der Buße im Religionsunterricht, in: W. Albrecht u. a., Zur Grundlegung des Sakramentenunterrichts (Donauwörth 1983) 74-87, 76.
[13] A. Exeler, Gestaltetes Leben. Grundlinien einer Moralpädagogik, in: Kat. Bl. 102 (1977) 6-23.
[14] B. Ort, a. a. O. 78 f.
[15] Zur neueren Diskussion: G. Biemer, Katechetik der Sakramente (Freiburg 1983) 172-184.
[16] N. Mette, Zur Rede von Schuld und Sünde im Prozeß der Glaubensvermittlung, in: Sünde, Schuld und Versöhnung, hrsg. v. L. Hermanutz u. A. Karg (Donauwörth 1985) 73-90, 81-85.
[17] K. Lumbala, Sündenverständnis, Sündenbekenntnis und Vergebung in afrikanischem Milieu, in: Concilium 23 (1987) 138-142, 140.

UMSCHAU

Im Spannungsfeld von Erwartung und Kompetenz

Erwartungen und Enttäuschungen neuer kirchlicher Mitarbeiter

Die Mitarbeiterszenerie der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland wird neuerdings „mit"-bestimmt von Gemeindereferentinnen/referenten, Pastoralreferentinnen/referenten. (In den Jahren der Berufseinführung bis zur zweiten Dienstprüfung nennt man sie „Assistenten".) Sie haben ein anspruchsvolles Ausbildungsprogramm an Fachhochschulen und Universitäten absolviert und erwarten sich danach in einer Diözese, von der sie in einen Bewerberkreis aufgenommen wurden, verantwortliche Mitarbeit in einem kirchlichen Arbeitsbereich. Ihre Zahl ist bis vor kurzem konstant gestiegen. Seit einiger Zeit stagniert sie, sei es, weil einige Diözesen die Einstellung stoppten, oder weil das Interesse an dieser Tätigkeit zurückging.

Wie geht es den Gemeinde- und Pastoralreferenten (im folgenden werden sie in dieser verkürzten Form benannt) in der kirchlichen Mitarbeit? Man hört Unterschiedliches. Die einen sagen, es gehe ganz gut; andere sagen: „Schlimmer als ihr meint." Nach der letzten Deutschlandkonferenz mit Bischof Eder von Passau berichtete einer von einer „ausgesprochen depressiven Stimmung". Besonders Wellen schlug der Entzug der Homilie-Erlaubnis. Wie nichts anderes der letzten Jahre erweckte er Fragen um Identität und Zukunft. Stimmungsmäßig brachte er einen Bruch.

In der Theologischen Fortbildung in Freising, die im Auftrag der Bayerischen Bischofskonferenz arbeitet, kommen wahrscheinlich mehr als in irgendeiner anderen deutschen Einrichtung Priester, Diakone und Laienmitarbeiter der Kirche an einen „Tisch der Arbeit" und des Dialogs. Was die Mitarbeiter mit und ohne Amt im kirchlichen Dienst bewegt, bedrängt und irritiert, kommt zum Ausdruck und zum Austausch.

In den letzten Jahren wurde jeweils der Jahresbericht zum Anlaß genommen, über ein pastorales Spannungsfeld „rund um die Pfarrer" zu berichten. Es ging um die Spannungen zwischen Ortspfarrern und Diözesanleitung, um die neuere Spannung zwischen Pfarrer und Basis. Nun stieß man, gar nicht überrascht, auf das Spannungsfeld „hauptamtliche Laien im pastoralen Dienst einer Pfarrei". Davon soll hier berichtet werden. Die Aussagen beruhen auf Beobachtungen in Freising und auf zusätzlichen Auskünften durch eine Umfrage, die in sechs Diözesen gemacht wurde. Sie war nicht soziographisch ambitioniert. Die hier zusammengefaßten Antworten sollen als „Abhorchen der Wirklichkeit" verstanden werden. Man kann sie nicht auf die statistische Waagschale legen. Sie brauchen noch Differenzierungen nach Diözesen, Alter, Geschlecht, Rolle.

Viele Äußerungen spiegeln Unmut, Verdrossenheit bis Resignation. Gewiß liest und hört man auch Zustimmung, ungebrochene Identifikation und Begeisterung. Es lag sicherlich an den Fragestellungen, daß die Zustimmung nicht so zum Ausdruck kam wie die Klage. Aber das ändert nichts daran, daß sehr viele und teils massive Beschwerden kamen.

Die Gemeinde- und Pastoralreferenten fühlen sich überwiegend, wenn man das auf einen saloppen Nenner bringen will, „nicht wohl in der Haut". Nicht als ob sie überzogene Rollenerwartungen hätten und, à la moderne verweichlicht, ständig Streicheleinheiten brauchten. Sie äußern überzeugend realistisches Berufsverständnis und begehren nicht Mitleid.

Sie sehen sich als „Ewigkeitskapläne ohne Weihe und Amt", als ständige zweite Garnitur. Sie haben rollentypische Spannungen durchzuhalten. Als Theologen mit Diplom oder mit anspruchsvoller Fachhochschulbildung sind sie hochqualifiziert, häufig durch Zusatzstudium

spezialisiert und durch ihre Lebenserfahrung als Laien (mit Familie) zusätzlich mit Erfahrungen für die Pastoral ausgerüstet. Grund zum Selbstbewußtsein und für Erwartungen nach Kompetenz. Irgendwie haben sie den Pfarrern und Kaplänen gegenüber sogar die „Nase vorn". In der beruflichen Entwicklung aber treten sie auf der Stelle.

Wer ins Kloster geht, hat wegen des Armutsgelübdes von vornherein bestimmte Werdeerwartungen nicht und richtet seine Lebenshoffnungen nicht auf eine berufliche Stufenleiter. Priester werden Kapläne, sehr schnell Pfarrer und sind in der glücklichen Lage, „eigene Herren" zu sein. Man sollte das nicht unterschätzen, auch wenn Pfarrherr-Sein nicht immer erfüllend und befreiend ist.

Das Berufskreuz vieler Gemeinde- und Pastoralreferenten ist die bleibende Nachordnung. Für viele ist der Weg in überpfarrliche Funktionen mit relativer Selbständigkeit (und einem weiter entfernten Chef als in der Pfarrei) wünschenswert. Zahlreiche Gespräche drehen sich deshalb um zwei damit zusammenhängende Vorgänge: Einmal die Funktion der gemeindlichen Bezugsperson oder des „relativen" Gemeindeleiters. Nicht alle, aber zahlreiche Mitarbeiter sehen darin einen Weg zur eigenen Verantwortung mit umgrenzbarer Kompetenz. Zum anderen geht es um die Letztverantwortung des Pfarrer-Chefs. Ihre Interpretation und praktische Anwendung ist eine der fundamentalen Spannungen in der Kooperation.

Die Gemeinde- und Pastoralreferenten haben hohe Erwartungen an ihren geistlichen Beruf. Sie träumen – völlig zu Recht – davon, daß in ihrem Arbeitsbereich die „Grundregeln pneumatischer Kommunikation" (Gemeinsame Synode) herrschen. Die Wirklichkeitserfahrung trifft, jedenfalls die Jüngeren, um so ernüchternder, weil sie nicht, wie schon längerdienende Pfarrer, vom Leben zurechtgeschliffen und auf die Alltagswelt des Berufslebens eingestellt sind. Wenn überhaupt ein allgemeines Desiderat aller hörbar ist, dann dies: Die kirchliche Arbeitswelt möge eine Beziehungswelt in der Art des Pneuma sein.

Die Gemeinde- und Pastoralreferenten stehen im engsten kirchlichen Dienst, gelten jedoch als Laien. Weil aber „Laie" im breiten Verständnis ein Defizitbegriff und nicht ein Würdebegriff ist, nivelliert sie dieses Rollenverständnis zu Dilettanten. Die Pfarrbevölkerung teilt die Unsicherheit, wohin nun diese Menschen gehören. Sie fangen aber nach einiger Zeit an, sie zu „veramtlichen" und zu „vergeistlichen". Diese wollen aber meistens nicht geistliche Amtsträger durch Weihe werden. Sie verlangen nicht den Diakonat. Nur in Ausnahmefällen liest man diesen Wunsch. Sie möchten Laien bleiben, allerdings im hochwertigen und nicht im minderwertig kirchenrechtlichen Sinn.

Sperrig gegenüber einer besseren Rollenentwicklung ist nicht nur die Theologie des Amtes, mit der ungenügenden Dichotomie Laien – Geweihte. Sperrig sind auch die Berufsbezeichnungen, die bei den Leuten ähnliche Gefühle der Verwunderung hervorrufen wie die bürokratische Nomenklatur in Telefonverzeichnissen der Ordinariate. Was könnte man statt Assistent und Referent Besseres sagen? Die Betroffenen äußern nur Unbehagen, wissen aber auch nichts Günstigeres.

Viele mündliche und schriftliche Äußerungen deuten einen krisenhaften Zustand an: „Irgendwie fühlen wir uns als Lückenbüßer. Wenn es wieder einmal genügend Priester gibt, wird man uns entbehren und dort verwenden, wo man keine Priester braucht." Manche sprechen von der Alibifunktion ihres Berufsstands. Darin signalisieren sie ihr härtestes Problem: Sorge und Vermutung, nicht ganz ernst genommen zu werden und im Dienstgefüge der Kirche letztlich standortlos zu sein.

Es gibt also angesichts des neuartigen Dreiersystems in der örtlichen Pastoral „Amt – Dienste – Laien" noch viel Theologisches aufzuarbeiten. Wichtiger ist die Integration der Dienste in die Mitarbeit der Kirche, und noch wichtiger das Bemühen um partnerschaftliche Zusammenarbeit in der Pfarrei.

Wenn von der beruflichen Situation der Laienmitarbeiter geredet wird, stellt man immer auch die Frage: Wie steht es um deren Spiritualität? Priester werden darin einigermaßen gerüstet. Die Gemeinde- und Pastoralreferenten haben dazu keine einheitliche Meinung. Fast alle sehen zwar die Bedeutung einer gediegenen Spi-

ritualität für ihr berufliches Leben ein, erkennen aber keine spezifische Eigenart dieser Spiritualität. Gelegentlich wird notiert, die Fachhochschule habe darauf zuwenig Gewicht gelegt. Einzelne sagen: „Was wir brauchen, ist eine familienorientierte Mitarbeiterspiritualität. Wir sind verheiratet und haben die Chance, aus unserer geistlichen Familienerfahrung das mitzuteilen, was zölibatäre Priester nicht zur Verfügung haben."

Wie aber dazu kommen? Das ist noch eine offene Frage. Im großen und ganzen wird ein Defizit an Spiritualität festgestellt. Ein Weg zur Spiritualität wäre die geistliche Mitarbeitergemeinschaft in der Pfarrei – aber genau daran fehlt es am meisten. Ordensleute, wird gelegentlich vermerkt, tun sich leichter, weil sie in der Ordensgemeinschaft Rückhalt haben. Die anderen sagen mehrheitlich: Spiritualität – das muß man sich selber und allein besorgen.

Es ist kein Wunder: Wenn nach verbreiteter Version das Presbyterium in Dekanat und Diözese eigentlicher Kern und Träger der Seelsorge ist, haben die anderen keinen authentischen Ort. Irgendwie bleiben sie bei solchem Presbyterialismus letztlich doch Außenseiter, „uneigentliche" Seelsorger.

Pastoralreferenten und Gemeindereferenten erleben und bedauern, daß sie in der presbyterialen Kommunität des Dekanats nicht, schlecht oder ungenügend integriert sind. Die Äußerungen dazu sind sehr kritisch. Nur wenige konstatieren Akzeptierung durch den Dekanatsklerus und gute Kooperation. Die meisten berichten von Fremdheit. Dies und eine Reihe anderer Erfahrungen oder Eindrücke müssen unausweichlich zum Hauptproblem führen: Pfarrer sind schwierige Partner.

Pastoral- und Gemeindereferenten arbeiten eng mit dem Chef „Pfarrer" zusammen. Der Aussagekern der Umfrage ist die Feststellung: Pfarrer sind schwierige Partner, besser gesagt: Pfarrer sind häufig keine Partner (im ethischen Sinn). Die Gemeinde- und Pastoralreferenten wurden nicht gefragt, wie weit sie für das Mißlingen partnerschaftlicher Zusammenarbeit die Schuld bei sich selber suchen müssen. Einige taten das unaufgefordert. Fast alle stellen ohne eingehende Analyse fest: Es funktioniert nicht; der Pfarrer ist mißtrauisch; er läßt nicht mit sich reden; er ist schnell beleidigt; unsere Beziehungen sind verkrampft und verklemmt; es kommt zu keinem Gespräch. Viele stellen gleichzeitig den Pfarrern das gute Zeugnis aus, daß sie guten Willens seien. Eines wird von fast allen angemerkt: Der Pfarrer läßt uns arbeiten.

Es wurde bewußt die Frage gestellt, ob die Pfarrer mit der Arbeitsleistung ihrer Laienmitarbeiter zufrieden seien und wie diese das selber erlebten. Dahinter stand die oft gehörte Vermutung, die geweihten Herren würden rund um die Uhr arbeiten, von Montag früh bis Sonntag abend, und kein Privatleben kennen, während die Laien im kirchlichen Dienst sehr besorgt um Familie und Freizeit seien.

Die Umfrage bestätigt eine gegenteilige Situation: Pastoral- und Gemeindereferenten registrieren hohe Anerkennung seitens der Pfarrer, daß sie „über das Maß" arbeiten. Einige vermerken die Sorge des Pfarrers, der Mitarbeiter tue zuviel. Insgesamt scheint es auf beiden Seiten in bezug auf die Arbeitsleistung keine Vorbehalte zu geben, es sei denn, daß aus Kreisen der Gemeinde schon einmal gefragt wird, „wo denn die Gemeindereferentin schon wieder sei". Häufiger liest man eine Mißstimmung, daß der Pfarrer nicht weiß, was man als Mitarbeiter tut, wenig danach fragt und sich nicht genügend dafür interessiert. Es mangelt vielfach an Teamarbeit mit regelmäßigem Gespräch.

Die zentrale Berufsfrage heißt: Wer sind wir eigentlich?, und zwar aus einem dreifachen Grund.

1. Sie sollen sich nicht Seelsorger nennen. An sich ist eine solche Weisung kurios, aber es gibt sie in manchen Diözesen. Warum? Wohl aus Angst um Rollenverwischung. Dabei arbeiten diese Männer und Frauen vorwiegend seelsorglich und legen großen Wert darauf, den Schwerpunkt ihrer Arbeit im engeren Sinn der Seelsorge zu haben.

2. Sie dürfen nicht Gemeinde leiten. Die meisten Diözesen in der Bundesrepublik wünschen nicht, daß Laien Gemeindeleitung (im Sinn einer Zuordnung zum leitenden Priester) ausüben. Was man gemeinhin unter Bezugsperson versteht, wird nicht gewünscht. Die Pastoral- und Gemeindereferenten aber sähen genau darin eine

wichtige und erfüllende Lebensaufgabe: nicht nur in einem Sektor der Pfarrei zu arbeiten (Jugend, Alte etc.), sondern Gemeinde aufzubauen. Sie fragen: Warum sieht man das nicht gern – zumal da wir an Ort und Stelle, besonders in Pfarrverbänden, Tag für Tag erleben, wie notwendig leitende Personen für eine einzelne örtliche Gemeinde wären?

3. Sie dürfen in der Messe nicht predigen. Die Rücknahme einer bisherigen Möglichkeit und bereits gut eingeführten Praxis ist prekär. Die Gemeinde- und Pastoralreferenten fragen zu Recht, ob es dazu einen triftigen Grund gibt. Auch Bischöfe stellen diese Frage. Sie können momentan nicht gegen römische Verbote an. Für die Laienmitarbeiter ist die Sache deshalb keine Bagatelle, weil es um ihr Selbstverständnis, um eine große Aufgabe, die Anwendung ihrer Ausbildung und ihrer Erfahrungen und um ihre berufliche Plazierung geht.

Diese Mitarbeiter in der Pfarrei registrieren eine typische katholische Zwitterhaftigkeit, die ihren Grund in der Amtstheologie hat: „Wir sind weder Fisch noch Fleisch." Damit reagieren sie auf die theologische und bewußtseinsmäßige Unschärfe ihrer Rolle. Dies zu klären, wird Aufgabe künftiger theologischer Präzisierung sein.

In der Umfrage wurden die Gemeinde- und Pastoralreferenten gefragt, was sie sich wünschten, wenn sie etwas ändern könnten. Die meisten sprachen von der Partnerschaft in der örtlichen Zusammenarbeit. Ihre große Sehnsucht und gleichzeitig Not ist Partnerschaft im Team der Gemeinde und mit der Gemeinde. Viele Wünsche gehen in Richtung Gemeindeleitung und Predigt. Der deutlichste betrifft die berufliche Identität: Sie möchten wissen, wer sie sind, daß sie Zukunft haben und daß sie voll anerkannt sind. Und in dieser Hinsicht sagen viele: Die Kommunikation mit den Bischöfen und ihren Leitstellen sollte offener, vorbehaltloser und intensiver sein.

Walter Friedberger

Das Engelwerk

Niemand anders als der Münchener Kardinal Friedrich Wetter war es, der in der Auseinandersetzung um Geist und Gebaren des Opus Angelorum für Klarheit sorgte: In einem Verwaltungsbefehl zog der Kardinal Ende März diesen Jahres einen Schlußstrich. Wetter untersagte den „Priestern, die der Schutzengelbruderschaft des Engelwerks, der Priestergemeinschaft im Opus Angelorum, dem Orden vom heiligen Kreuz... oder dem Sanitas e.V. angehören und deren Lehren und Ziele vertreten, Exerzitien, Einkehrtage oder ähnliche Veranstaltungen in der Erzdiözese München und Freising zu halten." Gleichzeitig erhielten diese Priester Predigtverbot. Bereits auf der Frühjahrskonferenz der deutschen Bischöfe war das Opus Angelorum als Problempunkt auf der Tagesordnung. Aber eine ebenso energische Reaktion wie aus München und Freising kam bisher nur aus Passau. In anderen bundesdeutschen Diözesen steht sie noch aus. Dabei geistern in der Diskussion um das Opus Angelorum so abwertende Begriffe wie „geheimbündlerische Tätigkeit" und „katholische Freimaurerloge" herum.

Was will nun dieses umstrittene Engelwerk? Eine Aussage dazu aus seiner eigenen Literatur: „Wir sollen uns die Art und Weise der Engel zu beten, zu denken und zu handeln zu eigen machen, denn der Endkampf im Schöpfungsablauf wird mit geistigen Waffen geführt werden. ‚Die Engel werden die ersten und werden die letzten sein' heißt es im Lobpreis der Engel im ersten Engelbuch (des Opus Angelorum). Damit ist in der Barmherzigkeit Gottes schon das Ziel gewiesen, *wo* wir die Waffen für den geistigen Kampf kommender Tage finden werden: in der Hand der Engel." Diese Ausdeutung ist im internen Handbuch des Engelwerks zu finden.

Die *Geschichte* des Opus Angelorum beginnt mit der Gründung im Jahr 1947. Im Mittelpunkt steht von Anfang an die „Betrachtung des Wirkens der Engel". Herausragende Persönlichkeiten der Gründerzeit sind Msgr. Dr. Walter Waitz, der Vizeoffizial in Innsbruck war, und

Pfarrer Hansjörg Bitterlich. Bitterlichs Mutter Gabriele ist hier besonders zu nennen. Sie wird im Engelwerk als „Die Mutter" verehrt. In einer Privatoffenbarung sollen ihr 365 Engelnamen hebräischen Ursprungs mitgeteilt worden sein, die Eingang in das Handbuch des Opus gefunden haben. Ein früheres Mitglied des Engelwerks berichtete, Bitterlichs Vater habe in der Burg St. Petersberg bei Zils/Tirol (heute noch der Hauptsitz des Opus) eine Vielzahl von freimaurerischer und spiritistischer Literatur gesammelt. Zwar habe Frau Bitterlich unter den starken esoterischen Neigungen ihres Mannes gelitten, auf der anderen Seite könnte sie aber auch durch diese Literatur für das Handbuch des Opus inspiriert worden sein. Vom Opus und seinen Leitern wird bestritten, daß es auf dem Petersberg solche Literatur gegeben hätte.

1961 wurde die „Schutzengelbruderschaft" als „Pia unio" (Fromme Vereinigung) in Innsbruck kanonisch errichtet. Im gleichen Jahr erfolgte noch die Approbation des Aufnahmeritus in die „Schutzengelbruderschaft". Am 22. August 1967 wird die „Schwesterngemeinschaft vom Heiligen Kreuz" im Erzbistum Freiburg gegründet und seit dem 22. Februar 1969 gibt es die „Priestergemeinschaft vom Heiligen Kreuz" (nicht zu verwechseln mit der „Priesterlichen Gesellschaft vom Heiligen Kreuz" des Opus Dei). Rektor dieser Priestergemeinschaft in Rom ist der slowenische Exilbischof und Jesuitenpater Paul Hnilica (der auch theologischer Berater und Mitherausgeber der „Neuen Bildpost" ist). Darüber hinaus gibt es seit 1978 eine Verbindung der führenden Opus-Angelorum-Priester zu der wieder neu errichteten Chorherrenkongregation vom Heiligen Kreuz im portugiesischen Coimbra. Inzwischen erstreckt sich das Engagement des Engelwerks auch auf Länder wie Brasilien und Indien, wo unter anderem Schwestern dieser Gemeinschaft tätig sind und auch über ein eigenes Noviziat verfügen. Diskreten Einfluß soll das Opus Angelorum beispielsweise auf die Bewegung europäischer Pfadfinder nehmen. All die Aktivitäten werden zumeist von Spenden aus dem Umfeld des Opus finanziert. Nach eigenen Angaben des Engelwerks war es der ehemalige Regensburger Bischof Rudolf Graber, der den Namen „Corpus Operis Angelorum" (COA) als Sammelnamen für die verschiedenen Gruppierungen vorgeschlagen hat.

Zu Problemen mit den Engagement des Opus Angelorum kommt es beispielsweise überall dort, wo Angehörige von Ordensgemeinschaften auch dem Engelwerk verbunden sind, durch ihr „Schweigeversprechen" dem Opus gegenüber davon aber auch ihren eigenen Ordensoberen nicht berichten dürfen. Zu hören ist hier, daß es seit Jahren regelrecht zu Spaltungen innerhalb von Gemeinschaften kommt. Unter Worten wie „Dein Engel befiehlt dir..." wird der Gehorsam gegenüber dem Priester des Opus mit deutlicher Priorität vor den Ordensgehorsam der jeweiligen Gemeinschaft gestellt.

Die *Theologie* des Opus Angelorum ist von einer sehr traditionalistischen Engellehre geprägt, die weit über die klassische Lehre der Kirche hinausgeht. Auch wenn beispielsweise der führende Theologe des Opus, Georg Blasko, in seiner Broschüre „Dein Engel" die klassische Engelhierarchie aufführt, wie sie seit Jahrhunderten Bestandteil der katholischen Tradition ist, kommt doch in der spezifischen Ausprägung des Engelwerks eine Komponente hinzu, die sehr deutliche Parallelen zur kabbalistischen Mystik hat. Denn beim Opus Angelorum, das wird recht schnell deutlich, geht es nicht allein um die Cherubim und Seraphim, die Chöre der Herrschaften, Fürstentümer, Gewalten etc.

In einer Analyse der Theologie des Engelwerks sagt der Münchner Weihbischof Heinrich Graf von Soden-Fraunhofen unter anderem: „Die Engel erscheinen im Opus Angelorum mehr als Kräfte und Mächte, als Gewalten und Feuerflammen, denn als personale Geschöpfe Gottes." Ein Blick in das Handbuch des Opus scheint diese Aussage zu bestätigen.

Da ist beim Opus beispielsweise gegenübergestellt, wie sich der Dämon Ahasver darstellt und was seine „heiligen Gegner" Raphael und Ezechiel dagegen zu tun in der Lage sind: Ahasver steht für skrupellosen Konkurrenzkampf, Vorteilshascherei, zwiespältige Politik, Übervorteilung, Gewinnsucht, Unruhe, Geld- und Machtgier. Nicht so seine Gegenspieler: Raphael kann laut Handbuch des Opus Angelorum als Engel des Geistes der Liebe, der Scheidung und Ent-

scheidung, des Schmerzes und der Heilung angesehen werden; Ezechiel als der Getreue, der Engel der Statik, der die Sicht auf Gott und sein Gebot gibt und den ewigen Wert zeigt.

Von besonderer Hartnäckigkeit ist im Handbuch des Opus Angelorum der Dämon Ismael. Er gilt als der „Fürst der Endzeit mit siebenfacher Macht, wütendster Gegner Mariens, besonderer Feind der Kirche, Dämon der Verschleierung, Tarnung, Verwischung, Blendung, Spaltung, Entzweiung, kämpft wissenschaftlich, tritt für den Fortschritt oder die Reinerhaltung der Kirche ein und drängt unliebsame Gottgebundene hinaus, sitzt an allen Knotenpunkten der Kirche, Kanzleien, Redaktionen, Verlagen, Lehrstühlen, im Parlament und Ministerium, in Adminstraturen und Legationen und ist bei jeder Tagung zu finden" (S. 303).

Gelehrt werden neun Engelchöre, die den Mitgliedern zur täglichen Betrachtung empfohlen werden. „Jeder Mensch, jeder Beruf, jeder Ort, jede Gemeinschaft, jeder Landstrich haben ihren eigenen Schutzengel. Die Novizen des Engelwerks haben gelernt, daß alle Tage der Woche, alle Tagzeiten des Breviers und Teile der heiligen Messe je ihren eigenen Engel haben. Der Mensch steht ‚zwischen den Engeln so fest eingeknotet, wie Kette und Perlen eines Rosenkranzes miteinander verknüpft sind'. Je ein Mensch und ein Engel werden einst – vergeistigt – die wahre geschöpfliche Widerspiegelung des dreieinigen Gottes sein" (v. Soden-Fraunhofen). Der Münchener Weihbischof weist auch darauf hin, daß Jesus Christus im Opus zur theologischen Randfigur degradiert wird: „Tatsächlich wird dort all unser Leben in Christus durch das Wirken der Engel und insbesondere ihrer Königin Maria ersetzt." Auch wenn das nicht ganz ohne historische Tradition ist und in der Theologie des Mittelalters etwa viel über die verschiedensten Erscheinungsformen der Engel spekuliert wurde, wird heute doch stärker betont, daß die Engel der Selbstmitteilung Gottes unterworfen und untergeordnet sind. „Wenn und insofern es Engel gibt, sind die ‚guten' nur mit uns Mitknechte Gottes und von der Herrschaft der ‚bösen' sind wir befreit" (Karl Rahner).

Nur langsam, nach und nach werden die Interessenten des Opus Angelorum in die Geheimnisse des Engelwerks eingeweiht. Fast unverdächtig beginnt der Kontakt über das erste „Schutzengelversprechen", das bereits während Exzerzitien angeboten wird. Die „Schutzengelweihe" ist dann schon der Eintritt in das Engelwerk, mit dem die Erziehung des einzelnen Menschen durch „seinen" Schutzengel begonnen wird. Danach erst ist die „Engelweihe" möglich, die aber bereits eine Erziehung durch den Schutzengel voraussetzt. Hier beginnt dann auch der Kampf für Gott und gegen die Feinde der Hölle. Darüber hinaus gibt es die „Sühneweihe", die in drei Stufen unterteilt ist: Bei der „allgemeinen" verpflichtet sich der Kandidat dazu, sich sühnend den Seelen zur Verfügung zu stellen. Bei der „besonderen" sühnt er für Priester und Gottgeweihte, bei der „geheimen" für große und schwere neue Aufgaben des Opus.

Von Soden-Fraunhofen weist darauf hin, daß in der Konstellation Engel – Mensch dem Menschen das Sühnen obliegt; Engel können nicht leiden. „Hier entfernt sich das Sühnen im Opus Angelorum immer mehr von der Kreuzesnachfolge Jesu in mystische Höhen und wird zur Waffe auf dem Kampffeld der Engel... Hinhorchen auf den Engel – Gehorchen, wenn der Engel ein Opfer fordert – Treue zu Glauben und Werk – Schweigen aus Liebe und unbedingte Wahrhaftigkeit... Die Früchte des Sühnewirkens zeigen sich aber nicht im je eigenen Alltagsbereich, sondern sie kommen (auch finanziell) vor allem der Kampfgemeinschaft des Engelwerks zugute."

Damit all dies nicht öffentlich wird, verpflichten sich die Mitglieder mit ihrem Schweigeversprechen zur absoluten Diskretion: „Ich verspreche, zu schweigen aus Gehorsam gegen die heilige Kirche, welche die Weitergabe des Wissens aus dem Schatz des Werkes der heiligen Engel allein den Priestern übertragen hat."

Nicht nur aus dieser Äußerung wird deutlich, daß die Priester – wie bei anderen traditionalistischen Gemeinschaften auch – eine ganz herausgehobene Stellung innehaben. Sie fungieren als die Mittler zwischen Engeln und Menschen. Als aus der Pfarrei Zils einmal darum gebeten wurde, bei der Beichte in der Ortskirche auszuhelfen, sagte Gabriele Bitterlich ablehnend: „Meine Adler sind nichts für die Gemüsegärten da un-

ten." Weihbischof von Soden-Fraunhofen sagt in seiner Analyse: „Nachdem Engel nicht lügen, gibt es auch bei den führenden Priestern keine Lüge. In ihrem Mund wird Unwahrheit zur Wahrheit. Die Abtrünnigen sind den gefallenen Engeln gleichzustellen. Die Gegner des Werkes sind nur von Schutzteufeln bewacht."

Auch von den Bischöfen scheint das Engelwerk nicht viel zu halten, wenn die überlieferte Äußerung Gabriele Bitterlichs „Die Bischöfe sind lauter dumme Gockel" richtig ist (KNA-ID 5. 5. 88) Vielleicht ist das auch ein Hinweis auf kirchenpolitische Ambitionen des Engelwerks, die wegen der Diskretion bisher nur noch nicht ausreichend zur Kenntnis genommen wurden. Dafür spricht, daß die Äußerung Bitterlichs mit von Sodens Bemerkung: „Ziel des Wirkens in der Kirche ist, daß mit der Zeit alle Kardinäle und Bischöfe durch ‚die Adler' des Opus Angelorum ersetzt werden", übereinstimmt.

Zusammenfassend bleibt zu sagen, daß das Opus Angelorum in die Reihe traditionalistischer Bewegungen einzuordnen ist, die nicht zuletzt deshalb nicht ganz ungefährlich sind, weil sie eine weithin falsche Theologie vertreten. Spezifisch für das Engelwerk ist, daß es eine unkonventionelle und umstrittene Engellehre vertritt. Diese wird dann noch mit gnostischen und kabbalistischen Elementen versetzt. Geht man davon aus, daß die entscheidenden theologischen Impulse auf „Privatoffenbarungen" von Gabriele Bitterlich beruhen, bleibt wohl nur mit Johannes vom Kreuz aus dem „Aufstieg zum Berge Karmel" zu sagen: „All das ist nicht notwendig... Es gibt keine Schwierigkeit, die nicht gelöst und keine Seelennot, die nicht mit den genannten Mitteln geheilt werden könnte, und zwar auf weit gottgefälligere und für die Seele ersprießlichere Weise."

Als besonders problematisch muß wohl auch gesehen werden, daß wegen der Diskretion des Engelwerks kaum Informationen nach außen dringen. Das betrifft den interessierten „Laien" ebenso wie den Ortsbischof der jeweiligen Diözese. Das ist vor allem deshalb ein bedenkliches Zeichen, weil eine Zuordnung zum Engelwerk unmöglich gemacht wird. Problematisch ist aber auch, daß es es eine Diskussion mit dem Opus Angelorum aus seinem Selbstverständnis heraus nicht geben kann. In der Folge führt das sicher dazu, daß es auch weiterhin an seiner Art der Engelverehrung festhalten wird. Die kirchlichen Maßnahmen sind daher gerechtfertigt, ja notwendig.

Werner Krebber

Zweimal Religion in China

In Ergänzung zu seinem Werk über das Christentum und die Weltreligionen hat Hans Küng als Ergebnis einer Vorlesungsreihe zusammen mit Julia Ching, einer in Shanghai geborenen Chinesin, die als Professorin für Religionswissenschaft an der Universität von Toronto wirkt, nun ein Werk über das Christentum und die chinesische Religion veröffentlicht[1]. Zu Recht charakterisiert Küng in seiner Einleitung China als drittes religiöses Stromsystem, das neben dem zunächst vor allem nach Westen wirksamen nahöstlichen und dem indischen als selbständiges „System" zu würdigen und folglich auch zu betrachten ist. So richtig es ist, die verbreitete Zweiteilung der Religionen in prophetische und mystische aufzusprengen und dem weisheitlichen Grundzug erneute Aufmerksamkeit zu schenken, so fragwürdig erscheint es freilich, wenn Küng die Dreiteilung erneut regionalisiert und neben das semitisch-prophetische und das indisch-mystische das chinesisch-weisheitliche Stromsystem stellt. Gerade weil das Weisheitliche „Welttradition" (J. Möller) ist und auf seine Weise in allen Religionen seinen Ort hat, wird es im Hinblick auf das Chinesische zu einer Etikette, die das eigentümlich Chinesische nicht zu beschreiben vermag.

Sieht man von diesem Webfehler im Ansatz ab, der sich im übrigen in der weiteren Durchführung der Vorlesungsreihe nicht entscheidend auswirkt, kann man das Buch nur mit großem Interesse und großer Zustimmung lesen. Der Aufbau des Buchs entspricht dem des voraufgegangenen über die Religionen. Den „Chinesi-

schen Perspektiven" aus der Feder J. Chings folgt „eine christliche Antwort" von seiten H. Küngs und das in viermaligem Ansatz: Teil I behandelt die Religion des chinesischen Altertums, Teil II den Konfuzianismus, Teil III den Taoismus und Teil IV den Buddhismus.

Dadurch, daß den archaischen Formen der chinesischen Religionen ein relativ breiter Raum eingeräumt wird, kommt in diesem Buch jener Bereich religiöser Erfahrungen und Formationen ausgiebig zur Sprache, der angesichts des starken Interesses an Hoch- bzw. Weltreligionen zu lange ausgeblendet worden ist: die „primitive" Religiosität, für die uns nach wie vor ein geeigneter Terminus fehlt, jedenfalls jene ursprüngliche und dabei keineswegs im verächtlichen Sinn „primitive" Religion, aus der die vielen Völker bis heute religiös leben. Schon die Stichworte dessen, was es hier zu bedenken gilt, beweisen das: Wahrsagung, Opfer, Schamanismus, Königtum, das Ekstatische. Vieles von dem, was hier zur Sprache kommt, gilt bei uns (wie auch in den politischen Kreisen der Volksrepublik China heute) als Aberglaube. Was Ching und Küng hier miteinander besprachen, hat aber dann auch Bedeutung für die Beschäftigung mit den Religionen in anderen Erdteilen.

In gewissem Sinn wäre die natürliche Fortsetzung – historisch mag man im Blick auf die chinesische Geschichte streiten – der Teil III gewesen, der mit dem Titel „Taoistischer Naturalismus: Philosophie und Religion" versehen ist. Denn das, was hier unter dem Stichwort „Religion" verhandelt wird, hat doch bei aller Vorsicht, die Ching walten läßt, starke Berührungspunkte mit der Volksreligiosität und damit mit dem, was heute offiziell in China als Aberglaube angesprochen wird. Küngs „Antwort" bleibt gerade in diesem Teil stark im Spekulativen befangen, dabei aber durchaus anregend. Die von ihm gewählte Perspektive des Sapientialen gewinnt in diesem Teil ihre stärksten Konturen.

Insofern als die verschiedenen, die chinesische Religiosität bestimmenden Stränge nur sehr bedingt voneinander abzusetzen sind, kommt dem Konfuzianismus, in dem der Humanismus zur Religion in der menschlichen Gesellschaft und im Staat wird, eine tragende Bedeutung zu. Welche Rolle er auch in Zukunft spielen wird, muß sich zeigen. Diese Frage wird von Küng im Grund aber nicht gestellt. Sein Blick bleibt auf die faszinierende Geschichte der Vergangenheit gerichtet. Das ist auch hinsichtlich des Buddhismus der Fall, der von J. Ching unter dem Gesichtspunkt der Einführung einer fremden Religion in China besprochen wird und so für H. Küng nur Anlaß zur Frage bietet, wie sich das Christentum in der Vergangenheit China genähert hat, wie es gescheitert ist und welche Chance ihm heute bleibt. Hier bleibt das Buch hinter dem zurück, was inzwischen andere – chinesische wie westliche – Autoren mit größerem Nachdruck vorgetragen haben. Die Zukunft Chinas hätte gerade in diesem sonst so kenntnisreichen Buch stärkere Konturen verdient gehabt. Dafür endet Küng mit Überlegungen zur Frage der religiösen Doppelbürgerschaft, die sich aus der Begegnung mit der fernöstlichen Religiosität in der Tat stellt.

An dieser Stelle möchte ich aber lieber auf ein Buch hinweisen, das auf seine Weise Gedanken weiterführt, auf die das Küngsche Buch hintreibt. Im Frühjahr dieses Jahres hat ein an der Chinesischen Akademie der Sozialwissenschaften in Beijing, genauer an deren Forschungsinstitut für Weltreligionen tätiger junger chinesischer Wissenschaftler Xinping Zhuo seine Doktorarbeit veröffentlicht, die er an der Universität München unter Leitung von Eugen Biser abgeschlossen hat[2]. Wer sich einen querschnitthaften Einblick in die für uns weithin aufgrund der chinesischen Sprache unerschlossene Religionsdiskussion im modernen China verschaffen will, wird mit Nutzen zu diesem Werk greifen, das die Theorien über die Religion im heutigen China in Beziehung zu setzen sucht zu Religionstheorien im Westen. Dabei ergibt sich folgendes eigentümliche Bild: Der Autor führt einmal in das Denken der – wie er sie nennt – „chinesischen Theoretiker" ein, die geprägt sind vom Marxismus chinesischer Prägung, ihre Theorie aber nicht ohne Rückblick auf die Religionsgeschichte ihres Landes artikulieren können. Ausdrücklich sagt er von diesen, daß sie sich zu keiner Religion bekennen. Dennoch wählt er als Gesprächspartner nicht Religionslose, auch keine Philosophen, sondern Theologen und Religionswissenschaftler.

Drei Fragen interessieren ihn: die Frage „Was ist Religion?", die Gottesfrage und das Verhältnis von Religion und Gesellschaft. Was dem westlichen Leser, der mit bestimmten Vorverständnissen an ein marxistisch geprägtes Religionsinteresse herantritt, bei der Lektüre auf jeden Fall aufgehen muß, ist dies: Zhuo kommt immer wieder darauf zurück, daß eine klassenanalytische und politische Behandlung der Religion als Überbau, Reflex und Entfremdung zum Verständnis von Religion nicht ausreicht, diese vielmehr als Ausdruck der geistigen Kultur des Menschen zu sehen ist. Die Kultur wiederum sieht Zhuo dreischichtig: an ihrer Oberfläche als materielle Stufe, sodann als strukturelle Stufe, in ihrem tiefsten Kern aber als geistig-psychische Stufe. Die Begegnung der Religionen ist für ihn folglich ein kultureller Austausch auf den tiefsten Stufen der Kulturen. Partikularität und Universalität, das National-Einheimische und das Internationale werden hier zum Problem. „Inkulturation" heißt das von Küng bevorzugte Modell für die zukünftige Begegnung der Religionen; der Begriff ist auch Zhuo nicht unbekannt. Für ihn ist jedenfalls das Bemühen, die Religion als einen Teil der Kultur zu sehen, ein Weg, „die Religion aus dem Bann einer rein politischen Verurteilung herauszunehmen" (182).

Auch wenn H. Küng das, was er sagt, gerne als „Antwort" vorträgt, endet sein Buch wie das von Zhuo in Fragen. Wo aber Fragen gestellt werden, kommen Menschen miteinander ins Gespräch. Die beiden hier genannten Bücher bilden je auf ihre Weise einen wichtigen Beitrag zu dem wiederbegonnenen Gespräch zwischen China und dem Westen, aber auch zwischen dem Christentum und China.

Hans Waldenfels. SJ

[1] Hans Küng, Julia Ching: Christentum und chinesische Religion. München: Piper 1988. 319 S. Lw. 39,80.

[2] Xinping Zhuo: Theorien über Religion im heutigen China und ihre Bezugnahme zu Religionstheorien des Westens. Hrsg. v. H. Bürkle und H.-J. Klimheit. Frankfurt: Lang 1988. 246 S. (Religionswissenschaft. 2.) Kart. 53,–.

BESPRECHUNGEN

Kirchengeschichte

Geschichte der katholischen Kirche. Ein Grundkurs. Hrsg. v. Josef Lenzenweger u. a. Köln: Styria 1986. 583 S. Lw. 78,–.

An Hand- und Lehrbüchern zur Kirchengeschichte besteht kein Mangel; vom vielbändigen Jedinschen „Handbuch der Kirchengeschichte" bis zum einfachen Taschenbuch reicht die Auswahl. Da kann der Mut der Herausgeber, die breite Palette des Angebots mit einem neuen Werk zu erweitern, schon wundernehmen. Besonders hebt der Verlag hervor, daß es sich um das „einzige einbändige Standardwerk zur Geschichte der katholischen Kirche" handelt. Wie weit die Beschränkung auf einen einzigen Band schon von Vorteil sein soll, mag dahingestellt bleiben. Man wird das Buch dann an seinem Gegenstück auf protestantischer Seite, Karl Heussis – allerdings nicht mehr ganz taufrischem – „Kompendium der Kirchengeschichte", zu messen haben.

Im Gegensatz zu diesem „Kompendium" haben wir es hier mit einer Mehrzahl aus Österreich stammender katholischer Kirchenhistoriker zu tun (einzige Ausnahme: der Münchener Ordinarius für Alte Kirchengeschichte, Peter Stockmeier). Wenn es auch verständlich ist, daß sich heutzutage kaum mehr ein einzelner Wissenschaftler die Kompetenz für das gesamte Gebiet der Kirchengeschichte zuschreibt, so ist doch kein Grund für die außerordentliche Zersplitterung der Darstellung des Mittelalters und besonders der Neuzeit (fünf bzw. sechs Autoren) ersichtlich; das gesamte Gebiet der Alten Geschichte kommt vorbildlicherweise mit einem einzigen Verfasser (P. Stockmeier) aus. Es ist dem Verlagslektor anzulasten, daß er nicht wenigstens für eine formale Einheitlichkeit Sorge getragen hat; so bringt nur P. Stockmeier Quellenbelege und Fußnoten. Die Bibliographie am Ende ersetzt die bei den anderen Autoren fehlenden Anmerkungen nur ungenügend.

Daneben ist die Beschränkung auf die Geschichte der katholischen Kirche, wie sie sich schon im Titel findet, auffällig. Man kann sich wohl fragen, ob es im Zeitalter eines zunehmenden ökumenischen Bewußtseins sinnvoll ist, die Geschichte der anderen großen Kirchen so weitgehend auszublenden, wie es hier zum Programm gemacht wird. Die katholische Kirche lebt ja nicht im luftleeren Raum. Es gab Berührungspunkte und gegenseitige – positive wie negative – Einflüsse, ohne die eine Geschichte der katholischen Kirche nicht denkbar ist. So ist die Bibelenzyklika Pius' XII. nicht einfach vom Himmel gefallen, wie man es der Darstellung zufolge fast vermuten möchte. Sie ist auch eine Reaktion auf die Ergebnisse protestantischer Exegese. Hier würde man gern mehr wissen, und ein Blick in Heussis „Kompendium" macht deutlich, daß dies auch in einer einbändigen Darstellung möglich ist.

Wenn das vorliegende Buch trotz allem empfehlenswert ist, dann liegt dies an seiner Zuverlässigkeit, an der Lesbarkeit und nicht zuletzt an dem breiten Raum, der den geschichtlichen Formen des Glaubensvollzugs, der Liturgie und der Volksfrömmigkeit, dann aber auch der Mission, gewidmet ist. Hier wird deutlich, daß Kirchengeschichte mehr ist als das bloße Wechselspiel zwischen der Kirche und dem Staat bzw. der Gesellschaft und mehr als die Aufeinderfolge von Kirchen-„Fürsten".

Mancher Leser wird mehr Informationen über die Motive und Vorstellungen Zwinglis und Calvins wünschen. Wenn man ferner bedenkt, ein wie großer Teil der Bevölkerung des Königreichs Preußen beim Tod Friedrichs II. bereits katholisch war (die rheinischen Besitzungen, Schlesien, Westpreußen), muß man es bedauern, über die Religionspolitik des Königs und ihre Hintergründe so wenig (genauer gesagt: überhaupt nichts) zu erfahren. Doch Desiderate dieser Art werden sich bei Gesamtdarstellungen immer erheben, zumal wenn der Raum knapp ist.

Die „Geschichte der katholischen Kirche" bietet zwar keineswegs „die notwendige Information

in leicht abrufbarer Form"; bei diesem Werbetext hatte man wohl zu sehr an Theologen und Historiker gedacht, für deren Ansprüche jedoch der Band auf weite Strecken hin (das kirchliche Altertum einmal ausgenommen) nicht ausführlich genug ausgefallen ist. Das Werk bringt allerdings für den interessierten Laien solide Information in ansprechender Weise und ohne den Ballast übertriebener Gelehrsamkeit. *B. Kriegbaum SJ*

GRILLMEIER, Alois: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche.* Band 2/1: Das Konzil von Chalcedon (451). Rezeption und Widerspruch (451–518). Freiburg: Herder 1986. XXI, 383 S. Lw. 66,–.

Das vorliegende Werk ist die Fortsetzung des 1979 erschienenen ersten Bandes (vgl. diese Zschr. 198, 1980, 430f.), der die Geschichte der Christologie bis zum Konzil von Chalcedon zum Thema hatte. Nun soll die Zeit vom Schluß des Konzils bis zur Beilegung des Akazianischen Schismas im Jahr 518 in den Blick genommen werden.

Nach einer Betrachtung hermeneutischer Grundsatzfragen wendet sich der Autor zunächst auf ca. 80 Seiten der Quellenlage zu und erarbeitet einen umfassenden literaturgeschichtlichen Überblick über die im Gefolge der christologischen Streitigkeiten aufkommenden neuen literarischen Genera, in denen die Kontroverse um die Rezeption der Glaubensformel von Chalcedon ihren Ausdruck gefunden hat. Auf dieses für den Spezialisten wichtige, für ein breiteres Publikum etwas zu lange Kapitel folgt der zweite Hauptteil, der die eigentliche dogmengeschichtliche Entwicklung der auf Chalcedon folgenden Zeit abhandelt. Besonders deutlich wird hier, welch entscheidende Rolle im Verlauf der christologischen Streitigkeiten die oströmisch-byzantinischen Kaiser spielten; doch zeigt der Verfasser auch klar die Grenzen ihres kirchenpolitischen Spielraums auf. Suchte noch Kaiser Marcian „sein" Konzil in zähen Verhandlungen mit Papst Leo d. Gr. und mit der in Chalcedon zutiefst brüskierten alexandrisch-ägyptischen Kirche zu retten, so werden seine Nachfolger schon ab dem Jahr 457, dem Regierungsantritt Kaiser Leos I., ganz andere Kriterien zur Anwendung bringen; sie werden die dogmatischen Gegensätze eher zu überspielen versuchen, um so dem politischen Ziel näherzukommen, nämlich die gefährdete Reichseinheit zu sichern.

Es gelingt dem Verfasser meisterlich zu verdeutlichen, in welchem Spannungsfeld sich dieses Bemühen vollzog. Über der Darstellung des theologischen Ringens um die Rezeption von Chalcedon wird nie vergessen, auf den politischen Rahmen der Auseinandersetzung um den rechten Glauben einzugehen. Hierhin gehören auch die innerkirchlichen Rivalitäten um den Vorrang im Kräftedreieck Rom–Konstantinopel–Alexandrien. Handfeste Rangeleien bestimmten dann oft genug den theologischen Standort der jeweiligen Kirchenführer. Dabei befand sich zweifellos der Konstantinopler Patriarch auf die Dauer in der am wenigsten beneidenswerten Lage: Einerseits bekam er am ehesten die Auswirkungen der stets schwankenden und um die Reichseinheit bemühten kaiserlichen Kirchenpolitik zu spüren, andererseits konnte er am wenigsten von Chalcedon abrücken, dessen 28. Kanon seinem Bischofssitz den Vorrang im Ostreich zuerkannt hatte; einerseits bedrängte ihn Rom und drohte mit dem Abbruch der kirchlichen Gemeinschaft, andererseits ging es gerade darum, das endgültige Ausscheren einer der blühendsten kirchlichen Provinzen aus eben dieser Gemeinschaft zu verhindern. Aber auch die konkrete Kirchenpolitik Roms und Alexandriens weist bedeutend mehr Nuancen auf, als daß man sie einfachhin auf den schlichten Nenner der Verteidigung bzw. der Ablehnung der Glaubensformel von 451 bringen könnte. Es würde zu weit führen, den Weg im einzelnen nachzuzeichnen, auf dem die Kirche in das Akazianische Schisma geriet und der sie schließlich im Jahr 519 zu einer einseitigen Lösung des Streitfalls brachte, wobei Kaiser Justin I. (und der Patriarch von Konstantinopel) und der Papst sich einseitig auf Kosten der monophysitischen Kirche Ägyptens einigten.

Eigens hervorzuheben ist die ökumenische Tendenz des Buchs. Wie der Autor bereits im ersten Band vor allem am Beispiel des Nestorius deutlich gemacht hatte, beruhten die großen theologischen Divergenzen in der Alten Kirche (und wohl nicht nur dort) zu einem guten Teil auf Verstehensproblemen. Im Fall der Monophysiten

erhebt sich das hermeneutische Problem von neuem; die Treue der Ägypter zur Cyrillischen Theologie erklärt einen Großteil der Kontroverse.

Der Verfasser, schon seit Jahrzehnten als hervorragender Kenner des Konzils von Chalcedon und aller damit zusammenhängenden Fragen ausgewiesen, hat hier noch einmal sein Bestes gegeben, und es bleibt nur zu hoffen, daß der zweite Halbband, der wahrscheinlich auch das Register enthalten wird, möglichst bald fertiggestellt werden kann. *B. Kriegbaum SJ*

Miesen Karl-Jürgen: *Friedrich Spee.* Pater, Dichter, Hexen-Anwalt. Düsseldorf: Droste 1987. 306 S. Lw. 64,–.

Vermutlich muß man Kölner sein und Katholik des Rheinlandes zugleich, zudem in Köln am Dreikönigsgymnasium, an dem Friedrich Spee vor 360 Jahren Lehrer war, Abitur gemacht haben und dann in Düsseldorf tätig sein als Journalist und Schriftsteller, um über die eindrucksvolle und in ihrer Wirksamkeit erst heute wieder neuerkannte Persönlichkeit Friedrich Spees ein solch spannendes, lesenswertes Buch schreiben zu können. Miesen hat in den Archiven geforscht und gesucht, was es über und von dem 1591 in Kaiserswerth, heute einem Vorort Düsseldorfs, geborenen und 1635 in Trier gestorbene Jesuiten Friedrich Spee zu finden gibt. Er ist – mit seinem Kollegen, dem Fotografen H. Houben – gleichsam den Lebensweg Spees durch die verschiedenen Städte und Landschaften Deutschlands nachgefahren und hat in Bildern festgehalten, was dem Lebensraum Spees Konkretheit und Farbe verleiht. Da ersteht das Bild der Heimat Spees, der Niederrhein, Kaiserswerth mit seinem berühmten Pfarrer Kaspar Ulenberg. Das Kölner Schulleben seiner Zeit und der Anfang der deutschen Jesuitengeschichte werden beschrieben. Friedrich Spee wird begleitet auf seinem Weg vom Noviziat in Trier nach Würzburg und Mainz in seine Studien. Die unerfüllte Hoffnung Spees, in die Mission gehen zu dürfen, wird zum Anlaß für einen Exkurs über das Wirken Adam Schall von Bells, eines darin glücklicheren Kölner Mitbruders, in China. Auf die Priesterweihe in Mainz folgt der erste Einsatz in Paderborn, die Berührung mit gegenreformatorischen Bemühungen. Wir finden Spee in Speyer, wo er mit den Hexenprozessen in Berührung kommt, vermutlich in Wesel, dann in Köln, in Peine, in Hildesheim, wieder in Paderborn, erneut in Köln, schließlich in Trier, wo er – vermutlich an einem pestartigen Fieber, das er sich bei der Pflege der Kranken in den Wirren des 30jährigen Krieges zuzog – starb. In den 29 Jahren seines Ordenslebens wird Friedrich Spee einmal – wie Miesen an immer wieder neuen Beispielen zeigt – der bedeutendste katholische Dichter des Barocks, aber auch der unermüdliche Vorkämpfer gegen die Hexenprozesse – in einem schriftstellerischen Einsatz, der ihm fast die Entlassung aus der Gesellschaft Jesu eingetragen hätte.

Das Buch von Miesen ist mehr als eine neue Spee-Biographie. Es verbindet ein starkes Interesse für die Zeit- und Kulturgeschichte des Rheinlands mit einer hohen Aufmerksamkeit für die Ereignisse und Strömungen in der Politik und in der Kirche der Zeit Spees, Sensibilität für Sprach- und Literaturgeschichtliches mit der Diskussion der Frauenproblematik der damaligen Zeit. Und in all dem gelingt es Miesen, Friedrich Spee unserer Zeit als einen Priester und Dichter zu präsentieren, der weniges von seiner Aktualität verloren hat und darum neue Aufmerksamkeit verdient. *H. Waldenfels SJ*

Krauss, Heinrich – Uthemann, Eva: *Was Bilder erzählen.* Die klassischen Geschichten aus Antike und Christentum in der abendländischen Malerei, München: Beck 1987. IX, 546 S. 88 Abb. Lw. 88,–.

„Bilder mit dramatischen Szenen aus den antiken Götter- und Heldensagen, aus der griechischen und römischen Geschichte, aus den biblischen Erzählungen des Alten und Neuen Testaments, aus den apokryphen Evangelien und Apostelberichten oder aus den zahlreichen Heiligenlegenden", so stellen Autorin und Autor im Vorwort dieses Buchs zu Recht fest, fesseln uns beim „Besuch von Museen und Kirchen oder beim Blättern in Kunstbänden" immer wieder. Gleichwohl sind uns, wohl vor allem aufgrund von Prioritätenverschiebungen in den gymnasialen Curricula, die diesen Abbildungen zugrunde lie-

genden Erzählungen heute vielfach unbekannt; überdies geben „Museumskataloge, Bildbände und sonstige kunstgeschichtliche Werke... allenfalls summarische Hinweise". Ziel des Buchs ist es deshalb, „die klassischen Geschichten aus Antike und Christentum, deren Kenntnis früher zum allgemeinen Bildungsgut der Künstler und Gebildeten gehört hatte, einem breiten Leserkreis wieder zugänglich (zu) machen" (V). Mehr als eintausend knappe und doch anschauliche, bisweilen illustrierte Nacherzählungen klassischer Geschichten wurden deshalb in das Buch aufgenommen, und fast jede davon erschließt eine ganze Reihe von Kunstwerken.

Sehr übersichtlich wurden die zahlreichen Nacherzählungen in die (dann weiter unterteilten) Bereiche griechisch-römische Mythologie, Rom und Römisches Reich, Griechenland und der Osten, biblische Geschichten und Heiligenleben kategorisiert. Zu Beginn jedes größeren Kapitels findet sich eine kurze und dennoch präzise Einführung in die Besonderheiten und Hauptgestalten der jeweils zu besprechenden Epoche; viele etwa für mehrere Geschichten bedeutsame Einzelpersonen, Gruppen von Fabelwesen oder herausragende Ereignisse werden auch innerhalb der Kapitel durch deutlich vom laufenden Text abgesonderte Kursivschrift informativ und ausreichend erklärt.

Im Anschluß an jede einzelne Geschichte verweisen die Autoren auf ihre literarischen Quellen; zu diesen ist im umfangreichen und gut gegliederten Literaturverzeichnis dann nicht nur eine möglichst leicht zugängliche und übersetzte Ausgabe angeführt, sondern der jeweilige Autor wird auch mit kurzen Angaben zu seinem Leben und Werk vorgestellt. Überdies wurden bei jeder Geschichte einige der hierfür besonders typischen Kunstwerke angegeben, wobei als „Kriterium für deren Auswahl... die Bedeutung des Künstlers, oder des (heutigen) Standortes (des Kunstwerkes) oder auch das häufige Auftauchen in den gängigen Bildbänden" herangezogen wurde (VI). Der informative Anhang enthält zudem ein Standortverzeichnis mit Auflösung der Abkürzungen, ein alphabetisches Verzeichnis aller genannten Künstler mit ihren Lebensdaten sowie ein Stichwortregister zu den Geschichten und Bildern, welches die Nutzung des Buches erheblich erleichtert und damit seinen Wert noch erhöht.

Kein Zweifel, den beiden im (visuellen) Medienbereich tätigen Autoren ist mit diesem Buch ein Werk gelungen, das nicht nur eine bisher schmerzhaft empfundene Lücke schließt, sondern auch aufgrund seines erheblichen Informationsgehalts und wegen seiner vorbildlichen Benutzerfreundlichkeit zu einem Standardwerk avancieren könnte. *H. Frohnhofen*

Kirche und Theologie

Seckler, Max: *Die schiefen Wände des Lehrhauses.* Katholizität als Herausforderung. Freiburg: Herder 1988. 267 S. Kart. 29,80.

Der Titel des Sammelbands benennt mit dem Lehren das zentrale Problem der hier vorgelegten Beiträge. Die elf Texte sind bis auf einen schon früher veröffentlicht, ergeben indes in der Zusammenstellung durchaus ein eigenständiges Bild. In den ersten fünf Beiträgen stehen eher inhaltliche Fragen im Vordergrund: Mensch, Christus, Erlösung, Religionen und Kirche. Die auch umfangmäßig weit gewichtigeren Beiträge des zweiten Teils zeigen mit ihren formalen Problemen – „Loci theologici", kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft, Kirchlichkeit und Freiheit der Theologie, Modell einer Theologenausbildung, Katholizitätsmodelle –, wo der eigentliche Schwerpunkt der Arbeit des Verfassers liegt: bei den vielfältigen Fragen und Aspekten christlichen Lehrens. Daß dazu geschichtliche Fälle vorgestellt werden, denen Modellcharakter zugesprochen wird, macht die Ausführungen vielfach interessant. Wie das Bild von den „schiefen Wänden des Lehrhauses" verstanden sein soll, löst sich freilich erst im Epilog, mag es auch im Vorwort schon betont vor den Leser hingestellt sein. Es spielt die Rolle einer Klammer oder die von Anführungszeichen, zwischen denen es um das „Interaktionsgefüge" von „Bezeugungsträgerschaften" (103) geht.

Anderswo wird ähnlich typisch von einer „theologischen Erkenntnislehre des Dialogischen" (204) gesprochen.

Mit seiner reichen historischen Information und mit seinen Anregungen zum Verständnis und zur Konzeption christlich-kirchlichen Lehrens bereichert der Band eine offene Diskussion, die bisweilen an den ihr eigentümlichen Schwierigkeiten zu erlahmen droht. Die Veröffentlichung trägt gewiß dazu bei, daß diese Gefahr nicht übermächtig wird. Der Modellcharakter der einzelnen Aufsätze läßt Raum für weitere Fakten und Sichtweisen, ja fordert geradezu heraus, sie vorzutragen. In diesem Sinn ist das Buch zu begrüßen. *K. H. Neufeld SJ*

Moltmann, Jürgen: *Was ist heute Theologie?* Zwei Beiträge zu ihrer Vergegenwärtigung. Freiburg: Herder 1988. 102 S. (Quaestiones Disputatae. 114.) Kart. 19,80.

Das schmale Bändchen des bekannten evangelischen Theologen aus Tübingen macht zwei Enzyklopädieartikel über den „Weg der Theologie im 20. Jahrhundert" (11-57) und über „Heutige Vermittlungen der Theologie" (59-102) zugänglich, die italienisch veröffentlicht wurden. Die Titel geben schon zu erkennen, daß es sich um Übersichten handelt, die einen komplizierten und vielschichtigen Sachverhalt einfach und einem breiteren Publikum verständlich darstellen. Wie das Vorwort betont, wurde dazu bewußt die persönliche Sicht und Absicht des Verfassers in den Vordergrund gerückt, so daß manches durchaus auch anders gesehen und beurteilt werden mag. Sympathisch berührt der spürbare Versuch einer ökumenischen Gewichtung von Licht und Schatten, sei es für die neuere Theologiegeschichte, sei es für die neueren Aufbrüche und die Antworten auf die Herausforderungen der Gegenwart. Natürlich waren im gegebenen Rahmen Schwerpunkte zu setzen, wurden ganz von selbst Aspekte hervorgehoben und Entwicklungslinien herausgearbeitet, die in der Theologie Moltmanns eine besondere Rolle spielen. Ob sich damit die Titelfrage des Bändchens generell beantworten läßt, mag dahingestellt bleiben; ohne Zweifel wird eine Gestalt heutiger Theologie vorgeführt und in ihrem Licht auch vieles anderer theologischer Positionen. Das kann auf jeden Fall anregen und Diskussion auslösen, auch wenn nicht ganz so leicht einzusehen ist, wo eigentlich die „Quaestio disputata" steckt. *K. H. Neufeld SJ*

Egger Hanna: *Verkündigung.* Meisterwerke christlicher Kunst. Mödling: St. Gabriel 1987. 22 S., 65 Tafn. Lw. 82,–.

In Fortführung ihres Buchs „Weihnachtsbilder im Wandel der Zeit. Von der Spätantike bis zum Barock" (Wien, München 1978), bietet die Kunsthistorikerin H. Egger in diesem Bildband 65 meist farbige Reproduktionen der Verkündigung an Maria, angefangen von dem Fresko in Castelseprio und dem Mosaik in S. Maria Maggiore bis hin zu G. Vogeler (1901) und H. Bauch (1975). In einer verhältnismäßig kurzen, aber gediegenen Einführung (9-22) zeigt sie, wie die alten Bilder über den Evangelientext hinaus wesentlich durch die in Auswahl zitierten Texte der Apokryphen, Kirchenväter und Mystiker, besonders durch die im Mittelalter verbreiteten Meditationen „Vitae Christi" (Pseudo Bonaventura), bestimmt sind. Das kurze Vorwort (5-7) von S. Hollweck SVD macht den Betrachter auf die Eigenart der biblischen Darstellungsweise aufmerksam. (Die Deutung des Namens „Mirjam" [Erhabene] im Sinn von „Geliebte Jahwes" ist allerdings keineswegs die gängige Deutung und zudem falsch.)

Die große und aktuelle Bedeutung dieses Buches liegt darin, daß hier weitesten Kreisen sehr anschaulich gezeigt wird, wie frühere Generationen die Kindheitsevangelien aufgefaßt haben: nicht unter dem Aspekt des äußeren Hergangs, was heute von konservativen Kreisen als einzig katholische Sicht verteidigt wird, sondern im Blick auf die tiefere Bedeutung des in Form einer Geschichte Verkündeten. Die frühen Darstellungen kennzeichnet nämlich das große Interesse an der Verdeutlichung des unbegreiflichen Mysteriums: z. B. Maria thronend als königliche, die Purpurwolle des Tempels spinnende Theotokos, assistiert von vier Engeln auf dem Mosaik in S. Maria Maggiore (432-440, Abb. 2); als Urbild von Kirche und Tempel im Evangeliar Ottos III. (Ende 10. Jh., Abb. 12);

als Janua coeli auf dem Altarwerk des Jan van Eyck und seiner Mitarbeiter (um 1425, Abb. 29). Im späten Mittelalter wird dann die Verkündigungsszene statt in einer Kirche im Schlafgemach Mariens abgebildet, z. B. bei Rogier v. d. Weyden (1469, Abb. 32). Auf die bewegten, zum Teil schon realistisch wirkenden Gemälde des Barock, z. B. Alessandro Allori (Ende 16. Jh., Abb. 58), folgt später die in Anlehnung an Fra Angelico versuchte archaisierende Darstellung der Begebenheit durch den Nazarener Schnorr v. Carolsfeld (1820, Abb. 61). Von der Sprache der Bibel noch weiter entfernt ist u. a. die sinnenhaft psychologisierende Darstellung von D. G. Rosetti (1850, Abb. 62), während die beiden zuletzt abgebildeten von M. MacDonald (1895/96, Abb. 64) und H. Bauch (1975, Abb. 65) der biblischen Sprache wieder näherkommen.

Der Verfasserin gebührt für diese eindrucksvolle Darbietung – nur wenige Aspekte können hier besprochen werden – großer Dank. (Leider fehlt eine älteste Abbildung aus den Katakomben.) Die Betrachtung der mit Sorgfalt reproduzierten Bilder – möglicherweise in Bibelkreisen – kann dazu beitragen, die seit Jahren regelmäßig aufflammende Diskussion über das rechte Verstehen der biblischen Erzählung von der Verkündigung aus der historisierenden Engführung zu befreien. *J. Kremer*

ZU DIESEM HEFT

Mit dem Ende der Epoche des Kolonialismus ist noch nicht jede Form der Abhängigkeit der Länder der Dritten Welt beseitigt, weder nach außen hin noch im Inneren. Karl Josef Rivinius, Professor für Kirchengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Augustin, fragt nach der Stellung und der Aufgabe der Ortskirchen in dieser Situation.

Im Anschluß an seinen Beitrag über Aufklärung, Postmoderne und New Age im Märzheft gibt Hans Joachim Türk, Professor für Philosophie an der Fachhochschule Nürnberg, einen kritischen Überblick über die Stellungnahmen zum New-Age-Denken von christlicher Seite. Er nennt die Übereinstimmungen und die Gegensätze.

Die zweite Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellin 1968 markiert eine entscheidende Wende im Selbstbewußtsein und im Handeln der Kirche in Lateinamerika. Zum 20. Jahrestag erörtert Hans Zwiefelhofer die Bedeutung und die Wirkungsgeschichte.

Trotz der vielkritisierten Verdrängung des Todesgedankens bewegt dieses Thema die Schriftsteller unserer Tage überraschend stark. Magda Motté, Professorin an der Technischen Hochschule Aachen, stellt ausgewählte Werke dar und macht deutlich, wie hier die unterschiedlichsten Auffassungen vom Sinn des Lebens zum Ausdruck kommen.

In der pastoraltheologischen Diskussion setzt sich ein tieferes und umfassenderes Verständnis von Buße und Bußerziehung durch. Stephan Leimgruber analysiert die Situation und schildert die Neuansätze.

Kirchliche Jugendverbände

Das anhaltende Gerede von der „Krise der Jugendverbandsarbeit" legt eine Reflexion auf Grundsätzliches nahe. Eine demokratische Gesellschaft wird nicht zuletzt durch die Prinzipien Organisierung und Pluralität konstituiert. In der Organisierung – Parteien, Verbände, Interessengruppen, Initiativen – kann sich der Bürger äußern, eigene Ansprüche durchsetzen, staatliche Ansprüche in Frage stellen. Folgerichtig muß es daher eine organisierte Jugendarbeit geben, die dann von unterschiedlichen Trägern – Verbände, Bewegungen – verantwortet wird. Ferner kann nur in der Pluralität der organisierten Ansichten und Interessen jene demokratische Balance hergestellt werden, die das Übergewicht einzelner mindert und Freiräume für Innovationen schafft. Sollte es den etablierten Verbänden nicht gelingen, das Gleichgewicht der Kräfte herzustellen, werden neue Gründungen zum notwendigen Ausgleich der Kräfte zwingen.

Die Pluralität der Gruppierungen, die auf einer Pluralität von Überzeugungen und Interessen aufruht, sollte möglichst profiliert sein. Aus der Spannung zwischen den Profilen kann dann Toleranz entstehen, wogegen angesichts eines verwaschenen Allerlei oder Einerlei eher totalitäre Anpassungsprozesse auf den Weg gebracht werden. Eine auf Verbänden beruhende Jugendarbeit wird dort notwendig, wo es laut Verfassung keine Staatsjugend gibt. Die Jugendarbeit ist Sache freier Träger und Gruppen. Hier deutet sich eine mögliche Spannung zu einer staatlichen Jugendpolitik an.

In den kirchlichen Jugendverbänden organisieren sich junge Christen. Diese Verbände entsprechen um so mehr demokratischen Erwartungen, je mehr sie ein christlich-kirchliches Profil besitzen. Die besondere Rolle kirchlicher Jugendverbände besteht darin, daß sie zugleich eine kirchlich verantwortete Jugendpolitik ermöglichen. Durch die kirchliche Jugendarbeit werden christliche Grundsätze in die Debatte eingebracht und kirchliche Forderungen im Bereich von Schule, Beruf, Öffentlichkeit, Bundeswehr und Zivildienst durchgesetzt. Die kirchlichen Jugendverbände vertreten jedoch nicht nur die Anliegen junger Christen. Sie werden sich die Nöte und Krisen junger Menschen überhaupt zu eigen machen. Sie vertreten also auch die Interessen aller jungen Menschen in der Gesellschaft.

Kirchliche Jugendverbände vermitteln damit zwischen Kirche, Gesellschaft und Jugend. Daß eine solche Mittlerrolle Konflikte mit sich bringt, ergibt sich schon aus den unterschiedlichen Erwartungen des kirchlichen Amtes, des erwachsenen Kirchenvolks, des jungen Kirchenvolks und aller jungen Menschen, politischer Gruppierungen und neuer sozialer Bewegungen. Dieser immer wieder neu aufbrechende Konflikt ist demnach nicht personell, sondern strukturell. Die Frage

ist nur, an welchem Thema er sich entzündet: an Friedenshirtenbriefen, an kirchenkritischen Beschlüssen von Jugendverbänden oder an unterschiedlicher Nähe bzw. Distanz zu politischen Parteien.

Die kirchliche Jugendarbeit ist durch die Spielregeln, die in ihr gelten, sowieso von eminent politischer Bedeutung; denn demokratisches Bewußtsein muß nicht nur theoretisch begründet, es muß auch durch engagierte Bürger vorgestellt und durch Initiativen im Rahmen der Selbstorganisierung Jugendlicher eingeübt werden. So unerläßliche Spielregeln wie Partizipation, Subsidiarität, Ehrenamtlichkeit und Toleranz in der genannten Erwartungsvielfalt und bei Festhalten des Grundsatzes der Selbstorganisation junger Menschen in Verbänden zu vermitteln, wird gewiß nicht leichtfallen. Die Ungeduld mancher kirchlicher Verantwortlichen, mit – zuweilen auch scheiternden – Versuchen von Jugendlichen und Jugendverbänden kann nur darin ihren Grund haben, daß sie die Schwierigkeiten, alle konfligierenden Interessen zu vereinen, unterschätzen.

Angesichts einer bedrohlichen Zukunftskrise wären zwei besondere Aufgaben jeder Jugendverbandsarbeit zu nennen: das rational begründete Argumentieren einüben und den Blick für die differenzierte Wirklichkeit schärfen.

Die schwierigen Probleme, vor denen unsere Gesellschaft steht, wecken Betroffenheit und verleiten gerade wegen der Emotionalisierung zu eher totalitären Positionen, zum Entweder-Oder. Das hilft nicht weiter, so leicht es auch sein mag, junge Menschen „high zu fahren", und so bewundernswert für Uninformierte kantige Forderungen und Slogans sein mögen. Wie überall sitzt der Teufel im Detail. Würden Jugendverbände aufhören, sich um die Anstrengung des Begriffs und eine präzise Wahrnehmung der Wirklichkeit zu bemühen, würden sie den jungen Menschen nichts nützen, die von ihnen einen Beitrag für die eigene Zukunft erwarten. Das Ethos ruhiger Wahrnehmung, genauer Unterscheidung, präziser Begrifflichkeit sollte die Verantwortlichen und die Beschlüsse eines Jugendverbands prägen. Wer sich von einem solchen Ethos leiten läßt, vertritt die Zukunft junger Menschen. Sachlichkeit und Respekt vor der Ansicht anderer sind wertvoller als die Ungeduld, in der jeder, der nicht der gleichen Meinung ist, abgewertet wird. Nichts leichter als dies. Dennoch ist es die Methode der Agitation. Man sollte sie weder selbst üben noch an junge Menschen weitergeben, auch wenn sie zuweilen in der Politik leider im Schwange ist. Der unbequeme Politiker ist nicht zugleich der moralisch schlechte. Dieser Grundsatz gilt auch für Jugendliche und kirchliche Jugendverbände.

Angesichts mancher Defizite in der Politik, angesichts einer verheerenden Konkurrenz in Schule und Arbeitswelt und wenig erfreulicher Perspektiven beim Blick in die Zukunft ist diese Aufgabe nicht leicht zu lösen. Aber gerade sie entspräche doch der Antihaltung und dem Protestverlangen junger Menschen. Sie stünden damit gegen schlimme Unarten der Gesellschaft und brächten das Neue.

Roman Bleistein SJ

Victor Conzemius

Newman und Döllinger

Vom Umgang mit Konflikten in der Kirche

Der englische Theologe John Henry Newman (1801–1890) und der Münchener Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger (1799–1890) gehören beide zu den großen religiösen Gestalten ihres Jahrhunderts. Newman hat wie kein anderer Theologe der Neuzeit im katholischen Raum das Erdreich für das Zweite Vatikanische Konzil gelockert, Döllinger ragt als Symbol gegen päpstliche Machtansprüche auch in unsere Zeit hinein. Der Deutsche und der Engländer besaßen zahlreiche Gemeinsamkeiten. Gemeinsam war ihnen der Glaube an Gottes Offenbarung in Jesus Christus, in einer Zeit, die die biblischen Grundlagen dieses Glaubens in Frage stellte; sie besaßen die gleiche Leidenschaft für die Gemeinschaft der Glaubenden in der Kirche, in einer Epoche, die insbesondere die römisch-katholische Kirche zum Hort letzter Rückständigkeit erklärte und zum baldigen Verschwinden verurteilte. Der gläubigen Menschen wegen wollten sie die Entfremdung zwischen Theologie und Wissenschaft überwinden. Beide wirkten als Theologen nicht im elfenbeinernen Turm, sie stellten sich der Öffentlichkeit. Beide sehnten sich danach, daß Christen ihre Differenzen bereinigen und ein gemeinsames Zeugnis ablegen würden. Miteinander standen sie in freundschaftlicher Beziehung, wechselten Briefe und Grußbotschaften und führten ihr Zwiegespräch über gemeinsame Freunde weiter, bis der Tod sie im gleichen Jahr 1890 abrief, Döllinger am 10. Januar, Newman am 11. August[1].

Fast noch stärker fallen die Verschiedenheiten ins Auge. Newman war sicher der universalere Geist: Theologe, Seelsorger, zu Lebzeiten bereits ein Klassiker der englischen Sprache, Freund seiner vielen Freunde, Meister des geistlichen Lebens. Döllinger besaß manche dieser Eigenschaften und einzelne ausgeprägter als Newman. Doch sie standen bei ihm nicht in jenem harmonischen Gleichgewicht wie bei seinem englischen Kollegen. Zwar war er keineswegs der Gelehrte, der nicht über die Enge seines Studierzimmers hinaussah, wie manche ihn gerne karikierten. Doch war er sicher der strengere Wissenschaftler, auch in seinen Freundschaften auf Intellektuelle oder Akademiker eingeschränkt, der Mann mit dem überlegeneren kirchenhistorischen Fachwissen. Er war jedoch abhängiger als Newman von kirchlichen und kirchenpolitischen Wetterlagen. Vor allem war er Katholik von Haus aus, von Jugend an gewöhnt, auf organisatorischer und publizistischer Ebene für die Kirche zu streiten, recht selbständig, ohne auf bischöfli-

che oder römische Signale zu warten. Die Eigenschaften seines kämpferischen Wesens verschmolzen mit seinem Einsatz für die Kirche. Eine Glaubenskrise, wie Newman sie mit 15 Jahren durchmachte, hat Döllinger nicht erlebt. Newman hat das in seiner Autobiographie so beschrieben:

„Als ich fünfzehn war, erlebte ich einen tiefgreifenden Denkwandel. Ich kam unter den Einfluß eines bestimmten Glaubensbekenntnisses, und mein Denken wurde von dogmatischen Grundsätzen geprägt, die durch Gottes Barmherzigkeit niemals wieder ausgelöscht oder verdunkelt wurden." [2]

Mit dieser intellektuellen Bekehrung verband Newman die Einsicht in die Notwendigkeit eines bestimmten Bekenntnisses und festgelegter Glaubensformeln. Seine Frömmigkeit wuchs jedoch über die intellektuelle Ebene hinaus, um sich in Gottes Gegenwart zu versenken, „um im Gedanken der zwei Wesen zu ruhen, die einzig absolut und zweifelsfrei existent sind – ich und mein Schöpfer. Myself and my creator." [3]

Ungleiches Erleben der Kirche

Ich und mein Schöpfer. Eine so intime Gottesbeziehung läßt sich bei Döllinger in Texten nicht nachweisen. In diesem Punkt ist der Deutsche diskreter, dafür mitteilsamer, wenn es um die Kirche geht. Im Rückblick auf sein Leben schrieb Döllinger 1882 dem Freund und Schüler Lord Acton:

„Sie haben nie empfunden, und können es nicht ganz fassen, was es heißt, den Bildungsgang eines Priesters und Theologen durchgemacht zu haben, in einem so ganz auf Beherrschung der Geister berechneten System reif geworden zu sein und lange Jahre in dessen Dienst gestanden zu sein. Sie können es nicht so nachempfinden, welcher Seelenzustand, welche geistige Atmosphäre sich bildet, wenn der Mensch Tag für Tag mit der Vorstellung durchtränkt wird, daß Unterwerfung unter die Autorität das Eine zum Heil der Welt und für die eigene Seligkeit Notwendige sei. Wie an einem Blatt Papier die einmal demselben gegebene Falte nie mehr verschwindet, nie vertilgt werden kann, so ist es mit dem pli d'une éducation cléricale . . . Mein ganzes Leben ist ein suczessives Abstreifen von Irrtümern gewesen, von Irrtümern, die ich oft mit Zähigkeit festhielt, gewaltsam gegen die mir aufdämmernde bessere Erkenntnis mich stemmend und doch meine ich sagen zu können, daß ich dabei nicht dishonest war." [4]

Wer vom anklägerischen Ton dieses Briefes absieht und sich auch an der Bitterkeit nicht stört, die ihn durchzieht, kann ermessen, was die Kirche *positiv* für Döllinger bedeutet hat: unendlich viel. In ihr war seine Gottesbeziehung aufgehoben, fast unreflektiert; vom Lebensgefühl, das sie vermittelte, ließ er sich tragen. Die Sache seines Lebens identifizierte er sozusagen vorbehaltlos mit ihr. Die Probleme begannen erst, als er merkte, daß der Kirchenkurs, den er vertrat, von anderen bestritten wurde, eine Gegenpartei das Steuer der Kirchenpolitik an sich riß und in eine von ihm als verhängnisvoll empfundene Richtung lenkte. Gerade weil die Kirche ihm so unsäglich viel bedeutete, war der Zusammenstoß mit jener innerkirchlichen Richtung – Partei nannte er sie – später so heftig, wuchs die Enttäuschung über die Kirche ins Maßlose.

In die Irre ginge jedoch, wer schließt, daß für Newman die Kirche bedeutungslos, gewissermaßen irrelevant gewesen sei. Im Gegenteil. Sonst hätte er nicht auf der Mitte seines Lebenswegs zur römischen Kirche konvertiert. Aber Newman sah die Kirche relativer als Döllinger; sein Kirchenverständnis wurde von seinem Gottesbild eingegrenzt. Das war so in seiner anglikanischen Zeit, es sollte auch so nach seiner Konversion zum römischen Katholizismus bleiben. Beim Konvertiten Newman besteht gewissermaßen, so paradox das auch scheinen mag, eine innere Einheit zwischen seiner anglikanischen Periode und seiner römisch-katholischen, beim Münchener Kirchenhistoriker erleidet die bisher unproblematische Identifizierung mit der Kirche Sprünge und Risse im Jahr der Verkündigung des Dogmas der päpstlichen Unfehlbarkeit. Newman war erst nach langem inneren Ringen zur Überzeugung gekommen, daß die römisch-katholische Kirche rechtmäßige Erbin der Kirche der ersten drei Jahrhunderte sei:

„Würden der heilige Athanasius oder der heilige Ambrosius plötzlich wieder lebendig, so kann kein Zweifel darüber bestehen, welche Gemeinschaft sie für die ihre halten würden."[5]

Seine Konversion selber beurteilt er nüchtern, weder triumphalistisch noch polemisch, moralische Hiebe in Richtung der Gemeinschaft der Herkunft austeilend.

„Daß mein Übertritt irgendwelche intellektuelle oder moralische Änderung in meinem Geist bewirkt hätte, kann ich nicht sagen; auch war ich mir keines festeren Glaubens an die großen Offenbarungswahrheiten oder einer größeren Fähigkeit zur Selbstbeherrschung bewußt, noch hatte ich mehr Eifer als zuvor. Aber es schien mir, als hätte ich nach stürmischer Fahrt den sicheren Hafen erreicht."[6]

Newman – Konversion als sozialer Abstieg

Diese Nüchternheit in der Beurteilung der Kirche kontrastiert mit der Erregung Döllingers zur Zeit des Ersten Vatikanischen Konzils. Doch darf man hinter den Ausdruck Newmans von der katholischen Kirche als sicherem Hafen ein Fragezeichen setzen. Hatte er wirklich einen sicheren Hafen erreicht? Gewiß hatte es in seiner anglikanischen Zeit manche Auseinandersetzung mit Bischöfen und Theologen gegeben, hatte er herben Tadel an der Einmischung des Staates in die inneren Angelegenheiten der anglikanischen Staatskirche geübt. Doch all das war ein Sturm im Wasserglas gewesen im Vergleich zur entfesselten menschlichen Unzulänglichkeit, ja Bosheit, die ihn im römischen Hafen erwartete. Als Fellow des Oriel College in Oxford, als Pfarrer von Little Saint Mary und als Universitätsprediger war er ein geachteter Mann gewesen. Bei seinem Übertritt verließ er nicht nur die Staatskirche, sondern katapultierte sich gewissermaßen aus dem weiten, bergenden sozialen Gefüge der Church of England hinaus in ein Niemandsland. Seine neuen Glaubensbrüder taten sich schwer mit ihm. Er war für sie unbequem, ein Störenfried, viel zu gescheit und zu kompliziert für ihresgleichen, einer, den man höchstens als Konversionstrophäe vorzeigen konnte. Sein

direkter Einfluß in der Kirche seiner Zeit war im Gegensatz zu Döllinger ziemlich gering. Das geht schon daraus hervor, daß sein Ruf als theologischer Schriftsteller auf seiner anglikanischen, nicht auf seiner römisch-katholischen Periode beruhte.

Sein Übertritt war deshalb gesellschaftlich und soziologisch gesehen eine Art Abstieg in Untiefen. Er brachte zudem seine schriftstellerische Arbeit zeitweilig zum Erliegen. Newman hat zwischen 1845 und 1870 kein größeres theologisches Werk mehr veröffentlicht. Seine Versuche, in der neuen Gesellschaft Wurzeln zu schlagen und sich nützlich zu machen, sind eine Kette von Mißerfolgen. Die Gründung einer katholischen Universität in Dublin (1852–1858) scheiterte am Mißtrauen der irischen Bischöfe. Seine Bemühungen, ein katholisches Studentenzentrum in Oxford zu errichten mit dem Fernziel, die Immatrikulation katholischer Studenten zu erreichen und die katholische Elite ans geistige Leben der Nation anzuschließen, zerschellten am Unverständnis des englischen Episkopats. Die ihm zugedachte Übersetzung der Hl. Schrift ins Englische und die Übernahme des „Rambler", der einzigen katholischen Zeitschrift, wurden ihm in höchst unfairer Weise wieder entrissen. 1859 wurde sein Aufsatz „Über die Befragung der Gläubigen in Sachen der Lehre" in Rom denunziert, ohne daß er sich rechtfertigen konnte. Wenige Jahre später mußte er sich gegen einen öffentlichen Angriff auf die innere Wahrhaftigkeit seiner Konversion verteidigen. Im Gegensatz zu Erzbischof Manning von Westminster hielt er die weltliche Macht des Papsttums, die 1870 tatsächlich hinweggefegt wurde, für eine bedenkliche, der Kirche schädliche Last: ein Standpunkt, der ihn in äußersten Mißkredit brachte. In Rom geriet er wegen einer Nachlässigkeit von Kardinal Wiseman für viele Jahre in den Verdacht der Unbotmäßigkeit gegenüber kirchlicher Autorität. Newman ging in seiner römisch-katholischen Zeit wahrhaftig unter der Wolke.

Ein französischer Biograph hat vom Martyrium Newmans gesprochen[7]. Das klingt etwas pathetisch; doch im Vergleich zu Döllinger ergibt sich, daß Newman den Konflikt mit der kirchlichen Autorität bereits in seiner anglikanischen Zeit, vor allem aber in seiner römisch-katholischen, als den Normalfall seiner christlichen Existenz erlebte. Gewiß hatte er Freunde und Bewunderer, zeitweilig umspülte ihn auch eine gewisse Berühmtheit. Aber all das war sehr unbeständig, hatte keine institutionellen Sicherungen und konnte sich nicht abstützen auf die Sympathie größerer Kreise.

Döllinger – Ajax des Ultramontanismus (Hefele)

Mit Döllinger verhielt es sich umgekehrt. Er hatte in seinem Leben nur wenig Erfahrung mit innerkirchlichen Konfliktsituationen gemacht. Lange bevor 1869 das Erste Vatikanische Konzil einberufen wurde, war der Münchener Kirchenhi-

storiker nicht nur der führende katholische Theologe par excellence, sondern auch unter den Theologen der kirchen- und gesellschaftspolitische Vordenker des deutschen Katholizismus. Kirchlich umstritten war er, sieht man vom üblichen Gelehrten- und weniger gelehrten Geplänkel ab, bis zu Beginn der 60er Jahre nicht. Er erfreute sich eines breiten innerkirchlichen Konsenses, hatte ein gutes Verhältnis zum Episkopat, zeitweilig auch zu einzelnen päpstlichen Nuntien. Er war wohlbestallter Universitätsprofessor, päpstlicher Geheimkämmerer, Berater der Bischöfe, Stiftspropst von St. Cajetan, Leiter der Universitätsbibliothek, verschiedentlich Rektor der Universität, zeitweise Abgeordneter des bayerischen Landtags. Er gehörte wie ein Prälat der Church of England zum kirchlichen Establishment der deutschen Kirche. Wenn es Konflikte in seinem Leben gab, so hatten diese sich bisher entweder in der weitgehend polemischen Auseinandersetzung mit den Protestanten oder im Kampf gegen staatskirchliche Übergriffe abgespielt. Seine von König Ludwig I. 1846 verfügte Quieszierung als Universitätsprofessor im Gefolge der Lola-Montez-Affäre hatte seinem Renommee weit mehr genutzt als geschadet.

Im Jahrzehnt vor dem Ersten Vatikanischen Konzil ändert sich diese Situation. Döllinger gerät in steigendem Maß in Konflikt mit dem kirchenpolitischen Kurs in Rom, ohne jedoch seinen Kredit in der deutschen Kirche zu verlieren. Er wird umstrittener, hat erklärte Gegner, aber ebensosehr auf ihn eingeschworene Gefolgsleute. Je mehr sein Stern am kirchlichen Horizont verblaßt, desto heller strahlt er am gesellschaftlich-kirchenpolitischen Himmel auf. Kurz vor dem Konzil wird er Reichsrat der Krone Bayerns, also Mitglied der Ersten Kammer, stärker als zuvor Berater der bayerischen Regierung in kirchenpolitischen Fragen, und in der Agitation um das Erste Vatikanische Konzil schließlich zu einer internationalen Zelebrität. Bei James Joyce taucht der „Kardinal" Dolling in Dubliner Stammtischrunden auf[8].

Die Auseinandersetzungen um das Erste Vatikanische Konzil in den Jahren 1869/70 und erst recht seine Exkommunikation durch den Erzbischof von München im April 1871 trugen dazu bei, seinen Berühmtheitspegel noch weiter ansteigen zu lassen. Ehrendoktorate, Zustimmungsadressen, Ehrenbürgerbeurkundungen, Sympathieschreiben, königliche Handschreiben – „mein Bossuet", schrieb ihm König Ludwig II. – häuften sich auf seinem Schreibtisch. Als Präsident der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (1873) und Generalkonservator der wissenschaftlichen Sammlungen des bayerischen Staates erreichte er die höchste Position, die Bayern damals an einen Wissenschaftler vergeben konnte. An die Stelle eines Ultramontanen, der ihn nicht mehr grüßte, traten zehn andere, die ehrfurchtsvoll ihre Hüte zogen, wenn der von seiner Kirche malträtierte Gelehrte im Englischen Garten vorbeiging. In seinem Haus an der Frühlingsstraße gaben vornehme Besucher aus dem In- und Ausland einander die Türklinke in die Hand, so daß es ihm selber fast zuviel wurde[9].

Ganz anders steht Newman da. Kein Rektorenhermelin und kein Prälatenmantel bedeckten seine Schultern. Er war Superior des Oratoriums von Birmingham, einer unattraktiven Industriestadt im Kohlenrevier. Bereits diese wenig glorreiche Position war nicht unumstritten, da eine Zeitlang versucht wurde, das Oratorium in Birmingham demjenigen in London zu unterstellen. Auf deutsche Verhältnisse übertragen war er soviel wie der Leiter einer Missionsstation mit einem im Aufbau begriffenen Gymnasium in Chemnitz oder im Ruhrpott.

Gemeinsamkeit der Konfliktsituation – Unterschiede ihrer Bewältigung

Nun brachte das Erste Vatikanische Konzil Newman und Döllinger in einer gemeinsamen Konfliktsituation auf ungeahnte Weise näher. Mit dem Münchener Kirchenhistoriker teilte der Engländer den Abscheu vor allen Aktivitäten in der Unfehlbarkeitsfrage, die die Dogmenerhebung päpstlicher Vorrechte zu einer Existenzfrage der Kirche aufbauschten. Eine unverschämte und aggressive Clique nannte er sie, die andern einen Lehrsatz aufdränge, der sie in schwere Gewissensnot bringe, ohne daß ein ausreichender Grund dafür vorhanden sei. Doch im Gegensatz zu Döllinger hatte er mit der Lehre selber keine Schwierigkeiten, da sie bereits in den Anschauungen seiner anglikanischen Zeit verwurzelt war. Deshalb sah er entgegen allen Gerüchten, die zeitweilig zirkulierten, nie den geringsten Anlaß, die römische Kirche zu verlassen und nach Canterbury zurückzukehren. Eine solche Versuchung ist nicht an ihn herangetreten, weil weder die Begleitumstände der Dogmenproklamation noch die damit verbundenen vielfachen historischen Einwände für ihn ein solches Gewicht besaßen, daß sie die Wahrheit der Kirche und die ihr gegebenen Verheißungen zunichte machen könnten[10].

So befand Newman sich bei aller Gemeinsamkeit theologischer Grundanliegen und der Einschätzung der auf die Unfehlbarkeitserklärung hinzielenden Propaganda auf einer von Döllinger verschiedenen Ebene. Er konnte zahlreichen Menschen, die verunsichert waren, Mut machen, in der Kirche zu bleiben[11], Gottes Verheißungen an die Kirche ernster zu nehmen als die Unzulänglichkeiten der Menschen, wären es Päpste und Konzilien, und auf bessere Tage zu hoffen. So schrieb er 1871 einem anglikanischen Freund:

„Im Blick auf die frühe Geschichte könnte es so aussehen, als ob sich die Kirche zur vollkommenen Wahrheit bewegte auf dem Weg über verschiedene, nacheinander folgende Erklärungen, die abwechselnd in gegensätzlichen Richtungen erfolgten, sich gegenseitig vervollkommneten, ergänzten und unterstützten. Ich sage: Laßt uns ein wenig Glauben haben. Pius IX. (der Papst unserer Zeit) ist nicht der letzte der Päpste (das Vatikanische Konzil nicht das letzte). Das vierte Konzil modifizierte das dritte, das fünfte das vierte. Bald waren Männer Häretiker, bald waren sie es nicht... Die jüngste Definition (der Papstdogmen) bedarf nicht so sehr der Rückgängigmachung als der Ergänzung. Man braucht Sicherheitsmaßnahmen gegen die möglichen Handlungen des Papstes, Erklärungen, die den Inhalt und das Ausmaß seiner Macht betreffen. Ich weiß, eine gewalttätige rücksichtslose Partei, hätte sie ihren Willen, würde in diesem Augenblick definieren, daß des Papstes Macht keine Vorsichts-

maßnahmen brauche, keine Erklärungen, aber es gibt eine Grenze für den Triumph des Tyrannischen. Laßt uns geduldig sein und Glauben haben, und ein neuer Papst und ein neu versammeltes Konzil kann das Boot wieder in die richtige Lage bringen." [12]

Blick in die Zukunft – Blick zurück im Zorn

Newman schaut über die Bedrängnis des gegenwärtigen Augenblicks in die Zukunft, nicht aus zukunftsseligem Optimismus, sondern weil er die Verheißungen des Herrn ernst nimmt, dessen Macht über die Mächtespiele in Kirche und Theologie hinausreicht.

Döllinger hingegen, den Blick fixiert auf Rom und auf das, was sich dort zutrug, sah nicht mehr über die Panikstimmung des Augenblicks hinaus. Er nagelte das Konzil fest an den Intrigen und Machtkämpfen, die sich in Rom abspielten und die einer Bischofsversammlung so wenig erspart bleiben wie irgendeiner Versammlung von Menschen. Riesengroß sah er die Macht der Fälschungen im Mittelalter und ihren Einfluß auf die Ausgestaltung päpstlicher Machtansprüche.

„Es ist kein Geheimnis, es ist eine laute, von den Dächern verkündete Tatsache, daß in keinem Gebiet des menschlichen Wissens der Trug, die Fälschung, die Fiktion eine so große Rolle spielte als in der Kirchengeschichte. Jetzt können wir in den großen Fragen, welche die Kirche bewegen, keinen Schritt tun, ohne auf die Frage zu stoßen: Liegt hier nicht Fälschung vor, hat man nicht ein ganzes Gebäude auf der falschen Grundlage von absichtlichen tendentiösen Erdichtungen aufgebaut." [13]

Die Besorgnis Döllingers war echt; sie kam aus dem Herzen, das für die Kirche schlug. Es scheint tatsächlich, als ob er der Auffassung war, das kirchliche Leben müsse innehalten, bis der Historiker wie ein Arzt jene aus dem Leib der Kirche herausgewachsenen Wucherungen, eben alle Fälschungen, herausoperiert hätte. Damit mutete er dem Historiker zu, Wahres und Falsches restlos aus dem Knäuel menschlicher Entwicklungsprozesse entwirren zu können: eine offensichtliche Überschätzung seiner Möglichkeiten. Er schätzte auch den Charakter der mittelalterlichen Fälschungen nicht richtig ein. Diese waren, wie die Kenner des mittelalterlichen Menschen darlegen, weniger von böswilliger Absichtlichkeit getragen, sondern versuchten vielmehr einen tatsächlichen Zustand zu legitimieren. Das wichtigste blieb außerhalb seines Blicks: daß trotz dieser Verdunkelung die Kirche in der Wahrheit gehalten wird.

Newman hat dieses Defizit in Döllingers Argumentation klar gespürt und es pointiert formuliert:

„Eine dogmatische Festlegung kann absolut wahr sein, obwohl die Gründe, die für sie in der Definition angeführt werden, die Texte, die Autoritäten der Väter, die historischen Stellen vielfach falsch sind... Sie werden sagen, Döllinger ist ein Historiker und hat ein Recht, sich an die Tatsachen zu halten. Aber in diesem Fall ist mehr als ein Historiker nötig. Er ist, mit Vorbehalt zu sagen, kein philosophischer Historiker... Er versetzt sich nicht in den Stand der Dinge, über die er liest... Er legt einen ... auf den Buchstaben eines Vertrages fest, statt das zu realisieren, was auf der Bühne vor sich ging... Ich protestiere dagegen, daß offensichtlich Betrug oder Gewalt in der Kirchengeschichte die Frage der Lehre entscheiden." [14]

Döllinger hörte diese Stimme nicht mehr. Für ihn waren das Beschwichtigungen eines Gutmeinenden, der die Einsätze nicht verstand. Er war überzeugt, er müsse mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln aus wahrer Gewissens- und Kirchentreue die Kirche vor der Verdunkelung ihrer Wahrheit retten. Er selber führte einen verzweifelten Kampf gegen diejenigen, die – wie er meinte – im Unfehlbarkeitswahn von der wahren Lehre der Kirche abfielen.

„Als Christ, als Theologe, als Geschichtskundiger, als Bürger kann ich diese Lehre nicht annehmen. Nicht als *Christ:* denn sie ist unverträglich mit dem Geiste des Evangeliums und mit den klaren Aussprüchen Christi und der Apostel; sie will gerade das Imperium dieser Welt aufrichten, welches Christus ablehnte, will die Herrschaft über die Gemeinden, welche Petrus allen und sich selbst verbot. *Nicht als Theologe:* denn die gesamte echte Tradition der Kirche steht ihr unversöhnlich entgegen. *Nicht als Geschichtskenner* kann ich sie annehmen: denn als solcher weiß ich, daß das beharrliche Streben, diese Theorie der Weltherrschaft zu verwirklichen, Europa Ströme von Blut gekostet, ganze Länder verwirrt und heruntergebracht, den schönen organischen Verfassungsbau der älteren Kirche zerrüttet und die ärgsten Mißbräuche in der Kirche erzeugt, genährt und festgehalten hat. *Als Bürger* endlich muß ich sie von mir weisen, weil sie mit ihren Ansprüchen auf Unterwerfung der Staaten und Monarchen und der ganzen politischen Ordnung unter die päpstliche Gewalt... den Grund legt zu endloser, verderblicher Zwietracht zwischen Staat und Kirche, zwischen Geistlichen und Laien." [15]

Döllinger – Retroaktive Radikalisierung der Kirchenkritik

Es ist unschwer, in der nachvibrierenden Entrüstung dieses Textes die ehrliche Überzeugung zu erkennen, aber ebenso leicht die an den Papstdogmen vorbeizielenden Übertreibungen festzustellen. Ein Bestreiter päpstlicher Unfehlbarkeit heute könnte sie höchstens als rhetorische Einstimmung, nicht als Argumente gelten lassen. Die Gewissensnot des Münchener Kirchenhistorikers, der sich dadurch die Exkommunikation durch seinen Erzbischof zuzog, das heißt dem die Teilnahme am sakramentalen Leben der Kirche entzogen wurde, wird durch diese Feststellung nicht berührt. Doch vor dem Satz, in dem er sein vorhin zitiertes Nein herausschleudert, steht ein anderer. Er klingt peinlich, wenn nicht verräterisch:

„Dieses System trägt seinen romanischen Ursprung an der Stirne und wird nie in germanischen Ländern durchzudringen vermögen." [16]

Peinlich ist der Satz schon deshalb, weil er als eine Konzession an jene Kreise erscheint, die nach den deutschen Siegen im Krieg von 1870 mit hochgeschwellter patriotischer Brust dem romanischen Element den Kampf angesagt hatten und einen neuen Feldzug gegen den Zauberer von Rom ausbrüteten. Vor allem war dieser Satz jedoch peinlich, weil er der bis 1870 von Döllinger ungebrochen verfolgten Linie widersprach, europäische Nationen nicht gegeneinander auszuspielen, vielmehr alles zu tun, um Brücken zwischen ihren Kulturen und Traditionen zu schlagen. Deshalb haben seine besten Freunde ihn vor den Leuten gewarnt, die

sich jetzt an ihn heranpirschten und seinen theologisch motivierten Widerspruch als Droge für ihren nationalpatriotischen Rausch mißbrauchten. An seinen Schüler Lord Acton, der zur Zurückhaltung mahnte, schrieb er zurück:

„Wenn Sie nun zu meinen scheinen, ich solle mich ganz zurückziehen und die Übrigen, die Guten und Reinen sowohl als die Zweideutigen, sich selber überlassen, so entspräche das allerdings meiner Neigung ... wenn ich nur wüßte, wie das zu erreichen wäre. Aber Universität, Reichsrat, die bloße Existenz schon hier in München, Akademie etc., alles macht mir einen solchen Rückzug und Abschließung unmöglich." [17]

Döllinger hat auch später seine Position nicht mehr revidieren können. Es war nicht Stolz, der ihn in Unnachgiebigkeit verhärtete, sondern der Umstand, daß seine Verwerfung des Ersten Vatikanischen Konzils bei ihm einen geistigen Umdenkungsprozeß einleitete. Auf theologisch-intellektueller wie auf emotionaler Ebene lockerte sich seine Anhänglichkeit an die Kirche. Sehr spät war der Verteidiger der Kirche zum Kirchenkritiker geworden; er holte nun auf, was er jahrzehntelang versäumt hatte, was er aus Bequemlichkeit, aus falscher Scham zugedeckt, in apologetischem Eifer beschönigt hatte. Die Widersprüche der Kirche und ihrer Vertreter in Vergangenheit und Gegenwart sah er jetzt mit geschärftem Blick; die Bereiche Rom, Kirche als Institution, ja auch das kirchliche Dogma, das zuweilen so viel Fanatismus und so viel Intoleranz erzeugt hatte, wurden ihm für immer verdächtig [18].

Und doch: Als er 1890 starb, klagte seine Nichte, daß hinter seinem Sarg die Vertreter so vieler christlicher Kirchen und Gemeinschaften schritten, nur nicht die der seinen. Der Ausspruch zeigt, wie der Exkommunizierte seine Kirchenzugehörigkeit empfand, auch wenn die Ungeschicklichkeiten Roms und die eigene Lebenserfahrung es in dieser Welt zu keiner Aussöhnung mehr kommen ließen.

ANMERKUNGEN

[1] Der Aufsatz beruht auf einem Vortrag im Bayerischen Rundfunk vom 10. 1. 1988; eine ausführlichere Darstellung, die auch den englischen Historiker und Schüler Döllingers Lord John Acton miteinbezieht, bietet meine Untersuchung: Lord Acton, Ignaz v. Döllinger und John Henry Newman: Lebenssituationen und Kirchenkonflikte, in: Christliche Heiligkeit als Lehre und Praxis nach John Henry Newman, hrsg. v. G. Biemer u. H. Fries (Sigmaringendorf 1988) 83–102. Für Döllinger ist noch immer grundlegend: J. F. Friedrich, Ignaz v. Döllinger, 3 Bde. (München 1899–1901). Die eingehendste neuere Untersuchung zur Theologie Döllingers bietet J. Finsterhölzl, Die Kirche in der Theologie Ignaz v. Döllingers bis zum Ersten Vatikanum. Aus dem Nachlaß hrsg. v. J. Brosseder (Göttingen 1975). Die Lit. zu Newman ist nahezu unübersehbar. Eine kenntnisreiche Kurzfassung seiner Biographie ist die deutsche Übersetzung von Ch. S. Dessain, John Henry Newman. Wegbereiter der Erneuerung der Kirche, hrsg. v. W. Becker (Leipzig 1980). Eine brillante Synthese bietet der Essay: O. Chadwick, Newman (Oxford 1983).

[2] J. H. Newman, Apologia pro vita sua (London 1948) 2f. [3] Ebd. 3.

[4] Döllinger an Acton 2. 6. 1888, in: Döllinger-Briefwechsel, hrsg. v. V. Conzemius, Bd. 3 (München 1971) 273.

[5] J. H. Newman, An Essay on the Development of Christian Doctrine ([3]1878) 293, 306, 382; ders., Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching, Bd. 2 (London) 24; Dessain, a. a. O. 168ff.

[6] Apologia 160.
[7] D. Gorce, Le Martyre de Newman. A la lumière par la Croix (Paris 1962).
[8] J. Joyce, Dubliners (Frankfurt 1969) 173.
[9] A. Plummer, Conversations with Dr. Döllinger 1870–1890, hrsg. v. R. Boudens (Leuven 1985).
[10] Vgl. W. Klausnitzer, Päpstliche Unfehlbarkeit bei Newman und Döllinger. Ein historisch-systematischer Vergleich (Innsbruck 1980); vgl. auch H. Fries, Newman und Döllinger, in: Newman Studien, Bd. 1 (Nürnberg 1948) 29–76.
[11] R. Bäumer, Der ungleiche Gewissenskonflikt zweier führender Theologen anläßlich der Unfehlbarkeitsdefinition, in: Newman Studien, Bd. 11, 32–46.
[12] Newman an Alfred Plummer, 3. 4. 1871, in: The Letters and Diaries of J. H. Newman, Bd. 25, 310.
[13] Vgl. G. Denzler, Ignaz v. Döllingers Vermächtnis an seine Hörer, in: Münchener Theol. Zschr. 21 (1977) 101; zur Wertung von Döllingers Fälschungstheorie vgl. H. Fuhrmann, Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen. Von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit (Stuttgart 1972–1974).
[14] Brief Newmans an Alfred Plummer v. 17. 6. 1972, zit. v. F. L. Cross, John Henry Newman (London 1933) 172.
[15] I. v. Döllinger, Briefe und Erklärungen über die Vatikanischen Dekrete 1869–1887 (München 1890) 90–92.
[16] Ebd.

Anton Zottl

Prophetie eines Verbots

Führt das Predigtverbot für Laien endlich zu einer Kirche der Laien?

Die universalkirchliche Regelung des Predigtdienstes in der Eucharistiefeier, welche im neuen kirchlichen Gesetzbuch von 1983 (CIC/83 can. 767) dem ordinierten Amtsträger die Homilie vorbehält, den „Laien" jedoch, selbst wenn er graduierter Theologe ist, künftig davon ausschließt, hat auch in der Bundesrepublik auf allen Ebenen der Kirche Protest und Enttäuschung hervorgerufen.

In beiden Reaktionen zeigt sich eine innerkirchliche Stimmung, die sich durch dieses Verbot eigentlich nur bestätigt sieht. Denn die Hoffnungen, die noch während der Würzburger Synode so ganz offensichtlich die kirchliche Öffentlichkeit bestimmt haben, liegen für viele Christen bereits auf der Müllhalde der Geschichte. Für andere waren diese Hoffnungen ohnedies nur eine fromme Täuschung über eine mögliche „Kirche in gemeinsamer Verantwortung", wieder anderen saß bereits während der Würzburger Synode die bedrückende Vermutung im Nakken, daß religiöse Sozietäten und ihre identitätserhaltende Doktrin sich wahrscheinlich nur sehr gravitätisch oder überhaupt nicht ändern können. Muß man sagen, daß nicht nur die religiöse Sprache, sondern jede religiöse Institution an einer Art „Todestrieb" leidet, der dazu drängt, die Lebenswelt des Menschen, seine Zeit und Kultur zu verlassen, um sich am Rand der Geschichte abzulagern in einem zeitlosen Einerlei dogmatischer oder liturgischer Wiederholungen?

Man muß jedoch in Ereignissen wie diesen nicht nur einen Rückschritt im Prozeß kirchengeschichtlicher Subjektwerdung und Selbstverantwortlichkeit des gesamten Gottesvolks sehen. Das universalkirchliche Predigtverbot für Laien in der Eucharistiefeier ist also nicht nur das Ende einer Hoffnung, sondern vielleicht doch auch ein Anfang. Schließlich gibt es durch jede Grenzziehung auch ein „jenseits der Grenze". Neuland also. Dem Theologen ist dies geläufig. Die Dogmengeschichte wird ja konstitutiv durch diese Dialektik von Abschluß und Eröffnung bestimmt. Jede „Definition" ist immer auch eine „Stunde Null" für einen neuen Prozeß von Glaubenserkenntnis und Glaubenshandeln, Theorie und Praxis. Vor allem (nicht ausschließlich) durch diese Abgrenzungen und Festlegungen wird verhindert, daß die Heilswahrheit zur Ideologie verkommt, die mit dem Leben des Menschen dann nichts mehr zu tun hat. Dies gilt sowohl für Entscheidungen in der „Lehre" als auch für Entscheidungen in der „Pastoral" – falls man beides auseinanderhalten will.

Darüber hinaus wird man nicht vergessen dürfen, daß nach katholischer Auffassung das Handeln der ordinierten Amts- und Entscheidungsträger durch den Heiligen Geist grundsätzlich getragen ist und mitbestimmt wird. Diese pneumatische Dimension des Amtes verlangt freilich nicht, man müsse „aus Glauben" in jeder amtlichen Verfügung das Wirken des Geistes sehen. Eine solche Identität gibt es nicht. Wohl aber einen notwendigen Zusammenhang. Ein solcher Zusammenhang zielt nicht – auch wenn das immer wieder so gesagt wird – in erster Linie auf den schweigenden Gehorsam des Christen, durch den er sich dem Lehr- und Leitungsamt und seinen Entscheidungen zu unterwerfen hat. Eine „gläubige Annahme" von Entscheidungen des Amtes meint vielmehr immer Gehorsam *und* Verantwortung. Beides. Denn Gehorsam und Verantwortung korrespondieren einander im Bild der Grenze: Gehorsam ist das Diesseits der Grenze, Verantwortung ihr Jenseits.

In diesem Sinn soll hier versucht werden, in der universalkirchlichen Entscheidung über die künftige Praxis des Predigtdienstes eine Grenze zu sehen, die einerseits eine geschichtliche Phase abschließt und andererseits eine, wie ich vermuten möchte, vielleicht neue Gestalt von Kirche eröffnet. Eine Gestalt, die der „Welt" und damit dem durchaus verschiedenen Verkündigungsdienst einerseits des Amtes und andererseits der Christgläubigen differenzierter und daher auch sachgemäßer entspricht. Mit anderen Worten: Die Verkündigung in der eucharistischen Versammlung des Gottesvolks hat eine andere kirchliche Funktion als jene Verkündigung, die in den vielen (möglichen) Basisgemeinden und Klein- bzw. „Hauskirchen" geschieht. Unter diesen Hauskirchen sind nicht einfach Familien gemeint. Ich vertrete hier die theologisch mögliche Auffassung, daß Hauskirchen und kirchliche Basisgemeinden solche Vergemeinschaftungen der Kirche sind, welche die Grundbedingungen von „Kirchlichkeit" erfüllen, das heißt: *das Evangelium zu verkünden und zu bezeugen in personal-subjekthafter Communio.* Darunter fallen alle Formen von Verkündigung in Gebetskreisen, liturgischen Arbeitsgruppen, Berufsgemeinschaften und Milieugruppen für ein spezifisches Milieu-Apostolat; ferner Aktionsgemeinschaften (Umwelt, Kernkraft, Straffällige, Regional-TV etc.), Studien- und Forschungszirkel, Handlungsgemeinschaften (in Politik, Wirtschaft, Bildung, Sozialarbeit etc.), Basisgruppen, Orden, Kongregationen und geistliche Vergemeinschaftungen etc. Gemäß der von der Deutschen Bischofskonferenz erlassenen „Ordnung des Predigtdienstes von Laien"[1] kann die Verkündigung ja dort dem fachkundigen Laien sogar offiziell übertragen werden.

Dabei kann man diesen „laikalen" Verkündigungsdienst außerhalb der Eucharistiefeier als Anstoß für eine (gegenwärtig erst rudimentär vorhandene) laienkirchliche Liturgie, Katechese, Weltdiakonie und Pastoral verstehen, deren Kirchlichkeit auch ohne amtliche Leitung (aber durchaus in amtlicher Sendung) feststeht. Diese Kirchlichkeit darf als Ausdruck einer gerechtfertigten Autonomie

gelten und muß sowohl für priesterlose Gottesdienste als auch für hauskirchliche Vergemeinschaftungen, Teams, Arbeitskreise, Aktionsgruppen etc. vorausgesetzt und anerkannt werden.

Eine solche Vielfalt wahrhaft volkskirchlicher Vergemeinschaftungen in Verkündigung, Liturgie und Diakonie könnte und müßte, so die These dieser Überlegungen, durch die sakramentale, eucharistische Versammlung und ihrer eben „sakramentalen Verkündigung" durch das Amt geeint, zusammengehalten, vertieft und prophetisch animiert werden. Genau dies wäre ja ohnedies der zentrale Dienst des Amtes. Es muß (gemäß der Konzilskonstitution „Gaudium et spes") nicht mehr „Hansdampf in allen Gassen" sein. Es muß und soll sich eben nicht in den Verkündigungsauftrag *aller* Christgläubigen einmischen oder ihn gar zu seinem eigenen Dienst hinzu auch noch übernehmen, sondern es soll sein unverzichtbar sakramentales Zeugnis in Gedächtnis (Anamnese) und Animation (Prophetie) geben vor allem durch den „Tisch des Wortes und des Brotes" – also durch den priesterlichen Dienst in einer vorrangig eucharistisch wirkenden und geeinten Kirche.

Wenn man sich diesem Gedankengang anvertrauen kann, so wird man feststellen, daß es eigentlich nicht um eine Kirche der Laien geht (wie im Untertitel dieses Aufsatzes ungenau formuliert werden mußte), sondern um eine Kirche der Getauften/Gefirmten, für deren Lebendigkeit, Weltauftrag, Apostolat und Stehen in der Wahrheit das Amt da ist. Ebensowenig wie es eine „Kleruskirche" geben kann, kann es eine „Laienkirche" geben. Dazu soll hier einiges gesagt werden.

Blockaden einer Kirche für die Welt

Daß der Verkündigungsdienst des Amtes durch den Verkündigungsdienst der Laien nicht ersetzt, wohl aber ergänzt werden kann und muß[2], gilt auch umgekehrt. Darin wird sichtbar, daß die Kirche nicht für sich selbst da ist, sondern für die Arbeit auf dem „Acker der Welt". Träger dieser Arbeit sind alle Christifideles. Das heißt: zunächst nicht das Amt, sondern der Laie. Eine solche „Arbeitsteilung" in der Kirche ist heute aus ekklesiologischen Gründen nicht nur möglich, sondern theologisch, soziologisch und anthropologisch notwendig. Die entscheidende Frage freilich lautet: Wird die gegenwärtige, abendländische Gestalt von Kirche diesem Anspruch gerecht?

Daß seit dem Zweiten Vatikanum die Kirche näher an den Problemen der Welt ist, wird man ja sicher innig wünschen. Man wird es aber kaum behaupten dürfen. Das liegt nicht (nur) an einer fehlerhaften Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt. Eher wird man vermuten, daß ein bestimmtes kirchliches Amts- und Selbstverständnis und bestimmte Kirchenstrukturen bzw. die in ihnen vorherrschende Praxis einer wirklichen Nähe zur Welt nach wie vor im Weg stehen.

1. *Blockaden durch Anonymität*

Die im Konzil erstmals erfahrene Großsozietät „Weltkirche" bringt nicht nur beglückende Einsichten und Konsequenzen. Denn eine solche Großsozietät neigt wegen ihrer (grundsätzlich legitimen und notwendigen) *Betonung des Gemeinsamen* immer auch zu einer *zentralistischen Mentalität* auf Kosten der Vielfalt der menschlichen Lebenswelten und ihrer Probleme. Das heißt: Weil man mit nahezu allen Kulturen und Zivilisationen dieser Welt zu tun hat, kann man dieser Vielfalt meistens (oder immer) nur auf einem relativ allgemeinen und hohen Abstraktionsniveau begegnen. Auf einer solchen Ebene jedoch kommt der Mensch bzw. kommen seine Probleme zumeist nur indirekt vor. Eigentlich nur über die Vermittlung von Führungskräften, Funktionären oder Interessenverbänden. Nur indirekt auch auf der Ebene bestimmter Problembereiche, die wegen ihrer Größenordnung praktisch nur durch ein professionelles Management bewältigt werden können. So zum Beispiel Arbeitslosigkeit, Nukleartechnologie, Abrüstung, Armut, Hunger, Diktaturen, Terrorismus, Umweltschutz, Epidemien etc. und alle Formen der Mitwirkung an entsprechenden Gesetzgebungsverfahren in diesen Bereichen. Diese grenzüberschreitenden, überregionalen Problembereiche erfordern selbstverständlich eine Pastoralarbeit auf höherer Ebene, die entweder von der Sache her (zum Beispiel Abtreibung) oder von der Größenordnung her (zum Beispiel Umweltschutz, Abrüstung) ein gesamtkirchliches Engagement eben „durch das Amt" erfordern.

So kann es kommen, daß dieses Näher-bei-der-Welt-Sein fast notwendig zur Entpersönlichung dieses Verhältnisses von Kirche und Welt führt. Gleichzeitig kann eben dadurch – ob man will oder nicht – auch innerhalb der Kirche ein abstraktes, lebensfremdes Bewußtsein entstehen, das, wegen des vielfachen Engagements auf Symposien, Akademien, Gesprächskreisen, Kontaktkomitees etc. (die relativ leicht zu organisieren sind), gar nicht mehr an den persönlichen Kontakt mit der Lebenswelt des einzelnen denkt. Und ihn daher einfach und von vornherein „unteren Ebenen" überläßt.

Was hier als notwendige Arbeitsökonomie erscheint, wird leider so zum Prinzip. Weil sich die Kirche gemäß ihrem Hirtenauftrag grundsätzlich um alle und um alles kümmern muß, kann sie sich zu dieser Welt nur sehr abstrakt verhalten. Und ist damit vielleicht sogar „demütig" zufrieden. So gesehen ist das Verbot der Laienpredigt in der Eucharistiefeier ein Weltverlust und der Rückzug aus den Erfahrungen der Basis.

2. *Blockaden durch Ichschwäche*

Was tiefenpsychologisch als ein wesentliches Moment von Ichstärke und als Gesundheit gilt – nämlich daß der Mensch zugleich in verschiedenen Lebenswelten leben kann und zu einem Optimum an Spannungen zwischen dem persönlichen Triebanspruch, dem gesellschaftlich (und ethisch) Erlaubten und dem eige-

nen Wollen findet –, das gibt es auch im sozialpsychologischen Verhältnis zwischen Kirche und Welt. Auch hier ist Ichstärke nötig! Denn die Kirche müßte eigentlich auch immer zugleich in der geistlichen *und* weltlichen Lebenswelt daheim sein. Immer wird von ihr theologischer *und* profaner Sachverstand verlangt und ein optimales Spannungsgefüge zwischen den Handlungszielen der *Verantwortung für die Welt* einerseits und der *Autonomie der weltlichen Sachbereiche* anderseits.

Da es jedoch für das Amt faktisch unmöglich ist, in allen Lebenswelten zugleich zu leben, hat das Zweite Vatikanum in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" nicht nur von Weltzuwendung gesprochen, sondern auch von Selbstbescheidung. Zu Recht wurde daher von den deutschen Bischöfen ein Rückzug des kirchenamtlichen Engagements aus dem weltlichen Bereich gefordert: „Deshalb aber muß für den Amtsträger der uneingeschränkte und unmittelbare Dienst der Weltgestaltung aus dem Geiste Christi hinter seinem Dienst an der Einheit des Leibes Christi und an der Zurüstung seiner Glieder für ihre jeweilige Aufgabe zurücktreten."[3]

Wenn man das „Amt" (nicht den Amtsträger) als jene Institution versteht, in der die Kirche als ganze handelt, dann bedeutet die von den deutschen Bischöfen geforderte Zurückhaltung des kirchenamtlichen Engagements in den weltlichen Sachbereichen freilich nicht unbedingt auch einen Verzicht auf den Dialog und die Mitarbeit auf den erwähnten abstrakten Handlungsebenen. Eine solche Mitarbeit wird dort immer nötig sein. Denn die Kirche ist gerade deshalb, weil sie Mysterium „in der Welt" ist, immer auch ein historisches Subjekt und daher eine welthafte Sozietät[4] mit einem – gewollten oder nichtgewollten – politischen Potential und Gewicht. Darauf kann und darf sie auch nicht verzichten, wenn sie sich nicht selbst privatistisch zerstören will. Nötig allerdings wäre die Einsicht, daß die normale Arbeit einer kirchlichen Großsozietät sich vielfach in einem lebensfremden Abstraktionstaumel befindet. Das großkirchliche Bewußtsein müßte sich darüber klar werden, daß diese relativ abstrakte Arbeit nicht schon das Wesentliche der Hirtensorge erfüllt. Und daß sie sich eher subsidiär zu jenen Handlungsfeldern der Kirche verhalten sollte, in denen tatsächlich der unmittelbare und wahrhaft kirchliche Heilsdienst am Menschen und seiner Lebenswelt dialogisch und kooperativ durch den Laien wahrgenommen werden kann. Denn nach Johannes Paul II. ist die menschliche Person und nicht eine abstrakte Menschheit der Weg der Kirche[5].

Dies bedeutet aber allerdings, daß die Kirche als Volk, also die kleinen Vergemeinschaftungen der Christgläubigen, jene eigentliche Ebene sind, wo – falls sie nicht klerikalisiert sind – notwendig und immer sowohl die kirchliche als auch die weltliche Lebenswelt zusammentreffen. Und zwar in einer sehr personal-existentiellen und problembezogenen Weise. Es kann keinen Zweifel geben, daß hier Persönlichkeiten nötig sind, die in aller Natürlichkeit zwischen den verschiede-

nen geistlichen, persönlichen und beruflichen Lebenswelten und sozialen Rollen problemlos wechseln können. Und die dementsprechend auch das Spannungsgefüge zwischen den verschiedenen Lebenswelten und ihren Ansprüchen aushalten. Nur so entspricht das pastorale Engagement des Gottesvolks in der Welt sowohl der Verantwortung für die Welt als auch der Autonomie der weltlichen Sachbereiche, ohne beides wegen mangelnder Ichstärke zusammenfallen zu lassen oder gar eines davon aus dem Engagement auszuklammern.

Mit anderen Worten: Wenn die Kirche als ganze (eine Pfarrei, ein Bistum, eine Bischofskonferenz etc.) gemäß „Gaudium et spes" sich wegen ihres notwendigen Abstraktionsniveaus aus der Welt zurückziehen muß, dann wird die Kirche als Hauskirche (Basiskirche), mehr als dies geschieht, in den verschiedenen Lebenswelten des gegenwärtigen Menschen lebens- und arbeitsfähig sein müssen. Unter diesem Aspekt ist es eigentlich gar nicht so bedauerlich, daß die „Laienpredigt" auf die lebensweltliche Basiskirche eingeschränkt worden ist. Man kann sich fragen, ob dadurch eine gesamtkirchliche Entwicklung ausgelöst wird, die tatsächlich, gewollt oder ungewollt, eine selbstverantwortliche „Kirche der Laien und ihrer Hirten" hervorbringt, die in hauskirchlicher Verkündigung, Liturgie und Diakonie näher, das heißt „mitten in der Welt" ist.

3. *Blockaden durch Angst*

Diese Form der Blockade zwischen Kirche und Welt meint nicht die sogenannten Berührungsängste, die vielfach aus befürchteter oder tatsächlicher Nichtkompetenz stammen. Gemeint ist vielmehr jene Angst, die fürchtet, die eigene religiöse Identität zu verlieren, wenn man sich zu weit hinauswagt in „Welt". Also die Angst, möglicherweise das „sacrum" und das „profanum" zu verraten. Oder jene Angst, die fürchtet, durch die vielfältigen Engagements im Heilsdienst „an der Welt" (die nicht mehr alle über den Schreibtisch des Amtes laufen) die Einheit angesichts der unüberschaubaren (und daher auch kaum zu kontrollierenden) Pluralität kirchlicher Aktivitäten nicht mehr garantieren zu können[6].

In diesem durchaus fromm aussehenden Anspruch scheint ein theologisches Vorurteil wirksam zu sein, das meint, Gott ohne den Menschen haben zu können, die Kirche ohne die Welt, die Gottesliebe ohne die Nächstenliebe, die spirituelle Gnade ohne ihre leibhafte Weltgestalt. Wer in diesem (häretischen) Vorurteil gefangen ist, sieht in jeder Differenz zwischen dem tradierten Glauben und der schwierigen modernen Welt nichts anderes als einen Verfall, aus dem man sich zurückziehen muß. Er macht nämlich die vorhandene Glaubenstradition zur Norm für alle welthafte Geschichte und will nicht wahrhaben, daß eben diese welthafte Geschichte und die je neu auftretenden Problemfelder und Aufgaben für diese Glaubenstradition selbst etwas beitragen und sie dementsprechend auch neu herausfordern.

Eine „Spiritualisierung" aber kann so nicht richtig sein. Denn dieser Rückzug

wäre letztlich nichts anderes als ein Rückzug aus der Geschichte des Heils in einen geschichts- und problemlosen Frömmigkeitsraum, von dem man erhofft, daß er vor allem und ohne jede Spannung die christliche Identität des einzelnen sichern kann.

Das aber bedeutet nochmals ein Wegsehen von den realen Lebensbedingungen des heutigen Menschen und seiner Alltäglichkeit und von all seinen (eingebildeten oder wirklichen) Nöten. In diesem Sinn müßte man sagen: Die Notwendigkeit, durch die Laienpredigt in der Eucharistiefeier eben diese Alltäglichkeit und diese Nöte ins innerkirchliche Bewußtsein hinein zu versprachlichen und so zur sakramentalen „Gestalt" werden zu lassen, ist durch das Verbot der (sakramentalen) Laienpredigt in der Eucharistiefeier nicht gesehen worden. Durch andere Verkündigungsakte in anderen kirchlichen Lebensbereichen und Vergemeinschaftungen, von denen wir hier ja vor allem sprechen, ist diese Ausklammerung nicht zu ersetzen, da sie andere Funktionen haben. Die Kirche als ganze bedarf, gerade wegen ihrer sakramentalen, also zeichenhaft bezeugenden Existenzweise, der Darstellung ihrer Welthaftigkeit. Andernfalls würde sie zur Jenseitskirche.

Eine Laienpredigt in der Eucharistiefeier wäre also gerade wegen der sakramentalen Verkündigungsform der Kirche unbedingt nötig. Jedoch nicht gleichsinnig wie die sakramentale Homilie, sondern komplementär zu ihr, weil eben (christologisch) Gott nicht ohne Welt zu haben ist. Dementsprechend müßte man sagen, daß gerade wegen der Sakramentalität der amtlichen Verkündigung in der Eucharistie die „Mitwirkung" der Laienverkündigung notwendig ist, um die Zeichenhaftigkeit des ganzen Geschehens sicherzustellen.

Das Predigtverbot macht also einerseits deutlich, daß nicht das Amt, sondern der Laie den Dienst der Verkündigung an der Basis zu leisten hat, um wirklich mit den Problemen und Nöten der Menschen zu tun zu haben. Deshalb wird sich vielleicht eine Kirche der Laien entwickeln – beginnend mit einer Laienliturgie bis hin zu spirituell getragenen und motivierten Arbeitskreisen, Teams und Aktionsgruppen etc. Anderseits müßte sichergestellt werden, daß die sakramental-zeichenhafte Verkündigung des Amtes in der Eucharistie durch die verkündigende Mitwirkung des Laien in genügendem Maß „geerdet" und mit genügend empirischen Implikationen angereichert wird und so ihre Welthaftigkeit erhält, da sie andernfalls nicht ein für den Menschen lebensrelevantes Zeichen sein könnte.

Chancen einer Kirche für die Welt

Wie können die angeführten Blockaden aufgelöst werden, die verhindern, daß die Kirche (gemäß „Gaudium et spes", Kap. 1) wirklich näher an die Probleme der Menschen herankommt? Was müßte strukturell geschehen, damit die Kirche ihrer pastoralen Verantwortung für die Welt besser gerecht werden kann, so daß

gerade dadurch ihre eigene christliche Identität sichergestellt wird? Wie müßte eine künftige Sakramentsgestalt von Kirche aussehen, in der das Abstraktionsniveau großkirchlichen Engagements überwunden bzw. gegengewichtet wird durch interpersonale und subjekthafte Räume, in welchen die Verantwortung für den „Acker der Welt" tatsächlich von allen Getauften/Gefirmten wahrgenommen werden kann? Wie müßten diese vielfältigen kirchlichen Basiskommunitäten aussehen, damit sie wirklich zu einem optimalen Spannungsgefüge kommen zwischen der wahren kirchlichen Communio und dem weltgestaltend vielfältigen Engagement? Und wie können diese kirchlichen Kommunitäten wirklich als Kirche verstanden werden und nicht nur als laikale Vergemeinschaftungen in einem privatistischen Sinn? Wie können Hauskirchen theologisch beschrieben werden, ohne daß sie ihre Kirchlichkeit nur über das Sakrament der Ehe erhalten, sondern vorrangig über jenes Sakrament, durch das sie in den Leib und Lebensvollzug des einen Christus eingepflanzt sind: über die Taufe/Firmung? Aus welchen unverzichtbaren Elementen aber besteht dann ihr Kirche-Sein inmitten der Welt?

1. *Kirche-Sein durch Subjekthaftigkeit*

In den beiden vatikanischen Konzilien (1870 und 1962) wurde das subjekthaft-personale Prinzip kirchlicher Existenz in zwei Stufen festgeschrieben[7]: im Ersten Vatikanum durch die Unabhängigkeitserklärung der Kirche von jeder anderen Gesellschaft und jeglichem staatlichen Machtträger, und im Zweiten Vatikanum durch die Einsicht in das Subjektsein der Kirche als das eine Volk Gottes.

Im Ersten Vatikanum wird gesagt: Die Kirche ist nicht Teil irgendeiner größeren Sozietät. Vielmehr ist sie selbst eine (freilich papstzentrierte) „societas perfecta". Demnach ist sie also eine unabhängige, das heißt freie und daher eine (unter bestimmten Bedingungen) immer auf sich selbst gestellte und der eigenen Verantwortung anheimgegebene Sozietät. Der universale Leitungs- und Lehrprimat des personalen Subjekts „Papst" macht der Kirche deutlich, daß selbst die Großsozietät einer Universalkirche keine anonyme Gesamtheit ist, sondern ein personal-subjekthafter Entscheidungsträger, also ethische Existenz und selbstverantwortliches Subjekt der eigenen Geschichte.

Das Zweite Vatikanum hat diese erstaunliche Selbst-Bestimmung des Ersten Vatikanums aufgegriffen und das Subjektsein der Kirche als ganzer sichtbar gemacht. Nunmehr ist Kirche erkennbar als Communio von Subjekten. Und sie ist nicht mehr bloßes Objekt der Seelsorge und sakramentaler Versorgung.

Das Bedeutsame dieser beiden ekklesialen Selbst-Bestimmungen liegt in eben dieser *ekklesialen Subjekthaftigkeit*. Dieser Subjekthaftigkeit ist es auferlegt, gemäß dem Willen Christi in ihren Urteils- und Entscheidungsakten für sich und ihr Tun selbstverantwortlich zu sein. Eine Einschränkung dieser Selbstverantwortlichkeit auf die kirchlichen Entscheidungsträger ist von da her nicht richtig. Vielmehr müssen solche kirchliche Sozialisationen gefunden und verwirklicht

werden, die eine Selbst- und Handlungsverantwortung *aller Getauften* ermöglichen. Verantwortung eines sozietären Subjekts kann es freilich nur dort geben, wo dieses Subjekt in einer solchen Weise urteilt, entscheidet und handelt, daß es selbst wirklich als verantwortlicher Akteur und somit als ethische Existenz sichtbar wird.

Dies jedoch ist auf der großkirchlichen Ebene nur über das Amt möglich. Auf der Ebene der Hauskirche jedoch insoweit, als hier die spirituelle und welthafte Verantwortung tatsächlich von *jedem* Getauften wahrgenommen und sichtbar gemacht werden kann. Insoweit könnte man sagen, daß die Ausgrenzung laikaler Verkündigungsakte aus der großkirchlichen Ebene der Eucharistiefeier und der Einweisung laikaler Verkündigung in den personalen Kleinraum hauskirchlicher Vergemeinschaftungen tatsächlich einen jeden Getauften zum heilsgeschichtlich verantwortlichen Subjekt seiner (nichtamtlichen) kirchlichen Existenz werden läßt.

2. *Kirche-Sein durch Communio*

Wenn man verstanden hat, was diese Innovation einer nunmehr (hoffentlich unverlierbaren) ekklesialen Subjekthaftigkeit und Entscheidungsverantwortung *aller* Getauften bedeutet[8] und daß die Christgläubigen nicht nur Adressaten und Objekte der Verkündigung sind, sondern zunächst selbst prophetische Zeugen des einen Glaubens und der einen Taufe – dann ist überall dort, wo diese Verkündigung und dieses Zeugnis kommunitär geschieht, nicht einfach bloß das private Zeugnis eines Vereins, der zur Kirche gehört, oder die private Nachfolgepraxis von einzelnen Getauften zu erkennen, sondern weit mehr bzw. etwas wirklich anderes. Mit Recht und Absicht spricht daher das kirchliche Lehramt immer wieder von der „Familie als Hauskirche"[9]. Darin wird deutlich, daß eben diese Communio der subjekthaft-personal Handelnden sie zur Kirche macht und als Kirche qualifiziert und handeln läßt. Kirchlichkeit gründet in eben dieser Communio – ganz gleich auf welcher Ebene und in welcher (Communio-) Gestalt auch immer.

An diesem Punkt müßte die vielfach noch immer alternativ[10] hierarchisch denkende Theologie lernen, daß sie nicht nur Kirche *für* das Volk ist, sondern Kirche *des* Volkes und *aus* dem Volk. Und daß dementsprechend bei der Artikulation des Glaubens und seiner gestalthaften Bezeugung nicht nur die mitverantwortliche Rolle des Laien gesehen wird, sondern die wahre Lehr-, Heiligungs- und Verantwortungsautorität *aller* Christgläubigen. Das animatorisch-prophetische und das gedächtnisstiftend-anamnetische Amt der Amtsträger ist auf diese Verantwortungsautorität aller Christifideles knechtlich, aber konstitutiv hingeordnet. Aber: Dieses Amt ist für die genannte Autorität aller Getauften freilich nicht insofern konstitutiv, als ob sich die Autorität der Gläubigen von der Amtsautorität ableitete, sondern insofern, als diese Autorität aller Gläubigen des traditionssichernd-anamnetischen, prophetisch-animatorischen Dienstes des Amtes bedarf,

um nicht nur mehr sich selbst zu versorgen und also die Gerufenheit und Sendung zu verlieren oder stillzulegen.

Aus diesem Grund ist es eigentlich nicht korrekt, wenn die über den „Laien" beratende Bischofssynode 1987 erklärt, daß die Amtsträger jenen Glauben „verkünden", den dann (!) die Laien in der Welt zu „bezeugen" hätten[11]. Eine solche konsekutive Reihung möchte offenbar sagen, daß das eine die Lehre und das andere die Praxis ist. Dem kann man jedoch nicht zustimmen. Denn immer ist ja das Verkünden ein Bezeugen und das Bezeugen ein Verkünden.

Dahinter jedoch scheint eine andere Vorstellung wirksam zu sein. Nämlich die Behauptung, daß das Verkünden ein kirchlicher Akt sei, das Bezeugen jedoch nur eine privat-individuelle Glaubenshandlung des Laien in der Welt – noch dazu in eigener Verantwortung. Grundsätzlich ist natürlich eine Unterscheidung zwischen kirchlichem und privat-christlichem Zeugnis, das indirekt immer auch ein kirchliches ist, theologisch und kirchensoziologisch legitim. Aber gerade diese Zuerkennung von Kirchlichkeit für bestimmte Akte von Christgläubigen scheint heute in der Tat ein neuralgischer Punkt des christlichen Selbstverständnisses und der daraus stammenden Energie kirchlichen Lebens in der Nachfolge zu sein. Diese Kirchlichkeit kann nicht allein aus dem Amt abgeleitet werden, da sie ja primär in der Taufe/Firmung begründet ist. Deshalb spricht das neue kirchliche Rechtsbuch von 1983 (entgegen den Vorentwürfen) nicht mehr von einer „Beteiligung" von Laien an der Leitungsvollmacht, sondern von ihrer „Mitwirkung" (CIC/83 can. 129 §2). Wäre dies nicht so, so könnte theologisch eigentlich auch auf die fundamentalen Akte der Bekehrung in Umkehr und Nova vita verzichtet werden: Unterwerfung unter die objektive Wahrheit würde dann eigentlich schon genügen. Was doch sicherlich nicht richtig ist.

Nach christlichem Selbstverständnis muß ja jedes christliche Handeln, insofern es christlich zu sein beansprucht, Kirchlichkeit implizieren. Das aber bedeutet, daß von der christlichen Identität und Würde des Getauften her gefordert ist, daß diese Kirchlichkeit nicht erst (rechtlich) gewährt bzw. zuerkannt werden, sondern zunächst durch sozietäre, also auch durch personale Subjekthaftigkeit bestimmt sein muß. Kirchliches Handeln ist erst dann kirchlich, wenn es durch die Subjekthaftigkeit eines jeden einzelnen Christen und durch deren Vergesellschaftungen in den verschiedenen kirchlichen Gruppierungen[12] hindurchgegangen ist. Kirchlichkeit und Amtlichkeit sind demnach nicht identisch, sondern bedürfen wesentlich der personal zusammenwirkenden Subjekthaftigkeit der Communio. Mit Recht stellt Norbert Lohfink fest: „Die dem Wesen des Christentums am meisten gemäße Form der Prophetie in der Kirche – wenn es sie schon wegen des Elends dieser Kirche geben muß – wäre die Gestalt von Gemeinden, die als Gemeinden ... gegenüber der Kirche als ganzer prophetische Funktion hätten. Unter dieser Rücksicht ist es ein außerordentlich hoffnungsvolles Zeichen, daß es heute in der Kirche so etwas wie eine Gemeindebewegung gibt."[13]

3. *Kirche-Sein durch Evangelisation*

Das Communiogefüge, das die Subjekthaftigkeit kirchlicher Existenz nicht nur anthropologisch, sondern theologisch konstituiert und sie so zur kirchlichen macht, ist ohne Zweifel ein konstitutives Element kirchlicher Christlichkeit. Es ist sozusagen jenes Element, das von der Communiogestalt der Taufexistenz her gefordert ist.

Vom anderen, ebenso konstituierenden Element, das die Kirchlichkeit eines Aktes begründet, spricht das Zweite Vatikanum im 4. Kapitel der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium". Dort wird eindeutig und klar gesagt: Christus übt sein prophetisches Amt nicht nur durch die Hierarchie, das heißt nicht nur durch das ordinierte Amt, aus, sondern immer auch und ebenso durch den Laien (Nr. 35). Die Begründung dafür lautet: Jeder, der an der Heilssendung der Kirche in den jeweiligen wesentlichen Akten kirchlichen Lebens teilnimmt bzw. sie trägt, nimmt an den Ämtern Christi teil und bezeugt dieses Tun Christi. Dies bedeutet, daß der Akt der Bezeugens selbst die Kirchlichkeit christlicher Vergemeinschaftungen mitkonstituiert. Es ist „offizielles" Tun und daher „hierarchisches Apostolat" [14]. In unserem Zusammenhang bedeutet das, daß die *Verkündigungsdienste der Laien* in den jeweiligen personal-subjekthaften Vergemeinschaftungen diesen Hauskirchen ihre Kirchlichkeit verleihen.

Nach dem Apostolischen Schreiben „Evangelii nuntiandi" Pauls VI. definiert sich die Kirche im Kern durch eben dieses Evangelisieren nach außen und nach innen. Denn das Ziel ist (nach innen) sowohl ein Dienst an der eigenen Hoffnung der Kirche im Vernehmen dessen, „was das neue Gebot der Liebe ist" (Nr. 15), als auch (nach außen) die Förderung, Begleitung und der Dienst an einer Kultur und Zivilisation, in der die geschichtlichen Subjekte ohne den Schatten eines kulturellen oder religiösen Imperialismus sowohl in ihrer Freiheit und Würde gefördert als auch in ihren Gefährdungen geschützt werden.

Es fällt auf, daß Paul VI. gerade in diesem Zusammenhang auch von den „Gemeinden in den Gemeinden" spricht – also von Hauskirchen in ihrer offenbar vielgestaltigen Sozialisationsgestalt, die keineswegs nur auf Gebetskreise etc. eingeschränkt werden muß. Sie sind selbst Träger der Botschaft und zugleich ihre Adressaten. Insofern sind gerade sie eine „Hoffnung für die universale Kirche" (Nr. 58), weil sie eben wesentlich kirchlich sind! Dies sind sie aber gerade durch den Mitvollzug dieser Evangelisierung, der per definitionem das Wesen von Kirchlichkeit ausmacht.

Diese kirchenkonstituierenden Elemente der hierarchischen, also bevollmächtigten Verkündigung werden auch in den Vorschlägen (Propositiones) der Bischofssynode 1987 an den Papst hervorgehoben. Im Zusammenhang mit Fragen der Erneuerung der Pfarreien werden (an zweiter Stelle) die Mikrosozialisationen der Kirche genannt und ihre Bedeutung für das Ganze der Kirche hervorgehoben. Handelt es sich dabei doch um „kleine kirchliche Gemeinschaften, sogenannte

Basisgemeinden oder lebendige Gemeinden, wo die Gläubigen das Wort Gottes einander mitteilen und in liebevollem Dienst ausdrücken können: diese Gemeinden sind ein wahrer Ausdruck kirchlicher Gemeinschaft und Zentren der Evangelisation in Gemeinschaft mit ihren Hirten“ [15].

Auf dem Weg zu einer Kirche der Laien?

Wenn man davon ausgeht, daß sowohl die subjekthaft-personale Communio als auch ihr Vollzug der Evangelisierung kirchenkonstitutiv sind und ihr Kirchesein ausmachen, dann entspricht diesem Verständnis von Kirchlichkeit weder eine Versorgungspastoral noch eine Kirchlichkeit, die allein durch das Amt sichergestellt wird. Eine Kirchlichkeit also, die nicht allein durch das Zusammenwirken mit einem Amtsträger (z. B. mit dem Pfarrer einer Pfarrei) entsteht. Es muß nicht ausdrücklich erwähnt werden, daß diese Kirchlichkeit auf Grund *kommunitärer Verkündigungsakte* natürlich notwendig die Gemeinschaft und den Zusammenhang mit dem Amt impliziert, und zwar gerade wegen der gemeinschaftlichen, also kirchlichen Vollzugsform jeglicher Christlichkeit. Denn Amt und individuelles Zeugnis gibt es ja nicht nur in den christlichen Kirchen, sondern auch im Israel des Alten Bundes und in vielen nichtchristlichen Religionen. Das unterscheidend Christliche liegt eben im gemeindlichen Vollzug der Evangelisierung, zu deren geschichtlich-sakramentaler Gestalt das Amt notwendig und konstitutiv dazugehört.

Kirchlichkeit ist also zunächst nicht eine Frage der hierarchischen Ordnung, sondern einerseits eine Frage der Identität des kirchlichen Subjekts und anderseits eine Frage der Begründung dieser Identität. Wenn die Identität des kirchlichen Subjekts dadurch gesichert wird, daß dieses Subjekt, also dieser Christgläubige, gemäß seiner Würde und entsprechend seinem subjekthaften, das heißt nicht gegenständlich zu behandelnden Wesen seine Taufsendung in Gemeinschaft mit anderen Christen vollzieht (und nicht dadurch, daß sie ihm andemonstriert und er also „versorgt“ wird), so ist diese Gemeinschaftlichkeit der Communio für ihn jener Raum, in dem er diese Identität seines Kircheseins verwirklicht und vollzieht. Eben in diesem gemeindlichen Christsein (und nicht nur im individuellen Ethos christlicher Lebensführung) findet der Christ eigentlich seinen Ort, sein Dazugehören und sein Eingepflanztsein.

Aber erst durch den personal-subjekthaften Mitvollzug des kommunitären Evangelisationsauftrags – und nicht schon durch die jeweilige Communio an und für sich – wird der einzelne eingepflanzt in das Ganze der Kirche. Erst durch die kommunitär vollzogene Evangelisierung findet die Communio selbst ihre christliche Identität, das heißt ihre Kirchlichkeit.

Gerade dann, wenn man die Gesandtheit der einen Kirche für die Welt im

Blick hat, wird man einerseits eine Polarisierung zwischen dem Verkündigungsauftrag des Amtes und dem Verkündigungsauftrag des Laien vermeiden. Anderseits wird man aber auch aufmerksam sein für die wesensverschiedene Funktion dieser Sendungen. Wenn die Verkündigungsakte des Amtes immer sakramentale Dimensionen haben, weil sie eben (gemäß „Gaudium et spes") zunächst das Ganze der Kirche und ihre Einheit anzielen und nicht zunächst „die Welt", dann ist es durchaus sinnvoll und richtig, daß dem Volk aller Getauften eine eigene Weise kirchlicher Verkündigung zukommt, und zwar eine solche, die sowohl näher an den Problemen der Welt liegt, als auch eine, die in einer sehr personalen und subjekthaften Weise tatsächlich alle Anonymität, Unsachgemäßheit und Erfahrungslosigkeit kirchlichen Bezeugens und pastoraler Verantwortung überwinden kann.

Das Predigtverbot für Laien in der Eucharistiefeier kann man also durchaus als eine Entscheidung verstehen, welche, ohne dies zu beabsichtigen, darauf hinweist, daß die pastorale Verantwortung für die Welt nicht durch die Großsozietät Kirche in einer wirklich personalen und sachkompetenten Weise wahrgenommen werden kann, sondern nur durch Kleinsozietäten, das heißt Hauskirchen. Wenn das stimmt, dann sieht man – und zwar gerade im Blick auf die Missio der Kirche in der Welt –, daß die sakramentale Verkündigung eine andere Funktion hat als die pastorale. Dann begreift man von der Sache das Heilsauftrags her, daß der Predigtdienst aller Getauften zunächst nicht in die (immer und wesentlich großkirchliche) Eucharistiefeier hineingehört bzw. sie mitkonstituiert, sondern zunächst in die Basisgemeinden etc. – also dorthin, wo die Kirche in ihren vielen Gruppierungen und Vergemeinschaftungen ihre pastorale Verantwortung „auf dem Acker der Welt" deshalb wirklich wahrnimmt, weil sie eben in diesen Vergemeinschaftungen ganz am Pulsschlag der Zeit ist und so auch tatsächlich an den Problemen der Menschen teilnehmen kann, immer jedoch in der Einheit gehalten durch die sakramentale Verkündigung der Eucharistie als ganzer, der das Amt vorsteht und der es zu dienen hat in allen einzelnen liturgischen und sakramentalen Elementen.

Mit anderen Worten: Das eine Subjekt Kirche, sei sie nun Universal- oder Ortskirche, ist ein Subjekt in und aus vielen Subjekten, eine Gemeinde in und aus vielen (Haus-)Gemeinden, eine Communio, in und aus vielen Kommunitäten, denen stets eine volle, autonome, jedoch kleinsozietäre und deshalb personale, wirklich verantwortliche, weltkompetente und wahre (!) Kirchlichkeit zukommt. Man wird wohl unbedenklich behaupten können, daß dies dem nachkonziliaren Bewußtseinsstand und vor allem den Erfahrungen der Kirchen der Dritten Welt entspricht. Dementsprechend dürfte dies dann auch für die nordatlantischen Ortskirchen kein Problem sein.

Der spezifische Verkündigungsauftrag der Laien läßt also eine höchst plurale Kirche der Laien sichtbar werden, in der in kleinsozietären Hauskirchen und Basisgemeinden eine Kirche des Volkes lebt und arbeitet. Immer in Gemeinschaft

mit dem Amt, jedoch im Alltag in durchaus eigener (kirchlicher) Verantwortung: eine Vielzahl von Kirchen aus Getauften – geeint in eucharistischer Gemeinschaft.

ANMERKUNGEN

[1] Pressedienst der Dt. Bischofskonferenz v. 26. 2. 1988; Text in: Klerusblatt 68 (1988) Nr. 3, 66.

[2] Gemäß dem Dekret über das Apostolat der Laien Nr. 6 des Vatikanum II; vgl. O. Stoffel, Die Verkündigung in Predigt und Katechese, in: HbkK (Regensburg 1983) 541–553, 543.

[3] Stellungnahme der dt. Bischöfe zur Bischofssynode 1987, in: Herderkorrespondenz 40 (1986) 323–331, 324.

[4] Vgl. W. Kaspar, Der Geheimnischarakter (der Kirche) hebt den Sozialcharakter nicht auf. Zur Geltung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche, in: Herderkorrespondenz 41 (1987) 232–234.

[5] In der Enzyklika Redemptor hominis (1979) Nr. 14.

[6] W. Kaspar a. a. O. erinnert mit Recht an das Wort B. Pascals, daß „Vielheit ohne Einheit Chaos, Einheit ohne Vielheit Tyrannis ist" (Pensées, Fr. 872).

[7] Vgl. H. J. Pottmeyer, Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vaticanums. Der Einfluß des I. Vaticanums auf die Ekklesiologie des II. Vaticanums und Neurezeption des I. Vaticanums im Lichte des II. Vaticanums, in: Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vaticanum, hrsg. v. G. Alberigo, Y. Congar, H. J. Pottmeyer (Düsseldorf 1982) 89–110.

[8] P. Neuner, Der Laie und das Gottesvolk (Frankfurt 1988) 23–155; B. Forte, Laie sein. Beiträge zu einem ganzheitlichen Kirchenverständnis (München 1987) 26–45.

[9] Vgl. Stellungnahme d. dt. Bischöfe zur Bischofssynode 1987, a. a. O. 324.

[10] Cahiers d'Études Pastorales 1, Relations clercs-laics. Analyse d'une crise (Montréal 1985).

[11] Vgl. Hohe Erwartungen – bescheidene Ergebnisse. Eine Bilanz der Bischofssynode über den Laien, in: HK 41 (1987) 564–569, 565.

[12] W. Fürst, Communio als Prinzip pastoraler Theologie und pastoraler Praxis, in: Leb. Seelsorge 37 (1986) 238–248.

[13] N. Lohfink, Wo sind heute die Propheten?, in dieser Zschr. 206 (1988) 183–192, 191.

[14] Im Sinn von Y. Congar, der darunter nicht ein Apostolat versteht, das von der Hierarchie der Amtsträger an die Laien subdelegiert wird, sondern ein Apostolat, das jeder Getaufte auf Grund seiner Taufe in der ihm entsprechenden Weise – also in hierarchisch-bevollmächtigter Tauf/Firm-Autorität – ausübt.

[15] Herderkorrespondenz 41 (1987) 569–579, 572.

[17] Döllinger an Acton, 19. 9. 1871, vgl. Döllinger-Briefwechsel, Bd. 3, 36.

[18] Zur Entwicklung Döllingers im Jahrzehnt zwischen 1860 und 1870 vgl. meinen Aufsatz: Die Kirchenkrise Ignaz v. Döllingers. Deutsche gegen römische Theologie?, in: Hist. Jb. 108 (1988) 406–428.

Paul Roth

Glasnost – Instrument der Perestroika

In seiner Schlußrede auf der Parteikonferenz in Moskau sagte Michail Gorbatschow (Moskauer Fernsehen 1. 7. 1988): „Man kann sagen, daß Glasnost eine der Heldinnen dieser Konferenz war. Vor allem deswegen, weil schon allein unsere Diskussion das Ergebnis einer Atmosphäre der Offenheit, Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit war, die sich in der Gesellschaft durchsetzt. Aber auch deswegen, weil wir hier das Thema der Glasnost selbst diskutierten – wie wir es mit Glasnost im weiteren halten wollen; wo sind ihre möglichen und vernünftigen Grenzen?"

„Glasnost" ist nach „Perestroika" zum Markenzeichen der Politik Gorbatschows geworden. Zumeist wird Glasnost daher überhaupt nicht mehr übersetzt. Wenn es übersetzt wird, dann als „Transparenz, Öffentlichkeit, Offenheit". Trotzdem ist es recht schwierig abzugrenzen, was eigentlich alles zu Glasnost gehört.

Sowjetische Medien, vor allem aber westliche Massenmedien haben aus Glasnost eine Art Sammelbehälter gemacht, in den alles hineingeworfen wird, was irgendwie mit Presse-, Meinungs-, Informations- und Glaubensfreiheit, mit der Freiheit von Wissenschaft und Kunst zu tun hat. Als der Oberste Gerichtshof der Sowjetrepublik Estland einen Nacktbadestrand genehmigte, ordnete eine große Zeitung dies auch unter Glasnost ein[1].

Glasnost ist keine Wortschöpfung Gorbatschows. Als politischer Begriff tauchte Glasnost vor rund 150 Jahren im Zarenreich auf. Manche Bemühungen Gorbatschows ähneln denen jener fortschrittlichen Ministerialbeamten, die damals Glasnost forderten. Warum hat Gorbatschow Glasnost eine solche Bedeutung beigemessen? Was wollte er damit erreichen? Erst wenn das geklärt ist, wird eine weitere Prüfung sinnvoll, wie sich Glasnost seit 1985 entwickelt und ausgebreitet hat.

Aus dem angeführten Zitat geht hervor, daß die Partei Glasnost nicht aus dem Griff geben möchte. Es ist ferner herauszulesen, daß die Grenzen von Glasnost ungenau sind. Offensichtlich haben kritische Sowjetbürger Glasnost auch für Bereiche, Meinungen, Forderungen beansprucht, die die Machthaber nicht zur Diskussion stellen möchten.

Glasnost soll ein „Hebel", ein „Transmissionsriemen", ein „Instrument", eine „Waffe" der Perestroika sein[2]. Im ideologischen Leitorgan der KPdSU, dem „Kommunist" (Nr. 7/87, 3 ff.), heißt es im ungezeichneten Leitartikel „Auf dem

Kurs des XXVII. Parteitags der KPdSU": „Glasnost, Kritik und Selbstkritik, aufrichtige, öffentliche Diskussion über schwierigste Lebensprobleme, das sind arteigene Züge des entwickelten Sozialismus, die heute neu Impulse erhalten. Für ihre Entwicklung brauchen wir keine zusätzliche ‚Einführung' irgendwelcher spezifischer Formen und Einrichtungen aus dem Arsenal der bürgerlichen Demokratie – uns sind die historisch dem Sozialismus eigenen fortschrittlicheren Normen und Prinzipien des Demokratismus näher."

Glasnost zur Zarenzeit

Der Begriff Glasnost tauchte unter Zar Nikolaus I. (1825–1855) auf, als erste Überlegungen über Reformen, über die Bauernbefreiung angestellt wurden. Fortschrittlich gesinnte Ministerialbeamte forderten Glasnost in dem Sinn, daß innerhalb der Bürokratie, zwischen den Ministerien ein Informationsaustausch stattfinden müsse. Unter Zar Alexander II. (1855–1881), dem „Bauernbefreier", wurde Glasnost in einem weiteren Sinn gebraucht. Aufgeklärte Beamte und Würdenträger forderten nun Glasnost als offene Debatte innerhalb der Intelligenzija des Zarenreichs[3].

Diese Glasnost kann nicht gleichgesetzt werden mit einer öffentlichen Debatte in der Gesellschaft. Zum einen wurde dies durch die strengen Zensurvorschriften für alle Druckerzeugnisse verhindert, zum anderen waren die meisten Zarenbürger Analphabeten. Erst nach der Bauernbefreiung (1861), der Justizreform (1864) und der Milderung der Zensurbestimmungen (1865) erhielt Glasnost genauere Konturen im Sinn einer Transparenz, einer Durchschaubarkeit der Vorgänge und Entscheidungen.

Es ist bezeichnend, daß die Öffentlichkeit (Glasnost) von Gerichtsverhandlungen zu einer Art Ergänzung des Öffentlichkeitsanspruchs von Zeitungs- und Zeitschriftenverlegern wurde. Wenn zum Beispiel jemand wegen eines Verstoßes gegen die Zensurbestimmungen vor Gericht gestellt wurde, konnte er dort in einem öffentlichen Verfahren seine Argumente vortragen[4]. Zwischen der Forderung nach Glasnost und der Forderung nach Pressefreiheit entstand eine Wechselbeziehung, zumal in den Jahrzehnten nach 1865 die Pressefreiheit in Rußland wieder eingeschränkt und erst 1905 verwirklicht wurde.

Im Vorgriff auf die Gegenwart ist folgender Umstand interessant: Die derzeitige Ausgabe der Großen Sowjetenzyklopädie kennt kein eigenes Stichwort „Glasnost", jedoch das Stichwort „Glasnost des Gerichtsverfahrens"[5]. So ist es auch nicht erstaunlich, daß bei der Aufarbeitung der Stalinschen Säuberungen in der Sowjetunion die geheimen Aburteilungen und die Erpressung von falschen Geständnissen als besonders schändliche Merkmale des Personenkults angeprangert werden.

Glasnost in der Sowjetunion

Lenin hatte vor der Oktoberrevolution im Jahr 1917 immer Pressefreiheit gefordert. Sofort danach unterdrückte er durch das „Dekret über die Presse" die nichtbolschewistischen Periodika. Er errichtete das Presse- und Meinungsmonopol der Kommunistischen Partei. Das Pressedekret von 1917 ist bis heute in Kraft.

Nachdem Gorbatschow Glasnost gefordert hatte, wird in der Sowjetunion ständig darauf verwiesen, daß die sozialistische Glasnost auf Lenin zurückgeht. Dieser Hinweis zeigt allerdings auch deutlich, daß Glasnost nicht mit Presse- und Meinungsfreiheit gleichgesetzt wird. Tatsächlich hat Lenin einige Male von Glasnost gesprochen, von der Öffentlichkeit politischer und wirtschaftlicher Prozesse[6]. Er brauchte sie, um schwerwiegende Mängel aufgreifen zu können; er brauchte sie auch, um die Führungsrolle der Partei gegenüber einer eigenmächtigen Bürokratie zu wahren.

Mit Presse-, Meinungs- und Informationsfreiheit hatte dies jedoch nichts zu tun. Information war nach Lenin „Agitation durch Fakten". Die Nachrichtenverbreitung war Sache der Staatspartei und ihrer Organe. Glasnost im Leninschen Sinn gewährte innerhalb der Parteiführung eine relativ freie Diskussion über die Mängel und die Fortentwicklung des Systems, aber nicht eine öffentliche Debatte. Auf dem X. Parteitag (1921) verbot auf Lenins Betreiben die Resolution „Über die Einheit der Partei" jede „Fraktionsbildung" innerhalb der Partei. Stalin hat diese Resolution benutzt, um in der Partei offene Diskussionen abzuwürgen.

Stalin hat nach Lenins Tod (1924) jenes Meinungslenkungssystem errichtet, das bis 1985 kaum verändert wurde. Alle Massenmedien, die gesamte Nachrichtengebung wurden von der Parteizentrale aus dirigiert. Eine vielfältige Zensur sorgte für die Einhaltung der obrigkeitlichen Befehle. Es gab keine Meinungsforschung mehr. Stalin war der Repräsentant der „öffentlichen Meinung". Glasnost gab es nicht einmal mehr im Politbüro. Das Wort verschwand einfach.

Wenn über Mißstände in der Sowjetunion berichtet wurde, so geschah dies auf Weisung oder mit ausdrücklicher Genehmigung von oben. Mißstände wurden immer einzelnen unfähigen oder unmoralischen Elementen oder „Volksfeinden" zugeschrieben. Kein Bericht durfte den Verdacht aufkommen lassen, daß das System, die Ideologie oder gar der „weise Führer" mitschuldig sein könnten.

Stalins Erben hatten erkannt, daß Stalins Indoktrination keinen Sowjetbürger mehr mobilisierte. *Chruschtschow* (1953–1964) ließ die Periodika etwas informativer gestalten, gestattete etwas „Tauwetter" in der Literatur, rief die Meinungsforschung wieder ins Leben, begann mit der Überwindung des „Personenkults" (der Entstalinisierung). Niemand bezeichnete dies allerdings als Glasnost. Nicht einmal in den regelmäßig überarbeiteten und neu aufgelegten Dokumentationsbänden „Lenin über die Presse" findet man das Stichwort Glasnost[7].

Chruschtschow dachte allerdings nie daran, die Lenkung der Medien aus der Hand der Partei zu nehmen oder die Zensur abzuschaffen. So trat das ein, was John Stuart Mill 1859 in seinem berühmten Essay „On Liberty" über das Zarenreich geschrieben hatte: „Und selbst wenn die Zufälle... Herrscher mit Reformabsichten an die Spitze kommen ließen, dann könnten sie keine Reform gegen die Interessen der Bürokratie durchsetzen. In diesem traurigen Zustand befindet sich das russische Reich."[8] Als Chruschtschow 1964 in den Ruhestand geschickt wurde, kreideten ihm seine Gegner eine zu lasche Handhabung der Massenmedien an.

Breschnew (1964–1982) stellte die Entstalinisierung ein, das „Tauwetter" wurde eingefroren. Der Samisdat wurde unterdrückt, Dissidenten wurden abgeurteilt oder in psychiatrischen Kliniken mundtot gemacht. Wissenschaft und Kultur wurden wieder am kurzen Zügel geführt. Das Strafgesetzbuch wurde durch zwei Artikel ergänzt, mit deren Hilfe jede unerwünschte Verbreitung von Informationen als staatsfeindlich abgeurteilt werden konnte. 1967 legten 167 Sowjetbürger dem Obersten Sowjet einen Entwurf für ein „Gesetz über Verbreitung, Sammlung und Empfang von Informationen" vor. Einer der Unterzeichner war Sacharow. Bis heute ist dieser Vorschlag in der Sowjetunion nicht veröffentlicht worden[9].

Allerdings mußten die Machthaber feststellen, daß weder die Massenmedien noch der Marxismus-Leninismus die Sowjetbürger zu gesteigerten Leistungen motivierten. Chruschtschows Behauptung, die Sowjetunion werde bald die USA einholen und überholen, verschwand. Bevölkerungsbefragungen, deren Ergebnis nur für die Führung bestimmt waren, zeigten dieser, daß Apathie und Lethargie um sich griffen.

Mitte der siebziger Jahre stellte der sowjetische Wissenschaftler R. Safarow fest, daß die Informationsströme zwischen Staat und Gesellschaft unzureichend seien, daß die Führung „oft nur ein verzerrtes Bild von der gesellschaftlichen Meinung hat". Er zog die Schlußfolgerung: „Die Informiertheit der Bevölkerung über rechtliche und staatliche Fragen setzt Öffentlichkeit der Arbeit der Regierung, der Ministerien und der Exekutivkomitees voraus."[10] Breschnew rüffelte 1978 vor dem ZK-Plenum die mangelnde Effizienz des Propagandaapparats und der Medien (Prawda 28. 11. 1978).

Auf dem XXV. Parteitag der KPdSU (1976) hatte Breschnew – im Rückgriff auf Lenin – behauptet: „Die Partei hat keinerlei Geheimnisse vor dem Volk. Sie ist brennend daran interessiert, daß alle Sowjetmenschen über die Angelegenheiten und Pläne der Partei Bescheid wissen, darüber ihre Einstellungen besitzen."[11] Bevor 1977 die neue Sowjetverfassung in Kraft trat, war tatsächlich eine Diskussionskampagne gelaufen, die einige der obrigkeitlichen Vorschläge abänderte.

Die Verfassung des Jahres 1977 enthält im Artikel 9 jene Aussagen, auf die sich Gorbatschow 1985 stützen konnte: „Die Hauptrichtung der Entwicklung des po-

litischen Systems der sowjetischen Gesellschaft ist die weitere Entfaltung der sozialistischen Demokratie: die immer umfassendere Mitwirkung der Bürger an der Leitung der Angelegenheiten des Staates und der Gesellschaft, die Vervollkommnung des Staatsapparats, die Erhöhung der Aktivität der gesellschaftlichen Organisationen, die Verstärkung der Volkskontrolle, die Festigung der Rechtsgrundlagen des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens, die Ausweitung von Glasnost, die ständige Berücksichtigung der gesellschaftlichen Meinung."

Im Ideologieerlaß des Zentralkomitees vom Jahr 1979 „Über die weitere Verbesserung der ideologischen und politisch-erzieherischen Arbeit" (Kommunist Nr. 7/79, 10 ff.) tauchte Kritik an der mangelnden Glasnost auf. Und im gleichen Jahr erwähnte ZK-Sekretär Tschernenko, daß im ZK eine Abteilung für Bevölkerungspost, für die Analyse der gesellschaftlichen Meinung und für soziologische Entwicklungen eingerichtet worden sei.

In der Praxis änderte sich jedoch nichts. Glasnost blieb eines der politischen Schlagworte ohne Auswirkungen. 1982 gab es allerdings eine kleine Sensation. Generalstaatsanwalt Rekunkow berichtete, wenn auch in einem langatmigen Artikel eingepackt (Prawda 27. 4. 1982), daß der stellvertretende Minister für Fischereiwesen, W. Rytow, wegen umfangreicher Schiebungen zum Tod verurteilt und erschossen worden sei. Breschnew war zu dieser Zeit nicht mehr arbeitsfähig. Vorher hatte er dafür gesorgt, daß alle Berichte über die korrupte Nomenklatura unter den Teppich gekehrt wurden.

Breschnews Nachfolger *Andropow* (1982–1984) hatte wahrscheinlich bei der erwähnten Veröffentlichung seine Hand im Spiel gehabt. Er kam vom Staatssicherheitsdienst. Ein spitzes Dissidentenwort behauptet, die eigentlichen Dissidenten müßten sich im KGB befinden, denn dort wüßte man, wie katastrophal die Lage sei und was die Sowjetbürger dächten. Andropows Versuche, die korrupten Nomenklatura-Angehörigen zur Verantwortung zu ziehen, wurden durch seinen frühen Tod beendet. Sein Nachfolger *Tschernenko* (1984–1985) setzte wieder auf Verstärkung der ideologischen Beeinflussung. Er änderte nichts.

Glasnost war zwar als politischer Begriff unter Breschnew wieder aufgegriffen worden, aber eine „Waffe", ein „Instrument" war sie nicht geworden. Immerhin bemühte sich 1982 ein Kommentar zur Verfassung des Jahres 1977 zu erklären, wie Glasnost als „wichtiges Element der politischen Ordnung" zu verstehen und zu verwenden sei[12].

Glasnost, so erklärte der Kommentar, sei der für die Bürger öffentlich zugängliche Charakter der Tätigkeit der staatlichen und gesellschaftlichen Organe. Ferner gehöre zu Glasnost die Information über diese Organe und die verschiedenen Bereiche des wirtschaftlichen und sozial-kulturellen Aufbaus. Die regelmäßige Verbreitung von Informationen über die Tätigkeit der Sowjets und der Regierungsorgane sei der wichtigste Weg zur Umsetzung von Glasnost. Dies sei eine Aufgabe der Massenmedien. Der Kommentar unterscheidet zwischen dem

„Informationsstrom von oben" und der „Information, die von unten nach oben geht". Unter dem „Informationsstrom von oben" wird Glasnost verstanden. Die „Information, die von unten nach oben geht", erscheint unter der Bezeichnung „Berücksichtigung (oder auch Erfassung) der gesellschaftlichen Meinung". Diese drücke sich vor allem in den Sowjets und in Leserbriefen aus. Diese Berücksichtigung der gesellschaftlichen Meinung habe die Funktion einer „Rückkoppelung".

Bei genauer Lektüre fällt auf, daß die Sowjets sowohl beim „Informationsstrom von oben" wie beim „Informationsstrom von unten" hervorgehoben werden. Die Partei und ihre Organe werden nur – unter Hinweis auf das „Leninsche Prinzip von Glasnost" – am Rand erwähnt. Man könnte dies durch den Hinweis erklären, daß es sich um einen Artikel der Verfassung und nicht des Parteistatuts handelt. Andererseits geht jedoch dem erwähnten Artikel 9 der Artikel 6 der Verfassung voraus, der die KPdSU als führende und lenkende Kraft des gesamten Systems bezeichnet.

Die Aufgabe von Glasnost in der Perestroika

Gorbatschow hat Jura und (im Fernstudium) Agrarökonomie studiert. Er war seit 1971 ZK-Mitglied, 1979 Kandidat des Politbüros und 1980 Mitglied des Politbüros gewesen, bevor er im März 1985 zum Generalsekretär gewählt wurde. Er wußte, daß die wirtschaftliche Lage der Sowjetunion schlecht war, daß die Sowjetunion in einem wirtschaftlichen oder militärischen Wettlauf mit der „kapitalistischen" Welt nicht mithalten konnte. Eine Wandlung, ein Umbau, also eine „Perestroika" war unumgänglich.

Wie diese Perestroika sich vollziehen sollte, war unklar. Zum einen fehlten vollständige Informationen. Obwohl die Führungsspitze aus den verschiedensten Quellen Informationen anhäufte, wußte sie natürlich, daß ein erheblicher Teil davon geschönt, frisiert oder gefälscht war. Zugleich mußte man mit der Planung der Perestroika beginnen, mit den Überlegungen für die Gesamtplanung und das Instrumentarium.

Gorbatschow hatte miterlebt, wie unter Breschnew und Tschernenko die Nomenklatura wichtige Veränderungen abgeblockt hatte. Sie würde auch ihm Knüppel in den Weg werfen oder ihn sogar wieder aus dem Weg räumen. Wenn Gorbatschow diese Nomenklatura-Mauer durchstoßen wollte, brauchte er eine breite Unterstützung von unten. Es genügte nicht, daß er in zäher Kleinarbeit die alten Sesselinhaber durch eigene Anhänger ersetzte.

Eine Perestroika braucht große finanzielle Mittel. Der Abbau der Konfrontation gegenüber den „kapitalistischen" Staaten konnte nicht nur gewaltige Summen einsparen, sondern auch die wirtschaftliche und wissenschaftliche Unterstützung aus dem Ausland neu beleben. Schließlich mußte die eigene Wissenschaft

wieder genügend Freiraum bekommen, um einen Beitrag zu Perestroika leisten zu können.

Das Thema Perestroika der Ideologie ließ Gorbatschow bei seinem Machtantritt vorerst beiseite. Die Nomenklatura hätte einen solchen Frevel nicht zugelassen. Recht behutsam und geschickt setzte Gorbatschow mit seiner Perestroika dort an, wo ein überzeugter Kommunist bei revolutionären Veränderungen anzusetzen hat: beim Unterbau, bei den Produktionsverhältnissen.

Nach den offiziellen Lehren bringen die Produktionsverhältnisse den politischen Überbau hervor; der politische Überbau wiederum bedingt den geistigen Überbau, also den gesamten Bereich des Bewußtseins. Perestroika meinte ursprünglich Veränderungen im wirtschaftlichen Bereich, also in den Produktionsverhältnissen. Erst später erhielt Perestroika eine viel weitere Bedeutung und wurde zum Oberbegriff für sämtliche Veränderungen. Das neue politische Schlagwort Demokratisierung ist vor allem im politischen Überbau anzusiedeln, auch wenn die ersten Demokratisierungsmaßnahmen in Betrieben erfolgten.

Mit dem „Neuen Denken" war anfangs nur die Entwicklung eines Bewußtseins der Mitverantwortung unter den Sowjetbürgern gemeint. Sie mußten aus ihrer Apathie und Lethargie aufgeweckt werden, wenn Gorbatschow sich gegen die Nomenklatura durchsetzen wollte. Wenn die Masse der Bevölkerung nicht bereit war, die Perestroika mitzutragen, sie als eigene Sache anzusehen, dann würde sie auch nie bereit sein, die schwierige Durststrecke bis zur Verwirklichung der hohen Ziele durchzustehen.

Das Neue Denken betraf also anfangs nur den Bereich des geistigen Überbaus in Hinblick auf die innersowjetischen Verhältnisse. Erst später wurde der Begriff auch in den Bereich der Außenpolitik übertragen. Bei dieser Übertragung, die vor allem in einer Neuinterpretation der friedlichen Koexistenz bestand, wurde auch die bisher gültige Ideologie „umgebaut".

Wenn wir uns diesen ideologischen „Regelkreis" – Produktionsverhältnisse, politischer Überbau, geistiger Überbau – ansehen und ihn mit den aufgezählten Schwierigkeiten vergleichen, so wird recht bald klar, welche Bedeutung einer Glasnost im Sinn der Transparenz zufiel. Sie konnte Aufschluß geben über die wirklichen Zustände und Verhältnisse im wirtschaftlichen Bereich. Sie konnte im politischen Überbau die Nomenklatura zurückdrängen, die ihr Herrschaftswissen offenlegen sollte.

Gorbatschow konnte sich trefflich auf den mehrfach erwähnten Artikel 9 der sowjetischen Verfassung berufen, als er Glasnost in diesen Regelkreis einbrachte. Sie sollte zum Hebel, zum Instrument, zur Waffe, zum Motor der Perestroika werden, nicht etwa zum Hauptziel. Wenn es darum ging, die Massen für eine Perestroika zu begeistern, dann mußten diese aber auch wieder Vertrauen zur Führung und deren Medien bekommen. Wollte man schließlich eine gute Zusammenarbeit mit dem Ausland, so mußte man sich auch dort wieder Glaubwürdigkeit

verschaffen. Breschnews Rüstungs- und Außenpolitik hatte nur Mißtrauen geschaffen.

Glasnost sollte also der Führungsspitze zuverlässige, umfassende Informationen aus allen Bereichen liefern, die Nomenklatura und ihre Bürokratie zurückdrängen, die Führung und ihre Medien bei der Bevölkerung wieder glaubwürdig machen, um Unterstützung von unten zu erhalten, und schließlich durch die Glaubwürdigkeit im Innern auch Glaubwürdigkeit im Ausland wiederherstellen.

Glasnost in den Massenmedien

Über die Besetzung wichtiger politischer Positionen durch Anhänger Gorbatschows ist in vielen Medien berichtet worden. Es ist bekannt, daß er eingerahmt wird durch den abbremsenden ZK-Sekretär Ligatschow und den vorantreibenden Jakowlew. Es ist auch bekannt, daß er den allzu stürmischen Anhänger der Perestroika Jelzin opfern mußte.

Es ist bei uns kaum darüber berichtet worden, daß es Gorbatschow gelungen ist, allein in den Jahren 1985/86 neun Zentralzeitungen neue Chefredakteure und sechs Zentralorganen neue stellvertretende Chefs zu geben. Der Wechsel beim ideologischen Leitorgan „Kommunist" wurde von einer ZK-Resolution begleitet. Chefredakteur N. Bikennin gab dem bisher kaum lesbaren Ideologiejournal erstaunliche neue Akzente. Die langweilige Illustrierte „Ogonjok" wurde unter dem neuen Chefredakteur Korotitsch zu einem kritischen Journal, das recht unbekümmert die verschiedensten Mißstände aufgreift. Die mehrsprachig erscheinende „Moscow News" unter ihrem neuen Chef I. Jakowlew hat einen geradezu westlichen Stil. Die Auflagen der Zeitungen und Zeitschriften veränderten sich, soweit das aufgrund des Papiermangels möglich ist, eindeutig zugunsten der kritischen Organe.

Auch das Fernsehen mit seiner Reihe „Scheinwerfer der Perestroika" und der Ausstrahlung bisher verbotener Streifen paßte sich der Glasnost-Entwicklung an. Der Rundfunk, der weitgehend zur Geräuschkulisse geworden war, verbesserte seine Informationssendungen über In- und Ausland. Kühne sowjetische Journalisten forderten, man solle nun endlich auch in der Berichterstattung über die „kapitalistischen" Länder korrekter und umfassender berichten.

Das Zeitungszentralorgan der Partei, die „Prawda", bekennt sich zwar unablässig zur Glasnost. Chefredakteur W. Afanasjew, der seit 1976 dieses wichtigste Leitorgan dirigiert, scheint jedoch kein begeisterter Reformer zu sein. Im März 1987 sagte er auf dem letzten Kongreß des sowjetischen Journalistenverbands, dessen Vorsitzender er ist: „Wir haben nicht das Recht, zu vergessen, daß wir sowjetische Journalisten sind – parteiliche Journalisten. Wir sind Soldaten der Partei."[13] In seinem Leitartikel für die „Prawda" (14. 12. 1987) „Demokratie und

Glasnost" beteuert er: „Kriterium und Inhalt von Glasnost ist nur die Wahrheit." Im gleichen Text erläutert er jedoch: „Glasnost zementiert, integriert die Prinzipien der Parteilichkeit, des kämpferischen Geistes und der demokratischen Gesinnung."

Die Zeitung „Sowjetskaja Rossija" verbreitete mit dem Artikel der Leningrader Dozentin N. Andrejewa, „Ich kann meine Prinzipien nicht preisgeben" (13. 3. 1988), ein Anti-Perestroika-Manifest, das die „Prawda" erst am 5. 4. 1988 zurückwies. Während bei den Allunions-Organen (den Periodika, die in Moskau gemacht werden und für die gesamte Sowjetunion bestimmt sind) zumeist Glasnost verwirklicht wird, steht es in den Unionsrepubliken, in den regionalen und lokalen Medien sehr viel schlechter. Die Republik-, Regional- und Lokalgrößen bemühen sich nach wie vor darum, daß ihre Medien im Zaun gehalten werden.

Angeblich gibt es keine Vorzensur mehr. Aber es gibt genügend Bereiche, die niemand aufzugreifen wagt. Dazu gehört in erster Linie die Führungsrolle der Partei, die sozialistische Wirtschaftsordnung, die Friedenspolitik der Sowjetunion usw. Das Tabu, über die Vorrechte der Nomenklatura zu berichten, scheint aufgehoben worden zu sein. Für die sowjetische Bevölkerung ist die Veränderung ungeheuer. Zeitungen und Zeitschriften werden wieder mit Interesse gelesen. Gerüchte beginnen jetzt teilweise mit der eigenartigen Formel: „In den Moscow News (oder Moskowskije Nowosti) soll gestanden haben."

Recht absonderlich ist, daß sich in der sowjetischen Journalistenausbildung offensichtlich wenig oder nichts geändert hat. J. Sasurski, Dekan der Moskauer Journalistikfakultät, schreibt nach wie vor über die unaufgebbare kommunistische Parteilichkeit der sowjetischen Journalistik. Handreichungen für die sowjetischen Journalistikstudenten erwähnen zwar Glasnost, aber sie verschwindet hinter der Forderung, daß die Partei die Massenmedien zu lenken habe[14].

Ausweitung von Glasnost

Die erste Glasnost-Welle erfaßte die Massenmedien und begnügte sich bald nicht mehr damit, Mißstände im wirtschaftlichen und sozialen Bereich aufzugreifen. Die Reaktorkatastrophe von Tschernobyl (26. 4. 1986) konnte nur kurze Zeit verniedlicht werden. Seither wird auch über Schiffs-, Flugzeug-, Explosionskatastrophen in der Sowjetunion rasch informiert. Mutige Journalisten haben sich, wie sich auf der Parteikonferenz gezeigt hat, nicht auf die Berichterstattung über Sitzungen der Sowjets oder über Betriebsversammlungen eingrenzen lassen.

Sehr bald schwappte die Glasnost-Welle auch in den Bereich von Literatur und Kunst hinüber. 1987 wurde der lange zurückgehaltene Film von Abuladse „Die Reue" aufgeführt. Sowjetische Zeitschriften drucken Pasternaks „Dr. Schiwago", Orwells „1984", Aitmatows „Richtstätte", Rybakows „Kinder des Arbat". Gu-

barjews Drama über Tschernobyl „Der Sarkophag" war ebenso wie Schatrows „Weiter – weiter – weiter" für die sowjetischen Zuschauer eine Sensation. Diese Glasnost im Bereich der Kunst greift praktisch alle Themen auf, die auch in den Massenmedien aufgegriffen werden.

In seinem Buch „Perestroika" vom Jahr 1987 schreibt Gorbatschow verhältnismäßig wenig über Glasnost. Aber seine Formulierungen lassen erkennen, daß er weit über das hinausgeht, was in der Verfassung von 1977 gemeint war. Er schreibt u. a.: „Wir wollen Offenheit in allen öffentlichen Angelegenheiten und in allen Bereichen des Lebens . . . Glasnost, Kritik und Selbstkritik sind nicht nur eine neue Kampagne. Sie wurden öffentlich verkündet und müssen einen festen Platz im sowjetischen Leben finden. Ein tiefgreifender Wandel ist ohne sie nicht möglich." [15]

Der Fächer von Glasnost klappte weit auseinander. H. Brahm unterscheidet drei Formen von Glasnost: „Die von der Parteiführung gewünschte Glasnost, die als Instrument gegen die Bürokratie, die Korruption und alle Mißstände dienen sollte; die zur Verselbständigung tendierende Glasnost der unabhängig denkenden Intellektuellen, vor allem der Schriftsteller; die für das Ausland gedachte Glasnost." [16]

Die Glasnost der unabhängig denkenden Intellektuellen ist bereits erwähnt worden. Hierzu gehört auch die Glasnost-Forderung und teilweise deren Verwirklichung in den Wissenschaften. So hat die Wirtschaftswissenschaftlerin und Soziologin T. Saslawskaja gefordert, die staatliche Geheimniskrämerei bei der Veröffentlichung von statistischen Daten aufzugeben. Tatsächlich hat die Zensur inzwischen Daten über die Selbstmordziffer, die Drogenfälle, die Verluste in Afghanistan usw. freigegeben. Historiker haben immer neue Berichte über den Terror der Stalinzeit veröffentlicht. Inzwischen wurde sogar die Errichtung eines Denkmals für die Opfer der Säuberungen beschlossen.

Auf das Thema Glasnost für das Ausland kann hier nicht näher eingegangen werden. Zweifellos sind die Auslandsveröffentlichungen ehrlicher geworden. Fernsehbrücken von Live-Übertragungen haben stattgefunden. Vieles aus dieser Auslands-Glasnost ist jedoch nach wie vor Propaganda. Das betrifft zum Beispiel die Darstellung der Situation der religiösen Gruppen in der Sowjetunion, wie man sie sowohl von seiten des Moskauer Patriarchats wie von seiten der sowjetischen Agentur für Auslandspropaganda „Nowosti" verbreitet.

„Glasnost ist kein Selbstzweck"

Die zweite Etappe der Perestroika hat 1988 begonnen. Während im wirtschaftlichen Bereich die gewünschten Ziele nicht erreicht worden sind, hat Glasnost einen Vorsprung erreicht, der teilweise die Führung bedenklich macht. Die

„Prawda" (19. 6. 1988) veröffentlichte den Text einer langen Diskussion am runden Tisch über das Thema „Glasnost und Demokratie". In dieser Diskussion wird zugegeben, daß der Begriff Glasnost sich ausgeweitet hat, daß sogar Freiheit des Wortes und Zugang zur Information damit verbunden würden. Ein Diskussionsteilnehmer nennt als „Kern" von Glasnost die Öffentlichkeit der Tätigkeit staatlicher und gesellschaftlicher Organisationen. Ein anderer spricht von einem weiteren Begriff und nennt die Freiheit des Wortes „im realen sozialistischen Meinungspluralismus" und die Bereitstellung der notwendigen Informationen.

In dieser Diskussion wird auch die Ausarbeitung von Gesetzen über Glasnost und über die Presse und Massenmedien erwähnt. Seit Jahren werde bereits intern über ein Pressegesetz beraten. Besonders interessant ist, daß offensichtlich die Partei auch im Fall von Glasnost eine Sonderstellung behalten soll. So sagt einer der Diskussionsteilnehmer (J. M. Baturin, Kandidat der juristischen Wissenschaften): „Die Partei ist die höchste Form einer gesellschaftlich-politischen Organisation, daher darf ein Gesetz (über Glasnost) der KPdSU nicht die Formen und Möglichkeiten für eine Verwirklichung von Glasnost vorschreiben. Die Partei-Glasnost muß durch politische Normen, durch das Parteistatut geregelt werden."

A. Frenkin, ständiger Korrespondent der Zeitung „Literaturnaja Gaseta", betont in seinem Artikel „Glasnost – ein Ausdruck sowjetischer Demokratie. Offenheit ist kein Selbstzweck, sondern ein Instrument der Umgestaltung", daß Offenheit (Glasnost) vom ZK der KPdSU und zuallererst von Gorbatschow persönlich in die Wege geleitet worden ist. Er schreibt weiter: „Offenheit heißt nicht einfach, es sei erlaubt, über alles und wie es beliebt zu schreiben. Eine solche einfältige Auffassung hat mit Glasnost in der UdSSR nichts zu tun."[17]

Die Parteikonferenz hat eindeutig gezeigt, welch ungeheure Bedeutung Glasnost in der Sowjetunion erhalten hat. Sie hat auch gezeigt, daß nicht nur Glasnost-Gegner fürchten, Glasnost könne sich weiter verselbständigen. Unter den Entschließungen der XIX. Parteikonferenz steht jene über Glasnost zwar nicht an erster Stelle, doch hat sie eine große Bedeutung (Prawda 5. 7. 1988). Diese Entschließung bezeichnet den „weiteren Ausbau der Offenheit als eine der wichtigsten politischen Aufgaben". Der Akzent liegt in dieser Entschließung bei der Transparenz der Angelegenheiten von Staat und Gesellschaft, also mehr bei der „Information von oben". Die Parteiorganisationen werden dazu aufgerufen, die Massen wahrheitsgetreu zu informieren. Unzulässig sei es, so ist in der Entschließung zu lesen, Glasnost zur Beeinträchtigung der Interessen des Sowjetstaats und der Gesellschaft sowie der Rechte der Persönlichkeit zu mißbrauchen.

Allerdings steht in der Entschließung auch der bemerkenswerte Satz: „Niemand hat ein Monopol auf Wahrheit, und es darf auch kein Monopol auf Offenheit geben." Wie dies konkret zu verstehen ist, wird man erst feststellen können, wenn das in der Entschließung angekündigte Gesetz über Glasnost veröffentlicht oder zur Diskussion gestellt wird.

ANMERKUNGEN

[1] SZ 25. 7. 1988 (Reuter-Meldung).
[2] Televidenie Radioveščanie 5/87, 1; Žurnalist 11/87, 10.
[3] N. Gross, Glasnost': Roots and Practical, in: Problems of Communism, Nov./Dez. 1987, 69ff.; W. Bruce Lincoln, In the Vanguard of Reform. Russia's Enlightened Bureaucratie (1825–1861) (Illinois 1982).
[4] Ch. Ruud, Fighting Words: Imperial Censorship and the Russian Press 1804–1906 (Toronto 1982) 154ff.
[5] Bol'šaja sovetskaja enciklopedija (Moskau 1971) Bd. 6, 585f.
[6] S. z. B. Lenin o pečati (Moskau 1982) 373.
[7] Lenin o pečati (Moskau 1959, Leningrad 1966, Moskau 1970, 1974, 1982).
[8] J. S. Mill, Über die Freiheit (Stuttgart 1974) 153.
[9] Text in: P. Roth, Die kommandierte öffentliche Meinung. Sowjetische Medienpolitik (Stuttgart 1982) 215ff.
[10] P. Roth, SOW-INFORM. Nachrichtenwesen und Informationspolitik der Sowjetunion (Düsseldorf 1980) 243.
[11] Ebd. 244.
[12] Konstitucija SSSR. Politiko-pravovoj kommentar (Moskau 1982) 46ff.
[13] Žurnalist 4/87, 9.
[14] Z. B.: Žurnalistika i politika (Moskau 1987); Partijnoe rukovodstvo sredstvami massovoj informacii i propagandy (Moskau 1987).
[15] M. Gorbatschow, Perestroika (München 1987) 92ff.
[16] H. Brahm, Ein neuer Generalsekretär im alten Sowjetsystem, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 45/87, 28.
[17] In: Beiträge zur Konfliktforschung 2/87, 31.

Rainald Merkert

Zur Anthropologie des Hörens

In den einschlägigen psychologischen Standardwerken findet man relativ umfangreiche Ausführungen über das Sehen, aber so gut wie nichts über das Hören des Menschen. Für Psychologen ist ebenso wie für Pädagogen und Anthropologen unbestritten, daß alle Weltorientierung auf dem menschlichen Tast-Bewegungs-System beruht und daß Tastsinn und Gesichtssinn einander zugeordnet sind, beide einen Sinneskreis bilden. Das Zusammenspiel von Hand und Auge macht es möglich, daß wir die im Hantieren mit den Dingen einmal begriffenen Eigenschaften und Umgangsqualitäten ihnen später auch ansehen können.

Aber nicht nur in diesen Wissenschaften steht der Gesichtssinn im Vordergrund des Interesses. Auch in Leo Weisgerbers Werk „Die sprachliche Gestaltung der Welt" ist relativ viel von der Welt des Sehens die Rede, sogar von der des Geruchs und Geschmacks; in einer Tabelle werden diese drei Sinnesbereiche systematisiert, während die Welt des Hörens keine Berücksichtigung findet[1]. So mag sich die Frage aufdrängen, ob diese Präferenz des Sehens in der wissenschaftlichen Diskussion eine Parallele bildet zur Dominanz des Fernsehens gegenüber dem Hörfunk im Bewußtsein der Öffentlichkeit. Doch selbst diese Gegenüberstellung von Fernsehen und Hörfunk ist aufschlußreich; man ordnet den Bildschirm wie selbstverständlich dem Sehen zu und ignoriert, daß der Bildschirm ja nicht stumm ist, daß er sich nicht nur an das Auge, sondern ständig auch an das Ohr wendet.

Tatsächlich ist der abendländische Mensch seit Beginn der Neuzeit vor allem verstanden worden als „zum Sehen geboren, zum Schauen bestellt". Im Mittelalter hingegen galt das Hören mehr als heute, und ein optisches Grundphänomen wie die Perspektive mußte von der Malerei erst entdeckt werden. Wenn Kant jedoch von Begriff und „Anschauung" spricht, so identifiziert er wie selbstverständlich die gesamte menschliche Sinnenhaftigkeit mit dem Gesichtssinn. Aufschlußreich sind auch unsere Begriffe Weltanschauung, Weltbetrachtung, Weltbild; selbst von einem wissenschaftlichen Weltbild reden wir, obwohl das strenggenommen unsinnig ist, denn ein Bild ist ja gerade nichts Wissenschaftliches. Und auch im Alltag identifizieren wir unser Selbst gewissermaßen mit den Augen. Wenn der Lehrer einen Schüler auffordert, ihn anzusehen, so heißt das, er solle ihm in die Augen sehen, nicht etwa auf die Füße, auch nicht auf die Ohren. Und schließlich gilt der Augenzeuge als der verläßlichste Zeuge.

Wie kommt es zu dieser Dominanz der Augen? Vielleicht hat es damit zu tun,

daß die neuzeitliche abendländische Geschichte durch Erforschung und Veränderung der Welt gekennzeichnet ist, durch Aktivität also, das Auge aber wie die Hand ein ausgesprochen aktives Organ ist. Wir lassen den Blick schweifen oder über etwas gleiten, wir verfolgen mit den Augen, fassen etwas ins Auge, werfen das Auge auf etwas, schätzen mit den Augen ab. Das Auge ist beweglich, das Ohr hingegen ist das „unbeweglichste aller Organe des Kopfes"; es wirkt wie „ein etwas passives Anhängsel der menschlichen Erscheinung", wie Georg Simmel sagt[2]. Erst zusammen mit dem Mund bzw. dem Sprechen, mit dem es einen Sinneskreis bildet, kann es nehmen und geben, während das Auge gar nicht anders kann als zugleich zu nehmen und zu geben. Der wahrnehmende Blick ist selber ausdrucksvoll und der andere versteht ihn; das Sprichwort behauptet sogar, ein Blick könne mehr sagen als tausend Worte; die Augen zweier Menschen können, modern gesprochen, miteinander kommunizieren, die Ohren können das nicht.

Das Ohr kann nur nehmen. Simmel bezeichnet es deshalb als ein egoistisches Organ. „Es büßt diesen Egoismus damit, daß es nicht wie das Auge sich wegwenden oder sich schließen kann, sondern, da es nun einmal bloß nimmt, auch dazu verurteilt ist, alles zu nehmen, was in seine Nähe kommt."[3] Während das Auge Licht braucht, um sehen zu können, ist das Ohr an solche Voraussetzungen nicht gebunden. Die Töne und Geräusche dringen ständig und ungebremst an uns heran, hüllen uns ein, packen uns, verfolgen uns, wir sind ihnen ausgeliefert. In der Sprache schlägt sich dieser Tatbestand insofern nieder, als die Worte horchen und gehorchen, aber auch hören, gehören, hörig sein aus einer Wurzel kommen. „Wirst du wohl hören", wird das Kind ermahnt, wenn man Gehorsam von ihm erwartet.

In unserer Welt dominiert das Auge. Wir haben es sogar fertiggebracht, menschheitsgeschichtlich gesehen erst in allerjüngster Zeit, dem Ohr streitig zu machen, was seit Entstehung der Menschheit ihm zugeordnet war, nämlich die Sprache. Wir haben selbst die Sprache visualisiert, in Gestalt der Schrift, haben sie damit dem Auge zugänglich gemacht. Es ist dies gewissermaßen der Gipfel der Unnatur, oder positiv formuliert, es ist eine Spitzenleistung menschlicher Plastizität, als solche zugleich wesentliches Fundament von Überlieferung und Kultur. Im 6. Buch der Confessiones schreibt Augustinus über den Bischof Ambrosius: „Wenn er aber las, so glitten die Augen über die Blätter, Stimme und Zunge aber ruhten." Es war damals offenbar höchst ungewöhnlich, daß jemand leise lesen konnte. Noch heute pflegen die Schulanfänger, wenn sie lesen lernen, zunächst laut zu lesen, sie geben also die visualisierte Sprache zunächst an das Ohr bzw. in den Sprech-Hör-Kreislauf zurück; nur so offenbar kann man überhaupt lesen lernen. Und schließlich ist nicht zu vergessen, daß es immer noch Millionen von Analphabeten gibt, Menschen also, denen die visualisierte Sprache unzugänglich ist.

Übrigens haben wir nicht nur Sprache, sondern auch Musik in optische Zei-

chen übertragen. Im 11. Jahrhundert begann man erstmals eine Notenschrift zu entwickeln, mit deren Hilfe man die Tonhöhe exakt fixieren konnte. Bis dahin mußten, für den Kirchengesang, Hunderte von Melodien gehört und auswendig gelernt werden, unterstützt durch die frühmittelalterlichen Neumen, die aber die Tonhöhe nur ungefähr angaben. Und erst die Notenschrift ermöglichte die größte Erfindung der Musikgeschichte, die mehrstimmige Komposition. Diese also war erst möglich, nachdem es gelungen war, das Auge in den Dienst der Musik zu stellen. Nicht von ungefähr jedoch gibt es im Bereich der Musik ungleich mehr Analphabeten als in dem der Schrift, und nur wenige Menschen sind in der Lage, Notenschrift direkt bzw. „leise" zu lesen, also ohne das Ohr zu Hilfe zu nehmen.

Nun hat es immer auch einzelne gegeben, die das Hören rehabilitieren wollten. In unseren Tagen ist Joachim-Ernst Berendt zu nennen mit seinem Buch „Das Dritte Ohr. Vom Hören der Welt" (Reinbek 1985). Doch entwickelt er in diesem umfangreichen Werk weniger eine Anthropologie als vielmehr eine Art Metaphysik, wenn nicht Mythologie des Hörens, basierend auf Prinzipien wie „Die Welt ist Klang". Das friedfertige Ohr wird gepriesen, das aggressive Auge angeklagt. Merkwürdig genug freilich: Mit seinem Plädoyer für das Ohr wendet er sich, indem er ein Buch schreibt, an das Auge. Merkwürdig auch, daß das Kapitel über das Radio besonders schwach geraten ist, obwohl der Autor jahrzehntelang im Hörfunk gearbeitet hat.

Aber von diesem Buch soll hier nicht die Rede sein, auch nicht von interessanten Einzelphänomenen des Gehörs, etwa der Tatsache, daß das Ohr als erstes Sinnesorgan sich öffnet und „arbeitet", insofern also in der Tat das urtümlichste Organ ist: Etwa ab dem sechsten Schwangerschaftsmonat reagieren Ungeborene auf Musik und nach der Geburt sind es akustische Reize, die den Säugling zu ersten willkürlichen Blickeinstellungen veranlassen; und beim Sterbenden ist es wiederum das Ohr, das am längsten aufnahmefähig ist. Statt dessen soll im folgenden zunächst der systematische Ort des Gehörs im Ganzen der menschlichen Sinnesausstattung aufgezeigt werden, sodann sollen einige Schritte zur Konkretisierung vor allem im Hinblick auf heutige Radionutzung der Jugendlichen versucht werden.

Das Spektrum der Sinne

Durch die Sinne stehen wir in Kommunikation mit der Welt. Die Beschaffenheit dieser Kommunikation, dieses Verhältnisses von Ich und Welt, wechselt von Sinn zu Sinn. Im Sehen, Hören, Tasten, Riechen, Schmecken erfahren wir Dinge und Menschen und auch uns selbst auf je verschiedene Weise. Es ist ein Unterschied, ob wir ein Feuer – aber auch einen Menschen – ansehen oder anfassen. Erwin Straus hat diese verschiedenen Modalitäten des einen Ich-Welt-Verhältnisses

in einen systematischen Zusammenhang gestellt. Er spricht von einem Spektrum der Sinne[4].

Im Zentrum des Spektrums steht der Tastsinn, in dem aktives Berühren und passives Berührtwerden stets zusammengehen. Er konzentriert sich in der Hand, und da sie zugleich mit einer Bewegungsfähigkeit ausgestattet ist, zu der es im Tierreich keine Parallele gibt, ist sie das optimale Organ des handelnden Umgangs mit der Welt. Man muß die Dinge be-greifen, um sie zu begreifen; Kinder wie Erwachsene trachten danach, alles Neue in die Hand zu bekommen. Daß ein Zusammenhang zwischen den Händen und dem Denken besteht, wissen die Philosophen seit über 2000 Jahren. Auch unsere Sprache bringt die fundamentale Bedeutung des Tast-Bewegungs-Systems zum Ausdruck. Wir beschreiben die Tätigkeiten des Denkens vorwiegend mit Verben, die diesem System entstammen. Die Psychologie betont, die Tragweite der Erkenntnis, daß alle geistigen Operationen auf einem Fundament von Handlungserfahrung erworben werden, sei kaum zu überschätzen.

Das Spektrum ist nun so beschaffen, daß an seinem linken Ende der Schmerz steht, zwischen Schmerz und Tastsinn sind Geruch und Geschmack angeordnet. Am rechten Ende steht das Sehen, daneben, auf die Mitte zu, das Hören. Auf der linken Seite dominiert das pathische Moment (Sympathie und Antipathie, Lust und Unlust), das Zuständliche, Subjektive, auf der rechten Seite das gnostische Moment, das Gegenständliche, Objektive. Straus sucht auf diese Weise der Doppelfunktion der menschlichen Sinnesausstattung gerecht zu werden, die im Dienst des Biologischen wie auch des Geistigen steht, wobei diese Doppelheit wiederum schon in der Sprache zum Ausdruck kommt, im Gebrauch der Worte Sinn und Sinnlichkeit.

Straus faßt diese Doppelheit sprachlich, indem er zwischen Empfinden und Wahrnehmen unterscheidet. Er will beide Begriffe nicht psychologisch, sondern anthropologisch verstanden wissen; sie bezeichnen die zwei Grundweisen der Beziehung bzw. der Kommunikation von Mensch und Welt, von Ich und anderem. Letzten Endes sind sie begründet in der Doppelheit des menschlichen Leibbezugs, in der Tatsache also, daß der Mensch immer zugleich sein Leib *ist* und seinen Leib *hat*.Er ist mit ihm identisch und kann ihm gleichwohl wie einem Objekt gegenübertreten. Beide Weisen des Leibbezugs sind zu unterscheiden, aber sie sind nicht voneinander zu trennen, und dasselbe gilt auch für die Doppelheit von Wahrnehmen und Empfinden.

In aller Sinnestätigkeit sind also stets beide Momente enthalten, allerdings in jeweils unterschiedlicher Stärke. Für den Geschmack etwa ist weniger von Interesse, wie etwas (objektiv) schmeckt, interessant ist vielmehr, wie es mir (subjektiv) schmeckt. Hören und insbesondere Sehen hingegen sind vor allem dem Objektiven, Feststellbaren, dem Hier und Jetzt Enthobenen bzw. Enthebbaren zugeordnet. Der Tastsinn steht in der Mitte. Wahrnehmend ist er, wenn etwa der Arzt

den Leib des Patienten abtastet, um zu einer möglichst objektiven, das heißt von ihm selbst unabhängigen Feststellung zu kommen; empfindend ist er im liebkosenden Streicheln. Im Sehen und Hören können wir uns selbst vergessen, im Schmerz werden wir auf uns selbst zurückgeworfen, vielleicht so sehr, daß uns Hören und Sehen vergeht.

Das Hören also und stärker noch das Sehen sind dem gegenständlichen Wahrnehmen zugeordnet. Worin liegt ihr Unterschied? Zunächst ist noch einmal daran zu erinnern, daß Sehen und Tasten einen Sinneskreis bilden, daß das Hören dagegen den Sprechorganen zugeordnet ist und mit ihnen einen eigenen Sinneskreis bildet. Das Beispiel der Taubstummen zeigt, daß Kinder nicht oder nur äußerst mühevoll auf Umwegen zu sprechen lernen, wenn sie taub zur Welt kommen oder in den ersten Lebensmonaten das Gehör verlieren. Und nicht nur die Sprache, auch die Töne und sogar Geräusche gehören in diesen Sinneskreis, jedenfalls in ihrer ursprünglichen Gestalt des Singens oder Pfeifens bzw. des Schreiens, Seufzens, Stöhnens.

Beide Sinneskreise stehen freilich nicht unverbunden nebeneinander. Beim Sprechen sieht man einander an, man hört nicht nur, sondern sieht zugleich Mimik und Gestik, die das Sprechen begleiten. Auf dem Zusammengehen beider Sinneskreise beruht nicht zuletzt die sinnlich-geistige Leistungsfähigkeit des Menschen: Indem wir unsere Umgangserfahrungen auf den Begriff bringen und in Worte fassen, werden sie auch sprachlich-akustisch verfügbar – so wie umgekehrt die hörend gelernte Sprache unsere Erfahrungen im Umgang mit Menschen und Dingen, auch unsere optischen Wahrnehmungen strukturieren hilft.

Gesicht und Gehör

Das Auge ist „der Sinn der Identifizierung und Stabilisierung", so Straus[5]. Im Sichtbaren herrscht das Beharrende vor, und deshalb gibt es die Möglichkeit des Wiedersehens. Das Hörbare dagegen verklingt, es ist mit dem Moment seiner Gegenwart auch schon verklungen. Zwar sagen wir „ein Mann, ein Wort", doch ist uns ein schriftlich fixiertes Wort sicherer als ein nur gesprochenes. Wir können zwar auch Worte und Melodien wiederhören, aber dazu müssen sie jeweils neu produziert werden. Um das zu können, brauchen wir das Gedächtnis, und die Psychologen sagen, daß das Gedächtnis insbesondere dem akustischen Bereich zugeordnet sei. Will man sich nicht auf das Gedächtnis verlassen, muß man Worte wie Töne schwarz auf weiß besitzen. Erst in unserem Jahrhundert hat man die technischen Verfahren entwickelt, Hörbares als solches zu konservieren, auf Platten oder Bändern, wenn man von Spieluhren und ähnlichen Vorläufern einmal absieht; aber auch dann muß das Konservierte jeweils neu „zu Gehör gebracht" werden. Da das mit Hilfe der Technik geschieht, braucht man es nicht mehr

selbst zu reproduzieren. Tatsächlich ist mit fortschreitender Perfektionierung der Technik der Absatz von Schlagernoten rapide zurückgegangen. (Von dem Schlager „Zwei Herzen im Dreivierteltakt" von Robert Stolz zum Beispiel wurden gut 9 Millionen Klavierausgaben verkauft, das entsprach etwa der Zahl der abgesetzten Schallplatten.)

Im Hörbaren also geht es nicht um Beharrendes, sondern um Aktuelles. Selbst die Bilder der Tagesschau werden in Wahrheit erst durch den begleitenden Text aktuell. Gestalt und Farbe als Eigenschaften der Dinge bleiben und sie werden deshalb sprachlich meist durch Adjektive, also Eigenschaftswörter, ausgedrückt. Klänge und Geräusche hingegen sind Äußerungen, als solche ein zeitliches Geschehen, und sie werden deshalb in der Regel durch Verben, also Zeitwörter, bezeichnet. Bauten und Bilder werden durch das Nebeneinander von Formen und Farben, Musik wird durch das Nacheinander von Tönen komponiert. Dieses Nacheinander, konstitutiv für alles Hören, bedeutet zudem, daß jede Rede und jede Melodie einen Anfang und ein Ende haben. Es bedeutet, daß das Akustische aus der Stille hervorbricht und wieder in ihr verschwindet, wobei umstritten ist, ob Stille nur die Abwesenheit von akustischen Reizen bedeutet, wie der Behaviorismus aufgrund seines theoretischen Ansatzes annehmen muß, oder ob sie als solche vernehmbar ist. Und schließlich bedeutet das Nacheinander, daß im akustischen Bereich der Rhythmus zu Hause ist. Zu einer Melodie gehört auch, daß die Aufeinanderfolge der Töne rhythmisch strukturiert ist.

Der Rhythmus ist aber auch für Bewegungsabläufe charakteristisch, da sie wie die Töne durch das Nacheinander gekennzeichnet sind. Und hier nun stößt man auf einen interessanten Tatbestand: Offenbar besteht ein elementarer Zusammenhang zwischen rhythmischer Musik und menschlicher Motorik; diese Musik scheint ihre Hörer zur Teilnahme an ihrer eigenen Bewegtheit geradezu zu zwingen. Je intensiver, härter, „fetziger" der Rhythmus ist, desto stärker stimuliert er rhythmische Körperbewegungen. In der Rock- und Popmusik aber, der bevorzugten Musik der Jugend, dominiert eindeutig der harte Rhythmus. Experten sagen, daß er direkt an biologisch vorgegebene Rhythmen anknüpft, sie bezeichnen die Rockmusik geradezu als Body-music.

Die Korrespondenz von akustischen und körperlichen Rhythmen zeigt sich in jeder Form des Tanzes. Im Tanz bestimmt der Rhythmus der Musik den Bewegungsablauf, er nimmt den Tänzer gewissermaßen mit. Tanzen ist primär im Bereich des sinnlichen Empfindens zu Hause. Dem entsprechen die sonderbaren Bewegungsweisen, grundverschieden von den Zweckbewegungen, die unseren Alltag ausmachen. Im Tanz bewegt man sich nicht nur vorwärts, sondern auch seitwärts, rückwärts, dreht sich bald rechts-, bald linksherum, von den Bewegungen der Discotänzer gar nicht zu reden – kurzum, man führt Bewegungen aus, die einem als Technik der Fortbewegung höchst unzumutbar erschienen. Was treibt einen Menschen zu solchen Bewegungen? Jedenfalls nicht die Rationalität der

Fortbewegung auf ein Ziel hin, nicht die Logik der Wahrnehmungswelt, sondern etwas viel Elementareres, eine vitale Bewegungsfreude, die Hingabe an fundamentale Körperempfindungen.

Aber man braucht nicht nur an den Tanz zu denken. Jeder weiß vom Bildschirm her, daß bei der Übertragung sogenannter volkstümlicher Musik die im Saal anwesenden Zuhörer im Rhythmus der Musik mitzuklatschen pflegen – ein rational ebenso sinnloser Bewegungsablauf wie das Schunkeln zur rheinischen Karnevalsmusik. Und auch die Marschmusik drängt den Hörer nach Umsetzung in Bewegung, so wie man umgekehrt ohne akustisch vorgegebenen Rhythmus weder richtig marschieren noch richtig tanzen kann. Auch auf die Kriegsmusik früherer Zeiten könnte man hinweisen.

In den Diskotheken werden die akustischen Rhythmen zusätzlich verstärkt durch die rhythmisierten Licht- und Farbeffekte der Lichtorgel. Dies ist insofern ein Phänomen, das Beachtung verdient, als hier optische Effekte ganz in den Dienst des Akustischen gestellt werden. Diese Unterordnung des Visuellen wird zugespitzt in den Videoclips. Ihre Eigenart besteht ja vor allem darin, daß die Bildinhalte so gut wie bedeutungslos geworden sind, daß die Funktion der Bildfetzen zumeist nur noch darin besteht, die Eindringlichkeit des akustischen Rhythmus zu verstärken. Nicht von ungefähr sind Sendungen, die Videoclips einsetzen, bei den Jugendlichen besonders beliebt; nicht von ungefähr auch sind diese Clips ein außerordentlich erfolgreiches Werbemedium für Rock- und Popmusik, wie denn überhaupt diese Musik untrennbar an die elektronischen Medien gebunden ist, an den Verbund von Schallplatten, Hörfunk, Film, Fernsehen. 1984 wurden von 105,8 Millionen verkauften Tonträgern (Schallplatten und Kassetten) 96,1 Millionen, also 90,8 Prozent, in diesem Musikbereich verkauft.

Die Videoclips demonstrieren noch einen anderen Tatbestand in zugespitzter Weise, nämlich die Möglichkeit von Film und Fernsehen, auch Bilder zu rhythmisieren. Eingangs war schon die Rede davon, daß es dem Menschen gelungen ist, mit Hilfe der Schrift die Sprache zu visualisieren und so das Gesprochene beständig und tradierbar zu machen. Außerdem ist dazu allerdings die Hilfe von Schriftträgern erforderlich, zunächst von Stein- oder Tontafeln, dann von Papyrus, das aber nur eine Lebensdauer von ca. 30 Jahren hatte, später von Pergament, das dauerhafter, aber auch kostbarer war. Seit knapp 400 Jahren ist es das in beliebiger Form und Menge herstellbare Papier, das Geschriebenes und vor allem Gedrucktes festhält. In unserem Jahrhundert nun findet ein vergleichbarer Prozeß statt. Daß in der Welt des Sichtbaren das Beharrende vorherrscht, galt für Straus noch ohne Einschränkung. Für die Welt der Film- und Fernsehbilder und der dazugehörigen Bildträger gilt das aber nicht mehr; für sie ist vielmehr das Nacheinander charakteristisch, also jene Beschaffenheit, die in der bisherigen Menschheitsgeschichte dem Hörbaren vorbehalten war.

Merkwürdigerweise wird dieser anthropologisch bedeutsame Tatbestand kaum

einmal thematisiert. Die Bilderflut wird kritisiert, nicht zuletzt durch die Pädagogen; aber nicht weniger wichtig als die galoppierende Zunahme der Bilder dürfte deren Veränderung zu „Laufbildern" sein. Nicht nur im Bild bewegt sich etwas, so wie sich in der Realität jemand vor einem festen Hintergrund bewegt. Die Bilder selber bewegen sich, eines folgt auf das andere, so wie außerhalb des Mediums nur Töne oder Worte aufeinander folgen. Hier ist nicht die schwierige Frage zu erörtern, wie diese Veränderung in der menschlichen Sinneswelt zu beurteilen ist, ob sie die Menschheit möglicherweise vor einen ähnlich langdauernden Lernprozeß stellt, wie es die Visualisierung der Schrift getan hat. Hier soll nur auf sie aufmerksam gemacht werden.

Weil in der Verfassung der menschlichen Sinnenhaftigkeit das Nacheinander der Sinneseindrücke für den akustischen Bereich kennzeichnend ist, deshalb wird mit einer gewissen anthropologisch begründeten Zwangsläufigkeit die erst technisch ermöglichte Aufeinanderfolge der Bilder nun stets akustisch begleitet und gestützt. Auch der Stummfilm war ja niemals wirklich stumm. Er konnte zwar auf Sprache und Geräusche verzichten, aber es gab keine Kinovorstellung, in der nicht Musik erklang. Mit der Einführung des Tonfilms wurden in Deutschland ca. 12000, in den USA ca. 35000 Kinomusiker arbeitslos. Und auch heute sind Film und Fernsehen nicht ohne Musik, obwohl sie vom Zuschauer kaum bewußt wahrgenommen wird. Sie ist als der Handlung unterlegte, im Unterschied zur Titelmusik, vergleichbar der „funktionellen" Kaufhausmusik.

Gehör und Gemeinschaft

Die Welt des Menschen ist vor allem insofern eine Welt des Hörens, als sie eine Welt der Sprache ist. Und da auch das Denken an die Sprache gebunden ist, steht diese im Zentrum aller Bildungsprozesse – das Begriffspaar Ratio-Oratio bildete jahrhundertelang das Fundament des abendländischen Bildungswesens. Vor allem jedoch ist Sprache *das* Medium menschlicher Kommunikation und damit grundlegend für menschliche Gemeinschaft. Wer nicht oder nicht mehr hören kann, der ist ausgeschlossen aus der Gemeinschaft der verbal Kommunizierenden. Insofern ist das Gehör der soziale Sinn des Menschen. Für die Gehörlosen fallen auch jene sozialen Stützungsmechanismen weg, die nach Leon Festinger wichtig sind für die Bewältigung kognitiver Dissonanzen.

Für Berendt ist die seit Aristoteles beobachtete Friedfertigkeit der Blinden, aber Hörenden, und die gesteigerte Aggressivität der Gehörlosen ein Beleg für seine These von der Aggressivität der Augen. Und er zitiert einen Psychologen: „Es war eine Erholung, in das Blindenheim zu kommen. Die Taubstummenanstalt war eine Stätte berstender Aggressivität."[6] Doch einleuchtender ist es, Irritation, Mißtrauen, Aggression daraus zu erklären, daß mit der Störung des Gehörs

zugleich die sozialen Beziehungen gestört sind. Auch Georg Simmel erläutert das so: „Im allgemeinen wird das, was wir von einem Menschen *sehen*, durch das interpretiert, was wir von ihm *hören*, während das Umgekehrte viel seltener ist. Deshalb ist der, der sieht, ohne zu hören, sehr viel verworrener, ratloser, beunruhigter als der, der hört, ohne zu sehen."[7] Hören also schafft Gemeinschaft, und es ist ja bekannt, daß für viele Alleinstehende die Stimme im Radio zu einer Art Gemeinschaftsersatz geworden ist; sie fühlen sich weniger allein, wenn sie jemanden sprechen hören. Die technische Perfektion heutiger Empfangsgeräte stützt diese Illusion.

Aber auch die Musik hat etwas Verbindendes, Gemeinschaftstiftendes. Am stärksten ist dieser Zusammenschluß, wenn man selber spielt oder singt. Besonders im gemeinsamen kraftvollen Gesang stellt sich ein elementares Solidaritätsgefühl ein, im kirchlichen Gemeindegesang ebenso wie im Singen politischer Lieder. Doch schon das bloße rhythmische Mitklatschen schafft offenbar eine gewisse, wenngleich nur äußerliche Gemeinschaft, ebenso wie das gemeinsame rhythmische Anfeuern der eigenen Mannschaft im Fußballstadion. Und schließlich eint der Klang auch dann, wenn man ihn nicht selbst produziert oder mitproduziert, sondern ihn nur hört. Der Klang „umschließt die Millionen", sagt Straus, „der Zusammenklang eint die Hörer mit den Spielern oder Sängern"[8].

Auch auf Film und Fernsehspiel könnte man noch einmal hinweisen, denn daß Musik einbezieht, belegen sie auf ihre Art ebenfalls. Auch deshalb verzichten die Produzenten nicht auf den Einsatz von Musik. Und in der Tat, was wäre ein Krimi ohne gezielte Verwendung der Musik; sie erst schafft den richtigen „drive", zieht den Zuschauer ins Geschehen ein. Man kann ja jederzeit leicht die Probe aufs Exempel machen; man braucht nur den Ton beim Fernsehen wegzudrehen und sogleich entsteht beim Zuschauer eine merkwürdige Distanz zu den übrigbleibenden Bildern.

Diese Funktion der Musik ist vor allem zu berücksichtigen, will man die Mediennutzung Jugendlicher verstehen. Die Solidarität, die durch sie entsteht, bleibt zwar weitgehend unter der Bewußtseinsschwelle, dürfte aber gerade deshalb wichtig sein. Besonders intensiv stellt sie sich offenbar im Disco-Gruppenerlebnis ein, wenn überlaute Rhythmen eine Art akustische Mauer bilden, hinter der die Alltagswelt verschwindet. Aber auch die Open-air-Massenveranstaltungen funktionieren so; seit den Tagen der Beatles weiß man, daß sie bis zu kollektiven Rauschzuständen führen können. Schließlich hat die von Jugendlichen geliebte Rock- und Popmusik selbst dann noch eine integrierende Kraft, wenn sie in den eigenen vier Wänden gehört wird. Schon vor mehr als dreißig Jahren schrieb Hans Egon Holthusen über „die Musik der Saison", durch diese Musik gewinne der Jugendliche einen unvergleichlich innigen, wenn auch anonymen Kontakt mit seinen Zeitgenossen[9].

Die Dominanz des pathischen Hörens

Auf weitere Fragen, die sich aufdrängen, und Unterscheidungen, die erforderlich wären, ist hier nicht einzugehen. So ist zum Beispiel das Zusammenspiel von Hören und Sehen ein anderes gegenüber der gegenständlichen Welt und ein anderes in der mitmenschlichen Welt. Zudem müßte man unterscheiden zwischen dem Hören und Sehen der realen Wirklichkeit und der durch Medien vermittelten Wirklichkeit. So meinte Simmel noch, man könne „das Ohr eines Menschen viel eher belügen als sein Auge“ [10]. Gegenüber dem Fernsehen dürfte diese Feststellung jedoch nicht mehr gelten; allerdings erklärt sie, warum die Mehrheit der Zeitgenossen das Fernsehen für das glaubwürdigste Medium hält.

Die eigentlichen Jugendmedien hingegen sind die auditiven Medien, also Radio und Kassettenrecorder, und im Fernsehen werden die Jugendmusikprogramme von den Heranwachsenden bevorzugt. Auf diesen Tatbestand soll noch knapp eingegangen werden, und zwar anhand der These, daß das Musikhören der Jugendlichen gekennzeichnet ist durch die Dominanz des pathischen Moments der menschlichen Sinnenhaftigkeit. Das gilt zwar nicht nur für die Jugendlichen, für sie aber in besonderer Weise; und es gilt für sie nicht nur hierzulande, sondern international, in West und Ost. Es war schon die Rede davon, daß im Spektrum der Sinne Hören und Sehen zwar stärker dem gnostischen Moment zugeordnet sind, daß gleichwohl auch in diesen beiden Sinnestätigkeiten neben dem Wahrnehmen das Empfinden eine Rolle spielt, im Hören mehr als im Sehen. Dieses Empfinden, das pathische Moment, ist in der heutigen Nutzung der auditiven Medien dominant geworden.

Daraus erklärt sich auch, daß die „Hitlisten“ von fremdsprachigen Titeln angeführt werden. Es kommt der großen Mehrheit der jugendlichen Hörer gar nicht darauf an, die Texte zu verstehen, also wahrnehmend zu hören; die Stimme des Sängers, der Sängerin wird vielmehr reduziert auf den bloßen Klangimpuls. Dem entspricht, daß auch deutsche Texte häufig gar nicht aus Sprache bestehen, sondern eher als eine Abfolge von Naturlauten zu bezeichnen sind, was übrigens schon für die Teenagerschlager zu den Zeiten eines Peter Kraus galt. Jedenfalls sind Texte, die etwas aussagen wollen, also wahrnehmendes Hören erfordern, die Ausnahme und keinesfalls die Regel. Überdies tritt in dieser Musik die geschulte Stimme zurück gegenüber der unausgebildeten, oft rauhen, erst durch technische Hilfe tragfähig gemachten, betont „kunstlosen“ Stimme und Singweise der Stars.

Diese Tatbestände können auch als Beleg für die Tendenz zur „Entsprachlichung“ verstanden werden, denn Sprache ist ja in der objektiven Welt beheimatet, in der des Wahrnehmens. Ob allerdings diese Tendenz zur Entsprachlichung, wiederum in den Clips am ausgeprägtesten, einfach gleichzusetzen ist mit der Tendenz zur Analphabetisierung, wie manche meinen, ist eine andere Frage. Aufschlußreich jedoch erscheint, daß die Rock- und Popmusik weitgehend „experi-

mentell und improvisatorisch" entwickelt wird im Unterschied zur „generell schriftlich konzipierten Kunstmusik"[11]. Auch diese Besonderheit kennzeichnet sie als dem Empfinden zugeordnet und macht sie insofern der Zigeunermusik vergleichbar, die Straus einst als Beispiel anführte für eine in der Welt des Empfindens beheimatete Musik.

Die Tendenz zur Entsprachlichung macht aber auch vor den Wortbeiträgen des Radios nicht halt, in allen Programmen. Die verbindenden Texte zwischen den Musikbändern sind weitgehend zu bloßem Gerede geworden. In der „verläßlichen Mischung aus Musik und Wort", die die Rundfunkleute zunehmend zum Prinzip ihrer Programmplanung machen, hat sich das Wort der Musik unterzuordnen, einer bestimmten Musik. Auch im Hören der medienvermittelten Sprache dominiert weithin das empfindende Hören und damit eine vorbegriffliche Kommunikationsform. Daran bemißt sich in der Regel die Beliebtheit der Moderatoren. Fragt man einmal nach, was der Moderator denn in der anderthalbstündigen Sendung geredet hat, so bleiben seine Hörer die Antwort schuldig; sie haben nur den Klang seiner sympathischen Stimme genossen, aber nicht das von ihm Gesagte wahrgenommen.

Man kann die Dominanz des empfindenden Hörens in der Mediennutzung als Regressionsphänomen erklären. Diese Interpretation, die häufig gegeben wird, hat sicher manches für sich, dennoch ist zu fragen, ob man sich mit ihr die Sache nicht zu leicht macht. Sie ist übrigens nicht neu. So schrieb Rudolf Schwertschlager schon 1924, sehr zugespitzt, aber keineswegs mit Blick auf das Radio, das damals im Entstehen war: „Gerade nerven-, willens- und verstandesschwache Menschen, selbst viele höhere Tiere, werden vom Hören musikalischer Klangfolgen schlechtweg hingerissen. Das ist von Geisteskranken, Blödsinnigen, Kretins zur Genüge bekannt, desgleichen der Eindruck der Musik auf Pferde und wilde Tiere"[12].

Interpretiert man das heute besonders bei jungen Menschen vorherrschende Musikhören als Regression, so sollte man doch nach den Ursachen fragen. Zwar betonen Psychologen und Pädagogen, wie grundlegend die menschliche Sensomotorik für alles Weltbegreifen ist, doch gilt ihr Interesse vor allem dem Zusammenspiel von Hand, Auge und Denken im Prozeß der Weltaneignung. Sie interessieren sich also für das sinnliche Wahrnehmen, aber wenig oder gar nicht für das sinnliche bzw. sensomotorische Empfinden, das ebenfalls zum Menschen gehört. Insofern ist es bezeichnend, daß man in der Schule vieles lernen kann, das Tanzen aber zum Beispiel nicht.

Die Regressionsthese ist für viele Kritiker die nächstliegende, aber sie ist nicht die allein vertretene. Speziell über die Mediennutzung Jugendlicher und über ihre Einbindung in die gegenwärtige Jugendkultur ist in den letzten Jahren viel geschrieben worden. Man hat ganze Kataloge zusammengestellt, in denen „das äußerst breite Funktionspotential der modernen Massenmedien für die heutigen Ju-

gendlichen" aufgelistet wird[13]. In anthropologischer Perspektive jedoch erscheint die Vorliebe der Jugend für „ihre" Musik der harten, Körperbewegungen stimulierenden Rhythmen und der urtümlichen Stimmen zwar nicht ausschließlich, aber doch wesentlich als ein Kompensationsphänomen. In ihr sucht die vernachlässigte Welt des Empfindens ihr Recht; fasziniert sie doch eine Jugend, die von klein auf unter Bewegungsmangel zu leiden hatte. Die dominierende Bewegung der Heranwachsenden ist die des bloßen Knopfdrucks geworden, so hat es Sabine Jörg pointiert formuliert[14].

In der Kompensation steckt zugleich der Protest gegen den Druck der Wahrnehmungswelt und ihrer Anforderungen, die nicht nur in der Schule erfahren werden. Auch die Medien wollen mit ihrer täglichen Informationsflut beeinflussen, belehren, bisherige Kenntnisse und Vorstellungen korrigieren. Dabei ist diese täglich anbrandende Flut inzwischen so angeschwollen, daß sie ohnehin niemand mehr verarbeiten kann. In der kompensatorischen Funktion steckt zum anderen auch der Effekt der Abschirmung, am augenfälligsten in der Benutzung des Walkmans. Protest- wie Abschirmeffekt könnten auch die Lautstärke erklären, mit der Jugendliche ihre Musik zu hören pflegen.

Freilich ist nicht zu übersehen, daß für manche diese Musik schon zu einer Art Lebenselixier geworden ist, ohne die sie geradezu einen Horror vacui empfinden. „Wenn ich nicht mehr hören könnte, wäre das Schlimmste daran, daß ich keine Musik mehr hören könnte", sagte unlängst ein Siebzehnjähriger im Gespräch. Dabei wird allerdings die deprimierende Tatsache verdrängt, daß die Jugendmusik längst in einem umfassenden Medienverbundsystem vermarktet und damit den Gesetzen der Wahrnehmungswelt unterworfen worden ist.

ANMERKUNGEN

[1] L. Weisgerber, Die sprachliche Gestaltung der Welt (Düsseldorf 1962) 295.
[2] G. Simmel, Soziologie (Berlin 1968) 487.
[3] Ebd.
[4] E. Straus, Vom Sinn der Sinne (Berlin 1956) 390–403.
[5] Ebd. 398.
[6] J. E. Berendt, Augensteuerung macht aggressiv, Ohrensteuerung rezeptiv, in: medium 4/86, 53.
[7] G. Simmel, a. a. O. 486.
[8] E. Straus, a. a. O. 402.
[9] H. E. Holthusen, Die flüchtige Musik der Saison und unsere Existenz, in: H. Ch. Worbs, Der Schlager (Bremen 1963) 103.
[10] G. Simmel, a. a. O. 486.
[11] H. Rauhe, Popmusik und Schlager, in: Die heimlichen Miterzieher, hrsg. v. H. Scarbath u. V. Straub (Hamburg 1986) 191.
[12] R. Schwertschlager, Die Sinneserkenntnis (München 1924) 254.
[13] Vgl. z. B. Media Perspektiven Bd. 6 (Frankfurt 1986) 18–21.
[14] S. Jörg, Per Knopfdruck durch die Kindheit (Weinheim 1987).

Bernhard Grom SJ

Ausbrennen

Vom Idealismus zum Überdruß in helfenden und seelsorglichen Berufen

Lynn M. berät als Sozialarbeiterin in der staatlichen Fürsorge Familien in ihren inneren Konflikten und finanziellen Problemen. Das wollte sie immer schon tun, dieser Einstieg ins Berufsleben fasziniert sie, und sie steht ihren Klienten fast pausenlos zur Verfügung. Eine Alkoholikerin mit einem unheilbaren Mann und drei Kindern kann sie selbstverständlich mehrmals in der Woche, meistens abends, wenn sie betrunken ist, zu sich rufen. Lynn merkt erst allmählich, daß es ihr Eifer der Frau erspart, ihr Leben zu ändern. Daß sich Lynn übernimmt, zeigt sich bald daran, daß sie abends nicht mehr die Geduld hat, Mitgliedern ihrer eigenen, schlechtsituierten Familie zuzuhören. Ihr Schwung leidet auch dadurch, daß ihre Bemühungen mehrmals erfolglos sind und ihr klar wird, daß sie eine Familiensituation, die seit vielen Jahren verfahren ist, nicht von einem Tag auf den anderen bessern kann. Sie fühlt sich auch oft überfordert, weil sie eine unzureichende psychologische Ausbildung erhalten hat.

Mehr und mehr verliert sie das Interesse an der Arbeit und kümmert sich beispielsweise nur noch dann um eine Nachbetreuung von gefährdeten Jugendlichen, wenn dies ausdrücklich gefordert wird. Der Versuch, in einer Einrichtung gegen Kindesmißhandlung einen Neuanfang zu machen, führt nach anfänglicher Begeisterung zu noch tieferer Enttäuschung. Ihr Tun erscheint ihr unnütz; sie wird bitter und zynisch. Schließlich rafft sie sich zu einem zweiten Stellenwechsel auf und regelt nun das Sorgerecht für Kinder aus geschiedenen Ehen. Hier begegnet sie zwar vielen Schwierigkeiten, hat aber eine klar umschriebene Aufgabe, die ihre Erwartungen, die inzwischen bescheidener wurden, erfüllt. Sie kann etwas für „ihre" Kinder tun; ihr Beruf macht ihr wieder Freude.

Dieses Beispiel (nach J. Edelwich, A. Brodsky 1984) veranschaulicht in etwa die Phasen und die Ursachen eines Vorgangs, der in helfenden, lehrenden und seelsorglichen Berufen häufig ist und ähnlich abläuft: das Ausbrennen.

Die Karriere eines Themas

Daß manche Formen des Helfens selber hilfsbedürftig sind, hat die psychologische Fach- und Populärliteratur längst zu einem Thema gemacht und wird auch

von Sachverständigen anerkannt, denen es fernliegt, das Helfen allgemein in Verruf zu bringen. Wolfgang Schmidbauers Hinweis auf das „Helfer-Syndrom", ein Helfen, das einem starren, zwanghaften Ich-Ideal entspringt und die eigene Entwicklung abschnürt, hat auf viele wie ein Schock gewirkt und ist in sozialberuflichen Kreisen des deutschen Sprachraums zum Gemeingut, teilweise auch zum Schlagwort und Allesverdächtiger geworden. Auch „Macht als Gefahr beim Helfer", wie sie Adolf Guggenbühl-Craig in seinem gleichnamigen Buch beschrieb, gehört inzwischen zu den Problemen, um die Fachleute sehr wohl wissen. Erstaunlicherweise ist ein Stichwort und ein Syndrom, das eine wesentlich verbreitetere, geradezu normale Gefahr einer Fehlentwicklung kennzeichnet und in nordamerikanischen Veröffentlichungen über den Patienten „Hilfe" eine bedeutende Rolle spielt, bei uns verhältnismäßig wenig bekannt: das *Burnout-Syndrom*, das *Ausbrennen*, der *Überdruß*.

Dieses Phänomen wird verschieden definiert, einmal mehr als Zustand, einmal mehr als Prozeß mit unterschiedlichen Phasen und Graden, mal als ausschließlich arbeitsbedingt, mal als zugleich arbeits-, persönlichkeits- und privatbedingt. Doch stimmen praktisch alle Autoren darin überein, mit Elliot Aronson, Ayala M. Pines und Ditsa Kafry das Ausbrennen in helfenden Berufen als Syndrom mit drei Hauptmerkmalen zu verstehen, die verschieden stark sein und einander beeinflussen können: 1. Längere körperliche Erschöpfung; 2. chronisches emotionales Ausgelaugtsein; 3. Enttäuschung darüber, daß die Arbeit nicht mehr die Erwartungen des Helfen- und Wirkenkönnens erfüllt, die man in sie gesetzt hat. Dies bedeutet also auch Verlust der inneren Befriedigung, die man anfangs aus seiner idealistischen sozialen Motivation gewonnen hat. (Im Unterschied dazu hat, wer vom Helfer-Syndrom betroffen ist, seine Tätigkeit von vornherein zwanghaft und freudlos begonnen.) Ausbrennen ist über Streß hinaus der „zunehmende Verlust von Idealismus und Energie, den die in den helfenden Berufen Beschäftigten als Folge der Arbeitsbedingungen erfahren" (J. Edelwich, A. Brodsky 1984, 12). Die Betroffenen „entwickeln negative Einstellungen zum Selbst, zu ihrem Beruf, zu anderen Menschen und zum Leben ganz allgemein. Ausbrennen und Überdruß sind Empfindungen des Unglücks und der Unzufriedenheit, des vergeblichen Strebens nach Idealen" (E. Aronson u. a. 1985, 25).

Der Begriff „Burnout-Syndrom", der einen altbekannten Tatbestand benennt und bewußtmacht, wurde von dem Psychoanalytiker Herbert J. Freudenberger (1974) in die Fachliteratur eingeführt. Seine Pionierarbeit beschrieb nur das Ausbrennen bei Mitarbeitern von alternativen Einrichtungen, die großenteils auf freiwillige Helfer angewiesen sind und bei denen die Fehlentwicklung besonders augenfällig war. Doch erkannten andere Autoren bald, daß das Problem auch fachlich hochgebildete und gutbezahlte Mitarbeiter von finanziell üppig ausgestatteten Institutionen sowie Selbständige betrifft, seien es Krankenschwestern, Ärzte und Psychiater in Kliniken bzw. in freier Praxis oder Rechtsanwälte, Poli-

zeibeamte, Erzieher emotional gestörter Kinder, Sonderschullehrer und Geistliche. Es stellte sich heraus, daß Überdruß zwar jeden Beruf bedroht, in helfenden Berufen aber besonders häufig auftritt und daß dort die umschriebene idealistische Enttäuschung typisch ist. Wer an Menschen arbeiten will und wem dies mehr bedeutet als ein hohes Gehalt, ist für Frustrationen in seiner Tätigkeit wohl anfälliger als jemand, der mit Material schafft oder handelt und dem ein gutes Einkommen wichtig ist. Daß Überdruß in bestimmten Helfergruppen sehr häufig vorkommt, zeigte sich daran, daß in den USA in manchen Krankenhäusern pro Jahr 70 Prozent der Schwestern ihren Arbeitsplatz wechseln und manche Abteilungen des Kinderschutzes sowie Lehrer und Sozialarbeiter in Elendsvierteln eine ähnliche Fluktuation aufweisen (E. Aronson u. a. 1985, 33).

Ausbrennen gibt es freilich auch außerhalb der Berufsarbeit und Sozialtätigkeit – nur wurde es bisher noch kaum untersucht: das Ausbrennen in der Ehe, in der Hausfrauenrolle und in der Elternrolle, zumal in einer Zeit, wo die Kinder infolge von Krankheit, Behinderung, Lernschwierigkeiten oder Ablösungskonflikten zur Last werden. Diese Lücke ist ein Mangel der Burnout-Forschung, denn das Berufs- und das Privatleben beeinflussen einander: Wer mit seiner Arbeit unzufrieden ist, nimmt diese Unzufriedenheit mit in sein Familienleben und umgekehrt.

Seit Beginn der 80er Jahre führte man mit Menschen in helfenden Berufen zunehmend Workshops und Fragebogenerhebungen durch, um belastende Faktoren zu erforschen. Der am häufigsten verwendete Test, das Maslach Burnout Inventory, ermittelt streng arbeitsbezogen Ausmaß und Häufigkeit der emotionalen Erschöpfung, der (gefährdeten) persönlichen Erfüllung (genauer: des Bewirkenkönnens), der dehumanisierenden Beziehung zu Klienten („Depersonalization") und der Anteilnahme („Involvement") an ihren Nöten (C. Maslach, S. Jackson 1980). Sehr verbreitet ist auch die Beschäftigungsüberdruß-Skala (Occupational Tedium Scale), die viel allgemeiner nach der Häufigkeit von körperlicher Erschöpfung, emotionaler Erschöpfung und Unzufriedenheit mit dem Leben (was seltsamerweise „geistige Erschöpfung" genannt wird) fragt (E. Aronson u. a. 1985, 50; 235 ff.). Vergleicht man Ergebnisse dieser Tests mit Antworten auf Fragen zu bestimmten Arbeitsbedingungen (Zahl der Klienten pro Mitarbeiter, gleitende Arbeitszeit u. ä.) oder zu Schwierigkeiten im Privatleben (Alkoholismus, Ehekonflikte), so ergeben sich für Betriebs- und Organisationspsychologen manche interessanten Zusammenhänge. Sie zeigen allerdings nur Durchschnittswerte und -tendenzen; im Einzelfall muß jede Gruppe und jeder einzelne seine Lage selber beurteilen.

Gerade das ist jedoch keineswegs leicht. Die Frage, ob, in welchem Maß und warum man seiner Arbeit überdrüssig ist, ist höchst emotional und subjektiv. Menschen mit hohen Ansprüchen an sich selbst können nur schwer eingestehen, daß sie an dem Problem leiden, während Unsichere und Arbeitsscheue es sich un-

ter Umständen bereitwillig einreden. Gespräche im Kollegenkreis, in der Supervision und bei Fortbildungsveranstaltungen können eine realistische Einsicht fördern. Auch wenn es leicht Mode werden kann, von „Ausbrennen" zu reden, ist das Thema doch unausweichlich und auch geeignet, auf Vorboten einer Fehlentwicklung aufmerksam zu machen und Bewältigungsstrategien anzuregen.

Stufen des Ausbrennens

Hilfreich für ein Verständnis ist die Beschreibung der vier Stufen oder Stadien, in denen sich nach Ansicht von Jerry Edelwich und Archie Brodsky (1984) häufig Überdruß entwickelt.

1. *Anfangsenthusiasmus:* In ihm mischen sich meistens der ehrliche Wille, anderen in großem Ausmaß zu helfen und die (weniger offen eingestandene) Ambition, erfolgreich zu sein und viel zu verändern und zu bewirken. So sagte die erwähnte Lynda M. rückblickend: „Ich wollte das Gefühl haben, daß man mich brauchte und auf mich angewiesen war." Ein Berater in einer Strafanstalt: „Ich glaubte, ich könnte die Leute umkrempeln von einer kriminellen Lebensweise zu einer grundehrlichen Existenz." Ein Englischlehrer: „Ich erwartete, bei jedem die Lesefertigkeit um drei Noten zu verbessern." Engagiertes Helfen verbindet eben immer das andernbezogene Motiv des Notlinderns mit dem selbstbezogenen des Wirksam- und Erfolgreichseinwollens (der Competence und Effectance im Sinn von R. W. White). Hinzu kommt nicht selten das Bedürfnis, in der Arbeit mit anderen sich selbst intensiver erfahren und eigene Konflikte bearbeiten zu können, was einen oft zur Ungeduld und zur Überidentifikation mit Klienten treibt: Man bearbeitet im Klienten (auch) das eigene widerspenstige Selbst.

Keines dieser Motive muß wirksames Helfen verhindern, auch nicht der „narzißtische Idealismus", der sich als auserwähltes Werkzeug in Gottes Weltenplan sieht. Aber der Helfer sollte sich ihrer bewußt werden, mit ihnen umgehen können und seine Erwartungen auf realistische Ziele einstellen. Geschieht dies nicht, so schlittert er aus der Phase der begeisterten Überarbeitung in die der Stagnation.

2. *Stagnation:* Die Arbeit hat ihren anfänglichen Zauber verloren; der Helfer stößt überall auf die Grenzen seines Wirkens. Er zieht sich etwas zurück und besinnt sich auf seine eigenen Bedürfnisse: Freizeit, Auto, Freund bzw. Freundin, Familie, Hausbau. Die Bezahlung, die in vielen helfenden Berufen bescheiden ist, rückt stärker ins Blickfeld – und wird oft ein weiterer Grund für Unzufriedenheit. Die häufig langen Arbeitszeiten erlebt er als Einschränkung der nötigen Freizeit. Bei ständiger körperlicher oder emotionaler Erschöpfung erscheint ihm die Tätigkeit als nicht mehr verkraftbar. Besonders die Arbeit mit chronisch Schwerkranken, mit unheilbar kranken Kindern, mit undisziplinierten Lernbe-

hinderten, mit feindseligen oder depressiven Klienten belastet viele über die Arbeitszeit hinaus. Die eigene Familie kann einem gewiß beim „Auftanken" helfen, aber wenn sie selber Aufmerksamkeit und Geduld braucht, reagiert man gereizt. Zudem neigen viele Helfer mit psychologischer Ausbildung zu überhöhten Anforderungen an eine Partnerschaft und erleben darum unter Umständen schwere Ehekrisen (K. Antons 1987).

3. *Frustration:* Wird die Entwicklung nicht gewendet, so steigert sich die erste Desillusionierung zur grundsätzlichen und bitteren Enttäuschung: Meine Arbeit ist sinnlos; ich erreiche nichts. Der Helfer geht den Klienten wo er kann aus dem Weg, denn sie erinnern ihn ja nur an seine Überlastung und Erfolglosigkeit. Er kommt zu spät zur Arbeit, feiert gern krank, läßt lästige Gespräche ausfallen und klagt oft über seine Frustration. Manche schützen sich gegen die Erschöpfung und Enttäuschung, soweit sie von den Klienten kommen, dadurch, daß sie diese „dehumanisieren" (E. Aronson u. a. 1985, 30; 73). Weil sie sich nicht mehr in andere einfühlen können, stempeln sie sie zu „Fällen" ab und reden nur noch vom „Herzinfarkt auf Zimmer 106", vom „Alkoholiker" oder „Repetenten". Sie werden zynisch. Frustrierten Helfern wird alles zuviel. Sie entwickeln immer weniger Phantasie beim Helfen und ersetzen dieses durch bloßes Verwahren des Klienten und durch starre Reglementierung. Sie vermitteln ihren Klienten oder Schülern keine Zuversicht mehr – was ihren Erfolg mindert und ihre Frustration noch weiter verstärkt.

4. *Apathie:* In dieses Stadium tritt ein Helfer, wenn seine Frustration chronisch wird, er aber aus finanziellen Gründen an seiner Arbeit festhält. Er tut nur noch, was nötig ist, um seine Stelle zu behalten („Dienst nach Vorschrift") und sieht im Lohn die einzige Befriedigung, die sie noch bietet. Bei Selbständigen kann diese Apathie sehr geschäftige Formen annehmen – etwa wenn ein Facharzt, der seine Tätigkeit als geisttötende Routine erlebt, immer mehr Patienten mit immer kürzeren, herzloseren Behandlungszeiten annimmt und ins Geldverdienen, ins Häuserbauen und in teure Freizeithobbies flieht. So oder so ist das ursprüngliche Helfenwollen zur Gleichgültigkeit erstarrt, die Empathie der Apathie gewichen.

Wende durch Intervention

Grundsätzlich kann man die Fehlentwicklung auf jeder Stufe aufhalten und wenden. Eine „Intervention" (J. Edelwich) ist um so leichter, je früher sie beginnt, doch spüren viele den dazu nötigen Leidensdruck erst in der Phase der Frustration. Manchmal dauert der Überdruß nur einige Tage oder Wochen, manchmal aber auch Monate oder Jahre. Viele müssen die Entwicklung mehrmals durchmachen. Ob man den Überdruß nun aus eigener Kraft (wie die erwähnte Lynn M.) oder aber mit Hilfe eines Supervisors oder einer Gesprächsgruppe

überwindet, stets muß man zuerst einmal die Ursachen erkennen, um dann herausfinden zu können, welche Veränderungen an der Arbeitssituation oder an den persönlichen Einstellungen und Verhaltensweisen Abhilfe schaffen.

Zur Klärung der Ursachen empfehlen E. Aronson u. a., daß man eine Zeitlang jeden Abend notiert, was einen erfreut und was einen belastet hat und wie man damit fertig zu werden versuchte. J. Edelwich und A. Brodsky lassen den Helfer zuerst zu einer Reihe von möglichen Ursachen eigene Erfahrungen berichten: zu geringe Bezahlung, zu lange Arbeitszeit, zuviel Schreibtischarbeit, ungenügende Ausbildung, keine Anerkennung durch die Klienten, mangelnde Anerkennung durch die Vorgesetzten, keine Unterstützung bei wichtigen Entscheidungen, Einflußlosigkeit, das System entspricht nicht den Bedürfnissen der Klienten. Dann soll er über Ursachen nachdenken, die über diesen Raster hinaus in Frage kommen. Ziel der Intervention ist, daß man seine helfende Tätigkeit wieder effizient, zufrieden und engagiert ausüben kann. Wege zu diesem Ziel setzen Phantasie, Information und Experimentierbereitschaft voraus. Patentlösungen gibt es nicht. So nennen auch die folgenden Hinweise nur Möglichkeiten, die in Erwägung zu ziehen und je nach Lage anders zu beurteilen sind.

Veränderung der Arbeitsbedingungen

Ein verkraftbares Verhältnis zwischen der Zahl der zu Betreuenden und der Betreuer herstellen.

In den Arbeitstag die nötigen Verschnaufpausen einbauen und gemütlich gestalten.

Rotation innerhalb der Institution: Wechsel von einem sehr belastenden zu einem oder mehreren weniger belastenden Arbeitsplätzen.

Die Arbeitslast und vor allem unbeliebte Tätigkeiten wie Schreibkram gerechter aufteilen.

Teilzeitarbeit, sofern dies die nötigen emotionalen Beziehungen nicht verhindert und finanziell möglich ist.

Bessere Bezahlung, wo sie vergleichsweise niedrig und durchsetzbar ist. Aufstiegsmöglichkeiten.

Fortbildungsmaßnahmen, zumal bei ehrenamtlichen Helfern oder Mitarbeitern, die für ihre Tätigkeit zu wenig Spezialausbildung mitbringen.

Monotonie durchbrechen: Beispielsweise können Zahnärzte, statt nur Zähne auszubohren und zu füllen, mit den Patienten etwas reden, um herauszufinden, wie sie angesprochen und beruhigt werden können, und so dem Umgang mit ihnen einen größeren Reiz abgewinnen (E. Aronson u. a.). Ähnlich die medizinisch-technischen Assistentinnen u. a.

Soziale Unterstützung, innerbetriebliche Kommunikation durch Mitarbeiterbe-

sprechungen, Supervision: Hier sollen die Beschäftigten aktives Zuhören, sachliche Anerkennung und Kritik sowie emotionale Unterstützung erfahren. Die Aussprache im Kollegenkreis soll Gelegenheit bieten, Dampf abzulassen und zu jammern, aber konstruktiv zu bleiben; rein negative Nörgelei und zynisches Reden steckt positiv eingestellte Mitarbeiter leicht mit Überdruß an (J. Edelwich, A. Brodsky). Die soziale Unterstützung ist wahrscheinlicher, der Reibungsverlust geringer, wenn die Mitarbeiter so ausgewählt sind, daß sie in den Grundzügen ihres Arbeitskonzepts (Montessori-Pädagogik, Verhaltenstherapie o. ä.) und ihrer ethisch-religiösen Überzeugungen übereinstimmen (C. Cherniss, D. L. Krantz 1983).

Die nötige physische Distanz wahren: Möglichst nicht am Arbeitsplatz wohnen bzw., wenn dies unvermeidbar ist, ein Refugium suchen, wo man völlig abschalten kann. Zuhause durch Einschalten des automatischen Anrufbeantworters oder ähnliches für störungsfreie Zeiten sorgen.

Sich gelegentlich an einem ruhigen Wochenende fragen, ob man sich vorstellen kann, daß man die jetzige Tätigkeit in fünf Jahren noch ausübt und mit ihr zufrieden ist. Gegebenenfalls versuchen, die Stelle oder sogar den Beruf zu wechseln, sofern die begründete Aussicht besteht, daß dies realisierbar ist und eine Verbesserung bringt (wie bei Lynn M.).

Veränderung der Einstellungen und Verhaltensweisen

1. In der Zuwendung zu den Klienten ein ausgewogenes Verhältnis von emotionaler Anteilnahme und Distanz finden: Für den begeisterten Idealisten, der sich überarbeitet und nie abschaltet, klingt es zunächst egozentrisch, wenn man ihn auffordert, seine übersteigerte, spontane Anteilnahme zurückzunehmen. (Ein junger Arzt: „Ich habe jedes Mal, wenn ich in die Notfallräume gehe, das Gefühl, als lege ich eine Rüstung gegen meine eigenen Emotionen an.") Aber er sollte einsehen, daß dies nicht nur dem Selbstschutz dient, sondern daß man so das eigene tragbare Maß an Belastung erkennen und sich die Fähigkeit erhalten muß, möglichst lange und möglichst vielen zu helfen, das heißt seine Tätigkeit zu professionalisieren. Man muß seine Überidentifikation auch deshalb zurücknehmen, weil man nur so zu einer Einfühlung fähig wird, die die Lage des Klienten sowohl mit seiner Not als auch mit seiner Eigenverantwortung und seinen Versuchen, das Mitleid und die Schuldgefühle des Helfers auszunützen, objektiver wahrnehmen und ihm wirksamer helfen kann.

Der professionelle Helfer muß auch lernen, den Streß auf die Zeit und den Ort der Arbeit zu beschränken, das heißt, in ihr voll und ganz da zu sein und danach voll und ganz wegzugehen. Vielen hilft es, die private Zeit mit einer Phase des Entspannens oder Umschaltens (Ruhepause, Meditation, Sport) zu beginnen.

Man sollte auch herausfinden, in welcher Form man sich körperlich und emotional regenerieren und zu einseitiger Berufstätigkeit (etwa emotional-verbaler Art) einen Ausgleich (durch Sport, Werken, Gartenarbeit) schaffen kann.

2. Neben einer befriedigenden Berufstätigkeit auch ein befriedigendes Privatleben anstreben: Die Helfertätigkeit kann und soll einen zwar ausfüllen, aber wer in ihr sein ein und alles sieht, mißachtet die Bedürfnisse nach Geselligkeit, Liebe (Ehe, Familie), musischer Betätigung, Spiel, Kultur und Hobbies, die nur außerhalb der Berufstätigkeit genügend befriedigt werden können. Man kann sich und soll sich um seiner Mitmenschen willen einschränken, aber man kann sein Privatleben nicht chronisch und total vernachlässigen. Wer nur die Arbeit kennt, bemerkt die ihn bedrohende „Arbeitssucht" nicht mehr, verarmt emotional und beraubt sich einer Quelle von Lebenszufriedenheit, die die Berufszufriedenheit ergänzen und in Krisenzeiten auch vorübergehend ersetzen kann. Enttäuschungen in der Arbeit treffen ihn härter; er brennt schneller aus. (Natürlich wirken sich umgekehrt Enttäuschungen im Privatleben auch auf die Arbeitszufriedenheit aus.)

3. Seine enttäuschten Erwartungen überprüfen und sich neue, realistischere Ziele setzen: Ein Helfer kann seine Enttäuschung nur überwinden, wenn er sich darüber klar wird, was er mit den vorhandenen Mitteln und mit seinen Fähigkeiten für die Klienten erreichen kann und was nicht, und wenn er sich auf das Erreichbare konzentriert. Er darf weder zu früh noch zu spät aufgeben, sich weder über- noch unterfordern und sich weder allein- noch nichtverantwortlich fühlen. Der erwähnte Englischlehrer kann die Leistungen seiner Schüler vielleicht nicht um drei Noten heben, sie aber immer wieder einmal 15 Minuten lang zur interessierten Mitarbeit veranlassen; der Bewährungshelfer kann vielleicht eine neue Straftat seines arbeitsscheuen Einbrechers nicht verhindern, aber die Grundlage für eine raschere Einsicht nach der zweiten Verhaftung legen, und ein Psychotherapeut muß sich oft damit begnügen, einem Klienten zu helfen, mit den immer wiederkehrenden Ängsten zu leben. Helfer müssen sehen, daß auch Teilerfolge Erfolge sind. Eine Erzieherin über die verhaltensgestörten Mädchen, die oft nach kurzen, hoffnungsvollen Ansätzen in Heim und Lehre wieder auf die Straße gehen: „Etwas Gutes zum Leben nimmt jede mit." Mancher Fortschritt erfolgt auch so langsam und unscheinbar, daß er nur bemerkt wird, wenn einen Kollegen darauf aufmerksam machen. Für manche Besserung kann oder will sich der Klient beim Helfer nicht bedanken; er sollte lernen, trotzdem alles Erreichte in einer Art Meditation zu vergegenwärtigen und sich darüber zu freuen.

Vieles am Helfen ist so routinehaft und unbeachtet, daß die soziale Motivation nur lebendig bleibt, wenn man sich in Meditation, Gottesdienst und Gespräch immer wieder vom grundsätzlichen und konkreten Sinn und Wert seines Tuns überzeugt: Prosoziales Verhalten schenkt uns selten jubelndes Glück, aber immer Sinnerfüllung. Es „lohnt sich" unbedingt, ist nicht nur anerzogene Pflicht und

göttliches Gebot, sondern (psychologisch) eine Bereicherung des Menschen und (theologisch) ein „Mitlieben" mit Gott, ein Stück Frohbotschaft (B. Grom u. a. 1987, 158–163; 237–240). Gerade deshalb sollte es ein Anliegen der christlichen Verkündigung und Spiritualität sein, die psychisch gesunde und erfüllende Nächstenliebe vor Fehlentwicklungen wie dem Ausbrennen zu bewahren und daran zu erinnern: „Gott liebt einen fröhlichen Geber" (2 Kor 9,7).

Überdruß in der Seelsorge

Körperliche und emotionale Erschöpfung sowie Enttäuschung der idealistischen Erwartungen bedrohen ohne Zweifel auch das seelsorgliche Engagement von Pfarrern, Ordensangehörigen, Pastoralassistenten und -referenten, Katecheten, Religionslehrern sowie ehrenamtlichen Mitarbeitern in der Kinder-, Jugend-, Erwachsenen-, Alten- und Pfarrgemeinderatsarbeit. Die geistliche Tradition wußte wohl immer irgendwie darum und hat die Priesteramtskandidaten ermahnt, „unklugen Eifer" zu vermeiden, sich durch Schwierigkeiten nicht entmutigen zu lassen und um die „Gnade der Beharrlichkeit" zu beten.

Nach D. C. York (1982) ist Überdruß bei den evangelischen Pastoren, die er befragt hat, genauso verbreitet wie in helfenden Berufen allgemein und geht mit geringerer Selbstsicherheit und schlechteren Beziehungen zum Ehepartner einher. J. Warner und J. D. Carter (1984) differenzieren dieses Bild: Geistliche mit längerer Berufserfahrung bekunden mehr Anteilnahme (Involvement) als helfende Berufe im allgemeinen, zeigen aber keineswegs mehr emotionale Erschöpfung oder weniger persönliche Erfüllung als der Bevölkerungsdurchschnitt. Vermutlich zeigen sie statistisch weniger Überdruß als ihre dienstjüngeren Kollegen, weil sie im Lauf der Zeit den erfolgreichen Umgang mit ihren Belastungen gelernt haben, und wahrscheinlich haben diejenigen unter ihnen, die dies nicht gelernt haben, ihren Beruf aufgegeben und drücken aus diesem Grund statistisch das Ergebnis nicht mehr nach unten.

Das Ausbrennen in der Seelsorge verläuft wohl in ähnlichen Stufen wie bei den helfenden Berufen. Auch die Ursachen und Bewältigungsstrategien haben sicher vieles gemeinsam; darum soll im folgenden nur auf einige Besonderheiten hingewiesen werden.

1. Eine *Veränderung der Arbeitsbedingungen* kann in vielfacher Hinsicht angezeigt sein. Hier seien nur einige Punkte angefragt: Können Pfarrer nicht nur Verwaltungs-, sondern auch Seelsorgsaufgaben an Laienmitarbeiter delegieren, ohne sich dadurch „überflüssig" und von der Gesamtverantwortung für die Gemeinde dispensiert zu fühlen? Können sie sich vorstellen, daß bestimmte Gruppen die für die Seelsorge wichtigen persönlichen Beziehungen nicht zum Pfarrer, sondern zum zuständigen Mitarbeiter aufbauen? Kann der Pfarrer die Tatsache, daß viele

Menschen heute mehr Freizeit und eine bessere Ausbildung als früher haben, nutzen und Initiativen zulassen bzw. anregen (Familienkreise, Selbsthilfegruppen, Entwicklungshilfegruppen u. ä.) und in die Gemeindearbeit integrieren? Ist es möglich, die einzelnen Mitarbeiter nach ihren Fähigkeiten einzusetzen?

In großen Gemeinden mit Kindergarten und Altenheim muß der Pfarrer oft als Vorgesetzter zahlreicher Mitarbeiter fungieren. Dafür ist er selten genügend vorgebildet, so daß er sich überfordert fühlt. Es hält ihn auch von seelsorglichen Kontakten ab, die ihm mehr bedeuten, und stürzt ihn nicht selten in Rollenkonflikte. Wie kann er von diesen Aufgaben entweder entlastet oder für sie besser vorbereitet und bei Bedarf beraten werden?

Erhält der Pfarrer selber die nötige sachliche Anerkennung und Kritik sowie emotionale Unterstützung durch Kollegen und Vorgesetzte (so etwas wie Supervision)? Mangel in dieser Hinsicht könnte nach R. W. Brownings (1981) Untersuchung ein Grund für manche Resignation sein.

Erfahren die Mitarbeiter solche soziale Unterstützung etwa in den Besprechungen der Hauptamtlichen, aber auch dadurch, daß der Pfarrer etwa die Frauengruppe, die monatelang ehrenamtlich die Kirche geputzt und geschmückt hat, zum Dank zum Kaffee oder zur Weihnachtsfeier einlädt und Religionslehrer wissen läßt, daß er ihre Arbeit für wichtig hält? Ein Religionslehrer: „Seit zehn Jahren bin ich in der Pfarrei, und noch nie hat mich der Pfarrer angesprochen."

2. Eine *Veränderung der Einstellungen und Verhaltensweisen* wird aus den oben genannten Gründen das Ziel umfassen müssen, ein befriedigendes Privatleben anzustreben, sei der Seelsorger verheiratet oder nicht. Auch wenn der engagierte Seelsorger ruhig stärker mit seinem Beruf verwachsen sein darf als der engagierte Arzt oder Psychotherapeut und seine Tätigkeit liebt, wird ein Freiraum für persönliche Bedürfnisse, die ihm neben der Arbeit auch etwas bedeuten, nicht fehlen dürfen, weil er sonst leicht emotional arm und einseitig wird. Dazu gehört auch ein Kreis von Bekannten und Freunden, mit denen er sich persönlich austauschen und in der Freizeit etwas gemeinsam unternehmen kann.

Viele Seelsorger müssen auch enttäuschte Erwartungen überprüfen und sich realistischere Ziele setzen. Der alte Pfarrer, der in maßloser Verallgemeinerung behauptet: „Die Leute haben heute nur Sex und Geld im Sinn", mißt seine Erwartungen wohl ganz an idealisierten volkskirchlichen Verhältnissen. Doch der jüngere Kollege, der die Familien der Erstkommunionkinder besucht und bei zwei Drittel von ihnen auf höfliches Desinteresse am kirchlich-religiösen Leben stößt und fragt: „Wer interessiert sich denn noch für unsere Botschaft?", ist nicht weniger enttäuscht.

Ein erster Schritt, um weiterer Resignation vorzubeugen, könnte das Eingeständnis sein: Mich betrübt nicht nur, daß Gottes Frohbotschaft (die zweifellos alle erreichen will), sondern auch, daß mein Erfolgsstreben so wenig zum Ziel kommt. Ich muß den Ehrgeiz aufgeben, etwas anbieten zu wollen, das zum

Wohlbefinden so unentbehrlich ist wie Nahrung, medizinische Versorgung und Einkommen. Ich darf auch nicht bedauern, daß die Kirche in unserer hochentwickelten, angebotsreichen Gesellschaft kein Monopol mehr auf psychologische Beratung oder auf Bildung hat, sondern sozusagen nur noch für das Spirituelle gebraucht wird, das sich eben nicht mit der Dranghaftigkeit von Hunger und Durst meldet, sondern eher dem „Luxus" der Liebe und der Kunst gleicht, der auch zeitweilig entbehrlich und oft nicht geschätzt, aber immer vermenschlichend ist. Ich kann trotz des verbreiteten Materialismus überzeugt sein, daß der Mensch auch in einer materiell gesättigten Gesellschaft nicht vom Brot allein lebt und daß die seelsorgliche und spirituelle Begleitung und Animation ein wichtiger Dienst am Menschen bleiben wird: das anspruchsvollste, aber auch erfüllendste Angebot.

In einem zweiten Schritt könnte man klären, was in der pastoralen Arbeit mit Aussicht auf Erfolg angestrebt werden und worauf man sich konzentrieren kann. Dies könnte bedeuten: Lernen, ohne die Aufdringlichkeit des „Ohne Gott hat dein Leben keinen Sinn" zu erspüren, wo die vielfältige Nachfrage nach Lebenshilfe, Selbstwahrnehmung und Selbstentfaltung, befriedigendem Zusammenleben mit den Mitmenschen, einem verantwortlichen Verhältnis zu Benachteiligten und der richtigen Beziehung zu Konsum, Technik und Natur die Grenzen des Psychologischen, Soziologischen und Politischen überschreitet und zur Weltanschauungs- und Glaubensfrage wird. Lernen, darauf sensibel und ohne fundamentalistische Verhaftung an die traditionelle Verkündigungssprache einzugehen. Religiöse Ansprechbarkeit auch dort entdecken, wo sie sich ganz unkirchlich und vorreligiös ausdrückt, und die erste Phase der Evangelisierung nicht überspringen.

Angebote für Gruppen mit unterschiedlicher Nähe zur Gemeinde machen. Beispielsweise für kirchenferne Jugendliche gelegentliche Treffs mit bescheidener pädagogischer Zielsetzung, für die kirchennahen aber feste Gruppen, Meditation und Gottesdienst, die weiterführen. Sich im Religionsunterricht, wo man kaum mehr mit einer kirchlich geprägten Mehrheit von Schülern rechnen kann, mit dem kleinen, aber wichtigen Ziel bescheiden, die Bereitschaft zu wecken, sich mit religiösen Grundfragen auseinanderzusetzen und seine Haltung dazu zu überdenken.

Schließlich muß der unverdrossene Seelsorger auch lernen, den Erfolg zu sehen, den seine Bemühungen trotz aller Unscheinbarkeit und Nichtmeßbarkeit haben. Auch wenn er selten ein ausdrückliches Echo auf seine Predigt, Meditation oder Unterrichtsstunde bekommt, kann er doch aus der Aufmerksamkeit der Teilnehmer sowie aus der Tatsache, daß sie immer wieder kommen, darauf schließen, daß sie etwas davon haben. Und wenn er zu manchen Menschen nur kurze Kontakte hat und offensichtlich nur wenig bewegt, so kann er ihnen doch *eine* Anregung mitgeben, und das genügt; denn neben ihm müssen viele andere Anstöße vermitteln, damit eine religiöse Entwicklung gelingen kann.

Zum unverdrossenen Seelsorger gehört aber auch, daß er das Positive wahr- und aufnimmt, das er von den Betreuten erhält: die Fröhlichkeit der Kinder, die Ehrlichkeit von Jugendlichen, das Vertrauen von Ratsuchenden, den Familiensinn von Eltern oder die Gefaßtheit von Kranken. Er sieht sich nicht nur als Gebenden, sondern auch als Empfangenden und kann – auch wenn er manchmal seufzen mag – im Hinblick auf einen Großteil der von ihm Betreuten sagen: „Ich danke meinem Gott jedesmal, wenn ich an euch denke; immer wenn ich für euch alle bete, tue ich es mit Freude" (Phil 1,3f.).

Literatur: K. Antons, Helfen oder Lieben? Trennung und Scheidung in psychosozialen Berufen (Reinbek 1987); E. Aronson, A. M. Pines, D. Kafry, Ausgebrannt. Vom Überdruß zur Selbstentfaltung (Stuttgart 1985); A. Bellebaum (Hrsg.) Helfen und Helfende Berufe als soziale Kontrolle (Opladen 1985); R. W. Browning, Professional burnout among the clergy, in: Dissertation Abstracts International 42 (1981) 4570 B; C. Cherniss, Professional burnout in human service organizations (New York 1980); Stress, burnout, and the special services provider, in: Special Services in the Schools 2 (1985) 45–61; C. Cherniss, D. L. Krantz, The Ideological Community as an Antidote to Burnout in the Human Services, in: B. A. Farber 1983, 198–212; K. J. Corcoran, Measuring burnout: A reliability and convergent validity study, in: Journal of Social Behavior and Personality 1 (1986) 107–112; J. Edelwich, A. Brodsky, Ausgebrannt. Das „Burn-out"-Syndrom in den Sozialberufen (Salzburg 1984); B. A. Farber (Hrsg.), Stress and Burnout in the Human Service Professions (New York 1983); B. R. Faulkner, Burnout in ministry (Nashville 1981); H. Firth u.a., Maslach Burnout Inventory: Factor structure and norms for British nursing staff, in: Psychological Reports 57 (1985) 147–150; H. J. Freudenberger, Staff burnout, in: Journal of Social Issues 30 (1974) 159–165; H. J. Freudenberger, G. Richelson, Burnout: The high costs of high achievement (New York 1980); S. F. Greenberg, Stress and the Teaching Profession (Baltimore 1984); ders., P. J. Valletutti, Stress and the Helping Professions (Baltimore 1980); B. Grom, N. Brieskorn, G. Haeffner, Glück – auf der Suche nach dem „guten Leben" (Berlin 1987); A. Guggenbühl-Craig, Macht als Gefahr beim Helfer (Basel 1983); C. Maslach, Burnout: The cost of caring (Englewood Cliffs 1982); C. Maslach, S. Jackson, The Maslach burnout inventory (Palo Alto 1980); S. Quattrochi-Tubin u.a., The burnout syndrome in geriatric counselors and service workers, in: Activities, Adaptation and Aging 3 (1982) 65–76; T. F. Riggar, Stress Burn*out*. An Annotated Bibliography (Carbondale 1985); W. Schmidbauer, Die hilflosen Helfer (Reinbek 1977); Helfen als Beruf (Reinbek 1983); M. Shin, H. Morch, A Tripartite Model of Coping with Burnout, in: B. A. Farber 1983, 227–240; J. Warner, J. D. Carter, Loneliness, marital adjustment and burnout in pastoral and lay persons, in: Journal of Psychology and Theology 12 (1984) 125–131; D. C. York, Relationship between burnout and assertiveness, aggressiviness, styles of relating, and marital adjustment with pastors, in: Dissertation Abstracts International 43 (1982) 1634 B.

UMSCHAU

Jugoslawien – ein schweres Erbe

Zur politischen Situation am Ende der Ära Tito

Mehr als vier Jahrzehnte stand Tito an der Spitze Jugoslawiens und bestimmte mit seinen Freunden E. Kardelj und V. Bakarić das Schicksal dieses Vielvölkerstaats. Deshalb fragten schon zu seinen Lebzeiten viele, wie es ohne diesen charismatischen Führer auf dem Balkan weitergehen wird. Manche befürchteten, die bestehenden nationalen Spannungen könnten zu Machtkämpfen führen, die das Land spalten und die Sowjetunion zur Intervention veranlassen. Diese Sorgen erwiesen sich als unbegründet, weil Tito die gesetzlichen und politischen Voraussetzungen für eine kollektive Führung geschaffen hatte, die eine Machtkonzentration verhinderte und einen geordneten Regierungswechsel ermöglichte. Ein Staatspräsidium, in dem jede Republik und jede autonome Provinz vertreten sind, übernahm nach Titos Tod die Verantwortung und damit zahlreiche Probleme, die man nicht anzupacken gewagt hatte, solange die alte Garde lebte. Da die neue Führungsmannschaft gewohnt war, Titos Anweisungen zu befolgen und möglichst wenig Eigenverantwortung zu übernehmen, konnte man sich besorgt fragen, ob sie die vielschichtigen gesellschaftlichen, nationalen und wirtschaftlichen Schwierigkeiten überhaupt bewältigen kann.

Um diese Probleme zu verstehen, muß man die Geschichte des Landes kennen. Eine verständliche, leicht lesbare Einführung und einen guten Überblick geben die von Peter Bartl skizzierten „Grundzüge der jugoslawischen Geschichte“[1]. Sie beschreiben die historische und politische Entwicklung der verschiedenen Völker, die von der slawischen Landnahme bis zur Machtergreifung Titos auf jugoslawischem Gebiet gelebt haben. Zwischen diesen Völkern, deren gemeinsame Geschichte allerdings erst nach dem Ersten Weltkrieg beginnt, bestehen große kulturelle, religiöse und wirtschaftliche Unterschiede. Diese sind teilweise darauf zurückzuführen, daß die Kroaten und Slowenen jahrhundertelang zu Österreich-Ungarn gehörten, überwiegend römisch-katholisch sind und sich deshalb nach Mitteleuropa orientieren. Die Serben blicken als orthodoxe Christen mehr nach Byzanz und verwenden die kyrillische Schrift. Sie bilden die größte ethnische Gruppe in Jugoslawien und gehörten zusammen mit anderen südslawischen Völkern fast fünfhundert Jahre zum Osmanischen Reich. Die lange Herrschaft der Türken veranlaßte viele, zum Islam überzutreten.

Im Ersten Weltkrieg kämpften Kroaten und Slowenen an der Seite Österreichs gegen die Serben. Dennoch beschließen diese drei Völker am Ende des Krieges, in einem gemeinsamen „Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen“ zusammenzuleben. Diese konstitutionelle Monarchie zerbricht an den unüberwindlichen Gegensätzen zwischen Kroaten und Serben, Föderalisten und Zentralisten. Um die Staatskrise zu überwinden, schafft König Alexander das Parlament ab, übernimmt alle Machtbefugnisse und gibt seinem Land den Namen „Jugoslawien“. Da es ihm jedoch nicht gelingt, die nationalen und wirtschaftlichen Probleme zu lösen, wird der Widerstand gegen seine Diktatur so stark, daß er bei einem Staatsbesuch in Frankreich am 9. Oktober 1934 einem Attentat zum Opfer fällt. Das Schicksal des jugoslawischen Königreichs besiegelt im April 1941 der Einmarsch der deutschen Truppen, denen sich nach der Kapitulation zunächst nur die national-serbischen Četniks unter D. Mihailović und erst später auch die von Tito geführten kommunistischen Partisanen widersetzen.

Aus diesen Kämpfen geht Tito als Sieger hervor

und beginnt schon während des Zweiten Weltkriegs, ein sozialistisches Jugoslawien nach sowjetischem Vorbild aufzubauen. Als überzeugte Marxisten-Leninisten sind die jugoslawischen Kommunisten der Sowjetunion treu ergeben und von Stalin völlig abhängig. Dies hindert Tito jedoch nicht daran, auf dem Balkan eigene Interessen zu verfolgen und eine Außenpolitik zu betreiben, über die Stalin so erbost ist, daß er Jugoslawien aus dem Kominform ausschließt. Trotz massiver Wirtschaftsblockade und militärischer Bedrohung durch die osteuropäischen Staaten beharren die jugoslawischen Kommunisten auf ihren Rechten, verteidigen die Souveränität ihres Landes und beschließen in dieser schwierigen Lage, einen eigenen, genuin marxistischen Weg zum Sozialismus zu gehen.

Dazu trägt zunächst die sowjetische Wirtschaftsblockade bei, die Jugoslawien in eine schwere Krise stürzt und Tito zwingt, die USA und westeuropäische Länder um Hilfe zu bitten. Diese sind dazu gern bereit, weil sie Jugoslawien aus dem kommunistischen Lager befreien möchten. Die jugoslawische Regierung weigert sich jedoch, das sozialistische Gesellschaftssystem aufzugeben, und sucht deshalb nach einem Weg zwischen den Blöcken.

Um in der ideologischen Auseinandersetzung mit anderen kommunistischen Parteien und Kritikern aus den eigenen Reihen bestehen zu können, beschließen Tito und seine engsten Mitarbeiter, in den jugoslawischen Fabriken die Arbeiterselbstverwaltung einzuführen. Sie begründen dies damit, daß die Selbstverwaltung der eigentliche, von Marx vorgezeichnete Weg zum Sozialismus sei. Nur wenn die Selbstverwaltung die ganze Gesellschaft durchdringe, könnten Bürokratie und Staat absterben.

Die Selbstverwaltung erwies sich jedoch nicht nur als überzeugendes Argument in der ideologischen Auseinandersetzung, sondern auch als glaubhafte Begründung echter Demokratie. Auf diese Basisdemokratie konnte sich die jugoslawische Regierung berufen, wenn es darum ging, von nichtkommunistischen Ländern neue Wirtschaftshilfe zu bekommen. Blockfreiheit und Selbstverwaltung bestimmen seit vier Jahrzehnten die Politik Jugoslawiens.

Wie Tito diese Politik in den letzten fünfzehn Jahren seiner Regierung gestaltet hat, diskutierten Fachleute aus verschiedenen Ländern auf einem Symposion in Hamburg. Ihre meist fundierten Beiträge konnte mit einiger Verzögerung Klaus-Detlev Grothusen in einem zweibändigen Werk mit dem Titel „Jugoslawien am Ende der Ära Tito“[2] herausgeben. Unter dem Gesichtspunkt der Blockfreiheit, zu der sich Jugoslawien ausdrücklich bekennt, beschäftigen sich die Beiträge des ersten Bandes mit der jugoslawischen Außenpolitik. Sorgfältig untersuchen sie die Beziehungen Jugoslawiens zur Sowjetunion und zu den osteuropäischen Staaten und prüfen aufmerksam dessen Verhältnis zu den USA und zur Europäischen Gemeinschaft. Dabei zeigt sich, daß die Übereinstimmungen mit dem Ostblock weit größer sind als die mit westlichen Ländern. Indem die jugoslawische Regierung einerseits sowjetischen Wünschen entgegenkommt und andererseits Moskau kritisiert, gelingt es ihr immer wieder, von den Vereinigten Staaten und Westeuropa besondere Vergünstigungen und neue Kredite zu bekommen. Obwohl sich Jugoslawien in der Gruppe blockfreier Länder sehr stark engagiert, schwindet sein Einfluß, seit sich einige Mitglieder immer mehr dem sowjetischen Einfluß öffnen.

Schwerpunkte jugoslawischer Innenpolitik behandeln die Vorträge des zweiten Bandes, der lange auf sich warten ließ. Sein verspätetes Erscheinen und Hinweise in einzelnen Beiträgen deuten darauf hin, daß es nicht ganz einfach ist, zuverlässige Informationen zu bekommen. Dennoch bemühen sich die Mitarbeiter, gesicherte Erkenntnisse vorzulegen und die jugoslawische Innenpolitik sachlich zu beurteilen.

Um einen guten Überblick zu geben, beginnt der Sammelband mit einem Bericht über die soziale Struktur des Bundes der Kommunisten, der seit über vierzig Jahren die Regierung stellt. Die gründliche Untersuchung zeigt, daß Arbeiter und Bauern unterrepräsentiert sind und wenig zu sagen haben. Eine hochgebildete Elite führt die kommunistische Partei, der viele allerdings nur deshalb beitreten, weil sie sich davon bessere Berufsaussichten und persönliche Vorteile erhoffen. Dabei vertrauen sie auf den großen Einfluß des Kommunistenbunds, der alle wichtigen Positionen in Staat und Wirtschaft mit Parteimitgliedern besetzt.

Wenige Jahre vor seinem Tod schuf Tito, um seine Nachfolge zu regeln und die politische Stabilität zu gewährleisten, ein kollektives Staatspräsidium. Die Mitglieder dieses Bundesorgans, das die Interessen der sechs Republiken und zwei autonomen Provinzen wahren und wichtige Regierungsaufgaben erfüllen soll, gehören ausnahmslos zur Führungsspitze der kommunistischen Partei. Diese enge Verzahnung von Partei- und Staatsführung ist erstaunlich, wenn man voraussetzt, daß die Selbstverwaltung in allen Bereichen voll verwirklicht ist. Wenn sich alle jugoslawischen Bürger tatsächlich gleichberechtigt und aktiv an der Selbstverwaltung beteiligen, ist es unvorstellbar, daß sie mit allem, was die Partei tut, einverstanden sind und ihr deshalb uneingeschränkte Machtbefugnisse einräumen. Die wachsende Kritik am Bund der Kommunisten läßt anderes vermuten.

Eine Antwort darauf gibt ein Beitrag, der sich mit der Partizipation und der kommunalen Selbstverwaltung in jugoslawischen Gemeinden befaßt. Daraus geht hervor, daß die Kommunisten in allen wichtigen Gremien über gesicherte Mehrheiten verfügen und alle Entscheidungen kontrollieren. Dabei kommen ihnen ein kompliziertes Wahlsystem, unzählige Delegiertenversammlungen und zeitraubende Sitzungen entgegen, die es dem einfachen Bürger unmöglich machen, die Entscheidungen zu beeinflussen und die Verantwortlichen zur Rechenschaft zu ziehen. Darüber hinaus sind die Delegierten bei schwierigen Entscheidungen auf die Sachkenntnis derer angewiesen, die sie beraten und die Vorlagen für Beschlüsse ausarbeiten. Der Einfluß dieser Fachleute wächst auch deshalb, weil aktuelle Probleme rasch gelöst werden müssen. All dies trägt dazu bei, daß viele die Selbstverwaltung als notwendiges Übel hinnehmen, den Versammlungen fernbleiben und dadurch den kommunistischen Parteifunktionären die Entscheidung überlassen.

Da die Arbeiterselbstverwaltung in den Betrieben ebenso schlecht funktioniert, ist es höchst zweifelhaft, ob Jugoslawien mit der Selbstverwaltung seine wirtschaftlichen und die damit eng verbundenen nationalen Probleme lösen kann. Dabei ist die Selbstverwaltung keineswegs der einzige Grund für die permanente Wirtschaftskrise, die das ohnehin getrübte Verhältnis zwischen den Nationalitäten zusätzlich belastet. Mitverantwortlich sind demographische, geographische und historische Gegebenheiten, die zu einem großen Entwicklungsgefälle zwischen den einzelnen Republiken und autonomen Provinzen führen. Da die einzelnen Mitglieder des Bundesstaats ihre eigene Wirtschaftspolitik betreiben und sich zunehmend gegeneinander abgrenzen, zerfällt die jugoslawische Wirtschaft in acht sehr heterogene Teilwirtschaften.

Die Bundesregierung in Belgrad bemüht sich seit Jahren, den unterentwickelten Landesteilen zu helfen und die wirtschaftlichen Ungleichheiten zu beseitigen, um dadurch auch die nationalen Spannungen abzubauen. Dies ist jedoch trotz erheblicher Anstrengungen bisher nicht gelungen. Vielmehr haben sich die Unterschiede wegen des größeren Bevölkerungswachstums, der höheren Arbeitslosenquote und der niedrigeren Arbeitsproduktivität in den unterentwickelten Gebieten weiter vergrößert. Weil greifbare Ergebnisse fehlen, kritisieren die reicheren Länder diese Entwicklungspolitik und versuchen, in der Bundesregierung eigene Interessen durchzusetzen. Dies führt zu Meinungsverschiedenheiten zwischen den Republiken und autonomen Provinzen, die sich nicht darüber einigen können, was den unterentwickelten Gebieten und dem ganzen Land nützt. Tito verstand es, diese Differenzen beizulegen und den Bundesstaat zusammenzuhalten.

Wenige Monate nach Titos Tod führen die schlechten Lebensbedingungen, erwachender Nationalismus und der Wunsch der albanischen Bevölkerung, die autonome Provinz Kosovo zur Republik zu erheben, zu Demonstrationen und schweren Unruhen im ärmsten Gebiet Jugoslawiens. Im Kosovo kommt es zu Gewalttätigkeiten gegen die Serben, die dadurch gezwungen werden, ihre angestammte Heimat zu verlassen. Um die Sicherheit wiederherzustellen, verhängt die Regierung den Ausnahmezustand, setzt Spezialeinheiten der Bundespolizei ein und versucht, durch harte Strafen die Ordnung aufrechtzuerhalten.

Hier scheinen echte „Probleme des Föderalismus“[3] zu liegen, mit denen sich auf einem Symposion in Belgrad jugoslawische und deutsche Juri-

sten befaßten, um den kulturellen und politischen Dialog zwischen Jugoslawien und der Bundesrepublik Deutschland zu pflegen. Obwohl die Teilnehmer zahlreiche historische, ideologische, rechtliche und wirtschaftliche Aspekte des Föderalismus behandeln und reiche Kenntnisse über die Situation in beiden Ländern vermitteln, geben die jugoslawischen Rechtswissenschaftler keine überzeugende Antwort auf die aktuelle Frage, warum die Forderung der Albaner, Kosovo zu einer Republik zu machen, den Grundsätzen der Selbstverwaltung widerspricht. Als besondere Form sozialistischer Demokratie müßte doch gerade die Selbstverwaltung, die auf Freiwilligkeit und Gleichberechtigung beruht, Möglichkeiten eröffnen, um dem zahlenmäßig größeren Brudervolk der Albaner die gleichen Rechte einzuräumen wie den Montenegrinern. Wie die Juristen berufen sich auch verantwortliche Politiker auf die Selbstverwaltung und vermeiden es, diese heikle Nationalitätenfrage anzupacken. Sie fürchten sich vor den unübersehbaren Folgen, die sich daraus für ganz Jugoslawien ergeben könnten. Ein weiterer Grund ihres Zögerns ist die langjährige kommunistische Nationalitätenpolitik, die auch Tito betrieb, indem er den Nationalismus als Bestandteil der reaktionären bürgerlichen Ideologie rücksichtslos bekämpfte, nationalen Bestrebungen mißtrauisch gegenüberstand und innerhalb der Partei durch Säuberungen unterdrückte. Seine Hoffnung, die nationalen Gegensätze in Jugoslawien auf der Grundlage des Marxismus-Leninismus mit Hilfe der Selbstverwaltung zu überwinden, hat sich nicht erfüllt. Seinen Nachfolgern hat er damit ein schweres Erbe hinterlassen.

Viele halten den Bund der Kommunisten für die einzige politische Kraft, die den Vielvölkerstaat zusammenhalten kann. Wie weit er diese Aufgabe erfüllen kann, hängt auch davon ab, ob er die nationalen Rivalitäten innerhalb der Partei überwinden und eine kompetente, durchsetzungsfähige Regierung bilden kann. Innerhalb der Selbstverwaltung müßte er in allen Bereichen Machtbefugnisse an tüchtige Fachkräfte abgeben, die bereit sind, Verantwortung zu übernehmen, Mißstände abzustellen und realistische Vorschläge zu machen, wie sich die katastrophale Wirtschaftskrise überwinden und die riesigen Auslandsschulden bezahlen lassen. Ohne einschneidende Änderungen am System der Selbstverwaltung dürfte dies nicht möglich sein. Dies sind nur einige Punkte, die zeigen, wie schwer das Erbe ist, das die Nachfolger Titos zu verwalten haben.

Julius Oswald SJ

[1] Bartl, Peter: Grundzüge der jugoslawischen Geschichte. Darmstadt: Wissenschaftl. Buchges. 1985. 190 S. Kart. 26,–.

[2] Jugoslawien am Ende der Ära Tito. Bd. 1–2. Hrsg. v. Klaus-Detlev Grothusen, Othmar Nikola Haberl, Wolfgang Höpken. München: Oldenbourg 1983, 1986. VIII, 181 S.; IX, 298 S. Kart. je 68,–.

[3] Probleme des Föderalismus. Referate auf dem Symposium „Föderalismus in der SFR Jugoslawien und in der Bundesrepublik Deutschland – ein Vergleich". Mit Beiträgen von Ernst Benda u. a. Tübingen: Mohr 1985. 247 S. Kart. 78,–.

BESPRECHUNGEN

Jugend

COPRAY, Norbert: *Jung und trotzdem erwachsen.* Bd. 1: Zur Situation junger Erwachsener in der Zukunftskrise. Bd. 2: Zu Umgang und Arbeit mit jungen Erwachsenen in der Zukunftskrise. Düsseldorf: Patmos 1987–1988, 255, 267 S. Kart. je 34,–.

Norbert Copray, Leiter des kirchlichen „Hauses der Begegnung" in Frankfurt, legt in den beiden Bänden detaillierte Studien zur Situation junger Erwachsener und zu Umgang und Arbeit mit ihnen in der Zukunftskrise vor. Er tut dies engagiert und für junge Erwachsene parteilich, indem er systematisch seinen Gedankengang aufbaut, in Exkursen die jeweiligen Aussagen vertieft, in Schaubildern und Zusammenfassungen den Leser besorgt auf seinen geistigen Weg zwingt, in dokumentarischen Quellen die abstrakten Aussagen anschaulich vorführt. Manchmal wäre weniger Information mehr; manchmal führte weniger Systematisierung näher an die Realität; manchmal verdeckt die griffige Überschrift die Scheinlogik der Aussage nur dürftig; manchmal widerspricht der aggressive Stil Coprays seiner Absicht, „personalisieren" zu wollen.

Die Grundthesen Coprays lassen sich – angesichts der großen Differenzierung und psychologischen Auseinandersetzung – nur sehr verkürzend zusammenfassen: Die Zukunftskrise, die erstmals von dieser Jugendgeneration erfahren wird, läßt nur eine paradoxe Identität (Subjekt des Konsums und der Selbstverwirklichung) zu (1, 46ff.). Die damit gegebene Krisendynamik spiegelt die gesamtgesellschaftliche Situation. Die Kompetenz, angesichts der Zukunftskrise zu überleben, wird unter der Option, junge Erwachsene als Subjekt ernst zu nehmen, erworben durch realisieren, konfrontieren, provozieren, kritisieren, personalisieren. Die konkrete Arbeit mit jungen Erwachsenen hat Zukunftsfähigkeit und Transzendenzfähigkeit als Ziel und steht – auch anhand des „Frankfurter Modells" – auf Transformationsversuchen.

Eingeordnet in das integrale Konzept einer therapeutischen Kulturarbeit finden sich Coprays Aussagen zu Aufgaben und Herausforderungen der Kirche und der kirchlichen Jugendarbeit. Dort wird die mangelnde Übereinstimmung zwischen Informations- und Beziehungsebene deutlich gemacht, und es werden viele unbequeme Fragen hinsichtlich der Bedeutung des Subjekts in Glaube und Kirche und damit zur permanenten Konfliktsituation in der kirchlichen Jugendszene gestellt. Er definiert hier so: „Die Arbeit mit jungen Erwachsenen in kirchlicher Trägerschaft ist ein gemeinsam gestalteter Kommunikationsprozeß, der die bislang gültigen Ausdrücke gemeinsamer Verbindlichkeit überschreitet, indem er den Menschen selbstverwirklichtes Subjektsein miteinander und vor Gott ermöglicht. Damit leistet die kirchliche Arbeit mit jungen Erwachsenen einen entscheidenden Beitrag zur Zukunftsfähigkeit der einzelnen und der Gesellschaft, weil sie die Transzendenzfähigkeit des Menschen orientiert an Jesus Christus zur Entfaltung kommen läßt und die Gesellschaft auf das Reich Gottes hin transformiert" (2, 208).

An die Grundthesen Coprays lassen sich exemplarisch einige Anfragen formulieren: Ist seine Altersgruppe „Junge Erwachsene" (18.–30. Lebensjahr) sinnvoll umschrieben? Auch nach der Auseinandersetzung mit dem Begriff der Identität (1, 46ff.)? Ist dieses „Alter" nicht auf dem Weg zu einer Minderheit (man vergleiche die Zahl der Deutschen über 60 Jahre)? Entspricht der „offene Jugendbegriff" nicht eher der Realität? Wird die Zukunftskrise in der Tat von jungen Menschen so apokalyptisch realisiert, wie Copray sie vorlegt? Oder ist er dabei selbst fasziniert vom „thetischen Charakter seiner Ausführungen" (2, 17)? Wird seine Situationsbeschreibung der Situation gerecht? Fehlen nicht ganze – für seine Deutung unbequeme – Gruppen? Ist seine Auseinandersetzung mit antiautoritärer Erziehung und Antipädagogik

nicht unernst, wenn er auf die Klischees einer „schwarzen Pädagogik" zurückgreift (2, 30ff.)? Wird der Begriff „Weitergabe des Glaubens" (2, 175; 2, 177 u. ö.) nicht als Unding gebraucht? Warum greift er nicht die differenzierenden Aussagen der Rottenburger Synode auf und assoziiert er sie sogleich mit „Rekrutierung der Kirche"? Ist pastoraltheologisch das Bedingungsverhältnis zwischen Anthropologie und Theologie hinreichend reflektiert? Reicht der Begriff der „Kommunikation" (2, 180ff.) allein zur Beschreibung des Verhältnisses des Menschen zu Gott und der Beziehungen in einer christlichen Gemeinde aus?

Daß im Konkreten zugleich die Schwäche des 2. Bands liegt, wehrt Copray in seinem Vorwort schon vorausgreifend ab (2, 11). In der Tat: Dort bleibt als Konkretion allein die gewiß faszinierende Darstellung seiner Arbeit im Frankfurter „Haus der Begegnung". Was Copray sonst kritisch zu kirchlicher Jugendarbeit, zur Jugendverbandsarbeit anmerkt, war andernorts schon zu lesen. Es wird hier in einen systematischen, zumal psychologisch begründeten Zusammenhang gebracht und leuchtet zumindest unter dieser Hinsicht ein.

Die Auseinandersetzung mit dem Rezensenten über Fragen einer Zielsetzung kirchlicher Jugendarbeit (2, 202) und über Kirchlichkeit (2, 203) wird durch verschärfende Zitierung und durch unbeweisbare Unterstellungen um ihre Glaubwürdigkeit gebracht. Den Dialog fördern diese Ausführungen nicht. Sie vertiefen nur die Mißverständnisse und die innerkirchliche Polarisierung; sie helfen in den genannten Problemen gewiß nicht voran.

Die beiden Bücher Coprays geben gerade für die kirchliche Jugendarbeit eine Fülle von Anstößen zur Wahrnehmung, zur Reflexion, zur Selbstkritik, zur Neuorientierung; sie bringen eine neue Optik in die Auffassung der Situation junger Menschen, der Herausforderung der Kirche, der Aufgabe kirchlicher Jugendarbeit. Insoweit sind beide Bücher wichtig. Und insoweit sollten sie von den Verantwortlichen in und für kirchliche Jugendarbeit studiert und zur Kenntnis genommen werden, selbst wenn man nicht jede Idee für den Stein der Weisen halten muß.

R. Bleistein SJ

Koervers, Hans-Jürgen: *Jugendkriminalität und Religiosität.* Untersuchungen zur Religiosität delinquenter Jugendlicher und Perspektiven einer präventiven religiösen Erziehung. Weinheim: Deutscher Studien Verlag 1988. 279 S. Kart. 48,–.

Diese Studie, die von der Technischen Hochschule Aachen als erziehungswissenschaftliche Dissertation angenommen wurde, greift einerseits eine sehr spezielle Frage auf, nämlich die nach den Zielen einer präventiven und auch direkten religionspädagogischen Arbeit bei delinquenzgefährdeten oder straffälligen Jugendlichen, doch zeigt sich andererseits gerade darin besonders deutlich, ob und inwiefern christliche Sinnorientierung die Identität des Heranwachsenden fördern und auch Sozialisationsdefizite ausgleichen kann.

Im ersten Teil behandelt Koervers die beiden Bezugsfelder seiner Fragestellung. Das ist einmal die Jugenddelinquenz, die er nicht nur nach jugendtypischen Merkmalen, sondern auch nach ihren ursächlichen Sozialisationsmängeln in Familie, Schule und Beruf untersucht und wobei er die wichtigsten Ansätze jugendkriminologischer Theorie berücksichtigt. Es ist außerdem die Religiosität, die er als anthropologisch-theologische Größe, aber auch nach psychologisch-pädagogischen Kriterien darstellt.

Nach dieser Grundlegung berichtet er im zweiten Teil über seine mündliche Befragung von 52 inhaftierten Jugendlichen zwischen 14 und 21 Jahren zur Art, wie sie ihre allgemeine und ihre religiöse Sozialisation wahrnehmen, und vergleicht die Ergebnisse manchmal mit denen bei nichtdelinquenten Hauptschülern. Die Fragen nach der Fähigkeit zu innerer Erfahrung, nach Grundvertrauen, nach positiver Lebenseinstellung, nach prosozialem Empfinden und nach den Auffassungen von Gott bzw. Jesus zeichnen – auch wenn man über manche Operationalisierung diskutieren kann – ein differenziertes Bild von den Defiziten in der allgemeinen und der religiösen Erziehung, aber auch von den Ansätzen einer Gefängnisseelsorge. Da ist von einer harten Problemgruppe von 10 bis 15 Prozent die Rede, die schwer gestört sind und Religion „abgehakt" haben, aber auch von den 42 Prozent, die den Gefängnispfarrer als Vertrauens-

person betrachten – mehr, als dies vom Sozialarbeiter, Wohngruppenleiter, Psychologen oder Lehrer sagen. Die Themen, die diese Jugendlichen zum Gegenstand eines persönlichen Gesprächs machen würden, sind zwar in erster Linie Probleme der Zukunft, des Anstaltslebens und der Beziehung zu anderen, doch nehmen Lebens- und Glaubensfragen sowie Schuldgefühle mit zusammen 22 Prozent der Nennungen noch einen respektablen Platz ein.

In seinen praktischen Schlußfolgerungen, dem dritten Teil, entwickelt Koervers zuerst religionspädagogische Ansätze einer Gefängnisseelsorge delinquenter Jugendlicher und skizziert dann ebenfalls solche Ansätze für eine fundamental-präventive religiöse Erziehung in Familie, Heimerziehung, Gemeinde und Schule. Bei letzterem wird viel Bekanntes zitiert, während er bei ersterem auf originelle und überzeugende Weise allgemeine Erkenntnisse der religionspädagogischen Psychologie und Didaktik in das kriminalpastorale Wiederversöhnungs- und Wiedereingliederungskonzept von E. Wiesnet und B. Gareis übersetzt. Ein Buch, das Mut macht.

B. Grom SJ

Lyrik

Böll, Heinrich: *Wir kommen weit her.* Gedichte. Mit Collagen von Klaus Staeck. Nachwort von Lew Kopelew. Göttingen. Steidl 1986. 94 S. Lw. 42,–.

Den Lyrikband mit insgesamt 24 Gedichten, entstanden in den Jahren von 1965 bis 1985, eröffnet das programmatische Gedicht „Meine Muse", das – erstmals unter dem Pseudonym Victor Herman veröffentlicht und in vier Fassungen abgedruckt – zu einem philologischen Vergleich verlockt. In der Letztfassung erweist sich Bölls Muse von einer erstaunlichen Verwandlungsfähigkeit und Rollenflexibilität: Hure, Nonne, Fabrikarbeiterin, Alte, Hausfrau, Ausssätzige und Deutsche. Aus der Perspektive solcher Alltagsrollen, die vor allem im Kölner Milieu und im zeitgenössischen Deutschland inszeniert werden, ist es nur konsequent, wenn alle dem Programmgedicht nachfolgenden Texte ausgesprochen gesellschaftskritische Zeitgedichte mit Gebrauchscharakter sind: Sie verfolgen konkrete außerästhetische Intentionen, die sich wiederum auf konkrete Interessen des Lyrikers Böll zurückführen und mit denen des nobelpreisgekrönten Erzählers (1972) sowie radikalen Christen und Moralisten widerspruchslos verknüpfen lassen. Seiner Vaterstadt Köln – „Der dunklen Mutter / durch Geschichte / nicht gebessert" – gelten so drei Langgedichte, zum sarkastischen Triptychon gefügt und versetzt mit Mosaiksteinchen aus Stadtgeschichte und Autobiographie. Welch eine Stadt, erlebt während eines Spaziergangs – und wer dächte hier nicht an Schillers klassischen „Spaziergang" – am Nachmittag des Pfingstsonntags 30. Mai 1971: „sich selbst verkuppelt sie / an alle die guter Münze sind" – „gleich neben St. Gerling St. Gereon". Auch wem als Nicht-Kölner die genaue Kenntnis des Kontextes fehlt, wird auf Anhieb die politische Dimension des Böllschen Köln-Triptychons erkennen: gerichtet auf das – stellvertretend für andere – städtische System aller Macht-, Herrschafts- und Gesellschaftsverhältnisse, wobei Kapital, Kirche und Medien im Zentrum der sarkastischen Kritik stehen. Das ist auch der Grundzug aller anderen Gedichte, von denen die meisten mit Widmungen versehen sind für Persönlichkeiten, die – neben zahlreichen deutschen Weggefährten – zum weltweiten Freundeskreis Bölls gehören: von Ernesto Cardenal bis zu Alexander Solschenizyn. Die Beurteilung von Bölls politischer Lyrik, in hohem Maße reflexiv, emotional und wirklichkeitsbezogen, wird maßgeblich davon abhängen, ob der Leser in einem mit Böll gemeinsamen oder verschiedenen Kontext steht und dessen Zielwerte, Erwartungsnormen und Bewertungsmuster teilt. Gleiches gilt auch für die Collagen von Klaus Staeck, die bildnerisch veranschaulichen, was Böll bildhaft verdichtet. *E. J. Krzywon*

Malkowski, Rainer: *Was auch immer geschieht.* Gedichte. Frankfurt: Suhrkamp 1986. 72 S. Kart. 17,80.

Rainer Malkowski, 1939 in Berlin geboren und nach Tätigkeit in Zeitungsverlagen und Werbeagenturen seit 1972 als freier Schriftsteller im oberbayerischen Brannenburg lebend, hat bislang fünf Lyrikbände veröffentlicht, die ihm das Lob von Karl Krolow und Heinz Piontek eingebracht haben. Illusionslosigkeit und Schwerelosigkeit des Geglückten, außerordentliche Genauigkeit und strenger Kunstverstand, so lauten die Urteile seiner Dichterkollegen. Das gilt auch für seinen jüngsten Gedichtband. Er sammelt gleichsam 65 Beschreibungen von Realitätspartikeln und lyrisch anempfohlene Reflexionen, die eine zarte Melancholie verströmen. Beim Lesen der ruhig dahinfließenden Verse, in deren beständiger Strömung scheinbar „Beiläufiges – unverbunden" dahertreibt, ist man gleichsam „Zeuge/der täglichen Erschaffung/der Welt". Charakteristisch für Malkowskis Alltagsbilder, dem Leben abgepaust, ist deren lyrische Transparenz und allmähliche Verwandlung in bedeutungsschwere Sinnbilder, wie z. B. das Bild der beiden Alten auf dem International Airport in St. Louis: Sinnbild allen menschlichen Reisens und Abschiednehmens in unbeirrbarer Treue und Liebe. So gleichen viele seiner Gedichte Wechselrahmen, in denen das Leben selbst Bilder ausstellt, die „weder an den Faltenwurf noch an den Stammtisch sich verraten, weder an die Brusttöne noch ans Schmatzen" (Theodor W. Adorno). „Zunehmendes Licht" verbreiten so Malkowskis Verse mitten in der Nacht, die einem schwarzen Fluß gleicht, in den ein Stern fällt: Sinnbild der „Liebe" im gleichbetitelten Zweizeiler, dem kürzesten und wohl schönsten Gedicht des Buchs. Albert von Schirnding beschreibt zutreffend Malkowskis Gedichte als „Schwebezustand zwischen Poesie und Alltagsprosa, Augenblickspointierung und Beiläufigkeit" und interpretiert sie als „lyrisches Plädoyer für die Gewöhnlichkeit". Man könnte auch sagen, sie seien „Zufälligkeiten/aus einer größeren Zufälligkeit", die dem aufmerksamen Leser zufallen als lyrisches Geschenk, das er auch dann noch behalten und lesen möchte, wenn ihm nur noch ein Jahr oder gar ein Tag bliebe bis zur Ankunft des Siegers in Todesgestalt, an den sich das letzte Gedicht des Bandes wendet. Im Kontext einer selbstkritischen Interpretation seines Gedichts „Einer muß der Letzte sein" hat Rainer Malkowski gefordert: „Aber ein Gedicht muß mehr sein als ein leuchtender gedanklicher Gehalt. Auch die scharfsinnigste Analyse sollte es nicht ausschöpfen können. Ein Rest muß bleiben, für den es keine Worte gibt – außer eben denen, die das Gedicht selber enthält." Das genau ist hier der Fall.

E. J. Krzywon

Pädagogik und Philosophie

Foerster, Friedrich Wilhelm: *Manifest für den Frieden.* Eine Auswahl aus seinen Schriften (1893–1933). Hrsg. v. Bruno Hipler. Paderborn: Schöningh 1988. 202 S. Kart. 28,–.

„Welches sind eigentlich heute im modernen Leben die Fundamente der staatlichen Existenz?" „Ist nicht die Ehrfurcht vor dem Rechte des Schwachen gerade ein Fundament jeder wirklichen leistungsfähigen Zivilisation?" (89) Es sind Fragen Fr. W. Foersters aus dem Jahr 1902, Fragen, welche die Aktualität dieses „Manifests" ebenso zeigen wie jener 1918 unerhört kühne Satz: „Die sittliche Einigung Europas ist von nun an der einzig zuverlässige Grenzschutz" (128).

Der Dokumentenband, den Bruno Hipler, Erwachsenenpädagoge an der Hochschule für Philosophie in München, vorlegt, vereint kleinere Schriften Foersters (1869–1966) aus den Jahren 1893 bis 1933 in kluger Auswahl und verständnisvoller Kommentierung. Foerster, seit 1892 bereits in der Friedensbewegung tätig, galt zu Recht als begabter Pädagoge; so viele aber seiner Pädagogik folgten, so wenige stimmten seinem Friedensengagement zu. Dieses wie auch seine Annäherung an das Christentum isolierten

Foerster zunehmend, bis die Gegnerschaft schließlich 1922 lebensbedrohend für ihn wurde. Fortan lebte er im Ausland, zuletzt bei Zürich, publizistisch noch 1961 tätig.

Der Ton der Dokumente läßt einen Mann erkennen, der am Unfrieden litt, dem die ätzende Schärfe eines Carl von Ossietzky aber ebenso fremd war wie die ironische Entlarvungstaktik des „Caligula" eines Ludwig Quidde. Und wenn Foerster auch wie Reinhold Schneider vor dem Blick in die Abgründe dämonischer Gewalt und die mörderische Zukunft nicht verschont blieb, so verließ ihn doch nicht ein erhellender und ermutigender Optimismus, daß solide und dauerhafte Fundamente eines Völkerfriedens gelegt werden könnten.

Dabei verwahrte Foerster sich energisch gegen eine Ideologie, die den Frieden um jeden Preis will und setzte sich von einem „abstrakten Pazifismus" ab (Dok. 23, aus dem Jahr 1932). Für Foerster hat sich der Wert des Friedens mit den Werten der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Freiheit zu vermitteln. Was ist aber von dem Vorwurf Eduard Sprangers zu halten, Foerster vertrete eine „Liebesethik" und übergehe das Eigenrecht des Staates, der nicht nach den Grundsätzen der Individualmoral geführt werden dürfe? (in: Staat und Sittengesetz. Eine Auseinandersetzung mit Fr. W. Foerster, 1919). Foerster lehnte Sprangers pluralistische Ethik radikal ab, entwickelte vom Menschen her Werte und Normen, ohne jedoch tatsächliche Eigendynamiken und Komplexität des politischen Lebens zu übersehen. Dies beweist schon jener kostbare, 1930 fast nebenbei geäußerte Vorschlag für die schulische und außerschulische Erziehung, öfters „einen Gerichtshof zusammenzusetzen, um die jungen Leute anzuleiten, allen Seiten eines Streitfalls gerecht zu werden und eine Lösung zu finden, die den Frieden wahrt, ohne etwa Charakterlosigkeit zu begünstigen" (173); dies wäre, so Foerster, eine Erziehung im Sinn „des Verständigungsziels, ... der Anleitung zur Selbsterkenntnis und zur Übung des Gerechtigkeitssinnes" (174).

Zu dem ansprechend gestalteten Band schrieb F. Pöggeler, Präsident der Fr.-W.-Foerster-Gesellschaft von 1959 bis 1983, ein Geleitwort, in dem er darauf aufmerksam macht, wie Foerster es verstand, aktuelle Fragen immer von ihrem allgemeinsten politisch-ethischen Hintergrund zu beantworten und wie ihn somit alle politischen Fragen auf die Pflicht zur Völkerverständigung hinwiesen und eine „Völkerbundspädagogik" entwerfen ließen. Der sehr informativen Einleitung hätten Gliederung und Straffung wohl getan. Ein Register hilft, auch wenn der Leser zu den vielen erwähnten Personen weitere Informationen gern entgegengenommen hätte. Zur Anmerkung auf S. 87: noch vor den genannten Jesuiten wandte sich gegen den Machiavellismus P. Pedro Ribadeneira (1526–1611) mit „De religione et virtutibus Principis christiani adversus Machiavellum" (Madrid 1597).

N. Brieskorn SJ

Martin Heidegger – Unterwegs im Denken. Symposion im 10. Todesjahr. Hrsg. v. Richard Wisser. Freiburg: Alber 1987. 343 S. Kart. 68,–.

„Unterwegs im Denken": Das Motto der Vorträge eines internationalen Symposions vom Jahr 1986 in Dubrovnik (Jugoslawien), die der Symposionsdirektor und Heidegger-Spezialist Richard Wisser (Mainz) herausgab, ist programmatisch für das gesamte Heideggersche Denken. Die Vortragsreihe verfolgt daher nur in Einzelfällen – etwa am Wandel des Begriffs der „Existenz"(Walter Biemel, Düsseldorf) – den biographischen Denkweg Heideggers; ihr Grundduktus läuft auf den strukturellen Weg-Charakter des Heideggerschen Denkens hinaus. Die zwölf Referate verengen sich nicht auf eine huldigende Hommage für einen der größten Denker unseres Jahrhunderts, sondern befassen sich in einem ersten Teil („Auslegung") rein „sachlich" mit der Heidegger bewegenden „Sache des Denkens", um dann im zweiten Teil („Auseinandersetzung") auch kritisch Stellung zu beziehen.

Der erste Teil arbeitet besonders den Weg-Charakter des Heideggerschen Seinsdenkens anhand der verschiedenen Bestimmungen heraus, die als Raumbegriffe die enge wechselweise Beziehung von Sein und Mensch zum Ausdruck bringen: so das denkerische „Wohnen" des Menschen in der „Nachbarschaft" des Seins (Wisser), die „Nähe" als Grundbegriff für dieses

„Zusammengehören" von Sein und Mensch (Emil Kettering, Mainz) und der oft mißdeutete „Schritt zurück" als das Zurücktreten des Menschen vor dem Sein, um dieses sein zu lassen, was es von sich aus ist (Branka Brujić, Zagreb). Weil aber der Mensch im traditionellen metaphysischen Denken dem „An-wesen" des Seins nicht durch ein „An-denken" an das Sein entsprochen hat, sondern in der Anthropozentrik seiner Rationalität und Subjektivität über das Seiende als bloße „Vorhandenheit" und „Zuhandenheit" verfügt hat, kam es zwangsläufig zur fatalen Herrschaft der Technologie und durch deren Seinsferne auch zur heutigen Grundstimmung der „Langeweile" (M. Eiho Kawahara, Tokio).

Folgerichtig bringt der zweite Teil die Auseinandersetzung Heideggers mit der marxschen Erhebung des Menschen zum höchsten Seienden und mit der entsprechenden Herabsetzung des Seins zu einem Nichts, die als Vollendung der Metaphysik notwendig in den Nihilismus führen mußte (Danilo N. Basta, Belgrad). Kritisch gegenüber dem von Heidegger somit propagierten Ende der Metaphysik und skeptisch gegenüber dem daraus folgenden Neuanfang mit einem „anderen", „wahren" Denken zeigt sich Karl Jaspers in seiner Auseinandersetzung mit Heidegger (Hans Saner, Basel). Seine Kritik setzt gegen die eine Seinswahrheit der Heideggerschen „Entbergung" die Vielheit von Wahrheiten des „Umgreifenden", zu dem auch wieder die einzelnen menschlichen Existenzen gehören (Leonard H. Ehrlich, Amherst, Massachusetts).

Die Vorträge haben den Charakter einer offenen Auseinandersetzung. Sie wollen den philosophischen Leser weder zu Heidegger noch zu einem bestimmten Denken bekehren, können aber dazu beitragen, das Denken selbst und seine geistige Beweglichkeit zu fördern.

J. Haubrich

ZU DIESEM HEFT

John Henry Newman und Ignaz von Döllinger gehören zu den großen religiösen Gestalten des 19. Jahrhunderts. Victor Conzemius zeigt, wie in ihrem Verhalten unterschiedliche Formen des Umgangs mit Konflikten in der Kirche deutlich werden.

Anton Zottl, Professor für Pastoraltheologie an der Katholischen Universität Eichstätt, versteht das Predigtverbot für Laien in der Eucharistiefeier als Anstoß für eine neue Gestalt von Kirche. Ohne es zu beabsichtigen, weise diese Entscheidung darauf hin, daß die pastorale Verantwortung für die Welt nur durch Hauskirchen und kirchliche Basisgemeinden wahrgenommen werden kann.

Der Begriff „Glasnost", neben „Perestroika" das Markenzeichen der Politik Gorbatschows, wurde schon in der Zarenzeit verwendet. Auf diesem Hintergrund untersucht Paul Roth Bedeutung und Tragweite.

In der abendländischen Welt dominiert seit Beginn der Neuzeit das Auge. Rainald Merkert macht auf die Rolle des Gehörs aufmerksam und konkretisiert dies für die heutige Radionutzung der Jugendlichen.

Eine verbreitete Fehlentwicklung bei helfenden Berufen ist der Überdruß, das „Ausbrennen". Bernhard Grom beschreibt Ursachen und Verlauf solcher Vorgänge und nennt Bewältigungsstrategien.

Phantom Zeitgeist

Der Begriff „Zeitgeist" ist ungefähr so alt wie die Moderne. Er taucht erstmals am Ende des 18. Jahrhunderts auf, in der Epoche der europäischen Aufklärung, der Französischen Revolution und der daraus folgenden Umgestaltung Europas. Zunächst wird er rein formal verwendet, als Bezeichnung der „herrschenden Meinungen, Sitten und Gewohnheiten einer Zeit" (Johann Gottlieb Herder) oder, in der Formulierung des Brockhaus-Lexikons von 1829, als „die Summe herrschender Ideen, die nach Inhalt und Form einer Zeit eigentümlich angehören und sie von anderen unterscheiden". Es blieb jedoch nicht verborgen, wie schwer es ist, diesen Zeitgeist jeweils zu benennen. Erst wenn die „Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet hat" und „eine Gestalt des Lebens alt geworden" ist, hielt zum Beispiel Hegel es für möglich, die leitenden Ideen einer Zeit zu erkennen. Denn den Zeitgenossen selbst sind sie zu selbstverständlich, zu sehr Teil ihres eigenen Lebens, als daß sie sie wahrnehmen oder gar systematisch analysieren könnten.

Diese Einsichten verhinderten aber nicht den wachsenden Gebrauch des Wortes gerade in der Gegenwart. Es wird für die verschiedensten Ziele in Anspruch genommen. Die einen sind dem Zeitgeist „auf der Spur", wollen jeweils seine neuesten Wendungen nachvollziehen und die Öffentlichkeit darauf aufmerksam machen. Sie verstehen den Zeitgeist als etwas durchaus zu Bejahendes, als das jeweils Neue, Modische, nicht zuletzt kommerziell Ausnutzbare. Andere sehen im Zeitgeist etwas Verwerfliches und warnen davor, ihm zu folgen. Diese negative Verwendung des Wortes ist heute weiter verbreitet als die positive. Sie vereint konservative Politiker und Kultukritiker mit den Anklägern der modernen Welt in den Kirchen. Der Vorwurf heißt hier: Anpassung an den Zeitgeist, die Forderung: Widerstand.

Auch diese negative Beurteilung der Zeit hat eine Tradition, die bis zur Jahrhundertwende vom 18. zum 19. Jahrhundert zurückreicht. Die Frage, wie sich die Kirche gegenüber der Moderne und den Forderungen nach Menschenrechten und demokratischen Freiheiten verhalten solle, wurde am Beginn des 19. Jahrhunderts durchaus kontrovers behandelt. Bald setzten sich jedoch jene Kräfte durch, die nicht in einer differenzierten Auseinandersetzung mit Kultur und Gesellschaft der Zeit die Aufgabe der Kirche sahen, sondern in eindeutiger Abgrenzung gegen den angeblich verderblichen, widerchristlichen Zeitgeist. Die Ablehnung der modernen Welt, ihres Denkens und ihrer Staats- und Gesellschaftsformen, der Vorwurf des sittlichen Niedergangs und des Zerfalls der Werte und Normen gehört seitdem zum festen Repertoire der Zeitkritik derer, die sich nicht auf der „linken", „progressiven" Seite des Meinungsspektrums einordnen lassen möchten.

Der Vorwurf, die jeweils Andersdenkenden würden sich dem Zeitgeist anpassen, wird bis heute bei fast allen wichtigen Themen in Politik, Gesellschaft und Kirche laut, ob es um die Friedens- und Abrüstungspolitik, das Asylrecht und den Paragraphen 218 geht oder um die Erneuerung der Kirche und ihr Verhalten in der Öffentlichkeit.

Fragt man jedoch, wie der Geist unserer Epoche inhaltlich zu umschreiben ist, welche Wertvorstellungen ihn prägen und von welchen Grundideen er sich leiten läßt, fallen die Antworten denkbar unterschiedlich aus. Ist es der Egoismus der einzelnen, die ohne Rücksicht auf die anderen ihre privaten Ziele verfolgen und nur für ihr Fortkommen arbeiten, oder ist es der Wille zum selbstlosen Einsatz für andere, für eine menschliche, bessere Welt? Ist es die Restauration der Vergangenheit etwa im Sinn des neuen, universal ausgeweiteten Begriffs der Denkmalpflege, oder der Abschied von Werten, Normen und Verhaltensweisen, die gestern allgemein galten? Stehen wir vor einem Werteverfall, oder geht es eher um einen Wandel, um das Aufkommen neuer, bisher vernachlässigter „postmaterialistischer" Werte? Lassen sich die Menschen von dem Willen zur Erhaltung des Lebens um jeden Preis leiten, wie es die absolute Hochschätzung der Gesundheit, die Sensibilität gegen alle Schadstoffe, die Priorität der Sicherheit in allen Bereichen und vieles andere mehr vermuten lassen, oder wird das Leben eher geringgeschätzt, wofür etwa das Stichwort Abtreibung steht? Lebt unsere Zeit unter dem Zeichen des Absterbens der Religion, der Säkularisierung, oder sind wir Zeugen des Aufstiegs neuer Religionen und Mythen? Bestimmt Verwissenschaftlichung und Rationalisierung unsere Gesellschaft oder der Trend zum Irrationalen, Emotionalen?

Solche und noch viele andere Antworten findet man in Zeitdeutungen und Zeitanalysen von heute. Aus dieser verwirrenden Gegensätzlichkeit kann man nur schließen, daß unsere Zeit zu vielfältig und zu differenziert ist, als daß sie sich auf einen einzigen Begriff bringen ließe. Wer vor der Anpassung an den Zeitgeist warnt, greift immer nur einzelne Züge, nur einen bestimmten Bereich des Denkens und Verhaltens heutiger Menschen heraus und verallgemeinert diesen, ohne die Berechtigung dazu präzis nachzuweisen. Der Begriff Zeitgeist mag als Schlagwort im Kampf gegen Andersdenkende und als Instrument der Diffamierung nützlich sein. In der Sache ist er ein Phantom. Die Kultur des Umgangs miteinander in der Gesellschaft und in der Kirche kann nur gewinnen, wenn man auf das Wort Zeitgeist in diesem negativen, pauschalen Sinn verzichtet und sich statt dessen um eine argumentative, auf die Sache bezogene Auseinandersetzung bemüht. Die Stichworte dazu hat das Zweite Vatikanische Konzil formuliert: Nach den Zeichen der Zeit forschen, sie im Licht des Evangeliums deuten, im Dialog die Wahrheit suchen.

Wolfgang Seibel SJ

Erwin Teufel

Ende der Aufklärung?

Daß die Aufklärung an ihr Ende gekommen sei, ist eine These, die mit zunehmender Häufigkeit von Zeitdiagnostikern und Gesellschaftsanalytikern vertreten wird. Oft genug wird diese These mit dem Unterton der Erleichterung vorgetragen. Ist die These richtig und gar auch die Erleichterung berechtigt? Dieser Frage nachzugehen, ist nicht – wie es auf den ersten Blick scheinen mag – nur ein theoretisches Glasperlenspiel. Es hat vielmehr sehr viel damit zu tun, wie wir uns selbst verstehen und wie wir unsere alltägliche Lebenswelt in Staat und Gesellschaft, in Wissenschaft und Wirtschaft gestalten.

Was ist Aufklärung?

Der Begriff Aufklärung bezeichnet sowohl eine bestimmte geschichtliche *Epoche* wie eine über diese Epoche hinausreichende *Geisteshaltung und Weltauffassung*. Ursprünge aufklärerischen Denkens finden sich schon früh in der Geschichte unserer europäischen Kultur: in der griechischen Philosophie, aber auch in den Weisheitsbüchern des alten Israel. Das Bemühen, durch die Anstrengung des Geistes und durch Bildung den Menschen zu einem klareren Verständnis der Welt und seiner selbst zu bringen, ist keine Erfindung der Neuzeit. Griechische Philosophen und ihre römischen Schüler, die Weisheitslehrer im Volk Israel, aber auch die großen christlichen Denker des Mittelalters waren sich letztlich – bei allen Unterschieden – in dem Ziel einig, den einzelnen Menschen und die menschliche Gemeinschaft „durch das Licht der Erkenntnis zu erleuchten". Sie wollten das Dunkle und Verborgene durch das Licht des Verstandes hell machen, mit einem Wort: sie wollten aufklären.

In der Epoche, die diesen Namen trägt, wird dieses Bemühen freilich gewissermaßen auf die Spitze getrieben. Es erhält höchste Priorität und wird auf alle Lebensbereiche bezogen. In klassischer Weise hat Immanuel Kant vor ziemlich genau 200 Jahren die Frage beantwortet, was Aufklärung sei. In der „Berlinischen Monatsschrift" äußerte er sich dazu folgendermaßen: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich

seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude, habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung."[1]

Aufklärung ist für Kant und mit ihm für seine Epoche ein *Reformbegriff* und eine *Vorgangsbezeichnung*. Ziel der Aufklärung ist ein Prozeß der Emanzipation aus Vormundschaft und Bevormundung. Aufklärung ist nach diesem Verständnis eine immerwährende Aufgabe. Sie ist sowohl ein Recht wie eine Pflicht des Menschen, dessen Würde es – so Kant – ausmacht, „selbst zu denken und durch eigene Bearbeitung seines Geistes sich aus der Unmündigkeit herauszuentwickeln und sich aus der Rohigkeit herauszuarbeiten"[2]. Die so verstandene Aufklärung als ein Selbstbefreiungsprozeß der Menschen und der Menschheit erstreckte sich auf alle Bereiche der Erkenntnis und auf alle Belange menschlichen Lebens. Sie wollte keineswegs bloß eine theoretische Angelegenheit sein.

Die Aufklärung wurde – in unterschiedlicher Intensität und mit jeweils unterschiedlichen Akzentuierungen – zu einer gesamteuropäischen Geistesbewegung. In England revolutionierte John Locke das Staatsdenken durch seine Lehre vom Gesellschaftsvertrag. In Frankreich machten sich die Enzyklopädisten daran, das gesamte Wissen ihrer Zeit in kritischer Absicht zusammenzufassen. In Deutschland führte das Denken von Kant zu einer kopernikanischen Wende in der Philosophie. Befreiung des Menschen und in eins damit „Entzauberung der Welt"[3] sind die Schlüsselbegriffe der Epoche.

Welche gewaltigen historischen Auswirkungen das haben mußte, zeigt sich gerade am Problem der Freiheit. Freiheit gab es bis dahin nur im Sinn einer ständischen Freiheit. Der Bauer war innerhalb seiner Gesellschaftsschicht frei, der Handwerker im Verbund seiner Zunft. Innerhalb der Landstände genossen Adel, Geistlichkeit und Bürger eine privilegierte, freie Stellung. Wenn nun der Mensch unabhängig von seiner gesellschaftlichen Stellung frei war, dann bedeutete das eine völlige Veränderung der Gesellschaftsordnung. Nicht mehr Tradition und Herkommen, sondern eine auf allgemeingültigen Vernunfteinsichten aufgebaute Ordnung sollte das Leben des Staates und seiner Bürger regeln. Die Grundprinzipien dieser neuen Ordnung hießen:

– Jeder Mensch ist frei; Herrschaftsverhältnisse können nur durch ausdrücklichen oder stillschweigenden Konsens der Betroffenen begründet werden.

– Der Staat beruht nicht auf dem Gottesgnadentum des Herrscherhauses, sondern auf dem Gesellschaftsvertrag. Er wird zwischen dem Herrscher und dem Volk abgeschlossen und ist kündbar, wenn der Herrscher seine Rechte mißbraucht. Der Eingrenzung der Macht dient die Gewaltenteilung zwischen Exekutive, Legislative und Judikative.

– Es gibt angeborene Menschenrechte auf Leben, Freiheit, Eigentum, Streben nach Glück, die dem Staat vorgegeben sind und die er zu schützen hat. Der Staat hat deshalb auch die Freiheit der Religion zu achten und muß Toleranz sicherstellen und selbst üben.

Aber nicht nur politisch hatte das Freiheitspathos der Aufklärung revolutionäre Auswirkungen. Die Emanzipation von traditionellen Überlieferungen und Bindungen und der Anspruch des „Selbst-Denkens" führten zu einer ganz neuen Einstellung gegenüber der Wirklichkeit; eben zu dem, was Max Weber die „Entzauberung der Welt" genannt hat. Die empirischen Methoden von Beobachtung, Messung und Experiment rückten in den Vordergrund. Das Verständnis des Menschen als Geschöpf, das von Gott abhängt und dem von Gott ein Platz in Natur und Geschichte zugewiesen ist, wurde ersetzt durch die Vorstellung von der uneingeschränkten Herrschaft des Menschen über Natur und Geschichte, einer Herrschaft, die er durch Wissenschaft und Technik ausübt.

Aus diesem neuen Verhalten gegenüber der Wirklichkeit und aus den ebenso raschen wie erfolgreichen Konsequenzen, die es zeitigte, resultierte ein geradezu begeisterter Fortschrittsoptimismus. Er bezog sich nicht nur auf die Zunahme des Wissens und die Perfektionierung wissenschaftlicher und technischer Methoden, sondern auch auf die Verbesserung des Menschen durch Erziehung und der sozialen Verhältnisse durch Politik – beides unter dem Vorzeichen autonomer, selbstverantwortlicher Vernunft. Aufklärung ist deshalb von ihren Ursprüngen her auch eine Bildungs- und Reformbewegung.

Obwohl von ihren Kritikern bald als „Modegespenst" oder gar als „Pest" abqualifiziert, trat die Aufklärung – beflügelt von den Erfolgen des technischen Fortschritts – ihren Siegeszug durch die Geschichte an.

Krisen und Katastrophen

Dieser Siegeszug war immer von Kritik begleitet, sei es von aufklärerischer Selbstkritik, sei es von grundsätzlicher Infragestellung. In eine wirkliche Krise gerieten Aufklärungs- und Fortschrittsglaube jedoch erst in den Katastrophen unseres Jahrhunderts. Angesichts dieser Katastrophen, die in zwei Weltkriegen, in Auschwitz und im Archipel Gulag die Welt veränderten und das Bild des Menschen verdüsterten, hat man von einer der Aufklärung innewohnenden Tendenz zur Selbstzerstörung, von der „Dialektik der Aufklärung" gesprochen, von der Gefahr also, daß sie in ihr genaues Gegenteil umschlägt. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno schrieben 1947: „Seit je hat die Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils."[4]

Es wäre jedoch ganz und gar unberechtigt, die Ideologien unseres Jahrhunderts und die in ihrem Namen begangenen Verbrechen als unmittelbare Folgen der Aufklärung zu bezeichnen und damit die Aufklärung als solche zu diskreditieren. Der Totalitarismus – sei er kommunistisch, sei er nationalsozialistisch – nährte

sich aus ganz anderen Quellen, nicht zuletzt aus antiaufklärerischem Gedankengut, für das die Würde des einzelnen Menschen und seine eigenverantwortliche Vernunft nur theoretischer Unfug waren: „Du bist nichts, dein Volk ist alles." „Die Partei hat immer recht." Klassenkampf und Rassenwahn sind nicht Produkt der Aufklärung, sondern der Gegenaufklärung.

Trotzdem läßt sich nicht leugnen: Es gibt Spuren, die von der Aufklärung in den Totalitarismus führen. Die Lösung von Bindungen und Traditionen kann in ihrer extremen Form so weit gehen, daß sich Menschen jeder Verantwortung für sich und andere entledigen, daß sie sich unter dem Vorzeichen der Mündigkeit auch von den Orientierungen und Werten emanzipieren, die das Leben und Zusammenleben menschlich machen. Im Namen der Autonomie des Menschen kann brutale Herrschaft über andere Menschen ausgeübt werden – und sie wurde ausgeübt. Im Namen der Vernunft kann die Intoleranz gegen alles ausgerufen werden, was einem bestimmten Vernunftbegriff widerspricht – und diese Intoleranz wurde ausgerufen und diente als Begründung für Unrecht und Terror. Im Namen angeblich vernünftiger Zwecke können grauenhafte Mittel gutgeheißen werden – und sie wurden nicht nur gutgeheißen, sondern angewandt.

Diese Umkehrung der Aufklärung in ihr Gegenteil wirkte sich um so verheerender aus, als sie die Ergebnisse des wissenschaftlich-technischen Fortschritts nutzen konnte, der ein Kind der Aufklärung war. Die beiden Weltkriege, die perfekte Unterdrückung geistiger und politischer Freiheit durch Bürokratie und allgegenwärtige Kontrolle und der präzis geplante Massenmord an den Juden waren nur unter den Bedingungen moderner Zivilisation möglich. Die gefährliche Ambivalenz der modernen, durch die Aufklärung ermöglichten Zivilisation wurde durch diese Katastrophen für immer ins Bewußtsein der Menschen eingebrannt.

Trotzdem war es möglich, über die Gräben hinweg, die diese Katastrophen aufgerissen hatten, an das Erbe der Aufklärung anzuknüpfen: nicht zuletzt deshalb, weil es Männer und Frauen gab, die im Namen der Aufklärung gegen jeden Totalitarismus und gegen jede Form von Unmenschlichkeit bis zur Hingabe ihres Lebens gekämpft haben. Aber das naive Vertrauen in Fortschritt und menschliche Vernunft, wie es zumindest für beträchtliche Teile der Aufklärungstradition typisch war, dürfte ein für allemal verloren sein.

Das hat uns den Blick für heutige Krisen geschärft. Vor dem Hintergrund der Katastrophen und Verbrechen unseres Jahrhunderts stellt sich heute erneut die Frage, ob Aufklärungs- und Fortschrittsdenken nicht in eine Sackgasse geführt haben, ob das mit so gewaltigen Hoffnungen begonnene „Projekt Moderne" nicht ein großer Selbstbetrug der Menschheit war und vielleicht immer noch ist.

Wir befinden uns bei der Aufgabe der *Friedenssicherung* in der absurden Situation, daß riesige Potentiale menschlicher Intelligenz und Kreativität sowie astronomische Geldmengen für die Produktion immer aufwendigerer Waffen eingesetzt werden, die einzig und allein den Zweck haben, ihre Anwendung zu

verhindern. Diese Tatsache, die uns den Frieden erhält, ist so paradox, daß sie vielen, insbesondere jungen Menschen einfach nicht in den Kopf gehen will.

Die erhoffte Entwicklung der *Dritten Welt* stößt auf immer neue Schwierigkeiten. Bevölkerungswachstum, kulturelle Verwerfungen, ökonomische Hemmnisse und politische Krisen verschärfen die Lage. Weder die Übernahme westlicher Normen und Wertsysteme noch die Anknüpfung an die überkommenen Kulturen scheinen als Heilmittel zu taugen. Trotz aller entwicklungspolitischer Anstrengungen hat es den Anschein, als würden die Probleme und die durch sie ausgelöste Ratlosigkeit nicht geringer, sondern eher größer.

Die weltweite *ökologische Krise* zeigt, daß nur ein kleiner Schritt ist von der Weltbeherrschung, wie sie die Aufklärung auf ihre Fahnen geschrieben hat, zur Weltzerstörung. In der Absicht, sich die Natur dienstbar zu machen, bringt sich die Menschheit in Gefahr, ihre eigenen natürlichen Lebensgrundlagen zu zerstören.

Schließlich gerät auch der *Mensch* selbst, der doch im Mittelpunkt des ganzen von der Aufklärung ausgelösten Geschehens stehen sollte, in die Gefahr der Selbstzerstörung. Schon Max Weber sah die Möglichkeit, daß die fortschreitende „Entzauberung der Welt" durch Technik und Bürokratie am Ende ein „stahlhartes Gebäude" ausbilden könnte, in dem die „letzten Menschen" der Kulturentwicklung leben würden: „Sachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz: Das Nichts bildet sich ein, eine nie zuvor erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben."[5]

Führen die Modernisierungsprozesse nicht dazu, daß alles technisch reproduzierbar, also auch austauschbar wird und so seine Würde verliert, am Ende auch der produzierende Mensch selbst? Französische Wissenschaftstheoretiker haben schon vor Jahren das menschliche Subjekt, den Menschen mit seiner Freiheit, seiner Verantwortung und seiner Geschichte, zu einem Anachronismus erklärt, zu einer überholten Erfindung des 18. Jahrhunderts, zu einer „Spur im Sand, die der Wind verwischen wird" (Michel Foucault). Es müßte uns als Zeichen der Gefahr menschlicher Selbstzerstörung unter die Haut gehen, wenn das amerikanische Nachrichtenmagazin „Time" den Roboter zum „Mann des Jahres" ausruft. Ist der Roboter nicht gerade das Symbol für das, was der Mensch nicht werden darf: eine Intelligenz ohne Geschichte und ohne Gedächtnis, ohne Freiheit und ohne Moral?

Absage an die Vernunft

Die Einsicht in solche problematischen Spätfolgen der Aufklärung rief Gegenbewegungen auf den Plan. Die wohl radikalste von ihnen hat ihren Ort im Mutterland der Aufklärung, in Frankreich. Dort hat sich in den letzten Jahren eine philosophische Richtung entwickelt, deren Charakteristikum – bei allen Differen-

zen zwischen ihren sehr unterschiedlichen Vertretern – die Absage an die Vernunft ist. Ziel dieser Philosophen ist es, die Vernunft als totalerklärende und machtausübende Instanz zu entlarven. Die Aufklärung ist für sie von Beginn an geistiger Terror. Die aufklärerische Vernunft habe – so sagt man – alles beseitigen wollen, was ihr unverständlich war. Deshalb soll gerade das jetzt an die Stelle der Vernunft treten. Das Irrationale wird auf den Thron gehoben. Alte und neue Mythen werden wieder entdeckt, ohne daß ihr Wahrheits- und Orientierungsanspruch übernommen wird. Aus Enttäuschung über die Aufklärung, die angeblich alles rational erklären wollte, wird alles als prinzipiell nicht erklärbar bezeichnet.

Es gibt für die radikalen Vertreter dieser philosophischen Richtung keine Ursachen und keine Wirkungen. Es gibt weder Gut noch Böse. Weil alles sinnlos ist, muß alles wenigstens perfekt funktionieren. Die großen Themen wie Religion, Fortschritt, Nation, Wissenschaft, Emanzipation gelten als erledigt. Auf geistige Zusammenschau und Zukunftsvisionen wird verzichtet. Übrig bleiben nur der Pluralismus oder vielmehr die Anarchie von beliebigen Zeichensystemen und Sprachspielen. Da es auf den Menschen ohnehin nicht ankommt, kann er sich darauf beschränken, zu spielen und zu genießen.

Ein neuer Mensch und ein neues Zeitalter?

Einen ganz anderen Gegenentwurf zur Aufklärung stellt die *New-Age-Bewegung* dar, die, ausgehend von den Vereinigten Staaten, eine wachsende Anziehungskraft auf die Menschen in Europa ausübt. Wie groß die Resonanz inzwischen ist, zeigt eine Nachricht aus dem Büchermarkt: Im Jahr 1987 machte der deutsche Buchhandel zehn Prozent seines Umsatzes mit New-Age-Titeln.

Die grundlegende Überzeugung der New-Age-Bewegung ist, daß die gegenwärtige, vom Menschen herbeigeführte Überlebenskrise der Menschheit und der Natur nur durch ein radikales Umdenken und ein entsprechend neues Handeln bestanden werden kann. Entweder wird es einen neuen Menschen und ein neues Zeitalter – daher auch die Bezeichnung „New-Age" – geben, oder es wird überhaupt keine Menschen mehr geben.

Den letzten Grund für die tödliche Entfremdung des Menschen von sich selbst und von der Natur sieht die New-Age-Bewegung darin, daß wir das Bewußtsein von der mystischen Einheit der Natur und des Menschen mit der Natur verloren haben. Man plädiert – im direkten Widerspruch gegen die Aufklärung – für die „Wiederverzauberung der Welt"[6]. Wie der einzelne diese mystische Dimension der Welt wiedergewinnen kann, bleibt ihm selbst überlassen. Die Versuche reichen von philosophisch-pantheistischen Vorstellungen bis zu magischer Naturreligiosität, von den Lehren und Praktiken des Buddhismus und Hinduismus bis zu den Naturmystikern aller Zeiten und aller Religionen. Die unzähligen Schriften

der New-Age-Literatur befassen sich mit Mystik und Meditation genauso wie mit gesunder Ernährung und biologischen Gärtnern.

Eines der Schlüsselworte des New Age heißt „ganzheitlich". *Fritjof Capra,* theoretischer Physiker von Haus aus und einer der bekanntesten Propheten des New Age, fordert eine Verlagerung vom rationalen zum intuitiven Denken, von der Analyse zur Synthese, vom Reduktiven zum Ganzheitlichen. Das neue Denken sei „ganzheitliches Denken" und könne auch als „ökologisches Denken" bezeichnet werden im Sinn dessen, was Capra die „tiefe Ökologie" nennt. Diese „tiefe Ökologie" ist dadurch gekennzeichnet, daß sie den inneren Wert jedes Lebewesens anerkennt und „den Menschen lediglich als eine bestimmte Faser in dem reichhaltigen Gewebe der lebenden Natur" sieht. Für die „tief ökologische Erfahrung" sind die Natur und das menschliche Selbst eins: „Wenn die Natur und ich aber eins sind, dann handle ich in meinem eigenen besten Interesse, wenn ich im Interesse der Natur handle." Als eines der Grundübel der überkommenen Ethik bezeichnet Capra die Tatsache, daß sie anthropozentrisch sei. Die neue ökologische Ethik müsse sich deshalb auf nicht-anthropozentrische Wertvorstellungen gründen[7].

Es läßt sich nicht bestreiten, daß vieles in dem Gedankengut dieser neuen Bewegung durchaus ernst zu nehmen ist. Auch wenn es in ihrem Umfeld schlichten Unfug und geschäftstüchtige Scharlatanerie gibt – bis hin zum neuen Hexenkult und zu jenem erfolgreichen Freiberufler, der seine Dienste als Mentaltrainer und Weltbildkorrektor für Manager anbietet –, kann die New-Age-Bewegung nicht einfach als absurde Modeerscheinung abgetan werden. Sie ist eine Problemanzeige und ein Hinweis auf Defizite. Allerdings schafft sie mehr neue Probleme, als sie alte löst.

Es ist sicher eine richtige *Diagnose,* wenn der New-Age-Autor Morris Berman sagt, die Entzauberung der Welt habe es mit sich gebracht, „daß wir nun in einer Gesellschaft leben, die, spirituell gesehen, leer ist; die Luft ist dünn, die Welt ist ein-dimensional"[8]. Die Frage ist nur, ob die neue Heilslehre der „tiefen Ökologie" die richtige *Therapie* ist.

Ebenso wie andere Gegenbewegungen gegen die Aufklärung krankt auch die New-Age-Bewegung daran, daß sie unter umgekehrten Vorzeichen genau das tut, was sie der Aufklärung vorwirft: An die Stelle der Anbetung der Vernunft tritt die Glorifizierung des Irrationalen. Weil der Mensch seine Herrschaft über die Natur bis über die Grenzen ihrer Belastbarkeit hinaus ausgedehnt hat, soll jetzt das menschliche Subjekt letztlich der Herrschaft der Natur unterworfen werden. Und auch der Machbarkeitsglaube kehrt in neuer Gestalt wieder: Hinter Naturmystik und Aussteiger-Hedonismus kann der gleiche übersteigerte Subjektivismus, der gleiche Wille zur Selbsterlösung und dieselbe Entschlossenheit stecken, den Himmel auf Erden zu schaffen, wie hinter dem aufklärerischen Fortschrittsglauben an die Herstellbarkeit des Glücks.

Was schließlich die neue Anti-Aufklärung auch politisch bedenklich macht, ist ihr Fundamentalismus, ihr Absolutheitsanspruch und ihre daraus folgende Intoleranz gegenüber anderen Auffassungen. Es ist nicht einfach ein Zufall, wenn Rudolf Bahro – der sich inzwischen dem New Age zugehörig fühlt – von der Notwendigkeit einer „selektiven Ökodiktatur" spricht. Und es ist verräterisch, mit welcher Selbstgewißheit Fritjof Capra Gegenwart und Zukunft beschreibt: „In der gegenwärtigen kulturellen Umwandlung beherrscht die verfallende Kultur – die etablierten Parteien, die großen Industriekonzerne usw. – noch das Bild. Doch sie wird ihren Niedergang unweigerlich fortsetzen, weil sie auf veralteten Anschauungen beruht, die heute nicht mehr anwendbar sind. Die aufsteigende Kultur andererseits wird stetig wachsen und schließlich die führende Rolle übernehmen."[9] Ins politische Leben übertragen folgt aus solcher Schwarzweißmalerei und aus solchen Absolutheitsansprüchen, daß man für sich – da im alleinigen Besitz der Wahrheit – demokratische Spielregeln nicht gelten läßt, das Mehrheitsprinzip verachtet und der friedenstiftenden Funktion des Rechts den Respekt verweigert.

Ein Erbe, das verpflichtet

Die Frage nach dem Ende der Aufklärung mit Ja oder Nein beantworten hieße, es sich zu leicht machen. Wir erleben zweifellos eine neue Krise der Aufklärung. Wie sie ausgeht, ist offen. Wir sollten uns jedoch in diesem Drama nicht als Zuschauer verhalten, sondern dazu beitragen, daß die europäische Aufklärung nicht in einem katastrophalen Kollaps endet, sondern schöpferisch fortentwickelt wird. „Wir sind zum Guten oder Schlechten die Erben der Aufklärung und des technischen Fortschritts. Sich ihnen zu widersetzen durch Regression auf primitive Stufen, mildert die permanente Krise nicht, die sie hervorgebracht haben. Im Gegenteil, solche Auswege führen von historisch vernünftigen zu äußerst barbarischen Formen gesellschaftlicher Herrschaft."[10] Die Aufklärung ist kein Schrott, der auf den Müllhaufen der Geschichte gehört, sondern ein Erbe, an das zu erinnern sich lohnt und das uns verpflichtet.

1. Wir sind auch in Zukunft auf *Rationalität* angewiesen, auf eine Vernunft, die den Dingen auf den Grund geht, die die Möglichkeiten unserer Erkenntnis ausweitet und die auf die Überzeugungskraft von Argumenten setzt.

Die „Gefährdung des Westens durch Irrationalität", vor der der französische Politikwissenschaftler und Publizist Raymond Aron bis in seine letzten Lebenstage gewarnt hat, ist kein Hirngespinst. Wer ihr mit Erfolg beikommen will, muß wissen, daß Rationalität unausweichlich notwendig, daß sie jedoch nicht der einzig mögliche Zugang zur Wirklichkeit ist. Gerade die aufgeklärte Vernunft weiß, daß sie autonom, aber nicht absolut ist. Die aufgeklärte Vernunft ist nach Kant

die sich unablässig prüfende und ihrer eigenen Grenzen bewußte Vernunft. Religion und Mythos, Gefühl und Intuition sind für uns Menschen unentbehrlich. Aber das nüchterne, skeptische und kritische Abwägen der Vernunft auch.

2. Wenn wir das Erbe der Aufklärung retten und zur Zukunftsgestaltung nutzen wollen, müssen wir zu einem vernünftigen – man könnte auch sagen: aufgeklärten – Verhältnis zum *wissenschaftlich-technischen Fortschritt* kommen.

Die Reaktion auf einen naiven Fortschrittsglauben der Vergangenheit darf nicht Obskurantismus oder Hinterweltlertum sein. Eine blinde Opposition gegen den Fortschritt wäre genauso unsinnig wie eine blinde Option für den Fortschritt. Vielleicht wäre es besser, wenn wir statt von Fortschritt im Singular von Fortschritten im Plural sprechen und jeweils prüfen würden, ob etwas, das als Fortschritt angepriesen wird, wirklich einer ist. Jedenfalls ist sicher, daß wir wissenschaftlich-technische Fortschritte brauchen, gerade wenn wir die schädlichen Folgen des bisherigen Fortschritts bewältigen wollen. Die Entwicklung umweltfreundlicher und energiesparender Technologien, die Erschließung alternativer Energiequellen, die Ernährung der weiter expandierenden Weltbevölkerung sowie ihre Versorgung mit Arbeitsplätzen können nur mit Hilfe von Höchstleistungen wissenschaftlicher und technischer Intelligenz gelingen.

Das Heilmittel gegen die Folgen der Wissenschaftsgläubigkeit kann nicht Ignoranz sein, sondern nur die Einsicht in Legitimität und Grenzen des wissenschaftlich-technischen Umgangs mit der Realität. Das Korrektiv gegen eine betriebsblinde technische Rationalität ist nicht Irrationalismus, sondern ein für alle Dimensionen der Wirklichkeit offenes Denken.

3. Wir dürfen den Umgang mit unseren geistigen, religiösen und kulturellen *Überlieferungen* nicht den Gegnern der Aufklärung überlassen. Wie wir noch heute von der Tradition der Aufklärung lernen können (und müssen), lassen sich auch aus anderen Traditionen Erkenntnisse und Orientierungen gewinnen, die für eine menschenwürdige Zukunft lebensnotwendig sind. Es ist – um es beispielhaft zu verdeutlichen – ein Armutszeugnis, wenn wir durch alternative Bewegungen oder New Age daran erinnert werden müssen, daß die Natur keine Maschine, sondern Schöpfung ist. Und es ist traurig, daß junge Menschen mit ihren religiösen Sehnsüchten zu Gurus laufen, weil es offenbar nicht gelingt, den Reichtum und die Ausstrahlungskraft der christlichen Botschaft überzeugend zu vermitteln. Es sollte nachdenklich machen, wenn ein kritischer Geist wie Hermann Lübbe kontinuierlich daran erinnert, die Errungenschaften der Aufklärung hätten nur Bestand, wenn die Religion in unserer Gesellschaft präsent bleibe, weil sonst wesentliche Grundbedürfnisse des Menschen nicht gedeckt werden.

Wir können nicht alles, was gut und richtig ist, in jeder Generation neu erfinden. Soweit einzelne Aufklärer dies gemeint haben, haben sie sich getäuscht. Wir brauchen, um unseren eigenen Weg zu finden, den Bezug zu den Erfahrungen, Einsichten und Überzeugungen derer, die vor uns gelebt haben. Und wir brau-

chen den Austausch und das Gespräch mit Zeitgenossen, die sich auf andere Traditionen beziehen als wir selbst.

4. Schließlich die letzte und entscheidende Konsequenz, die sich aus der Aufklärung selbst und aus ihren Krisen gleichermaßen ergibt: Wir müssen mit Leidenschaft die *Freiheit des Menschen* hochhalten. Der Versuch, die menschliche Person, ihre Rechte und ihre Freiheit in Frage zu stellen, führt geradewegs in die Barberei. Erfahrungen aus Geschichte und Gegenwart beweisen es.

Wer die Freiheit hochhält, muß mit den Gefährdungen der Freiheit rechnen. Die menschliche Freiheitsgeschichte ist unvollendet. Sie kennt Fortschritte und Rückschritte, und sie wird auch in Zukunft durch beides gekennzeichnet sein. Zur Freiheit gehört ihr möglicher Mißbrauch. Aber nur in Freiheit wird der Mensch er selbst.

Es ist klassisches Erbe der Aufklärung, daß zur Freiheit des Menschen seine Verantwortung gehört, daß Mündigkeit und Sittlichkeit einander bedingen. Freiheit wird sich darin zu bewähren haben, daß sie das „Prinzip Verantwortung" (Hans Jonas) in praktische Wirklichkeit umsetzt. Und es ist klassisches Erbe der Aufklärung, daß persönliche und soziale, individuelle und politische Freiheit nicht voneinander zu trennen sind. Daß persönliche Freiheit auch unter den Bedingungen moderner Massendemokratie und industrieller Zivilisation nicht erstickt, sondern gefördert wird, bleibt eine der großen Zukunftsaufgaben.

Der Freiheitsgedanke ist das Kernstück westlicher Kultur. Er ist über nationale und konfessionelle Grenzen hinweg die gemeinsame Grundüberzeugung, die die westlichen Länder untereinander und mit vielen Ländern der übrigen Welt verbindet. Solange dieser Freiheitsgedanke lebendig bleibt, wird man sich auch der Aufklärung erinnern: kritisch, aber auch respektvoll und dankbar.

ANMERKUNGEN

[1] I. Kant, Werke (Darmstadt 1971) Bd. 9, 53 ff. [2] Ebd.

[3] M. Weber, Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik, hrsg. v. J. Winckelmann (Stuttgart 1956) 317. [4] M. Horkheimer, Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung (Frankfurt 1969) 9.

[5] M. Weber, a. a. O. 380.

[6] M. Berman, Wiederverzauberung der Welt. Am Ende des Newton'schen Zeitalters (München 1983).

[7] F. Capra, Die neue Sicht der Dinge, in: New Age. Kritische Anfragen an eine verlockende Bewegung, hrsg. v. H. Bürkle (Düsseldorf 1988) 11–24; vgl. F. Capra, Das neue Denken. Aufbruch zum neuen Bewußtsein (München 1987).

[8] Zit. nach: Andere Wirklichkeiten. Die neue Konvergenz von Naturwissenschaften und spirituellen Traditionen, hrsg. v. R. Kakuska (München 1986) 228 f.

[9] F. Capra, Die neue Sicht der Dinge, 14.

[10] M. Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (Frankfurt 1967) 123.

Johannes Reiter

Technik verantworten

Technikfolgen und Risiken aus philosophischer und ethischer Sicht

Die moderne Technik mit ihrer wachsenden Komplexität, Undurchsichtigkeit und Eigendynamik stellt den Menschen vor immer größere Probleme. Ursprünglich ein Mittel zum Zweck der besseren Lebensbewältigung, setzt sie sich in ihrer heutigen Form oft eigene Ziele. Das Unbehagen in der Gesellschaft entsteht aber vor allem durch die Erfahrung, daß technischer Fortschritt und technischer Wandel durchaus nicht immer nur beabsichtigte und positive Folgen für den Menschen und seine Lebenswelt bringen. Die Ambivalenz des technischen Fortschritts, wie immer man zu ihm stehen mag, dürfte jedenfalls offenkundig sein: Er kann zugleich zu erwünschten und unerwünschten Folgen führen. Diese grundsätzliche Einsicht fordert zunächst eine generelle philosophische und christliche Reflexion der Technik und dann die Suche nach Möglichkeiten, ihre Folgen zu steuern und zu bewältigen. Zur Lösung dieser Aufgabe ist nicht zuletzt aufgrund des strukturellen wie historischen Bezugs von Technik und Gesellschaft auch die Politik heranzuziehen.

Paradigmawechsel: Vom technischen Fortschritt zu Technikfolgen

Die Menschen befinden sich derzeit in einer nicht zu übersehenden Krise mit der von ihnen selbst gezeugten Technik. *Technikkritik* ist keineswegs mehr nur beschränkt auf einige Kulturpessimisten. Bei nicht wenigen in unserer Gesellschaft hat der Ausstieg aus der Technikfaszination schon stattgefunden oder findet statt. Die kritische Einstellung gegenüber der Technik kam nicht über Nacht. Ihren *geistesgeschichtlichen Hintergrund* bilden die technikkritischen Aussagen von Intellektuellen und Wissenschaftlern aus allen geistigen und politischen Lagern, von denen hier nur wenige herausgegriffen seien: Oswald Spengler, Friedrich Georg Jünger, Max Scheler, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse und Ernst Bloch.

Daneben gibt es aber auch einen *aktuell-realen Erfahrungshintergrund*. Schon 1972 machte die erste Studie des Club of Rome auf „Die Grenzen des Wachstums" aufmerksam. Auf unserem Planeten Erde seien die Rohstoff- und Energiereserven prinzipiell begrenzt und bei einer ungehemmt technisch-industriellen

Entwicklung in absehbarer Zeit aufgebraucht. Daß diese Warnung des Club of Rome keine leere Spekulation war, ließ die Energiekrise im Herbst 1973 mit den rapid steigenden Benzin- und Ölpreisen und autofreien Sonntagen die Bevölkerung am eigenen Leib spüren. Inzwischen haben die Umweltbelastungen ein Ausmaß erreicht, das auch vom Durchschnittsbürger nicht mehr ignoriert werden kann. Die zunehmenden Waldschäden, das Ozonloch und das Robbensterben in der Nordsee sind besonders dramatische Beispiele. Die zunehmend kritische Einstellung gegenüber der Technik geht auch einher mit der zunehmenden Arbeitslosigkeit und den Menschen, die um ihren Arbeitsplatz fürchten. Auch wenn die Experten sich nicht einig sind, ob und inwieweit der technische Fortschritt die Arbeitslosigkeit bedingt, im Bewußtsein der Betroffenen sind es jedenfalls die technischen Neuerungen, die als Jobkiller ihre Arbeitsplätze wegrationalisieren.

Mehr noch als die bisher genannten Gründe dürfte es die großtechnische Nutzung der Kernenergie gewesen sein, die bei vielen Menschen den Fortschrittsoptimismus in sein Gegenteil umschlagen ließ. Gerade weil diese Technologie für die meisten abstrakt und anonym bleibt, erscheint sie bedrohlich, angstmachend und bösartig. Und weil gerade hier die Diskussion eher vom Gefühl als von der Vernunft bestimmt ist, kann sie sich so leicht auf andere Bereiche der Technik übertragen und in eine allgemeine Kritik am technischen Fortschritt einmünden. Mit Tschernobyl wurde auch bei uns der Mangel der Folgenbewältigungskapazität der Technik evident. Die Politiker waren mehr als ratlos und hatten für den Ernstfall kein Rezept parat. Und es drängt sich die Frage auf, wie sie sich angesichts des Folgennetzes aus Emissionen, Ozonloch und Waldsterben oder gar bei einem gentechnischen Unfall verhalten werden.

Bei all dem neigt man schnell dazu, die *Segnungen der Technik* zu übersehen. Noch vor dreißig Jahren, in der Zeit des Wiederaufbaus nach dem Zweiten Weltkrieg, wurde der technische Fortschritt als Mittel zur Steigerung des Wohlstands vorbehaltlos begrüßt. Und in den Entwicklungsländern ist man nicht zuletzt im Hinblick auf die steigenden Geburtenraten auch heute noch bereit, die negativen Wirkungen der Technik weitgehend zu ignorieren, weil nur durch vermehrte Anwendung technischer Hilfsmittel das Überleben gesichert werden kann. Es besteht wohl kaum ein Zweifel: Technik ist zum integrierenden Bestandteil unseres Lebens geworden. Technischer Fortschritt hat in den Industrienationen das materielle Leben verbessert, und zwar nicht nur das von einigen Menschen, sondern das aller. Durch mehr und zum Teil bessere Nahrungsmittel, nützliche Gebrauchsgüter, ausreichendes Einkommen und umfassende soziale Sicherung, durch Verbesserung der medizinischen Versorgung, Erleichterung der Arbeit und Erweiterung des Bildungs- und Freizeitangebots hat die Bevölkerung insgesamt einen nie gekannten Lebensstandard erreicht. Dies alles war möglich, weil die Verheißungen des Fortschritts allen galten: den Unternehmern, die ökonomisch sofort und direkt profitierten, aber auch den Arbeitern, die aus dem technischen

Fortschritt ihre ökonomische und soziale Befreiung erhoffen durften. Kommenden Generationen eröffneten sich bessere Chancen als ihren Eltern. Persönliche Risiken und Opfer schienen tragbar und angesichts der besseren Zukunft gar vernünftig. Der Staat übernahm es – auch aus nationalem Interesse –, den technischen Fortschritt zu fördern und zugleich die sozialen Opfer erträglich zu gestalten. Die Triebkraft einer ganzen Epoche hieß *technischer Fortschritt*. Bis in die siebziger Jahre hinein war dies ein positiv besetztes Schlüsselwort.

Hier ist inzwischen, wie zu Anfang gezeigt, ein *Meinungsumschwung* erfolgt. Gegenüber dem technischen Fortschritt werden immer mehr Vorbehalte angemeldet. Für nicht wenige ist er nicht mehr a priori entbehrlich und für manche sogar beweispflichtig geworden. Dabei sind es vor allem die unerwünschten Folgen, die den Fortschrittskonsens aufgehoben haben. Der Widerspruch zwischen den Zielen, für die man technische Fertigkeiten einsetzt, und den Folgen, die technische Prozesse mit sich führen, wird immer schärfer. Die Menge der nicht vorhersehbaren und daher auch nicht kontrollierbaren Folgen und Folgefolgen wird inzwischen dauerhaft spürbar und gefährlich. Die Frage nach dem Sinn und der Kontrollierbarkeit des technischen Fortschritts wird immer häufiger und lauter gestellt. Der Begriff *Technikfolgen* rückt immer mehr in den Vordergrund und scheint als neuer Leitbegriff den des technischen Fortschritts abgelöst zu haben.

Philosophische und christliche Reflexion der Technik

Jede humanwissenschaftliche und hier vor allem philosophische Technikreflexion geht davon aus, daß Technik ein *Wesensmerkmal des Menschen* ist. Als vernunftbegabtes Wesen ist der Mensch darauf angelegt, zur Befriedigung seiner Bedürfnisse Technik zu entwickeln. Der Mensch paßt sich seiner Umwelt nicht nur an, sondern gestaltet sie. Während das Tier nur Reaktionen zeigt, die durch Instinkt und Triebe festgelegt sind, setzt der Mensch im Handeln bewußte und freie Aktionen. Im technischen Handeln verändert er die vorgefundenen Naturumstände durch künstliche, also technisch geschaffene Mittel. So kann sich der Mensch im Bereich der Technik entfalten. Technik evoziert sowohl die menschlichen Sonderkräfte: das Denken, das bewußte und freie Handeln und die Kreativität als auch die personale Selbstverwirklichung: Befreiung aus naturhafter Gebundenheit und Freiheit zum eigenen Entwurf. Insofern ist Technik als künstliches Hilfsmittel, das der Mensch herstellt, um sich seine Tätigkeit zu erleichtern, ein Wesensmerkmal des Menschen. Ihre Anwendung und Weiterentwicklung stoppen zu wollen wäre genauso unsinnig, wie einem Vogel das Fliegen zu verbieten.

Weil der Technik aber auch eine bestimmte *Eigendynamik* innewohnt, muß sie immer wieder mit den jeweiligen körperlichen, seelischen und geistigen Bedürfnissen und Fähigkeiten der Individuen abgestimmt werden. Neben den aussichts-

reichen Seiten der Technik stehen ihre Mängel in Teilbereichen: die begrenzte Zuverlässigkeit technischer Systeme, die Beeinträchtigung der natürlichen Umwelt, die Belastung der menschlichen Gesundheit, gewisse Einschränkungen des individuellen und gesellschaftlichen Handlungsspielraums. Hier liegen auch die *Grenzen der Technik* und der in sie gesetzten Hoffnung: Die Technik wird kein Paradies auf Erden schaffen. Die Grenzen liegen zum einen in der Begrenztheit und Endlichkeit des Menschen und zum andern in der zum Teil noch ungebändigten Aggressivität gesellschaftlicher Großgruppen und Staaten.

Im Hinblick auf die Grenzen der Technik wird vielfach für eine *fehlerfreundliche Technik* plädiert. Eine solche ermöglicht es, technische Prozesse permanent zu überprüfen, entscheidend zu korrigieren oder sie völlig rückgängig zu machen. Hier ist auch die Rede von wohlverstandenen Umwelttechniken, von neuen Techniken der Rohstoff- und Energiebereitstellung, effizienteren Wiederverwendungstechniken und langlebigeren, umweltverträglicheren und reparaturfreundlicheren Produkten. Im Hinblick auf die *„alternativen Techniken"* geht man davon aus, daß sie die technische Entwicklung nicht völlig verändern, wohl aber hier und da auf eine gewisse Dezentralisierung, Verkleinerung und Vereinfachung technischer Systeme hinwirken.

Deutlicher und stärker als bisher zielt die philosophische Reflexion auch auf die *gesellschaftliche Dimension der Technik*. Technik wird längst nicht mehr als Privatangelegenheit der Erfinder und Unternehmer angesehen, sondern aufgrund ihres Eingriffs in die Arbeits- und Lebenswelt der Betroffenen als eine gesellschaftspolitische Kraft. Damit tritt auch die Frage ihrer gesellschaftlichen Kontrolle auf. Diskutiert wird in diesem Zusammenhang über die Ausstattung der vorhandenen politischen und gesellschaftlichen Institutionen mit zusätzlicher technopolitischer Planungs- und Steuerkompetenz, aber auch die Schaffung von neuen Institutionen wie Institute für Technikforschung, Ämter für Technikbewertung, überbetriebliche Investitionskoordination, kommunale und regionale Bürgerpartizipation und schließlich eine technische Jurisdiktion.

Es gibt keine Neutralität von Technik. Angesichts der vom Menschen selbst geschaffenen Möglichkeit, die Natur und sich selbst irreversibel zu schädigen, ja unwiderruflich zu vernichten, kommt deshalb der Forderung Bedeutung zu, Maßstäbe und Kriterien zum Umgang mit der Technik und zur Orientierung in einer technisch gemachten Lebenswelt zu entwickeln. Bei der *ethischen Reflexion* der Technik sind sich alle, die über ihre Ambivalenz nachgedacht haben, einig, daß technisches Handeln nicht alles verwirklichen soll, was es in die Welt setzen könnte. Allerdings liegen bislang noch keine ausgereiften Programme vor, die der Praxis soziotechnischen Handelns eindeutige Orientierungen an die Hand geben. Dieser Mangel beruht weitgehend auf dem Pluralismus von Moral- und Wertorientierungen in unserer Gesellschaft und damit auch auf dem Fehlen eines allgemeinverbindlichen Grundkonzepts einer zeitgemäßen Ethik. Eine solche müßte

sich wohl als eine neue Einheit aus Moral-, Sozial- und Rechtsphilosophie präsentieren und den „Widerspruch auflösen, der zwischen der Allgemeinverbindlichkeit kollektiven Sollens und dem Pluralismus individuellen Wollens" (H. Lenk 1987, 18) existiert.

Sollte es dieser skizzierten Ethik gelingen, einen Kanon von technischen Handlungsempfehlungen vorzulegen, besteht immer noch das Problem seiner Durchsetzung. Aus der alttestamentlichen Ethik kann man lernen, daß der Gott Jahwe, als er seinem Volk die Zehn Gebote gab, nicht allein auf die einsichtige Reife und sittliche Kraft der Individuen setzte, sondern zugleich detaillierte Strafbestimmungen im Hinblick auf die Verstöße gegen die Gebote erließ. Die Sozialwissenschaften bestätigen diesen Zusammenhang, wenn sie darauf hinweisen, daß Handlungsregeln mit um so größerer Wahrscheinlichkeit befolgt werden, je wirksamer die gesellschaftlichen Sanktionsmechanismen eingerichtet sind. Eine Ethik der Technik hätte also auch über einen soziotechnischen Sanktionsmechanismus nachzudenken. Unabhängig von institutionellen Lösungen wird die Ethik immer auch an die Verantwortung der Akteure zu appellieren haben, und zwar in ihrer individuellen, kollektiven und institutionellen Form. Es wird darüber zu diskutieren sein, inwiefern man Menschen auch für Handlungen verantwortlich machen kann, deren Handlungssubjekt sie nicht oder nicht allein sind und inwieweit sie auch für jene Folgen verantwortlich sind, mit denen sie nicht gerechnet haben oder nach menschlichem Ermessen nicht rechnen konnten. Auch wenn Ethik allein nicht in der Lage ist, Mißbräuchen entgegenzuwirken, wird andererseits ohne Ethik für die technische Zivilisation, welche Verantwortung für Entstehung und Folgen umgreift, der technische Entwicklungsprozeß nicht zu bewältigen sein.

Der Christ legt bei seiner Beurteilung und Einordnung der Technik die *Leitperspektiven der Schöpfung, Erlösung und Endvollendung* an. Gemeinsam mit anderen, insbesondere monotheistischen Religionen erkennen Christen die Welt als Schöpfung Gottes an. Die biblische Schöpfungslehre läßt erkennen: Der Mensch ist vom Schöpfergott als ein Wesen der Technik, als ein Homo technologicus, auf den Weg geschickt und muß dabei aber die Natur als Mitgeschöpf behandeln. Der biblische Schöpfungsauftrag an die Menschen „Macht euch die Erde untertan" (Gen 1, 28) kann nach einem Wort des evangelischen Theologen Emil Brunner († 1966) als die „Magna Charta der Technik" bezeichnet werden. Hier ist der Mensch aufgerufen, mit seinen spezifischen Fähigkeiten auf schöpferische Weise Wege und Mittel zu finden, die bedrohenden Kräfte in der Natur einzudämmen und die hilfreichen Kräfte in der Natur in seinen Dienst zu stellen. Technik läßt Schöpfung erleben; sie ist Weiterschöpfung nach den vorgefundenen Gesetzmäßigkeiten.

Technik ist aber auch begrenzt durch die Endlichkeit des Menschen. Als endliches Wesen lebt der Mensch in einer Situation der Zweideutigkeit und Gebrochenheit. Aufgrund der menschlichen Unvollkommenheit wird auch die Technik

immer mit Mängeln behaftet sein und keine vollständige Befreiung von Übeln schaffen. Die theologische Perspektive sieht den Menschen zudem in einem Unheilszusammenhang, für den sie den Begriff (Erb-)Sünde gebraucht. Selbst dort, wo der Mensch das Beste will, kann er entgegen seiner Intention das Böse tun.

Aber im Licht des christlichen Glaubens an den Gott, der die Sünde aufhebt, steht die Anerkennung dieses faktischen Unheilszusammenhangs unter einem definitiv positiven Vorzeichen von Erlösung und Vergebung. Trotz seiner Endlichkeit und Gebrochenheit ist der Mensch Gottes Geschöpf und Ebenbild. Im Zeichen der Erlösung ist er befähigt und beauftragt, an der Wiederherstellung der gefallenen Schöpfung mitzuwirken und all seine, wenn auch begrenzten Möglichkeiten für eine glückliche und endgültig geglückte Vollendung von Mensch und Welt einzusetzen. Technik kann Erlösung als Befreiung vermitteln, indem sie den Menschen von einengenden Vorstellungen und Naturzwängen zu einem mehr an Menschsein befreit. Ohne apokalyptische Ängste zu schüren, müssen Christen auch davon ausgehen, daß „die Gestalt dieser Welt vergeht". Für die Beurteilung des Bleibenden gibt die biblische Schilderung des Endgerichts ein Kriterium: Schließlich wird nur noch zählen, ob wir unter Aufbietung aller unserer auch technischen Möglichkeiten dem Nächsten und Fernsten wie dem Herrn zu Hilfe gekommen sind, und nicht, ob wir einen technischen Fortschritt um seiner selbst willen betrieben haben.

Die Stellungnahme des Christen zum Selbstverständnis und zur Anwendung der Technik aufgrund der biblisch-theologischen Leitperspektiven Schöpfung, Erlösung und Endvollendung ist somit gekennzeichnet von einer Spannung zwischen einer positiven Beurteilung der technischen Möglichkeiten und einer gleichzeitig kreativ-kritischen Distanzierung gegenüber technischen Entwicklungen. Sie konkretisiert sich in den Grundhaltungen Zustimmung, Wachsamkeit, Betroffenheit und Widerstand.

Zustimmung: Die Gestaltungsmöglichkeiten der Technik können im positiven Sinn kaum groß genug gedacht werden. Der Christ begrüßt grundsätzlich die technischen Möglichkeiten und ermutigt zu deren optimaler Entwicklung. Er gibt Entscheidungshilfen zur moralischen Einbindung des technischen Fortschritts und zu seiner maximalen mitmenschlichen Aneignung.

Wachsamkeit: Zustimmung und Bewunderung der Technik dürfen nicht blind machen gegenüber den negativen Folgen der Technik. Um Technik richtig zu gebrauchen und steuern zu können, ist ein Höchstmaß an Wachsamkeit für die Gefahren der technischen Entwicklung erforderlich. Insbesondere die Leitperspektiven Schöpfung und Erlösung verlangen die ständige Prüfung, ob eine Technik zerstörerische Potentiale in sich birgt, die den Lebensraum und die Lebensmöglichkeiten für den Menschen und seine Mitwelt zerstören können. Christlicher Glaube sieht technische Entwicklungen zugleich kreativ und kritisch, weil er um die abgründigen Gefahren des Willens zur Macht weiß. Er gibt deshalb Entschei-

dungshilfen insbesondere für jene technischen Entwicklungen, die dem Schöpfungsauftrag und dem Liebesgebot widersprechen, auch wenn sie den allgemein philosophisch-ethischen Kriterien genügen mögen.

Betroffenheit: Die mit der Technik einhergehende Rationalität macht viele Menschen gefühlsstumpf. Betroffenheit ist insbesondere hinsichtlich der negativen Folgen der Technik gefordert. Dabei genügt es nicht, nur von bereits eingetretenen Katastrophen betroffen zu sein. Schon im Vorfeld müssen, um Schlimmeres zu vermeiden und um Verbesserungen zugunsten des Humanums herbeizuführen, Betroffenheit und Sensibilität wirksam sein.

Widerstand: Für den Christen gilt im Umgang mit den Dingen der Welt die Askese als ein unerläßliches, wenn auch nicht für sich allein zureichendes oder gar automatisch wirkendes Verhaltensmuster. Askese dient der Überwindung des persönlichen und kollektiven Egoismus und hilft, sonst gebundene Kräfte und Mittel für bedürftige Einzelpersonen, gesellschaftliche Gruppen und Völker freizusetzen. Askese ist spätestens dann und generell zu empfehlen, wenn die Technikfolgen unbeherrschbar sein könnten. Der Askeseforderung stehen freilich bestimmte und in unserer Gesellschaft nicht hinterfragte Rationalitäten und Verhaltensweisen entgegen, denn die allgemeine Sozialisation ist eher hedonistisch und den eigenen Vorteil suchend als asketisch und gemeinschaftsbezogen. Es würde dem christlichen Weltauftrag auch widersprechen, den Zwängen und negativen Seiten der Technik mit Schicksalsergebenheit oder gar Resignation zu begegnen. Um aber dem Sog technischer Zwänge nicht zu erliegen, ist ein Höchstmaß an Selbstkritik erforderlich, und um technisch bedingte Mißstände abzubauen, kann vom Christen sogar ein starker andauernder Widerstand gefordert sein auch unter Inkaufnahme persönlicher Nachteile.

Bewältigung von Technikfolgen

Folgen sind Ergebnisse vorgängiger Ereignisse. Zum einen resultieren sie aus dem natürlichen kosmischen Geschehen, also ohne unser Zutun, zum anderen aus menschlichem Tun; und zu dieser letzten Kategorie zählen dann auch die Technikfolgen. Bei menschlichem und damit auch technischem Handeln unterscheidet man bekanntlich zwischen guten und schlechten Folgen und nicht beabsichtigten Nebenfolgen. In unserem Zusammenhang interessieren insbesondere die schlechten und nicht beabsichtigten Nebenfolgen. Zur Bewältigung von Folgen bieten sich *zwei Strategien* an: eine *kurative* und eine *präventive*. Vorrang kommt der präventiven Strategie zu. Denn je früher zukünftige mögliche Folgen erkannt werden, um so größer ist die Möglichkeit, ihnen in chancen- und risikoabwägender Haltung zu begegnen. Früherkennung meint in diesem Sinn, technikbedingte Folgen zu einem Zeitpunkt ins Blickfeld zu bekommen, zu welchem sie noch

nicht manifest geworden sind. Bei der kurativen Strategie bleibt dagegen nur noch die Möglichkeit des reaktiven Handelns, des Therapierens von bereits eingetretenen Schäden. Schadensfolgen können hierbei lediglich gemildert werden.

Bislang waren Technikfolgen weithin überschaubar, handhabbar, reduzierbar und reparierbar und damit auch weitgehend vertretbar. Es gab wohl Gefahren, aber wenig Gefährdung. Wohl gab es Opfer und Einzelschicksale, aber so gut wie keine Katastrophen. Technikfolgen schienen also weder auf eine Umkehr noch auf einen Ausstieg aus der Technik zu drängen. Heute stellt sich die Lage anders dar. Vor allem folgende Aspekte sind nicht zu übersehen: die mangelnde Beherrschung der Technikfolgen, die massive Beeinflussung der Natur und Umwelt sowie die globalen Ausmaße in Raum und Zeit. Inzwischen begegnen wir immer deutlicher Folgen und Folgelasten einiger Technologien, die sich nicht mehr hinreichend beherrschen lassen. Aus Gefahren sind unbegrenzte Gefährdungen entstanden.

Dies hängt nicht zuletzt mit der *neuen Qualität der Folgen* zusammen. Und zwar handelt es sich um Folgen, deren Wirkungsgefüge und Entwicklungsparameter (noch) ganz oder teilweise unbekannt sind. Bestimmte Technikfolgen verstecken sich, um mit zeitlicher Verzögerung, vielleicht an unvermuteter Stelle mit unbeherrschbaren Auswirkungen aufzutreten. Hier wäre etwa zu denken an die Spätfolgen von Reaktorunfällen in Form noch unbekannter Auswirkungen von Strahlenbelastungen, an unbeherrschbare Folgen epidemischen Typs, wie sie beim Artensterben, begleitet vom Versagen ökologischer Selbsthilfe, auftreten können. Heutige Technikfolgen beschneiden zudem die Chancen der belebten und unbelebten Natur aufs empfindlichste. Der früher wirksame Prozeß der Erholung und Selbstreparatur der Natur versagt heute offenbar. Heutige Emissionen zerstören Bäume und Steine dauerhaft. Und schließlich wurde früher von Technikfolgen nur ein relativ überschaubarer Kreis betroffen. Heute wird von den Technikfolgen, insbesondere von denen der Großtechnologie, das Leben von Millionen von Menschen andernorts und auch von künftigen, die noch keine Stimme haben, betroffen.

Deutlicher als bisher wird uns also bewußt, daß in allem, was Technik zum Wohl der Menschheit bewirkt hat und auch noch bewirken kann, auch negative Folgen eingeschlossen sind, Gefahren und Schädigungen von Mensch und Natur. Zwar kann man die positiven und negativen Folgen der Technik, ihre Chancen und Risiken nicht so einfachhin in einer Kosten-Nutzen-Rechnung bilanzieren, weder für geschichtlich Erfahrenes noch für zukünftige Entwicklungen. Eine vernunftgeleitete Reflexion muß aber dennoch vom dialektischen Wechsel- und Spannungsverhältnis von positiven und negativen Folgen, von Chancen und Risiken ausgehen.

Technik ohne Folgen ist nicht nutzbar. Bevor daher eine Entscheidung gefällt bzw. eine Handlung gesetzt wird, sind die im Hinblick auf den erstrebten Zweck

(Nutzen) der Handlung sich einstellenden Folgen bzw. Nebenfolgen zu ermitteln. Danach ist zu fragen, ob die im Hinblick auf den erstrebten Zweck (Nutzen) sich einstellenden negativen Folgen bzw. Nebenfolgen hinnehmbar sind. Damit verbunden ist die Frage nach den Risiken, also der Möglichkeit des Eintritts von negativen Folgen, und ob solche eingegangen werden können und dürfen. Des weiteren ist zu beachten, daß trotz sorgfältiger Vorausberechnung prinzipiell ein Restrisiko bestehen bleibt. All diese Komponenten sind bei Entscheidungen über technische Innovationen zu berücksichtigen. Dabei können die nachfolgenden *drei Regeln* hilfreich sein.

1. Der ethisch verantwortbare Einsatz von Technologien verlangt die Abschätzung ihrer Folgen und Folgefolgen aufgrund des je neuesten Wissensstands. Dies setzt voraus, daß die Folgen erforscht und kalkulierbar sind. Im Konfliktfall ist das geringere Übel zu wählen. Techniken mit solchen Folgen oder Folgefolgen, deren Aufarbeitungsmöglichkeiten noch unbekannt sind, sind ethisch nicht vertretbar.

Im einzelnen sind mit wissenschaftlichen Methoden die direkten und indirekten, gewollten und nicht gewollten, synergistischen und zeitverzögerten, sozialen und ökologischen Folgen und Wirkungen des Einsatzes von Technik darzustellen und ethisch und politisch verwertbar zu machen. Eine problemadäquate, erfolgreiche Technikfolgenabschätzung kann nur im ganzheitlichen Problemzusammenhang von naturwissenschaftlich-technischer Entwicklung und Ökonomie einerseits und den ethischen, rechtlichen, sozialen und politischen Grundentscheidungen und gesellschaftlichen Prozessen andererseits organisiert werden.

Für die ethische Bewertung von Technikfolgen ist ihre Humanverträglichkeit, ihre Sozialverträglichkeit, ihre internationale Verträglichkeit und ihre Umweltverträglichkeit entscheidend.

Humanverträglichkeit meint, daß der Mensch aller Technik als Zweck übergeordnet bleibt, daß er in seiner Würde und Freiheit geachtet wird, daß Technik sich niemals gegen ihn kehrt und auch die Chancen künftiger Generationen berücksichtigt. Humanverträglichkeit scheint eher auf kleinere, überschaubarere und handhabbarere Techniken zu zielen als auf Großtechnologien, etwa Kernenergie und bestimmte Bereiche der Informationstechnologie. *Sozialverträglichkeit* meint unter anderem, daß Technik nicht zu einem Aufbau, sondern zu einem Abbau von Machtkonzentration und gesellschaftlicher Kontrolle führt. *Internationale Verträglichkeit* meint sowohl die Verträglichkeit von Techniken innerhalb des Ensembles der hochentwickelten Länder als auch mit denen der Dritten Welt. Da Großtechnologien für die Dritte-Welt-Länder eher hinderlich als nützlich sind, stellt sich die Frage, ob wir mit unserer Großtechnologie für diese Länder keine irreführenden Signale setzen. *Umweltverträglichkeit* meint, daß technische Eingriffe in den Haushalt der Natur möglichst begrenzt, sparsam und schonend vorgenommen werden.

2. Im Rahmen der Technikbewertung und Technikbewältigung ist es ethisch nicht unerlaubt, Risiken für den Menschen und die Natur einzugehen, deren Ausmaß im Eintrittsfall begrenzt und beherrschbar ist.

Kritiker einer technischen Gesellschaft neigen dazu, in den Diskussionen über Risiken jene Elemente auszuklammern, die unser Leben nun einmal charakterisieren. Dies führt zu dem irreführenden Eindruck, daß sich technische Risiken unabhängig von den Risiken ereignen, denen wir sowieso schon täglich ausgesetzt sind, seien sie freiwillig akzeptiert oder unfreiwillig in Kauf genommen. Risiken sind kein Charakteristikum einer technischen Gesellschaft, sondern ein Urphänomen menschlichen Handelns. Die Inkaufnahme von Risiken ist im allgemeinen dadurch gerechtfertigt, daß ihnen ein Nutzen gegenübersteht oder daß ihre Vermeidung einen zu hohen Aufwand erfordert. Nur dadurch, daß der Mensch immer schon Risiken eingegangen ist, konnte er die durch die Natur gegebenen Gesundheits- und Lebensrisiken herabsetzen.

Weil es keine absolute Sicherheit gibt, ist auch jede Technologie risikobehaftet. Und jede Technologie hat ein Restrisiko, das nicht ausgeschlossen werden kann. Die Forderung nach absoluter Sicherheit einer Technologie hieße nicht nur die Grenzen des Menschen, insbesondere die seines Erkenntnisvermögens verkennen, sondern auch Abschied nehmen von fast allen technischen Errungenschaften und jeglichem technischem Fortschritt. Dies sehen auch die Evangelische Kirche in Deutschland und die Deutsche Bischofskonferenz so, wenn sie in ihrer gemeinsamen Erklärung nicht auf einem Verzicht jeglichen Risikos bestehen, sondern auf dessen Einschränkung und Verteilung. Gewisse „Belastungsrisiken werden sich... nie völlig vermeiden lassen; sie müssen auch weiterhin in Kauf genommen und verantwortet werden" (vgl. Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung Nr. 36 und 30). Die Erstellung von Risikoanalysen ist zu einem Großteil abhängig vom Wissen, von der Information und vom Verantwortungsbewußtsein der Experten. Sie sind wohl am ehesten diejenigen, die am frühesten die möglichen Konsequenzen technischer Innovationen und somit auch ihrer Risiken zu durchschauen vermögen.

Für die Festlegung der Risikogrenze sind allerdings die Wertvorstellungen der Gesellschaft maßgebend. Ein in unserer Zeit besonders wichtiger Maßstab ist dabei der Vorrang der Sicherheit vor der Wirtschaftlichkeit. Dem Leben der Menschheit darf durch die Folgen oder Folgefolgen von Technologien keine ernstliche Gefahr drohen. Selbst wenn bei einem Verzicht auf Technologien, bei denen die gebotene Sicherheit nicht gewährleistet werden kann, zahlreiche Arbeitsplätze verlorengingen, wäre dies kein Grund, diese Technologie doch einzuführen oder anzuwenden. Im Zweifelsfall, darauf weist wiederum die gemeinsame Erklärung der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz hin, sei eher nach der Überlegung zu handeln, ein gewagtes Unternehmen könne mißlingen, als nach der gegenteiligen Überlegung, es werde schon al-

les gutgehen (Nr. 36). Hans Jonas meint übrigens das gleiche mit seiner „Prädominanz der Negativprognose".

In diesem Zusammenhang ist schließlich auch an die menschliche Begrenztheit bei der Risikobeherrschung zu denken. Das ethische Urteil über die Erlaubtheit einer Handlung kann nicht allein von ihren Folgen abhängig gemacht werden, sondern auch von der menschlichen Fähigkeit, Negativfolgen zu vermeiden, also von dem Grad der Beherrschung des Risikos. Denn nur solche Risiken können ethisch gerechtfertigt werden, die wir beherrschen können. Und hier sind dem Menschen wiederum Grenzen gesetzt, und zwar Kapazitätsgrenzen (gesellschaftliche Abwehr gegen erhöhte zentrale Kontrolle, erhöhte Kontrollkapazität führt zu gesellschaftlicher Dissoziierung), anthropologische Grenzen (Neigung des Menschen, langfristige Nachteile kurzfristigen Vorteilen gegenüber zu mißachten, natürliche Verantwortungsscheu des Menschen). Über die menschlichen Grenzen in der Beherrschung von Risiken läßt sich allerdings kein Konsens erzielen. Wenn es diesen gäbe und sich zwingend nachweisen ließe, daß es bestimmte Grenzen in der Beherrschung von Risiken gibt, daß zu den möglichen Negativfolgen einer Technik solche gehören, die für die Gattung katastrophal wären, so würden diese Nachweise zusammen ein sehr gewichtiges ethisches Argument für die Untragbarkeit der betreffenden Technik darstellen.

3. Im Rahmen der Technologiefolgenabschätzung müssen auch funktionaläquivalente Alternativen bedacht werden. Es sind Phasen der Technikgeschichte denkbar, in denen die Erkenntnis von problematischen Risiken eine Konzentrierung der Suche nach Alternativen besonders dringlich macht.

Um Gefährdungen des Menschen und seiner Umwelt möglichst auszuschließen, sind für die in der Gesellschaft unentbehrlichen Aufgaben alternative Techniken, die eine bessere Risikoabwägung und damit eine relative Gefahrenminderung ermöglichen, heranzuziehen oder zu entwerfen und zu entwickeln. Techniken besitzen niemals alternativenlose Gültigkeit. Weil Technik ihrem Wesen nach Suche nach Alternativen ist, ist kein technisches Verfahren ohne Alternativen denkbar. Die wirtschaftlichen Probleme eines Aus- bzw. Umstiegs aus der Kernenergie sind nicht zuletzt auch dadurch bedingt, daß doch sehr einseitig in eine Technik der Energiegewinnung investiert wurde, während Alternativen (Solarenergie, Nutzung der Erdwärme, Kraft-Wärme-Koppelung und rationelle Energienutzung) weitgehend vernachlässigt wurden.

Technik und politische Verantwortung

Technik ist weltweit die entscheidende Einflußgröße bei der Entwicklung und Veränderung unserer Gesellschaft geworden. Vor allem angesichts der neuartigen Technologien mit ihren grenzen- und generationenüberschreitenden Wirkungen,

aber auch angesichts des strukturellen wie historischen Zusammenhangs von Technik und Gesellschaft wird die Frage nach der Verantwortung des politischen Systems für die Technik gestellt. Zusätzlich zur individuellen Verantwortung wird eine institutionelle Verantwortung verlangt. In repräsentativen Demokratien sind es vor allem die Parlamente, die durch Gesetzgebung und Budgetbeschlüsse Prioritäten für die staatliche und gesellschaftliche Entwicklung setzen. Da in diesem Zusammenhang stets auch politische Entscheidungen über Technik zu fällen sind, werden aufgrund der oben angeschnittenen Problematik dringender denn je parlamentarische Beratungskapazitäten für Technikbewertung benötigt. Die diskutierten Organisationskonzepte reichen von personalstarken Ämtern mit eigener Forschungskapazität bis zu kleinen Kommissionen, Beratungsstäben mit reiner Vermittlungs- und Aufbereitungsfunktion sowie Enquete-Kommissionen und Parlamentsausschüssen.

Aufgabe einer solchen Institution, wie auch immer sie aussehen mag, wäre die Reflexion und Bewertung von Technologien und ihrer Alternativen vor allem im Hinblick auf gesellschaftliche Vor- und Nachteile. Im einzelnen müßten die Gesellschaft und die politischen Entscheidungsträger darüber informiert werden, welche Folgen in allen Daseinsbereichen aus der Entwicklung neuer Technologien und der Nutzung neuer wie bekannter Technologien spürbar werden oder wahrscheinlich zu erwarten sind. Neben technologischen Informationen sind ökonomische, soziale, politische, ökologische, rechtliche, aber auch anthropologische und kulturelle Auswirkungen in ihrem Zusammenhang und ihren künftigen Dimensionen zu untersuchen und zu bewerten und verschiedene Handlungsoptionen im Sinne von alternativen Wahlmöglichkeiten zu formulieren.

Insofern Technikfolgenabschätzung und Technikbewertung kein wertfreier Prozeß, sondern ein wertsensibles Konzept darstellt, bedarf es dazu expliziter Kriterien, wie sie beispielsweise oben entwickelt wurden. Deshalb ist es auch notwendig, die gewählte Methode und die getroffenen Werturteile offenzulegen und möglichst transparent und nachvollziehbar darzustellen. Über die „wahren Bedürfnisse" und das künftige Bild der Technik wird sodann in pluralistischer Konsensfindung zu entscheiden sein.

Technik verantorten

Technik als Inbegriff der Möglichkeiten menschlicher Auseinandersetzung mit der Natur ist kein Teufelswerk. Sie ist notwendig und zum Wesen des Menschen gehörig. Auch angesichts der Komplexität, Undurchsichtigkeit und Eigendynamik der Technik gibt es keinen Weg zurück in eine heile Welt der unberührbaren Natürlichkeit. Auch das Zurückfahren von Technik stellt keinen verantwortbaren Weg dar, um die jeweils anstehenden Probleme der Gesellschaft zu lösen. Aller-

dings müssen wir die falschen Programmierungen der Technik durchschauen und dürfen nicht alles tun, was technisch möglich ist, und auch nicht glauben, für alle Probleme brächte die Technik Lösungen hervor. Gefordert ist die Fähigkeit zu differenzierter Risikowahrnehmung, Risikobewertung und Technologiefolgenabschätzung sowie die Fortentwicklung moralischer Kompetenz. Hierbei kann das Verhalten des Christen gegenüber der Technik je unterschiedlich bestimmt sein von Zustimmung, Wachsamkeit, Betroffenheit und Widerstand. Es bleibt der Appell an diejenigen, die technische Forschung und Entwicklung treiben, daß sie human-, sozial-, international- und umweltverträgliche Techniken entwickeln und einsetzen. In Anbetracht der weitreichenden Folgen von Entscheidungen für technische Entwicklungen oder für deren Unterlassung ist das Parlament als Gesetzgeber gefordert, durch entsprechende Rahmengesetzgebung den Risikodimensionen, der Komplexität und den Zukunftswirkungen solcher Entwicklungen Rechnung zu tragen.

Literatur: A. Auer, Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion (Düsseldorf 1984); C. Böhret, P. Franz, Technologiefolgenabschätzung. Institutionelle und verfahrensmäßige Lösungsansätze (Frankfurt 1982); Evangelische Kirche in Deutschland und Deutsche Bischofskonferenz, Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung (Gütersloh 1985); K. Lehmann, Das technisch Machbare und das ethisch Verantwortbare, in: Weisheit Gottes – Weisheit der Welt (FS Ratzinger), Bd. 1 (St. Ottilien 1987) 179–194; H. Lenk, G. Ropohl (Hrsg.), Technik und Ethik (Stuttgart 1987); F. Rapp, Ideal und Wirklichkeit der Techniksteuerung (Düsseldorf 1982); G. Ropohl, Die unvollkommene Technik (Frankfurt 1985); H. Sachsse, Ökologische Philosophie. Natur-Technik-Gesellschaft (Darmstadt 1984); Ph. Schmitz, Ist die Schöpfung noch zu retten? (Würzburg 1985).

Ludwig Muth

Brauchen wir eine neue Spiritualität des Lesens?

Der Begriff Spiritualität hat in jüngster Zeit eine merkwürdige Karriere gemacht. Theologisch schien er eher auf dem Abstellgleis. Das Lexikon für Theologie und Kirche kennt ihn nur als Verweisstichwort. Aufgegriffen hat ihn die esoterische Bewegung. Für sie ist der „spirituelle Weg" ein Aufstieg zu höherem Bewußtsein, das die platte Normalität der Erfahrung hinter sich läßt. Die Visionssuche nordamerikanischer Indianer, die Suche nach dem Heiligen Gral im Mittelalter, die Suche der Alchimisten nach dem Stein der Weisen – in den verschiedensten Traditionen erkennt man Spiritualität und leitet daraus Praktiken ab, um mit dem Übersinnlichen in Beziehung zu treten.

„Da setzt nun die Unterscheidung dieser Spiritualität von der christlichen ein", schreibt Karl Ledergerber. „Es hat sicher seinen guten Sinn, die durch den Materialismus verdrängten alten geistigen Werte und Bemühungen der Kulturen wieder anzuerkennen. Aber die Gefahr der Verwechslung mit dem christlichen Geist-Verständnis, das Jesus Christus gelehrt hat, ist groß. Der entscheidende Unterschied liegt darin, daß auf der einen Seite die menschlichen Anstrengungen in Riten, Mythen, Meditation, Trancezuständen usw. zur vollen Vergeistigung der Menschen führen sollen, während Jesus Christus die Botschaft von der Erlösung durch Gottes höchste Geisteskraft brachte."[1] Besorgten Lesern sei hier versichert, daß dieser Beitrag von der Spiritualität im herkömmlichen Sinn handelt. Es geht um die Frage, wie eine Theologie des Lesens[2] umgesetzt werden kann in die Lebenserfahrung des modernen Menschen.

Vielleicht muß auch noch ein anderes Mißverständnis abgewehrt werden. Man könnte annehmen, es ginge in diesem Beitrag um „Spiritualisierung" im Sinn eines Gefühlschristentums, das mehr auf das persönliche Gotteserlebnis als auf Gott selbst aus ist. Goethe schildert in „Dichtung und Wahrheit" Susanne von Klettenberg als Vertreterin dieser Richtung. „Ihre liebste, ja vielleicht einzige Unterhaltung waren die sittlichen Erfahrungen, die der Mensch, der sich beobachtet, aus sich selbst machen kann, woran sich dann die religiösen Gesinnungen anschlossen, die auf eine sehr anmutige, geniale Weise bei ihr als natürlich und übernatürlich in Betracht kamen."[3] In die Entwicklung des Wilhelm Meister paßte diese Denkungsart nicht hinein. Sie schien Goethe aber als Manifestation des Humanum so wichtig, daß er ihr in seinem Bildungsroman ein eigenes Kapitel gewidmet hat: die „Bekenntnisse einer schönen Seele", die die Entstehung (und Überwindung) dieser introvertierten Frömmigkeit nachzeichnen.

Das darin geschilderte Leseerlebnis ist aufschlußreich. Die Erzählerin stand mit der Herrnhuter Gemeinde eine Zeitlang in engem Kontakt und geriet so an das Ebersdorfer Gesangbuch des Grafen Zinzendorf. „In dem Mangel aller äußeren Ermunterungsmittel ergriff ich wie von ungefähr das gedachte Gesangbuch und fand zu meinem Erstaunen wirklich Lieder darin, die, freilich unter sehr seltsamen Formen, auf dasjenige zu deuten schienen, was ich fühlte. Die Originalität und Naivität des Ausdrucks zog mich an. Eigene Empfindungen schienen auf eine eigene Weise ausgedrückt; keine Schulterminologie erinnerte an etwas Steifes oder Gemeines. Ich war überzeugt, die Leute fühlten, was ich fühle, und ich fand nun mich sehr glücklich, ein solches Verschen im Gedächtnis zu halten und mich einige Tage damit zu tragen."[4]

Um eine solche Bestätigung frommer Gefühle kann es nicht gehen, wenn von der Spiritualität des Lesens die Rede ist. Das wird schnell deutlich, wenn man diese Schilderung Goethes vergleicht mit einigen Leseszenen aus der Bibel des Alten und Neuen Testaments.

Umkehr des Herzens

Bei Ausbesserungsarbeiten im Tempel wurde, wie das zweite Buch der Könige berichtet, das Gesetzbuch wieder gefunden. Der Schreiber Schaphan las es dem König Joschija vor. „Als der König die Worte des Gesetzbuchs hörte, zerriß er seine Kleider und befahl...: Geht und befragt den Herrn für mich, für das Volk und für ganz Juda wegen dieses Buchs, das aufgefunden wurde. Der Zorn des Herrn muß heftig gegen uns entbrannt sein, weil unsere Väter auf die Worte dieses Buchs nicht gehört und weil sie nicht getan haben, was in ihm niedergeschrieben ist" (2 Kön 22, 11–13). Er versammelte das ganze Volk, ließ vor ihm den ganzen Inhalt des Buchs vorlesen und erneuerte den Gottesbund. Die Lektüre des Gesetzbuchs wurde zum Ausgangspunkt einer durchgreifenden religiösen Reform. Die Wiederbegegnung mit der Heiligen Schrift erzeugt Erschütterung und Reue. Das emotionale Element der Schilderung ist also nicht zu übersehen. Aber es ist nur Durchgangsstation für die tätige Umkehr des Herzens.

Das Gegenbild ist die Verhärtung des königlichen Herzens, von dem Jeremia berichtet. Jojakim ließ sich vom Schreiber im Winterpalast das Prophetenwort vorlesen. „So oft nun Jehudi drei oder vier Spalten gelesen hatte, schnitt sie der König mit dem Schreibermesser ab und warf sie in das Feuer auf dem Kohlenbekken, bis das Feuer auf dem Kohlenbecken die ganze Rolle verzehrt hatte. Niemand erschrak, und niemand zerriß seine Kleider, weder der König noch irgendeiner seiner Diener, die all diese Worte gehört hatten" (Jer 36, 23f.). Weil die Betroffenheit verweigert wird, kommt der Zorn Gottes über das Haus des Königs herab. So wenig also die Spiritualität des Lesens als eine gefühlshafte Schöngeiste-

rei mißverstanden werden darf, so wenig darf die subjektive Reaktion ausbleiben, sonst kann der Mensch von Gottes Wort nicht ergriffen werden.

Bereits im Alten Testament kommt das „Lesen unter Tränen" vor, von dem die Frömmigkeitsgeschichte immer wieder berichtet. Als Esra vor dem Wassertor das Gesetzbuch des Mose vorlas, weinte das ganze Volk, bis die Leviten es beruhigten: „Seid still, denn dieser Tag ist heilig. Macht euch keine Sorgen" (Neh 8,11). Das Leiden am eigenen Versagen schlägt um in die Freude an Gottes Zuspruch. Bei Augustinus wird uns dieser charakteristische Umschlag von Trauer in Freude wieder begegnen.

Die Rolle des Lesemeisters

Der Vorleser ist in allen alttestamentalischen Szenen eine entscheidende Figur. Auch Jesus begegnet uns in dieser Rolle. Wie er für sich selbst mit der Schrift umgegangen ist, wird nicht überliefert. Der einsame Leser kommt erst am Ende des Neuen Testaments vor, genau an der Schwelle, an der das frühe Christentum die Grenze des Judentums überschreitet.

Seine Isoliertheit wird in der Apostelgeschichte eigens hervorgehoben. Philippus begegnet dem äthiopischen Kämmerer in einer „einsamen Gegend". Ungewöhnlich ist auch, daß der Kämmerer – offensichtlich ein Proselyt – eine Schriftrolle im persönlichen Besitz hat und daß er, fast wie ein moderner Manager, die Zeit der Heimfahrt „ausnutzt", um sich in den Jesaja-Text zu vertiefen. An einer Stelle hatte es sich festgebissen. Der Fortgang der Handlung ist bekannt: Philippus steigt auf, verkündigt ihm die frohe Botschaft von Jesus, wobei er von dieser Schriftstelle ausgeht. Schriftlesung und Schriftgespräch führen zur Taufe. Und der Kämmerer „zog voll Freude weiter" (Apg 8, 26–40). Wiederum der Umschlag in die Freude, die dem erleuchteten Leser geschenkt wird.

Die Kämmerer-Perikope wird gern dafür ins Feld geführt, daß private Bibellektüre unbedingt exegetischer Begleitung bedürfe. So schreibt Rudolf Pesch: „‚Verstehst du, was du liest?' Der Kämmerer ist so frei zu gestehen, daß er nicht versteht, was er liest. Er beweist eine Freiheit, die heutige Leser selten haben: Ihm fehlt ein Hodeget, ein ‚Wegführer', der ihn in das Verstehen einführen würde... Ohne ein Weggeleit bleibt nach Darstellung der Apostelgeschichte der Leser allein mit seinem Unverständnis."[5] Freilich ist das keine Rechtfertigung für Bibelphilologie und so ist es auch von Rudolf Pesch nicht gemeint. Der Geist schickt dem Kämmerer keinen „Schriftgelehrten", sondern, wie es ausdrücklich im Text heißt, einen „Verkündiger". Schließlich hat auch Jesus, als „Hermeneut in eigener Sache" (Eugen Biser), den Emmaus-Jüngern nicht den Literalsinn der Schrift erklärt.

Der Lesemeister muß auf den Kern der Sache führen, die Botschaft von der be-

freienden Erlösung. Er hat eine wichtige Funktion. Aber ist er schlechthin unentbehrlich? Gibt es auch eine Offenbarung an seiner Instanz vorbei? Eine Unmittelbarkeit des Lesers zu Gott? Zu dieser Frage führt die berühmte Leseszene, die Aurelius Augustinus in seinen „Confessiones" erzählt.

Der persönliche Leseweg zu Gott

Der merkwürdige Anruf „Nimm und lies" erreicht Augustinus in abgrundtiefer Depression. Er erinnert sich, daß sein Freund Alypius durch eine zufällige Begegnung mit einem Wort aus dem Matthäusevangelium seine Lebensbestimmung gefunden hatte und er schlägt in gleicher Erwartung den Römerbrief auf. Unmittelbar, ohne Interpretation, trifft ihn die Antwort, so als habe Paulus den Satz für ihn geschrieben: „Ich wollte nicht weiterlesen, es war auch nicht nötig; denn bei dem Schluß dieses Satzes strömte das Licht der Sicherheit in mein Herz ein, und alle Zweifel der Finsternis verschwanden."[6]

Mit Augustinus beginnt in der Glaubensgeschichte eine neue Linie. Neben der benediktinischen Frömmigkeit, die eingebettet ist in das strenge Ritual der Liturgie, tritt eine Frömmigkeit, die das persönliche Gespräch mit Gott sucht. Ausdruck dieser Entwicklung ist die Geschichte der Gebetbücher, die neben den offiziellen Meßbüchern entstehen und zur privaten Andacht einladen. So entfaltet sich in den Klöstern eine verinnerlichte Lesekultur, die im Zeitalter der Devotio moderna und danach unter dem Einfluß der Reformation auch in die Laienfrömmigkeit eindringt.

Wie man, in Abgrenzung gegenüber dem „objektiven" Gebet, lesen sollte, die Frage also einer spirituellen Methodik, kommt damit in die Diskussion. So gibt Anselm von Canterbury seinen „Orationes" folgende Leseweisung mit auf den Weg: „Ich habe sie verfaßt, um den Geist des Lesers anzuregen zur Gottesliebe, zur Gottesfurcht und zum Nachdenken über sich selbst. Darum darf man sie nicht oberflächlich oder rasch lesen, sondern langsam und mit aufmerksam verweilendem Nachdenken. Auch soll der Leser nicht versuchen, jedes Gebet ganz zu lesen, sondern nur soviel, wie nach seiner Erfahrung genügt, um die Gebetsglut anzufachen; denn dazu sind sie geschaffen."[7] Die lesende Begegnung mit Gott bedarf also einer besonderen Einstellung. Das ist auch die Lehre des Thomas von Kempen, der das fromme Lesen scharf abgrenzt gegen den wissenschaftlichen Umgang mit der Bibel. „Unsere Neugier hindert uns oft am Lesen der Schrift, weil wir erkennen oder erforschen wollen, was wir in Einfalt hinnehmen sollten. Willst du Gewinn haben, lies demütig, einfach und treu, und wünsch dir niemals den Ruf der Gelehrsamkeit."[8]

Abgrenzungen

Was schon im christlichen Hoch- und Spätmittelalter notwendig war, brauchen wir heute um so mehr: Diese Abgrenzung des meditativen Lesens von allen anderen Leseformen. Lesen deckt heute die verschiedensten Inhalte ab: Sich die Zeit vertreiben, lernen, Informationen suchen, sich vergewissern, recherchieren, die Phantasie beflügeln, träumen, nacherleben, sich ergreifen lassen, einen ästhetischen Zauber genießen... Worin liegt das Charakteristische des *spirituellen* Umgangs mit dem Buch?

Bloß intellektuelles Lesen führt sicher nicht zum Ziel. Wo die Lektüre nur den Verstand oder gar nur die Neugierde beschäftigt, erreicht sie nicht die Tiefe des Selbst. Lektüre, die nur schöne Empfindungen weckt, bleibt gleichfalls an der Oberfläche. Nur ein Lesen, das den *ganzen* Menschen erfaßt, schafft die Voraussetzung für die Umkehr des Herzens. Spiritualität des Lesens heißt: *Lesen mit Konsequenz*. Normales, alltägliches Lesen ist unverbindlich, es ist Teil des Unterhaltungsbetriebs, der mit der Zustellung der Morgenzeitung beginnt. Lesen kann auch Tätigkeiten auslösen, aber die sind oft beruflich programmiert. Weil solche Leseerfahrungen vorherrschen, stößt die Spiritualität des Lesens in unserer Zeit auf besondere Schwierigkeiten. Darüber muß man sich klar werden.

Das beginnt schon mit dem Problem, sich ruhig und uneingeschränkt einem Text zu widmen. Zeitung und Frühstück, Roman und Radio sind für die Zeitgenossen ebenso vereinbar wie Staubsaugen und Rundfunk hören, Fernsehen und Stricken. Mediennutzung neben anderer Tätigkeit ist modern, nicht zuletzt bei jungen Leuten, die sich sogar als Verkehrsteilnehmer durch einen Walkman rhythmisch beschallen lassen. Der Mensch wird heute zur unaufmerksamen Rezeption geradezu dressiert. Hinzu kommt die Geräuschkulisse durch die Technik. Auto- und Maschinenlärm verfolgen einen bis in den Schlaf. Es ist heute gar nicht so einfach, der schlichten Weisung des Thomas von Kempen zu folgen: In angulo cum libello. In welchen Winkel soll man sich zurückziehen, in dem es einfach still ist? Wenn man ihn aber findet – kann man diese Stille überhaupt aushalten?

Leistungsdenken hat auch die Lesegewohnheit geprägt, vor allem in den Büroberufen. Ein großer Teil dieser Arbeit besteht in „Textverarbeitung": möglichst schnell, möglichst gerafft, möglichst auf den Punkt gebracht. In eigenen Kursen wird gelehrt, wie man in einer Zeiteinheit möglichst viele Buchstaben überfliegen und auffassen kann. Lesen mit der Stoppuhr gehört zur Managementqualifikation. Doch auch der durchschnittliche Magazin- und Zeitungskonsument wird zum Schlagzeilenspringen, zur Schnellinformation erzogen. Die Bildzeitung standardisiert die Lesekapazität eines Millionenpublikums, das nur noch einfachste Texte und Bildüberschriften erkennt. Allenfalls kann man 20–30 Wörter pro Minute verarbeiten. Der ausgereifte Buchleser kommt auf die 10fache Leseleistung[9].

Die verschiedenen Schnellesekurse zielen darauf ab, die beim Lesen mitlaufende Motorik abzuschalten. Normalerweise spricht man beim Lesen die Worte innerlich mit. Dadurch wird der Rezeptionsrhythmus verlangsamt. Gelingt es, diese Vokalisierung zu unterdrücken, dann geht es einem ähnlich wie einem Biertrinker, der nicht mehr schlucken muß. Man kann viel mehr „Stoff" in kürzester Zeit in sich hineinstürzen. Der Augensprung ist dann die einzige Körperbewegung.

Erich Schön hat in seinem Buch „Verlust der Sinnlichkeit" gezeigt[10], welche Verarmung dadurch eingetreten ist, daß man in der Neuzeit das Mitagieren systematisch aufgegeben hat, zum Beispiel das Mitsprechen, das Mitempfinden, die Gestik, die Spontanreaktion. Der moderne Mensch liest „mit abgeschalteten Sinnen". Damit verliert aber das Gelesene seine Leibhaftigkeit, wie ja auch das Beten im Christentum oft zu einem intellektuellen Akt verkümmert ist.

Die Gottesbotschaft wird gewissermaßen zu einer Nachricht reduziert. Liegt es daran, daß sie oft nur noch die Gedankensphäre erreicht? Goethe hat den Prozeß dieser Entsinnlichung im Kontrast von Faust und Wagner dargestellt. Der „in seinem Museum gebannte" Famulus hat das Gespür verloren für das „urkräftige Behagen" der Worte, das die Herzen aller Menschen zwingt. Sprache ist zur trockenen Formel erstarrt. Geht es Gottes Wort nicht ähnlich, wenn es nur noch als Schriftzitat kursiert? Muß man nicht religiöse Texte wenigstens ab und zu einmal laut hören, damit sie in alle Sinne eingehen?

Gertrude und Thomas Sartory haben dazu folgende Erfahrung mitgeteilt: „Das Ohr ist ein unentbehrliches Empfindungsorgan, wenn es um heilige Texte geht, um geistliche Texte, um Texte, die nicht nur den Intellekt informieren, sondern die Seele bewegen sollen. Alles, was vom Laut lebt – auch alle Dichtung – muß laut werden, um auf diese Weise nach innen dringen zu können. Das gilt vor allem von der Bibel. Nicht umsonst heißt es, daß Glauben vom Hören kommt. Der eigentliche ‚Sitz im Leben' für das alternative Lesen ist die kleine Runde, in der einer vorliest und die anderen lauschen."[11] Das Meditieren in gemeinsamer Runde mag nicht jedermanns Sache sein. Man kann sich auch selber vorlesen. Das hat den Vorteil, daß man den Rhythmus der Rezeption selbst bestimmt.

Im Dialog mit dem Text

Verweilendes Lesen ist schon für Anselm von Canterbury das Schlüsselproblem. Er dispensiert ausdrücklich davon, eine Oratio zu Ende zu bringen. Die Aufnahme soll nicht nach äußeren Lesenormen, wie sie zum Beispiel durch den gemeinsamen Vollzug der Liturgie gesetzt werden, sondern durch das eigene Bedürfnis gesteuert werden. Verweilendes Lesen hat etwas vom Spazierengehen an sich. Man überläßt sich ungeplanten Entdeckungen, fühlt sich zu nichts verpflich-

tet. Gegenüber ihren Büchern haben viele Menschen diese Freiheit nicht. Aus der Leserschaftsforschung kennt man den Druck, der von „nicht genutzten" Büchern ausgeht. Der Wert einer Bibliothek wird nach der Zahl der gelesenen Seiten gemessen. Ein „lesender Spaziergänger" kann auf diese Weise nicht entstehen. Auch hier muß also die Spiritualität des Lesens durchgesetzt werden gegen einen Konsumzwang, der auch das literarische Leben erfaßt hat.

Es gibt übrigens auch einen typisch religiösen Lesekonsum. Er äußert sich darin, daß man natürliche Reaktionen unterdrückt, weil es sich doch um einen frommen Text handelt. In schmunzelnder Übertreibung berichtet eine Anekdote von einem Pfarrer, der einem Schwerkranken ein Wilhelm-Busch-Album ausgeliehen hat. Als er sich eine Woche später nach der Lektüre erkundigt, bekommt er zu hören: Wenn ich nicht gewußt hätte, daß das das Wort Gottes ist, weil Sie es mir gebracht haben, ja dann hätte ich doch manchmal laut lachen müssen... Im Ernst, kommt man in einen existentiellen Dialog mit einem Text, wenn man über seine eigenen Einwände hinweggeht? Kann man die Paradoxie des Himmelreichs begreifen, wenn man sich nicht spontan auf die Seite der Arbeiter stellt, die nach des Tages Mühe den gleichen Lohn empfangen wie die Arbeiter der letzten Stunde?

Meditatives Lesen zielt nicht auf östliche Versenkungspraxis, in der schließlich jeder Widerspruch sich auflöst, sondern auf ein redliches Ringen um Aneignung. In dem Roman „Sansibar" von Günther Andersch begegnet Gregor der Figur des lesenden Klosterschülers von Barlach. Sie erinnert ihn an die Stunden unentwegter, gefesselter Lektüre in der Lenin-Akademie. Er vermutet zunächst eine Wahlverwandtschaft. „Aber dann bemerkte er auf einmal, daß der junge Mann ganz anders war. Er war gar nicht versunken. Er war nicht einmal an die Lektüre hingegeben. Was tat er eigentlich? Er las aufmerksam. Er las genau. Er las sogar in höchster Konzentration. Aber er las kritisch. Er sah aus, als wisse er in jedem Moment, was er da lese. Seine Arme hingen herab, aber sie schienen bereit, jeden Augenblick einen Finger auf den Text zu führen, der zeigen würde: das ist nicht wahr. Das glaube ich nicht. Er ist anders, dachte Gregor, er ist ganz anders. Er ist leichter, als wir waren, vogelleichter."[12]

Die neue Spiritualität des Lesens ist kein Mittel der Disziplinierung. Der fromme Leser bleibt ein unbequemer Kopf. Freilich ist seine Kritik kein intellektuelles Spiel, kein „methodischer Zweifel", sondern Indiz für eine existentielle Auseinandersetzung. Wo diese Lesetiefe nicht erreicht wird, kann die Lebenswandlung nicht stattfinden. Jesus läßt in der Emmaus-Perikope die Einwände der Jünger, die Karfreitag und leeres Grab nicht vereinbaren können, in aller Ausführlichkeit zu Wort kommen, bevor er ihnen aufschließt, was die Propheten von ihm selbst gesagt haben. Er schlägt ihre Lese- und Lebenserfahrung nicht tot mit seiner österlichen Verkündigungsautorität, sondern holt sie in der Schrifterklärung dort ab, wo sie nicht mehr weiter wissen. Darum brannte ihr Herz, als er mit ihnen redete. Darum kehrten sie um.

Wie Jesus selbst mit der Schrift umgegangen ist, wird nicht berichtet. Daß er aber strenge Maßstäbe an das Lesen anlegte, läßt sich indirekt schließen aus den Streitreden, die bei den Synoptikern überliefert sind. Der Vorwurf „Habt ihr nicht gelesen..." läuft darauf hinaus, daß man die Verbindung von Wort und Wirklichkeit nicht hergestellt hat, ein Vorwurf, den er auch den Emmaus-Jüngern nicht erspart. Dort spricht er von der Trägheit des Herzens, die die Umsetzung der Prophetenworte in die Präsenz des Glaubens blockiert.

Wie sich die Wandlung konversionsartig abspielen kann, haben große Gestalten der Glaubensgeschichte von Augustinus bis Edith Stein beschrieben. Die Regel wird freilich eine Annäherung in vielen kleinen Schritten sein, die im einzelnen kaum anzugeben sind, sich aber im Lauf der Zeit zu jener Reifung addieren, die das Ziel der Spiritualität des Lesens ist.

Der Umgang mit Dichtung kommt dieser Leseerfahrung am nächsten. Viele Autobiographen schildern, wie ein Autor oder ein Kunstwerk wesentliche Wandlungen bewirkt haben. Dichtung kann das Leben verändern. Etwas von dieser dichterischen Kraft muß auch Jesus in seiner Verkündigung besessen haben, wie einige Exegeten annehmen. Er gewann nicht nur durch seine Gedanken, sondern auch durch die Art, sie darzustellen. So ist es konsequent, daß man in der Glaubensgeschichte versuchte, auch diese Wirkung weiterzugeben. Viele Handschriften könnten als eine „optische Nachdichtung" der biblischen Botschaft bezeichnet werden, die nicht nur an den Kopf, sondern an alle Sinne appelliert.

Wenn eine neue Spiritualität des Lesens entstehen soll, kommt es also nicht nur auf den Leser an, sondern auch darauf, daß Bedingungen geschaffen werden, die zum verweilenden Lesen inspirieren. Eine religiöse Lesekultur hängt auch davon ab, wie Texte verfaßt, hergestellt, vervielfältigt und verbreitet werden.

Bedingungen einer religiösen Lesekultur

Im Vordergrund steht das Problem der sprachlichen Vermittlung. Sie leidet darunter, daß Schriftsteller, deren Denken, Reden und Tun ausschließlich oder vorwiegend vom Stil einer geschlossenen religiösen Umwelt bestimmt wird, keinerlei Erfahrungen über (gute und schlechte) Redewendungen der „Welt" sammeln können, schrieb Franz Calvelli-Adorno 1965 in einer Studie über die religiöse Sprache[13]. Seine Kritik ist noch nicht überholt. Freilich wurzeln die Probleme nicht nur in der Spannung zwischen innerkirchlicher und innerweltlicher Erfahrung, sondern auch in einer wohl nie ganz aufhebbaren Spannung zwischen Orthodoxie und Prophetie – das Dilemma der Mystiker. So schrieb Mechthild von Magdeburg: „Ich fürchte Gott, wenn ich schweige, und ich fürchte unverständige Menschen, wenn ich schreibe."[14]

In der katholischen Kirche wurde dieses Dilemma noch verschärft durch die

jahrhundertelange Zensurpraxis, die den Autor zwang, Aussagen durch Verklausulierungen und Einschränkungen „unangreifbar" zu machen. Daß die zündende Kraft des Gedankens darunter gelitten hat, konnte man zumindest in vorkonziliarer Zeit leicht feststellen, wenn man Texte aus katholischer und evangelischer Feder miteinander verglichen hat. Zur Spiritualität des Lesens gehört auch ein Klima, das den Autor nicht, bewußt oder unbewußt, zwingt, zuerst an den kontrollierenden Amtsbruder zu denken und dann erst an den Leser.

Der Textgestaltung durch den Verlag kommt, gerade im optischen Zeitalter, eine nicht weniger bedeutsame Rolle zu. Ein gedankenlos heruntergesetztes Buch wird kaum zum verweilenden Lesen einladen. Religiöse Buchkultur ist kein Luxus, sondern eine Weiterführung der klösterlichen Bibliophilie mit modernen Mitteln. Sollte es nicht auch einen Preis für die schönsten *religiösen* Bücher geben, um in der Kirche die Sensibilität für die Schriftwerdung des Wortes zu stärken und Verlage zu ermutigen, den modernen Herstellungstechniken, die alle auf rationale Massenfertigung ausgelegt sind, eine unprätentiöse Würde abzutrotzen?

Schließlich ist es auch eine Frage, wo und wie man religiösen Büchern begegnet. Hier könnten die viel gescholtenen esoterischen Buchläden einen Hinweis geben. Wenn man sie von der lärmenden Straße aus betritt, merkt man sofort, daß man in eine andere Atmosphäre kommt, eine Atmosphäre der Ruhe und Sammlung, die sich auf den Leser überträgt. Räucherstäbchen und meditative Hintergrundmusik tun ein übriges, um diese Stimmung zu verstärken. Das wird dem konfessionellen Buchhandel gewiß nicht zur Nachahmung empfohlen. Wohl sollte man aber prüfen, ob die religiösen Bücher in einem Umfeld angeboten werden, das sich vom schnellebigen Geschäft mit seinen Tagesaktualitäten abhebt, so daß der Interessent spürt: Hier geht es um Literatur anderer Art.

Die Gestaltung dieser „Andersartigkeit" dürfte auch ein Kernproblem der kirchlichen Büchereien sein, die ihre Existenz schließlich nicht davon ableiten, daß sie das Gleiche noch einmal tun wie die meist besser ausgestatteten kommunalen Büchereien am Ort. Können sie zu Pflanzstätten für eine neue Spiritualität des Lesens werden? Sicher nicht als isolierte Ausleihstationen, sondern nur in Verbindung mit einem Pastoralkonzept, das auch auf die Förderung einer religiösen Lesekultur in der Gemeinde abzielt. Mit der regelmäßigen Bestückung des Schriftenstands oder der Bereitstellung ehrenamtlicher Helfer für den Bibliotheksdienst ist es nicht getan. Der Christ muß in seiner Pfarrei erfahren, in der Verkündigung und vor allem in der Gruppenarbeit, daß Lesen ein Heilsweg ist.

Der private Akt des Lesens unterliegt auch gruppendynamischen Gesetzen. Wenn der Leser sich auf seine Lektüre zurückzieht, bezieht er dennoch einen guten Teil seiner Motivationen aus seiner Umgebung. Wenn um ihn herum der Umgang mit dem Buch abstirbt, dann können sich selbst starke Lesemotive nur noch schwer behaupten. Andererseits stimuliert das Lesevorbild die Bereitschaft, Geld, Kraft, Konzentration und Phantasie in Lektüre zu investieren. Wenn der Pfarrer

in Predigt und Gespräch sich als jemand ausweist, der sich trotz seiner Inanspruchnahme nicht vom Lesen abbringen läßt, öffnet er manchem Gemeindemitglied die Tür zum religiösen Buch.

Wichtiger ist noch, daß der Pfarrer Gelegenheit bietet zum Austausch von Leseerfahrungen, zu Diskussionen über strittige Neuerscheinungen und zum gelegentlichen Gespräch mit Autoren, Buchhändlern und Bibliothekaren. Wenn hier die Pfarrbücherei als Veranstalter auftritt, macht sie auf einfachste Weise darauf aufmerksam, daß sie nicht nur eine Versorgungsanstalt für Kinder ist, sondern daß sie dem reifen Christen einen Dienst anbietet, der von den konkurrierenden kommunalen Büchereien nicht geleistet werden kann.

Lesende und hörende Kirche

Die lesende Kirche ist inzwischen größer als die hörende Kirche. Während sich immer weniger Menschen sonntags unter der Kanzel einfinden, suchen immer mehr Menschen im religiösen Buch Rat und Hilfe. Ein Kompensationsvorgang? Eine Verlagerung von der personalen zur gedruckten Seelsorge? Der Einfluß der religiösen Bücher reicht weit über die Kirchenmauern hinaus.

Nach der vor zehn Jahren erschienenen Infratest-Studie „Religiöses Buch und christlicher Buchhandel“[15] beschäftigten sich 26 Prozent aller Personen über 14 Jahren jährlich, 15 Prozent monatlich mit religiösen Büchern, abgesehen vom rituellen Umgang mit Bibel, Meß- und Gesangbuch. Unter den Katholiken steigt der Anteil sogar noch auf 32 bzw. 17 Prozent. Darunter findet man beträchtliche Minderheiten, die sich selbst als kirchenfern bezeichnen.

Gelesen werden religiöse Kleinschriften, Heiligenbiographien, Ehe- und Familienratgeber aus christlicher Sicht, Meditationsanleitungen, religiöse Sachbücher, christliche Romane und Erzählungen. Was erwarten die Leser, was machen sie aus der Lektüre für ihren Glauben? Hier wird das Bild unscharf. Die Untersuchung spricht von Orientierung über wichtige Zeitfragen, Bemühungen um psychologische Balance, Lebenssinn, Lebenshilfe, dogmatische Information, Begegnung mit anderen Weltreligionen. Aufschlußreich ist, daß es gerade existentiell schwierige Situationen sind, die zur religiösen Lektüre Anlaß geben: Krankheit, Niedergeschlagenheit, Verlust eines Menschen, Augenblicke der Entscheidung. Diese Aussagen lassen wenigstens ahnen, daß Bücher eine personale Wirkung haben, daß sie Begleiter auf dem Glaubensweg werden können, übrigens nicht nur für eine Oberschicht, wie die Zahlen ziemlich deutlich belegen.

Doch das alles müßte man genauer wissen, damit eine neue Spiritualität des Lesens eingepaßt werden kann in die Motive und Erfahrungen des heutigen Christen, für den die mediale Verkündigung eine so große Rolle spielt. Viel Nachdenken, viel Energie und viel Geld fließt in die Entwicklung einer „elektronischen

Verkündigung". Was tut die Kirche, um das ureigenste Medium des Glaubens, das Buch, wirksam in ihr Pastoralkonzept einzubeziehen, nicht mehr als Gegenstand ängstlicher Observierung, sondern als Impuls, im Christsein zu wachsen?

Teresa von Avila, so berichtet Erika Lorenz, war eine leidenschaftliche Leserin. Sie exzerpierte eifrig und versah ihre Bücher mit Glossen und Anmerkungen. Zahlreiche Lesefrüchte sind in ihren Schriften nachzuweisen. Ihre kleine Ordensschwester, Theresia von Lisieux, verkörpert den Gegentyp. „Wenn ich ein Buch aufschlage, und wäre es das schönste, das ergreifendste, so zieht sich mein Herz zusammen, ich lese, ohne zu verstehen, oder wenn ich's verstehe, so steht mein Geist still, und ich kann's nicht betrachten." Und im Anblick der Klosterbibliothek: „Wie würde ich mich ängstigen, hätte ich alle diese Bücher gelesen, ich hätte bloß den Kopf geschunden und kostbare Zeit verloren, die ich einfach damit verbracht habe, Gott zu lieben."[16]

Es gibt ein verwegenes Christsein gegen das Buch, nicht freilich gegen die Schriftlesung, wie das Leben der Theresia von Lisieux zeigt. Aber in einer Welt, die auf die Totalalphabetisierung der Menschheit zugeht, dürfte die spanische Mystikerin das zeitgemäßere Vorbild werden.

ANMERKUNGEN

[1] K. Ledergerber, Was geht New Age die Christen an? (Freiburg 1988) 87.
[2] Brauchen wir eine Theologie des Lesens?, in dieser Zschr. 206 (1988) 539 ff.
[3] Hamburger Ausgabe, Bd. 8, 339. Ebd. Bd. 7, 397.
[5] In: Offenbarung durch Bücher (Freiburg 1986) 106 f.
[6] Augustinus, Bekenntnisse, Buch VIII.
[7] G. Achter, Das deutsche Gebetbuch im Mittelalter (Wiesbaden [2]1987) 17.
[8] Thomas von Kempen, Nachfolge Christi (München 1986) 74.
[9] E. Gehmacher, Buch und Leser in Österreich (Hamburg 1974) 8 f.
[10] E. Schön, Der Verlust der Sinnlichkeit oder die Verwandlungen des Lesers (Stuttgart 1987).
[11] G. u. Th. Sartory, Alternatives Lesen, in: Heilkraft des Lesens (Freiburg 1982) 70.
[12] G. Andersch, Sansibar (Olten 1957) 55.
[13] F. Calvelli-Adorno, Über die religiöse Sprache (Frankfurt 1985).
[14] Mechthild v. Magdeburg, „Ich tanze, wenn du mich führst" (Freiburg 1987) 10.
[15] Religiöses Buch und christlicher Buchhandel (Als Ms. gedr.).
[16] Zit. nach: H. U. v. Balthasar, Theresia von Lisieux (1950) 43.

Michael Hainz SJ

Entwicklungsländer als Opfer der Agrarpolitik der EG

„Indem die stärkeren und reicheren Nationen jeglichen Imperialismus und alle Absichten, die eigene Hegemonie zu bewahren, überwinden, müssen sie sich für die anderen moralisch verantwortlich fühlen, bis ein wirklich internationales System geschaffen ist, das sich auf die Grundlage der Gleichheit aller Völker und auf die notwendige Achtung ihrer legitimen Unterschiede stützt" (SRS 39). Diesen moralischen Appell an die „stärkeren und reicheren Nationen" in seiner Enzyklika „Sollicitudo Rei Socialis" (SRS) vom 30. Dezember 1987 will Papst Johannes Paul II. in „konkrete Taten", in „eine Reihe von notwendigen Reformen" (SRS 43) einmünden sehen. Als erste der Reformen, „die von der Situation des... internationalen Ungleichgewichtes gefordert werden", nennt die Enzyklika „die Reform des internationalen Handelssystems." Es „diskriminiert heute oft die Produkte der in den Entwicklungsländern entstehenden Industrien, während es die Produzenten von Rohstoffen entmutigt" (SRS 43).

Auch die Erklärung „Die internationale Schuldenfrage – eine ethische Herausforderung" der Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz vom 16. Mai 1988 fordert Reformen des internationalen Handelssystems und verweist dabei unter anderem auf die Agrarpolitik der Europäischen Gemeinschaft (EG).

Der folgende Beitrag will dieses Thema aufgreifen und die Auswirkungen der Gemeinsamen Agrarpolitik der EG auf die Länder der Dritten Welt analysieren. Dabei wird unter der Gemeinsamen Agrarpolitik der EG, kurz EG-Agrarpolitik, die Markt- und Preispolitik der EG auf dem Agrarsektor verstanden. Denn sie ist der einzige Bereich der Agrarpolitik, der ganz auf europäischer Ebene entschieden wird und der unmittelbar den Außenhandel der EG-Länder mit Agrargütern bestimmt.

Ziele, Instrumente und Ergebnisse der EG-Agrarpolitik

Artikel 39 des „Vertrags zur Gründung der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft (EWG)" vom 25. 3. 1957 nennt als offizielle Ziele der europäischen Agrarpolitik die Steigerung der Produktivität der Landwirtschaft, die Gewährleistung einer angemessenen Lebenshaltung der Landbevölkerung, die Stabilität der Märkte, die Sicherstellung der Versorgung und die Belieferung der Verbraucher zu angemessenen Preisen. Dieser Zielkatalog enthält also keinerlei Hinweis auf eine

Verpflichtung, Interessen der Entwicklungsländer zu berücksichtigen. Allenfalls indirekt muß sich die EG-Agrarpolitik an Art. 110 des gleichen Vertrags messen lassen, der die Handelsziele der Gemeinschaft formuliert: „Durch die Schaffung einer Zollunion beabsichtigen die Mitgliedsstaaten, im gemeinsamen Interesse zur harmonischen Entwicklung des Welthandels, zur schrittweisen Beseitigung der Beschränkungen im internationalen Handelsverkehr und zum Abbau der Zollschranken beizutragen." Einen noch unverbindlicheren Stellenwert für die EG-Agrarpolitik hat die Präambel des nämlichen Vertrags, wo die Vertragspartner im Rahmen allgemeiner Willensbekundungen auch von dem „Wunsch" sprechen, „entsprechend den Grundsätzen der Satzung der Vereinten Nationen den Wohlstand der überseeischen Völker zu fördern". Ungeachtet aller hehren Vertragsworte berücksichtigten die tatsächlichen Beschlüsse der EG-Agrarpolitik hauptsächlich das Ziel höherer ländlicher Einkommen und die begrenzten Mittel des EG-Haushalts, während die übrigen Ziele weitgehend vernachlässigt wurden[1].

Als eine Art goldene Regel der EG-Agrarpolitik beschloß der Ministerrat 1960 die drei Prinzipien des „Grünen Europa": „Markteinheit", das heißt uneingeschränkt freier Warenverkehr zwischen den Mitgliedsstaaten; „Gemeinschaftspräferenz", das heißt Vorrang für europäische Erzeugung „bei sonst gleichen Bedingungen"; „finanzielle Solidarität", das heißt gemeinsame Finanzierung der europäischen Agrarausgaben aus dem „Europäischen Ausrichtungs- und Garantiefonds für die Landwirtschaft". Gerade der Grundsatz der Gemeinschaftspräferenz steht in starker, vermutlich weitgehend unreflektierter Spannung zum Artikel 110 und zur zitierten Passage aus der Präambel des EWG-Vertrags.

Für beinahe alle in der EG erzeugten landwirtschaftlichen Güter wurden ab 1962 sogenannte Marktordnungen eingeführt (deswegen „Marktordnungsgüter"), die produktspezifisch Außenhandelsbestimmungen sowie Umfang und Form der finanziellen Unterstützung der Erzeuger festlegen. Aufgrund der Vielfalt, Komplexität und ständigen Veränderung dieser Marktordnungen können hier nur ihre wesentlichen Elemente skizziert werden:

1. Für einen Großteil der landwirtschaftlichen Güter gelten Importbeschränkungen, deren gebräuchlichste Form variable Abschöpfungen sind. Bei diesem Instrument erhebt die EG auf die in ihr Gebiet eingeführten Agrargüter eine Abgabe in der Höhe des Differenzbetrags zwischen dem jeweiligen Weltmarktpreis und dem höheren, politisch festgelegten EG-Preis. Ebenfalls Verwendung finden Zölle sowie mengenmäßige Beschränkungen der Importe, welche zum Teil den Regierungen der Lieferländer in Form „freiwilliger Selbstbeschränkungsabkommen" vertraglich aufgezwungen werden.

2. Auf dem Binnenmarkt strebt die europäische Agrarpolitik eine Preisstützung an, das heißt eine Preisanhebung auf ein Niveau oberhalb des Preises, der sich bei völlig freiem Markt ergeben würde. Als Mittel dazu dienen ihr die Festlegung von Höchstpreisen („Richtpreisen") und garantierten Mindestpreisen („Interventions-

preisen"), andere Formen produktgebundener Subventionen sowie die genannten Maßnahmen zur Beschränkung der Importe.

3. Die EG-interne Preisstützung führt einerseits zur Produktion von Überschüssen und erschwert andererseits deren Absatz auf dem Weltmarkt, da der Weltmarktpreis in der Regel den EG-Binnenpreis weit unterschreitet. Ende 1981 lagen beispielsweise die Weltmarktpreise für Milchprodukte und Getreide um rund 30 Prozent, für Zucker und Rindfleisch um rund 40 Prozent unter den EG-Binnenpreisen[2]. Will also die EG solche Agrargüter ausführen, muß sie ihren Exporteuren hohe Subventionen („Exporterstattungen") zahlen.

Preisstützung und Produktivitätssteigerungen führten zu Zuwachsraten der landwirtschaftlichen Produktion von etwa 2,5 Prozent pro Jahr, die deutlich die Zuwachsraten des Verbrauchs landwirtschaftlicher Güter von unter 1 Prozent pro Jahr überstiegen. Damit wuchs im Lauf der Zeit der Anteil der Eigenproduktion am inländischen Verbrauch, also der Selbstversorgungsgrad, und die EG wurde immer mehr zu einem Überschußproduzenten und Exporteur landwirtschaftlicher Güter. So stieg zum Beispiel der Selbstversorgungsgrad der EG bei Getreide von 81 (Durchschnitt 1956–1960) auf 128 Prozent (Durchschnitt 1983–1986) und bei Rindfleisch von 92 auf 112 Prozent im gleichen Zeitraum. Bei Zukker und Milch betrugen die Selbstversorgungsgrade im Durchschnitt der Jahre 1983–1986 132 bzw. 130 Prozent, das heißt, es gab Überschüsse in Höhe von 32 bzw. 30 Prozent des inländischen Verbrauchs. Ende 1986 wurden in öffentlichen Lagerhäusern der EG Agrargüter im Wert von rund 24,2 Milliarden DM aufbewahrt. Der Anteil der Lagerhaltungskosten an den Ausgaben der EG zur Finanzierung ihrer Agrarmarkt- und -preispolitik („Marktordnungsausgaben") erhöhte sich von 9,2 Prozent 1973 auf 25,2 Prozent 1986.

Mit steigenden Zahlungen für Lagerhaltung, Überschußbeseitigung und Exporterstattungen floß ein zunehmender Teil der europäischen Agrarausgaben dem Agrarhandel und der Ernährungsindustrie zu, so daß den Landwirten nur noch rund ein Viertel der EG-Agrarausgaben zugute kam[3]. 1986 gab die EG zur Finanzierung ihrer Agrarmarkt- und -preispolitik 47,1 Milliarden DM aus, knapp 63 Prozent ihres Gesamthaushalts. 1987 konnten die Agrarausgaben nur durch besondere finanztechnische Übergangsregelungen gedeckt werden.

Mit einer strikteren Preispolitik, der Festlegung von Obergrenzen für den staatlichen Aufkauf landwirtschaftlicher Produkte und einer erhöhten Mitverantwortung der Erzeuger versuchte die EG-Kommission in den letzten Jahren den strukturellen Überschüssen, der einkommenspolitischen Unwirksamkeit und den unfinanzierbar werdenden Agrarausgaben entgegenzuwirken. Unterstützt wurden diese Reformbemühungen durch den Druck, den Nicht-EG-Länder im Rahmen der laufenden Verhandlungsrunde des Allgemeinen Zoll- und Handelsabkommens (GATT) auf die EG ausübten. Bei diesen Verhandlungen steht zum erstenmal der Agrarprotektionismus auf der Tagesordnung.

Auswirkungen auf die Entwicklungsländer

1. Beschränkung der Exporte aus Entwicklungsländern

Auf doppelte Weise verkleinert die bislang praktizierte europäische Agrarpolitik potentielle Exporterlöse der Entwicklungsländer: Zum einen verschließen wirksame Einfuhrbeschränkungen Anbietern aus Entwicklungsländern den Zugang zum zunehmend überversorgten Binnenmarkt der EG. So importierten beispielsweise die EG-Länder zwischen 1967 und 1972 38 Prozent weniger Marktordnungsprodukte aus Entwicklungsländern, als sie es ohne Gründung der EG getan hätten. Zum andern senken teure und an sich nicht wettbewerbsfähige, durch Exporterstattungen jedoch künstlich verbilligte EG-Exportgüter das Weltmarktpreisniveau und verdrängen bisherige Anbieter aus Entwicklungsländern von Märkten außerhalb der EG. Mindestens 10 Prozent des Preisverfalls wichtiger Agrargüter zu Anfang der achtziger Jahre wird der Exportsubventionspolitik der EG angelastet. Die Exporterstattungen der EG stiegen im Lauf der Zeit ständig an und machten 1986 mit 15,4 Milliarden DM ein Drittel der EG-Marktordnungsausgaben aus. Im Wirtschaftsjahr 1986/87 wurden Exporterstattungen zwischen 234 und 277 DM pro Tonne Weizen gezahlt.

Subventionen dieser Größenordnung haben Entwicklungsländer in der Regel nichts entgegenzusetzen. Vielmehr verlieren ihre landwirtschaftlichen Exportgüter zusätzlich dadurch an Wettbewerbsfähigkeit, daß sie von ihren heimischen Regierungen mit Exportsteuern belastet werden, die auf diese Einnahmequelle dringend angewiesen sind. So verwundert es nicht, daß Entwicklungsländer bei Marktordnungsprodukten wie Zucker, Rindfleisch, Olivenöl, Tabak, Zitrusfrüchten und einigen Gemüsearten ihre Produktionsvorteile gegenüber der EG nicht ausnutzen können[4].

Eine Liberalisierung der EG-Agrarpolitik bei den elf wichtigsten Marktordnungsgütern würde die Einkommen agrarexportierender Entwicklungsländer um 701 Millionen Dollar erhöhen. In dieser Höhe gehen den Agrarexporteuren der Dritten Welt durch das System der jetzigen EG-Agrarpolitik Einkommen verloren, wenn man die Situation einer völlig liberalisierten EG-Agrarpolitik zum Vergleich heranzieht[5]. Da die Gruppe der ärmsten Entwicklungsländer kaum zu den Exporteuren der hier genannten Produkte der gemäßigten Zone gehört, muß sie auch nur in geringem Maß Erlöseinbußen durch die Exportstrategie der EG hinnehmen. Die Hauptlast tragen die export- und einkommensstärkeren Entwicklungsländer. Ihnen gehen Exporterlöse verloren, die gerade sie zum Abbau ihrer Schulden dringend bräuchten, da vor allem sie sehr hoch verschuldet sind.

2. Beeinträchtigung der Fähigkeit der Entwicklungsländer zur Selbstversorgung

Subventionierte Agrarausfuhren der EG verringern nicht nur die Exporterlöse von Mitanbietern aus Entwicklungsländern, sondern können auch deren Selbst-

versorgung mit Nahrungsmitteln gefährden. Dies ist dann der Fall, wenn die billigen Exporte der EG ohne Importbeschränkungen in die Binnenmärkte der Entwicklungsländer eindringen und die Preise konkurrierender heimischer Nahrungsgüter unterbieten. So ließen beispielsweise Getreideimporte aus Frankreich die einst so blühende Hirseproduktion im Senegal schrumpfen und schufen eine Importlücke, die nun ständige Einfuhren von Weizen und Reis nach sich zieht. Sogar eine mit Entwicklungshilfegeldern aufgebaute Agrarproduktion kann den verbilligten Einfuhren aus der EG zum Opfer fallen, wie das Beispiel eines Rindermastprojekts in Ferkessèdougon (Elfenbeinküste) zeigt. Das von der Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ) mit Bundesmitteln errichtete Projekt wurde unrentabel, als EG-Rindfleisch, das auf 16 bis 29 Prozent des europäischen Erzeugerpreises heruntersubventioniert worden war, zu 21 bis 48 Prozent des lokalen afrikanischen Verkaufspreises auf den Markt kam[6].

Begrüßt werden verbilligte EG-Agrarausfuhren freilich von Regierungen der Länder der Dritten Welt, die auf Nahrungsmittelimporte angewiesen sind. Angesichts chronischen Devisenmangels und drückender Auslandsschulden bedeuten solche billigen Importe nämlich zumindest kurzfristig eine Entlastung für diese vor allem ärmeren Entwicklungsländer. Auf längere Sicht freilich erweist sich dieser kurzfristige Preisvorteil als sehr fragwürdig und wird sich in den meisten Fällen aus folgenden Gründen ins Gegenteil verkehren:

1. Die Verbraucher in Entwicklungsländern geben den billigen Nahrungsimporten den Vorzug vor dem einheimischen Angebot, was die Nachfrage nach inländischen Erzeugnissen senkt und die landwirtschaftlichen Erzeugerpreise drückt. Damit geht der Produktionsanreiz für die Bauern in der Dritten Welt verloren. Sie ziehen sich aus der Markt- und eventuell auch aus der Eigenproduktion zurück und machen so weitere Nahrungsimporte notwendig.

2. Dies führt häufig auch zu veränderten Verbrauchsgewohnheiten, zum Beispiel zugunsten des qualitativ besseren oder nur als überlegen eingeschätzten Importweizens. Damit verfestigt sich der Verdrängungseffekt gegenüber einheimischen Getreideproduzenten, die ihre traditionellen Früchte wie Mais, Hirse oder Sorghum nicht mehr absetzen können.

3. Aufgrund der Bodenqualität und des Klimas können in einigen Regionen der Dritten Welt zwar die genannten traditionellen Getreidearten, nicht aber Weizen angebaut werden. Selbst wenn sie wollten, könnten sich die Bauern dort nicht auf veränderte Verbrauchsgewohnheiten umstellen.

4. Billige Agrarimporte verführen die Regierungen von Entwicklungsländern dazu, dringende Reformmaßnahmen zur Stärkung der Leistungsfähigkeit ihrer Landwirtschaften aufzuschieben. Dies gilt zum Beispiel für Landreformen oder gerechtere Preise für die Bauern.

5. In verstärktem Maß gelten die eben genannten Argumente bei Nahrungsmittelhilfe, die den Regierungen der Entwicklungsländer meist kostenlos zur Ver-

fügung gestellt wird. Seine diesbezüglichen Bedenken formuliert der Weltentwicklungsbericht 1986 so: „Der Umfang der Nahrungsmittelhilfen hängt mehr von den Bedürfnissen der Geberländer als von denen der Empfängerländer ab... Die Geberländer sahen in der Nahrungsmittelhilfe einen bequemen Weg zum Abbau überschüssiger Lagerbestände." Zusätzlich zu den oben genannten Einwänden spricht er die Probleme der Verteilung der Nahrungsmittelhilfe und der Ineffizienz der mit ihr verbundenen Entwicklungsprojekte an und schließt mit der Feststellung: „Wenngleich diese Probleme die Nahrungsmittelhilfe nicht grundsätzlich in Frage stellen, so zeigen sie doch, wie die Grenzen ihrer Einsatzmöglichkeiten den Wert dieser Hilfe wesentlich reduzieren können."[7]

3. Destabilisierung der Weltagrarmärkte

Auf dreifache Weise vergrößert die EG-Agrarpolitik die Preisschwankungen auf den Weltagrarmärkten und destabilisiert sie damit:

1. Das Außenhandelsinstrument der variablen Abschöpfungen schirmt die Binnenmärkte wichtiger EG-Agrarprodukte von den Preisschwankungen der Weltagrarmärkte ab und stabilisiert die EG-Binnenpreise. Stabilisierte Binnenpreise aber hindern Erzeuger und Verbraucher in der EG an der üblichen Marktreaktion, den Preisausschlägen der Weltmärkte dadurch dämpfend entgegenzuwirken, daß sie beispielsweise bei Preissteigerungen, dem Ausdruck der Knappheit eines Gutes, von diesem Gut mehr anbieten bzw. weniger nachfragen. Die EG leistet nicht nur keinen Beitrag zum Abbau der Schwankungen der Weltmärkte, sondern verstärkt sie sogar, indem sie die in ihrem Innern entstandenen Mengenschwankungen auf die Weltmärkte exportiert.

2. Ebenso nimmt die EG-Agrarpolitik den privaten Lagerhaltern in der EG den Anreiz, einen Beitrag zur Stabilisierung der Weltmarktpreise zu leisten. Indem sie ihnen zum einen bei der Ausfuhr von Agrargütern jederzeit Exporterstattungen zahlt, macht sie es für die Lagerhalter uninteressant, beispielsweise erst dann die Lager abzubauen, wenn die Weltmarktpreise entsprechend gestiegen sind, um so mit der zusätzlich angebotenen Menge zu niedrigeren Preisen beizutragen. Zum andern erschweren die häufig unvorhersehbaren agrarpolitischen Entscheidungen der EG-Kommission und des Ministerrats eine vernünftige Kalkulation der Lagerhalter und verringern so deren möglichen Stabilisierungsbeitrag.

3. Indirekt destabilisiert die EG-Agrarpolitik die Weltagrarmärkte, wenn die durch ihre Maßnahmen vergrößerten Preisschwankungen auf den Weltmärkten andere Länder dazu veranlassen, sich ebenfalls von den Preiseinflüssen der Weltagrarmärkte abzuschotten und damit ihrerseits die Preisschwankungen zu verschärfen[8].

Berechnungen des Weltentwicklungsberichts 1986 zufolge ginge das Ausmaß der Preisschwankungen auf dem Weltmarkt für Weizen um 33 bis 48 Prozent zu-

rück, falls alle Industrieländer ihre Agrarpolitik liberalisierten. Für den Fall, daß nur die EG diesen Schritt unternähme, würde nach einer anderen Studie das Ausmaß der Preisschwankungen auf den Weltmärkten für Getreide um 9,9, Rindfleisch um 11,9, Zucker um 16,3 und Butter um 24,5 Prozent abnehmen[9].

Für Entwicklungsländer bedeutet eine größere Instabilität der Weltagrarpreise zweierlei: Zum einen treffen vor allem Kleinbauern in der Dritten Welt ihre Produktions- und Investitionsentscheidungen nach einem ausgeprägten Sicherheitskalkül, um bei unvorhersehbaren Klimaeinflüssen und ohnehin knapper Mittelausstattung ihre Existenz nicht zu gefährden. Kommt nun in Form erhöhter Preisinstabilität ein weiterer Risikofaktor hinzu, werden sie auf sicherere, aber weniger rentable Produkte umsteigen und dadurch Einkommenseinbußen erleiden. Zum anderen müssen Regierungen von Entwicklungsländern, die bei eigenen Erntedefiziten auf Nahrungsimporte angewiesen sind, bei übergroßen Schwankungen der Weltagrarpreise entweder zusätzliche Finanzmittel bereithalten oder eine größere Lagerhaltung betreiben. So bindet die Abdeckung eines erhöhten Ernährungsrisikos zusätzliche Mittel, die anderen Entwicklungsvorhaben verlorengehen.

4. Behinderung der Weiterverarbeitung von Agrarrohstoffen

Entwicklungsländer werden besonders hart getroffen, wenn ihre verarbeiteten landwirtschaftlichen Exportgüter seitens der EG oder anderer Industrieländer mit höheren Zöllen oder mit stärkeren sonstigen, sogenannten „nichttarifären Handelshemmnissen" belegt werden als unverarbeitete Agrarausfuhren. Dabei hat selbst ein geringer Zollsatzunterschied zwischen verarbeiteten Gütern und Rohprodukten eine hohe Protektionswirkung.

Man nehme zum Beispiel an, 70 Prozent der Kosten verarbeiteten Leders entfallen auf den Kauf von Rohhäuten, die von allen Ländern auf dem Weltmarkt zum gleichen Preis bezogen werden können. Der Unternehmer eines Entwicklungslandes, der Leder zum Weltmarktpreis von 1 Dollar herstellt, verdient also 0,30 Dollar, die ihm zum Bestreiten seiner Arbeits- und Kapitalkosten und als Gewinn übrigbleiben. Der durch einen Zollsatz von 4 Prozent geschützte Fabrikant eines Industrielandes kann jedoch das auf dem Weltmarkt für 1 Dollar absetzbare Produkt im Inland für 1,04 Dollar verkaufen. Somit verdient er 0,34 Dollar, also 13,3 Prozent mehr als der Produzent im Entwicklungsland. Will der Unternehmer aus der Dritten Welt seine Ware im Industrieland absetzen, muß er folglich um 13,3 Prozent wirtschaftlicher arbeiten als der dort ansässige Anbieter. Der „Effektivzoll" als Ausdruck der tatsächlichen Protektionswirkung ist in diesem Fall also 3,3mal so hoch wie der zugrundeliegende nominelle Zollsatz.

Der Weltentwicklungsbericht 1986 zeigt am Beispiel von neun Agrarimportgütern der EG und anderer Industrieländer die unterschiedliche Belastung verarbeiteter und unverarbeiteter Produkte aus Entwicklungsländern mit Zöllen und

nichttarifären Handelshemmnissen. Beispielsweise beträgt der durchschnittliche Zollsatz für Frischobst 4,8, der für zubereitetes Obst dagegen 14,4 Prozent. Darüber hinaus sind 20 Prozent des Importwerts von Frischobst, aber 54 Prozent des Importwerts von zubereitetem Obst von nichttarifären Handelshemmnissen betroffen. Ähnliches gilt nach den Angaben der Weltbank für Fisch, Gemüse, Kaffee, Kakao, Öle, Tabak, Kautschuk und Leder[10].

Solch eine unterschiedliche Behandlung verarbeiteter und unverarbeiteter Güter legt die Entwicklungsländer auf die Rolle von Rohstofflieferanten fest und hindert sie am Aufbau einer eigenständigen Verarbeitungsindustrie. Ihnen gehen damit entwicklungspolitisch bedeutsame Beschäftigungs- und Einkommenseffekte verloren sowie die Chance, ihre Bevölkerung besser zu qualifizieren.

5. Mittelbindung zu Lasten der Entwicklungshilfe

Wie schon gesagt, gab die EG 1986 47,1 Milliarden DM zur Finanzierung ihrer Agrarmarkt- und -preispolitik aus, was knapp 63 Prozent des EG-Haushalts entsprach. Im gleichen Jahr brachten die Mitgliedsländer der EG für bi- und multilaterale Entwicklungshilfe 35,5 Milliarden DM auf. Noch 1980 gab es einen ungefähren Gleichstand beider Vergleichsgrößen bei rund 29 Milliarden DM. Daraus folgt, daß von 1980 bis 1986 die EG-Marktordnungsausgaben mit einer durchschnittlichen Zuwachsrate von 8,4 Prozent pro Jahr wesentlich schneller stiegen als die gesamten Entwicklungshilfeleistungen der EG-Länder mit rund 3,4 Prozent Zuwachs pro Jahr.

Je mehr Finanzmittel bei begrenzter Ausdehnungsfähigkeit öffentlicher Haushalte jedoch die Aufrechterhaltung der kostspieligen EG-Agrarmarktordnungen beansprucht, um so mehr verengt sich der Spielraum des Etats, der zu einer Aufstockung europäischer Entwicklungshilfeleistungen herangezogen werden kann. Bezieht man noch wissenschaftliche Forschungsarbeit und politische Verhandlungszeit auf europäischer Ebene in die Überlegungen ein, so gilt auch hier: Je mehr begrenzte wissenschaftliche und politische Ressourcen die Entwirrung des internen Problemknäuels der EG-Agrarpolitik absorbiert, um so weniger Kapazität bleibt frei, bei der Lösung der Probleme der Dritten Welt mitzuhelfen.

6. Abhängigkeit der Entwicklungsländer von Einzelentscheidungen der EG

Die von Eigeninteressen der EG geleitete europäische Agrarpolitik behält es sich vor, außenwirtschaftliche Einflüsse, die sich an den Protektionsmauern vorbei im EG-Binnenraum störend bemerkbar machen, durch manchmal kurzfristige Ad-hoc-Entscheidungen abzustellen. Beim (erwarteten) Eintreten ernsthafter, durch Importe oder Exporte verursachter Marktstörungen sind die EG-Kommission und bei besonderer Dringlichkeit die Mitgliedsstaaten durch sogenannte Sicherheitsklauseln in den Marktordnungen ermächtigt, je nach Produkt bestimmte Gegenmaßnahmen zu ergreifen, wie zum Beispiel die Importe oder Exporte aus-

zusetzen. Eine Übereinstimmung mit den Regeln des GATT ist bei diesen Sicherheitsklauseln noch gegeben, strittig ist sie aber bei sogenannten freiwilligen Selbstbeschränkungsabkommen.

Zu einem solchen Abkommen wurde Thailand 1982 von der EG genötigt. Darin wurde festgelegt, die thailändischen Tapiokaausfuhren in die EG von 7,4 Millionen Tonnen 1982 übergangslos auf künftig 5 Millionen Tonnen zu kürzen. Thailand konnte zwar Ausgleichszahlungen zur Umstellung seiner Produktion aushandeln, aber diese waren so unzureichend, daß sie nicht verhindern konnten, daß sich die Einkommens- und Ernährungssituation im Nordosten des Landes, wo sich die Bauern ganz auf die Tapiokaausfuhr nach Europa eingestellt hatten, drastisch verschlechterte. Falsche, weil überhöhte EG-Getreidepreise hatten die Suche nach billigem Futter wie dem Tapioka ausgelöst. Das Importfutter verdrängte zunehmend einheimisches Getreide aus der Fütterung und trug damit zum Entstehen riesiger Getreideüberschüsse in der EG bei. Das Ansteigen der Futtermittelimporte und, teilweise dadurch bedingt, der Getreideüberschüsse veranlaßte die EG dann zum Abschluß des genannten Selbstbeschränkungsabkommens. Thailändische Bauern mußten so die Anpassungslast einer EG-intern verursachten Agrarproblematik tragen[11].

Ein weiteres Beispiel solcher diskriminierender Einzelentscheidungen gab die EG-Kommission, als sie nach dem schwach verlaufenen Exportgeschäft des Vorjahrs vom 13. Februar 1986 an die Höhe der Exporterstattungen für Butter, Butteröl und Magermilchpulver nicht mehr generell veröffentlichte, sondern sie erst kurzfristig den Exporteuren vertraulich mitteilen ließ. Damit sollten uninformierte Mitanbieter aus Nicht-EG-Ländern von einem Unterbieten des EG-Exportpreises auf den Weltmärkten abgehalten werden[12]. Diese aggressive Exportstrategie trug dazu bei, daß die brasilianische Milchproduktion 1986 zusammenbrach.

Ansätze zur Neuorientierung der EG-Agrarpolitik

Die vorhergehenden Ausführungen wollten zeigen, wie die bisherige, zur Lösung interner Probleme konzipierte europäische Agrarpolitik eine Eigendynamik entfaltet, die mit negativen externen Wirkungen für die Dritte Welt verbunden ist. Mehr als andere Drittländer sind die Entwicklungsländer Opfer der EG-Agrarpolitik, da sie in besonderem Maß vom Agrarsektor abhängen, nur über geringe Verhandlungsmacht verfügen und ohnehin schon unter Unterentwicklung, Verschuldung und Armut leiden.

Ebenso wie eine ethisch verantwortungsbewußte Einzelpersönlichkeit hat aber auch ein supranationales Gebilde wie die EG die Aufgabe, die schädlichen Folgewirkungen ihres Handelns für andere zu berücksichtigen und sich um eine Korrektur zu bemühen. Es entspricht der „Pflicht zur Solidarität" (SRS 9), wie die

Enzyklika „Sollicitudo Rei Socialis" durchgängig betont, dabei vorrangig die Lage der Ärmsten in Betracht zu ziehen und von ihr her zu entscheiden.

Für die Neugestaltung der EG-Agrarpolitik ergeben sich dabei aus entwicklungspolitischer Sicht folgende Ansatzpunkte:

1. Vordringlich ist der Abbau der Exporterstattungen für die EG-Agrarexporte, die in gravierender Weise die Export- und Selbstversorgungsinteressen von Entwicklungsländern verletzen, wie es auch die Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz verlangt. Um die Willkür bei der Gewährung der Exportbeihilfen auszuschließen, wäre in einem ersten Schritt die strikte Befolgung der diesbezüglichen GATT-Regeln zu fordern, die entweder schon bestehen oder noch auszuhandeln sind. Solange aber die Exportsubventionierung den vielfach günstigsten Weg der Verwertung europäischer Agrarüberschüsse darstellt, werden die EG-Exporterstattungen nur dann ganz abzubauen sein, wenn die EG-Agrarproduktion zumindest auf die Höhe der heimischen Nachfrage zurückgeführt wird. Dieses Ziel läßt sich nicht mit einer Strategie erreichen, die Maßnahmen zur Mengenbeschränkung (Kontingentierung) mit einer Hochpreispolitik verbindet. Der politische Verteilungskampf erlaubt es nämlich nicht, Produktionsmengen auf das erforderliche Maß zu kürzen, wie die Erfahrungen der kontingentierten Zucker- und Milchmärkte zeigen. Ebensowenig lassen sich alle Agrargüter zuverlässig hinsichtlich des Produktionsumfangs kontrollieren. Signale zum Abbau von Überschüssen werden deshalb nur von deutlich sinkenden Preisen ausgehen können. Eine solche Preispolitik wird aber nur dann politisch durchsetzbar und sozial verträglich sein, wenn sie durch direkte, produktionsneutrale Einkommensbeihilfen für die europäischen Bauern ergänzt wird.

2. Ebenso wie mit den Exportsubventionen muß nach den Worten der Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz „mit dem Protektionismus gegen den Import von Agrarerzeugnissen aus Entwicklungsländern Schluß gemacht werden". Würde diese Forderung im Sinn einer generellen Öffnung des europäischen Agrarmarkts für die Importe aller Welthandelsländer verstanden, würde sie zum einen auf den heftigsten Protest der europäischen Bauern stoßen und deswegen undurchführbar sein; zum andern würde ihre Realisierung den Entwicklungsländern selbst nicht allzu viele Vorteile bringen, da diese den überlegenen Agrarexporteuren wie Australien, Neuseeland, Kanada und den USA bei der Ausfuhr in die EG meist nicht gewachsen sind. Politisch durchsetzbarer und für die Entwicklungsländer ergiebiger ist daher wohl der weitere Ausbau der zwischen der EG und den Ländern der Dritten Welt bestehenden Sonderabkommen, wie des Lomé-Vertrags mit 66 Entwicklungsländern des afrikanischen, karibischen und pazifischen Raumes (AKP-Staaten). Hinsichtlich des Lomé-Vertrags könnte dies beispielsweise heißen, die Mengen der ungehindert in die EG zugelassenen Zucker- und Rindfleischimporte aus Entwicklungsländern zu erhöhen und ähnliche Regelungen auch für andere EG-Marktordnungsprodukte zu tref-

fen. Dabei wäre aber die EG-Produktion in Höhe der zugestandenen Einfuhrmengen zu verringern, um zu verhindern, daß die EG (durch die Wiederausfuhr der aus den Entwicklungsländern bezogenen und innerhalb der EG selbst im Überfluß produzierten Güter) das Weltmarktpreisniveau senkt bzw. weitere Exporte derselben Entwicklungsländer auf den Weltmärkten verdrängt. Unerläßlich ist es schließlich, daß die EG gegenüber Agrargütern aus der Dritten Welt die mit steigendem Verarbeitungsgrad wachsende Belastung mit Zöllen und nichttarifären Handelshemmnissen aufgibt.

3. In den letzten Jahren hat die EG konzeptionelle Fortschritte bei der Bereitstellung von Nahrungsmittelhilfe an die Dritte Welt gemacht. So werden solche Hilfslieferungen stärker in längerfristige Ernährungsstrategien eingebunden, und im voraus vereinbarte naturale Lieferungen können bei guten Ernten der Entwicklungsländer durch zweckgebundene Finanzmittel ersetzt werden.

Änderungsbedürftig aber ist der nach wie vor gültige Grundsatz, die Nahrungsmittelhilfe aus den Beständen der EG bereitzustellen. Diese Politik führte dazu, daß nur rund 10 Prozent des EG-Nahrungsmittelhilfebudgets dazu verwendet wurden, in Ländern der Dritten Welt Überschüsse aufzukaufen und in benachbarte Mangelländer zu liefern. Es sprechen aber gute Gründe für diese Form eines Dreiecksgeschäfts: Es kann schneller geliefert werden, die Produktionsanreize in den Überschußländern bleiben erhalten, die Produkte entsprechen den Ernährungsgewohnheiten der Empfängerländer und der Süd-Süd-Handel wird gefördert. Nicht die Gemeinschaftspräferenz, sondern der Aufkauf von in der Dritten Welt erzeugten Nahrungsgütern müßte also zur Regel europäischer Nahrungsmittelhilfe werden[13].

Eine zweite Forderung bezieht sich auf den Umfang der Nahrungsmittelhilfe. Während Katastrophen- und Nothilfe, die bislang nur einen Anteil von 10 Prozent an der gesamten Nahrungsmittelhilfe ausmachen, aus humanitären Gründen geboten sind, vermag vor allem die mengenmäßig bedeutsamste Lieferform des „bulk supply" die langfristige Selbstversorgung der Entwicklungsländer mit Nahrungsmitteln zu untergraben. Bei dieser Lieferform werden den Regierungen von Entwicklungsländern Nahrungsgüter ohne Verwendungsplanung zur Verfügung gestellt, die diese dann meist auf dem lokalen Markt verkaufen. Sie ist deshalb aufzugeben. Nur eine möglichst sparsame und überlegt eingesetzte Nahrungsmittelhilfe vermag nachhaltige Entwicklungsimpulse zu vermitteln.

4. Damit das vorgelegte Konzept einer entwicklungsländerfreundlicheren EG-Agrarpolitik nicht die Existenz vor allem kleinerer Landwirtschaftsbetriebe in der EG gefährdet, bedarf es erheblicher Strukturanpassungsmaßnahmen in den Industrieländern selbst. Landwirte galten bislang nur als Produzenten von Nahrungsmitteln und wurden auch nur dafür bezahlt. Andere von ihnen erbrachte Leistungen, wie zum Beispiel möglichst schadstoffarme Nahrungsmittel, langfristig gesicherte Bodenfruchtbarkeit, sauberes Trinkwasser, artgerechte Tierhaltung,

Erhaltung des Lebensraums und des Artenreichtums von Flora und Fauna und die Bewahrung einer vielfältigen Kulturlandschaft, wurden zwar vom Rest der Gesellschaft gewünscht und ganz selbstverständlich in Anspruch genommen, aber kaum als solche entlohnt. Ganz zu Recht fordert deshalb das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, diese mit viel Aufwand erbrachten „landeskulturellen Leistungen" als neben der Produktion von Nahrungsmitteln „gleichgewichtigen Leistungsbereich" bäuerlichen Wirtschaftens anzuerkennen und mit einem eigenständigen, flächenbezogenen „Bewirtschaftungsentgelt" zu entlohnen[14]. Hinzukommen müßten auf Flächen und Tierbestand bezogene Bewirtschaftungsobergrenzen, um statt einer großindustriellen Agrarfabrikation eine bäuerlich strukturierte und umweltverträgliche Agrarbewirtschaftung sicherzustellen.

Die EG-Agrarpolitik im Interesse der Entwicklungsländer neu auszurichten, verlangt zwangsläufig Opfer auf europäischer Seite. Es wäre aber völlig ungerecht, nur einer Bevölkerungsgruppe, nämlich den Bauern, dieses Opfer aufzubürden. Deshalb muß die internationale Solidarität einhergehen mit einer „Solidarität im Innern einer jeden Gesellschaft" (SRS 39), damit alle Bürger der Industrieländer in gerechter Weise die Lasten notwendiger Strukturreformen zugunsten der Dritten Welt und letztlich der Armen dort mittragen.

ANMERKUNGEN

[1] U. Koester, S. Tangermann, Agricultural Protectionism in the European Community (Kiel 1987) 6.

[2] W. v. Urff, EG-Agrarpolitik und Entwicklungsländer, in: Nationale Entwicklung und internationale Zusammenarbeit, hrsg. v. A. Woll, K. Glaubitt u. H.-B. Schäfer (Berlin 1983) 212f.

[3] H. Priebe, Die subventionierte Unvernunft (Berlin 1985) 84.

[4] H. U. Thimm, Wechselwirkungen von Agrar- und Entwicklungspolitik, in: Agrarwirtschaft 32 (1983) 312–317, 314.

[5] A. Matthews, The Common Agricultural Policy and the Less Developed Countries (Dublin 1985).

[6] K. O. Nass, Europäische Politik und afrikanischer Hunger, in: Landwirtschaft, Umwelt und ländlicher Raum, hrsg. v. W. v. Urff u. H. v. Meyer (Baden-Baden 1987) 381–401, 385.

[7] Weltbank, Weltentwicklungsbericht 1986 (Washington 1986) 170–172.

[8] Zu diesem Abschnitt vgl. A. Matthews, a. a. O. 211–214; U. Koester, Internationale Aspekte der EG-Agrarpolitik, in: Agrarwirtschaft 33 (1984) 236–245.

[9] Weltbank, a. a. O. 154; P. Schmitz, The Common Agricultural Policy and Instability on World Food Markets, in: Price and Market Policies in European Agriculture, hrsg. v. K. Thomson u. R. Warren (Newcastle 1984), zit. n. A. Matthews, a. a. O. 212.

[10] Weltbank, a. a. O. 147.

[11] Buko-Agrarkoordination, Wer Hunger pflanzt und Überschuß erntet (Hamburg 1987) 75–86; 195–204.

[12] Inst. f. landwirtsch. Marktforschung der Bundesforschungsanstalt für Landwirtschaft, Die landwirtsch. Märkte an der Jahreswende 1986/87, in: Agrarwirtschaft 35 (1986) 416.

[13] S. Schultz, Nahrungshilfe – ein wirksames Instrument der Entwicklungspolitik?, in: Der Beitrag der Europäischen Gemeinschaft zur Bekämpfung des Hungers in der Welt, hrsg. v. P. Hrubesch u. S. Schultz (Berlin 1987) 65–91, 75, 81; P. v. Blanckenburg, Welternährung (München 1986) 314f.

[14] Zentralkomitee der dt. Katholiken, Für eine Neuorientierung der Agarpolitik. Erklärung zu aktuellen Problemen der Landwirtschaft und Agrarpolitik, 29. 4. 1988, in: Berichte und Dokumente 68 (Bonn 1988), 47–56, 51ff.; s. auch W. Niebuhr, Suche nach neuen Leitbildern, in dieser Zschr. 203 (1985) 336–348, 345.

Giovanni B. Sala SJ

Immanuel Kants Kritik der praktischen Vernunft 1788–1988

Im Dezember 1787 erschien beim Verleger Hartknoch in Riga die „Critic der practischen Vernunft" (KpV). Das Buch trug das Datum 1788. Im Unterschied zur „Kritik der reinen Vernunft" (KrV) von 1781 wurde das Erscheinen der zweiten Kritik Kants gar nicht von dem sonst auf die Veröffentlichungen des Philosophen aufmerksamen Publikum erwartet. Denn bereits 1785 hatte Kant eine Begründung der Ethik mit dem Titel „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" herausgebracht. Was noch ausstand, war deshalb die Ausführung des entsprechenden Systems der Moral in einer „Metaphysik der Sitten" nach dem Sprachgebrauch der Zeit. Ein solches System hat Kant erst viel später verfaßt. Das, was das eigentliche Ziel seiner Bemühungen um die Moral darstellte, hat beim Erscheinen ein sehr geringes Echo gefunden; und auch nachher ist es von Bedeutung fast nur als Dokument für die Ansichten der Zeit im Bereich der Moral und des Rechts geblieben. Es waren vielmehr beide Vorbereitungsschriften, die Kant eine hervorragende Stellung in der Geschichte der Ethik verschafft haben.

Der über sechzig Jahre alte Kant meldete sich in der damals rege geführten Diskussion um die Moral mit seiner „Grundlegung" drei Jahrzehnte nachdem Wolff ein System der Moral in all den dazugehörigen Sparten vorgelegt hatte. Näherhin war es die Zeit der letzten Generation der Aufklärung, vor allem der sogenannten Popularphilosophen, die sich eher in Einzelerörterungen anthropologisch-psychologischen Fragen widmeten.

Charakteristisch für die geistesgeschichtliche Lage war, daß unter den Kernfächern der Philosophie die Ethik stark in den Vordergrund getreten war und zwar ausgehend von dem Streben nach Glück, das der Seele des Menschen innewohnt. Dementsprechend fiel der Ethik als Glückseligkeitslehre die Aufgabe zu, den Menschen dahin zu leiten, daß er mit Vernunft diesem Streben genüge. Vollkommenheit und Glückseligkeit waren die Grundbegriffe der Ethik in einer sowohl transzendenten wie immanenten Bedeutung. In diesem Sinn bestand wohl weiter eine Kontinuität mit der Vergangenheit; aber die Verteilung der Gewichte hatte sich geändert. Der Mensch wurde mehr aus seinen eigenen Antrieben verstanden; es galt die prinzipiell gutartige Veranlagung seiner Natur zu entfalten, damit er schon hier auf Erden die größtmögliche Vollkommenheit erreichen kann.

Die Kant-Forschung hat in den letzten Jahrzehnten immer deutlicher eingesehen, daß der Kern der Morallehre Kants, so wie sie in den ersten zwei Abschnit-

ten der „Grundlegung" und in der Analytik der KpV vorliegt, bereits zwanzig Jahre vorher während der „vorkritischen" Periode festgelegt worden war.

In den Schriften zwischen 1762 und 1765 läßt sich das Herauswachsen Kants aus der Ethik der Wolffschen Schule unter dem Einfluß von Crusius, der britischen Gefühlsmoral und schließlich Rousseaus durch seine Hauptwerke „Contrat Social" und „Emile" verfolgen. Inhaltlich sind die Hauptstationen dieser Entwicklung folgende: Das Sollen als unbedingte Verbindlichkeit, das moralische Gefühl als Materialprinzip der Sittlichkeit, aber dann durch die Übernahme und zugleich Umwandlung des Rousseauschen Staatsrechtsprinzips (die Volonté générale) das Prinzip der Übereinstimmung des allgemeinen Willens mit sich selbst, das als rein formaler Bestimmungsgrund des Willens fungiert. Bereits um die Mitte der 60er Jahre standen die Grundelemente der Ethik Kants – die unbedingte Verpflichtung durch ein rein formales Gesetz, die Autonomie, das moralische Gefühl nicht mehr als Materialprinzip, sondern als „empfundene Nötigung unseres Willens zur Einstimmung mit dem allgemeinen Willen" (II 335)[1] – fest, unabhängig vom noch weit entfernten transzendentalen Idealismus der KrV.

Es wundert deshalb nicht, daß Kant ab 1765 wiederholt eine Publikation zur Ethik (mehrmals unter dem Titel „Metaphysik der Sitten") in Aussicht gestellt hat. Das Ausbleiben der angekündigten Publikation läßt sich dadurch erklären, daß das Hauptinteresse Kants bis zur Veröffentlichung der KrV von den erkenntnistheoretisch-metaphysischen Problemen in Anspruch genommen wurde. Daß der Philosoph auch nachher nicht direkt zur Abfassung einer normativen Ethik übergegangen ist, ist wohl der Absicht zuzuschreiben, sein Fundament der Moral systematisch auszuarbeiten. Der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" folgte noch die „Kritik der praktischen Vernunft".

Zwei Gründe dürften Kant zu seiner zweiten, von der ersten nicht vorgesehenen, Kritik veranlaßt haben. Erstens die zahlreichen Einwände, die inzwischen gegen seine Prinzipienlehre erhoben worden waren. Ihnen sollte die Analytik der KpV Rechnung tragen. Zweitens ist ein besonderer Einwand zu erwähnen, dem das eigentlich Neue der KpV gegenüber der „Grundlegung" zu verdanken ist. Gemeint ist die Absicht Kants, eine „Ergänzung" dessen beizusteuern, was er der spekulativen Vernunft abgesprochen hatte. Denn die sensualistische Grenzbestimmung der KrV hatte unsere objektiv gültige Erkenntnis innerhalb der möglichen Erfahrung beschränkt und damit ein Verbot jeglicher rational begründeten Aussagen über die höchsten Wirklichkeiten, die die menschliche Existenz angehen, ausgesprochen. Der zweite Teil der KpV, die Dialektik mit ihrer Postulatenlehre, liefert nun diese Ergänzung via praktische Vernunft. Die fast gleichzeitig erschienene zweite Auflage der KrV hatte sie in der Vorrede mit dem berühmten Diktum angekündigt: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen" (KrV B XXX).

Aus dem Gesagten geht hervor, daß wir die „Grundlegung zur Metaphyik der

Sitten" in ihren ersten zwei Abschnitten zusammen mit der Analytik der KpV als eine Einheit nehmen dürfen. Beide arbeiten die Fundamente der Moral aus, indem sie einander ergänzen.

Die Analytik der reinen praktischen Vernunft: Die Theorie des Sittlichen

In der Analytik legt Kant seine Theorie des Sittlichen dar. Von ihren drei Hauptstücken liefert bereits das erste die Substanz dieser Theorie. Mit vielen Windungen argumentiert Kant durch acht Paragraphen hindurch dahingehend, daß das moralische Gesetz ein rein formales Gesetz sein muß. Denn wenn ein Objekt (ein Inhalt), was immer es auch sein mag, Bestimmungsgrund des Willens ist, ist das sich ergebende praktische Prinzip moralisch schlecht. Das praktische Prinzip gehört in diesem Fall „unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit" (V 22); es motiviert unser Begehrungsvermögen nur, insofern dieses sinnlich bedingt ist. Die ganze Argumentation beruht auf der allem Anschein nach für Kant selbstverständlichen Gleichsetzung: Handlung im Hinblick auf einen Gegenstand = Handlung wegen des Gegenstands, „sofern er mir angenehm ist" (IV 413 Fußnote) = Handlung, deren Bestimmungsgrund „das Gefühl der Lust" ist (V 23). Anders ausgedrückt: „Alle Materie praktischer Regeln beruht immer auf subjektiven Bedingungen..., die sich insgesamt um das Prinzip der eigenen Glückseligkeit drehen" (V 34). Umgekehrt gilt, daß eine Maxime, das heißt eine zunächst einmal subjektive Handlungsnorm, zu einem moralischen Gesetz werden kann, nur wenn sie „nicht der Materie [dem Inhalt], sondern bloß der Form nach den Bestimmungsgrund des Willens" enthält. Diese Form ist „die bloße Form einer allgemeinen Gesetzgebung" (V 27). Infolgedessen formuliert Kant das „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft" in § 7 folgendermaßen: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne."

Eine menschliche Handlung ist eine Handlung aus einem Motiv; dieses Motiv ist entweder ein Objekt, insofern es ein sinnliches Bedürfnis befriedigen kann, oder aber das rein formale Motiv der Vernunft, das Sittengesetz als Gesetz der Allgemeinheit. Diese Alternative ist für das Verständnis der Kantischen Ethik fundamental; ohne sie ist die ganze zusammenhängende Kette der ersten acht Paragraphen der Analytik ohne Sinn und Logik.

Die Frage, die sich unweigerlich stellt, ist, ob dieses Dilemma, auf dem der Formalismus in der Ethik Kants beruht, zu Recht besteht. Nun gibt es in der Tat ein Drittes, das auch als Beweggrund unseres rationalen Begehrungsvermögens kandidiert, nämlich der Gegenstand, insofern er ein objektives Gut ist. Gut ist in moralischer Hinsicht das, was dem Menschen zuträglich ist. Der Gegenstand kann durchaus ein materielles Ding sein; für die moralische Qualifikation kommt

es darauf an, ob die Zuträglichkeit des materiellen Objekts für den Menschen als Sinnenwesen eine solche ist, die zum Menschen in seiner Ganzheit, einschließlich der Vernunft, paßt. Ist dies der Fall, dann ist der Wille, der nach einem solchen objektiven Gut strebt, ein „guter Wille", gemäß dem Prinzip: „Die Gutheit des Willens hängt von der Gutheit des Objekts ab."[2] Der gute Wille, den Kant in der herzerhebenden Schilderung zu Beginn der „Grundlegung" als den unbedingten Wert dargelegt hat, ist deshalb gut, weil er Wille zum Guten ist, das heißt weil er das, was objektiv gut ist, bejaht, wählt und ausführt. Zutreffend schreibt Thomas: „Damit der Wille gut sei, muß er ... das Gute wollen, und zwar wegen des Guten."[3]

Das zweite Hauptstück „Von dem Begriff eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft" bestätigt weiter den Formalismus: Das Gesetz setzt nicht ein Objekt als gut voraus, sondern bestimmt selber zuallererst, was gut ist. Gut ist das, worin sich die allgemeine Gesetzgebung des Willens vollzieht.

Das dritte Hauptstück handelt von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft. Ist das Sittengesetz rein formal, das heißt besteht es „in der Tauglichkeit der Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung" (V 74), so ergibt sich der Ausschluß jeglichen anderen Beweggrunds, wenn der Wille nicht nur pflichtmäßig, sondern aus Pflicht, nicht nur legal, sondern moralisch handeln soll. Aus diesem in populärer Manier verfaßten Abschnitt geht am beredtsamsten der Geist der Kantischen Ethik hervor, ihr vielberufener Rigorismus. „Es ist von der größten Wichtigkeit in allen moralischen Beurteilungen, auf das subjektive Prinzip aller Maximen... acht zu haben, damit alle Moralität der Handlungen in der Notwendigkeit derselben *aus Pflicht* und aus Achtung fürs Gesetz, *nicht aus Liebe* und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen sollen, gesetzt werde" (V 81). Wir dürfen uns nicht „anmaßen, gleichsam als Volontäre, ... uns über den Gedanken der Pflicht wegzusetzen" (V 82). Allerdings finden sich in den Schriften Kants auch Stellen gegen den Rigorismus. Hier, wie bei vielen anderen Lehrstücken eines so ausgesprochen aporetischen Denkers wie Kant, stellt eine These, die sich auf eindeutige Texte berufen kann, nur die halbe Wahrheit dar.

Die Lehre vom kategorischen Imperativ

Was Kant in der KpV als „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft" formuliert, hatte er schon in der „Grundlegung" vorgetragen; aber dort stehen der einzigen Formulierung der KpV zahlreiche Formulierungen gegenüber. Sie sollen hier herangezogen werden, um unsere Darlegung der Kantischen Prinzipienlehre zu vervollständigen.

Das moralische Gesetz, das für alle Vernunftwesen gilt, äußert sich bei einem „nicht durchaus guten Willen" (IV 413) als Nötigung und damit als *Imperativ*.

Kant nennt ihn *kategorischen* Imperativ im Unterschied zu einem bloß hypothetischen, der die praktische Notwendigkeit einer Handlung als Mittel zu etwas anderem vorstellt. Obwohl nun der kategorische Imperativ „ein einziger ist" (IV 421), gibt Kant mehrere Formulierungen, die er aber für „nur so viele Formeln eben desselben Gesetzes" hält (IV 436). Sie lassen sich auf drei angeblich *gleichwertige* Arten zurückführen: auf das Prinzip der Allgemeinheit, das Prinzip der Menschheit und das Prinzip der Autonomie.

Die erste Formel des kategorischen Imperativs, die Grundformel, entspricht der einzigen Formel der KpV, die weiter oben zitiert wurde[4]. Sie lautet: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde" (IV 421). Wir haben hier die geistesgeschichtlich überaus wirksame Formulierung des moralischen Gesetzes nach Kant. Was er damit gemeint hat, läßt sich eindeutig ermitteln durch die lange Argumentation des ersten Abschnitts der „Grundlegung". Im dortigen „zweiten Satz" beschreibt Kant die sittlich gute Handlung als diejenige, bei der der Wille „durch das *formelle* Prinzip des Wollens überhaupt bestimmt" wird; und dies bedeutet, daß „die Handlung *unangesehen aller Gegenstände* des Begehrungsvermögens" geschieht, oder *„unangesehen der Zwecke,* die durch solche Handlung bewirkt werden können" (IV 400). Das Merkmal aller verschiedenen Gesetze, ihre Allgemeingeltung, macht das Wesen des moralischen Gesetzes aus. Der kategorische Imperativ ist deshalb die Verpflichtung zur Allgemeinheit.

Jedes System der Moral sieht in der Allgemeinheit einer Handlungsnorm eine *notwendige* Bedingung derselben. Eine gesollte bzw. erlaubte Handlung läßt sich nicht mit einem Prinzip begründen, in dem ein Individualbegriff vorkommt. „Weil ich ich bin" begründet keine sittlich richtige Handlung. Auch Kant ist zur selben Einsicht gelangt; aber unterwegs hat er das Objekt als Quelle der Moralität ausgeschlossen. Die notwendige Bedingung ist somit zur *zureichenden* Bedingung für die Moralität geworden.

In den letzten Jahrzehnten hat sich, infolge des Zusammentreffens des Kantischen Prinzips der Allgemeinheit mit dem angelsächsischen Utilitarismus (dessen Grundprinzip lautet: „Das größtmögliche Wohl der größtmöglichen Zahl"), eine lebhafte Diskussion über die Allgemeinheit des moralischen Gesetzes entwickelt. Das Stichwort, unter dem die Diskussion steht, ist das der Verallgemeinerung. Bereits Hegel hat in der Abhandlung „Über die wissenschaftliche Behandlung des Naturrechts" den entscheidenden Einwand gegen das Vorhaben formuliert, mit Hilfe des Verallgemeinerungstests allein die sittliche Qualifikation einer Handlung zu ermitteln: „Es gibt nichts, was nicht auf diese Weise zu einem sittlichen Gesetz gemacht werden könnte."[5]

In der Tat lassen sich rein formal alle Maximen verallgemeinern, wenn man bereit ist, die Folgen hinzunehmen. Denn ob diese Folgen für wünschenswert oder verheerend gehalten werden, was zumutbar und was nicht zumutbar ist, sind Fra-

gen, die nicht durch den „logischen" Kalkül der Verallgemeinerung zu beantworten sind; aber gerade diese Antworten entscheiden im voraus das Resultat des Verallgemeinerungstests. Vorgängig zur Verallgemeinerung bestimmt das bejahte und gelebte Menschenbild mit den damit zusammenhängenden Wertvorstellungen, welche Verhaltensweisen sich verallgemeinern lassen. In der Tat sind auch unmoralische Handlungen eines universalen Konsenses fähig[6].

Von der ersten Formel des kategorischen Imperativs war der Schritt zur dritten Formel, dem „Prinzip der Autonomie" (IV 440), nur kurz. Ein rein formales Prinzip, das auch die Rolle des Materialprinzips ausübt, ist schon deshalb von allem Vorgegebenen unabhängig. Der Schritt legte sich auch vom Ursprung der „Regel der Allgemeinheit" (IV 431) her nahe, nämlich von der Rousseauschen Volonté générale, durch die eine Gesellschaftsform entsteht, in der jeder Vertragsabschließende Gesetzgeber und zugleich Untertan der von ihm erlassenen Gesetze ist. Während das Prinzip der Allgemeinheit das tragende systematische Prinzip darstellt, ist das Prinzip der Autonomie gleichsam das ideologische Prinzip der Ethik Kants, das in die geistesgeschichtliche Bedeutung der Autonomie des Menschen als Grundauszeichnung der Neuzeit paßt.

Das Prinzip der Autonomie wirft die Frage nach der Begründung des unbedingten Anspruchs auf, den das moralische Gesetz an den Menschen stellt. Kann ein endliches, bedingtes Subjekt durch sich selbst oder durch andere bedingte Subjekte *unbedingt* beansprucht werden? Auf diese Frage findet man bei Kant eine doppelte Antwort. Die eine werden wir im Postulat Gottes untersuchen, die andere wird schon in der „Grundlegung" und in der Analytik der KpV gegeben: Die Autonomie des Menschen ist als eine absolute zu verstehen; sie schließt jegliche Begründung der Eigengesetzlichkeit des Menschen in Gott (Theonomie) aus. Im Zuge dieser Antwort stellt man bei Kant eine Tendenz zur Vergottung der reinen praktischen Vernunft im Menschen fest. Diese Tendenz findet im „Opus postumum" gelegentlich ihre ausdrückliche Formulierung: „Gott ist die moralisch-praktische sich selbst gesetzgebende Vernunft" (XXI 145); „Gott ist keine außer mir befindliche Substanz, sondern bloß ein moralisches Verhältnis in mir" (XXI 149).

Es ist noch die zweite Formel des kategorischen Imperativs zu erwägen, die lautet: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst" (IV 429). Kant gelangt zum „Prinzip der Menschheit" (IV 430) vermittels des Zweckbegriffs, den er in der „Grundlegung" dort einführt, wo die Argumentation einsetzt, die zur zweiten Formel des kategorischen Imperativs führen soll, während er vorher den Zweck aus seiner Ableitung der Formel der Allgemeinheit ausgeschlossen hatte. Kant sieht im Menschen als moralischem Wesen „einen absoluten Wert"; deshalb existiert der Mensch als „Zweck an sich selbst" und kann „ein Grund *bestimmter* Gesetze sein" (IV 428).

Mit dem Prinzip der Menschheit geht Kant von einer inhaltsleeren Allgemeinheit des moralischen Gesetzes zu einer „materialen Wertethik" über, in deren Mittelpunkt der Mensch als Person steht. Der Anschluß an die traditionelle Lehre von der Natura humana als Norma (proxima) moralitatis ist offenkundig. Die zweite Formel des kategorischen Imperativs bringt also etwas wesentlich Neues in die Prinzipienlehre, das nicht aus der ersten Formel ableitbar ist.

Daß sich damit eine unheilbare Spannung in Kants Begründung der Moral auftut, liegt auf der Hand. R. P. Wolff hat diese Spannung zutreffend als das widersprüchliche Unternehmen geschildert, daß Kant die Hälfte der Zeit eine Theorie des kategorischen Imperativs aufstellt, die durch eine eigene Theorie der objektiven Zwecke vervollständigt zu werden verlangt, während er die andere Hälfte der Zeit versucht, diese verpflichtenden Zwecke und damit inhaltliche praktische Gesetze vom rein formalen kategorischen Imperativ abzuleiten[7]. Hans Welzel bezeichnet dasselbe unmögliche Unternehmen als das Vorhaben, „aus dem „Wie" das „Was" der sittlich richtigen Handlung zu gewinnen[8].

Dieser Umstand erklärt zur Genüge den nie zu Ende gehenden Streit in der Beurteilung der Ethik Kants: Indem die einen ihr einen leeren Formalismus vorwerfen, der alles rechtfertigen kann, weisen die anderen auf das solide Fundament hin, das sie für eine sachgerechte und menschenwürdige Bewältigung unserer Probleme heute legt. Beide Kontrahenten haben recht: Sie brauchen sich nur auf die eine bzw. die andere Hälfte des Kantischen Unternehmens zu berufen. Kant spielt in seiner Begründung der Ethik offiziell mit der Karte der Allgemeinheit; unter der Hand hält er die Karte der Menschheit parat. Die Unzulänglichkeit in den Grundlegungsschriften ist also nicht, daß der Inhalt des kategorischen Imperativs fehlt, sondern daß Kant zu ihm rekurriert, gerade während er immer wieder auf dem *formalen* Prinzip der Verbindlichkeit besteht.

Das Menschheitsprinzip stellt ohne Zweifel die Grundinspiration der Ethik Kants dar und ist einer der Hauptgründe ihrer wirkungsgeschichtlichen Bedeutung. Zu dieser Sichtweise gehören nicht nur die zweite Formel des kategorischen Imperativs, sondern auch die an mehreren Stellen wiederkehrenden Ausführungen darüber, daß dem Menschen als Person „Würde" zukommt (IV 440) und daß er „uns heilig sein muß" (V 131f.).

Die Dialektik der reinen praktischen Vernunft: Die Postulatenlehre

Im zweiten Teil des Werks, der „Dialektik der reinen praktischen Vernunft", findet sich das eigentlich Neue gegenüber der früheren „Grundlegung". Dieses Neue betrifft aber nicht die Theorie der Sittlichkeit, sondern ihre metaphysischen Voraussetzungen, nämlich die die Erfahrung überschreitenden Begriffe von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele, die Kant als „die höchsten Zwecke unseres

Daseins" bezeichnet (KrV B 395). Kant nennt sie „Postulate", das heißt Forderungen der reinen praktischen Vernunft, weil sie als „Voraussetzungen in notwendiger praktischer Rücksicht" gelten (V 132). Der Mensch steht unter dem unbedingten Anspruch des moralischen Gesetzes; ein solches Sollen muß deshalb für ihn möglich sein. Da aber das moralische „Können" im Menschen die genannten Wirklichkeiten voraussetzt, deshalb ist er berechtigt, diese Wirklichkeiten „zum Behuf seiner praktischen Vernunft" (V 12) zu postulieren.

Dies bringt „eine Erweiterung der reinen Vernunft in praktischer Absicht" mit sich, aber ohne daß damit „ihre Erkenntnis als spekulativ" zugleich erweitert wird (V 134). Was für unser Erkenntnisvermögen bloß denkbare Begriffe sind, „werden jetzt assertorisch für solche erklärt, denen *wirkliche* Objekte zukommen, weil praktische Vernunft der Existenz derselben zur Möglichkeit ihres und zwar praktisch schlechthin notwendigen Objekts des höchsten Guts unvermeidlich bedarf" (V 134).

Unter je verschiedenen Aspekten und in immer neuen Redewendungen versucht Kant, die innere Spannung im Begriff eines Postulats aufzulösen. Denn ein Postulat enthält zwei Behauptungen: Daß wir um die postulierten Objekte nicht *wissen*, zugleich aber, daß die betreffenden Begriffe *wahr* und damit ihre Objekte *wirklich* sind. Je nachdem ob der erste oder der zweite Bestandteil des Postulats in den Vordergrund gerückt wird, kann man von einem bloß fiktiven Charakter („als ob": VIII 397) oder aber vom Wahrheitscharakter der postulatorischen Metaphysik Kants sprechen. Es ist der Zwitterstatus eines Postulats der praktischen Vernunft, der seine einflußreiche Wirkung in der modernen Kultur erklärt. Durch ihre Trennung von Bedeutsamkeit und Wahrheit, oder von Sinn und Sein, eröffnet die Postulatenlehre einen Horizont der Sinngebung, der anscheinend die Frage nach dem Wozu unserer Freiheit zu befriedigen vermag, ohne uns den Anspruch und die Last der Wahrheit aufzubürden.

Eine eigene Behandlung des Freiheitspostulats gibt es in der Dialektik nicht. In der Tat hatte schon die KrV die *Denkbarkeit* der Freiheit durch die Zweiweltenlehre erklärt: Die eine und selbe Handlung des Menschen ist in der erfahrbaren Welt, in der ein durchgängiger Kausaldeterminismus herrscht, notwendig, in der noumenalen Welt frei und zurechnungsfähig. Die KpV hat dann in der Analytik die *Wirklichkeit* der Freiheit als im Faktum des moralischen Gesetzes impliziert behauptet. Die Unsterblichkeit wird infolge des Gebots einer „*völligen* Angemessenheit" zum moralischen Gesetz (= Heiligkeit) postuliert.

Gott als Postulat

Das Postulat Gottes ist die Kantische Fassung eines moralischen Gottesbeweises. Im Grund sind nur zwei Versionen dieses Beweises möglich. Denn das Sit-

tengesetz ist durch ein Doppeltes gekennzeichnet: durch seine absolute Verbindlichkeit und durch sein Ziel. Demnach kann ein Beweis Gottes entwickelt werden entweder als Antwort auf die Frage nach der Begründung der Verbindlichkeit oder als Antwort auf die Frage nach dem Wozu des Gesetzes.

Der erste Weg vom Sollensanspruch im Menschen auf dessen ontologische Begründung in Gott stellt in der Tat das Pendant zum klassischen Kontingenzbeweis dar; beide unterscheiden sich darin, daß sie eine je verschiedene Wirklichkeit als Ausgangspunkt nehmen. Diesen Weg geht Kant nicht. Denn seine Auffassung vom moralischen Gesetz als autonomem Gesetz verwehrt ihm prinzipiell, die Eigengesetzlichkeit des Menschen in einer Theonomie zu begründen. In der Reihenfolge der diesbezüglichen Äußerungen Kants ist eine Verabsolutierung des Autonomiegedankens ersichtlich. Während er in der KrV noch einen Zusammenhang zwischen der „verbindenden Kraft" (A 815) des Sittengesetzes und der Existenz Gottes anerkannt hatte, ging seine weitere Entwicklung immer deutlicher dahin, die Absolutheit der Pflicht aufrechtzuerhalten, ganz abgesehen von der Existenz eines transzendenten Gesetzgebers. Aber auch der andere Weg, die Antwort auf die Frage nach dem Wozu des Gesetzes, war für Kant versperrt: Der Formalismus trennt ja das Sittengesetz von jeglichem Zweck.

Obwohl es keinen anderen Ansatz zu einem moralischen Gottesbeweis gibt, arbeitet Kant in der KpV eine eigene Fassung der zweiten Version aus. Dafür stellt die Dialektik den Begriff des *höchsten Gutes* als der Zusammensetzung von Sittlichkeit und ihr entsprechender Glückseligkeit auf. Denn die Tugend ist zwar der absolute Wert, „darum ist sie aber noch nicht das ganze und vollendete Gut als Gegenstand des Begehrungsvermögens *vernünftiger* endlicher Wesen; denn um das zu sein, wird auch Glückseligkeit dazu erfordert, und zwar nicht bloß in den parteiischen Augen der Person, die sich selbst zum Zweck macht, sondern selbst im Urteile einer *unparteiischen Vernunft*, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet" (V 110).

Allerdings vermochte Kant von dieser Lehre des höchsten Gutes aus nicht ohne weiteres einen Gottesbeweis aufzubauen. Dagegen stand sein Formalismus, der es ihm wegen der Trennung von moralischem Gesetz einerseits und Objekt der Handlung andererseits unmöglich machte, aus dem *wesentlichen* Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit auf Gott als denjenigen zu schließen, der diese Verbindung und damit das höchste Gut als letzten Zweck unserer moralischen Existenz zustande bringt.

Trotz der objektiven Unmöglichkeit, auch zu dieser Form des moralischen Gottesbeweises zu greifen, verschafft sich Kant doch einen eigenen Ansatz in dieser Richtung, indem er das Gebot aufstellt, wir sollen „das höchste Gut zu befördern suchen". Ein solches Gebot muß realisierbar sein. Nun aber liegt weder im moralischen Gesetz noch im Menschen (der kein Herr über die Natur ist) ein Grund vor zu einem notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und ihr

proportionierter Glückseligkeit. „Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, sofern eine oberste Ursache der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität hat" (V 125).

Der springende Punkt des Postulats Gottes liegt, formal gesehen, im Gebot, wir sollen das höchste Gut verwirklichen. Mit diesem Ad-hoc-Gebot versucht Kant, den Zusammenhang zwischen Sittengesetz und Objekt der Handlung wiederherzustellen, nachdem er ihn aufgehoben hatte. Nun aber hat es keinen Sinn, das zu gebieten, was nicht in unserer Macht steht, nämlich die Verwirklichung der Glückseligkeit. Dennoch steckt gerade in diesem fragwürdigen Gebot eine objektiv richtige und für einen Gottesbeweis tragfähige Einsicht, die Einsicht nämlich in die Sinnhaftigkeit des moralischen Gesetzes: Die Wirklichkeit ist dem moralischen Wert nicht disparat oder gleichgültig. Es gibt eine letzte Übereinstimmung, ja Einheit von Sein und Sollen: Das Sein ist sinnvoll, wertvoll, und umgekehrt ist der sittliche Wert, dessen der Mensch fähig ist, auf das Sein, also auf die Vervollkommnung des Menschen ausgerichtet. Die Konvertibilität von Sein und Gut wird da vertreten, wo Kant behauptet, daß Glückseligkeit (Vollkommenheit des Menschen als Person) und Sittlichkeit „selbst im Urteile einer *unparteiischen* Vernunft" zusammengehören. Die so verstandene Forderung nach gerechtem Ausgleich zwischen sittlichem Wert und Glückseligkeit hat mit Eudämonismus in einem pejorativen Sinn nichts zu tun.

Allerdings konnte die Schwäche des Ansatzes im moralischen Gottesbeweis Kants (der Formalismus als Trennung von Verbindlichkeit und Ziel der Handlung), die durch das genannte Gebot zugedeckt, aber nicht beseitigt wird, nicht umhin, sich auszuwirken. Denn in der KpV wird zwar Gott postuliert, um die Realisierung des genannten Gebots zu ermöglichen, aber das moralische Gesetz als rein formal wird weiterhin so verstanden, daß es *unbedingt* gelten würde, auch wenn der Inhalt dieses Gebots nicht realisierbar wäre. Das heißt also, der Sollensanspruch überhaupt würde auch dann in Kraft bleiben, wenn er völlig sinnlos wäre, insofern er zu keinem gültigen Zweck führen würde.

Genau diese Konsequenz hat Kant später gezogen, wo er sich frei fühlte, seine Auffassung vom moralischen Gesetz zu Ende zu denken. Ich verweise auf zwei Stellen. Die erste findet sich in der „Kritik der Urteilskraft" (§ 87), wo Kant zuerst eine Neufassung des moralischen Gottesbeweises liefert, dann aber jegliches wesentliche Junktim zwischen Sittengesetz und höchstem Gut bestreitet bzw. zurücknimmt. Infolgedessen bleibt die absolute Verbindlichkeit des Sittengesetzes bestehen, auch wenn das höchste Gut prinzipiell unrealisierbar ist, also auch wenn das verantwortliche Handeln völlig zwecklos einem endgültigen und unwiederbringlichen Nichts zugeht. „Ein jeder Vernünftige würde sich an die Vorschrift der Sitten immer noch als strenge gebunden erkennen müssen; denn die Gesetze derselben sind formal und gebieten unbedingt, ohne Rücksicht auf Zwecke (als die Materie des Wollens)."

Dies wird durch das Beispiel eines „rechtschaffenen Menschen (wie etwa des Spinoza)" exemplifiziert, für den es weder einen Gott noch ein künftiges Leben gibt. „Innere Zweckbestimmung" des Menschen durch das moralische Gesetz kann in diesem Fall nichts anderes sein als „ein weites Grab", das schließlich „sie insgesamt (redlich oder unredlich, das gilt hier gleichviel) verschlingt und sie, die da glauben konnten, Endzweck der Schöpfung zu sein, in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurückwirft, aus dem sie gezogen waren" (V 451 f.). Daß Kant hier unerschrocken die Unbedingtheit des Sollensanspruchs als mit der „Nichtigkeit . . . des Endzwecks" vereinbar ansieht, entspricht der Logik seines Grundansatzes, in dem die Pflicht unter Ausschluß jeglichen Zweckes statuiert wurde.

Die zweite Stelle findet sich in der Vorrede zur ersten Auflage der Religionsschrift. Die moralischen Gesetze „gebieten schlechthin, es mag auch der Erfolg derselben sein, welcher er wolle, ja sie nötigen davon gänzlich zu abstrahieren . . ., und machen dadurch die Pflicht zum Gegenstand der größten Achtung, *ohne uns einen Zweck* (und *Endzweck*) vorzulegen und aufzugeben . . . Was brauchen die Menschen den Ausgang ihres moralischen Tuns und Lassens zu wissen, den der Weltlauf herbeiführen wird? Für sie ist's genug, daß sie ihre Pflicht tun; *es mag nun auch mit dem irdischen Leben alles aus sein*" (VI 7). In diesem Endergebnis sieht man, daß die vermeinte höhere, weil völlig „uneigennützige" (V 452) Moral der reinen Pflicht in der Tat auf die Sinnlosigkeit eines Nihilismus hinausgeht, der den Sinn des Sollensanspruchs aufhebt (der Mensch wird absolut zum Nichts hin in Anspruch genommen) und die Würde des Menschen als eines verantwortlich Handelnden untergräbt.

Zur Wirkungsgeschichte der Ethik Kants

Kants Vorlesungen über Ethik haben auf seine Hörer einen außerordentlichen Eindruck gemacht. Ein Schüler von ihm berichtet: „Wie oft erhob er unseren Geist und unser Gefühl aus den Fesseln des selbstsüchtigen Eudämonismus zu dem hohen Selbstbewußtsein der reinen Willensfreiheit, zum unbedingten Gehorsam gegen das Vernunftgesetz und zu dem Hochgefühl einer uneigennützigen Pflichterfüllung!"[10] Was vom mündlichen Vortrag gilt, scheint nicht minder von beiden Grundlegungsschriften zu gelten: Sie lassen sich in ihrem oft paränetischen Duktus auf weite Strecken viel mehr als eine Gewissensbildung denn als eine kohärent durchdachte Begründung der Moral lesen. Die Reinheit, Strenge und Erhabenheit der Kantischen Ethik erklären zur Genüge die Faszination und die Wirkung, die sie gezeitigt hat. Termini und Redewendungen wie guter Wille, kategorischer Imperativ, Heiligkeit des Gesetzes, Achtung fürs Gesetz, der Mensch als Zweck an sich selbst oder Autonomie sind in der Allgemeinbildung

vielfach zu Losungsworten geworden, unabhängig vom schwer durchschaubaren System, in dem sie beheimatet sind, und vor allem unabhängig von der Stichhaltigkeit der nicht leicht nachvollziehbaren Argumentation, die sie begründen soll.

Wenn man Kants Beweisgänge auf ihre Geltung und Kohärenz hin überprüft, ohne selektives und harmonisierendes Verfahren, läßt sich nicht übersehen, daß diese Ethik ihren epochalen Einfluß zu einem beträchtlichen Teil der Faszination verdankt, die kräftig formulierte Halbwahrheiten auszustrahlen pflegen. Die Theorie des kategorischen Imperativs, sei es in der Version der Allgemeinheit, sei es in der Version der Autonomie, ist mit einer derartigen Übersimplifizierung behaftet, daß Kant immer wieder die Ansicht äußern kann: „Was Pflicht sei, bietet sich jedermann von selbst dar", und deshalb ist es „für den gemeinsten Verstand ganz leicht und ohne Bedenken einzusehen" (V 36). Die Wirkungsgeschichte scheint die Beurteilung zu bestätigen, dergemäß „die Faszination, die die Kantische Ethik seit eh und je auf die philosophische Diskussion ausübt, in einem seltsamen Kontrast zu der Bedeutungslosigkeit steht, die man ihr ebenfalls seit eh und je für das tatsächliche Handeln attestieren kann"[11].

Zunächst galt für die Ethik, wie für die Transzendentalphilosophie überhaupt, daß der Deutsche Idealismus Kant nur rezipierte, indem er über ihn hinausging. Gerade in der Ethik bezog er weitgehend eine Position gegen Kant. Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch den Neukantianismus, besonders durch Hermann Cohen, vermochte die Ethik Kants zum Tragen zu kommen. In seinem Kommentarband „Kants Begründung der Ethik" arbeitet Hermann Cohen mit Scharfsinn und eigenwilliger Abstrusität eine erkenntnistheoretische Begründung der Ethik aus, die auf eine Theorie des reinen Wollens hinausläuft. Dies bringt mit sich, daß Cohen die ganze Postulatenlehre, in erster Linie die Lehre von der Glückseligkeit, „bedenklich und anstößig" findet. Es handle sich um „Interessen-Annahmen", die aus einer reinen Pflichtethik ausscheiden müssen.

Von Cohen wie auch von seinem Mitstreiter Paul Natorp ist der Versuch einer ethischen Begründung des Sozialismus zu erwähnen. Cohen sieht die Leibnizsche Frage des Optimismus durch das Problem des Sozialismus abgelöst. Denn „der Hiob unseres Zeitalters fragt nicht mehr, ob der Mensch überhaupt mehr Sonnenschein als Regen habe; sondern... ob in der austeilenden Lust-Gerechtigkeit der berechenbare Zusammenhang bestehe, daß ein Mehr an Lust für das eine Mitglied im Reich der Sitten das Minder des Anderen zum logischen Schicksal macht"[12]. Zu diesem Versuch bot sich als Leitprinzip der kategorische Imperativ in seiner zweiten Formel an. In der Tat hat der zweite Strang in der Ethik Kants, das Humanitätsprinzip, über alle systeminternen Fragen nach seiner Ableitbarkeit vom Prinzip der Allgemeinheit hinweg, am meisten in Richtung auf eine rein humanistische Ethik gewirkt, die, allem Anschein nach, das Erbe der europäisch-christlichen Tradition antreten kann, ohne sich auf den christlichen Glauben berufen zu müssen.

Im Kontext der Wirkung der Ethik Kants auf die Sozialphilosophie sind auch der Philosophiehistoriker Karl Vorländer und Franz Staudinger zu erwähnen, die sich um eine Synthese zwischen Kant und Marx bemühten. Unter den Austromarxisten nimmt Max Adler eine besondere Stellung ein, der auf der Grundlage der Kantischen Erkenntnistheorie eine Entfaltung der ethischen Aspekte des Marxismus unternahm.

Vom gegenwärtigen Interesse an der praktischen Philosophie ist die *Ethik der konsensualen Normenbegründung* zu nennen, weil sie sich als eine Umbildung und Weiterführung der Ethik Kants versteht. Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel haben diese Perspektive eröffnet. Als Ansatz dient – vor allem bei Apel – eine Begegnung von Hermeneutik und Sprachphilosophie einerseits und transzendentaler Argumentation andererseits. Deswegen nennt Apel seinen Entwurf eine transzendentalpragmatisch begründete Ethik[13].

Der reflexive Rückgang auf die Voraussetzungen der Argumentation, die eine verantwortbare Entscheidung verlangt, führt zur Thematisierung des Prinzips, das wir im Argumentieren selbst immer schon anerkannt haben, daß wir nämlich verpflichtet sind, uns um einen vernünftigen Konsens in praktischen Fragen zu bemühen. Denn eine vernünftige Antwort auf die Frage „Was soll ich tun?" ist schon deshalb ihrem Anspruch nach eine Antwort, der jedermann zustimmen könnte. Diese Grundnorm ist nun imstande, durch ein zweistufiges Verfahren inhaltlich bestimmte Normen zu begründen. Unmittelbar lassen sich aus ihr die normativen Bedingungen des idealen Konsensbildungsverfahrens (also der idealen Argumentationsgemeinschaft aller Betroffenen) ableiten; mittelbar, durch den tatsächlichen praktischen Diskurs, ergeben sich aus der Grundnorm die situationsbezogenen Einzelnormen. Auf diese Weise überwindet die kommunikative Ethik den methodischen Solipsismus des kategorischen Imperativs Kants.

Woher aber nimmt die Argumentationsgemeinschaft den Maßstab, anhand dessen ihr herrschaftsfreier Diskurs die Handlungsnorm herbeiführen kann? Apel lehnt die diesbezügliche Antwort der aristotelisch-thomistischen Ethik von einer natürlichen Bestimmung des Menschen sowie „ein metaphysisches Verständnis des Seins der Natur" ab. Der Machtspruch der Kommunikationsgemeinschaft, wenn sie die Ansprüche der Betroffenen ausdiskutiert und zum Konsens gebracht hat, tritt an die Stelle eines „ontologisch begründeten letzten Zwecks" und ermöglicht somit zu Handlungsnormen zu gelangen.

Damit ist der Weg einer Ethik der Emanzipation zu Ende gegangen, den Kant mit seinem Prinzip der Autonomie eingeschlagen hatte. Der Mensch legt in gewaltfreiem Diskurs fest, wozu des Menschen Leben da ist und welche kategorischen Imperative ihn überhaupt verpflichten, das heißt verpflichten dürfen.

Von diesem Ansatz her sehen die Verteter der Kommunikationsethik die metaphysischen Voraussetzungen der Moralität fallen, die Kant in seinen Postulaten noch zum Ausdruck brachte, insbesondere Gott. Statt dessen „würde der Inter-

aktions- und Kommunikationsgemeinschaft der Menschen selbst die Sorge – und somit auch die Pflicht – einer solidarischen Verantwortung für alles, was mögliche Folge ihrer Aktivitäten ist, zufallen". Mit dieser Abschiednahme von einem gesetzgebenden und richtenden Gott wird eine Linie im vielschichtigen Denken Kants konsequent bis zu Ende ausgezogen. Aber damit stellt sich erneut die Frage nach Möglichkeit und Sinn einer im Horizont der Endlichkeit und Zeitlichkeit *absoluten* Verpflichtung.

ANMERKUNGEN

[1] Zitate ohne weitere Angaben beziehen sich auf Kants gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe). Die Kritik der reinen Vernunft wird nach der Originalpaginierung angeführt.
[2] Thomas v. Aquin, S. Th. I.II., q. 19 a. 7. [3] Ebd. ad 3.
[4] Es ist aber nicht zu übersehen, daß die KpV dem „Grundgesetz" eine Fassung gibt, die neben dem Kennzeichen der Allgemeinheit auch das der Autonomie andeutet.
[5] G. F. Hegel, Gesammelte Werke (Hamburg 1968) Bd. 4, 436.
[6] Zumindest derjenigen Universalität, die de facto für die gelebten Sitten und für die Gesetzgebung zählt.
[7] R. P. Wolff, The Autonomy of Reason (New York 1973) 76.
[8] H. Welzel, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit (Göttingen 1962) 169.
[10] I. Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen, hrsg. v. F. Groß (Berlin 1912, Darmstadt 1968) 133 f.
[11] O. Schwemmer, Die praktische Ohnmacht der reinen Vernunft. Bemerkungen zum kategorischen Imperativ Kants, in: Kants Ethik heute (Göttingen 1983) 1.
[12] H. Cohen, Kants Begründung der Ethik (Berlin 1877, ^{2}1910) 368.
[13] Zum Folgenden vgl. die zusammenfassende Darlegung von K.-O. Apel und W. Kuhlmann in: Funkkolleg praktische Philosophie, Ethik, hrsg. v. K.-O. Apel u. a. (Weinheim 1984), bes. die Studieneinheiten 4.2, 19,20.

UMSCHAU

Nehmen oder lassen?

Zum verantwortlichen Umgang mit einem neuen Abtreibungsmittel

Die Diskussionen um die sittliche Erlaubtheit und über die strafrechtliche Verfolgung des Schwangerschaftsabbruchs (§ 218a Strafgesetzbuch) gehen weiter. Zündstoff bietet nicht nur die innerhalb der Regierungskoalition umstrittene Frage, ob der „legale" Schwangerschaftsabbruch – nach Eintreten der Gesundheitsreform – von der Krankenkasse weiterhin bezahlt werden soll. Heftige Kontroversen hat ferner die Ankündigung des französischen Gesundheitsministers Claude Evin ausgelöst, das Präparat RU 486 (genaue Bezeichnung: Mifepriston) für einige spezialisierte gynäkologische Zentren unter dem Namen „Mifegyn" freizugeben.

Überraschend zog dann am 25. Oktober 1988 – nach massiven Protesten eines Teils der öffentlichen Meinung in Frankreich und im Ausland – die Firma RU selbst das Präparat weltweit zurück. Vier Tage später erklärte sich RU bereit, den Vertrieb wieder aufzunehmen, nachdem das französische Gesundheitsministerium (der französische Staat hält 36,25 Prozent des Aktienkapitals) gemahnt hatte, der Gebrauch des Mittels sei „im Interesse der öffentlichen Gesundheit". Es ist also damit zu rechnen, daß dieses oder ähnliche Pharmaka, die eine medikamentös verursachte Abtreibung bewirken, weiterentwickelt, erprobt und dann auch vertrieben werden.

Da die Auseinandersetzungen noch nicht beendet erscheinen, stellen sich vor allem zwei Fragen: Welche wahrscheinlichen Folgen hat diese Einführung für die Diskussion und die Praxis der Schwangerschaftsabbrüche in der Bundesrepublik? Welche ethischen Überlegungen und Imperative ergeben sich nach christlicher Verantwortung aus dieser Situation?

Genese und Wirkweise des Präparats. Das französische Pharmaunternehmen Roussel Uclaf (RU), an dem die Firma Hoechst AG mit 54,5 Prozent des Aktienkapitals beteiligt ist, beschäftigt sich seit Jahrzehnten mit der Hormonforschung. Es wurden im Verlauf der Jahre nicht nur Präparate mit starken hormonalen Wirkungen, sondern auch solche mit antihormonalen Effekten entwickelt. Auf der Suche nach einem Wirkstoff zur Behandlung der Überfunktion der Nebennierenrinde (Cushing-Syndrom) und bestimmter kardiovaskulärer Erkrankungen wurde festgestellt, daß die Substanz RU 486 (Mifepriston) sowohl eine antiglykokortikoide Wirkung (zum Beispiel gegen eine bestimmte Form der Erhöhung des Blutzuckers) als auch eine starke Antiprogesteron-Eigenschaft hat. Das heißt, RU 486 hemmt den Effekt des Schwangerschaftshormons Progesteron und verhindert durch eine Abbruchblutung die endgültige Einnistung eines befruchteten Eies in die Gebärmutter.

Ferner haben Ärzte des US-National Institute of Health herausgefunden, daß hohe Dosen von RU 486 helfen, die Symptome des Cushing-Syndroms (zum Beispiel Hypertonie, Osteoporose, Muskelschwäche, Amenorrhoe etc.) zurückzubilden. Geringe Dosen von RU 486 können wahrscheinlich während der Geburt den Gebärmutterhals weichmachen und dehnen, so daß durch das Präparat die Zahl der Kaiserschnitte (in den USA fast vier Millionen jährlich) und damit die Geburtskomplikationen verringert werden könnten. Weitere therapeutische Indikationen für RU 486 – die Hemmung des Wachstums bei Brustkrebs und die Behandlung der Endometriose (Tiefenwucherung der Uterusschleimhaut) – werden vermutet, sind aber noch nicht empirisch abgesichert.

Die französische Pharmafirma Roussel Uclaf ging von der Annahme aus, daß Mifepriston eine alternative Methode zum chirurgischen Schwangerschaftsabbruch (durch Abrasio oder Aspiration) sein könnte – unter der Voraussetzung, daß der Abbruch in dem jeweiligen Staat gesetzlich erlaubt sei. Durch diese „schonende-

re" Methode würden angeblich schwere organische und psychische Folgen der chirurgischen Eingriffe vermieden. Dieser Meinung haben sich offenbar die nationale Ethikkommission in Frankreich und die staatliche Gesundheitsbehörde angeschlossen.

Wie wird das Mittel in Frankreich angewendet? Das Präparat soll nur in den ersten 42 (maximal nach 49) Tagen nach der letzten Regelblutung eingenommen werden. Wenn ein medikamentöser Schwangerschaftsabbruch vorgenommen werden soll, dann nimmt eine Frau 3 x 200 mg Mifepriston als Einmaldosis in Anwesenheit des verordnenden Arztes in einer Spezialklinik ein. Ein Verkauf in Apotheken ist untersagt. Der Abbruch der Schwangerschaft und das dadurch erfolgte Absterben des Embryos geschieht allein durch Anwendung von RU 486 in 80 Prozent der Fälle. Gewöhnlich wird ca. 40 Stunden nach Einnahme von RU 486 zusätzlich ein Prostaglandinpräparat (hormonähnliche Substanz mit u. a. Wirkung auf glatte Muskulatur) gegeben. Diese „Zusatzanwendung" ermöglicht den Abbruch in 95 Prozent der Fälle. Bei den restlichen fünf Prozent der Schwangeren wird der Abbruch operativ vorgenommen, weil sonst die Gefahr besteht, daß ein erheblich mißgebildetes Kind zur Welt kommt.

Als Nebenwirkungen sind starke Blutungen (ca. drei Prozent der Frauen), Bauchkrämpfe und Hautjucken bekannt geworden. Wegen dieser Nebenwirkungen und wegen der wahrscheinlich mangelnden ärztlichen Betreuung will die Firma RU vom Einsatz in Entwicklungsländern absehen.

Die klinischen Prüfungen mit RU 486 für die Indikation Schwangerschaftsabbruch werden – unter Regie der Weltgesundheitsorganisation und nach Absprache mit RU – bisher in China, Indien, Italien, Schweden, Singapur und Ungarn durchgeführt.

Anwendung in der Bundesrepublik? Nachdem Mitte August 1988 die Firma Hoechst AG erklärt hat, daß RU 486 in der Bundesrepublik nicht in den Handel kommt (auch die offizielle Registrierung beim Bundesgesundheitsamt in Berlin ist nicht beantragt), könnte man meinen, der medikamentöse Schwangerschaftsabbruch sei kein deutsches Problem. Aber es ist sehr fraglich, ob nicht das Präparat für viele Schwangere so „attraktiv" ist, daß es über die Grenzen hinweg und unter Schwarzmarktbedingungen auch in die Bundesrepublik kommt. Schon wird von der „Aktion Leben e. V.", Abtsteinach, vermutet, daß es „mit dieser Pille abtreibungswilligen Frauen möglich" sei, „im Do-it-yourself-Verfahren... noch nicht geborene Kinder zu töten". Es könnte sein, daß in der Bundesrepublik die Proteste gegen das Präparat wirksamer sind als in Frankreich. Immerhin haben Proteste und Boykottdrohungen der Liga „National Right to Life" in den USA bewirkt, daß die Firma RU darauf verzichtet hat, das Präparat dort auf den Markt zu bringen. In Frankreich aber haben zahlreiche und massive Protestschreiben der Confédération Nationale des Associations Familiales Catholiques und der deutschen Bewegung für das Leben u. a. an den Vorsitzenden der französischen Ethikkommission die Zulassung des Präparats durch das Gesundheitsministerium nicht verhindern können.

Bedenkt man ferner, daß das Präparat dadurch auch „attraktiv" ist, daß es weitere therapeutische Chancen eröffnet, so ist sehr unwahrscheinlich, daß die Produktion von RU 486 in Frankreich eingestellt und die weltweite Verbreitung gestoppt wird, zumal einflußreiche Kreise der WHO das Präparat einsetzen wollen, um die Überbevölkerung der Erde zu steuern.

Schließlich dürfte es nur eine Frage der Zeit sein, bis die Substanz von anderen Firmen nachentwickelt und auf den Markt gebracht wird. Die Firma Schering AG, Berlin, arbeitet angeblich schon an ähnlichen Produkten. In Amsterdam testen derzeit holländische Ärzte das Präparat „Epistophane" aus den USA, das ebenfalls zur Abbruchblutung und so zur Tötung des Embryos führt.

Das Problem der medikamentösen Abtreibung erscheint also für die Bundesrepublik zunächst nur aufgeschoben, aber nicht aufgehoben. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß alle pharmazeutischen Firmen sich generell zu einem freiwilligen „Ausstieg" aus der weiteren Entwicklung und der klinischen Erprobung von Mifepriston entschließen. Wir werden also mit dem Präparat leben müssen. Daher stellt sich erneut die Frage, ob wir das dürfen, was wir

könnten: Welche ethischen Normen und Prinzipien, die sich aus christlicher Verantwortung für das Leben ergeben, müssen beachtet werden, damit die Conditio humana nicht schweren Schaden nimmt?

Ethische Überlegungen und Imperative. Forschungen, die dem Leben schaden, weiterverfolgen oder abbrechen; die Pille einnehmen oder sie liegenlassen; Konsum (oraler Genuß) oder Verzicht; individuelle „Lebensqualität" oder Sorge für kindliches Leben – das sind Alternativen, um die es geht.

Die entscheidende Antwort hat Kardinal Lustiger, Erzbischof von Paris, in der anstehenden Frage gegeben, als er erklären ließ: „Ein medikamentöser Schwangerschaftsabbruch bleibt für die Kirche ebenso verboten wie ein chirurgischer" (Die Welt, 29. 9. 1988). Weiter wurde erklärt, zum ersten Mal werde eine Substanz als „Medikament" legalisiert, deren Aufgabe es nicht sei, Leben zu retten, sondern zu töten. Es gilt noch, einen wichtigen Unterschied zu der sogenannten „Pille danach" hervorzuheben: Während zum Beispiel das Präparat „Tetragynon" (Schering, Berlin) die Möglichkeit der Einnistung des Eies bis zu 48 Stunden nach der Befruchtung verhindern kann, kommt es bei der Anwendung von RU 486 zu einer Antiprogesteron-Wirkung, die letztlich dazu führt, daß die schon aufgebaute Schleimhaut im Uterus abgestoßen wird und der so unversorgte Embryo – bis zu sieben Wochen nach der Befruchtung – getötet wird.

Eine solche medikamentöse Abtreibung tötet einen individuellen, einmaligen Menschen, bei dem zu diesem Zeitpunkt bereits alle wichtigen Organe angelegt, wenn auch noch nicht vollständig entwickelt sind: So beginnt das Herz eines Embryos bereits in der 3. Woche zu pulsieren. In der 5. Woche wäre intrauterin ein Elektrokardiogramm möglich, und von der 7. Woche an könnten in einem Elektroenzephalogramm vom Gehirn ausgehende elektrische Potentiale gemessen werden. Freilich ist dabei die Einbettung in den mütterlichen Uterus und die Ernährung über den Blutkreislauf der Mutter unabdingbar. Dennoch kann man die biologische Eigenständigkeit u. a. daran erkennen, daß der Embryo den mütterlichen Organismus „vergiften" kann, falls fötale Abfallprodukte in das mütterliche Blut gelangen.

Auffassungen, nach denen erst nach etlichen Wochen Schwangerschaft von individuellem menschlichem Leben gesprochen werden kann, entbehren jeder empirischen, embryologisch faßbaren Grundlage. Es muß vielmehr daran festgehalten werden, daß nach der Vereinigung beider Keimzellen zu einer befruchteten Zygote von Anfang an arttypisches menschliches Leben in Entwicklung vorhanden ist. Es zeigt sich dabei ein Werdeprozeß des Menschen, der inkarnierter Geist bzw. beseelter Leib ist. Er ist (spätestens nach Teilung in eine „Achtzellenmorula") auch individualspezifisch determiniert. Die Auffassung, daß zuerst eine Phase lebendiger, menschlich strukturierter Körperlichkeit bestände, zu der in einer späteren Entwicklungsphase das menschliche Lebensprinzip „hinzu"-käme (Epigenese), ist durch die moderne Embryologie widerlegt. Der gesamte Menschwerdungsprozeß von der befruchteten Zygote an läßt solche einschneidenden Zäsuren nicht erkennen.

Aus diesen beiden Zusammenhängen folgt, daß beginnendem individuell-menschlichem Leben (auch wenn es noch zu einer Differenzierung in Mehrlinge käme) von Anfang an, das heißt nach vollständiger Ausprägung zur befruchteten Zygote, höchster Wert zukommt, den zu schützen alle verantwortlich Beteiligten – Schwangere, „zeugender" Mann, Familie, Freunde, Staat und Kirchen – sittlich verpflichtet sind. Gegen diese grundsätzliche ethische Position werden vor allem drei Einwände und Argumentationen vorgebracht:

1. Die schwangere Frau allein müsse entscheiden, ob sie ihr Kind akzeptieren und austragen wolle. Dabei kann nicht übersehen werden, daß sich der Wunsch nach Abbruch einer Schwangerschaft meist aus einer ernsten, oft existentiell bedrohlichen Situation ergibt. Das bedeutet, daß die freie Entscheidung der Schwangeren sehr eingeschränkt ist. Der Entscheidungsprozeß ist u. a. geprägt durch massive Ängste, Druck von außen und (auch unbewußte) Aggressionen: „Der Schwangerschaftsabbruch wird oft als das letzte Mittel gesehen, um – im Konkurrenzfall – andere, wichtiger erscheinende Güter nicht zu verlieren" (F. Böckle).

Dennoch kann nicht gezweifelt werden, daß das vom Grundgesetz (Art. 1 und Art. 2,2) geschützte Lebensrecht Ungeborener und ihre Menschenwürde und damit die sittliche Pflicht der Schwangeren zur Austragung der Schwangerschaft eindeutigen Vorrang hat gegenüber der freien Entfaltung der Persönlichkeit der Schwangeren. Das hat auch das Bundesverfassungsgericht in seinem Urteil gegen die Fristenlösung im Jahr 1975 festgestellt. Prof. H. Tröndle hat die Tradition und die heutige verfassungsrechtliche Position zusammengefaßt: „Der Lebensschutz der Ungeborenen ist also nach seiner Tradition und von der Sache her ein immanenter Bestandteil der ‚droits inaliénables', also der unveräußerlichen Menschenrechte, seit der Zeit der Aufklärung." Auch die zivilrechtliche Abteilung des deutschen Juristentags habe 1986 „fast einstimmig dem Embryo ‚unabhängig von der Art der Zeugung' von der Verschmelzung von Ei und Samenzelle an den Schutz der Verfassung zugestanden" (FAZ, 3. 8. 1988).

2. Das ungewollte Kind befinde sich in der Position des „ungerechten Angreifers", der das Leben der schwangeren Frau bedrohe. Daher könne das Kind in einer Art „Notwehr" getötet werden. Doch ist diese Argumentation und die Parallelisierung mit dem Defensivnotstand keineswegs schlüssig: Das sich entwickelnde Kind ist doch an der Entstehung der Notsituation gänzlich unschuldig. Diese „Unschuld" sollte mit dem Verlust des Lebens bestraft werden? Das Kind wehrt sich ja gar nicht gegen die Mutter; es will (nur) selbst leben! Dagegen ist die Schwangere für das Entstehen der Notsituation mindestens mitverantwortlich, und sie ist damit auch sittlich verpflichtet, das Leben des Embryos zu schützen.

3. Es handle sich um den Konflikt zweier Leben. Daher sei dem Leben der Mutter grundsätzlich Vorrang zu geben. Dagegen gilt festzuhalten, daß das Leben der Mutter (abgesehen von der medizinischen Indikation) keineswegs vital gefährdet ist. Es geht (nur) um die „Lebensqualität" der Schwangeren – natürlich auch für die Zukunft –, während bei einem Abbruch der lebende Embryo selbst getötet wird. Deshalb ist der Schwangerschaftsabbruch aus sogenannter sozialer Indikation und damit die Tötung menschlichen embryonalen Lebens ethisch unverantwortlich. Soziale Probleme (schwierige Wohnverhältnisse, Erziehungsprobleme, finanzielle Defizite etc.) sind nicht dadurch zu lösen, daß individuell menschliches Leben vernichtet wird. In solchen sozialen und psychosozialen Problemen (so massiv sie subjektiv auch empfunden werden) ist kein Mensch gezwungen, sich für die Preisgabe eines von zwei Leben zu entscheiden.

Wie aber soll die medizinische Indikation ethisch beurteilt werden? In einem „Pastoralen Wort" der deutschen Bischöfe vom 7. Mai 1976 zur Novellierung des Abtreibungsrechts heißt es: „Es gibt Konfliktsituationen, in denen nach menschlichem Ermessen zwischen dem Verlust des Lebens sowohl der Mutter als auch des ungeborenen Kindes einerseits und dem Verlust nur eines menschlichen Lebens auf der anderen Seite zu entscheiden ist. ... Hier ist die sorgfältige Gewissensentscheidung des Arztes in der konkreten Einzelsituation gefordert. Einer solchen Gewissensentscheidung wird niemand die Achtung vorenthalten."

Diese Aussage impliziert, daß eine besondere Form der medizinischen Indikation als sittlich erlaubt angesehen wird, wenn sich Schwangere, Vater und Arzt vor ihrem Gewissen dafür entscheiden. Auch hier geht es nicht um eine einfache Güterabwägung: Leben gegen Leben. Sondern es gilt, das eine rettbare gegenüber zwei nicht rettbaren Leben zu erhalten. Wenn in diesem besonderen Sinn ein Schwangerschaftsabbruch aus medizinischer Indikation sittlich erlaubt wäre, käme auch eine Anwendung von Mifepriston und anderen Abtreibungsmitteln unter gegebenen Bedingungen in Frage. In diesem Fall würden die Präparate nicht nur töten, sondern auch helfen, Leben zu retten. Auch das würde zum verantwortlichen Umgang mit neuen Abtreibungsmitteln gehören.

Ulrich Niemann SJ

Die Verantwortung des Mediennutzers

Seit die sogenannten Neuen Medien auf der Bildfläche erschienen sind, meldet sich die Kulturkritik wieder verstärkt zu Wort. Das geschieht gewiß nicht ohne Grund, doch richtet sie ihr Augenmerk stets nur auf die Medienentwicklung und die dahinter stehenden wirtschaftlichen Interessen, die diese Entwicklung vorantreiben. Nicht von ungefähr sind Neil Postmans Bücher Bestseller geworden. Aber was ist mit den Zuschauern, die die Medien nutzen? Sind sie nur die verfügbare und verführbare Menschenmasse? Als Pädagoge ist man da besonders irritiert. Die Beträge, die in das Bildungswesen investiert werden, sind in den letzten zwei Jahrzehnten enorm gestiegen. Immer mehr Heranwachsende besuchen weiterführende Schulen. Die Zahl der Abiturienten ist stärker gestiegen, als Georg Picht einst gefordert hatte, von der Zunahme der Studenten gar nicht zu reden. Warum schlägt sich das nicht in der Qualität der Mediennutzung nieder?

Bei der Diskussion mit Studenten erlebt man es fast regelmäßig, daß sie über die gegenwärtige Programmentwicklung die Nase rümpfen, das tägliche Programmangebot mit Nachdruck kritisieren und für ein anspruchsvolleres Programm plädieren. Ein Zuhörer, der das deutsche Fernsehangebot nicht kennt, müßte den Eindruck gewinnen, daß es bei uns nur noch fade, kindische, im Grund unzumutbare Unterhaltungssendungen gibt. Nimmt man sie jedoch beim Wort, nennt einige anspruchsvolle Sendungen der letzten Tage oder Wochen, so stellt sich nahezu regelmäßig heraus, daß niemand sie gesehen hat. Es ist eine deprimierende Erfahrung: Man fordert das Bessere, nutzt es aber selber nicht, man verordnet es im Grund den anderen – und versteht das vermutlich auch noch als Ausdruck pädagogischen Engagements. Tatsächlich jedoch trägt man so trotz allen kritischen Geredes seinen Teil dazu bei, die Verflachung des Programms weiter voranzutreiben.

Angesichts der gegenwärtig stattfindenden enormen Programmausweitung sollte man häufiger daran erinnern, daß Qualitätsansprüche wie auch ethische Forderungen nicht nur an die Programmverantwortlichen zu stellen sind, sondern auch an die Mediennutzer. Es liegt auch an den Zuschauern, welchen Gang die Entwicklung nehmen wird, denn Sendungen werden letzten Endes für sie gemacht. Wenn Programme beim Publikum nicht ankommen, sind ihre Tage auf dem Bildschirm gezählt, und das gilt leider auch für die guten Programme. Insofern ist das Publikum indirekt an der Programmgestaltung mitbeteiligt. Die besten Sendungen sind nutzlos, fast möchte man sagen, sie sind wertlos, wenn sie keine Zuschauer finden.

Es ist bezeichnend für die medienpädagogische Diskussion, daß ethische Aspekte höchst selten thematisiert werden. Zu den wenigen Ausnahmen gehört das Buch von Gerhard Priesemann „Medien-Alltag und Erziehung“[1]. Der Autor versteht sich nicht als Medienpädagoge, sondern als Pädagoge, der sich mit „Erziehungsaufgaben im Medienzeitalter“ befaßt, so der Untertitel des 2. Kapitels. „Wer fernsieht, verändert seine Welterfahrung. Wer sich ans tägliche Fernsehen gewöhnt hat, der hat seine Denk- und Handlungsweise umgeformt, der hat eine neue Bedürfnisform entwickelt, und für den gibt es eine andere Weise des Zurechtkommens in der Welt“ (74). Wegen der „globalen Durchdringung von Medienkonsum und Medienwirkung in alle Lebensbereiche und mithin auch ins Zentrum von Erziehungsprozessen“ (71) besteht gegenüber dem Fernsehen eine Erziehungspflicht. „Wenn es möglich ist, vermittels des Mediums Fernsehen Bedeutungs-Erfahrungen zu machen, dann muß diese Möglichkeit in der Erziehung erschlossen werden, und wenn es umgekehrt sein kann, daß die Bedeutungsangebote des Fernsehens im Punkt Sinngebung und Sinnerfüllung in die Irre führen, dann muß darauf in der Erziehung reagiert werden“ (79). Das ist ein genuin pädagogischer Ansatz, hinter dem die meisten medienpädagogischen Ansätze meilenweit zurückbleiben, weil sie von medientheoretischen, psychologischen, soziologischen, politologischen Fragestellungen ausgehen, während Priesemann „das Medien-Zeitalter mit den Augen eines Pädagogen“ betrachtet und „die Medien-Teilhabe am Maßstab der Erziehung“ (12) mißt.

Das Buch besteht nur aus drei Kapiteln. Das letzte handelt vom „Problem der Sittlichkeit im Medienzeitalter", so der Untertitel. Zunächst stellt der Autor fest: „Offenbar ist das Problem, wie das Medium, das ja immerhin und stets von außen in unser Leben eindringt, sich mit dem verträgt, was wir im Innersten sind und wollen, für die Nutzer so gut wie nicht vorhanden" (113). Es gibt im Gegenteil den Hang, die Nutzungschancen zu erweitern, von den Politikern eifrig gefördert. Das entspricht dem Zeitgeist, über den der Autor nicht lamentiert; doch als Pädagoge sieht er sich zu der Feststellung verpflichtet, daß aus diesem Zeitgeist der Gedanke verschwunden ist, daß man „an seiner Vervollkommnung, das heißt an seiner Versittlichung, an der Menschwerdung zu arbeiten habe" (115). Er versteht das Erziehungsziel der Mündigkeit also wesentlich als die Fähigkeit und Bereitschaft zu sittlich verantwortetem Handeln. Er vertritt damit eine Position, die jahrhundertelang ein Kernstück pädagogischen Denkens war und die das bleiben muß, soll Erziehung nicht technologisch verkürzt werden, die aber in der Gegenwart häufig ignoriert wird und vollends ein „noch nahezu unerforschtes Problemfeld der Medientheorie und Medienerziehung" (147) darstellt.

Priesemann fordert, neben den expliziten auch die impliziten Wirkungen von Medien in die öffentliche Debatte einzubeziehen. Für ihn gibt es zwar keine Beweise, aber Indizien, die zeigen: „Medien haben Macht, Gewohnheiten zu ändern, Gesinnungen zu modifizieren, Sitten verschwinden zu lassen, die auf Überzeugungen ruhten" (116). Doch er richtet sein Augenmerk nicht nur auf „die in den Medien wirksame Moralität" (118), sondern auch auf jene, die sich im Umgang des Publikums mit den Medien zeigt, zum Beispiel in dessen Neigung, in den Medien selbst solche Zudringlichkeiten für erlaubt zu halten, über die man sich empören würde, passierten sie einem im Alltag. Dabei verliert er nicht seinen pädagogischen Ansatz aus dem Blick, vielmehr bezieht er seine Erörterungen stets darauf zurück: „Alles zusammengenommen heißt das nichts anderes, als daß die Leitlinien für eine vernünftige Erziehung den Tendenzen unserer Zeit, soweit sie im Medien-Bereich sichtbar werden und wirksam sind, diametral entgegenlaufen, wenn nicht im Ganzen, so doch mindestens in wichtigen Teilen" (129). Dennoch hält er nichts von der Klage über den Untergang der Buchkultur, über das Verenden der Vernunft in der Öde der Unterhaltung, über die Verführung von Kinderseelen durch die Droge im Wohnzimmer, ihm geht es um „die Frage einer selbstverantworteten, sittlich zu nennenden Lebensführung" (142).

Der Autor nennt Beispiele für „implizite Moral" in Sendungen des Fernsehens. Er skizziert auch spezifische Untugenden der Produzenten wie der Zuschauer; so nennt er die Belehrungssucht der Moderatoren in Magazinen und Diskussionsrunden, denen auf seiten der Empfänger die Schafsgeduld entspricht, „mit der das alles hingenommen wird" (143). Im einzelnen muß man ihm nicht immer zustimmen, aber das erwartet er auch nicht. Er will auf Fragen aufmerksam machen, die nicht nur nach seiner Überzeugung in der gegenwärtigen Diskussion zu kurz kommen, die insbesondere von der Erziehungstheorie sträflich vernachlässigt werden.

Rainald Merkert

[1] Priesemann, Gerhard: Medien-Alltag und Erziehung. Beiträge zur Theorie und Praxis der Medienerziehung. Vorw. und hrsg. v. Jörg Petersen. Kiel: Mende 1988. 158 S. Kart. 19,80.

BESPRECHUNGEN

Kirche

Zulehner, Paul M.: *Ungehaltene Hirtenreden.* Menschlichkeit darf maßlos sein. Freiburg: Christophorus 1988. 112 S. Kart. 12,80.

Der Wiener Pastoraltheologe hat ein Bändchen geschrieben, das in mancherlei Hinsicht anstößig ist. Er erregt Anstoß in dem Sinn, daß es nachdenklich macht, sowohl was die Themen wie was die Form angeht. Die Nachdenklichkeit wird um so größer sein, je lebendiger einem konkrete Hirtenbriefe und Hirtenworte im Gedächtnis haften. Und es erhebt sich die Frage: Warum kann der Ernst der Absicht sich nicht mit einer unkonventionellen, gar lockeren Form verbinden? Auch mit einer Form verbinden, in der der „Hirte" selbst geschwisterlich neben den Brüdern und Schwestern in Christus steht?

Die Hirtenreden sind auch deshalb anstößig, weil sie Impulse setzen, die für die gewählten innerkirchlichen Themen notwendig sind. Solche Themen heißen: Frau in der Kirche, Familienkult, erotisch-sexuelle Kultur, wahre Gleichheit an Würde, Sympathie für Nonkonformisten. Zulehner hat jene heißen Eisen gewählt, die unter „seinen" (ausgedachten) bischöflichen Mitbrüdern eher unsanft beiseite gelegt werden. Dies ist für Zulehner der Grund, nach den Themen zu greifen; denn er träumt von einer menschenfreundlichen, offenen, geschwisterlichen Kirche, in der zugleich eine neue Gesellschaft beginnt. Gerade dieser engagierte, lebensnahe Umgang mit theologischen Anliegen und diese Art, als „Hirte" zur reden, wecken in der konkreten Ausführung Betroffenheit und Heiterkeit. Hat man die „ungehaltenen Hirtenreden" zu Ende gelesen, ist man nicht nur erstaunt über die Nachdenklichkeit, die sie weckten. Man wird auch beunruhigt von der Frage, warum die „gehaltenen Hirtenreden" so gehalten wurden und so „gehalten" sind, daß man sie nicht behält. Ein Bändchen für (nicht nur bischöfliche) Nach-Denker!

R. Bleistein SJ

Wulf, Friedrich: *Gott begegnen in der Welt.* Erfahrungen des Glaubens. Würzburg: Echter 1988. 202 S. Lw. 34,–.

Fr. Wulf hat sich im vorliegenden Band selbst noch einmal ein Geschenk zum 80. Geburtstag präsentiert. Er sammelt hier eine Reihe von Aufsätzen, die meist in der Zeitschrift „Geist und Leben" erschienen waren. Von den bisher unveröffentlichten Aufsätzen sind zwei für den ganzen vorliegenden Band charakteristisch und von besonderer Bedeutung. Der eine – „Die irdischen Güter auf dem Weg des Glaubens zu Gott" – plädiert in kritischer Auseinandersetzung mit der Tradition christlicher Spiritualität für eine positive Einstellung zu den irdischen Gütern und für eine Hochschätzung der Welt als Ort der Gottfindung. Der zweite dieser Originalbeiträge stellt die Frage: „Hat mein Leben eine innere Gestalt gefunden?" Hier geht es um den Weg des Menschen vom Geborenwerden bis zum Sterben, um den personalen Reifungsprozeß des Menschen und Christen. Die übrigen, bereits anderwärts veröffentlichten Beiträge kreisen in einer überraschend einhelligen Weise um diese beiden Grundthemen. In diesem Sinn finden sich Ausführungen über das christliche Grundwort „Gott allein", über die Frage, sind wir „nur Gast auf Erden"?, über das Verlangen des heutigen Menschen nach Erlösung, über Tugenden der Humanität, über den Geist der Armut; und andererseits über die Krise der Lebensmitte, über die innere Zuordnung von Geborenwerden und Sterben und über „Mein Leben – ein Augenblick", um nur die wichtigeren Beiträge zu nennen. Offenbar sind diese Grundthemen dem angesehenen Schriftsteller und Theologen zu zentralen Anliegen für die heutige Spiritualität geworden. Bezüglich der theologischen Konzeption hat sich der Rezensent gelegentlich gefragt, ob man nicht das Weltliche und Humane von vorneherein noch mehr mit dem Christlichen vermitteln sollte.

Das Anliegen Wulfs ist hingegen unbestreitbar und gerade in der neuesten innerkirchlichen Entwicklung wieder besonders aktuell. Ansprechend ist auch die Beschäftigung mit zeitgenössischer Literatur, die er wiederholt in seine Ausführungen einbezieht. *H. Rotter SJ*

Munier, Charles: *Ehe und Ehelosigkeit in der alten Kirche.* (1. bis 3. Jahrhundert). Frankfurt: Lang 1987. 333 S. (Traditio Christiana. 6.) Kart. 166,–.

In der Reihe Traditio Christiana wurden unter der Herausgeberschaft des Schweizer Altkirchenhistorikers Willy Rordorf und einiger anderer Gelehrter bereits mehrere kommentierte Textsammlungen zu zentralen Themen frühchristlicher Theologie (so etwa Buße, Ostern, Sabbat/Sonntag) veröffentlicht, die allseits hohes Ansehen genießen. In ähnlich qualifizierter Weise behandelt Charles Munier im vorliegenden, nunmehr noch aufwendiger gestalteten sechsten Band der Reihe das Thema Ehe(losigkeit) bis einschließlich der wichtigsten Konzilsentscheidungen zu Beginn des vierten Jahrhunderts. Außer 210 in übersichtlicher Form im griechischen bzw. lateinischen Urtext und in deutscher Übersetzung wiedergegebenen Textstellen enthält das Werk eine umfassende Einleitung, die die Texte im einzelnen kommentiert, sowie ein umfangreiches Literaturverzeichnis zum Thema und diverse Register.

In seiner Einleitung verweist der Autor zunächst auf die positive Grundeinstellung zur Sexualität in der jüdischen Tradition, aber auch auf die allmähliche Herausbildung der patriarchalen Gesellschaftsordnung. Schon bei dem hellenistischen Juden Philon findet sich der aus der Stoa übernommene und später im Christentum beherrschende Gedanke, daß die Fortpflanzung das natürliche (d. h. einzige) Ziel der Ehe sei und sich die ehelichen Beziehungen allein aus diesem Zweck rechtfertigen. Bereits von Philon wird die Frau als vorrangig durch die Lust beherrscht gebrandmarkt, der Mann aber als die durch die Frau in Versuchung geführte Vernunft beschrieben. Als vorbildlich sieht der jüdische Theologe das zurückgezogene Leben der jüdischen Asketen (Therapeuten) an.

In bezug auf das Neue Testament hebt Munier dessen „kompromißlose Strenge" in der Sexualethik hervor, die für Mann und Frau in gleicher Weise gefordert wird; freilich greift in den sogenannten Haustafeln eine deutliche Unterordnung der Frauen wieder Raum. Bei den Apologeten des zweiten Jahrhunderts steht der Kampf gegen die Gnosis und andere durch die mittelplatonische Philosophie beeinflußte sog. Irrlehren im Mittelpunkt der Auseinandersetzung; Tendenzen einer Leibfeindlichkeit dringen dabei auch in das Christentum, in dem sie bis heute nachwirken.

Im dritten Jahrhundert erarbeiten vor allem der Alexandriner Klemens und der Afrikaner Tertullian eine kirchliche Ehelehre. Nach Klemens enthüllt die Ehe „den wirklichen Menschen" und ermöglicht ihm ein angemessenes Leben in der Welt. Antikem Vorurteil entsprechend plädiert jedoch auch er für die eheliche Unterordnung der Frau. Sein Schüler Origenes setzt demgegenüber die ehelos lebenden Christen ganz selbstverständlich an die Spitze in der Hierarchie der Stände und betont sodann die moralische Zurücksetzung der Frau noch stärker („männlich ist, wer die Sünde, die ein Zeichen weiblicher Schwäche ist, nicht kennt"). Vor allem aber Tetullian richtet wohl nur mehr psychopathologisch erklärbare Schimpfworte gegen die Frauen, die in dem bekannten Diktum gipfeln, daß die Frau die Tür sei, durch die der Teufel Eingang fand. Bischof Cyprian von Karthago singt dann Loblieder auf die Jungfräulichkeit, während Laktanz sehr nachdrücklich von Mann und Frau wieder die gleich strenge Ehemoral fordert.

Die kirchliche Ehegesetzgebung entwickelt sich in den ersten Jahrhunderten erst allmählich. Gerungen wird in erster Linie um das Recht der Wiederverheiratung eines/r verwitweteten Ehepartners/in. In der schon in den neutestamentlichen Pastoralbriefen erhobenen Forderung, daß Bischof und Diakon nur einmal verheiratet gewesen sein dürfen, sieht der Autor bereits einen ersten Schritt dazu, den Geistlichen Enthaltsamkeit in ihrer Ehe bzw. später dann den Zölibat aufzuerlegen.

Insgesamt bietet das Werk eine lange überfällige, gut brauchbare Zusammenstellung von

frühchristlichen Textauszügen zur Geschlechtlichkeit und Ehe. Die gegenläufigen Tendenzen der in ihnen vertretenen Theologie, zum einen die von Mann und Frau gleichermaßen geforderte hohe Bewertung der Ehe und Ehemoral, zum anderen aber schlimme und kaum verzeihliche Ausfälle gegen die Frauen und die Geschlechtlichkeit überhaupt, werden durch die dargestellten Texte plastisch und nun gut zugänglich vor Augen geführt. Irritierend erscheint lediglich der ansonsten längst überwundene ideologisierende Gebrauch der Bezeichnung „Spätjudentum" für das Judentum zur Zeit Jesu (XXII) sowie das Bemerken einer „asketischen Tendenz" in der Ehelosigkeit Jesu und bei seinen Jüngern (XXIV). *H. Frohnhofen*

Entwicklungspolitik

Rapin, Hildegard: *Entwicklungspolitik und entwicklungspolitische Bildung.* Analyse ausgewählter Fallbeispiele. Berlin Duncker & Humblot 1987. XIII, 335 S. (Schriften zu Regional- und Verkehrsproblemen in Industrie- und Entwicklungsländern. 44.) Kart. 89.–.

Hinter dem harmlos klingenden Titel dieser Freiburger wirtschaftswissenschaftlichen Dissertation verbirgt sich ein Thema von erheblicher politischer Sprengkraft: Welche geistige Einstellung gegenüber den Problemen der Dritten Welt herrscht eigentlich in der Bundesrepublik vor? Entwicklungspolitik kann nur dann erfolgreich sein, wenn die Bürger die Ziele und Inhalte dieses Politikbereichs mittragen. Wie aber werden sie über die Situation der Entwicklungsländer informiert? Welche Leitvorstellungen sucht die öffentliche Bildungsarbeit zu vermitteln?

Die Verfasserin, eine hervorragende Fachfrau mit langer Erfahrung in der Erwachsenenbildung wie auch in der Entwicklungspolitik, steckt zunächst den theoretischen Rahmen ab: „Entwicklungspolitik" ist für sie die Gestaltung der Weltordnung mit dem Ziel eines friedlichen Interessenausgleichs, damit alle Beteiligten überleben können, also wesentlich „Friedenspolitik". (Bei der „Entwicklungshilfe" stehen stärker humanitäre Gesichtspunkte im Vordergrund.) Mit dieser Auffassung kann sie sich auf viele regierungsamtliche Verlautbarungen stützen, in denen die Entwicklungsprobleme ähnlich gesehen werden. Auf hoher Abstraktionsebene besteht weitgehende Übereinstimmung über Ziele und Vorgehensweisen.

Sie hat nun aber anhand mehrerer Fallbeispiele die offiziellen Unterlagen für die entwicklungspolitische Bildungsarbeit daraufhin untersucht, inwieweit sie diesen nach außen vertretenen, durchaus richtigen Vorstellungen entsprechen, nämlich Kinderbücher, Arbeitsmaterialien zum Hunger in der Welt, zur Krise der Unctad und zu privaten ausländischen Direktinvestitionen. Das Ergebnis ist niederschmetternd: Wie sie an vielen Beispielen nachweist, bleiben darin grundlegende Einsichten unberücksichtigt, und zwar nicht zufällig oder aus bloßem Versagen angesichts einer komplexen Situation, sondern um politischer Interessen willen. Allgemein und selbstverständlich anerkannte Erkenntnisse gelten nur abstrakt, nicht auf der strategisch-operativen Ebene, wenn daraus Konsequenzen für die konkrete Entwicklungspolitik gezogen werden sollen.

Beispielsweise wird in den Bildungsmaterialien die Armut der Entwicklungsländer einseitig dargestellt wie ein unüberwindliches Schicksal, das nur mit der Spendenhilfe von Geberländern überwunden werden kann. Tatsächlich ist sie aber zumindest auch ein Symptom für das Versagen von Ordnungen, die zu ändern sind. Während das Schlagwort „Hilfe zur Selbsthilfe" theoretisch in aller Munde ist, wird in der Praxis die Nahrungsmittelhilfe häufig auch dort noch beibehalten, wo sie nicht mehr nötig und nützlich ist und wo Hilfe zur Eigenproduktion geleistet werden müßte, im Interesse der deutschen Landwirtschaft. Trotz großer Worte über weltweite Verantwortung wird entwicklungspolitisches Handeln zunehmend dem Gesichtspunkt der Beschäftigungswirksamkeit für das Geberland untergeordnet. Möglichkeiten eines globalen Dialogs auf internationalen Konferenzen –

etwa auf der Belgrader Unctad IV im Jahr 1983 – werden vertan; Hilferufe der Entwicklungsländer erreichen die deutsche Öffentlichkeit nicht.

Dieses Buch ist mit großem Engagement für die Sache der Entwicklungsländer geschrieben. Seine zumeist verhalten formulierte, aber gerade deswegen um so herbere Kritik richtet sich nicht nur gegen eine einzelne Partei oder eine Regierung, wenn auch Unterschiede sichtbar werden. Es ist zu hoffen, daß es mit seinen vielfältigen und durchaus kontroversen Argumenten eine Auseinandersetzung in Gang bringt, die ein tieferes Verständnis für die Notwendigkeit und Dringlichkeit der Entwicklungspolitik weckt und Wege zu einem gemeinsamen Überleben der Menschheit aufzeigt.

W. Kerber SJ

ZU DIESEM HEFT

Mit zunehmender Häufigkeit wird die Meinung vertreten, die Aufklärung sei an ihr Ende gekommen. Erwin Teufel prüft, ob diese These berechtigt ist.

Es ist heute offenkundig, daß der technische Fortschritt auch zu unerwünschten, negativen Folgen für den Menschen und seine Lebenswelt führt. Unter welchen Bedingungen läßt sich in dieser Situation Technik verantworten? Johannes Reiter, Professor für Moraltheologie an der Universität Mainz, erörtert dieses Problem.

Ludwig Muth, Verlagsbuchhändler und Vorsitzender des Ausschusses für Buchmarktforschung beim Börsenverein des deutschen Buchhandels, fragt im Anschluß an seinen Beitrag über die Theologie des Lesens (August 1988), wie diese Theologie umgesetzt werden kann in die Lebenserfahrung des modernen Menschen. Er entwirft gleichzeitig Bedingungen einer religiösen Lesekultur.

Die zur Lösung interner Probleme konzipierte Agrarpolitik der EG entwickelt eine Eigendynamik, die mit negativen Wirkungen für die Dritte Welt verbunden ist. Michael Hainz stellt die Problemlage dar und nennt Ansatzpunkte für eine Neugestaltung.

Vor zweihundert Jahren erschien die „Kritik der praktischen Vernunft", die zweite der drei großen Kritiken Immanuel Kants. Giovanni B. Sala setzt sich mit den Grundthesen der Ethik Kants auseinander, auch im Blick auf die Wirkungsgeschichte.